الباب الثانى

آراء فى مجال الطبيعة وأبعادها الميتافيزيقية

ويتضمن هذا الباب الفصلين الآتيين :

الفصل الأول : العالم السفلى (عالم ما تحت فلك القمر) .

الفصل الثانى : العالم العلوى (عالم ما فوق فلك القمر) .

تقديم

سندرس فى هذا الباب الذى يتضمن فصلين آراء ابن طفيل فى مجال الطبيعة (الفيزيقا) ، سواء كانت آراء متعلقة بالعالم السفلى (عالم الكون والفساد) أو آراء متعلقة بالعالم العلوى (عالم الأجرام السماوية) .

وسنبين لنا كيف يحاول ابن طفيل خلال دراسته للطبيعة الصعود إلى أعم المبادئ المتعلقة بالوجود ، مضفياً بذلك طابعاً ميتافيزيقيًّا بارزاً على آرائه التى قال بها فى هذا المجال (مجال الطبيعة) . ومعنى ذلك أن الكثير من الآراء التى قال بها فيلسوفنا إنما كانت تدور حول محاور ميتافيزيقية .

الفصل الأول

العالم السفلي (عالم ما تحت فلك القمر)

ويتضمن هذا الفصل العناصر والموضوعات الآتية :

- تفسيرات حول كيفية وجود « حي » .
- الموجودات اللاحية .
- الموجودات الحية .
- الحركة وأنواعها .
- الصورة والنفس .

« نظر حي إلى سائر الأجسام من الجمادات والأحياء فرأى أن حقيقة وجود كل واحد منها مركبة من معنى الجسمية ومن شيء آخر زائد على الجسمية إما واحد وإما أكثر من واحد فلاحت له صور الأجسام على اختلافها وهو أول ما لاح له من العالم الروحاني إذ هي صور لا تدرك بالحس وإنما تدرك بضرب ما من النظر العقلي » .

[ابن طفيل : حي بن يقظان ص ٨٧]

العالم السفلى (عالم ما تحت فلك القمر)

تمهيد : تفسيرات حول كيفية وجود «حى» .

انتهينا فى الباب الأول ، من دراسة جانب من جوانب مذهب ابن طفيل الفلسفى ، وهو الجانب النقدى ، وقد سبق ذلك الإشارة إلى حياة الفيلسوف الفكرية والمؤلفات التى تنسب إليه .

وفى هذا الباب والأبواب التالية ، سنكشف عن الجانب الثانى من جوانب مذهبه ، وهو الجانب الإيجابى أو البنائى . وسيكون ذلك عن طريق تحليلنا لآرائه الموجودة بين ثنايا قصته الفلسفية «حى بن يقظان» .

ولا يعنى هذا ، أن الجانب الثانى يعد جانباً منفصلاً ومتميزاً عن الجانب الأول ، أى الجانب النقدى ، إذ إن النقد – كما سنرى – يسود كل آرائه الفلسفية . ولكن كل ما نقصده أن الجانب النقدى كان منصبا أساساً على إبراز موقفه من مفكرين وفلاسفة سبقوه ، سواء من عاش منهم فى المشرق العربى ، أو فى المغرب العربى . أما فى الفصول التالية ، فسنجد أن له آراء تتعلق بالطبيعة والنفس والاتصال ، وكلها آراء يدخل أكثرها فى مجال الميتافيزيقا ، كالبحث فى وجود الله تعالى وصفاته ، وحدوث العالم وقدمه ، وخلود النفس وسعادتها وشقائها . يضاف إلى ذلك كله دراسة موضوع التوفيق بين الفلسفة والدين وذلك من خلال شخصيات ثلاثة هى : حى ، وأبسال ، وسلامان .

ونود أن نشير – خلافاً لما يذهب إليه كثير من الباحثين[1] – إلى أن الغرض الأساسى من قصته الفلسفية ، لم يكن مجرد البحث فى مشكلة التوفيق بين الدين والفلسفة . صحيح أن ابن طفيل عرض لهذا الموضوع – كما سبق أن أشرنا – ولكن عرض الفيلسوف لهذا الموضوع ، لا يصح – فيما نرى – أن يؤدى بنا إلى جعل محور قصته ، هو موضوع التوفيق ، وخاصة إذا وضعنا فى الاعتبار أن المواضع التى أشار فيها إلى هذا الجانب ، جانب التوفيق ، تعد مواضع قليلة بالقياس إلى الصفحات الكثيرة التى

(١) يذهب ليون جوتييه – إلى أن قضية التوفيق بين الدين والفلسفة كانت القضية الرئيسية والهدف الأساسى من تأليف ابن طفيل لقصته .
L. Gauthier : Averroes p. 20 — 21.

وقد ذهب إلى ذلك كثير من الباحثين سواء كانوا عرباً أو مستشرقين ، منهم د . عبد الرحمن بدوى فى تلخيصه لقصة حى بن يقظان (مجلة تراث الإنسانية – مجلد ١ – عدد ٣ ص ٢٢١) ، بالتيا : تاريخ الفكر الأندلسى ص ٣٥٠ من الترجمة العربية .

بحث فيها مجالات أخرى غير مجال التوفيق ، وسنعود إلى هذا الموضوع مرة أخرى حين دراستنا لموضوع التوفيق عنده وقبل تحليل آراء فيلسوفنا فى مجال الطبيعة ، نجد أنه من المناسب ، الإشارة إشارة موجزة إلى كيفية وجود حى وتكونه ، إذ إنه يعد الشخصية الرئيسية فى قصة ابن طفيل «حى بن يقظان» .

يذكر ابن طفيل احتمالين لكيفية وجود حى وذلك فى أول قصته الفلسفية وذلك على النحو التالى :

الاحتمال الأول :

يتخيل ابن طفيل إنساناً تولد من الأرض دون أن يكون له أم ولا أب ، وذلك فى جزيرة من جزر الهند التى تحت خط الاستواء .

ويصف ابن طفيل هذه الجزيرة بأنها أكثر بقاع الأرض اعتدالاً من جهة الهواء ، وأتمها استعداداً لشروق النور الأعلى عليها .

كما يبين لنا كيف أن هذا الوصف لتلك الجزيرة ، يعد على خلاف ما يراه جمهور الفلاسفة وكبار الأطباء .

إنهم إذا كانوا يرون أن ما على خط الاستواء يعد شديد الحرارة ، فإن هذا يعد خطأ ، إذ إن سبب تكون الحرارة هو الحركة أو ملاقاة الأجسام الحارة والإضاءة ، كما أن الشمس بذاتها تعد غير حارة .

وما يقصده ابن طفيل من تبريراته هذه ، والتى لا يوافقه العلم الحديث على أكثرها ، وهو تجويز تولد الإنسان فى تلك البقعة التى تعد تحت خط الاستواء .

ولعل مما يدلل على ذلك ، ما يذكره ابن طفيل ، بعد عرضه لبعض التفصيلات التى تؤكد إمكانية الحياة على تلك البقعة . فهو يقول : «... وإنما نبهناك عليه لأنه من الأمور التى تشهد بصحة ما ذكر من تجويز تولد الإنسان بتلك البقعة من غير أم ولا أب . فمنهم من بت الحكم وجزم القضية بأن حى بن يقظان من جملة من تكوّن فى تلك البقعة من غير أم ولا أب ، ومنهم من أنكر ذلك»[1].

ويأخذ ابن طفيل بعد ذلك فى بيان كيف تربى حى وانتقل من حال إلى حال بناء على القول بهذا الاحتمال الأول . فيرى أن الذين زعموا بأنه تولد من الأرض وهم أصحاب الاحتمال الأول ، قد قالوا بأن بطناً من أرض الجزيرة تخمرت فيه طينة على مر السنين والأعوام بحيث امتزج فيها الحار بالبارد ، والرطب باليابس ، امتزاجاً متعادلاً . وكانت هذه الطينة كبيرة جداً كما كان بعضها يفضل

(١) حى بن يقظان ص ٦٧ .

بعضاً من حيث اعتدال المزاج ، بحيث كانت مهيأة لأن تتعلق بها الروح الذى هو من أمر الله تعالى ، وكيف أن هذا الروح دائم الفيضان من عند الله وأنه بمنزلة نور الشمس الذى هو دائم الفيضان على الكون .

كما يبين لنا ابن طفيل كيفية تكون الأعضاء لهذا الجسم الذى تعلقت به الروح ، ويصف علاقة كل عضو بالآخر ، وكيف أن كل عضو يحتاج إلى الأعضاء الأخرى[١] .

الاحتمال الثانى :

إذا كان الاحتمال الأول لا يوافق عليه البعض ، فإن هناك احتمالاً ثانياً يقوم على القول بأنه كانت توجد مقابل تلك الجزيرة ، جزيرة أخرى عظيمة وواسعة يملكها رجل كانت له أخت منعها من الزواج لأنه لم يجد من الرجال ما يصلح أن يكون كفؤًا لها . وكان له قريب يسمى يقظان ، فتزوجها سرا وكان هذا يعد أمراً جائزاً فى ذلك الزمان ، ولما وضعت طفلاً وخافت اكتشاف أمرها ، وضعته فى تابوت أحكمت إغلاقه بعد أن أشبعت الطفل من الرضاع ، وخرجت به فى أول الليل إلى ساحل البحر . وقد ودعته قائلة : « اللهم إنك قد خلقت هذا الطفل ولم يكن شيئاً مذكوراً ورزقته فى ظلمات الأحشاء وتكفلت به حتى تم واستوى ، وأنا قد سلمته إلى لطفك ورجوت له فضلك خوفاً من هذا الملك الغشوم الجبار العنيد ، فكن له ولا تُسلمه يا أرحم الراحمين[٢] » ثم وضعته فى اليم ، فصادف ذلك جرى الماء بقوة المد ، بحيث وصل إلى الجزيرة الأخرى المقابلة ، والتى تقدم ذكرها فى الاحتمال الأول[٣] .

ويذكر ابن طفيل مجموعة من التفصيلات حول هذا الاحتمال ، منها أن الجوع حينما اشتد بذلك الطفل ، بكى واستغاث وحاول الحركة ، بحيث سمعته ظبية فقدت طلاها (ولدها) ، فحينما سمعت الصوت ظنته ولدها فتتبعت الصوت وهى تتخيل ولدها حتى وصلت إلى التابوت وحاولت الكشف عن أمره حتى طار عن التابوت لوح من أعلاه ، فحنَّت الظبية عليه وأروته لبنها وأخذت تربيه وتدفع عنه الأذى .

يعرض علينا ابن طفيل إذن رأيين فى كيفية نشأة حى . رأى يقول بالتولد دون أب ولا أم ، ورأى على خلاف ذلك يرجع نشأته إلى أم وأب . وواضح أن ابن طفيل يكتفى بمجرد عرض الرأيين

---

(١) حى بن يقظان ص ٧٠ – ٧١ .

(٢) حى بن يقظان ص ٦٨ .

(٣) حى بن يقظان ص ٦٨ .

أو الاحتمالين ، دون ترجيح رأى منهما على الرأى الآخر .

ولكن كيف تربى حى وكيف انتقل من حال إلى حال ؟

هنا نجد اتفاقاً بين الرأيين السابقين . بمعنى أن الظبية هى التى تكفلت بذلك الطفل وقامت بغذائه أحسن قيام ، وكانت لا تبعد عنه ، بحيث ألفها الطفل حتى كان بكاؤه يشتد إذا غابت عنه .

ويذكر ابن طفيل الكثير من التفصيلات حول علاقة حى بالظبية ، وكيف كان يعطف بعد ذلك على الظبية حين كبرت فى السن واشتد ضعفها . ومن الأمثلة التى توضح عطفه عليها ، أنه كان يرتاد بها المراعى الخصبة ويحصل لها على الثمرات ويطعمها أى أنه تعهد بغذائها كما تعهدت فى ذلك بغذائه .

وظل الحال على ذلك إلى أن أدركها الموت وسكنت حركاتها وتعطلت جميع أفعالها . وقد حزن عليها « حى » أشد الحزن ، وكان ذلك باعثاً له على التفكير فى السبب الذى أدى إلى موتها .

ونود أن نشير قبل أن نبين كيفية توصل « حى » إلى سبب موت الظبية ، إلى أن ابن طفيل لا يقف عند حدود المحسوس ، بل يريد أن يتجاوز المحسوس إلى اللامحسوس . ولا يعنى هذا أنه يخوض فى عالم اللامحسوس دون استناد إلى الجانب الحسى ، بل الصواب أن نقول إنه يقيم اللامحسوس على دعائم حسية . ومن هنا نجد أنه يندرج فى زمرة الفلاسفة الإلهيين لا فى زمرة الفلاسفة الماديين ، نظراً لأنه يرتفع من المادى والحسى إلى الروحانى واللامحسوس .

ولكن كيف تم له ذلك بالنسبة لهذه الظاهرة التى شاهدها ، أى موت الظبية التى تعهدته بالرعاية والغذاء ؟

لقد أخذ حى فى فحص هذه الظبية عله يصل إلى سبب أو أسباب أدت إلى موتها . فكان ينظر إلى أعضائها العديدة المتنوعة . كان ينظر إلى أذنيها وإلى عينيها ، فلا يرى بها آفة ظاهرة محسة . وما يقال عن هذه الأعضاء ، يقال عن بقية الأعضاء الأخرى الظاهرة .

يقول ابن طفيل معبراً عما فعله حى : لقد كان ينظر إلى جميع أعضائها فلا يرى بشىء منها آفة . فكان يطمع أن يعثر على موضع الآفة فيزيلها عنها فترجع إلى ما كانت عليه ، فلم يتأت له شىء من ذلك ولا استطاعه . وكان الذى أرشده لهذا الرأى ، ما كان قد اعتبره فى نفسه قبل ذلك . لأنه كان يرى أنه إذا أغمض عينيه أو حجبها بشىء ، لا يبصر شيئاً حتى يزول ذلك العائق . وكذلك كان يرى أنه إذا أدخل أصبعيه فى أذنيه وسدهما ، لا يسمع شيئاً حتى يزول ذلك العارض ، فاعتقد من أجل ذلك أن جميع ما لها من الإدراكات والأفعال قد تكون لها عوائق تعوقها ، فإذا أزيلت تلك العوائق

عادت الأفعال[١] .

وإذا كان حى قد فحص **الأعضاء الخارجية الظاهرة** ، ولم يتوصل إلى تفسير لسبب الموت ، فإنه انتقل من الحواس الظاهرة إلى **الأعضاء الداخلية الباطنة** .

انتقل ابن طفيل إذن من الظاهر ، ظاهر الحواس ، إلى الباطن ، أى الحواس والأعضاء الباطنة الداخلية وقد فحص هذه الأعضاء وتوقف طويلاً عند الصدر ، حتى قام بشق الصدر ، وأخذ يفتش وسط الصدر ، إلى أن وجد القلب ، وقد وجده مغطى بغشاء فى غاية القوة وأخذ فى فحصه ، وفحص أيضاً الأعضاء الداخلية الأخرى ، دون أن يصل إلى سبب جسمانى أدى إلى فقدان الحياة بالنسبة للظبية .

بدأ ابن طفيل بعد ذلك فى البحث عن سبب غير جسمانى وراء ذلك ، وخاصة أنه وجد الأعضاء **بعد** الموت كما كانت **قبل** الموت . ومن هنا فلا بد من الاعتراف بوجود سبب غير عضوى أدى إلى تلك الظاهرة التى حدثت ، ظاهرة الموت .

لقد تشتت فكر حى وأصابته الحيرة نظراً لأنه إذا كان من السهل – برغم المجهود الذى بذله – ملاحظة الأعضاء الظاهرة ، فإن من الصعب البحث فيما وراء الظاهر .

يقول ابن طفيل عارضاً لكثير من التساؤلات على لسان حى ، وهذه التساؤلات إن دلت على شىء ، فإنما تدل على موقف الحيرة والشك والرغبة فى الوصول من الشك إلى اليقين .

« لقد صار عنده الجسد كله خسيساً لا قدر له ، بالإضافة إلى ذلك الشىء الذى اعتقد فى نفسه أنه يسكنه مدة ويرحل عنه بعد ذلك . فاقتصر على الفكرة فى ذلك الشىء ما هو وكيف هو ؟ وما الذى ربطه بهذا الجسد ؟ وإلى أين صار ؟ وفى أى الأبواب خرج ؟ عند خروجه من الجسد ؟ وما السبب الذى أزعجه إن كان خرج كارها ؟ وما السبب الذى كرّه إليه الجسد حتى فارقه إن كان خرج مختاراً ؟[٢]

لقد أثارت هذه الظاهرة فكر حى . وعندما علم أن سببها لا يرجع إلى الجسد ، انتقل إلى البحث فى محرك هذا الجسد . لقد اعتبر أن الجسد بجملته إنما يعد كالآلة لهذا المحرك .

ولم يقتصر ابن طفيل حين بحثه فى السبب الذى يحرك الجسم ، على ملاحظة ما حدث للظبية فحسب ، بل إنه لفرط اهتمامه بالبحث فى هذا السبب الذى بوجوده يتحرك الجسم وبفقدانه تنتهى حياة الجسم ، قد أخذ فى ملاحظة أنواع الحيوان والنبات ، واهتدى مصادفة للنار وقام بإجراء بعض

(١) حى بن يقظان ص ٧٤ – ٧٥ ، وانظر أيضاً تاريخ الفلسفة فى الإسلام – ترجمة د. أبو ريده ص ٢٨٩ .

(٢) حى بن يقظان ص ٧٨ .

التجارب عليها ، حتى عرف آثارها وطباعها وكيف تتحرك إلى جهة فوق لا جهة أسفل . باعتبارها من الأجسام الخفيفة .

وإذا كان «حى» قد أعجب بالنار وأفعالها الكثيرة المتنوعة ، فإن هذا قد أدى به إلى التفكير فى أن الشىء الذى ارتحل من قلب أمه ، الظبية التى أنشأته ، إنما كان من جوهر نارى . وقد قوى لديه هذا الزعم ما كان يراه من حرارة الحيوان طوال مدة حياته ، وبرودته بعد موته ، أى أن الحرارة ترتبط بالحياة ، على العكس من البرودة التى ترتبط بالموت ، أى يرتبط الموت بها ، كما ارتبطت الحياة بالحرارة .

ولكى يتأكد حى من زعمه هذا ، فإنه قد قام بالكثير من التجارب ، ومنها ما يدخل فى مجال التشريح بصورته البدائية . لقد قام بشق صدور بعض الحيوانات حتى وصل إلى القلب وتجه فى البداية إلى الجهة اليسرى منه وشقها فماذا رأى ؟ لقد رأى ذلك الفراغ مملوءاً بهواء بخارى يشبه الضباب الأبيض . وعندما أدخل إصبعه فيه ، وجده حارا حرارة شديدة لدرجة أن حرارته كادت تحرقه . وبعد ذلك مات ذلك الحيوان فوراً[1] .

أخذ حى بعد ذلك فى البحث فى سائر أعضاء الحيوان ، وترتيبها وأوضاعها ، وعلاقة كل عضو بالآخر ، وكيف تستمد الأعضاء هذا البخار الحار حتى تستمر لها الحياة .

لقد تتبع ذلك كله عن طريق تشريح الحيوانات سواء كانت حية أو كانت ميتة ، وذلك بطريقة بدائية بطبيعة الحال ، وليس بطريقة علمية دقيقة . وقد تبين له — فيما يقول — أن كل شخص من أشخاص الحيوان ، وإن كان كثيراً بأعضائه وحواسه وحركاته ، فإنه يعد واحداً بالروح ، والتى يظهر أثرها فى سائر الأعضاء بحيث تكون جميع الأعضاء الجسمية خادمة للروح ، ولولا وجود الروح لما استطاعت حواس الإنسان القيام بعملها . وإذا خرجت الروح من الجسم ، تعطل عمل هذا الجسم تماماً ، أى انتهى إلى حالة الموت .

ويوضح لنا ابن طفيل فكرته الخاصة بوحدة الروح الحيوانى وعلاقته بالحواس فيقول : إن الروح الحيوانى واحد ، وإذا عمل بآلة العين كان فعله إبصاراً ، وإذا عمل بآلة الأنف كان فعله شما ، وإذا عمل بآلة اللسان كان فعله ذوقاً ، وإذا عمل بالجلد واللحم كان فعله لمساً ، وإذا عمل بالعضد كان فعله حركة ، وإذا عمل بالكبد كان فعله غذاء واغتذاء . ولكل واحد من هذه أعضاء تخدمه ولا يتم لشىء من هذه فعل إلا بما يصل إليها من ذلك الروح على الطريق التى تسمى عصباً ومتى انقطعت

---

(١) حى بن يقظان ص ٧٩ — ٨٠ . ويقول ابن طفيل أيضاً على لسان حى : نصح عنده أن ذلك البخار الحار هو الذى كان يحرك هذا الحيوان وأن فى كل شخص من أشخاص الحيوانات مثل ذلك ومتى انفصل عن الحيوان مات . (ص ٠) .

تلك الطرق أو انسدت تعطل فعل ذلك العضو[١] .

هذا يعنى أن ابن طفيل يرجع الكثرة والتعدد والتركيب إلى المادة (الجسم) ، أما الوحدة فترجع إلى الروح فهل هذا يعد دليلاً على اعتقاده بفكرة النفس الكلية التى قال بها ابن رشد فيما بعد حين دراسته لمشكلة الخلود ؟

نستطيع القول بأن ما يذكره ابن طفيل فى هذا المجال يتضمن الكثير من الدلالات الميتافيزيقية ، ومن بينها ، أنه قد يؤدى بصورة أو بأخرى إلى الاعتقاد بفكرة النفس الكلية .

إننا إذا أرجعنا التعدد إلى المادة ، والوحدة إلى الروح ، وذلك على مستوى كل فرد من الأفراد على حدة ، وإذا انتقلنا بعد ذلك خطوة ، أى انتقلنا من مستوى الأفراد ، إلى النوع الإنسانى كله ، فإننا قد نصل إلى فكرة النفس الكلية ولو من بعض أبعادها وزواياها .

نوضح ذلك بالقول بأن ابن رشد سواء فى تهافت التهافت أو فى شروحه على أرسطو ، قد ذهب إلى فكرة النفس الكلية ، متأثراً فى بعض جوانب رأيه بأرسطو ، بمعنى أن ابن رشد يذهب إلى أن الضوء فى حد ذاته يعد واحداً ، ولكنه ينقسم بتوزعه على الأجسام . والماء فى حد ذاته يعد واحداً ، ولكنه يتعدد بوجود البحار والأنهار والمحيطات .

فإذا طبقنا ذلك على النفس ، وجدنا ابن رشد يذهب فى بعض جوانب بحثه لمشكلة الخلود إلى أن الأجسام إذا عدمت أصبحت النفس واحدة لأنها تتعدد بتعدد الأجسام ، وإذا افترضنا عدم وجود الأجسام ، أصبحت النفس بالتالى واحدة ، تماماً إذا استبعدنا وجود الأجسام أصبح الضوء واحداً وإذا استبعدنا وجود البحار والأنهار والمحيطات وغيرها ، أصبح الماء واحداً[٢] .

ولا نريد أن نقف الآن طويلاً عند هذه المشكلة وكل ما نود قوله هو أن رأى ابن طفيل هذا قد يؤدى بصورة أو بأخرى إلى فكرة النفس الكلية ، وذلك إذا أخذنا هذه الفكرة وطبقناها على المجال الميتافيزيقى ، أى على مشكلة ميتافيزيقية ، ونعنى بها مشكلة الخلود .

وإذا كان ابن طفيل قد حاول الصعود من المحسوس إلى اللامحسوس ، وعجز عن تفسير الموت تفسيراً فيزيقيا حسيا ، ولجأ إلى القول بالروح التى على أساسها يؤدى كل عضو من الأعضاء عمله ووظيفته ، فإننا نستطيع القول بأن ابن طفيل شأنه فى ذلك شأن أكثر مفكرى وفلاسفة العرب ، قد نظر إلى النفس النظرة الجوهرية ولم ينظر إليها النظرة الوظيفية . ولعل نظرته إلى النفس على أساس أنها

(١) حى بن يقظان ص ٨١ .

(٢) يمكن الرجوع إلى تهافت التهافت لابن رشد ص ١٣١ - ١٣٢ ، Renan : Averroes p. 128.
S. Munk : Melanges de la philosophie Juive et Arabe p. 454.

وأيضاً : النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ص ٣٠٧ وما بعدها .

تعد جوهراً ، هى التى ساعدته — كما سنرى فيما بعد — على أن يتحدث عن خلود لها فى عالم آخر كما سنشير إلى ذلك فى موضعه .

أما عن بحث ابن طفيل لمصدر الحياة والحركة والإحساس ، فإننا نستطيع القول بأنه يرجع مصدر الحياة إلى القلب لا الدماغ مخالفاً بذلك جالينوس ، بحيث يكون الدماغ تابعاً للقلب .

والدليل على أن ابن طفيل يفضل الرأى الأول على الرأى الثانى ، ذهابه فى قصته الفلسفية إلى أن الأعصاب إنما تستمد الروح من بطون الدماغ ، والدماغ يستمد الروح من القلب[1] . وهكذا يكون القلب هو المرجع والأساس والمصدر . وقد سبق أن أشرنا إلى هذا الموضوع فى الفصل السابق .

يذكر ابن طفيل بعد ذلك بعض التفصيلات عن أفعال «حى» فى تلك الجزيرة ، بعد بحثه فى السبب الذى أدى إلى وفاة أمه الظبية . وهذه التفصيلات لا تتعلق بآراء محددة منسقة لابن طفيل ، ومن هنا فإنها لا تعبر عن مذهب معين لابن طفيل .

أما ما يذكره ابن طفيل بعد ذلك ، فإنه يتناول موضوعات ومشكلات ، منها ما يدخل فى مجال الطبيعة ومنها مايدخل فى مجال ما بعد الطبيعة ، أى المجال الإلهى الميتافيزيقى ومنها ما يدخل فى إطار دراسته لمشكلة الاتصال .

وليس معنى ذلك أن ما سبق أن ذكره ابن طفيل من تفصيلات حول علاقة النفس بأعضاء الجسد ، حين بحثه فى السبب الذى أدى إلى وفاة الظبية ، لا يعد داخلاً فى هذين المجالين ، المجال الطبيعى والمجال الميتافيزيقى ، بل إننا قد لاحظنا كيف أن ماذكره ابن طفيل حول الآراء التى تتعلق بمولد حى والظبية التى تعهدته بالتربية والرعاية ، وأيضاً محاولات حى للبحث فى أعضاء الجسم كالقلب والدماغ ، نقول لاحظنا أن هذه المجالات تتعلق بصورة أو بأخرى بالمجال الطبيعى من جهة والمجال الميتافيزيقى من جهة أخرى . ولكننا آثرنا عرض آراء ابن طفيل من خلال بداية بحثه لعناصر الأرضية والأجرام السماوية ، وهو العرض الذى نجده فى قصته الفلسفية بعد بحثه فى العلاقة بين الأعضاء بعضها والبعض الآخر من جهة ، وعلاقتها بالروح من جهة أخرى .

ويمكننا وضع هذه الآراء كلها فى قسمين ، كما سبق أن أشرنا منذ قليل . قسم أول يعد داخلاً فى مجال الطبيعة ، لأنه يبحث فى موضوعات خاصة بالعالم ، سواء كان عالم ما تحت فلك القمر (العالم السفلى) ، أو عالم ما فوق فلك القمر (العالم العلوى) . وقسم ثان يعد داخلاً فى مجال الميتافيزيقا ، إذ إن ابن طفيل يتعرض فيه للبحث فى وجود الله تعالى وصفاته وموضوع حدوث العالم وقدمه ، وخلود النفس ، والتوفيق بين الفلسفة والدين . وهذه المشكلات تعد داخلة فى إطار ما بعد

(١) حى بن يقظان ٨١ .

الطبيعة ، ولكننا سنرى الكثير من الدلالات الميتافيزيقية حتى فى بحوثه فى مجال الطبيعة .

وفى نهاية هذا التمهيد ، وقبل أن نشرع فى تحليل آراء ابن طفيل ، نود أن نقول إننا فى تحليلنا لآراء ابن طفيل ، وهى الآراء التى تعد معبرة عن الجانب الإيجابى مذهبه ، سنلجأ إلى عقد كثير من المقارنات بين آرائه التى انتهى إليها ، وآراء فلاسفة آخرين ، وذلك حتى يمكن وضع ابن طفيل داخل إطار المدرسة الفلسفية العربية ، وحتى لا يكون معزولاً عن فلاسفة سبقوه ، أو جاءوا بعده ، سواء عاشوا فى المشرق أو فى المغرب . وقد سبق لنا الإشارة إلى أننا فعلنا ذلك حين تحليلنا للجانب النقدى من مذهبه . وكل ما نرجوه أن يدرك القارئ مقدار تأثره بالسابقين عليه ، ومدى تأثيره فى فلاسفة ومفكرين عاشوا بعده ، وهذه هى قضية التأثر والتأثير التى تعد معبرة بصورة أو بأخرى عن مدى عمق هذا الفيلسوف أو ذاك من الفلاسفة . كما نرجو أن يعرف القارئ أيضاً مدى ما فى آراء فيلسوفنا من صواب أو خطأ ، وذلك من خلال توجيهنا بعض أوجه النقد لهذا الرأى أو ذاك من الآراء التى قال بها ابن طفيل . ونحسب أن هذا يعد من جانبنا التزاماً بأن الدراسة الموضوعية ، يجب أن يضاف إليها البعد الذاتى ، ونقصد بهذا البعد أننا يجب ألا نقتصر على مجرد عرض وسرد آراء الفيلسوف ، بل النظر إلى آرائه نظرة نقدية ، تكشف عن مدى الصحة أو الخطأ فى آراء هذا الفيلسوف أو ذاك من الفلاسفة الذين يقوم الدارس بتحليل ودراسة آرائهم .

أولاً : الموجودات اللاحية والموجودات الحية :

الدارس لقصة حى بن يقظان لابن طفيل يلاحظ أنه سواء فى دراسته للآراء التى تدخل فى مجال الطبيه (الفيزيقا) أو الآراء التى تدخل فى إطار الإلهيات (الميتافيزيقا) ، قد استفاد استفادة كبيرة من الآراء التى سبق أن توصل إليها فلاسفة قدامى ، وخاصة أرسطو ، وفلاسفة إسلاميون كالفارابى وابن سينا .

وليس فى هذا القول ما يقلل من أهمية الآراء التى توصل إليها فيلسوفنا ، إذ إننا سنلاحظ أنه على الأقل قد اتبع منهجاً فى التوصل إلى الآراء التى يقول بها فى مجال الطبيعة ، منهج يعتمد على مجموعة من المشاهدات والملحوظات لا يخلو أكثرها من طرافة وجدة ، بالإضافة إلى أن قدم لنا مجموعة من التفصيلات حول الجوانب الفيزيقية ، قد لا نجد أكثرها عند فلاسفة سبقوه .

ونستطيع – إذا بدأنا بدراسة الطبيعة عند فيلسوفنا ، أى موجودات العالم العلوى والعالم السفلى ، طبقا للتفرقة الأرسطية بين عالم ما فوق فلك القمر وعالم ما تحت فلك القمر – أن نقول إنه يعتمد فى البداية على ذكر مجموعة من المشاهدات .

إن ابن طفيل يحكى لنا عن حى بن يقظان ، كيف أنه أخذ فى تصفح جميع الأجسام الموجودة فى عالم الكون والفساد ، سواء كانت أجساماً طبيعية حية كالنبات والحيوان ، أو أجساماً طبيعية غير حية كالمعادن والتراب والماء والبخار والنار[١] .

ويرى ابن طفيل أن هذه الأجسام ، طبيعية كانت أو غير طبيعية ، لها أوصاف كثيرة ، وفعال مختلفة ، وحركات متفقة ومتضادة . إنها تتفق ببعض الصفات ، وتختلف ببعض الصفات الأخرى . وإذا نظرنا إليها من جهة اتفاقها ، فإنها تعد واحدة ، أما إذا نظرنا إليها من جهة اختلافها فإنها تعد متغايرة ومتكثرة . ولو ركزنا على هذا الاختلاف ، فإن هذا يؤدى إلى القول بأن الأشياء تعد كثيرة إلى أقصى درجة ، بحيث لا يمكن حصرها .

بل إن «حى» كما يروى ابن طفيل ، كان ينظر إلى ذاته كأنها كثيرة ، لأنه كان ينظر إلى اختلاف أعضائه ، وكيف أن كل عضو من هذه الأعضاء له فعل خاص به وله صفة تختلف عن صفة بعض الآخر . وكما كان يحكم على ذاته بالكثرة ، فإنه كان يحكم على ذات كل شىء نفس الحكم .

هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فإن هذه الأعضاء برغم أنها كثيرة ، إلا أنها متصلة كلها بعضها ببعض ولا انفصال بينها ، إنها لا تختلف إلا بحسب اختلاف أفعالها . وهذا الاختلاف سببه ما يصل إلى الأعضاء من قوة الروح الحيوانى ، ولكن هذا الروح يعد واحداً فى ذاته ، وكذلك حقيقة ذات وسائر الأعضاء[٢] .

ومعنى هذا أن ابن طفيل يرى أن الفرد فى حقيقته يعد واحداً ، والاختلاف يكون فى الأعضاء . وهو يقصد بالحقيقة ، النفس ، أما الكثرة أو التكثر فإنما تجىء من الأعضاء الجسمانية

ولعل هذه الملاحظة من جانب ابن طفيل ، تدلنا على إضفاء طابع ميتافيزيقى فى تفسيره للكون . إذ أن كلمة الكون Universe عند تحليلها قد تكشف عن الكثرة Verse ولكن تجمعها بوحدة Uni ومعنى هذا أن ابن طفيل يريد الصعود من الكثرة والتركيب إلى الوحدة والاتساق ومن اللانظام إلى النظام .

بل إن هذه الفكرة توجد من بعض زواياها عند الكندى ، إذ إن الكندى يضفى عليها هو الآخر دلالة ميتافيزيقية أساساً . إنه يرى أن العالم تعتريه الكثرة ويعد مركباً ، ولكن هذه الكثرة و هذا التركيب لا بد أن نصعد منه إلى القول بوجود علة واحدة (الله) لا تعد داخل العالم بل خارجه[٣] .

(١) ابن طفيل : حى بن يقظان ص ٨٢ – ٨٣ .

(٢) ابن طفيل : حى بن يقظان ص ٨٣ .

(٣) لعل مما يوضح ذلك ، ما يقوله الكندى فى رسالته «فى وحدانية الله وتناهى جرم العالم» (ص ٢٠٧) إنه يقول : فإن ليس كثيراً ، بل واحد غير متكثر ، سبحانه وتعالى عن صفات الملحدين علوا كبيراً . لا يشبه خلقه لأن الكثرة فى كل الخلق موجودة ، =

ولكن هل يفسر ابن طفيل الصعود فى الكثرة إلى الوحدة على أساس الاعتراف بعلة خالقه أخرجت العالم من اللانظام إلى النظام ؟ هذا ما سندرسه فى الفصل الثانى من الباب الثالث والذى يبحث فى الجانب الميتافيزيقى من فلسفة ابن طفيل . وكل ما نستطيع قوله فى هذا المجال ، هو أن الصعود من الكثرة إلى الوحدة على النحو الذى يقول به ابن طفيل على لسان « حى » فى أثناء ملاحظته للموجودات ، لا يخلو من دلالات وأبعاد ميتافيزيقية .

لقد أعطانا ابن طفيل الكثير من الأمثلة من عالم النبات والحيوان ، كدليل على صحة هذه الفكرة . إنه إذا كان قد بين لنا أن الفرد من أفراد عالم الحيوان يعد واحداً برغم اختلاف أعضائه وأفعال كل عضو منها ، فإنه ينتقل إلى تطبيق هذه الفكرة على النوع كله ، فيرى أن كل نوع منها يشبه بعضه بعضاً فى الأعضاء الظاهرة والباطنة والإدراكات والحركات ، بحيث إذا قارنا بين الأشياء التى تتفق فيها ، والأشياء التى تختلف فيها ، وجدنا ما تختلف فيها ، يعد شيئاً يسيراً بالقياس إلى جوانب الاتفاق بين أفراد كل نوع .

وما يقال على الحيوان ، يقال على النبات . إن كل نوع منها يشبه كل فرد فيه الفرد الآخر ، من حيث الأغصان والورق والزهر والثمر ، بل إن النبات كله يجمعه شىء واحد من حيث الوظائف ، وظائف التغذية والنمو .

وإذا انتقلنا من النبات إلى الحيوان ، فقد انتقلنا إلى كائنات أكثر رقيا ، لأن الحيوان يزيد على النبات ، بفضل الحس والإدراك والتحرك[1] .

هذا بالنسبة للكائنات الطبيعية الحية ، ومنها النبات والحيوان وواضح أن ابن طفيل ، كالفلاسفة الذين سبقوه ، سواء فى المشرق العربى أو فى المغرب العربى ، قد استفاد من أرسطو استفادة كبيرة .

إنه فى حديثه عن التمييز بين النبات والحيوان ، والوظائف التى ينسبها إلى النبات (التغذية والنمو) والتى ينسبها إلى الحيوان (الإحساس والإدراك) ، يعد متأثراً بالفيلسوف اليونانى أرسطو ، كما تأثر به فى تقسيمه للكائنات الطبيعية إلى حية وغير حية .

فقد ميز أرسطو بوضوح بين صنف من الكائنات تعد كائنات طبيعية غير حية ، وصنف آخر من الكائنات التى تعد كائنات طبيعية حية ، ومنها النبات والحيوان .

بل إن فكرة التدرج التى يقول بها ابن طفيل ، التدرج من الأدنى إلى الأعلى ، من النبات

= وليست فيه ولأنه مبدع وهم مبدعون ولأنه دائم وهم غير دائمين ، لأن ما تبدل تبدلت أحواله وما تبدل فهو غير دائم» وانظر أيضاً كتابنا مذاهب فلاسفة المشرق ص ٦٢ – ٦٣ .

(١) ابن طفيل : حى بن يقظان ص ٨٤ – ٨٥ .

(الأدنى) إلى الحيوان (الأعلى)، تعد بدورها فكرة أرسطية. فكثيراً ما تحدث أرسطو عن التدرج من النبات إلى الحيوان إلى الإنسان، على أساس أن الأدنى وظائفه أقل من الأعلى.

فإذا تأملنا فى وظائف النفس النباتية، وجدنا أن هذه الوظائف لا تزيد عن ثلاثة وهى التغذية والنمو والتوليد، وإذا صعدنا من النفس فى النبات إلى النفس الحيوانية، وجدنا أرسطو ينسب إليها وظائف أكثر تعقيداً. إن النفس الحيوانية تقوم بكل وظائف النفس النباتية ثم تزيد على ذلك وظائف كالإحساس وإدراك الجزئيات عن طريق حواس خارجية (الحواس الخمس) وحواس باطنة داخلية (الحس المشترك والخيال والمتخيلة والحافظة الذاكرة). وهذه الوظائف لا تستطيع النفس الأدنى منها (النفس النباتية) أن تقوم بها.

وإذا صعدنا من الحيوان إلى الإنسان، وجدنا أرسطو ينسب إلى النفس الإنسانية وظائف أكثر رقيا وتعقيداً، إذ إن النفس الإنسانية تستطيع أن تقوم بكل ما تقوم به النفس النباتية والنفس الحيوانية، ثم تزيد على هذه الوظائف، وظائف أخرى تتمثل فى التعقل وإدراك الكليات. وهذه الوظائف لا تستطيع النفس فى النبات ولا النفس الحيوانية، أن تقوم بها.

ويحكى لنا ابن طفيل على لسان «حى» الكثير من المشاهدات والملحوظات التى توصل إليها. صحيح أن النتائج التى توصل اليها سبق أن قال بأكثرها وتوصل إليها أرسطو فى بلاد اليونان، وابن سينا على وجه الخصوص فى المشرق العربى، ولكن ابن طفيل فى ذكره لهذه المشاهدات، يريد أن يبين لنا أنه لم يكن مجرد متابع لما توصل إليه الفلاسفة الذين سبقوه. إذ نجد فرقاً، وفرقاً كبيراً بين فرد يوافق السابق عليه مجرد موافقة، وبين فرد آخر يتوصل إلى ما توصل إليه السابق عليه، ولكن بناء على ملحوظات ومشاهدات من جانبه.

وهذا مانجده عند فيلسوفنا ابن طفيل. إنه سواء فى حديثه عن النبات أو الحيوان وأفعال كل نوع منهما، يعتمد على إيراد الكثير من الشواهد والأدلة على ما يقول به.

وإذا كان ابن طفيل قد تحدث عن النبات والحيوان، كموجودات طبيعية حية، فإنه ينتقل بعد ذلك إلى دراسة الموجودات الطبيعية غير الحية.

وقد يكون من المناسب – قبل دراستنا لهذا الجانب من مذهب ابن طفيل – أن نشير إلى أن فيلسوفنا قد ذهب إلى أن جميع الأجسام سواء كانت حية أو غير حية، يعمها شىء واحد هو الامتداد الموجود فى جميعها فى الأقطار الثلاثة أى الطول والعرض والعمق.

كما يرى ابن طفيل أن الجسم إنما يعد مكونا من المادة والصورة. فهو يقول: إن الجسم ما هو جسم مركب على الحقيقة من معنيين: أحدهما يقوم منه مقام الطين للكرة، والآخر يقوم مقام طول

الكرة وعرضها وعمقها ، أو المكعب أو أى شكل كان به ، وأنه لا يفهم الجسم إلا مركباً من هذين المعيين وأن أحدهما لا يستغنى عن الآخر . لكن الذى يمكن أن يتبدل ويتعاقب على أوجه كثيرة ، وهو معنى الامتداد ، يشبه الصورة التى لسائر الأجسام ذوات الصور ، والذى يثبت على حال واحدة ، وهو الذى ينزل منزلة الطين المتقدم ، يشبه معنى الجسمية التى لسائر الأجسام ذوات الصور . وهذا الشىء الذى هو بمنزلة الطين فى هذا المثال هو الذى يسميه النظار ، المادة والهيولى ، وهى عارية عن الصورة جملة[١] .

هذه العبارة إن دلتنا على شىء ، فإنما تدلنا على أن ابن طفيل – متابعاً فى ذلك أرسطو وفلاسفة الإسلام الذين سبقوه حتى ابن باجه – قد ذهب إلى أن المادة لا توجد بدون الصورة ، والصورة لا توجد بدون المادة . أما الهيولى فهى مادة غير مصورة ، وهى أقرب إلى التجريد الذهنى ، بمعنى أننا لو نظرنا إليها كهيولى فى جسم من الأجسام ، فلا بد أن يكون لها صورة .

وإذا كان ابن طفيل قد رفع الصورة على المادة ، فإن هذا كان أيضاً متابعة من جانبه لكثير من الفلاسفة الذين سبقوه ، سواء كانوا يونانيين كأرسطو ، أو فلاسفة إسلاميين كابن سينا على سبيل المثال ، نظراً لأن المادة هى التى تتحرك شوقاً نحو الصورة[٢] .

ونود أن نشير إلى أن فيلسوفنا ابن طفيل يقدم لنا الكثير من الملحوظات عن الموجودات اللاحية ومنها الحجارة والتراب والماء والهواء والنار[٣] .

وأكثر هذه الملحوظات التى يقدمها فيلسوفنا تتعلق بالنار كعنصر من العناصر الأربعة .

إنه يبين لنا على لسان «حى» كيف اكتشف النار وأن طبيعتها هى الحرارة «لقد وقف منها ملياً ولا يزال يدنو منها شيئاً فشيئاً فرأى ماهلا من الضوء الثاقب حتى لا تعلق بشىء إلا أتت عليه وأحالته إلى نفسها ، فحمله العجب بها وبما ركب الله تعالى فى طباعه من الجراءة والقوة ، على أن يمد يده إليها ، وأراد أن يأخذ منها شيئاً ، فلما باشرها أحرقت يده فلم يستطع القبض عليها ، فاهتدى إلى أن يأخذ قبساً لم تستول النار على جميعه ، فأخذ بطرفه السليم والنار فى طرفه الآخر ، فتأتى له ذلك وحمله إلى موضعه الذى كان يأوى إليه ، وكان قد خلا فى جحر استحسنه للسكنى قبل ذلك[٤] .

---

(١) ابن طفيل : حى بن يقظان ص ٩٠ – ٩١ .

(٢) راجع على سبيل المثال : ابن سينا : الشفاء – الطبيعيات ن ا م ا ف ٦ فى مواضع متعددة ، والإشارات والتنبيهات لابن سينا ص ٢١١ – ٢١٢ من القسم الطبيعى ، ورسالة فى ماهية العشق لابن سينا ص ٩ ،
E. Gilson : History of Christian philosophy p. 193 ، Aristotle: Physica B II, I, 193. A. ، P. Duhem : Le système du monde, Tome II, p.454.
وقد حلل دوهيم الفروق بين مذهب أرسطو فى المادة والصورة ، ومذهب أفلوطين ، وقارن نظرة كل من الفيلسوفين بآراء ابن سينا .

(٣) ابن طفيل : حى بن يقظان ص ٨٥ .

(٤) ابن طفيل : المصدر السابق ص ٧٩ .

وقد استخدم «حى» النار فى كثير من المجالات ، وذلك بعد أن توصل إليها ولاحظه . استخدمها فى إمداده بالضوء والدفء ، لأنها كانت تقوم ليلاً بما تقوم به الشمس نهاراً ، واستخدمها فى إنضاج لحوم الحيوانات[١]

بل إن النار قد أدت به – كما سبق أن أشرنا – إلى معرفة طبيعة القلب ، إذ كان يلاحظ أن حرارة الحيوان طوال مدة بقائه ، وبرودته بعد موته . ومن هنا لا بد أن يكون البخار الحار هو الذى يحيط الحيوان ، بحيث إذا انفصل عن الحيوان ، مات[٢] .

ويذكر ابن طفيل عن هذه الموجودات اللاحية ، أنها أجسام لها طول وعرض وعمق ، وبعضها له لون ، وبعضها الآخر لا لون له ، وبعضها حار ، وبعضها بارد ، إلى آخر هذه الاختلافات بين الأجسام غير الحية ، وذلك برغم أنه يجمعها كلها أنها لا تحس ولا تتغذى ، لأن الإحساس والتغذية لا يوجدان إلا فى الكائنات الطبيعية التى لها حياة ، إذ إنهما أبسط الوظائف والتى بمقتضاها تتميز الكائنات الطبيعية الحية ، عن الكائنات الطبيعية التى ليس لها حياة (اللاحية)

معنى هذا أن هذه الموجودات غير الحية ، يجمعها **التكثر** من جهة ، **والوحدة** من جهة أخرى ، تماماً كما هو الحال بالنسبة للكائنات الحية .

كما يذكر ابن طفيل فى معرض دراسته للموجودات غير الحية ، أن هذه الموجودات ، يصير الحار منها بارداً ، والبارد يصير حارا ، والماء يصبح بخاراً ، والبخار يصبح ماء ، والأشياء المحترقة تصير رماداً ولهباً ودخاناً[٣] .

وإذا كان ابن طفيل يجد نوعاً من الوحدة تعم الموجودات الطبيعية الحية ، ونوعاً من الوحدة تعم الموجودات الطبيعية غير الحية ، فإنه يبين لنا بعد ذلك ، أن هناك وحدة تجمع النوعين معاً ، (الحية وغير الحية) ، على اعتبار أن كل نوع منها ، مثل النوع الآخر ، يعد جسماً .

وهنا نجد ابن طفيل بعد دراسة هذه الموجودات وبيان جوانب تكثرها واختلافها ، وصعودها من الكثرة إلى الوحدة ، يبدأ فى البحث عن الروح أو النفس .

نوضح ذلك بالقول بأن ابن طفيل ، حينما لاحظ أفعالاً لموجودات معينة كالنبات والحيوان ، وأفعالاً أخرى تقوم بها موجودات كالحجارة والنار ، لم يكن قد بحث بعد فى النفس التى بمقتضاها تختلف أفعال موجودات معينة (حية) عن الأفعال التى تقوم بها موجودات أخرى (غير حية)

---

(١) حى بن يقظان ص ٧٩ – ٨٠ .

(٢) المصدر السابق ص ٨٠ .

(٣) ابن طفيل : حى بن يقظان ص ٨٥ .

إنه يريد أن يصعد من المادى إلى الروحى ، تماماً كما صعد من الكثرة (الاختلاف) إلى الوحدة (الاتفاق) والصعود من المادى إلى الروحى يعد تعبيراً عن محاور ميتافيزيقية واضحة وبارزة .

وهذا المبدأ الروحى يتمثل فى النفس ، وهى فى ذاتها تعد واحدة ، ولكنها تنقسم على قلوب كثيرة ، بحيث لو أمكن أن يجمع جميع الذى افترق فى تلك القلوب من الروح ويجعل فى إناء واحد ، لكان كله شيئاً واحداً ، تماماً كما يتوزع الماء الواحد على أوان كثيرة ، ثم يجمع بعد ذلك[١] .

لقد لاحظ ذلك على كل أنواع الحيوان التى كان يحصرها ويتأملها إنه رأى أنها تتفق فى الإحساس والتغذية والحركة الإرادية . فظهر له بهذا التأمل أن الروح الحيوانى بالنسبة لجميع جنس الحيوان يعد واحداً بالحقيقة ، وإن كان فيه اختلاف يسير اختص به نوع دون نوع بمنزلة ماء واحد مقسوم على أوان كثيرة بعضه أبرد من بعض ، وهو فى أصله واحد وكل ما كان فى طبقة واحدة من البرودة فهو بمنزلة اختصاص ذلك الروح الحيوانى بنوع واحد ، وبعد ذلك فكما أن ذلك الماء كله واحد ، فكذلك الروح الحيوانى واحد ، وإن عرض له التكثر بوجه ما[٢] .

وما يلاحظه ابن طفيل بالنسبة للحيوان ، يلاحظ أيضاً بالنسبة لأنواع النباتات على اختلافها . إن كل نوع منها تشبه أشخاصه بعضها بعضاً من جهة الأغصان والأوراق والزهر والثمر .

وإذا كان الحيوان له نفس حيوانية تجعل منه شيئاً واحداً ، فإن النبات له نفس نباتية تجعل منه شيئاً واحداً ، إذ كل نبات يشترك مع الآخر فى التغذية والنمو ، والتغذية والنمو لا يمكن للنبات أن يقوم بهما إلا بمقتضى وجود نفس فيه .

بل إننا يمكن أن نوحد من زاوية ما ، ما بين النبات والحيوان ، إذ إن كلا منهما يقوم بالتغذية والنمو ، وإن كان الحيوان لأنه أرقى يزيد على النبات من جهة الإحساس والإدراك وغيرهما من وظائف لا يمكن أن يقوم بها النبات[٣] .

ثانيا : الحركة :

تبين لنا حتى الآن كيف يميز ابن طفيل – متأثراً فى ذلك بأرسطو وفلاسفة المشرق العربى – بين موجودات طبيعية حية وموجودات طبيعية غير حية ، كما بين لنا سبب الكثرة من جهة وسبب الوحدة من جهة أخرى ، صاعداً من التكثر إلى القول بالوحدة ، ليس بين كل موجود والموجود الآخر داخل

---

(١) المصدر السابق ص ٨٣ .

(٢) المصدر السابق ص ٨٤ .

(٣) المصدر السابق ص ٨٥ .

النوع ، ولكن بين نوع ونوع آخر ، وذلك حتى يتسنى له تصور الكون كله على أساس علاقة كل موجود بالموجودات الأخرى .

وإذا كان فيلسوفنا ابن طفيل قد ميز بين نوعين من الموجودات الطبيعية ، نجدهما فى هذا الكون ، فإنه ينتقل بعد ذلك إلى دراسة الحركة .

ونود أن نشير إلى أن ابن طفيل لم يتعمق فى دراسته للحركة ، كما فعل أرسطو فى كتاب الطبيعة على سبيل المثل ، أو كما فعل ابن سينا فى كتابه الشفاء وغيره من كتب ، بل يكتفى فى دراسته للحركة بالتمييز بين نوعين للحركة – كما سنرى – وهو يقول بهذا التمييز اعتماداً على كثير من ملحوظته ومشاهداته .

إن كل جسم من الأجسام ، سواء كان حيا أو جماداً (غير حى) لا يخلو من أحد أمرين : إما ان تكون حركته إلى أعلى ، وإما أن يتحرك حركة مضادة لحركة العلو ، أى حركة الجسم إلى أسفل .

ويذكر ابن طفيل بعض الأجسام التى تتحرك إلى أعلى ، وبعض الأجسام التى تتحرك إلى أسفل . ولا شك أن هذا التمييز من جانب ابن طفيل إنما يعبر عن تأثره بالفلسفة اليونانية عامة والفلسفة الأرسطية على وجه الخصوص .

فمن الأجسام التى تتحرك إلى جهة العلو – كما سبق أن ذكرنا – الدخان واللهيب والهواء ، ومن الأجسام التى تتحرك إلى جهة أسفل ، الماء وأجزاء الأرض وأجزاء الحيوان والنبات[1] .

ويرى ابن طفيل أن كل جسم من الأجسام لا يخرج عن إحدى هاتين الحركتين ، حركة العلو ، والحركة إلى أسفل ، بحيث إن كل جسم خفيف إذا حركناه إلى أسفل ، فإن هذا يعد حركة غير طبيعية بالنسبة له ، وكذلك إذا حركنا جسماً ثقيلاً إلى أعلى ، فإن هذه الحركة تعد حركة غير طبيعية بالنسبة لهذا الجسم الثقيل .

ومعنى هذا ، أنه توجد مقابل الحركة الطبيعية ، حركة غير طبيعية ، فحركة الدخان إلى أعلى حركة طبيعية ، وحركته إلى أسفل حركة غير طبيعية ، نظراً لأن الدخان يعد جسماً خفيفاً وكذلك تعد حركة أجزاء الأرض إلى أسفل حركة طبيعية ، وحركتها إلى أعلى ، حركة غير طبيعية ، نظراً لأنها من التراب أساساً ، والذى يعد من العناصر الثقيلة .

وقد تأثر ابن طفيل – كما أشرنا منذ قليل – بأرسطو الذى ذهب إلى التمييز بين عناصر أربعة هى التراب والماء والهواء والنار ، وميز بين الحركة الطبيعية والحركة غير الطبيعية ، ورتب العناصر من حيث الثقل والخفة .

---

(١) حى بن يقظان ص ٨٦ .

ويحاول ابن طفيل ذكر بعض المشاهدات والملحوظات كمحاولة من جانبه للتدليل على ما يقول به .

فالدخان فى صعوده لا ينثنى إلا إذا وجد قبة صلبة تحبسه ، وحينئذ نجده يتجه يميناً وشمالاً حتى يتخلص من تلك القبة ، وحينئذ يخرق الهواء صاعداً ، لأن الهواء لا يمكن أن يحبسه .

وما يقال عن الدخان كجسم خفيف ، يقال عن الهواء . إننا إذا ملأنا جسماً جلديا بالهواء وحاولنا أن نجعله يغوص تحت الماء ، فإن هذا الجسم المملوء بالهواء لابد أن يطلب الصعود إلى جهة العلو .

وما ينطبق على الأجسام الخفيفة التى تتحرك إلى أعلى ، كالدخان والهواء ، ينطبق أيضاً على الأجسام الثقيلة التى تتحرك إلى أسفل . فالحجر يخرق الهواء حتى يسقط على سطح الأرض ، وإذا رفعنا الحجر إلى أعلى ، فإنه يميل إلى أسفل ، طالباً للنزول[1]

لقد استعرض حى – فيما يروى ابن طفيل – الكثير من الأجسام ، فوجد أنها لا تخرج عن إحدى هاتين الحركتين :

يقول ابن طفيل : لقد تأمل جميع الأجسام حيها وجمادها ، وهى التى عنده تارة شىء واحد وتارة كثيرة كثرة لا نهاية لها ، فرأى أن كل واحد منها لا يخلو من أحد أمرين : إما أن يتحرك إلى جهة العلو ، وإما أن يتحرك إلى الجهة المضادة لتلك الجهة ، وهى جهة السفل ، وأن كل جسم من هذه الأجسام لن يعرى عن إحدى هاتين الحركتين[2] .

معنى هذا ، واعتماداً على ما يذكره ابن طفيل فى قصته الفلسفية ، أن هناك شيئاً عاما مشتركاً لجميع الأجسام ، وشيئاً ينفرد به جسم عن آخر من الأجسام الشىء المشترك هو «الجسمية» ، والشىء الذى ينفرد به جسم عن الآخر ، هو الثقل فى أحدهما والخفة فى الآخر . وهذان المعنيان ، الثقل والخفة ، يقترنان بالجسمية ، إذ إنهما يقالان بالنسبة للأجسام[3]

بيد أن هذا التمييز يعد مرحلة من المراحل . نوضح ذلك بالقول بأن ابن طفيل ، يصعد من معنى مشترك وهو الجسمية ، إلى معنى أكثر تفرداً وهو التمييز بين الثقل والخفة ، ولكنه لا يقف فى مجال التمييز بين جسم وآخر ، بالذهاب إلى أن «ا» من الأجسام يعد ثقيلاً ، «ب» من الأجسام يعد خفيفاً ، بل إنه ينتقل ، فى محاولة من جانبه للبحث عن تمييز أكثر دقة ، من القول بالمادة إلى القول بالصورة أو النفس حتى يكتمل له التمييز بين جسم وآخر . وهذا ما سندرسه فيما يلى :

---

(١) المصدر السابق ص ٨٦ .

(٢) المصدر السابق ص ٨٦ .

(٣) المصدر السابق ص ٨٧ ..

ثالثاً : الصورة والنفس :

اتضح لنا حتى الآن كيف اعتمد ابن طفيل فى مجال التمييز بين جسم وآخر ، على معنى الثقل ومعنى الخفة ، وكيف يصعد من هذا التمييز إلى تمييز آخر هو الصورة بالنسبة للموجودات غير الحية ، والنفس بالنسبة للموجودات الحية .

ونريد الآن تحليل هذا المجال من مذهب ابن طفيل ، ولن نقف عنده وقفة طويلة نظراً لأننا سبق أن أشرنا إلى بعض جوانبه من خلال حديثنا عن الكائنات الحية والكائنات اللاحية .

يذهب ابن طفيل إلى أن الروح الحيوانى الذى مسكنه القلب ، لا بد له معنى زائد على جسميته ، بمقتضاه يستطيع أن يعمل أعمالاً عديدة كالإحساسات والإدراكات وأصناف الحركات ، وهذا ما نسميه بالنفس الحيوانية[1] .

وما يقال عن الحيوان ، يقال عن النبات ، إذ إن له شيئاً يخصه ، وهو ما يسمى بالنفس النباتية[2] .

معنى هذا أن النبات والحيوان يشتركان فى أن لكل نوع منهما **نفساً** ، وهى توازى **الطبيعة** و **الصورة** بالنسبة للموجودات غير الحية ، أى الجماد .

ويحلل ابن طفيل – متابعاً فى ذلك ابن سينا إلى حد كبير – وظائف النفس النباتية كالتغذية والنمو فيرى أن التغذى يؤدى إلى حفظ الشخص وتكميل مقداره ، والنمو يؤدى إلى زيادة أقطار الجسم ، أى الطول والعرض والعمق .

وإذا كان ابن طفيل قد حلل وظائف النفس فى النبات ، فإنه يبين لنا أن الحيوان إذا كان يشترك مع النبات فى الوظائف التى تؤديها النفس النباتية ، إلا أنه يزيد عليه بخاصية يتميز بها عن سائر الأنواع ، وهذه الخاصية تتمثل فى الحس والتنقل من حيز إلى حيز آخر .

أما الإنسان فإن له نفساً ناطقة ، يتميز بها عن النبات والحيوان ، برغم أن كلاً منهما يعدان من الكائنات الحية ، إذ إن النفس الناطقة تستطيع إدراك الأمور المعقولة والجوانب الروحانية ، وهى لا يمكن إدراكها بالحواس الخارجية والحواس الداخلية الموجودة فى الحيوان غير الناطق ، وإذن لابد من وجود طبيعة خاصة وفريدة تتميز بها هذه النفس عن غيرها من نفوس .

ويلاحظ أن تحليل ابن طفيل للنفس الناطقة ، يبدو فيه المزج بين البعد الفيزيقى والبعد

---

(١) ابن طفيل : المصدر السابق ص ٨٧ .

(٢) ابن طفيل : المصدر السابق ص ٨٧ – ٨٨ .

الميتافيزيق : فالدارس لآرائه حول القوة الناطقة يلاحظ أنها تعد آراء أقرب إلى المجال الميتافيزيق منها إلى المجال الفيزيق . وسنعود إلى هذا الموضوع مرة أخرى حين دراستنا لمشكلة الاتصال عند ابن طفيل

تبين لنا مما سبق عرضه ، أن ابن طفيل فى دراساته للعالم السفلى ، عالم ما تحت فلك القمر ، قد بحث فى العديد من الموضوعات التى تعد داخلة فى إطار هذا المجال . منها ما يتعلق بتحديد العلاقة بين المادة والصورة ، ومنها ما يتعلق بالتمييز بين نوعين من الحركة : حركة العلو والحركة إلى أسفل ، ومنها ما يتعلق بالتمييز بين نوعين من الكائنات الطبيعية ، كائنات لاحية وكائنات فيها حياة ، متخذاً أساس التمييز النفس دون الصورة ، بمعنى أن الكائنات اللاحية لها صورة ، أما الكائنات الحية فلها دون غيرها نفس ، تقوم بما تقوم به الصورة بالنسبة للكائنات اللاحية ، ولكنها أكثر رقيا منها . وتتدرج النفوس من الأدنى (النفس النباتية) إلى الأعلى منها (النفس الحيوانية) ، ثم الأعلى مرتبة منهما ، أى (النفس الناطقة) .

وإذا كان ابن طفيل قد استفاد فى دراساته لموجودات العالم السفلى والأحكام التى تنطبق عليها ، من الفلاسفة الذين سبقوه ، سواء كانوا يونانيين ، أو فلاسفة إسلاميين ، إلا أن آراءه تعد معبرة إلى حد ما عن ملحوظات ومشاهدات خاصة به ، كما أنه لم يقف عند آراء فيلسوف دون غيره من فلاسفة ، بل إن الآراء التى قدمها لنا ، تعبر من بعض زواياها وأبعادها ، عن مزج بين آراء أكثر من فيلسوف . وهذا المزج من جانبه قد أدى به إلى القول بآراء تختلف بصورة أو بأخرى عن الآراء التى قدمها فلاسفة سبقوه ، وإن كانت المحاور الميتافيزيقية التى أقام عليها آراءه فى هذا المجال ، لا تختلف كثيراً عن المحاور التى أقام عليها أرسطو آراءه بصفة خاصة .

الفصل الثاني

العالم العلوى (عالم ما فوق فلك القمر)

ويتضمن هذا الفصل العناصر والموضوعات الآتية :

- الصلة بين العالم السفلى (عالم الكون والفساد) والعالم العلوى (عالم الأجرام السماوية)
- صفات وطبائع الأجرام السماوية
- الجسمية
- التناهى
- الشكل الكروى
- لاضد لها
- التضاد بين طبيعة الأجسام الأرضية وبين طبيعة الأجرام العلوية

« القدماء مختلفون فى الأجرام العلوية هل هى بذواتها مضيئة أم لا . فبعضهم قالوا ليس فى العالم جرم مضىء بذاته سوى الشمس ، وكل ما سواها من الكواكب يستضىء منها . واستدلوا على صحة قولهم بالقمر والزهرة ، فإنهما يكسفان الشمس حيث يمران فيما بينها وبين البصر . وبعضهم قالوا إن جميع الكواكب الثابتة مضيئة بذواتها ، وأن السيارة مستضيئة من الشمس . فعلى أى هاتين الجهتين كانت ، فإن تأثيرها بتوسط أضوائها الذاتية أو المكتسبة غير مستنكر ولا مدفوع » .

[الفارابى : نكت فيما يصح ولا يصح من أحكام النجوم ص ٧٥ – ٧٦]

العالم العلوى (عالم ما فوق فلك القمر)

آن لنا بعد دراستنا لآراء بن طفيل حول العالم السفلى ، عالم الكون والفساد ، أن ننتقل إلى دراسة العالم العلوى ، وذلك طبقاً للتفرقة الأرسطية المشهورة ، بين عالم سفلى (ما تحت فلك القمر) ، وعالم علوى (ما فوق فلك القمر) ، وذلك حتى يتسنى لنا التعرف على الدلالات الميتافيزيقية لآراته فى هذا المجال .

ونستطيع القول بأن دراسة ابن طفيل للعالم العلوى ، عالم الأفلاك أو الأجرام السماوية ، إنما تعد حلقة اتصلة بين دراسته للعالم السفلى من جهة ، ودراسته للمجال الميتافيزيقى الإلهى من جهة أخرى .

نوضح ذلك بالقول بأن الأجرام السماوية تؤثر فى الأجسام المركبة من مادة وصورة ، والموجودة فى عالم الكون والفساد ، ولكن هذه الأجرام السماوية ، بدورها لا يمكنها أن تحدث هذه الآثار إلا بوجود إله ، جعل لها هذا التأثير .

وقد يكون ذهاب ابن طفيل إلى ذلك ، تأثراً من جانبه بآراء كثير من فلاسفة العرب الذين ميزوا بين العلة الفاعلة القريبة والعلة الفاعلة البعيدة فالعلة الفاعلة القريبة لما يحدث فى عالمنا الأرضى ، إنما هى الأجرام السماوية ، أما العلة الفاعلة البعيدة ، فتعد تعبيراً عن العلة الخالقة ؛ أى إله هذا الكون سمائه وأرضه .

ومما يدلنا على أن دراسة ابن طفيل للأجرام السماوية ، إنما تعد حلقة الصلة بين مجال فيزيق ومجال ميتافيزيق ، إننا نجده ينتقل من دراسته للأفلاك السماوية ، وهى تعد أقرب إلى الدراسات الفيزيقية إلى دراسة مشكلات ميتافيزيقية ، كحدوث العالم وقدمه ، والله وصفاته ، إلى آخر هذه المشكلات التى يبحث فيها فيلسوفنا – كما سنرى – بعد دراسته لأحكام العالم العلوى .

يضاف إلى هذا الدليل ، دليل آخر ، هو أن ابن طفيل يذهب إلى أن «حيا» عندما حاول تفسير ما يحدث من ظواهر للأجسام الأرضية ، وجد أنه لابد لتفسير ذلك ، التفكير فى أحكام الأجرام السماوية .

يقول ابن طفيل : لقد تصفح حى جميع الأجسام التى لديه ، فرآها كلها تتكون تارة وتفسد أخرى ، ومالم يقف على فساد جملته ، وقف على فساد أجزائه ، مثل الماء والأرض ، فإنه رأى

أجزاءهما تفسد بالنار ، وكذلك الهواء رآه يفسد بشدة البرد حتى يتكون منه ثلج ، فيسيل ماء ، وكذلك سائر الأجسام التى كان لديه ، لم ير منها شيئاً بريئاً عن الحدوث والافتقار إلى الفاعل المختار ، فأطرحها كلها ، وانتقلت فكرته إلى الأجسام السماوية[١] .

وقبل بيان الصفات أو الأحكام التى يقول بها ابن طفيل بالنسبة للسماء وما فيها من كواكب ، نود القول بأن فيلسوفنا قد استفاد من كثير من الدراسات والآراء التى سبقته فى هذا المجال ، سواء الدراسات الخاصة بفلاسفة يونانيين أبرزهم أفلاطون وأرسطو وأفلوطين ، أو فلاسفة إسلاميين منهم الكندى وابن سينا وسيتبين لنا ذلك حين ذكر أوصاف وطبائع الكواكب والأجرام السماوية على النحو الذى نجده فى قصة حى بن يقظان .

فابن طفيل يحدد أبرز هذه الأوصاف والطبائع على النحو التالى :

١ – السماء وما فيها من كواكب تعد أجساماً . والدليل على ذلك أنها ممتدة فى الأقطار الثلاثة ، ولا يوجد كوكب من الكواكب إلا ويتصف بصفة الجسمية ، وإذن تعد كل الكواكب أجساماً[٢] ونستطيع توضيح ذلك واعتماداً على ما يذكره ابن طفيل[٣] فى صورة قياس كالآتى :

الكواكب تمتد فى الأقطار الثلاثة .

<u>كل ممتد فى الأقطار الثلاثة يعد جسماً :</u>

∴ الكواكب أجسام .

٢ – الأجرام السماوية متناهية ومحدودة . وقد حاول ابن طفيل بيان الحيرة والشكوك التى انتابت «حى» ، بالنسبة لهذه الصفة ، صفة التناهى والمحدود . لقد فكر حى فى هل الأجرام ممتدة إلى غير نهاية وذاهبة أيضاً فى الطول والعرض والعمق إلى غير نهاية ، أم هى متناهية محدودة بحدود تتوقف عندها ، بحيث لا يكون وراءها شىء من الامتداد .

وقد أخذ «حى» فى التفكير طويلاً فى هذا الموضوع ، وتوصل بعد تفكيره وقة نظره وذكاء خاطره ، إلى أن القول بوجود جسم لا نهاية له ، يعد أمراً باطلاً وشيئاً لا يمكن ، ومعنى غير معقول .

---

(١) ابن طفيل : حى بن يقظان ص ٩٢ .

(٢) حى بن يقظان ص ٩٢ .

(٣) المصدر السابق ص ٩٢ .

يقول ابن طفيل : إن هذا الجسم السماوى متناه من الجهة التى تليني والناحية التى وقع عليها حسى ، فهذا لا أشك فيه ، لأننى أدركه ببصرى . وأما الجهة التى تقابل هذه الجهة ، وهى التى يداخلنى فيها الشك ، فإنى أيضاً أعلم أنه من المحال أن تمتد إلى غير نهاية وهو يحاول من خلال بعض الأفكار البرهنة على ذلك ، فالقول بأن خطا ما يعد قصيراً أو طويلاً ، والقول بأن الخط يبدأ من نقطة معينة إلى أن ينتهي إلى نقطة أخرى محددة ، يدلنا على التناهى ، إذ إن الجسم الذى تفرض فيه هذه الخطوط متناهٍ ، وكل جسم يمكن أن تفرض فيه هذه الخطوط ، فكل جسم متناهٍ ، بحيث إننا إذا فرضنا أن جسماً ما يعد لامتناهيا ، فقد فرضنا باطلاً ومحالاً[١].

وهكذا نجد ابن طفيل حريصاً على إثبات تناهى الجرم السماوى . وقد حاول ذلك قبله ، الكندى ، حين حرص على إثبات أنه لا يمكن أن يكون لانهاية له ، أى أن الجرم لابد أن يكون متناهياً[٢] ، وإن كان الكندى قد ربط بين تناهى جرم العالم وبين إثبات حدوث العالم[٣] ، فى حين أن ابن طفيل – كما سنرى – يميل إلى القول بقدم العالم .

٣ – إذا كان ابن طفيل قد أثبت الجسمية و التناهى بالنسبة للأجرام السماوية ، فإننا نجده فى رساله « حى بن يقظان » يثبت أن شكل الفلك هو شكل الكرة .

لقد قدم لنا ابن طفيل بعض المشاهدات والملحوظات الخاصة بإثبات الشكل الكروى للفلك ، وذلك على لسان حى[٤]

منها أن الشمس والقمر وسائر الكواكب ترجع إلى المشرق بعد غروبها بالمغرب[٥]

ومنها أن هذه الكواكب تظهر لبصره على قدر واحد من العظم فى حال طلوعها وتوسطهاوغروبها ، فلوكانت حركتها على غيرشكل الكرة كانت لا محالة فى بعض الأوقات أقرب إلى بصره ، منها فى وقت آخر ، ولوكانت كذلك لكانت مقاديرها وأعظامها تختلف عند بصره ، فيراها فى حال القرب أعظم مما يراها فى حال البعد ، لاختلاف أبعادها عن مركزه حينئذ بخلافها على الأول ، فلما لم يكن شىء من ذلك ، إذن فالفلك كروى الشكل[٦]

---

(١) المصدر السابق ص ٩٣ .

(٢) راجع رسالة الكندى فى إيضاح – تناهى جرم العالم ص ١٩١ – ١٩٢ من نشرة الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريده .

(٣) راجع كتابنا : مذاهب فلاسفة المشرق ص ٥٦ – ٥٧ .

(٤) ابن طفيل : حى بن يقظان ص ٩٤ .

(٥) ابن طفيل : المصدر السابق ص ٩٤ .

(٦) ابن طفيل : المصدر السابق ص ٩٤ .

وهكذا يقدم لنا ابن طفيل بعض الحجج التى يحاول من خلالها إثبات الشكل الكروى للفلك . وقد سبق أن أشرنا منذ قليل أن ابن طفيل قد استفاد فى بعض المجالات الخاصة بدراساته الفلكية من الفلاسفة الذين سبقوه إلى القول بكروية الفلك

ومن هؤلاء الفلاسفة أفلاطون الذى رأى أن السماء على شكل كرة ، إذ إن الكرة هى الشكل الكامل ، وهى تدور فى دائرة ، إذ إن الحركة الدائرية ليست لها نقطة بداية ونقطة نهاية[١]

وأرسطو الذى قدم الكثير من الحجج على كروية العالم ، فالعالم كروى لكى يتحقق التماثل والتوازن ، كما أن حافة الظل فى أثناء خسوف القمر مستديرة دائماً . فإذا سار الإنسان شمالاً أو جنوباً تغير وضع نجوم السماء ، فتظهر نجوم لم يكن يراها قبل ذلك وتختفى نجوم كان يراها

وما يقال عن فلاسفة اليونان كأفلاطون وأرسطو ، يقال عن فلاسفة العرب وعن إخوان الصفا ، من الذين بحثوا فى هذا الجانب سواء كان بحثاً موجزاً ، أو بحثاً نجد فيه الكثير من التفصيلات .

بيد أن ابن طفيل إذا كان قد استفاد من بعض آراء من سبقوه[٢] ، والخاصة بالشكل الكروى للفلك ، فإنه قدم لنا الكثير من الملحوظات والمشاهدات الخاصة به .

٤ – الأجرام السماوية منتظمة الحركات وتجرى على نسق دقيق وهى شفافة ومضيئة[٣] .

٥ – الأجرام السماوية لا تقبل الكون والفساد[٤] .

وهنا نجد تقابلاً بين العالم الأرضى (عالم الكون والفساد) والعالم العلوى بأجرامه وأفلاكه التى لا تقبل كوناً ولا فساداً .

ويوضح لنا ابن طفيل فى معرض تمييزه بين العناصر الأرضية والأجرام السماوية ، أنه العناصر الأرضية – خلافاً لما نجده بالنسبة للجرم السماوى – تقبل الاستحالة ، أى يستحيل بعضها إلى بعض ، وأن جميع ما على وجه الأرض ، أى ما يقع فى دائرة الكون السفلى ، لا يبقى على صورته ، بل الكون والفساد متعاقبان عليه أبداً ، وإن أكثر هذه الأجسام الأرضية مختلطة مركبة من أشياء متضادة ، ولذلك تخضع لعوامل الفساد ، كما أنه لا يوجد شىء منها صرفاً ، وما كان منها قريباً من أن

---

(١) Cornford : Plato's Cosmology. The Timaeus of plato p. 91— 121.
And : A.E. Taylor: Plato: The man and his work p. 447— 449.

(٢) Aristotle: De Caelo B. III Ch. VII, 306 A. ; Metaphysics L, Ch 6, 107 b.
وأيضاً : سارتون : تاريخ العلم – جزء ٣ ص ٢٢٤ – ٢٢٥ ، نلينو : علم الفلك وتاريخه عند العرب ص ٢٦ .

(٣) ابن طفيل : حى بن يقظان ص ١٠٣ .

(٤) ابن طفيل : المصدر السابق ص ١٠٣ – ١٠٤ .

يكون صرفاً خالصاً لا شائبة فيه ، فهو بعيد عن الفساد كالذهب والياقوت ، ولكن هذه الأجسام ليست كالأجرام السماوية ، نظراً لأنها لا تعد أجساماً صرفة خالصة تماماً .

أما الأجرام السماوية فإنها بعيدة تماما ، عن الفساد ولا تتعاقب الصور عليها كما هو الحال بالنسبة للعناصر الأرضية الأربعة والأجسام المكونة منها ، إذ أن الأجرام السماوية تعد بسيطة صرفة ، أى غير مركبة ، بأى حال من الأحوال[١] .

معنى هذا أن ابن طفيل يقول بالتضاد بين طبيعة الأجسام الموجودة فى العالم السفلى والأجرام الموجودة فى العالم العلوى . إنه يوجد تقابلاً بين الأرض والسماء ، ويفصل بين الميكانيكا الأرضية والميكانيكا السماوية . فقابل الكون والفساد فى العالم السفلى ، يوجد الثبات فى العالم العلوى . ومقابل التركيب فى العالم السفلى ، توجد البساطة فى العالم العلوى .

ونود أن نشير إلى أن ابن طفيل كان مستفيداً فى فصله بين الأحكام التى تنطبق على العالم العلوى ، والأحكام التى تنطبق على العالم السفلى ، من كثير من المفكرين والفلاسفة الذين سبقوه .

نجد هذا الفصل والتمييز بين طبيعة أجرام العالم العلوى ، من جهة ، وطبيعة الأجسام فى عالم الكون والفساد من جهة أخرى عند كثير من الفلاسفة الذين بحثوا فى هذا المجال .

فأرسطو يفرق بين المواد الأربعة فى عالم الكون والفساد والتى تتحرك حركة مستقيمة ، ومادة الأثير التى تختلف اختلافاً تاما عن العناصر الأربعة إذا أنها تجعل الأفلاك السماوية تتحرك حركة دائرية لا حركة مستقيمة وليس لها ضد وغير متغيرة ولا تقبل أى نوع من الاستحالات سواء كانت استحالات أو تغيرات كمية أوكانت استحالات كيفية[٢] .

والكندى حين بحث فى طبيعة الفلك فى رسالته « الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد »[٣] ، رأى أن هذه الطبيعة مخالفة لسائر العناصر ، فجسمه لا حار ولا بارد ولا رطب ولا يابس ولا يعرض فيه الكون والفساد . إنه غير مركب من نار وماء وهواء وأرض لأن حركته لما كانت مستديرة ، فلا يمكن أن يكون مركباً من هذه العناصر الأربعة المتحركة حركة استقامة[٤] .

والفارابى ، فى أكثر من كتاب من كتبه ، يدرس طبيعة الأجرام السماوية ، ويبين لنا أن الأجرام

---

(١) ابن طفيل : المصدر السابق ص ١٠٤ .

(٢) Aristotle : De Caelo B. I. Ch. 8, 279 A.

وفلوطرخس : فى الآراء الطبيعية ص ١٢٨ – ١٢٩ ، الإسكندر الأفروديسى مقالة فى القول فى مبادئ الكل ص ٢٥٣ – ٢٥٤ وأيضاً : P. Duhem : Le système du monde IV. 447 — 448

(٣) ص ٢١٩ — ٢٢٠ من نشرة الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريده .

(٤) رسالة فى أن طبيعة الفلك مخالفة لطبائع العناصر الأربعة ص ٤٥ – ٤٦ .

السماوية وإن شاركت المواد الأربع فى تركيبها من مادة وصورة ، إلا أن مادتها مخالفة لماده العناصر الأربعة ، كما أن حركتها وضعية دورية ، أما الحركات الكائنة الفاسدة ، فإنها مكانية مستويه ، وعلى ذلك يكون طبع الفلك طبع خامس لا حار ولا بارد ولا ثقيل ولا خفيف وليس فيه ميلاً حركة مستقيمة ، وليس لحركته ضد[١] .

وما يقال عن أرسطو والكندى والفارابى من حيث اهتمام كل منهم ببيان المقابلة بين طبيعة الأجرام العلوية ، وأجسام العالم الأرضى ، يقال عن ابن سينا . إذ نجده يهتم بدراسة أحكام الأفلاك السماوية ومن بينها أن هذا الجرم السماوى لا يقبل الكون والفساد وغير قابل للاستحالات التى تؤدى إلى تغير الطبيعة[٢] .

وهكذا نجد أن ابن طفيل فى دراسته لهذه الصفة من أوصاف الأجرام السماوية والتى تكشف عن طبيعة من طبائع الأجرام العلوية ، كان متأثرا بدراسات من سبقوه .

٦ – طبيعة الجرم السماوى لا ضد لها[٣] . وهنا نجد أيضاً تقابلاً بين ما ينطبق على العناصر الأرضية الأربعة ، وما ينطبق على العالم العلوى .

نوضح ذلك بالقول بأننا إذا كنا نجد فى العالم السفلى حركة مستقيمة إلى أعلى بالنسبة للعناصر الخفيفة وحركة مستقيمة إلى أسفل بالنسبة للعناصر الثقيلة ، والحركة المستقيمة إلى أعلى تتضاد مع الحركة المستقيمة إلى أسفل ، فإن الجرم السماوى ، طبيعته لا ضد لها ، نظراً لأن حركته دائرية كما سبق أن بينا ، بالإضافة إلى أن طبيعة عنصره ، غير طبيعة العناصر الأرضية .

يتضح لنا مما سبق ، أن ابن طفيل كان حريصاً على أن يبين لنا الكثير من صفات وطبائع الأجرام السماوية . إننا لو استعرضنا قصته الفلسفية ، لوجدنا أنه يضفى الكثير من الصفات والطبائع على هذه الأجرام مبرراً وجهة نظره .

وإذا كان ابن طفيل من خلال ما ذكره عن طبيعة الأجرام السماوية قد اهتم ببيان التقابل بين

---

(١) الفارابى : عيون المسائل ص ٢٥ – ٢٨ .

(٢) ابن سينا : الشفاء – الطبيعيات ف٢م ١ ف ٤ ص ١٧٠ – ١٧٤ ، النجاة لابن سينا ص ١٤٢ – ١٤٣ رسالة فى الأجرام العلوية لابن سينا ص ٥٦ . الإشارات والتنبيهات القسم الطبيعى ص ٢٨٦ – ٣٠٠ .

(٣) ابن طفيل : حى بن يقظان ص ١٠٤ – ١٠٥ . وقد قال بهذا كثير من الفلاسفة قبل ابن طفيل . فابن سينا على سبيل المثال يبين أن طبيعة هذا الجرم السماوى لا ضد لها ، إذ إن عنصره ليس عنصر الأجسام الكائنة الفاسدة . صحيح أنهما يشتركان فى الجسمية ، ولكنهما لا يتفقان فى العنصر . وإذا قيل بأن فى طبيعة الفلك نوعاً من التضاد كالتقبيب والتقعير ، فإن هذا يكون أمراً عارضاً ، وليس طبيعة تخص الجرم السماوى (ابن سينا : الشفاء – الطبيعيات – فن ٢ مقالة ١ ف ٤ ص ١٦٨ – ١٧٠ . وراجع أيضاً كتاب : الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ص ٣٦١) .

الأجرام السماوية والأجسام الأرضية ، إلا أنه كان حريصاً على بيان تأثير العالم العلوى فى عالم الكون والفساد حتى يتصور العالم كله كنسق واحد محكم يتصل كل جزء منه بالآخر ، سواء كان هذا فى العالم العلوى أو عالم ما تحت فلك القمر .

ولعل مما يدلنا على ذلك ، ما يذهب إليه ابن طفيل فى قصته الفلسفية ، مشبهاً العالم بحيوان كبير ، وكل جزء من أجزاء العالم هو بمثابة العضو من أعضاء هذا الحيوان . وإذا كان كل عضو له صلة وثيقة بالآخر ، فهكذا العالم بالنسبة للرباط الموجود بين جميع أرجائه .

يقول ابن طفيل : إن الفلك بجملته وما يحتوى عليه كشىء واحد متصل بعضه ببعض ، وإن جميع الأجسام كالأرض والماء والهواء والنبات والحيوان وما شاكلها ، هى كلها فى ضمنه وغير خارجة عنه ، وإنه كله أشبه شىء بشخص من أشخاص الحيوان ، وما فيه من الكواكب المنيرة هى بمنزلة حواس الحيوان ، وما فيه من ضروب الأفلاك المتصل بعضها ببعض هى بمنزلة أعضاء الحيوان ، وما فى داخله من عالم الكون والفساد هى بمنزلة ما فى جوف الحيوان من أصناف الفضول والرطوبات التى كثيراً ما يتكون فيها أيضاً حيوان كما يتكون فى العالم الأكبر[1] .

وهذا التصور من جانب ابن طفيل ، يعبر من بعض زواياه عن اتجاه ميتافيزيقى ، وطالما استفاد من هذا الاتجاه فلاسفة العرب وابن طفيل كواحد منهم ، فى التدليل على وجود الله تعالى . والدارس لأدلتهم التى تدور حول العناية الإلهية والغائية يجد أنهم كانوا حريصين على تصور العالم كله فى وحدة متسقة محكمة متقنة . وهنا نكون قد تجاوزنا الجانب الفيزيقى بما فيه من أبعاد ميتافيزيقية وصعدنا إلى مجال ميتافيزيقى قلبا وقالبا ، وهذا موضوع الباب الثالث .

---

(١) حى بن يقظان ص ٩٥ .

البـاب الثـالث

المشكلات الميتافيزيقية فى مذهب الفيلسوف (الإلهيات)

ـيتضمن هذا الباب الفصول الخمسة الآتية :

الفصل الأول : مشكلة حدوث العالم وقدمه

الفصل الثانى : أدلة وجود الله .

الفصل الثالث : مشكلة الصفات الإلهية .

الفصل الرابع : مشكلة خلود النفس .

الفصل الخامس : التوفيق بين الفلسفة والدين .

المشكلات الميتافيزيقية فى مذهب الفيلسوف (الإلهيات)

تمهيد :

انتهينا فى الباب الثانى من هذا الكتاب من دراسة بعض المجالات التى قلنا إنها مجالات طبيعية (فيزيقية) ، وإن كان بعضها يحمل بعض الدلالات الميتافيزيقية بصورة أو بأخرى .

لقد درسنا – من خلال قصة حى بن يقظان لفيلسوفنا ابن طفيل – تقسيمه للكائنات الطبيعية إلى كائنات طبيعية لا حية (معادن وأحجار . . . إلخ) وكائنات طبيعية حية (نبات وحيوان وإنسان) . كما حللنا دراسة ابن طفيل للأجرام السماوية ، وبينا أن فيلسوفنا كان مستفيدا من دراسات كثير من الفلاسفة الذين سبقوه ، فى بعض الآراء التى قال بها .

وإذ كنا قد أشرنا منذ قليل إلى أن ابن طفيل قد أضفى على بعض المجالات التى يدرسها داخل هذا النطاق التحليلى ، بعض الدلالات الميتافيزيقية ، فإن هذا يعد شيئا طبيعيا عند فلاسفة العرب على وجه الخصوص ، إذ من الصعب الفصل بطريقة حاسمة بين الجوانب الفيزيقية والجوانب الميتافيزيقية ، إذ يبدوان أحياناً كالأوانى المستطرقة فى انفصالها واتصالها فى آن واحد .

ولكن بوجه عام يمكن القول بأن مشكلة ما من المشكلات يغلب عليها الطابع الفيزيقى ، ومشكلة أخرى يغلب عليها الطابع الميتافيزيقى .

وعلى هذا الأساس قسمنا آراء ابن طفيل التى تعبر عن مذهبه الفلسفى ، وخاصة ما تعلق منها بالوجود إلى مجالين رئيسيين : مجال انتهينا من دراسته ، وهو المجال الفيزيقى ، وكان هذا هو موضوع الباب السابق .

أما المجال الثانى الذى سنشرع فى دراسته الآن ، فهو يعد مجالاً ميتافيزيقيا . وسندرس داخل إطار هذا المجال ، المشكلات الميتافيزيقية التى نجدها بين ثنايا قصة ابن طفيل الفلسفية ، وهى مشكلة حدوث العالم وقدمه والتدليل على وجود الله تعالى ، وبيان صفاته ، ومشكلة خلود النفس ، وموضوع التوفيق بين الدين والفلسفة ، وذلك حتى يتسنى لنا الكشف ، عن بقية آراء فيلسوفنا ابن طفيل والتى تعد داخلة فى إطار مذهبه الفلسفى ، كمحاولة من جانبنا لتحليل أبعاد النسق الفلسفى الذى أقامه ابن طفيل .

وإذا كنا فى دراستنا لموضوعات الباب السابق ، قد وجدنا فى أثناء عرضنا لآراء ابن طفيل الفلسفية ، أنه من الضرورى الرجوع إلى آراء الفلاسفة الذين تأثر بهم ابن طفيل ، سواء كان هذا التأثر فى صورة التأييد ، أو صورة المعارضة ، فإننا فى دراستنا للجوانب الميتافيزيقية من مذهب فيلسوفنا ، سنلتزم بما التزمنا به فى الباب السابق حتى تظهر آراء ابن طفيل من خلال ما سبقها من آراء وآراء جاءت بعدها (ابن رشد) .

غير مجد فى يقينى واعتقادى ، عرض آراء هذا الفيلسوف أو ذاك من فلاسفة البشرية طوال عصورها ، مبتورة ومقطوعة الصلة بما سبقها وما جاء بعدها من آراء ، إذ إن ذلك إن أدى إلى شىء ، فإنما يؤدى إلى عدم فهم لآراء الفيلسوف ، أما إذا درسنا آراءه من خلال ما سبقها وما جاء بعدها من آراء ، فإن هذه الدراسة ستعيننا على فهم آراء الفيلسوف بصورة أكثر دقة وتكاملاً .

الفصل الأول

مشكلة حدوث العالم وقدمه

ويتضمن هذا الفصل العناصر والموضوعات الآتية :

- تمهيد : مدى اهتمام ابن طفيل بالبحث فى هذه المشكلة
- الشكوك والاعتراضات حول الحدوث وحول القدم
- رأى ابن طفيل
- الصلة بين البحث فى هذه المشكلة ، والتدليل على وجود الله تعالى

« . . . ثم إنه مهما نظر شيئاً من الموجودات له حسن أو بهاء أو كمال أو قوة أو فضيلة من الفضائل – أى فضيلة كانت – تفكر وعلم أنها من فيض ذلك الفاعل المختار جل جلاله ، ومن جوده ومن فعله . فعلم أن الذى هو فى ذاته أعظم منها وأكمل وأتم وأحسن وأبهى وأدوم وأنه لا نسبة لهذه إلى تلك . فما زال يتتبع صفات الكمال كلها فيراها له وصادرة عنه ويرى أنه أحق بها من كل ما يوصف بها دونه .

[ابن طفيل : حى بن يقظان ص ٩٨ – ٩٩]

مشكلة حدوث العالم وقدمه

أولا : تمهيد :

عرض ابن طفيل لمشكلة حدوث العالم وقدمه فى مواضع متفرقة من قصته الفلسفية ، وخاصة بعد دراسته للأفلاك السماوية . وقد كان تعرض ابن طفيل لدراسة هذه المشكلة ، أمراً متوقعاً ، إذ أنها من المشكلات الميتافيزيقية الكبرى ، التى اهتم بها بعض فلاسفة اليونان وخاصة أفلاطون وأرسطو ، كما اهتم بها متكلمو وفلاسفة العرب [1] .

ويود أن نشير إلى أن هذه المشكلة قد ارتبطت عند كثير منهم بموضوع الكفر والإيمان . ولعل مما يدلنا على ذلك ، ذهاب الغزالى إلى تكفير الفلاسفة القائلين بقدم العالم [2] .

والواقع أننا نجد صراعاً فى الرأى بين القائلين بقدم العالم ، والقائلين بحدوث العالم ، إذ إن كل فريق من الفريقين يصف الآخر بالتناقض والإلحاد .

ولعل مما يعبر عن ذلك ، ما يذهب إليه أبو البركات البغدادى فهو يقول : إنه لما كانت مقالة الحدوث أقرب إلى الأذهان الأكثرية فى تصور الخالقية والمخلوقية ، صار القائلون بها أكثر عدداً . ثم شهد لها من الخواص المعتبرين من شهد ، فصارت مشهورة القبول ومقابلها شنعاً . وشنع بعضهم على بعض ، فسمى أهل الحدوث ، أهل القدم دهرية ، وصار من الأسماء الشنعة عند السامعين ، يعتقد الجمهور فى معناها ، جحد الخالق المبدأ الأول ، ورفعه . وسمى أهل القدم ، أهل الحدوث ، معطلة ، لأنهم قالوا بتعطيل الله تعالى عن جوده مدة لا نهاية لها فى البداية [3] .

والمتكلمون وأهل السنة ، إذا كانوا قد كرهوا أرسطو ، فإن سبب ذلك يكمن أساسا فى أنه من القائلين بقدم العالم ، إذ أن الخلق من العدم كان منذ الصدر الأول ، أكبر عقائد علم الكلام

---

(1) راجع أبرز حجج القائلين بحدوث العالم ، والقائلين بقدم العالم فى كتابنا : مذاهب فلاسفة المشرق ص ٤٠ وما بعدها .

(2) راجع حجج الغزالى ضد القائلين بقدم العالم ، فى كتابنا : النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ص ٨٦ وما بعدها .

(3) المعتبر فى الحكمة جزء ٣ (القسم الإلهى) ص ٤٣ .

الإسلامى ، كما كان تعبيراً أيضاً عن رفض المسلمين للمذهب الفلسفى القائل بقدم العالم [١] .

وإذا كان هناك من المفكرين من يذهب إلى التكفير كالغزالى ، فإننا نجد من المفكرين من يذهب إلى تلمس الأعذار .

فابن رشد على سبيل المثال يقول : ويشبه أن يكون المختلفون فى هذه المسائل العويصة - إما مصيبين مأجورين ، أو مخطئين معذورين [٢] .

والشيخ محمد عبده يقول : إنه لا مسوغ للمناداة بتكفير القائلين بالقدم ، والقول بأنهم أنكروا شيئاً ضروريا من الدين ، وكل ما ينبغى قوله ، هو أنهم أخطأوا فى نظرهم ولم يسددوا مقدمات أفكارهم . ومن المعلوم أن من سلك طريق الاجتهاد ، ولم يعول على التقليد فى الاعتقاد ، ولم تجب عصمته ، فإنه معرض للخطأ ، ولكن خطأه عند الله واقع موقع القبول ، حيث كانت غايته من سيره ومقصده ، الوصول إلى الحق وإدراك مستقر اليقين [٣] .

معنى هذا أن أهمية هذه المشكلة قد تكون سبباً رئيسيا دفع ابن طفيل إلى الاهتمام بالإشارة إليها فى أكثر من موضع فى قصته الفلسفية .

يضاف إلى ذلك أن ابن طفيل - كما سنرى - سيعتمد على فكرة الحركة التى يبحثها حين يدرس مشكلة الحدوث والقدم [٤] فى تقديم دليل على وجود الله تعالى .

أكثر من سبب إذن ، دفع ابن طفيل للاهتمام بدراسة هذه المشكلة كواحدة من المشكلات الميتافيزيقية .

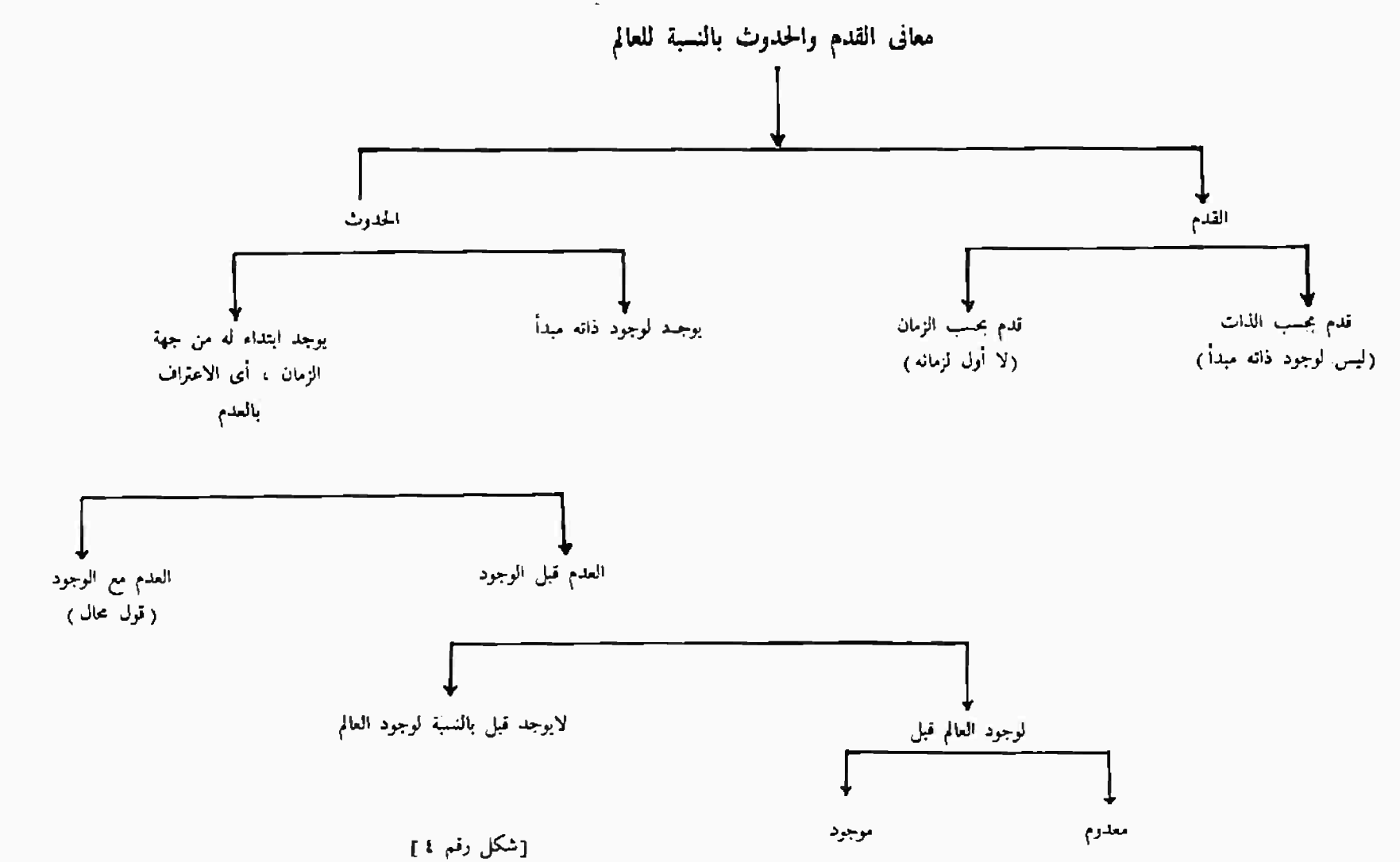
---

(١) دى بور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام ص ٩٤ من الترجمة العربية ، وأيضاً : دائرة المعارف الإسلامية - مجلد ١ - عدد ٩ - فبراير ١٩٣٥ - الترجمة العربية - مادة أرسطو - كتبها دى بور ص ٦١٣ .

(٢) فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ص ١٤ .

(٣) حاشية محمد عبده على شرح الدوانى على العقائد العضدية للإيجى ص ٦٠ .

(٤) يحدد ابن سينا فى القسم الإلهى من كتابه « النجاة » معانى القدم والحدوث ، فيقول : يقال قديم للشىء إما بحسب الذات وإما بحسب الزمان . فالقديم بحسب الذات هو الذى ليس لذاته مبدأ هى به موجودة . والقديم بحسب الزمان هو الذى لا أول لزمانه . والمحدث أيضاً على وجهين : أحدهما هو الذى لذاته مبدأ هى به موجودة ، والآخر هو الذى لزمانه ابتداء وقد كان وقت لم يكن فيه وكانت قبلية هو فيها معدوم ، وقد بطلت تلك القبلية . ومعنى ذلك كله أنه يوجد زمان هو فيه معدوم وذلك لأن كل ما لزمان وجوده بداية زمانية دون البداية الإبداعية فقد سبقه زمان وسبقته مادة قبل وجوده ، لأنه قد كان لا محالة معدوماً . فإما أن يكون عدمه قبل وجوده أو مع وجوده . والقسم الثانى محال . فبقى أن يكون معدوماً قبل وجوده ، فلا يخلو إما أن يكون لوجوده قبل أو لا يكون . فإن لم يكن لوجوده قبل فلم يكن معدوماً قبل وجوده . وإن كان لوجوده قبل فإما أن يكون ذلك القبل شيئاً معدوماً أو شيئاً موجوداً ، فإن كان شيئاً معدوماً فلم يكن له قبل موجود ، كان فيه معدوماً . وأيضاً فإن القبل المعدوم موجود مع وجوده ، فبقى أن القبل الذى كان له شئ موجود ، وذلك الشىء الموجود ليس الآن موجوداً ، فهو شىء قد مضى ، وكان موجوداً . وذلك إما ماهية لذاته وهو زمان ، وإما ماهية لغيره وهو زمانه ، فيثبت الزمان على كل حال . [ص ٢١٨ - ٢١٩] (راجع شكل رقم ٤) .


معانى القدم والحدوث بالنسبة للعالم
القدم
الحدوث
قدم بحسب الذات
(ليس لوجود ذاته مبدأ)
قدم بحسب الزمان
(لا أول لزمانه)
يوجد لوجود ذاته مبدأ
يوجد ابتداء له من جهة
الزمان ، أى الاعتراف
بالعدم
العدم قبل الوجود
العدم مع الوجود
(قول محال)
لوجود العالم قبل
لايوجد قبل بالنسبة لوجود العالم
معدوم
موجود

[شكل رقم ٤]

ثانيا : موقف ابن طفيل :

ولنحلل الآن موقف ابن طفيل من هذه المشكلة ، وهل ارتضى لنفسه القول بحدوث العالم ، أم آثر القول بالقدم .

يحكى ابن طفيل على لسان حى ، كيف أنه فكر فى العالم بجملته ، هل هو شىء حدث بعد أن لم يكن ، وخرج إلى الوجود بعد العدم ، ومن هنا يكون العالم حادثاً ، أم هو أمر كان موجوداً فيما سلف ولم يسبقه العدم بوجه من الوجوه ، ومن هنا يكون العالم قديما .

وقد عرض ابن طفيل الكثير من الشكوك حول الحدوث من جهة ، والقدم من جهة أخرى .

فلو قلنا بالقدم ، فإن هذا القول تقابله اعتراضات كثيرة من بينها :

(ا) يستحيل وجود ما لا نهاية له ، تماماً كما أثبت ابن طفيل استحالة وجود جسم لا نهاية له [١]

ونرى من جانبنا أن هذه الحجة التى يقدمها ابن طفيل ، كحجة ضد القول بالقدم ، تعد حجة ضعيفة ، بل إنها لا تخلو من المغالطة . إذ أن القائلين بقدم العالم يقولون بما لا نهاية له ، أى باللاتناهى من حيث الزمان أساساً ، وليس من جهة الجسم أو المكان . فإذا أثبتنا تناهى الجسم ، فليس من الضرورى أن نذهب تبعاً لذلك أن الزمان لابد أن يعد متناهياً .

(ب) إذا نظرنا إلى الوجود ، وجدناه لا يخلو من الحوادث ، ومن هنا لا يمكن أن يكون الوجود متقدماً على هذه الحوادث ، وإذن فالعالم حادث ، لأن ما لا يمكن أن يتقدم على الحوادث يعد محدثاً [٢] .

ويمكن على أثر ضوء أقوال فيلسوفنا ابن طفيل ، صياغة الفكرة التى يعبر عنها فى قصته الفلسفية فى صورة قياس كالآتى :

لا يخلو الوجود من الحوادث

كل ما لا يمكن أن يتقدم على الحوادث يعد حادثا .

∴ الوجود حادث .

وهذه الحجة التى يعرضها ابن طفيل ، رغم ما قد نجد فيها من بعض جوانب قد تعد صحيحة ،

---

(١) ابن طفيل : حى بن يقظان ص ٩٥ ، وأيضاً : د. خليل الجر وحنا الفاخورى : تاريخ الفلسفة العربية – جزء ٢ ص ٣٧٠ – ٣٧١ .

(٢) ابن طفيل : حى بن يقظان ص ٩٥ .

إلا أننا كنا ننتظر من ابن طفيل ، أن يميز بين القول بالقدم على أساس قدم المادة الأولى ، وهـا ما ذهب إليه فلاسفة العرب القائلون بقدم العالم ؛ وبين القول بالقدم على أساس العالم كله ، بمعنى التفسير المادى للعالم .

صحيح أن ابن طفيل لا يقصد بالقدم ، قدم العالم كله ، وإلا لما تحدث عن أدلة على وجود الله تعالى كما سنرى ، ولكن هذه الحجة التى يعرضها ابن طفيل ، كحجة ترجح القول بالحدوث ، قد تدلنا من بعض زواياها ، على أنه لا يميز تميزاً دقيقاً بين تصور القدم بالصورة الأولى ، وتصوره بالصورة الثانية ، وخاصة إذا وضعنا فى الاعتبار أنه يتحدث عن **الوجود** ، ولا يتحدث عن **المادة الأولى** .

وإذا كان ابن طفيل قد عرض علينا الشكوك التى تعترض القول بالقدم ، فإنه يعرض علينا الشكوك التى تعترض القول بالحدوث . ومن بينها :

(ا) إذا كان معنى **الحدوث بعد أن لم يكن** ، لا يفهم إلا على معنى أن الزمان قد تقدم العالم ، ولكن الزمان من جملة العالم ولا ينفك عنه ، وإذن لا يمكن أن يكون العالم حادثاً ، إذ لا يمكن تأخر العالم عن الزمان .

معنى هذا أن الزمان إذا كان **يتقدم** الوجود ، فى رأى القائلين بالحدوث ، فإن هذا يعد خطأ ، **لأن الزمان من جملة العالم** . وما يعد من جملة العالم ، لا يتقدم هذا العالم تقدماً زمانيا[1] .

وهذه الحجة التى يعرضها ابن طفيل ، كحجة على القول بالقدم تقوم فى أكثر زواياها ، على أساس من أسس القول بالقدم عند أرسطو بصفة خاصة ، وهذا الأساس هو أن العلة إذا وجدت وجد معلولها ، دون أن نكون بحاجة إلى افتراض زمان بين وجود العلة (الله) ووجود المعلول (العالم) .

(ب) إذا افترضنا حدوث العالم ، فلابد إذن من محدِث له . وهذا المحدِث الذى أحدثه ، لم أحدثه الآن ، ولم يحدثه من قبل ذلك ؟ ألطارئ طرأ عليه ولا شىء هنالك غيره ، أم لتغير حدث فى ذاته ؟ فإذا كان فما الذى أحدث ذلك التغير ؟ [2] .

وواضح أن هذه الحجة تشبه الحجة السابقة من بعض زواياها ، وقد ذكرها ابن طفيل معبراً عن آراء القائلين بالقدم .

والواقع أن هذه الحجة أثارت الكثير من الجدل بين الفلاسفة القائلين بقدم العالم من جهة ،

---

(١) ابن طفيل : حى بن يقظان ص ٩٥ .

(٢) ابن طفيل : المصدر السابق ص ٩٥ – ٩٦ .

المتكلمين القائلين بحدوث العالم من جهة أخرى ، وذلك قبل ابن طفيل وبعده ، إذ أنه استفادها من أقوال المفكرين الذين حدث بينهم الجدال حول الحدوث والقدم ، بل كان لها أثر كبير فى النزاع بين الغزالى وابن رشد .

فالفلاسفة إذا كانوا يقولون عن المتكلمين الذين يتصورون وجود زمان ليس فيه خلق ، أنهم معطلة [١] ، فإنهم يرون أن هؤلاء المعطلة الذين عطلوا الله عن جوده ، يلزمهم ضرورة القول بانتقال الخالق من **العجز** إلى القدرة ، وانتقال المخلوقات من **الامتناع** إلى **الإمكان** ، بلا علة [٢] .

ولسنا الآن بصدد مناقشة حجة الفلاسفة [٣] هذه ، والتى يعرضها ابن طفيل فى قصته الفلسفية ، إذ أن ابن طفيل كان هدفه الأساسى ، عرض مجموعة من حجج القائلين بالحدوث وحجج القائلين بالقدم ، مبيناً الشكوك التى تعترض القول بأى رأى من الرأيين المتعارضين .

يقول ابن طفيل متحدثاً عن تفكير حى بن يقظان : ومازال يتفكر فى ذلك عدة سنين ، تتعارض عنده الحجج ولا يترجح عنده أحد الاعتقادين على الآخر [٤] .

ويتساءل ابن طفيل فى محاولة من جانبه للنظر إلى المشكلة من زاوية أخرى : ما الذى يلزم عن كل واحد من الاعتقادين ، فلعل اللازم عنهما يكون شيئاً واحداً ؟

والواقع أن إجابة ابن طفيل عن هذا التساؤل تتعلق أساساً بالبحث فى موضوع وجود الله وصفاته ، وسيتبين لنا حين دراسة هذا المجال ، كيف كان الربط بين مشكلة حدوث العالم وقدمه ، والتدليل على وجود الله تعالى ، من الجوانب التى أثارها مفكرون وفلاسفة قبل ابن طفيل (الغزالى) وبعده (ابن رشد) .

ونود أن نشير من جانبنا إلى أن ابن طفيل إذا كان قد أثار مجموعة من الشكوك والاعتراضات حول كل رأى من الرأيين على النحو الذى أوضحنا ، فليس معنى ذلك أنه لا يتجه نحو رأى معين

---

(١) يحاول أبو البركات البغدادى شرح هذه الحجة فى كتابه « المعتبر فى الحكمة » فيقول : إن خالق العالم لم يزل موجوداً قادراً لم يعجز ، وجواداً لا يبخل ، وليس معه ضد يمانعه ، ولا ند يشاركه فى المبدئية والخلق أو يعينه عليه أو يقتضيه به أو يسأله فيه . وإذا كان الله تعالى فيما لم يزل قادراً عالماً جواداً ، فهو فيما لم يزل خالقاً موجوداً ، والعالم المخلوق الذى هو مبدؤه وموجده ، لم يزل معه موجوداً ، ولا يتصور أو لا يعقل أن يتقدم وجود العالم مدة يكون والله فيها غير موجود ولا خالق ، بل عاطلاً معطلاً من الخلق ، وهو القادر الذى لم يعجز والجواد الذى لم يبخل ، فكيف يجوز أن يقال : إنه بقى مدة غير متناهية لم يخلق فيها ثم بدأ الخلق (القسم الإلهى ص ٢٨) .

(٢) النجاة . ق . ١ ص ٢٥٧ .

(٣) عند أكثر المتكلمين من الأشاعرة هذه الحجة . ويمكن الرجوع إلى كتاب : نهاية الإقدام فى علم الكلام للشهرستانى ص ٤٧ وما بعدها فى مواضع متفرقة .

(٤) ابن طفيل : حى بن يقظان ص ٩٦ .

بحيث يقف فى موقف عدم القطع ، أى ذلك الموقف الذى يتمثل فى التوقف عن إصدار حكم حول أى رأى من الرأيين [١] .

إننا لو تأملنا فى تحليل ابن طفيل لهذه الآراء المتعلقة بالحدوث والقدم ، وحللنا محاولته لإقامة أدلة على وجود الله تعالى ، لاستطعنا القول بأن ابن طفيل يرتضى لنفسه القول بقدم العالم ، مخالفاً فى ذلك الكندى القائل بحدوث العالم ، ومتابعاً للفلاسفة الذين آثروا القول بالقدم ، كالفارابى وابن سينا من الفلاسفة الذين جاءوا قبله ، وابن رشد الذى جاء بعده [٢] .

ولعل ما يقوله ابن طفيل بعد عرضه لنماذج من حجج القائلين بالحدوث والقائلين بالقدم ، يعد دليلا على أنه يرجح القول بالقدم .

إنه يقول فى عبارة بالغة الأهمية [٣] : إن العالم كله بما فيه السموات والأرض والكواكب ومابينها ومافوقها وماتحتها فعله وخلقه ومتأخر عنه بالذات وإن كانت غير متأخرة بالزمان ، كما أنك إذا أخذت فى قبضتك جسماً من الأجسام ثم حركت يدك ، فإن ذلك الجسم لا محالة يتحرك تبعاً لحركة يدك حركة متأخرة عن حركة يدك تأخراً بالذات وإن كانت لم تتأخر بالزمان عنها ، بل كان ابتداؤهما معاً . فكذلك العالم كله معلول ومخلوق لهذا الفاعل بغير زمان « إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون » .

اتضح لنا إذن كيف اهتم فيلسوفنا بدراسة هذه المشكلة التى تضرب فى صميم الميتافيزيقا ، إذ أنها من المشكلات الهامة ، التى يبحث فيها الفيلسوف داخل إطار الجانب الميتافيزيقى من مذهبه لقد اهتم ابن طفيل بدراسة هذه المشكلة عن طريق إثارته مجموعة من الشكوك والاعتراضات حول بعض الأدلة التى يتمسك بها القائلون بحدوث العالم ، وكيف تتعارض هذه الأدلة ، مع آراء القائلين بقدم العالم .

وقد كان ابن طفيل مستفيداً فى دراسته لهذه المشكلة الميتافيزيقية ، من أدلة الحدوث والقدم التى قال بها نفر من المتكلمين والفلاسفة قبله . وقد بذل جهداً واضحا فى إثارة هذه الشكوك بعد ذكره

---

(١) عبر عن هذا الموقف ، جالينوس فيما يروى عنه ، من أنه قال فى مرضه الذى توفى فيه لبعض تلاميذه : اكتب عنى ما علمت أن العالم قديم أو حادث . (تهافت الفلاسفة لخوجه زاده ص ١٠ ، وأيضاً : المواقف لعضد الدين الإيجى – جزء ٧ ص ٢٢٢ .

(٢) ليس هذا بطبيعة الحال تعبيراً عن أننا نساند القول بالقدم ، كما قد يفهم ذلك نفر من المتسرعين وأشباه الدارسين = إذ لا يخفى علينا ما قد يكون فى أدلة القائلين بالقدم من نقص تارة وخطأ تارة أخرى . وكل ما نقصد إليه هو القول بأن النصوص التى بأيدينا لابن طفيل تعد دليلاً على أنه يرجح القول بالقدم .

(٣) ابن طفيل : حى بن يقظان ص ٩٨ .

هذا الدليل أو ذاك من أدلة القائلين بالقدم أو القائلين بالحدوث .

كما اتضح لنا أن ابن طفيل لم يقف أساساً موقفاً سلبيا إزاء هذه الحجج والأدلة ، بل إن عبارته – كما أسلفنا – تعد فيما نرى من جانبنا دليلا على أنه يرجح القول بقدم العالم .

وإذا كنا قد أشرنا إلى أن ابن طفيل يربط بين البحث فى مشكلة حدوث العالم وقدمه ، وبين إقامة الأدلة على وجود الله تعالى ، فقد آن لنا أن ننتقل مع قارئنا العزيز إلى الكشف عن هذا الجانب من جوانب مذهب ابن طفيل الفلسفى .

الفصل الثانى

أدلة وجود الله تعالى

ويتضمن هذا الجزء العناصر الآتية :

- الصلة بين البحث فى مشكلة الحدوث والقدم ، والتدليل على وجود الله .
- أدلة ابن طفيل .
- دليل يعتمد على فكرة الحركة .
- دليل يعتمد على بيان كيفية تعلق المادة بالصورة (حدوث الصورة عن محدث)
- دليل يعتمد على فكرة العناية والغائية .
- المصادر التى استفاد منها ابن طفيل فى قوله بهذه الأدلة .

«إن علم الإنسان بالبارى ، بأحد طريقين : أحدهما **عموم** ، والآخر **خصوص** . فالعموم هو المعرفة الغريزية التى فى طباع الخليقة أجمع ، بهويته . . وأما معرفة الخصوص فهى الوصف بالتجريد والتنزيه ، وهى التى بالبرهان ، ويختص بها فضلاء الناس وهم الأنبياء والأولياء والحكماء الأخيار والأتقياء الأبرار» .

[رسائل إخوان الصفا – الرسالة الجامعة المنسوبة إلى الحكيم المجريطى – الجزء الثانى ص ٧٠] .

أدلة وجود الله تعالى

تمهيد :

إذا كنا ننتقل من البحث فى حدوث العالم وقدمه كمشكلة ميتافيزيقية اهتم بها ابن طفيل ، إلى البحث فى مشكلة ميتافيزيقية أخرى ، تتعلق بالتدليل على وجود الله ، فإن سبب ذلك – كما أشرنا منذ قليل – أن ابن طفيل يربط بين المجالين أو المشكلتين برباط وثيق .

وقد تكون محاولة ابن طفيل التى تقوم على بيان الصلة بين المشكلتين ، رد فعل من جانبه على ماذهب إليه الغزالى فى المشرق العربى ، وخاصة إذا وضعنا فى الاعتبار أن ابن طفيل يتجه إلى القول بقدم العالم ، وقد سبق أن أشرنا إلى أن ابن طفيل عرف آراء الغزالى من خلال كثير من كتبه .

نوضح ذلك بالقول بأننا إذا رجعنا إلى كتاب تهافت الفلاسفة وجدنا الغزالى ، يأخذ على الفلاسفة إقامتهم الأدلة على وجود الله ، وذلك رغم أنهم ذهبوا إلى القول بقدم العالم . وهذا يعتبره الغزالى تناقضاً ، إذ أن الفيلسوف الذى يقول بقدم العالم ، ليس من حقه أن يدلل على وجود الله .

بل إن الغزالى يرى أن آراء الفلاسفة الذين قالوا بقدم العالم تؤدى إلى مذهب الدهرية . فهو يذهب فى كتابه تهافت الفلاسفة إلى أن الفلاسفة رأوا أن العالم قديم ، ثم أثبتوا له صانعاً مع ذلك . وهذا المذهب وإن كان متناقضاً [1] ، فهو يؤدى إلى مذهب الدهرية طالما أنه لا علة للعالم عندهم ولا صانع لأجسامه ، بل هو كما هو عليه ، لم يزل قديماً ، كذلك الأجسام بلا علة ، فما معنى قولهم بأن هذه الأجسام وجودها بعلة وهى قديمة [2] .

إن الغزالى يرى أن من يقول بحدوث العالم هو الذى يكون من حقه أن يقيم أدلة على وجود الله . أما القائل بالقدم فإن تدليله على وجود الله يكون بلا معنى ولا أساس له ، نظراً لأنه ارتضى لنفسه القول بالقدم .

---

(١) تهافت الفلاسفة للغزالى ص ١٤١ . وراجع أيضاً كتابنا : النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ص ١٢٣ وما بعدها .

(٢) تهافت الفلاسفة ص ١٨٢ . ونود أن نشير إلى أن ابن تيمية قد ذهب إلى رأى يتفق مع رأى الغزالى من بعض الوجوه . إذ إن ابن تيمية يرى أن ما يسميه الفلاسفة – كابن سينا – بالحدوث الذاتى لا يعرف عند أحد من أهل اللغات ولا يعرف عند الأنبياء وأتباعهم . (موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول لابن تيمية – جزء ١ ص ٦٩ . وأيضاً : الرد على المنطقيين لابن تيمية ص ٣٨١) .

ويفرق ابن تيمية بين نظرة عامة الناس ونظرة المتكلمين ونظرة الفلاسفة أو الملاحدة كما يسميهم (راجع شكل رقم ٥) .

ولسنا الآن فى معرض نقد رأى الغزالى هذا [١] ، ونكتفى بالقول بأن الغزالى إذا كان من حقه نقد آراء الفلاسفة ، إلا أنه كان من واجبه التمييز بين ما يقصده الماديون بالقدم ، وما يقصده الفلاسفة بالقدم . إن ما يقصده الفلاسفة يختلف عن قصد الماديين . فالفلاسفة يقصدون بالقدم ، قدم المادة الأولى أساساً ، أما الماديون فيرون أن العالم بجميع أركانه وأجسامه يعد قديماً .

من المرجح إذن أن يكون ابن طفيل قد اطلع على أبعاد محاولة الغزالى الخاصة بنقد القول بالقدم على أساس أنه لا يؤدى إلى القول بوجود الله .

ولذلك نجد ابن طفيل حريصاً على أن يبين لنا أنه سواء قلنا بالحدوث أو قلنا بالقدم ، فإننا نستطيع إقامة الدليل على وجود الله .

ولكن ما هى الأدلة التى يقدمها لنا فيلسوفنا ، كأدلة على وجود الله ؟

يمكننا القول بأن ابن طفيل يقدم لنا ثلاثة أدلة [٢] على وجود الله :

دليل أول يمكننا أن نسميه دليل الحركة ، إذ أنه يعتمد أساساً على هذه الفكرة .

ودليل ثان يمكن تسميته بدليل المادة والصورة ، إذ أنه يقوم أساساً على بيان العلاقة بينهما وكيف تحتاج الصورة فى حدوثها فى المادة إلى محدث ، أى فاعل مختار .

ودليل ثالث هو دليل الغائية والعناية الإلهية .

ولنشرع الآن فى تحليل كل دليل من هذه الأدلة على حدة ، مبينين الأساس الذى يعتمد عليه كل دليل ، والعناصر التى استفادها فيلسوفنا من الفلاسفة والمفكرين الذين سبقوه .

الدليل الأول : دليل الحركة :

أقام ابن طفيل هذا الدليل على أساس تصوره للحدوث والقدم . فهو يذهب إلى أن الاعتقاد بحدوث العالم وخروجه إلى الوجود بعد أن لم يكن موجوداً ، يلزم عنه ضرورة أنه لا يمكن أن يخرج إلى الوجود بنفسه ، إذ لابد له من فاعل يخرجه إلى الوجود [٣] .

وهذا الإخراج ، إخراج العالم من مرحلة اللاوجود إلى الوجود ، يعد دليلا على حركة العالم . وهذه الحركة بدورها يلزمها محرك ، أى إله .

أما إذا اعتقد بقدم العالم ، وهذا — كما سبق أن أشرنا — ما يرجحه ابن طفيل ، بحيث إن العدم لم

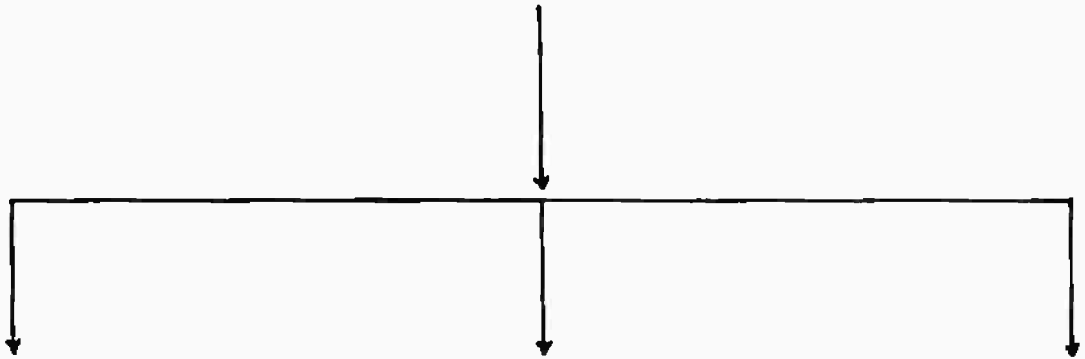
---

(١) راجع كتابنا : مذاهب فلاسفة المشرق ص ٦١ ، ٨١ .

(٢) نود أن نشير إلى أن ابن طفيل لا يحدد أسماء لهذه الأدلة ولا يفصل بين دليل وآخر فى رسالته «حى بن يقظان» ، كل ما نجده فى هذه الرسالة ، فى المواضع التى يحاول فيها فيلسوفنا التليل على وجود الله ، مجموعة من الأفكار ، يمكن أن تؤدى بنا إلى الذهب بأنه يقيم أكثر من دليل على وجود الله ، والقول بعدد لهذه الأدلة ، وتحديد أسماء لها ، إنما هى مجرد محاولة من جانبنا .

(٣) ابن طفيل : حى بن يقظان ص ٩٦ .

آراء الحدوث والقدم
(من وجهة نظر ابن تيمية)



[شكل رقم ٥]

يسبقه ، وأنه لم يزل كما هو ، فإن اللازم عن ذلك ، أن حركته قديمة لا نهاية لها من حيث البداية ، إذ لا توجد بداية زمنية عند القائلين بقدم العالم ، نظراً لأن هذه الحركة لا يسبقها سكون .

هذه الحركة لابد لها من محرك ضرورة ، إذ أن وجود الحركة يؤدى بالتالى إلى الاعتراف بوجود محرك لها .

ويبين لنا ابن طفيل أن المحرك إما أن يكون قوة سارية فى جسم من الأجسام ، إما جسم المحرك نفسه ، وإما جسم آخر خارج عنه ، وإما أن تكون قوة ليست سارية ولا شائعة فى جسم [١] (راجع شكل رقم ٦) .

كما يذكر ابن طفيل فى معرض تدليله على أن حركة العالم ليست صادرة من جسمه ، أو من جسم آخر خارجه ، أن كل قوة فى جسم فهى متناهية بتناهى الجسم [٢] .

توضح ذلك بالقول بأن الجسم نظراً لأنه يعد متناهياً ، فإن القوة الخاصة به لابد أن تعد متناهية . فإننا إذا قسمنا الحجر إلى نصفين ، فإن قوته الخاصة بالهبوط إلى أسفل تنقسم إلى نصفين ، وإذا زدنا من حجم الحجر ، فلابد أن يؤدى ذلك إلى زيادة قوته [٣] .

أما بالنسبة لتحريك العالم ، فلابد أن تكون القوة التى تحركه ، قوة لامتناهية ، لأنه يتحرك حركات بلانهاية .

يقول ابن طفيل : إن كل قوة فى جسم ، فهى لا محالة متناهية ، فإذا وجدنا قوة تفعل فعلا لا نهاية له ؛ فهى قوة ليست فى جسم . وقد وجدنا الفلك يتحرك أبداً حركة لا نهاية لها ولا انقطاع إذا فرضناه قديما لا ابتداء له ، فالواجب على ذلك أن تكون القوة التى تحركه ليست فى جسمه ولا فى جسم خارج عنه ، فهى إذن لشىء برىء عن الأجسام ، وغير موصوف بشىء من أوصاف الجسمية ، وإذا كان قد تبين فى عالم الكون والفساد ، أن حقيقة وجود كل جسم إنما هى من جهة صورته التى هى استعداده لضروب الحركات ، وأن وجوده الذى له من جهة مادته وجود ضعيف لا يكاد يدرك ، فإذن وجود العالم كله إنما هو من استعداده لتحريك هذا المحرك البرىء عن المادة وعن صفات الأجسام ، المنزه عن أن يدركه حس أو يتطرق إليه خيال ، سبحانه . وإذا كان فاعلا لحركات الفلك على اختلاف أنواعها ، فعلا لا تفاوت فيه ولا فتور ، فهو لا محالة قادر عليه وعالم به [٤] .

ومن الواضح أن ابن طفيل يميز تمييزاً حاسماً بين حركة الجسم ، والحركة التى ليست فى جسم ، كما يميز بين التناهى الخاص بالأجسام ، واللاتناهى الخاص بالحركة .

---

(١) ابن طفيل : حى بن يقظان ص ٩٦ – ٩٧ .

(٢) ابن طفيل : المصدر السابق ص ٩٧ .

(٣) ابن طفيل : المصدر السابق ص ٩٧ .

(٤) ابن طفيل : المصدر السابق ص ٩٧ .

ومن هنا نستطيع القول بأن دليل الحركة يمكن استخراجه من القول بقدم العالم ، فى حين أنه لايتعلق بالاعتقاد بحدوث العالم ، إلا بطريق غير مباشر . وإذا كان ابن طفيل يرجع القول بقدم العالم ، فقد تسنى له القول بهذا الدليل ، نظراً لأن القائلين بقدم العالم يعتمدون حين يقولون بدليل الحركة ، على فكرة اللاتناهى الخاصة بالحركة ، إذ أنهم لا يسلمون بالبداية الزمانية التى يعتمد عليها خصومهم فى الرأى ، أى أهل الحدوث .

صحيح أن فكرة هذا الدليل ، دليل الحركة ، موجودة من بعض زواياها عند ابن طفيل حين افتراضه حدوث العالم ، إذ أن الخروج من العدم إلى الوجود يعد حركة على نحو ما ولكنها واضحة وبارزة وحاسمة فى افتراض ابن طفيل قدم العالم ، إذ فى حالة القدم لا نجد نقله من العدم إلى الوجود ، ولكن نجد انتقالا من مرحلة القوة إلى مرحلة الفعل ، وهذا الانتقال من مرحلة القوة إلى مرحلة الفعل يتناسب مع الحركة ، إذ أنها تعد نقلة من مرحلة **وجودية** إلى مرحلة **وجودية** أخرى . أما فى حالة الحدوث فإننا نجد نقلة من مرحلة **اللاوجود** أو العدم إلى مرحلة **الوجود** .

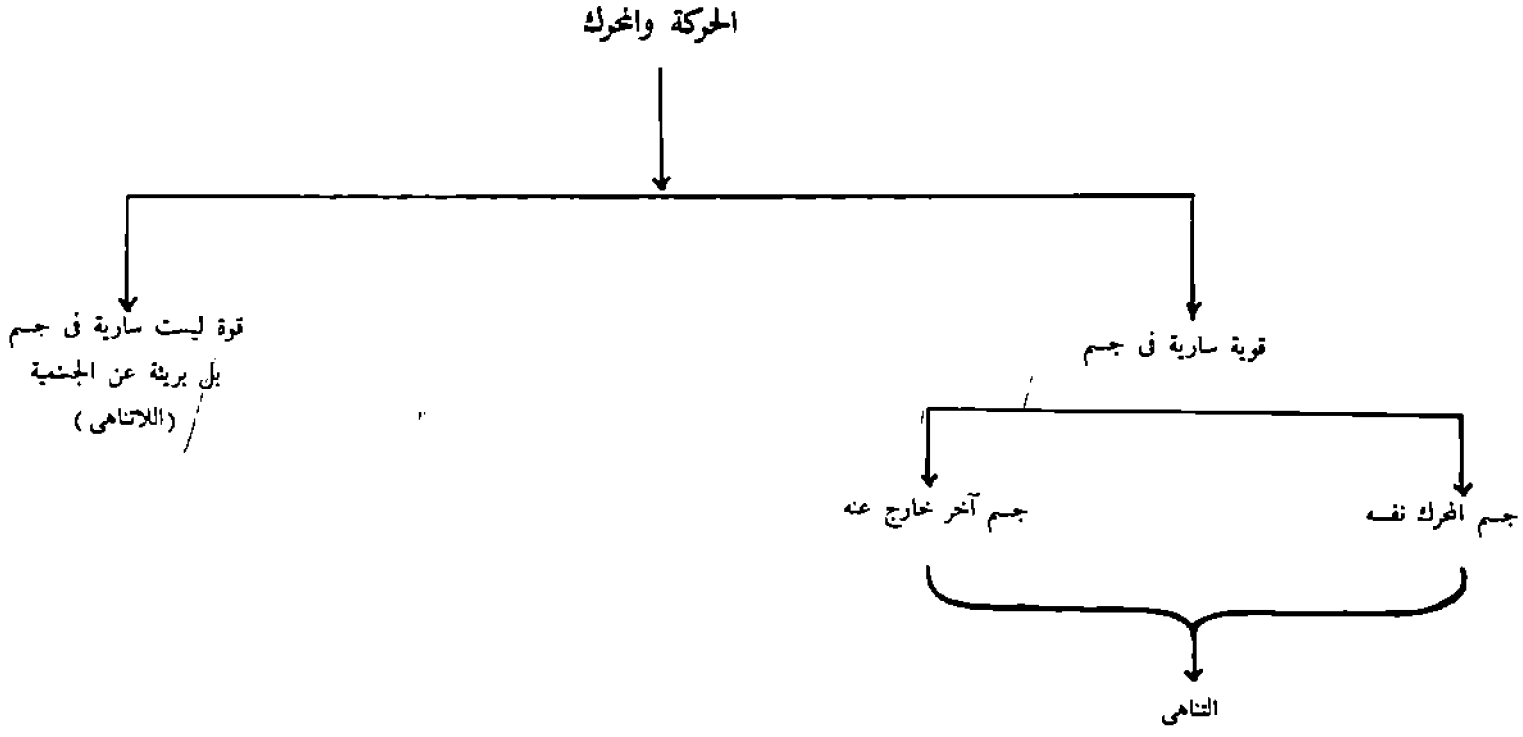
ولذلك نجد أرسطو يجعل الحركة فى الانتقال من الوجود إلى مرحلة الوجود ، ولا يجعلها فى الانتقال من مرحلة اللاوجود إلى الوجود ، أو من الوجود إلى اللاوجود ، إذ أن الحالتين الأخيرتين تعبران عن التغير أكثر من تعبيرهما عن الحركة ، ونعنى بالتغير هنا ، التغير الجوهرى كالذى يتضح من الانتقال من العدم إلى الوجود .

ولذلك نجد كثيراً من القائلين بحدوث العالم ينقدون القائلين بقدم العالم ويرون أنهم جعلوا اسم مجرد محرك ، يحرك المادة من مرحلة القوة إلى مرحلة الفعل .

وقد يبرر ما نذهب إليه ، أننا نجد القائلين بقدم العالم كأرسطو وابن رشد يقولون بدليل الحركة ، كدليل من الأدلة على وجود الله تعالى ، فى حين يعتمد القائلون بحدوث العالم كالأشاعرة من المتكلمين ، على أدلة أخرى لا نجد فيها فكرة الحركة واضحة ، وإن كانت توجد ، فإنها توجد بطريقة غير مباشرة كما أشرنا منذ قليل .

وإذا كان ابن طفيل قد بين لنا أن افتراض الحدوث يؤدى إلى القول بوجود الله ، وافتراض القدم يؤدى أيضاً إلى القول بوجود الله ، فإن هذا إن دلنا على شىء ، فإنما يدلنا على اعتقاد ابن طفيل ، أن القول بالقدم لايعنى إنكاراً لوجود الله ، بحيث لايوجد تناقض فى الجمع بين القول بالقدم ، والتدليل على وجود الله ، وهذا على العكس مما نجده عند الغزالى ، على النحو الذى أشرنا إليه فى بداية دراستنا لهذا الدليل .

يقول ابن طفيل : لقد انتهى نظر حى بهذا الطريق (طريق القدم) إلى ما انتهى إليه بالطريق الأول (طريق الحدوث) ، **ولم يضره فى ذلك تشككه فى قدم العالم أو حدوثه** ، وصح له على


الحركة والمحرك
قوة ليست سارية فى جسم
بل بريئة عن الجسمية
(اللاتناهى)
قوية سارية فى جسم
جسم آخر خارج عنه
جسم المحرك نفسه
التناهى

[شكل رقم ٦]

الوجهين جميعا ، وجود فاعل غير جسم ، ولا متصل بجسم ولا منفصل عنه ، ولا داخل فيه ، ولا خارج عنه ، والاتصال والانفصال والدخول والخروج ، هى كلها من صفات الأجسام وهو منزه عنها [١] .

هذا أول دليل يقدمه لنا فيلسوفنا ابن طفيل على وجود الله تعالى . وواضح أن هذا الدليل يستمد بعض أفكاره التى يقوم عليها ، من فلسفة أرسطو ، ولكن الصياغة غير الصياغة ، بل إن المقدمات قد تكون مختلفة فى بعض جوانبها عن المقدمات التى نجدها عند أرسطو .

ولعل أهمية هذا الدليل عند ابن طفيل ، تكمن أساساً فى ربطه بين الفكرة التى يقوم عليها هذا الدليل ، وفكرة الحدوث والقدم ، وكيف أن افتراض الحدوث أو افتراض القدم يؤديان معاً إلى القول بوجود الله تعالى ، اعتماداً على فكرة الحركة ، تلك الفكرة التى وإن كانت غير واضحة فى بعض جوانبها بالنسبة للافتراض الأول ، افتراض الحدوث ، فإنها بارزة وأساسية بالنسبة للافتراض الثانى ، افتراض القدم .

الدليل الثانى : دليل المادة والصورة (حدوث الصورة عن محدث) [٢] :

على الرغم من أن فكرة العلاقة بين المادة والصورة ، وحاجة المادة إلى الصورة ، تعد أساساً فكرة فيزيقية ، وعلى الرغم من أن هذه الفكرة ترتبط أيضاً بفكرة الحركة التى أقام عليها ابن طفيل أول دليل على وجود الله ، إلا أنه يمكن القول بأن ابن طفيل يقيم على فكرة المادة والصورة ، وكيفية تعلق الهيولى بالصورة ، دليلا ثانيا على وجود الله ، ومضفيا بذلك طابعاً ميتافيزيقيا على العلاقة بين المادة والصورة .

إن مادة كل جسم فيما يرى ابن طفيل – تفتقر إلى الصورة ، إذ لا تقوم المادة إلا بالصورة ، ولا تثبت لها حقيقة بدون الصورة .

لقد تتبع حى – فيما يقول ابن طفيل – [٣] الصور ، صورة صورة ، ورأى أنها كلها حادثة ، وأنها لابد لها من فاعل . ثم إنه نظر إلى ذوات الصور ، فلم ير أنها شىء أكثر من استعداد الجسم لأن يصدر عنه ذلك الفعل ، وتبين له أن الأفعال الصادرة عنها ليست فى الحقيقة لها ، وإنما هى لفاعل يفعل بها الأفعال المنسوبة إليها [٤] .

---

(١) ابن طفيل : حى بن يقظان ص ٩٧ .

(٢) لا يقصد ابن طفيل بالحدوث هنا ، المعنى الذى يقصده المتكلمون ، ويقيمون عليه دليلاً على وجود الله ، هو دليل الحدوث ، والأقرب إلى الصواب أن نقول إن الحدوث الذى يقصده ابن طفيل هو الإيجاد ، وخاصة أنه يميل إلى القول بقدم العالم .

(٣) حى بن يقظان ص ٩١ – ٩٢ .

(٤) لا يعنى هذا أن ابن طفيل ينكر طبائع الأشياء الثابتة ، ويقول بعدم وجود ضرورة فى العلاقات بين الأسباب والمسببات ، إذ إنه يؤيد القول بالعلاقات الضرورية وثبات أفعال الأشياء . وكل ما يقصده فى هذه العبارة ، أن الله وضع لكل شىء طبيعة له ، وهذه الطبيعة لا تنسب إلى الجسم ، نظراً لأنه لا يريد الاتجاه إلى التفسير المادى .

الصورة لا يصح وجودها إذن إلا عن فاعل مختار ، إذ كل حادث له محدِث ، ومن ثم كانت الموجودات كلها مفتقرة فى وجودها ، إلى هذا الفاعل ، وبحيث لا يقوم شيء منها إلا به [١] فهو علتها وهى معلولة له ، سواء كانت محدثة الوجود ، أى سبقها العدم ، أو كانت قديمة أى لا ابتداء لها من جهة الزمان ولم يسبقها العدم إطلاقا . إنها فى الحالتين معلولة ومفتقرة إلى الفاعل ، متعلقة الوجود به ، ولولا دوامه لم تدم ولولا وجوده لم توجد ولولا قدمه لم تكن قديمة ، وهو فى ذاته غنى عنها ، وبرىء منها[٢] .

والدليل على ذلك أن قدرته وقوته – كما سبق أن بينا – غير متناهية ، أما جميع الأجسام وما يتصل بها أو يتعلق بها ، على أى صورة من صور التعلق ، تعد متناهية منقطعة

ومعنى هذا أن ابن طفيل يقيم دليله على مجموعة من الأفكار التى تتسلسل كل فكرة عز الأخرى على النحو التالى :

(ا) جميع الموجودات تتركب من مادة وصورة .

(ب) كل مادة تفتقر إلى الصورة .

(جـ) الصورة لا يصح وجودها إلا عن فاعل .

(د) جميع الموجودات تفتقر فى وجودها إلى الفاعل .

ونود أن نشير إلى أن هذا الدليل يعتمد – كما اعتمد الدليل الأول – فى بعض جوانبه على بعض المبادئ الفيزيقية والميتافيزيقية الخاصة بالعلاقة بين المادة والصورة وكيفية تشوق الهيولى إلى الصورة فى فلسفة أرسطو .

كما يقوم هذا الدليل على التفرقة تفرقة حاسمة بين الله (العلة والدوام والغنى واللاتناهى) ، وبين الموجودات (المعلول والانقطاع والحاجة والتناهى) . ولا يخفى علينا أن هذه الأفكار ، تعد أفكاراً ميتافيزيقية قلباً وقالباً . إنها أفكار نابعة من أعمق أعماق الميتافيزيقا ، وخاصة إذا وضعنا فى الاعتبار ، أن ابن طفيل ، كما هو الحال بالنسبة لدليله الأول ، دليل الحركة ، كان مهتما . . ببيان العلاقة بين الحدوث والقدم من جهة ، والتدليل على وجود الله تعالى من جهة أخرى إذ أن هذا الدليل الثانى نجد فيه أيضا بياناً لكيفية تعلق الوجود بالله ، سواء نظرنا إلى الوجود على أنه قديم ، أو نظرنا إليه على أن العدم قد سبقه .

---

(١) ابن طفيل : حى بن يقظان ص ٩٧ – ٩٨ .

(٢) ابن طفيل : المصدر السابق ص ٩٨ .

الدليل الثالث : الغائية والعناية الإلهية :

يقدم لنا ابن طفيل دليلاً ثالثاً على وجود الله ، وهذا الدليل يعتمد على إبراز الغائية فى العالم ، وكذلك العناية الإلهية ، وكلها أفكار لها أكثر من دلالة من الدلالات الميتافيزيقية ، شأنها فى ذلك شأن ما وجدناه فى دليله الأول ودليله الثانى ، وإن كانت أكثر منها وضوحاً .

ونود ن نشير إلى أننا نجد كثيراً من فلاسفة العرب مثل الكندى وابن رشد ، قد اعتمدوا على هذه الفكرة ، فكرة الغائية والعناية الإلهية ، فى تقديم دليل على وجود الله .

ولسنا فى حاجة إلى القول بأن الفيلسوف الذى يعتمد على هذه الفكرة ، ينفى تبعاً لذلك ، أن يكون العالم حدث مصادفة أو وجد بطريقة عارضة ، بل إنه يوجد متقناً غاية الإتقان ومنظماً غاية التنظيم .

ولا يخفى علينا أن فلاسفة العرب الذين اعتمدوا على فكرة الغائية ، إذا كانوا قد استفادوا هذه الفكرة من بعض جوانبها ، من الفيلسوف أرسطو[١] ، الذى يقول بعلة غائية كعلة رابعة تنضم إلى العلة المادية والصورية والفاعلة ، فإنهم قد استفادوا أيضاً من مؤثرات دينية إسلامية بارزة ، ومن هنا كان صعودهم من العلة الغائية كعلة رابعة ، إلى بيان أن الكون كله سماءه وأرضه ، تسوده الغائية ويعد مظهراً ودليلاً على العناية الإلهية .

وقد مثلوا على فكرتهم بآيات قرآنية تارة ، وبمشاهدات سواء فى العلاقة بين كل موجود والموجود الآخر فى العالم السفلى ، أو فى علاقة كل موجودات العالم السفلى بموجودات العالم العلوى كالشمس والقمر والنجوم ، وكيف تؤثر هذه الموجودات العلوية فى موجودات عالمنا الأرضى تارة أخرى . وقد ربطوا هذا كله ببعض الأفكار والمبادئ الميتافيزيقية كفكرة السببية ، بعد طبعها بالطابع الميتافيزيقى .

هذه الأفكار كلها نجدها بصورة أو بأخرى عند كثير من الفلاسفة والمفكرين شرقاً وغرباً قدماء ومحدثين وقد سبق أن أشرنا إلى أن الكندى[٢] قد اعتمد على هذه الفكرة فى تقديم دليل على وجود الله

وما نجده عند الكندى نجده عند ابن سينا[٣] بصورة أكثر دقة وشمولا ، حين كان حريصاً على

---

(١) Aristotle : Metaphysics B. Dal. Ch. II, 1013 A.32.
Physics II. 3, 194 n. 'W.D. Ross' Aristotle p.72.

(٢) راجع كتابنا : مذاهب فلاسفة المشرق ص ٦٨ ، وأيضاً : مقدمة د. محمد عبد الهادى أبو ريده لنشرة رسائل الكندى .

(٣) ابن سينا : الشفاء – الطبيعيات ن ا م ا ف ١٠ ص ٢٣ ، الإلهيات م ٦ ف ١ ص ٢٥٧ ، ف ٤ ص ٢٨٣ ، الإشارات والتنبيهات – قسم الإلهيات ص ١٤٤ ، الشيرازى : تعليقات على الشفاء ص ٢٥٥ ، وأيضاً
E. Gilson: History of Christian philosophy p. 194 ' 195.
S. Afnan: Avicenna p. 112.

نقد القول بأن العالم حدث مصادفة وبطريقة عارضة ، وكثيراً ما نجد عنده الكثير من الاعتراضات على مذهب ديمقريطس ومذهب أنبادوقليس . كما نجد عنده دفاعا عن الغائية وكيف أن العالم فى جملته يتجه إلى الخير وأن الشرور تعد قليلة أو نادرة إذا قارناها بالخيرات ، وأنه ليس فى الإمكان أبدع مما كان . إلى آخر هذه المبادئ والآراء التى تعد نابعة من إيمانه بفكرة الغائية

بل إننا نجد هذا فى أكثر من رسالة من الرسائل التى تركها لنا إخوان الصفا وخلان الوفا فى المشرق العربى .

وإذا رجعنا إلى رسالة ابن طفيل الفلسفية ، وجدناه يبين لنا أن تصفح الموجودات والتأمل فيها يكشف عن قدرة فاعلها ولطيف حكمه ودقيق علمه تعالى[١] .

إن أقل الأشياء الموجودة ، فضلا عن أكثرها ، نجدها شاهدة على آثار الحكمة وبدائع الصنعة ، وهذا لا يمكن صدوره إلا عن فاعل مختار فى غاية الكمال وفوق الكمال [٢] « لا يعزب عنه مثقال ذرة فى السموات ولا فى الأرض ولا أصغر من ذلك ولا أكبر» .

بل إننا لو انتقلنا من النظر إلى الكون Universe بصورة عامة شاملة ، إلى النظر فى موجودات أو جزئيات هذا الكون ، وجدنا ابن طفيل يكشف لنا عن الغائية والعناية الإلهية بالنسبة لهذه الموجودات .

يقول ابن طفيل : « لقد تأمل » حى فى جميع أصناف الحيوان كيف أعطى كل شىء خلقه ثم هداه لاستعماله ، فلولا أنه هداه لاستعمال تلك الأعضاء التى خلقت له فى وجوه المنافع المقصودة بها ، لما انتفع بها الحيوان ، وكانت كلاًّ عليه ، فعلم بذلك أنه أكرم الكرماء وأرحم الرحماء[٣] .

إننا لو نظرنا فى الموجودات التى لها حسن أو بهاء أو كمال أو قوة أو فضيلة من الفضائل . لعرفنا أنها من فيض الله تعالى ، ومن جوده ومن فعله[٤] ، بحيث يمكن القول إنه لا شىء من الأشياء إلا ونرى فيها أثر الصنعة ، بحيث ننتقل من المخلوق إلى الخالق ، ومن المصنوع إلى الصانع .

وما يقال عن موجودات العالم الأرضى ، يقال عن موجودات العالم العلوى إنها كلها منتظمة الحركات ، جارية على نسق دقيق ، بعيدة عن قبول التغير والفساد[٥] وقد سبق أن أشرنا إلى هذا المجال فى دراستنا للصفات التى يخلعها ابن طفيل على الأفلاك السماوية وكيف أنه فى بيانه لهذه

(١) ابن طفيل : حى بن يقظان ص ٩٨ .
(٢) ابن طفيل : المصدر السابق ص ٩٨ .
(٣) ابن طفيل : المصدر السابق ص ٩٨ .
(٤) ابن طفيل : المصدر السابق ص ٩٨ .
(٥) ابن طفيل : المصدر السابق ص ١٠٣ .

الصفات قد مزج بين المبادئ الفيزيقية والمبادئ الرياضية والمبادىء الميتافيزيقية الإلهية على النحو الذى نجده عند كثير من فلاسفة العرب الذين تعرضوا لدراسة الأجرام العلوية[١] .

ونود أن نشير إلى أن ابن طفيل فى معرض دراسته لموضوع الاتصال والسعادة ، يكشف لنا عن فكرة إن دلت على شىء ، فإنما تدلنا فى أكثر جوانبها وأبعادها على العناية الإلهية وكيف تحتاج جميع الموجودات إلى الله ، فى حين أن الله تعالى غنى عن العباد .

فهو يذهب إلى أن الواحد الحق الموجود الواجب الوجود هو أول الموجودات ومبدؤها وسببها وموجدها وهو يعطيها الدوام ويمدها بالبقاء ، والأجسام كلها محتاجة إليه تعالى ولو جاز أن تعدم ذات الواحد الحق – تعالى وتقدس عن ذلك – لعدمت الأجسام ولعدم العالم الحى بأسره ، ولم يبق موجود ، إذ الكل مرتبط بعضه ببعض ، والعالم المحسوس وإن كان تابعاً للعالم الإلهى ، وشبيه الظل له ، والعالم الإلهى مستغنٍ عنه ، إلا أنه يستحيل فرض عدمه لأنه لا محالة تابع للعالم الإلهى ، وفساده أن يبدل لا أن يعدم بالجملة[٢] .

هذه الفكرة تدلنا بالإضافة إلى أن ابن طفيل يستفيد منها فى تقديم دليل على عناية الله بالكون ، على أن فيلسوفنا يفسر العالم تفسيراً ميتافيزيقيا من خلال بيان علاقة الواحد (الله) بالكثرة (الموجودات) ، وكيف أن هذه الكثرة المتكثرة تجمعها وحدة ، ولكن وحدتها غير الوحدة بالنسبة لله تعالى ، لأن الله هو الذى جعل رباطاً بين كل موجود منها والموجود الآخر كما يظهر هذا التفسير الميتافيزيقى من خلال تصور ابن طفيل لوجود ثبات فى العالم وهذا الثبات راجع إلى أن العالم تابع لله تعالى ، الموجود الثابت ، ولعل ذهاب ابن طفيل إلى أن الفساد يعنى التبدل لا أن يعدم العالم ، يوضح لنا هذا الجانب وضوحاً تاما . إن هذا يدلنا – كما سبق أن أشرنا – على أنه يتصور العلاقة بين الأسباب والمسببات ، على أنها علاقة ضرورية وليست جائزة يمكن انقلابها فى أية لحظة كما يزعم الغزالى . وكثيراً ما بين لنا ابن رشد من خلال دراسته لمشكلة السببية وصلتها بالعناية الإلهية والغائية ، أن الاعتراف بالعلاقات الضرورية بين الأسباب ومسبباتها يهدينا إلى التعرف على عناية الله بالكون . . إننا إذا وجدنا استمرارا ودواماً فى عمل الأجسام الأرضية والأجرام العلوية ، فإن هذا الاستمرار أو الدوام لابد أن يؤدى بنا – فيما يذهب ابن رشد – إلى الاعتراف بإله أتقن كل شىء صنعاً ، وهذا أفضل من القول بأنه لا توجد ضرورة بين الأسباب والمسببات .

---

(١) راجع على سبيل المثال : نلينو : علم الفلك وتاريخه عند العرب ص ٣٥٥ .

P. Duhem: Le système du monde p. IV p.444 — 450.

(٢) ابن طفيل : حى بن يقظان ص ١٢٠ .

إن هذه الفكرة التى نجدها عند ابن رشد ، إنما توجد جذورها عند ابن طفيل فى تفسيره الذى أشرنا إليه فيما سبق ، وكيف يتصور أن الفساد يكمن فى تبدل الموجودات لا فى إعدامها ، إذ ن التبدل لا يخرج عن كونه تغيراً لا يؤدى إلى إفساد طبائع الأشياء ، فى حين أن الإعدام يؤدى إلى إفساد الطبائع الجوهرية للموجودات .

بعد هذا نقول إن هذا الدليل الذى يقدمه لنا ابن طفيل ، إنما يعد معبراً إلى حد كبير عن الطريق الصاعد لا الطريق النازل ، إذ أنه يعتمد على الصعود من المخلوقات إلى ضرورة القول بوجود خالق أو موجد لها .

وهكذا نجد ابن طفيل حريصاً على تقديم أكثر من دليل على وجود الله تعالى كل دليل منها يعتمد على فكرة غير الفكرة التى يعتمد عليها الدليل الآخر بصورة أو بأخرى . دليل أول يعتمد على فكرة الحركة ودليل ثان يبين لنا كيف أن حدوث الصورة للمادة يحتاج إلى محدث ودليل ثالث يكشف لنا عن غائية وعناية ، لا مفر من الصعود منهما إلى القول بوجود الله . ومعنى هذا كله ، أن هذه الأفكار التى تعتمد عليها هذه الأدلة . إذا كانت كل فكرة تتميز عن الأخرى ، إلا أنها تؤدى كلها إلى الاعتراف بوجود الله تعالى .

الفصل الثالث

مشكلة الصفات الإلهية

يتضمن هذا الفصل العناصر والموضوعات الآتية :

- مدى اهتمام ابن طفيل بالبحث فى هذا المجال .
- نفى الجسمية عن الله تعالى .
- العلم والقدرة وإثبات اللاتناهى بالنسبة لها .
- نفى كل صفات النقص عن الله تعالى عن طريق إثبات الكمال .
- نفى العدم بالنسبة لله تعالى .
- إثبات الأزلية والابدية (السرمدية ودوام الوجود)
- المصادر التى استفاد منها ابن طفيل فى هذا المجال .

« الذات الأحدية لا سبيل إلى إدراكها ، بل تعرف بصفاتها ، وغاية السبيل إليها الاستبصار بأن لا سبيل إليها وتتعالى عما يصفه الجاهلون » .

[الفارابى : فصوص الحكم – فص رقم ٤٥ – ص ٣٢]

مشكلة الصفات الإلهية

تمهيد :

نود الآن بعد أن حللنا أدلة ابن طفيل على وجود الله كجانب يمثل لنا بعداً ميتافيزيقيا من فلسفته ، أن ندرس موضوع الصفات الإلهية ، إذ أن المفكر ينتقل عادة بعد إثبات وجود الله ، إلى البحث فى الصفات التى يتصف بها الله ، والعلاقة بين الصفات والذات الإلهية .

فابن طفيل فى أثناء دراسته لكثير من الموضوعات الميتافيزيقية كمشكلة الحدوث والقدم والتدليل على وجود الله ، يتطرق إلى الحديث عن الصفات الإلهية ، والبحث فى هذه الصفات يعد بدوره بحثا من البحوث الميتافيزيقية .

ونود أن نشير إلى أن فيلسوفنا لا يخصص مبحثاً مستقلا من مباحث قصته الفلسفية ، لدراسة هذه الصفات الإلهية ، على النحو الذى نجده عند كثير من المتكلمين وفلاسفة العرب ، بل إنه يتحدث عن الصفات الإلهية فى أثناء عرضه لآرائه فى مشكلات أخرى .

والدارس لما كتبه ابن طفيل عن الصفات الإلهية ، يجد أنه كان مستفيداً من المعتزلة فى توحيدهم بين الذات والصفات ، ومن الفارابى أيضاً وسنشير إلى ذلك فى موضعه .

يرى ابن طفيل أن الصفات الإلهية على نوعين : إما صفة ثبوت كالعلم والقدرة والحكمة وإما صفة سلب كتنزهه عن الجسمانية ولواحقها وما يتعلق بها من قريب أو من بعيد .

وصفات الثبوت يشترط فيها التنزيه ، حتى لا يكون فيها شىء من صفات الأجسام التى من جملتها الكثرة ، بحيث لا تتكثر ذاته بهذه الصفات الثبوتية ثم ترجع كلها إلى معنى واحد هى حقيقة ذاته[1] .

معنى هذا أن صفات الثبوت أو صفات الإيجاب ، تعد كلها راجعة إلى حقيقة ذاته ، ولا كثرة فيها بوجه من الوجوه[2] .

وهذا يعد تعبيراً من جانب ابن طفيل عن تأثره بالمعتزلة ، إذ أنه يقول إن علمه بذاته ليس معنى

(١) ابن طفيل : حى بن يقظان ص ١١٣ .

(٢) ابن طفيل : المصدر السابق ص ١١٣ .

زائداً على ذاته ، بل ذاته هى علمه بذاته ، وعلمه بذاته هو ذاته[١] .

وإذا كانت صفات الثبوت راجعة إلى حقيقة ذاته ، فإن صفات السلب راجعة إلى التنزه عن الجسمية (راجع شكل رقم ٧) .

والواقع أن ابن طفيل كان حريصاً غاية الحرص على تنزيه الله وتجريده عن كل الصفات الحسية الجسمانية حتى لا يقع فى التشبيه .

ونريد الوقوف وقفة قصيرة عند تحليل ابن طفيل لبعض الصفات الإلهية . وسوف لا نعرض لصفة الوحدانية ، وهى الصفة التى يهتم المتكلم أو الفيلسوف فى بداية حديثه عن الصفات بإثباتها وتحليلها ، إذ أن ابن طفيل يثبتها بطريق غير مباشر ، أى من خلال دراسته للصفات الإلهية الأخرى . سواء كانت صفات ثبوت أو صفات سلب ، ومن خلال دراسته لموضوع الاتصال ، وبيانه المراحل حتى مر بها حى .

فهو يقول على سبيل المثال : ومازال « حى » يطلب الفناء عن نفسه والإخلاص فى مشاهده الحق حتى تأتى له ذلك ، وغابت عن ذكره وفكره السماوات والأرض وما بينهما وجميع الصور الروحانية والقوى الجسمانية وجميع القوى المفارقة للمواد والتى هى الذوات العارفة بالموجود ، وغابت ذاته فى جملة تلك الذوات وتلاشى كلٌّ واضمحل وصار هباء منثوراً ولم يبق إلا الواحد الحق الموجود لثابت الوجود[٢] .

١ – نفى الجسمية :

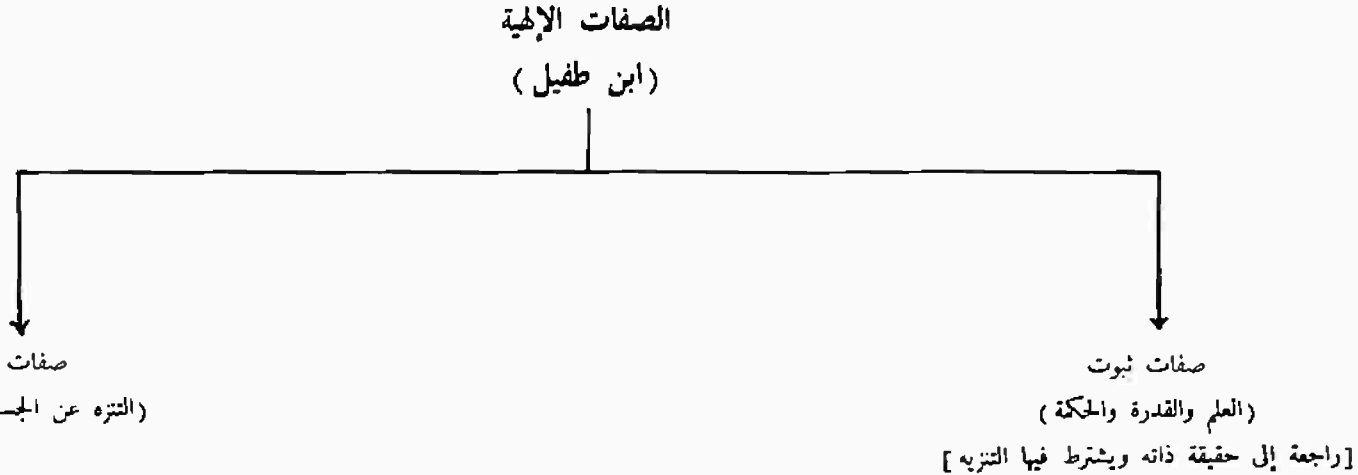
ينفى ابن طفيل صفة الجسمية عن الله تعالى ، إذ لو كان جسماً من الأجسام ، لكان من جملة العالم ، لأن كل ما فى العالم يعد أجساماً[٣] ولكان حادثا ، والحادث له محدث ، ولو كان هذا المحدث الثانى أيضا جسماً ، لاحتاج إلى محدث ثالث ، والثالث إلى رابع ، بحيث يتسلسل ذلك إلى غير نهاية ، والتسلسل إلى غير نهاية يعد باطلا ، وإذن فلابد من القول بأن الله ليس بجسم ، انطلاقا من قاعدة التنزيه التى تنفى عن الله أى شبه بالموجودات وإذا كان الله تعالى لا يعد جسماً ، فلا يمكن ادراكه بشىء من الحواس ، لأن الحواس الخمس لا تدرك إلا الأجسام ، أو ما يلحق الأجسام . وإذا كان لا يمكن أن يحس ، فلا يمكن إذن أن يخيل ، لأن التخيل لا يخرج عن كونه إحضاراً لصور

---

(١) ابن طفيل : المصدر السابق ص ١١٣ .

(٢) ابن طفيل : حى بن يقظان ص ١١٤ .

(٣) المصدر السابق ص ٩٦ .


الصفات الإلهية
(ابن طفيل)
صفات ثبوت
(العلم والقدرة والحكمة)
[راجعة إلى حقيقة ذاته ويشترط فيها التنزيه]
صفات سلب
(التنزه عن الجسمية ولواحقها)

[شكل رقم ٧]

المحسوسات بعد غيبتها [١] .

الله إذن ليس بجسم ، وجميع صفات الأجسام كالامتداد فى الطول والعرض والعمق ، تعد مستحيلة بالنسبة له ، وهو منزه عنها وعن جميع ما يترتب على هذا الوصف من صفات الأجسام [٢] .

وعلى الرغم من أن ابن طفيل لا يبحث فى رسالته موضوع الرؤية بالنسبة لله تعالى ، إلا أن نفيه الجسمية عن الله تعالى ، وقوله بأن الله تعالى لا يمكن أن يدرك بشىء من الحواس ، يدلنا على أن فلسفتنا ينفى الرؤية ، رؤية الله تعالى ، كما فعل المعتزلة .

٢ – العلم والقدرة :

الله قادر وعالم . فإيجاد العالم يدل على صفة القدرة ، كما يدل أيضاً على العلم .

يقول ابن طفيل بعد إثباته لوجود الله ونفيه صفة الجسمية عنه . « إذا كان الله تعالى فاعلا للعالم ، فهو لا محالة قادر عليه وعالم به » [٣] .

وقدرة الله تعالى تعد غير متناهية ، إذ أن الأجسام فحسب هى التى تعد متناهية ، والله منزه عن الجسمية ، وقد أثبت ابن طفيل ذلك كما سبق أن أشرنا .

ونود أن نشير إلى أن ابن طفيل فى دراسته لصفة العلم الإلهى ، لا يتعرض للبحث فى العلم الإلهى هل هو إدراك للكليات أو إدراك للكليات والجزئيات ، تلك المشكلة التى أثارت جدلا طويلا بين المتكلمين والفلاسفة ، وربما يكون ابن طفيل قد آثر عدم التعرض لهذا الموضوع الذى نجد حوله الكثير من الاختلافات فى الرأى ، حتى انتهى الغزالى إلى تكفير الفلاسفة فى رأيهم حول العلم الإلهى .

٣ – نفى صفات النقص عن الله تعالى :

يرى ابن طفيل أن جميع صفات النقص التى قد توجد فى المخلوقات ، يعد الله منزهاً عنها . إن الله تعالى أعظم من مخلوقاته وأكمل وأتم وأدوم منها ؛ بحيث لا توجد نسبة بينه تعالى وبين مخلوقاته .

فالله تعالى يتصف بجميع صفات الكمال وهو أحق بها من كل ما يوصف بها دونه إنه تعالى فوق الكمال والبهاء والحسن ، وليس فى الوجود كمال ولا حسن ولا بهاء ولا جمال إلا صادر من جهته وفائض من قبله [٤] .

---

(١) المصدر السابق ص ٩٦ .

(٢) المصدر السابق ص ٩٦ ، ٩٧ .

(٣) حى بن يقظان : المصدر السابق ص ٩٦ .

(٤) ابن طفيل : حى بن يقظان ص ٩٩ ، ١٠١ .

٤ – نفى العدم عن الله تعالى :

إذا كان ابن طفيل قد أثبت لله صفات الكمال ونفى عنه صفات النقص ، فإنه ينفى العدم عن الله تعالى .

يقول ابن طفيل محاولا الربط بين نفى صفات النقص ، ونفى العدم : لقد تتبع « حى » صفات النقص كلها ، فرآه بريئاً منها ، وليس معنى النقص إلا العدم المحض أو ما يتعلق بالعدم ، وكيف يكون تعلق أو تلمس بمن هو الموجود المحض الواجب الوجود بذاته[١] .

وواضح أن العدم لابد أن يكون منفيا عن الله تعالى . إذ أن العدم لا يوجد إلا فى كائنات العالم السفلى . وقد سبق للفارابى أن بين لنا أن العدم لا يوجد إلا فى عالم ما تحت فلك القمر ، إذ أن العدم يحدث فى الموجودات الحادثة المتغيرة ، والله ليس بحادث ولا متغير[٢] .

٥ – الله أزلى أبدى (دائم الوجود) :

يرى ابن طفيل أن الله هو الموجود الرفيع الثابت الوجود الذى لا سبب لوجوده ، وهو سبب لوجود جميع الأشياء[٣] ، وكل شىء هالك إلا وجهه .

وهكذا نجد ابن طفيل يعدد لنا بعض الصفات الإلهية ، عن طريق نفيه عن الله تعالى كل ما تتصف به الموجودات ، تمسكاً منه بقاعدة التنزيه ، وموحداً بين الذات والصفات يقول ابن طفيل : إن الله تعالى هو المعطى لكل وجود وجوده ، فلا وجود إلا هو ، فهو الوجود وهو الكمال وهو التمام وهو الحسن وهو البهاء وهو القدرة وهو العلم وهو هو[٤] .

هذا ما نجده عند ابن طفيل متعلقا بموضوع الصفات الإلهية ، ذلك الموضوع الذى يعد داخلا فى إطار فلسفته الميتافيزيقية ، إذ أنه يعد معبراً عن بعد من أبعاد تلك الفلسفة وقد آن لنا أن ننتقل إلى دراسة موضوع آخر ، يعد داخلا أيضاً فى المجال الميتافيزيقى من مذهب فيلسوفنا ، وهو موضوع الخلود .

---

(١) ابن طفيل : المصدر السابق ص ٩٩ .

(٢) الفارابى : آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٢ ، وانظر أيضاً كتابنا : ثورة العقل فى الفلسفة العربية ص ١٠٠ - ١٠١

(٣) ابن طفيل : حى بن يقظان ص ٩٩ .

(٤) ابن طفيل : المصدر السابق ص ٩٩ .

الفصل الرابع

مشكلة خلود النفس

ويتضمن هذا الفصل العناصر الآتية :

- اهتمام ابن طفيل بالبحث فى هذه المشكلة .
- الأبعاد الميتافيزيقية لهذه المشكلة .
- العلاقة بين دراسة هذه المشكلة والأدلة على وجود الله تعالى ، ومشكلة الاتصال .
- حالات النفس بعد الموت.
- حالة تمثل عدم المعرفة .
- حالتان تمثلان المعرفة .
- المشكلات التى تترتب على آراء ابن طفيل بالنسبة لهذا الموضوع .

«إن اللذة التى للجوهر الإنسانى ، أعنى نفسه ، عند المعاد ، إذا كان مستكملا ، ليس مما يقاس إليه لذة قط من اللذات الموجودة فى عالمنا هذا .

ويا سبحان الله ! ! هل الخير واللذة التى تخص جواهر الملائكة ، يكون فى قياس الخير واللذة التى تختص بها جواهر البهائم والسباع» .

[ابن سينا : رسالة أضحوية فى أمر المعاد ص ١١٦ – ١١٧]

تمهيد : أحوال النفس

البحث فى النفس ومصيرها بعد الموت ، من المشكلات التى اهتم بها أكثر متكلمى وفلاسفة العرب ، كل متكلم قد يذهب إلى رأى يخالف فيه الآخر من بعض الجوانب ، وذلك إذا كان من فرقة كلامية ، غير الفرقة التى ينتمى إليها المتكلم الذى يقوم بالرد عليه .

وما يفعله المتكلم ، يفعله الفيلسوف ، فقد نجد بعض الخلافات ، وإن كانت غير جوهرية ، بين هذا الفيلسوف أو ذاك من فلاسفة العرب الذين بحثوا فى هذا المجال .

ومما يدل على أهمية هذه المشكلة التى تشغل اهتمام كل مفكر ، بل الرجل العادى ، أننا نجد المتكلمين وفلاسفة العرب يخصصون مباحث من كتبهم الكلامية أو الفلسفية للرد على مخالفيهم فى الرأى من جانب ، يعد جانباً معبرا عن المجال النقدى ، وإبراز رأيهم من جانب آخر ، وهذا الجانب هو ما يعد معبراً عن المجال الإيجابى .

وهذا الجانب النقدى بصفة خاصة ، كان ضروريا بالنسبة للباحث فى هذا الموضوع ، نظرا لأنه لا يوجد رأى واحد حول مشكلة الخلود ، أو فلسفة الموت ، بل الآراء والاتجاهات متشعبة كما أشرنا منذ قليل .

منها اتجاه يرى أن الثابت هو المعاد الجسمانى أساساً ، وأن الخلود ليس إلا لهذا البدن واتجاه آخر يقول بالخلود الروحانى دون الخلود الجسمانى ، واتجاه ثالث يرى أن الخلود للروح والجسم معاً ، واتجاه رابع يعبر عن الإنكار ، وهذا اتجاه يعد ماديا ، لأنه لا يؤمن بأى عودة سواء كانت روحية أو جسمية فى العالم الآخر ، فحياتنا هى الحياة الدنيا ، ولا توجد حياة وراء هذه الحياة ، واتجاه خامس يعبر عن موقف الشك ، أى لا يؤيد القول بوجود خلود أو القول بعدم وجود خلود ، بل يقف موقف عدم القطع بالنسبة لأى قول من القولين .

وقد يدلنا على أهمية هذه المشكلة ، مشكلة الخلود ، قيام الغزالى بالرد على الفلاسفة فى آرائهم حول هذه المشكلة وتكفيرهم فى الآراء التى قالوا بها ، تماماً كما فعل بالنسبة لقول الفلاسفة بقدم العالم ، وقولهم برأى حول العلم الإلهى ، اعتبره الغزالى معبرا عن الكفر وقد سبق أن أشرنا إلى ذلك فى معرض حديثنا عن الجانب النقدى من فلسفة ابن طفيل .

وابن طفيل كواحد من فلاسفة العرب ، قد بحث فى هذه المشكلة التى تعد أساساً مشكلة

ميتافيزيقية وذلك فى قصة حى بن يقظان ، وإن كان بحثه فيها يعد بحثاً موجزاً ، بمعنى أنه لا يدرس هذه المشكلة دراسة تفصيلية تحليلية على النحو الذى نجده عند أفلاطون قديماً ، وعند كثير من متكلمى وفلاسفة وصوفية العرب ، بل إنه يدرس هذه المشكلة من خلال دراسته لموضوعات أخرى كالعلاقة بين المادة والصورة وإبراز الفروق الرئيسية بينهما ، ومن خلال دراسته لموضوع الاتصال والسعادة كما سنرى ، ولا يخصص لها مبحثاً مستقلا رئيسيا .

ومن هنا نجد لزاماً علينا أن نشير إلى هذا الموضوع إذ أنه يعد كما سبق أن أشرنا داخلا فى إطار الميتافيزيقا ، ومعبراً عن جانب من جوانب الميتافيزيقا فى فلسفة ابن طفيل ، تماماً كالبحث فى مشكلة قدم العالم ، وتقديم الأدلة على وجود الله والبحث فى الصفات الإلهية وتحليل العلاقة بين الذات والصفات .

قلنا إن ابن طفيل فى دراسته لموضوع المادة والصورة ، قد قال برأى يعد مدخلا للبحث فى الخلود . صحيح أن البحث فى المادة والصورة كما أشرنا أكثر من مرة – يعد مجالا فيزيقيا أساساً – ولكننا وجدنا كيف يخلع ابن طفيل على هذا الموضوع : الكثير من الدلالات الميتافيزيقية التى تسمح للدارس بأن يستخرج من تفسيره للعلاقة بين المادة والصورة (جانب فيزيقى) دليلا على وجود الله تعالى (جانب ميتافيزيقى) .

إنه حين يحلل العلاقة بين المادة أو الجسم التى يدركها الإنسان بحواسه ، وبين الذات أو النفس التى يدرك بها الإنسان واجب الوجود ، نجده يتفكر ويتساءل على لسان حى بن يقظان : هل كانه يمكن أن تبيد وتفسد وتضمحل أم هى دائمة البقاء ؟

لقد رأى أن الفساد والنقصان والاضمحلال إنما هى من صفات الأجسام ومثال ذلك زوال صورة والتحول إلى صورة أخرى كالماء إذا صار هواء والهواء إذا صار ماء والنبات إذا صار تراباً ورمادا والتراب إذا صار نباتاً . هذا هو الفساد والزوال أما الشىء الذى لا يعد جسمانيا ، ولا يحتاج إلى الجسم ومنزه عن الجسمية ، فلا يمكن تصور فساده[1] .

النفس إذن إذا كانت طبيعتها تختلف عن طبيعة الجسم ، فلا يمكن أن يكون مصيرها هو مصير الجسم . إنها باقية بعد فناء الجسم وكمالها ولذتها وسعادتها تتمثل فى مشاهدة واجب الوجود مشاهدة بالفعل دائماً ، أى لا يشوب مشاهدتها شىء بالقوة ، لأن الحواس الأخرى هى التى تكون مدركة بالقوة تارة وبالفعل تارة أخرى .

---

(١) ابن طفيل : حى بن يقظان ص ١٠٠ .

ويحلل لنا ابن طفيل حالات النفس فى حياتها الأرضية من خلال علاقتها بواجب الوجود (الله) ، ويربط بين ذلك وبين الخلود فى العالم الآخر ، نظراً لأن السعادة والشقاء فى العالم الآخر ، لابد أن ترتبط كل حالة منهما بأفعال البشر فى هذه الحياة الدنيا .

ويرى ابن طفيل أن النفس لها ثلاث حالات أو أحوال كالآتى : (راجع شكل رقم ٨) .

الحالة الأولى :

حالة من يعرف الموجود ، واجب الوجود (الله) ، ويعلم ما هو عليه من الكمال والعظمة والسلطان والقدرة والحسن ، بيد أنه أعرض عنه واتبع هواه حتى لحقه الموت وهو على تلك الحال ، فحينئذ يحرم المشاهدة ويبقى بذلك فى عذاب طويل وآلام لا نهاية لها . فإما أن يتخلص من تلك الآلام بعد جهاد طويل ويشاهد ما كان يتشوق إليه قبل ذلك ولكنه فقده نتيجة لإعراضه عنه ، وإما أن يبقى فى آلامه بقاء أبديا ، وذلك بحسب استعداده لكل واحد من الوجهين فى حياته الجسمانية .

ومعنى هذا أنه توجد مرتبتان لهذه الحالة ، مرتبة أولى (التخلص من الآلام بعد فترة) ، ومرتبة ثانية (البقاء فى العذاب إلى الأبد) . والمرتبة الأولى تعد أقل ألماً بطبيعة الحال من المرتبة الثانية التى تعد أقسى وأشد منها عذاباً[١] .

الحالة الثانية

تعد هذه الحالة ، غير الحالة الأولى تماماً ، إنها حالة من عرف واجب الوجود ، وأقبل بكل طاقته عليه والتزم بالتفكير فى جلاله وحسنه وبهائه ، ولم يعرض عنه فى حياته حتى موت جسده . إنه إذا فارق البدن بقى فى لذة لا نهاية لها وغبطة وسرور وفرح دائم ، لاتصال مشاهدته لذلك الموجود الواجب الوجود وسلامة تلك المشاهدة من الكدر والشوائب ، إذ أن لكدر والشوائب يكونان بسبب القوة الجسمانية وغيرها من الأمور الحسية التى تسبب له بالإضافة إلى ذلك ـ الآلام والشرور والعوائق فى سبيل معرفة واجب الوجود ، وهو فى الموت يكون قد فقد هذه القوة الجسمانية ، وبالتالى لا توجد أمامه عوائق[٢] .

---

(١) ابن طفيل : حى بن يقظان ص ١٠٢ .

(٢) ابن طفيل : المصدر السابق ص ١٠٢ .

الحالة الثالثة :

إذا كانت الحالة الأولى تعبر عن حال من يعرف واجب الجود ، ولكنه أعرض عنه ، والحالة الثانية تعبر عن حال من عرف واجب الوجود والتزم بالتفكير فيه ، فإن الحالة الثالثة ، لا تعبر عن حالة معرفة ، بل هى على العكس من ذلك ، تعبر عن حالة عدم معرفة .

إنها حالة من لم يتعرف قط على الموجود الواجب الوجود ، ولا اتصل به ولا سمع عنه . فهذا الفرد إذا فارقت نفسه بدنه ، فإنه لا يشتاق إلى ذلك الموجود ولا يتألم بفقده ، لأنه لم يعرفه أساساً[1] .

يقول ابن طفيل : إن جميع القوى الجسمانية تبطل ببطلان الجسم فلا تشتاق أيضاً إلى مقتضيات تلك القوى ولا تحن إليها ، ولا تتألم بفقدها . وهذه حال البهائم غير الناطقة ، سواء كانت فى صورة الإنسان أو لم تكن[2] .

هذا ما نجده عند فيلسوفنا ابن طفيل متعلقاً بموضوع الخلود ولا شك أنه حلل تحليلا دقيقاً جوانب كثيرة من تلك الجوانب التى لابد أن يتعرض لها كل دارس لموضوع الخلود ، وأبرز تلك الجوانب التى اهتم بها فيلسوفنا وأكثرها طرافة ، ذلك الجانب الذى يتمثل فى تحليله لتلك الحالات الثلاث ، حالتان تترتبان على معرفة واجب الوجود ، وإن كان مصير من يمثل الحالة الأولى (الإعراض عن الله بعد معرفته) ، يختلف عن مصير من يمثل الحالة الثانية (الالتزام بمعرفة الله طوال الحياة) وحالة ثالثة تعبر كما قلنا عن عدم المعرفة .

والواقع أن ما يقوله ابن طفيل عن هذه الحالة الثالثة ، قد يؤدى إلى الكثير من التساؤلات حول هذه الأنفس الجاهلة ، تماماً كما نجد هذه التساؤلات والإشكالات بالنسبة لفيلسوف مشرق كبير ، وهو الفارابى .

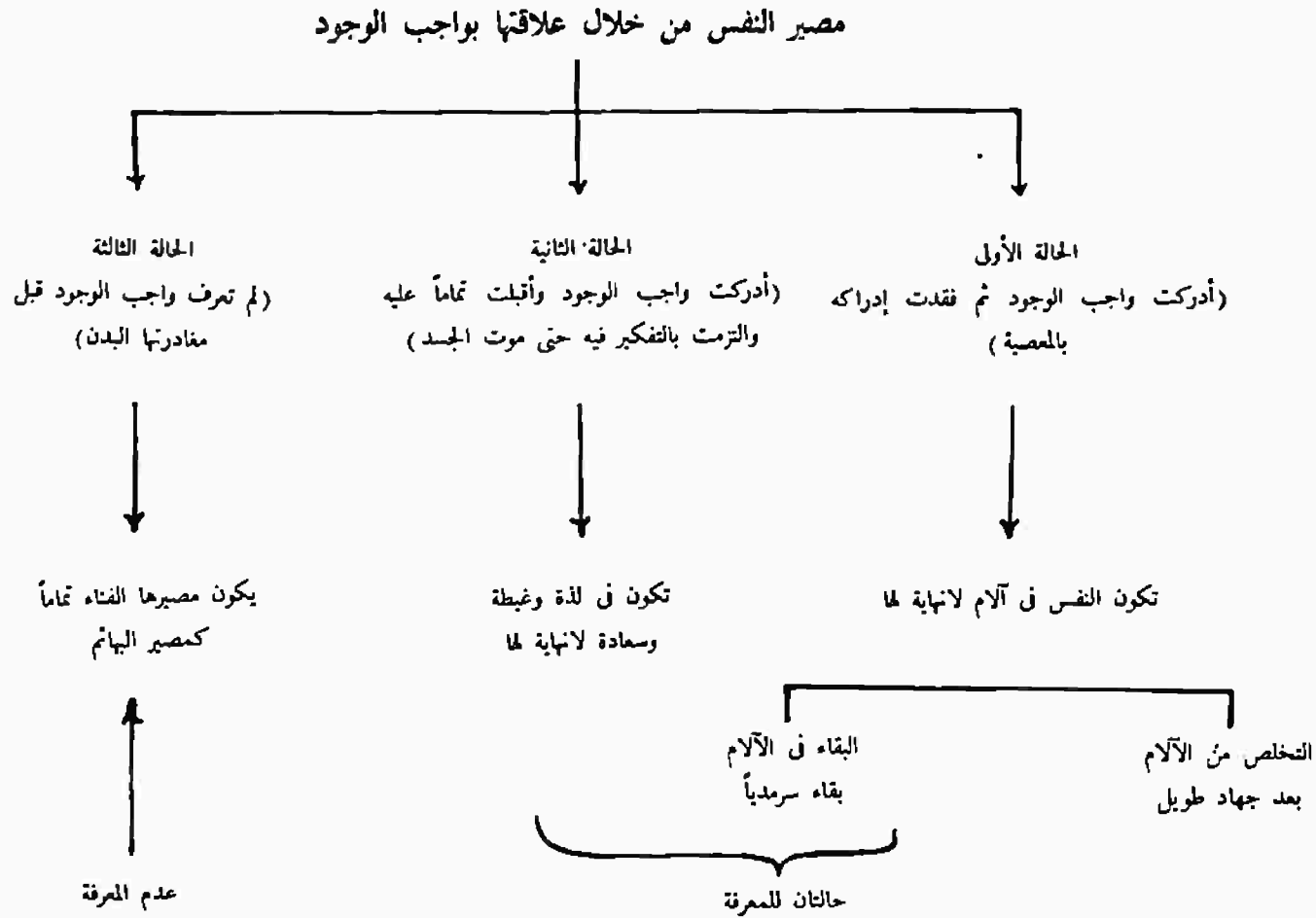
ولكننا نستطيع القول بأن النصوص التى نجدها فى قصة ابن طفيل الفلسفية ، لاتؤدى بصفة حاسمة إلى القطع بفناء هذه النفوس ، وخاصة إذا وضعنا فى الاعتبار أن المقدمات الخاصة بالخلود على النحو الذى يقول بها ابن طفيل ، إذا كانت تؤدى إلى إثبات الخلود فيما يرى فيلسوفنا بالنسبة للحالة الأولى والحالة الثانية ، فإن هذه المقدمات لا تؤدى بصفة قطعية إلى القول بفناء النفوس بالنسبة للحالة أو المرتبة الثالثة ، مرتبة عدم المعرفة .

وإذا أردنا أن نضع رأى ابن طفيل داخل اتجاه من الاتجاهات الخمسة التى أشرنا إليها فى بداية

---

(١) ابن طفيل : المصدر السابق ص ١٠١ .

(٢) ابن طفيل : المصدر السابق ص ١٠١ - ١٠٢ .


مصير النفس من خلال علاقتها بواجب الوجود
الحالة الأولى
(أدركت واجب الوجود ثم فقدت إدراكه بالمعصية)
الحالة الثانية
(أدركت واجب الوجود وأقبلت تماماً عليه والتزمت بالتفكير فيه حتى موت الجسد)
الحالة الثالثة
(لم تعرف واجب الوجود قبل مغادرتها البدن)
تكون النفس فى آلام لانهاية لها
تكون فى لذة وغبطة وسعادة لانهاية لها
يكون مصيرها الفناء تماماً كمصير البهائم
التخلص من الآلام بعد جهاد طويل
البقاء فى الآلام بقاء سرمدياً
حالتان للمعرفة
عدم المعرفة

[شكل رقم ٨]

دراستنا لهذه المشكلة الميتافيزيقية ، قلنا إن رأى ابن طفيل – فيما نرى من جانبنا – يعد داخلا معبراً عن الاتجاه القائل بأن الخلود يتمثل أساساً فى الخلود النفسانى لا الجسمانى .

إننا لا نجد له نصا يؤدى إلى إنكار الخلود . فإذن هو بعيد عن الاتجاه المادى . ونجد له رأياً محدداً فهو إذن بعيد عن موقف الشكاك . وإذا كان قد ربط الخلود بالمعرفة ، بل أقامه على أساس المعرفة ، فإن هذا يتناسب مع القول بالخلود النفسانى لا الجسمانى .

الفصل الخامس

التوفيق بين الفلسفة والدين

ويتضمن هذا الفصل العناصر الآتية :

- الأسباب التى دفعت ابن طفيل إلى التوفيق بين الحكمة (الفلسفة) والشريعة (الدين)
- مدى اهتمام ابن طفيل بالتوفيق بين المجالين (مجال الفلسفة ومجال الدين)
- استفادته من فلاسفة المشرق الذين سبقوه ومفكرى المغرب العربى .
- حى بن يقظان يعبر عن اتجاه الفيلسوف
- أبسال يعبر عن رجل الدين الذى يلتزم بالتأويل
- سلامان يعبر عن الفقيه الذى يبتعد عن التأويل .
- الجمهور يعبر عن الإيمان عن طريق التقليد .

«والفقيه يشبه بالمتعقل ، وإنما يختلفان فى مبادئ الرأى التى يستعملانها فى استنباط الرأى الصواب فى العملية الجزئية . وذلك أن الفقيه إنما يستعمل المبادئ مقدمات مأخوذة منقولة عن واضع الملة فى العملية الجزئية ، والمتعقل يستعمل المبادئ مقدمات مشهورة عند الجميع ومقدمات حصلت له بالتجربة .

فلذلك صار الفقيه من الخواص بالإضافة إلى ملة ما محدودة ، والمتعقل من الخاصة بالإضافة إلى الجميع . فالخواص على الإطلاق إذن هم الفلاسفة ، الذين هم فلاسفة بإطلاق . وسائر من يعد من الخواص إنما يعد منهم لأن فيهم شبهاً من الفلاسفة» .

[الفارابى : كتاب الحروف ص ١٣٣]

التوفيق بين الفلسفة والدين

أولاً : تمهيد : مدى اهتمام ابن طفيل بالتوفيق واستفادته من السابقين عليه :

كان لزاماً على فيلسوفنا ابن طفيل أن يعرض لموضوع التوفيق بين الدين والفلسفة ، شأنه فى ذلك شأن كثير من مفكرى وفلاسفة العرب .

فالدارس للكتب التى تركها لنا هؤلاء المفكرون والفلاسفة ، يجد أنهم بوجه عام ، قد اهتموا بالبحث فى هذا الموضوع ، سواء من حيث التوفيق بصورته العامة ، بمعنى الدفاع عن الاشتغال بالفلسفة وبيان أنها لا تتعارض مع الدين ، أو من حيث المشكلات نفسها ، بمعنى التقريب بين ما يذهبون إليه متأثرين بهذا الفيلسوف أو ذاك من فلاسفة اليونان ، وبين ما أخبرنا به الدين .

ويمكن القول بأن هناك أسباباً عامة وأسباباً خاصة ، دفعت هؤلاء الفلاسفة إلى التوفيق بين المجالين ، ونعنى بالأسباب العامة تلك الأسباب التى إذا كانت دافعة لفيلسوف ما من الفلاسفة إلى القيام بالتوفيق ، فإنها تكون دافعة أيضاً للآخر للقيام بالتوفيق . ومن أمثلة هذه الأسباب العامة التزام هؤلاء المفكرين بالدفاع عن الفلسفة وضرورة الاشتغال بها ، بالإضافة إلى أنهم وجدوا الكثير من الآيات القرآنية التى تحثهم على النظر والتأمل فى الكون ومن هنا لا يكون الدين عقبة فى سبيل الفلسفة والتفلسف لأنه فتح الطريق أمامهم لإنشاء بناء للفلسفة الدينية .

وإذا كانت هذه تعد أسباباً عامة . فإن الأسباب الخاصة تعنى أنها إذا دفعت فيلسوفاً من الفلاسفة إلى التوفيق ، فإنها قد لا تكون وراء قيام فيلسوف آخر بالتوفيق ، إذ إنها أقرب ما تكون إلى الأسباب التاريخية ، الخاصة بالعصر والبيئة التى نشأ فيها فيلسوف دون آخر من الفلاسفة .

فإذا قلنا على سبيل المثال ، بأن من أسباب قيام ابن رشد بالتوفيق ، هجوم الغزالى على الفلسفة والفلاسفة ، فإن هذا يعد سبباً خاصا ، إذ لا يمكن بطبيعة الحال القول بذلك بالنسبة للكندى أو الفارابى ، فالبيئة غير البيئة ، والعصر غير العصر .

ونود أن نؤكد من جانبنا قبل تحليلنا لموضوع التوفيق بين الدين والفلسفة أو بيان مدى اتفاق العقل والشرع عند فيلسوفنا ابن طفيل ، والكشف عن الأبعاد الميتافيزيقية فى هذا الموضوع ، على ما سبق أن أشرنا إليه فى بداية دراستنا لمذهب ابن طفيل وهو أن المقصد الأساسى الذى سعى إليه ابن طفيل من

قصته الفلسفية لم يكن التوفيق بين الدين والفلسفة . صحيح أن ابن طفيل – كما سنرى – من خلال شخصيات حي وأبسال وسلامان قد سعى إلى التوفيق . وصحيح أن ابن طفيل – كما سبق أن بينا – قد سعى إلى التقريب بطريق غير مباشر بين الجانب الفلسفي والجانب الديني ، كما يبدو ذلك في دراسته لمشكلات ميتافيزيقية كمشكلة حدوث العالم وقدمه ، وأدلة وجود الله وغيرها من مشكلات . ولكن فرق وفرق كبير بين أن يسعى الفيلسوف إلى التوفيق بصورة أو بأخرى ، وبين القول بأن الغرض الرئيسي والأساسي الذي سعى إليه ابن طفيل من وراء وضع قصته الفلسفية هو التوفيق .

إن قصة حي بن يقظان كأي كتاب يتركه لنا الفيلسوف ويعرض لنا فيه مذهبه الفلسفي بطريقة شاملة ، مذهبه في الطبيعة ومذهبه فيما بعد الطبيعة ، إلى آخر هذه المجالات . ولكن أن نقول بأن الهدف الأساسي من هذه القصة هو التوفيق ، فإن هذا نعتبره من جانبنا بعداً عن الواقع إلى حد كبير . إننا إذا قلنا بأن موضوع التوفيق كان يتبلور حول شخصيات ثلاث ، فإن ابن طفيل لم يتكلم عن هذا المجال إلا في آخر قصته الفلسفية وفي قليل من الصفحات ، بينما نجده يتحدث في عشرات الصفحات من قصته الفلسفية عن المادة والصورة والنفس والله وكيفية تطور حي من المادة إلى العقل ، من المحسوس إلى اللامحسوس . فكيف إذن يقال إن الغرض الأساسي من قصته هو التوفيق . وهل إذا بحث الكندي في موضوع التوفيق . في بعض صفحات من كتبه ، هل نقول إن الغرض الأساسي من فلسفة الكندي هو التوفيق هل إذا ترك لنا ابن رشد كتاباً هو فصل المقال يعالج فيه موضوع التوفيق ، هل نقول إن الغرض الرئيسي من فلسفة ابن رشد ، هو التوفيق . إن موضوع التوفيق عند أي فيلسوف يبحثه يمثل بعداً واحداً من أبعاد كثيرة متعددة يبحث فيها الفيلسوف ، وهذه الأبعاد تمثل النسق الفلسفي عند هذا الفيلسوف أو ذاك .

معنى هذا أننا إذا كنا نجد فريقاً من الدارسين قد ذهب إلى أن الهدف الأساسي أو الغرض الرئيسي من وضع ابن طفيل لقصته الفلسفية ، هو التوفيق ، فإننا نقول لهم لكم رأيكم ولنا رأينا . إننا نختلف مع هؤلاء الباحثين في رأيهم الذي ذهبوا إليه قلباً وقالباً .

بعد هذا نود أن نشير إلى أن الدارس لقصة حي بن يقظان ، وخاصة في المواضع التي حاول فيها فيلسوفنا ، التوفيق بين المجال الفلسفي والمجال الديني ، يلاحظ أنه كان مستفيداً في مجال التوفيق من بعض الفلاسفة الذين سبقوه ، كما يوجد نوع من التقارب بين رأيه وآراء فلاسفة آخرين فإذا كان ابن طفيل قد استفاد من المحاولات السابقة عليه بصورة أو بأخرى ، فإن بعض أفكاره قد وجدت صداها لدى ابن رشد على سبيل الخصوص ؛ إذ إنه هو الآخر قد استفاد من بعض المحاولات التي سبقته ومن هذه المحاولات ، محاولة ابن طفيل .

إن ابن طفيل – شأنه فى ذلك شأن أى فيلسوف آخر – لم يبدأ من فراغ ، بل إنه كان مطلعاً فى أغلب الظن على الكثير من الآراء التى سبقته ، إما بطريقة مباشرة ، أى من خلال كتب الفيلسوف نفسه ، أوبطريقة غير مباشرة ، أى من خلال ما ذكره المؤرخون والمفكرون عن هذا الفيلسوف أو ذاك من الفلاسفة الذين سبقوه ، وقد سبق أن بينا حين عرض موقف ابن طفيل النقدى تجاه بعض الفلاسفة الذين سبقوه ، أنه كان مطلعاً على كثير من الآراء التى قال بها هؤلاء الفلاسفة من أمثال الفارابى وابن سينا . ونريد أن نقف وقفة قصيرة عند بعض الأفكار الرئيسية التى نجدها عند فلاسفة ومفكرين سبقوه فى مجال التوفيق . ولا نقصد من ذلك أنه كان بالضرورة مطلعاً على آراء كل هؤلاء المفكرين والفلاسفة ، بل قصدنا أن يدرك الدارس بعد تحليل محاولة ابن طفيل ، مدى التقارب أو التباعد بين آرائهم وآراء فيلسوفنا ابن طفيل .

فالكندى قد دافع عن الفلسفة والاشتغال بها ، وبين لنا أن مقصد الفيلسوف نظريا وعلميا يعد مقصداً مشروعا لأنه يسعى إلى الحق (الجانب النظرى) ويسعى إلى العمل به (الجانب العملى) . كما بين لنا أن من واجبنا شكر الفلاسفة لاذمهم[1] . ومن واجبنا أيضاً البحث عن الحقيقة كحقيقة ، أى بصرف النظر عن مصدرها ، وسواء جاءت إلينا من بلاد اليونان أو من بلاد العرب ، بالإضافة إلى أنه حاول التقريب بين مايصل إليه الفيلسوف عن طريق العقل والاكتساب والتحصيل ، وبين مايصل إليه النبى عن طريق الوحى . وإذا كنا نجد خلافاً بينهما . فإن الخلاف هو فى المصدر وليس فى الآراء .

وحاول الفارابى أيضاً من خلال كثير من كتبه كآراء أهل المدينة الفاضلة ، وكتاب الحروف ، التوفيق بين المجالين . وقد ظهر هذا التوفيق فى آراء كثيرة قال بها فى مجال دراسته للنبوة والتفرقة بين العامة والخاصة والعلم الإلهى وصلة الله بالعالم إلى آخر هذه المشكلات التى تعد فى جوهرها مشكلات ميتافيزيقية ، والتى بحث فيها الفارابى وقدم لنا فيها رأياً كان يعبر من بعض زواياه وأبعاده عن المزج بين الجانب الدينى والجانب الفلسفى .

كما حاول إخوان الصفا فى المشرق العربى ، التوفيق بين بعض الجوانب الدينية والجوانب الفلسفية إننا إذا كنا نجد هدفاً سياسياً سعوا إليه من وضعهم للرسائل التى تركوها ، فإننا نجد أيضاً هدفاً دينيا يتمثل من بعض جوانبه ، فى التوفيق بين الدين والفلسفة ، تارة والتوفيق بين الأديان المتعددة تارة أخرى .

---

(١) يقول الكندى فى رسالته إلى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى : «وينبغى أن يعظم شكرنا للآتين بيسير الحق فضلاً عمن أتى بكثير من الحق ، إذ أشركونا فى ثمار فكرهم وسهلوا لنا المطالب الحقية الخفية بما أفادونا من المقدمات المسهلة لنا سبل الحق ، فإنهم لو لم يكونوا لم يجتمع لنا مع شدة البحث فى مدتنا كلها ، هذه الأوائل الحقية التى بها تخرجنا إلى الأواخر من مطلوباتنا الخفية ، فإن ذلك إنما اجتمع فى الأعصار السالفة المتقادمة عصراً بعد عصر ، إلى زماننا هذا مع شدة البحث ولزوم الدأب وإيثار التعب فى ذلك» (ص ١٠٢ من نشرة الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريدة) . وانظر أيضاً كتابنا : مذاهب فلاسفة المشرق من ص ٢٨ إلى ص ٣٩ .

إن حديثهم عن الصفات الإلهية وكيفية صدور الموجودات عن الله تعالى وغيرهما من مشكلات يبين لنا كيف حاولوا التوفيق بين المجالين .

وما يقال عن الكندى والفارابى وإخوان الصفا ، من حيث محاولة كل منهم التوفيق ، يقال عن ابن سينا ، فيلسوف المشرق العربى . إن الدارس لكتبه كالشفاء والنجاة والإشارات والتنبيهات ، يجد من جانبه محاولة للتوفيق . صحيح أنه لا يخصص مبحثاً مستقلا لدراسة هذا الموضوع ، ولكن التوفيق قد ظهر عنده من خلال تحليله لبعض المشكلات الفلسفية ومنها مشكلة العلم الإلهى ومشكلة النبوة ومشكلة الخلود .

ونجد أيضاً عند مسكويه أحد مفكرى بلاد المشرق العربى ، والذى اهتم بمجال الأخلاق اهتماماً كبيراً ، محاولة من جانبه للتوفيق بين الدين والفلسفة ، وذلك عن طريق بيانه حاجة الناس إلى الأنبياء ، وتقريبه بين الحقائق التى يصل إليها النبى ، والحقائق التى يصل إليها الفيلسوف ، رغم أن الطريق أو المصدر عند النبى يختلف عن الطريق أو المصدر عند الفيلسوف .

كما بين لنا مسكويه كيف يقدم الفلاسفة أكثر من دليل على وجود الله ، ويثبتون خلود النفس وسعادتها أو شقاءها فى العالم الآخر ، وكل هذه جوانب يدعو إليها النبى اعتماداً على الوحى[1] .

بل إننا إذا انتقلنا من المشرق العربى إلى المغرب العربى ، فإننا لا نعدم وجود مفكرين حاولوا التوفيق بين الدين والفلسفة .

إننا إذا كنا نجد فى بلاد الأندلس مفكرين يمثلون المدرسة الأفلاطونية المحدثة كابن مسره ومدرسته على سبيل المثال ، فإننا نجد مفكرين يمثلون الاتجاه المشائى الأرسطى ، ومنهم من حاول التوفيق بين الجانب الدينى والجانب الفلسفى ، وإن كان هذا التوفيق قد ظهر عند بعضهم بصورة غير مباشرة .

فالبطليوسى على سبيل المثال والذى كان معاصراً لفيلسوفنا ابن باجه ، أول فلاسفة المغرب العربى ، قد أشار إلى موضوع التوفيق بصورة أو بأخرى من خلال دراسته لكثير من المشكلات الفلسفية كخلود النفس وكيفية وجود العالم عن الله ، وأيضاً فى دفاعه عن قدامى الفلاسفة[2] ، وكل ذلك يظهر فى كتابه «الحدائق فى المطالب العالية الفلسفية العويصة» .

كانت توجد إذن محاولات للتوفيق سابقة لمحاولة ابن طفيل ، سواء قام بهذه المحاولات فلاسفة ومفكرون فى المشرق العربى ، أو قام بها مفكرون عاشوا فى البلاد التى عاش فيها فيلسوفنا ، بلاد المغرب العربى .

---

(١) مسكويه : الفوز الأصغر من ص ٦٠ إلى ص ٩٨ فى مواضع متفرقة .

(٢) بالنثيا : تاريخ الفكر الأندلسى ص ٣٣٤ – ٣٣٥ من الترجمة العربية .

وإذا قارن الدارس بين محاولات هؤلاء الفلاسفة والمفكرين الذين أشرنا إليهم ، وبين آراء ابن طفيل فى مجال التوفيق ، سيجد أن ابن طفيل قد استفاد من بعض الأفكار التى قال بها هؤلاء المفكرون ، وإن كان قد استطاع أن يقدم لنا محاولة لا تعدم الكثير من أوجه الأصالة والدقة ، بحيث تعد من بعض جوانبها محاولة فريدة .

ثانياً : محاولة ابن طفيل :

لننتقل الآن إلى تحليل محاولة ابن طفيل فى مجال التوفيق بين الدين والفلسفة ، تلك المحاولة التى نجدها فى الصفحات الأخيرة من قصة «حى بن يقظان» .

لقد أراد ابن طفيل أن يبين لنا أن ما توصل إليه «حى بن يقظان» بمفرده عن طريق التفكير والتأمل فى جزيرته التى عاش فيها بمفرده متوحداً ، لا يخالف الدين . كما أراد أن يبين لنا الفرق بين الطريق الذى يعتمد على التأويل والتأمل فى المعانى الروحانية ، والطريق الذى يلتزم بالاعتماد على ظاهر الآيات .

ولكى يبين لنا ابن طفيل ، هذه الجوانب ، نجده يتخيل وجود جزيرة قريبة من الجزيرة التى نشأ بها حى بن يقظان ، انتقلت إليها ملة من الملل الصحيحة المأخوذة عن بعض الأنبياء المتقدمين .

وكانت هذه الملة تعتمد فيما تعتمد على الأمثال المضروبة التى تعطى خيالات تلك الأشياء لتقريب المعنى إلى الجمهور ، ومازالت تلك الملة تنتشر وتقوى حتى حمل ملك هذه الجزيرة ، الناس على الالتزام بها .

فى هذه الجزيرة نشأ فتيان من أهل الفضل والرغبة فى الخير ، أحدهما يسمى **أبسالاً** ، والآخر يدعى **بسلامان** ، وقد قبلا تلك الملة والتزما بجميع شرائعها والمواظبة على جميع أعمالها ، واتفق الاثنان على ذلك[1] .

ويذكر ابن طفيل أن كلاً من أبسال وسلامان ، كانا يتفقهان أحياناً فى الألفاظ التى وردت فى الشريعة والخاصة بصفات الله تعالى وملائكته وعلى أى صورة سيكون الخلود والثواب والعقاب .

بيد أنه كان يوجد خلاف بين كل من أبسال وسلامان فيما يتعلق بالتأويل ، وذلك برغم اتفاقهما معاً على الالتزام بهذا الدين .

إن أبسال كان أشد تمسكاً بالتأويل ومنقباً عن المعنى الباطنى لا الظاهرى وباحثاً عن المعانى الروحانية ، وذلك على العكس من سلامان ، الذى كان أكثر احتفاظا وتمسكاً بالظاهر ، ومبتعداً

(١) ابن طفيل : حى بن يقظان ص ١٢١ .

بذلك عن التأويل والتأمل . وكلاهما مجد فى الأعمال الظاهرة ومحاسبة النفس ومجاهدة الهوى[١] .

ولما كانت هناك أقوال فى الشريعة تحمل على العزلة والانفراد ، وكيف أن الفوز والنجاة يرتبطان بها ، وأقوال أخرى تحمل على المعاشرة وملازمة الجماعة ، فإننا نجد أبسال متعلقاً بطلب العزلة لما كان فى طباعه من التمسك بالتفكير والتأمل فى معانى الأشياء ، وانفراده يساعده على ذلك .

أما سلامان فكان متعلقاً بالجماعة ، لأنه كان بطبعه بعيداً عن التأمل والتفكير ، وملازمته للجماعة تبعد عنه الشكوك والظنون[٢] .

ومعنى هذا أن أبسال يمثل رجل الدين الملتزم بالتأويل والتعمق فى المعانى الروحانية ، أما سلامان فكان يمثل الفقيه الذى يبتعد عن التأويل ، متمسكاً بذلك بالمعنى الظاهرى .

وكان هذا الاختلاف فى الرأى أو الاتجاه بين كل من أبسال وسلامان سبب افتراقهما . وكان أبسال قد سمع عن الجزيرة التى نشأ بها «حى بن يقظان» وعن هوائها المعتدل وخصب أرضها ، وكيف أن الانفراد يتناسب وميله للتفكير والتأمل ، فصمم على الرحيل إليها واعتزال الناس طوال ما بقى له من العمر . وقد تم رحيله إليها تاركاً صاحبه سلامان .

ظل أبسال بتلك الجزيرة يعبد الله ويعظمه ويقدسه ويفكر فى أسمائه الحسنى وصفاته ، دون أن يشغله عن ذلك شاغل . وقد ظل على تلك الحال مدة وهو فى أتم غبطة وسعادة ، وأعظم أنس بمناجاة ربه ، وخاصة أنه كان كل يوم يشاهد من الألطاف الإلهية ما ييسر له معيشته ، وهذا مما يثبت يقينه ويقوى اعتقاده بالله تعالى .

هذا ما كان يفعله أبسال فى تلك الجزيرة التى رحل إليها مصادفة دون أن يعلم بوجود «حى» بها . ولكن ماذا كان يفعله «حى» بتلك الجزيرة فى تلك الفترة وكيف التقى أبسال به ؟ .

يبين لنا ابن طفيل أن «حى بن يقظان» كان فى تلك المدة شديد الاستغراق فى مقاماته الكريمة ، وكان لا يترك المغارة التى يعيش فيها إلا مرة فى الأسبوع لتناول غذائه ، ولذلك لم يعثر عليه أبسال أول وهلة ، بل كان يطوف بأرجاء الجزيرة ولا يرى أحداً من الآدميين ولا أثراً يدل على وجود أناس ، وكان يُسر بذلك ، إذ إن ذلك يتفق والعزلة والانفراد ، حتى خرج «حى» يوماً للبحث عن غذاء له ، وحينئذ أبصر كل منهما الآخر .

---

(١) ابن طفيل : المصدر السابق ص ١٢٢ .

وأيضاً :

S. Munk : Melanges de philosophie Juive et Arabe p. 414.

S. Munk Ibn Tofail : Article dans le dictionnaire des sciences philosophiques de Ad. Frank p. 1738 — 1740.

(٢) ابن طفيل : حى بن يقظان ص ١٢٢ — ١٢٣

لم يشك أبسال فى أن «حيا» من عباد الله المنقطعين للعبادة والعزلة ، وقد طلب المقام بتلك الجزيرة كما فعل هو .

هذا ما كان يرجحه أبسال . أما حى فلم يدر شيئاً عن أبسال ، إذ إنه لم يكن قد رأى آدميا فى جزيرته قبل ذلك . إنه لم يصادف إلا الحيوانات الموجودة فى الجزيرة ، وصورة أبسال تختلف عن صورة الحيوانات التى يشاهدها فى الجزيرة .

وقد ولى أبسال منه هارباً ، حتى لا يشغله ذلك عن تأمله وانقطاعه للعبادة ، ولكن «حيا» أخذ فى اقتفاء أثره بدافع البحث عن حقائق الأشياء وحب الاستطلاع . وقد اقترب منه بعد ذلك ، وقد أخذ فى الصلاة والقراءة والدعاء والبكاء ، فسمع «حى» صوتا حسناً ، وحروفاً منظمة لم يعهد مثلها من صوف الحيوانات ، ووجد أن شكله وتخطيطه يشبهان شكله ، وأن الغطاء الذى يرتديه أبسال ، ليس جلداً طبيعيا كما ظن قبل ذلك ، وإنما هو رداء مثل ردائه .

وقد حرص «حى» بدافع حب الاستطلاع أن يرى ما عند أبسال ، والسبب الذى يؤدى به إلى البكاء ، والتضرع إلى الله ، وبعد محاولات من جانبه التقى به واطمأن كل منهما للآخر ، إذ تأكد أبسال برغم أصوات «حى» التى تشبه أصوات الحيوانات ، أنه لا يريد به سوءاً ، ولكنهما كانا لا يتفاهمان نظراً لأن «حيا» لم يتعلم إلا لغة الحيوانات .

بيد أن أبسال شرع بعد ذلك فى تعليمه الكلام تدريجا بأن كان يشير إلى أعيان الموجودات وينطق بأسمائها ، ويكرر ذلك عليه ، ويحمله على النطق ، فينطق بها ، قارناً النطق بالإشارة . وهكذا أخذ فى تعليمه ، حتى تعلم «حى» الأسماء كلها فى أقرب مدة[1] .

أصبح التفاهم بينهما بعد ذلك ممكناً . فأخذ أبسال «حيًّا» عن شأنه وكيف وصل إلى تلك الجزيرة ، وعرف منه أنه لا يدرى لنفسه ابتداء ولا أبا ولا أماً أكثر من الظبية التى قامت بتربيته ، وكيف ترقى بالمعرفة حتى انتهى إلى درجة الوصول[2] .

وعندما سمع أبسال من حى بن يقظان ، وصف تلك الحقائق والذوات التى تعد مفارقة للعالم المحسوس ، والعارفة بالذات الإلهية ، ووصف ذات الحق تعالى ؛ لم يشك فى أن جميع الأشياء التى جاءت فى شريعته والتى تتعلق بالله تعالى وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والجنة والنار . إنما هى أمثلة لهذه التى شاهدها حى بن يقظان ، وعندئذ تطابق عنده المعقول (التفكير النظرى) والمنقول

---

(١) ابن طفيل : حى بن يقظان ص ١٢٤ – ١٢٥ وأيضاً :

H. Corbin: Histoire de la philosophie Islamique p. 329— 330.

(٢) ابن طفيل : حى بن يقظان ص ١٢٥ – ١٢٦ .

(الجانب الدينى) ، وأصبحت طرق التأويل قريبة بالنسبة له ، وتبين له كل مشكل فى الشرع وانفتح له كل مغلق وغامض فى الشرع وصار من أولى الألباب . وعند ذلك نظر إلى «حى بن يقظان» نظرة تعظيم واحترام وتحقق عنده أنه من أولياء الله الذين لا خوف عليهم ولا هم يحزنون . والتزم بخدمته والاقتداء به والأخذ بإشاراته فيما تعارض عنده من الأعمال الشرعية التى كان قد تعلمها فى ملته قبل أن يصل إلى تلك الجزيرة التى قابل فيها «حى بن يقظان» [١] .

لقد أخذ حى ذلك يسأل أبسال عن أمره ، فوصف له أبسال شأن الجزيرة التى قدم منها وكيف كانت أحوال الناس فيها قبل وصول الدين إليهم ، وكيف هى الآن بعد وصول الدين إليها . ووصف له أيضاً جميع ما ورد فى الشريعة من أمور تتعلق بوصف العالم الإلهى ، والجنة والنار والبعث والحساب والميزان . ففهم «حى» هذه الأمور كلها ولم ير فيها شيئاً يخالف ما توصل إليه عن طريق مشاهداته وتفكيره ، وعلم أن الذى وصف ذلك وجاء به ، محق فى وصفه ، صادق فى قوله رسول من عند ربه ، فآمن به وصدقه وشهد برسالته .

وسأل «حى» بعد ذلك عن الفرائض والعبادات ، فوصف أبسال له الصلاة والزكاة والصيام والحج وغير ذلك من الأعمال الظاهرة ، وقد تلقى حى ذلك كله والتزم به وأخذ نفسه بأدائه امتثالاً للأمر الذى صح عنده صدق قائله . غير أنه كان يتعجب من أمرين ولا يدرى وجه الحكمة فيهما :

(ا) لم ضرب الرسول الأمثال للناس فى كثير مما وصف به أمر العالم الإلهى وأضرب عن المكاشفة ، حتى وقع الناس فى التجسيم واعتقاد أشياء فى ذات الحق هو منزه عنها وبرىء منها ؟ وكذلك فى أمر الثواب والعقاب .

(ب) لم اقتصر على هذه الفرائض والعبادات وأباح الاقتناء للأموال والتوسع فى المآكل ، حتى يفرغ الناس للاشتغال بالباطل والابتعاد عن الحق ؟

وكان رأى «حى» هو ألا يتناول أحد شيئاً من الطعام إلا أقل القليل ، وأما الأموال فلم يكن لها معنى عنده [٢] .

لقد كان يرى ما فى الشرع من الأحكام فى أمر الأموال كالزكاة وتشعبها والربا والعقوبات = يرى فى ذلك كله تطويلاً ويبدى دهشته لذلك كله ، إذ إنه كان يعتقد أن الناس كلهم يتمتعون بفطر فائقة وأذهان ثاقبة ونفوس حازمة ، ولم يكن يدرى ما هم عليه من البلادة والنقص وسوء الرأى وضعف

---

(١) ابن طفيل : المصدر السابق ص ١٢٦ وأيضاً :

E. Brehier : La philosophie du Moyen Age p. 224 — 225.

(٢) حى بن يقظان ص ١٢٦ – ١٢٧ .

العزم وأنهم كالأنعام بل هم أضل سبيلاً .

لقد إشتد إشفاق حى بن يقظان على الناس وطمع أن تتم نجاتهم على يديه ، وأراد أن يصل إليهم لكى يبين لهم ما يعتقد به ويكشف لهم عن الحقيقة ، وتحدث مع أبسال فى ذلك وأصر على الوصول إليهم فى الجزيرة التى يعيشون فيها ، برغم أنه علم من أبسال ما هم عليه من نقص الفطرة والإعراض عن أمر الله . وطمع أبسال أن يهدى الله على يديه طائفة من معارفه المريدين . وقد رحلا إلى الجزيرة التى جاء منها أبسال عن طريق سفينة فى البحر تصادف أن ضلت مسلكها ودفعتها الرياح وتلاطم الأمواج إلى ساحل الجزيرة التى يقيم بها حى .

لقد دخلا جزيرة أبسال واجتمع أصحاب أبسال به فعرفهم بحى بن يقظان ، وقد احترموه احتراماً كبيراً ، وعرفه أبسال أن هذه الطائفة من أصحابه هم أقرب إلى الفهم والذكاء من غيرهم من الناس ، بحيث إذا عجز عن تعليمهم ، فإنه يكون بالتالى أكثر عجزا بالنسبة لعامة الجمهور الذين يعتبرون أقل منهم فهماً[1] .

لقد شرع حى فى تعليمهم وأخذ فى الترقى عن الظاهر قليلاً ، حتى يبين لهم عن طريق التأويل ، أموراً غير الأمور التى يفهمونها ، وعندئذ أخذوا فى الانقباض عنه والاشمئزاز من الأمور التى يحاول تعليمهم إياها وأصبحوا ساخطين عليه فى قلوبهم ، وإن كانوا يتظاهرون بالرضا إكراماً له لأنه يعد غريباً عنهم ومراعاة لحق صديقه أبسال الذى كان يعيش معهم قبل رحيله إلى جزيرة حى[2] .

لقد حاول «حى» مراراً وتكراراً أن يبين لهم الحق سرا وجهاراً ، ولكنهم كانوا ينفرون منه ويبتعدون عنه ، فيئس من إصلاحهم وفقد الأمل فى صلاحهم لقلة قبولهم ونقص فهمهم .

يقول ابن طفيل[3] : لقد تصفح «حى» طبقات الناس بعد ذلك فرأى كل حزب بما لديهم فرحون قد اتخذوا إلههم هواهم ، ومعبودهم شهواتهم ، وتهالكوا فى جمع حطام الدنيا وألهاهم التكاثر حتى زاروا المقابر لا تنجع فيهم الموعظة ولا تعمل فيهم الكلمة الحسنة ولا يزدادون بالجدل إلا إصراراً وأما الحكمة فلا سبيل لهم إليها ولا حظ لهم منها ، قد غمرتهم الجهالة وران على قلوبهم ما كانوا يكسبون (ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة ولهم عذاب عظيم) .

والواقع أن حيًّا قد رأى بعد محاولاته هذه مع أهل تلك الجزيرة ، أنهم لا يتمسكون من ملتهم إلا بالدنيا وتأكد له على وجه اليقين أن مخاطبتهم بطريق المكاشفة غير ممكنة ، وأن تكليفهم من العمل

(١) حى بن يقظان ص ١٢٧ وأيضاً :
H. Corbin : Histoire de la philosophie Islamique p. 331 — 332.

(٢) ابن طفيل : حى بن يقظان ص ١٢٨ وأيضاً :
O'leary: Arabic thought: and its place in history p. 251.

(٣) ابن طفيل : حى بن يقظان ص ١٢٨ — ١٢٩ .

فوق هذا القدر لا يتفق ، وأن حظ أكثر الجمهور من الانتفاع بالشريعة إنما هو فى حياتهم الدنيا ليستقيم له معاشه .

ويبين لنا ابن طفيل على لسان حى أنه لا يفوز بالسعادة الأخروية إلا القليل النادر ، وأما من طغى وآثر الحياة الدنيا فإن الجحيم هى المأوى .

ولا يخفى علينا ابن طفيل يأسه بالنسبة لمسلك أكثر الناس وكيف أن أعمالهم يسودها الجانب الحسى .

يقول ابن طفيل : «أى تعب أعظم وشقاوة أطم ، ممن إذا تصفحت أعماله من وقت انتباهه من نومه إلى حين رجوعه إلى الكرى ، لا تجد منها شيئاً إلا وهو يلتمس بها تحصيل غاية من هذه الأمور المحسوسة الخسيسة ، إما مال يجمعه أو لذة ينالها أو شهوة يقضيها أو غيظ يتشفى به أو جاه يحرزه أو عمل من أعمال الشرع يتزين أو يدافع عن رقبته وهى كلها ظلمات بعضها فوق بعض فى بحر لجى »[١] .

لقد أدرك «حى» أحوال الناس وكيف أن أكثرهم بمنزلة الحيوان غير الناطق ، ومن هنا فإن الحكمة كلها والهداية والتوفيق فيما نطقت به الرسل ، ووردت به الشريعة ، ولا يمكن غير ذلك ، ولا يحتمل المزيد عليه ، فلكل عمل رجال وكل ميسر لما خلق له[٢] .

وفى نهاية محاولاته مع الجمهور ، نجده يتجه إلى سلامان وأصحابه معتذراً عما تكلم به معهم ، وقد عرَّفهم أنه قد رأى مثل رأيهم واهتدى بمثل هديهم وأوصاهم بعدة وصايا منها :

(ا) التمسك بما هم عليه من التزام حدود الشرع والأعمال الظاهرة .

(ب) قلة الخوض فيما لا يعنيهم .

(جـ) الإيمان بالمتشابهات والتسليم بها والإعراض عن البدع والأهواء .

(د) الاقتداء بالسلف الصالح وترك الأمور المحدثة .

(هـ) تجنب ما عليه جمهور العوام من إهمال الشريعة والإقبال على الدنيا[٣] .

لقد ودع حى بن يقظان ، سلامان وأصحابه واتجه هو وصاحبه أبسال إلى جزيرتهما ، وطلب «حى» مقامه الكريم ، واقتدى به أبسال الذى كان يتمسك – كما قلنا – بالتأمل فى المعانى الروحية للدين وعدم الوقوف عند الظاهر . وقد أخذ كل منهما فى عبادة الله تعالى بتلك الجزيرة حتى أتاهما اليقين[٤] .

---

(١) ابن طفيل : المصدر السابق ص ١٢٩ .

(٢) ابن طفيل : المصدر السابق ص ١٢٩ .

(٣) ابن طفيل : المصدر السابق ص ١٣٠ .

(٤) ابن طفيل : المصدر السابق ص ١٣٠ .

هذا ما نجده فى قصة حى بن يقظان متعلقاً بمحاولة ابن طفيل التوفيق بين الدين والفلسفة وقد فرّق خلالها بين مسلك الفيلسوف الذى يؤمن إلى حد كبير عن طريق التفكير العقلى النظرى المجرد ، أى المسلك البرهانى .

نقول إلى حد كبير ، نظراً لأننا لا نعدم حديثاً من جانب ابن طفيل فى أثناء تحليله لهذا المسلك ، عن الاتصال والكشف ، وإن كان اتصالاً نظرياً عقلياً ، وليس اتصالاً يقوم الذوق والوجد والمشاهدة القلبية .

لقد فرق حى بن يقظان كما قلنا بين هذا المسلك ، مسلك الفيلسوف ، وبين مسلك رجل الدين الذى يتخذ التأويل منهجاً له ويتعمق فى المعانى الروحانية ، ومسلكه برغم اختلاف المصدر ، يعد قريباً من مسلك الفيلسوف ، ومسلك ثالث هو مسلك الفقيه الذى يبتعد – على العكس من المسلك السابق – عن التأويل ، أى يكون متمسكاً بالظاهر ، أما المسلك الأخير ، أى المسلك الرابع ، فهو مسلك هؤلاء الناس الذين حاول حى أن يبين لهم حقائق الأشياء ، ولم يوفق فى ذلك ، نظراً لما هم عليه من التعلق بالجوانب الحسية ، ومن هنا نجدهم يؤمنون عن طريق التقليد [راجع شكل رقم ٩] .

ونود أن نشير إلى أن الغزالى فى معرض حديثه عن مراتب الإيمان ، قد بين لنا أن هذا الطريق ، طريق التقليد يعد أقل مراتب الإيمان ، إذا قارنا هذه المرتبة بمرتبة علماء الكلام ومرتبة الصوفية .

كما فرق لنا ابن رشد بعد ذلك بين المسلك الإقناعى بالنسبة للعامة والمسلك الجدلى بالنسبة لعلماء الكلام ، والمسلك البرهانى بالنسبة للفيلسوف ، ولا شك أن محاولة ابن رشد – كما سبق أن أشرنا – تقوم من بعض زواياها على الاستفادة من المحاولة التى قام بها فيلسوفنا ابن طفيل .

أكثر من مسلك ، إذن نجد ابن طفيل يشير إليه . ويمكن القول بأن المسلك الأول يعد مسلك «حى»[1]

والمسلك الثانى هو مسلك أبسال ، وخاصة إذا وضعنا فى الاعتبار أنهما اتفقا فى كثير من الجوانب ، ورحلا معاً إلى الجزيرة التى كانا يقيمان فيها لكى يتفرغا للتأمل والعبادة ، تلك الجزيرة التى كان يقيم فيها حى بن يقظان بمفرده قبل أن يرحل إليها أبسال .

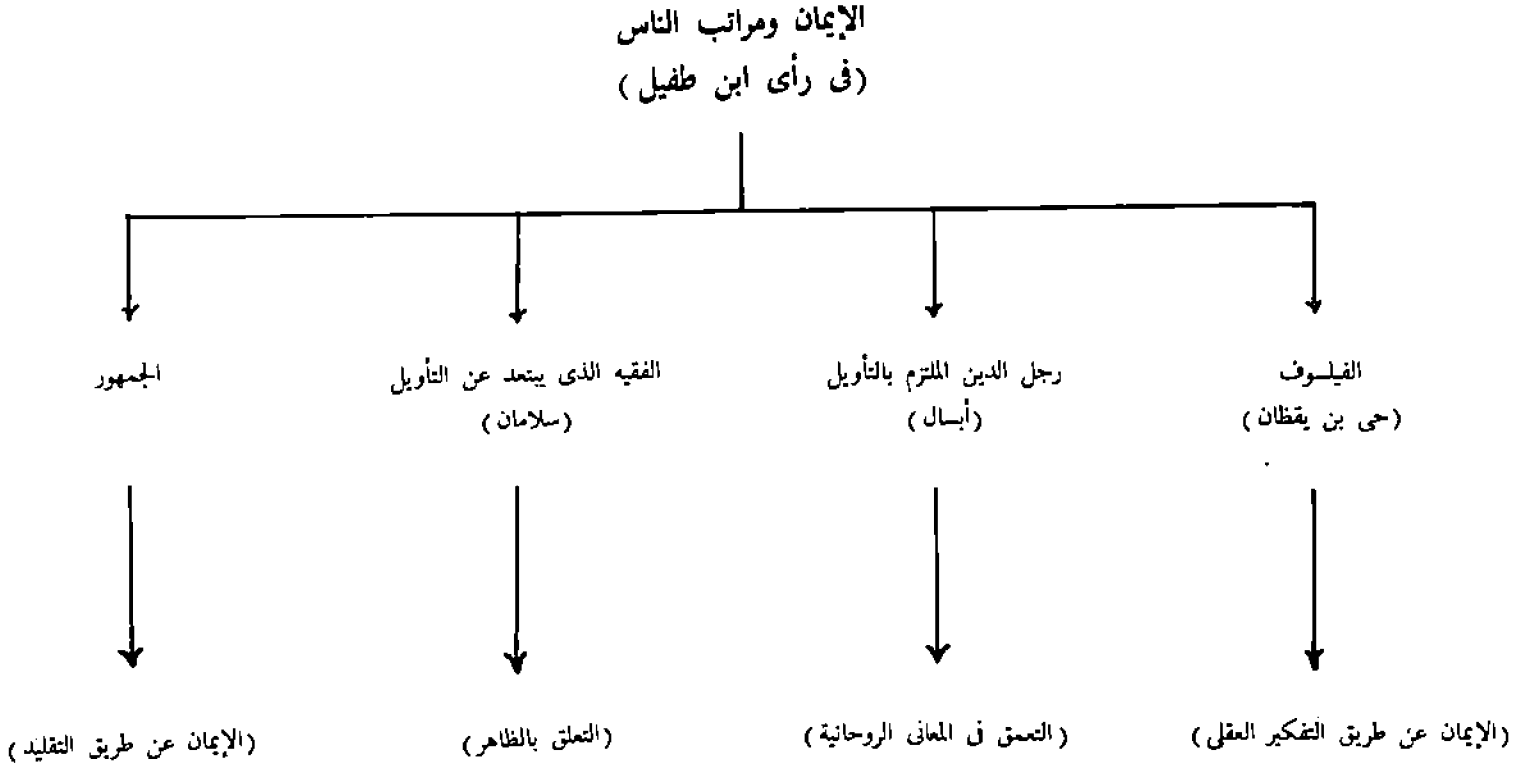
والمسلك الثالث هو مسلك سلامان ، إذ كان على العكس من صاحبه أبسال ، متعلقاً بالظاهر ومتمسكاً به ومبتعداً عن الاتجاه إلى التأويل لقد كان رجلا اجتماعيًا يخالط الجماعة ولا شأن له بشئون الفكر النظرى المجرد ، ولم يكن بالتالى رجلاً يحب الغربة والتوحد ، تلك التى يهواها ويعشقها

(١) بالنثيا : تاريخ الفكر الأندلسى ص ٣٥٠ من الترجمة العربية .

الفيلسوف لأنها تساعده على التأمل .

أما المسلك الرابع فهو مسلك الجمهور ، كما سبق أن أشرنا .

ولا شك أن الدارس لأبعاد تلك المحاولة – بصرف النظر عن مدى صوابها أو خطئها – يدرك تمام الإدراك الجهد الكبير الذى قام به فيلسوفنا ابن طفيل فى تصوير هذا الجانب ، الذى يعد جانباً ميتافيزيقيا ، ونعنى به جانب التوفيق . كما يدرك مدى اطلاعه على كثير من المحاولات التى سبقته واستفادته منها بصورة أو بأخرى من صور التأثر والاستفادة .


الإيمان ومراتب الناس
(فى رأى ابن طفيل)
الفيلسوف
(حى بن يقظان)
رجل الدين الملتزم بالتأويل
(أبسال)
الفقيه الذى يبتعد عن التأويل
(سلامان)
الجمهور
(الإيمان عن طريق التفكير العقلى)
(التعمق فى المعانى الروحانية)
(التعلق بالظاهر)
(الإيمان عن طريق التقليد)

[شكل رقم ٩]