

الباب الأول

حياة الفيلسوف الفكرية وموقفه النقدي

ويتضمن هذا الباب الفصلين الآتين :

الفصل الأول : الحياة الفكرية للفيلسوف .

الفصل الثاني : منهج ابن طفيل في نقد المفكرين الذين سبقوه .

obeikandi.com

تقديم

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

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

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

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

obeikandi.com

الفصل الأول

الحياة الفكرية للفيلسوف

ويتضمن هذا الفصل العناصر والموضوعات الآتية :

أولا : نشأة ابن طفيل وصلته بالخلقة

ثانيا : التراث الفكرى للفيلسوف

- الجوانب الفلسفية

- الجوانب الفلكية

- الجوانب الطبية .

obeikandi.com

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

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

obeikandi.com

الحياة الفكرية للفيلسوف

أولاً : نشأة ابن طفيل وصلته بالخليفة :

قبل دراسة موضوع الميتافيزيقا في فلسفة ابن طفيل ، ومنهجه في نقد المفكرين الذين سبقوه ، تجدر الإشارة إشارة موجزة إلى بعض الجوانب المتعلقة بهذا الفيلسوف والبيئة التي نشأ فيها ، لأن هذا يتعلق من قريب أو من بعيد بمجال بحثنا في ابن طفيل كما سيتبين فيما بعد . ولد ابن طفيل في إحدى بلاد الأندلس . وقد تقلد عدة مناصب من بينها أنه عمل كاتباً لحاكم ولاية غرناطة وحاكم ولاية طنجة ، كما كان طبيباً لأحد خلفاء دولة الموحدين ، وهو أبو يعقوب يوسف .

وقد نال ابن طفيل عند الخليفة أبي يعقوب يوسف مكانة كبيرة . لقد كان من أكثر العلماء حظوة عند هذا الخليفة . يقول عبد الواحد المراكشي : كان أمير المؤمنين أبو يعقوب شديد الشغف به والحب له . بلغني أنه كان يقيم في القصر عنده أياماً ليلاً ونهاراً لا يظهر ، وكان أبو بكر هذا أحد حسان الدهر في ذاته وأدواته^(١)

ولعل مما ساعد ابن طفيل على أن تكون له تلك المكانة ، أن هذا الخليفة كان يمثل نعتاً من الحكام الذين يميلون للدين والعلوم الفلسفية ، إذ إن كتب التراجم تخبرنا بأن هذا الخليفة كان يجمع بين أمرين : التفقه في الدين والورع من ناحية ، والطموح إلى تعلم الحكمة والفلسفة من ناحية أخرى . وتوجد كثير من الأدلة التي تبين لنا اهتمام هذا الحاكم بالعلم والعلماء ، ونكتفي بذكر بعض هذه الأدلة :

- ١ - كان هذا الخليفة حريصاً على أن يجمع الكتب من أقطار الأندلس والمغرب ، ويبحث أيضاً عن العلماء ، حتى كان لديه بالبلاط مجموعة من العلماء لم تجتمع للملك قبله من ملك المغرب^(٢) .
- ٢ - مقابلة تمت بين هذا الخليفة وبين ابن رشد الفيلسوف الأندلسي ، وتكشف هذه المقابلة عن مدى اطلاع الخليفة على الكتب الفلسفية .

(١) المعجب في تلخيص أخبار المغرب للمراكشي ص ٢٤١ .

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

فأحد تلاميذ ابن رشد يقول : سمعت الحكيم ابن رشد يذكر غير مرة : لما دخلت على أمير المؤمنين أبي يعقوب ، وجدته هو وأبو بكر بن طفيل ليس معهما غيرهما . فأخذ أبو بكر يثنى عليّ ويذكر بيني وسلني ويضم بفضلته إلى ذلك أشياء لا يبلغها قدرى . فكان أول ما فاتحنى فيه أمير المؤمنين بعد أن سألتني عن اسمي واسم أبي ونسبي ، أن قال لي : ما رأيهم - أى الفلاسفة - في السماء ، أقديمة هى أم حادثة ؟ ، فأدركنى الحياء والخوف وأخذت أتعلل وأنكر اشتغالى بعلم الفلسفة ، ولم أكن أدري ما قرر معه ابن طفيل ، ففهم أمير المؤمنين مني الروع والحياء ، فالتفت إلى ابن طفيل وجعل يتكلم على المسألة التى سألتني عنها ، ويذكر ما قاله أرسطو وأفلاطون وجميع الفلاسفة ، ويورد مع ذلك احتجاج أهل الإسلام عليهم . فرأيت منه غزارة حفظ لم أظنها فى أحد من المشتغلين بهذا الشأن المتفرغين له . ولم يزل ييسطنى حتى تكلمت ، فعرف ما عندى من ذلك ^(١) .

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

٣ - دليل ثالث من الأدلة التى تبين لنا اهتمام هذا الحاكم بالفلسفة . لقد أراد قراءة فلسفة أرسطو ، ولكنه كان يشكو من الصعوبات التى يعدها فى عبارات أرسطو كما ترجمها المترجمون ^(٢) . وقد أبلغ رغبته هذه فى قراءة فلسفة أرسطو إلى ابن طفيل ، بيد أن ابن طفيل نظراً لكبرسه وكثرة مشاغله فى البلاط ، استدعى ابن رشد وأبلغه رغبة أمير المؤمنين قائلا له : لو وقع لهذه الكتب - أى كتب أرسطو - من يلخصها أو يقرب أغراضها بعد أن يفهمها فهماً جيداً ، لقرب مأخذها على الناس فإن كان فيك فضل قوة لذلك ، فافعل . وإنى لأرجو أن تنى به لما أعلمه من جودة ذهنك وقوة نزوعك إلى الصناعة ^(٣) .

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

(١) المعجب للمراكشى ص ٢٤٢ - ٢٤٣ وأيضاً E. Renan : Averroes et l'Averroisme وقد نقلها رينان عن ليود

الإفرى .

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

(٣) المعجب فى تلخيص أخبار المغرب ص ٢٤٣ .

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

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

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

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

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

وإذا كانت قرطبة تأتى فى المقدمة ، فإن سبب ذلك أنها كانت تعد من أعظم المدن بالأندلس وفيها نشأ كثير العلماء والمفكرين^(١) ، أما أشبيلية فكانت تعد «وطن الفنانين وأهل الطرب» . ولعل ما يوضح ذلك ، تلك المناظرة التى جرت فى حضرة ملك المغرب المنصور يعقوب ، بين

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

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

يبد أن هذا لا يعنى أن المراكز العلمية والفكرية كانت موجودة في قرطبة وأشبيلية فقط ، إذ نجد في بعض المدن الأندلسية بوجه عام طابعاً فكرياً ظاهراً . لقد كانت خزائن الكتب عند أهل الأندلس - فيما يقول المقرئ^(٣) - على جانب كبير من الأهمية ، حتى أن الرئيس منهم والذي لا تكون عنده معرفة ، كان يهتم بأن تكون في بيته خزانة كتب ، لا شيء ، إلا لكي يقال إن فلاناً من الناس عنده خزانة كتب ، وأن الكتاب الفلاني لا يوجد إلا عنده .

أما عن الأساتذة الذين تلقى عليهم ابن طفيل العلم ، فإن هذا الجانب يعد - كما سبق أن أشرنا منذ قليل - جانباً مجهولاً من الحياة الفكرية الخاصة بفيلسوفنا . صحيح أن عبد الواحد المراكشي يقول عن ابن طفيل ، إنه قرأ على جماعة من المتحققين بعلم الفلسفة ، منهم ابن باجه وغيره^(٤) ، ولكن لو رجعنا إلى ابن طفيل نفسه في كتابه حتى بن يقظان ، وجدناه نجبرنا بأنه لم يلق ابن باجه^(٥) . ومهما يكن من أمر ، فإنه قد تتلمذ على كتب ابن باجه وكتب غيره من الفلاسفة الذين سبقوه ، كالفارابي فيلسوف المشرق العربي ، كما سنشير إلى ذلك بعد قليل .

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

ثانياً : الفيلسوف مؤلفاً :

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

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

(٢) نفع الطيب جزء ١ ص ٧٥ .

(٣) نفع الطيب جزء ٢ ص ٢١٥ .

(٤) المعجب في تلخيص أخبار المغرب ص ٢٣٩ .

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

وقد تكون قلة كتابات ابن طفيل راجعة ليس إلى هذا السبب فقط ، بل راجعة أيضاً إلى المشاغل العملية في بعض فترات حياته ، والتي لاشك كانت عبئاً على الفيلسوف وغائقة له عن مواصلة التأليف والإبداع الفكري والفلسفي .

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

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

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

وتنسب إلى ابن طفيل مجموعة من الأشعار تعد معبرة عن الجانب الأدبي من إنتاج الفيلسوف الفكري . فمن أشعاره في الزهد^(١) ، والتي نجدها مذكورة في كتاب المعجب في تلخيص أخبار المغرب لعبد الواحد المراكشي ، قوله :

يا ناكياً فرقة الأحباب عن شحط هل بكيت فراق الروح للبدن
نور تردد في طين إلى أجل فانحاز علواً وخلى الطين للكفن
ياشد ما افترقا من بعد ما اعتلقا أظنها هدنة كانت على دخن .
إن لم يكن في رضى الله اجتماعها فيا لها صفقة تمت على غبن

(١) المعجب في تلخيص أخبار المغرب: ص ٢٤١ ، وأيضاً : تاريخ الفلسفة في الإسلام لدى بور- ترجمة د. محمد عبد الهادي أبو ريده ص ٢٨٩ . ونود أن نشير إلى أن تيسير شيخ الأرض في كتابه عن ابن باجة ينسب أبياتاً كثيرة لابن باجة اعتياداً على نفع الطيب وقلاند العقيان ويعيون الأنبياء في طبقات الأطباء . ومنها هذه الأبيات . وقد نسبنا هذه الأبيات لابن طفيل اعتياداً على ما يقوله عبد الواحد المراكشي في كتابه المعجب في تلخيص أخبار المغرب .

ومن أشعاره أيضاً ، والتي لا تخلو من دلالات فلسفية ، قوله :

ما كلى من شم نال رائحة للناس في ذا تباين عجب
قوم لهم فكرة تجول بهم بين المعاني أولئك النجب
وفرقة في القشور قد وقفوا وليس يدرون لب ما طلبوا
لا غاية تنجلي لناظرهم منه ولا ينقضى لهم أرب
لا يتعدى امرؤ جبلته قد قسمت في الطبيعة الرب^(١)

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

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

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

وما يقال عن الجانب الفلكي ، يقال عن الجانب الطبي . فلسان الدين بن الخطيب يذكر أن فيلسوفنا ابن طفيل قد ألف كتاباً في الطب .

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

ونودى أن نشير إلى أننا لو رجعنا إلى كتاب ابن طفيل «حى بن يقظان» وجدنا فيه ما يبين لنا أن ابن طفيل يتجه إلى القول بأن القلب يعد المصدر لحركة الجسم ، تماماً كما ذهب إلى ذلك ابن رشد^(٢) ، والذي أيد أرسطو في قوله هذا ، وخالف جالينوس الذي اعتبر الدماغ لا القلب هو

(١) المعجب في تلخيص أخبار المغرب لعبد الواحد افراكتشي ص ٢٤٩ - ٢٤٢ .

(٢) إذا كان ابن رشد يفضل أرسطو في جوانب كثيرة من مذهب الفلاني ، على ما عدها من مفكرين وفلاسفة ، فإنه في هذا المجال - مجال الطب - يحتاج إلى رأي أرسطو ويقول بمذهب الفيلسوف الذي يحترق القلب عضواً أصلياً ومصدراً لجميع وظائف الحياة الحيوانية . ولعلنا لو رجعنا إلى كتاب الكليات ، وهو من أهم ما تركه لنا ابن رشد في مجال الطب على وجه الإطلاق ، لوجدنا كيف يدلل على رأيه . فهو يقول : إنه يظهر أن الماشي في حين مشيته تتشرف يده حرارة لم تكن قبل . والعضو الذي من شأنه أن تتشرفه الحرارة في جميع البدن هو القلب لا شك فيه . ولذلك متى طرأ على الإنسان شيء يفرقه وانقبضت الحرارة الفريزية إلى القلب ، ارتفعت ساقاه حتى إنه ربما سقط ولم يقدر أن يتحرك . (الكليات ص ٣٦) .

مصدر الحياة والحركة . وسنعود إلى هذا الموضوع حين نحللنا لآراء ابن طفيل الموجودة في رسالة «حى بن يقظان» وذلك في الفصل الأول من الباب الثاني .

بعد هذا نقول إن هذه الجوانب الفلكية والطبية لا نستطيع التحقق منها على وجه التأكيد ، إذ إنها لم تصل إلينا بطريقة مباشرة ، حتى بعض الأشعار التي ذكرنا طرفاً منها والتي تعد معبرة عن الجانب الأدبي لفيلسوفنا ابن طفيل ، قد ذكرها ابنه . ولذلك لا يتبقى لنا أساساً إلا رسالة واحدة فقط تكشف عن آراء ابن طفيل الفلسفية ، وهى رسالة «حى بن يقظان»^(١) .

هذه الرسالة التي تعد من الرسائل الخالدة في مجال الفكر الفلسفي العالمي عامة ، والفكر الفلسفي الإسلامي العربي على وجه الخصوص : نقول هذا إذا نظرنا إلى تأثير كثير من المفكرين والفلاسفة بها سواء كانوا عرباً أو كانوا من الغربيين . لقد اشتهرت هذه الرسالة شهرة كبيرة في الشرق وفي الغرب ، وقامت عليها الكثير من الدراسات التي اضطلع بها باحثون عرب ومستشرقون ، كما ترجمت إلى أكثر من لغة فترجمت إلى اللاتينية بعنوان الفيلسوف المعلم نفسه Philosophus Autodidactus وإلى الفرنسية والإسبانية والعبرية والإنجليزية .

ونود أن نشير إلى أن ابن طفيل إذا كان قد استفاد من بعض الفلاسفة الذين سبقوه سواء في المشرق العربي كالفارابي وابن سينا ، أو في المغرب العربي كابن باجة ، بالإضافة إلى مؤثرات أخرى قديمة يونانية كانت أو فارسية أو هندية^(٢) ، إلا أنه استطاع - كما سنرى - أن يقدم لنا محاولة فريدة ومذهبا فلسفيا يعبر عن التزامه إلى حد كبير جدا بمخاض الموقف الفلسفي .

(١) اسم الرسالة كما توجد بالخطوط : «رسالة حى بن يقظان في أسرار الحكمة المشرقية استخلصها من دور جواهر ألفاظ الرئيس أبي حنبل بن سينا ، الإمام الفيلسوف الكامل العارف أبو بكر بن طفيل» .

(٢) انظر على سبيل المثال : مقالة د. أبو العلا حنفي : الأثر الفلسفي الكندي في قصة حى بن يقظان مجلد ٢ - عام ١٩٤٤ كلية الآداب - جامعة الإسكندرية - حوليات الكلية ص ١ وما بعدها .

obeikandi.com

الفصل الثاني

منهج ابن طفيل في نقد المفكرين الذين سبقوه

ويتضمن هذا الفصل العناصر والموضوعات الآتية :

تمهيد

أولاً : الفارابي .

ثانياً : ابن سينا .

ثالثاً : الغزالي .

رابعاً : ابن باجه .

obeikandi.com

ولم يتخلص لنا الحق الذي انتبهنا إليه ، وكان مبلغنا من العلم تتبع
كلام (الغزالي) وكلام الشيخ أبي علي (ابن سينا) وصرف بعضها إلى
بعض وإضافة ذلك إلى الآراء التي نبغت في زماننا هذا ولهج بها قوم من
متتحي الفلسفة حتى استقام لنا الحق أولاً بطريق البحث والنظر ثم وجدنا
منه الآن هذا الذوق اليسير بالمشاهدة وحيث رأينا أنفسنا أهلاً لوضع
كلام يؤثر عنا .

[ابن طفيل - حي بن يقظان ص ٦٥]

obeikandi.com

منهج ابن طفيل في نقد المفكرين الذين سبقوه

تمهيد .

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

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

ولا يعني ذلك أننا نجد هذه الخاصية دون غيرها من خصائص الموقف الفلسفي ، عند ابن طفيل ، بل إننا سنجد أكثر الخصائص التي تميز الفكر الفلسفي .

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

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

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

في أول قصة حتى بن يقظان - وهي كما سبق أن أشرنا الأثر الفلسفي الوحيد الذي وصلنا لهذا الفيلسوف - نجد ابن طفيل يعرض عرضاً سريعاً لبعض آراء لفلاسفة سبقوه ، ولا يتخلو هذا العرض من اتجاهات نقدية عنده .

وستكشف عن ذلك فيما يلي :

أولاً : الفارابي :

يذكر ابن طفيل ، أبا نصر الفارابي الفيلسوف المشرق . ويرى أن ما وصل إلينا من كتبه فأكثرها في المنطق . أما ما ورد إلينا من كتبه في الفلسفة فهي كثيرة الشكوك ^(١) .

ويضرب لنا ابن طفيل أمثلة لهذه الشكوك ، إذ إنه لا يكتفي بمجرد الزعم بذلك . فن أمثلة هذه الشكوك - فيما يرى ابن طفيل - أن الفارابي قد أثبت في كتابه « الملة الفاضلة » بقاء النفوس الشريرة بعد الموت في آلام لا نهاية لها وبقاء لا نهاية له ، أي بقاء أبدى . ثم يصرح في كتابه « السياسة المدنية » بأنها منحلة وسائرة إلى العدم وأن البقاء يكون للنفوس الفاضلة ^(٢) .

ومثال آخر يذكره ابن طفيل ، وهو أن الفارابي يصف في شرحه كتاب الأخلاق طرفاً من السعادة الإنسانية وأن هذه السعادة تكون في هذه الحياة التي في الدار الدنيا ، وأن كل ما يذكر غير هذا فهو هذيان وغرافات عجائز .

وهذا الرأي من جانب الفارابي - فيما يقول ابن طفيل ^(٣) - قد جعل اليأس من رحمة الله تعالى يدخل قلوب الخلق جميعاً ، إذ أن هذا الرأي قد جعل الفاضل والشرير في رتبة واحدة ، لأنه يؤدي إلى الذهاب بأن مصير الكل إلى العدم . وهذه يعتبرها ابن طفيل زلة لا تقال وعثرة ليس بعدها جبر ^(٤) .

يضاف إلى ذلك سوء معتقد الفارابي في النبوة ، إذ إنها بزعمه للقوة الخيالية على وجه الخصوص ، كما أنه يفضل الفلسفة عليها ^(٥) .

(١) رسالة حتى بن يقظان ص ٦٢ .

(٢) المصدر السابق ص ٦٢ .

(٣) المصدر السابق ص ٦٢ .

(٤) المصدر السابق ص ٦٢ .

(٥) المصدر السابق ص ٦٢ - ٦٣ .

مع هذا أن ابن طفيل يأخذ على الفارابي أو ينسب إليه القول ببعض الآراء التي يتمثل فيها التعارض مع بعضها بعضاً تارة ، وتعارضها مع الدين تارة أخرى .
والقطع - فيما نرى من جانبنا - أن بعض آراء الفارابي قد توحى بتعارضها مع بعضها بعضاً ، ليس في هذه الجوانب التي ذكرها ابن طفيل فحسب ، بل في مجالات أخرى ، منها مثلاً قضية الحوادث والقدم ، أي هل العالم يعد حادثاً بمعنى أن الله تعالى خلقه من العدم ، أم أنه يعد قديماً ، بمعنى آسية المادة الأولى .

إن الفارابي حين يحاول التوفيق بين رأى كل من أفلاطون وأرسطو في كتابه «الجمع بين رأيي الحكيم» أفلاطون الإلهي وأرسطو» يذهب إلى أن الصحيح هو أن أرسطو يقول بحدوث العالم وينسب إلى أفلاطون القول بحدوث العالم .

وهذا الرأى الذى يقول به الفارابي يعد غير صحيح فيما نرى من جانبنا ، إذ إن أرسطو يقول بقدم العالم - وكذلك يقول أستاذه أفلاطون بقدم العالم ، نظراً لأن المثل قديمة . وعلى ذلك فن الخطأ نسبة القول لحدوث إلى أفلاطون أو إلى أرسطو^(١) .

ولت عذر الفارابي هو أنه وقع في مشكلة كتاب «أثولوجيا أرسطوطاليس» ، إذ إن عبد المسيح ابن ناعة الحمصى ترجم مقتطفات من التاسوعة الرابعة والتاسوعة الخامسة والتاسوعة السادسة لأفلاطون ونسبها خطأ إلى أرسطو . وقد وقع ابن سينا أيضاً في هذا الخطأ ، أي ظن أن هذا الكتاب لأرسطو .

ما سمنا في هذا المجال هو القول بأن الفارابي إذا كان يوفق بين أفلاطون وأرسطو وينسب إلى أرسطو القول بحدوث العالم ، فإن هذا قد يوحى بأن الفارابي من القائلين بحدوث العالم وهذا غير صحيح إذ إننا لو تأملنا بدقة في آراء الفارابي حول هذه المشكلة من خلال آرائه في مشكلات أخرى وخاصة في مشكلة كيفية صدور العالم عن الله وقوله بأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد ، وهو ما يعرف بمشكلة الفيض أو الصدور ، استطعنا القول بأن الفارابي يذهب إلى الاعتقاد بقدم العالم .
وهذا إن دلنا على شيء ، فإنما يدلنا على أننا يجب أن ننظر إلى آراء الفارابي لا في مشكلة فلسفية معينة كـ ربطها بغيرها من المشكلات الفلسفية الأخرى ، بل أن ننظر إلى هذه المشكلة أو تلك من المشكلات التي يبحث فيها الفارابي من خلال علاقتها بالمشكلات الفلسفية الأخرى التي يبحث فيها .
وحينئذ سنجد أننا نستطيع حل كثير من الشكوك حول آرائه والتي ينسبها ابن طفيل إليه ، كما سبق أن رأينا .

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

فعل سبيل المثال ، لو تأملنا في أقوال الفارابي حول مشكلة الحدوث والقدم وربطناها بآرائه في مشكلة الفيض أو الصدور أو العقول العشرة ، لاستطعنا القول - كما سبق أن أشرنا منذ قليل - بأن الفارابي يرجع القول بقدم العالم .

لقد كنا نتظر من ابن طفيل ، بدلاً من مجرد ذكره بأن آراء الفارابي في مجال الفلسفة كثيرة الشكوك ، نقول كنا نتظر منه التعمق في تحليل آراء الفارابي حتى يبين لنا حلاً لهذه الشكوك التي ينسبها للفارابي ، فيلسوف المشرق العربي .

إن هذا لا يعنى أننا ندافع عن الفارابي ، بل إن الكثير من آراء الفارابي قد تدفع الدارس إلى نقد هذا الرأي أو ذلك من الآراء التي قال بها فيلسوفنا ، وكما وجهنا إليه الكثير من أوجه النقد^(١) ولكن كل ما نود قوله هو أنه بالإمكان حل كثير من الشكوك التي تنسب إلى الفارابي بحيث نصل إلى حقيقة رأيه في المشكلات التي بحث فيها .

ثانياً : ابن سينا :

إذا كان ابن طفيل قد أشار إلى الفارابي وخاصة بعض آرائه الفلسفية التي تدخل في إطار الميتافيزيقا ، فإنه يشير أيضاً إلى ابن سينا في أكثر من موضع في رسالته «حي بن يقظن» . فهو يشير إليه من خلال ذكره للفيلسوف اليوناني أرسطو ، إذ يقول ابن طفيل بأن ابن سينا قد تكفل بالتعبير عما في كتب أرسطوطاليس وجرى على مذهبه وسلك طريق فلسفته في كتاب الشفاء . ويذكر ابن طفيل عن ابن سينا قوله بأنه ألف كتاب الشفاء على طريقة المشائين ، أما من أراد الحق فعليه بكتاب الفلسفة المشرقية .

كما يذهب ابن طفيل إلى أن المقارن بين كتاب الشفاء وبين ما كتب أرسطو ، يظهر له اتفاق الفيلسوفين في أكثر الأمور ، وإن كان في كتاب الشفاء - كما يرى ابن طفيل - أشياء لم تبلغ إلنا عن أرسطو^(٢) ؟

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

(١) راجع نقدنا لآراء الفارابي في مجال الإلهيات ، وذلك في كتابنا «ثورة العقل في الفلسفة العربية ص ١١٠ ومبعدها .

(٢) حي بن يقظان ص ٦٣ وأيضاً مادة ابن طفيل التي كتبها S. Munk في :

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

صحيح أن ابن سينا لم يكن حريصاً على الإشارة إلى المصادر التي يرجع إليها ، بمعنى أنه كان ضئيلاً بإطلاعنا على مصادره التي استفاد منها آراءه ، ولكن الدارس للفلسفة السينية من خلال كتاب الشفاء الذي أشار إليه ابن طفيل ، والمقارن بينها وبين فلسفة أرسطو يجد أنه من الصعب رد كل عناصر الفلسفة السينية إلى أرسطو ، بل من الصواب إضافة المصادر الأفلاطونية والأفلوطينية إلى المصادر الأرسطية ، بالإضافة بطبيعة الحال إلى المصدر الديني الإسلامي ، إذ إنه يعد فيلسوفاً من فلاسفة الإسلام ، ومن هنا كان متوقعاً من جانب التأثير بهذا المصدر وخاصة في دراسته لمشكلة الحدوث والقدم ، أي حدوث العالم أو القول بقدم المادة الأولى .

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

ومهما يكن من أمر ، فقد تنبه ابن طفيل إلى ذلك حين قال بعد إشارته إلى الاتفاق الكبير بين أرسطو وابن سينا ، إلى أنه إذا أخذ جميع ما تعطيه كتب أرسطو وكتاب الشفاء ، على ظاهره ، دون أن يتفطن لسره وباطنه ، لم يصل به إلى الكمال حسبما نبه عليه الشيخ أبو علي (ابن سينا) في كتاب الشفاء ^(١) . وحين قال أيضاً - كما سبق أن أشرنا - إلى أن في كتاب الشفاء أشياء لم تصل إلينا عن أرسطو .

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

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

يعد فيما نرى غير صحيح . فهو يقول في مقدمته ^(١) : « وما جمعنا هذا الكتاب لنظهره إلا لأنفسنا ، أعني الذين يقومون منا مقام أنفسنا . وأما العامة من مزاولي هذا الشأن فقد أعطيناهم في كتاب الشاء ما هو كثير لهم وفوق حاجتهم ومنعطيهم في اللواحق ^(٢) ما يصلح لهم زيادة على ما أخذوه . » لقد كان الأول بابن طفيل إذا أراد أن يبين لنا نوعاً من الخلاف بين أرسطو وابن سينا ، أن يعتد بصورة تفصيلية على كتاب الإشارات والتنبيهات لابن سينا ، وهو آخر ما ألف فيلسوفنا . إذ نجد في هذا الكتاب ، وخاصة في القسم الإلهي والقسم الخاص بالتصوف ، بعض الآراء التي لم يقل بها أرسطو . وإن كان هذا القول من جانبنا لا يعنى وجود خلاقات جذرية كثيرة بين أرسطو من جهة وابن سينا من جهة أخرى . وذلك في كتابه « الإشارات والتنبيهات » ^(٣) .

ولكن إنصافاً لابن طفيل نقول إنه قد عرف هذا الكتاب لابن سينا ، « كتاب الإشارات والتنبيهات » فهو يذكر بعض العبارات التي قالها ابن سينا في هذا الكتاب ^(٤) وعلى وجه الخصوص في الجزء الرابع منه ، وهو الجزء الخاص بالتصوف ، وذلك في أثناء تفرقة ابن طفيل بين الطريق النظري والطريق العملي ، للأحوال الخاصة بالاتصال . ولكن كل ما نقصده هو أننا كنا ننتظر من ابن طفيل محاولة بيان الفروق العديدة بين الفيلسوف أرسطو والفيلسوف ابن سينا ، وعدم الاختصار على مجل التصوف عند ابن سينا .

ثالثاً : الغزالي :

إذا كان ابن طفيل قد أشار إلى الفارابي وابن سينا كما سبق أن بينا ، فإنه أشار أيضاً إشارة أطل إلى مفكر مشرق آخر وهو الغزالي .

(١) منطق المشرقيين ص ٤ .

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

(٣) راجع ما كتبه عن حقيقة هذا الكتاب لابن سينا ، في مؤلفنا « الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا » الفصل الخاص بمؤلفنا .

(٤) أهتم الغزالي بتكفير الفلاسفة لقولهم بالمعاد الروحاني لا الجسدي وقد ركز أساساً على ابن سينا ، إذ إن الحجج التي يذكرها في كتابه تهافت الفلاسفة تمهيداً للرد عليها ، هي حجج موجودة في كتب ابن سينا . وقد أكد الغزالي على القول بأن قول الفلاسفة هذيع زندقة مقيدة وليس زندقة مطلقة . وقد أشار إلى كفر الفلاسفة في هذا المجال في كثير من كتبه الأخرى كالنقد من الضلال ونصل السرة بين الإسلام والزندقة . وإذا كان ابن طفيل قد أشار أساساً إلى كتاب تهافت الفلاسفة ، فإن السبب في ذلك أنه الكتاب الرئيسي الذي نجد فيه نقداً شاملاً وتحليلاً لآراء الفلاسفة ، وخاصة الآراء التي ذهب إلى تكفيرهم في القول بها . (راجع كتابنا : مذاهب فلسفة الشرق من ص ٢٣٤ إلى ص ٢٦١ الفصل الخاص بالمعاد الروحاني والجسدي بين الفلاسفة والغزالي) .

فهو يرى أن كُتب أبي حامد الغزالي بحسب مخاطبته للجمهور تربط في موضع وتعمل في آخر ، وتكفر بأشياء ثم تحللها .

ويضرب ابن طفيل مثلاً على هذا التردد والتخبط عند الغزالي برأيه في مشكلة الخلود . فالغزالي قد كفر الفلاسفة في كتابه «تهافت الفلاسفة» حين اعتقدوا بالخلود النفساني أو الروحاني دون الجسماني ، بحيث أثبتوا أن الثواب والعقاب إنما يكون في رأيهم للنفوس خاصة . في حين أنه قال في أول كتاب الميزان ، فيما يروي ابن طفيل ، أن هذا الاعتقاد هو اعتقاد شيوخ الصوفية على القطع . ثم قال في كتاب المنقذ من الضلال : إن اعتقاده هو كاعتقاد الصوفية ، وإن أمره إنما وقف عليه بعد طول البحث ^(١) .

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

١ - رأى يشارك فيه الجمهور فيما هم فيه .

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

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

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

ويدلل ابن طفيل ^(٢) على ذلك بقوله الغزالي : ولو لم يكن في هذه إلا ما يشكك في اعتقاده الموروث لكنني بذلك نفعا . فإن من لم يشك لم ينظر ومن لم ينظر لم يبصر ومن لم يبصر بقي في العمى والحريرة ، وأن الغزالي قد تمثل بهذا البيت .

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

وإذا كان الغزالي قد ذكر أن له كتباً مضموناً بها على غير أهلها وأنه ضمنها صريح الحق ، فإن ابن طفيل يقول إنه لم يصل إلى بلاد الأندلس شيء منها ، بل وصلت كتب يزعم بعض الناس أنها هي تلك المضمون بها ، ولكن ليس الأمر كذلك ^(٣) .

(١) حتى بن يقطان ص ٦٣ .

(٢) حتى بن يقطان ص ٦٤ .

(٣) حتى بن يقطان ص ٦٤ - .

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

فالإمام أبو عبد الله المازري المالكي على سبيل المثال ، يقول مجيباً لمن سألته عن حال كتاب إحياء علوم الدين وصاحبه ، الغزالي : « إن كتابه متردد بين مذاهب الموحدين والفلاسفة والمتصوفة وأصحاب الإشارات وهو لا يعدوها »^(١) .

ويقول ابن سبعين أيضاً : « الغزالي لسان دون بيان وصوت دون كلام وتخليط يجمع الأحكام وحيرة تقطع الأكباد . مرة صوفي وأخرى فيلسوف وثانية أشعري ورابعة فقيه وخامسة محبر »^(٢) . ولعل سبب هذا التردد بين مختلف الآراء والاتجاهات يرجع إلى تحوله عن الفلسفة واتجاهه إلى التصوف . وقد غلبت عليه نزعة الصوفية . ومن يعتنق التصوف مذهباً له بعد دراسته للفلسفة يصبح عادة عدواً للفلسفة إلى أقصى درجة . بمعنى أن الغزالي عندما أصبح صوفياً فإنه حاول إثبات عجز العقل من أساسه^(٣) .

وهذا ما أشار إليه أبو الوليد الطرطوشي في رسالته إلى ابن مظفر . فقد قال : قرأت رجلاً من أهل العلم (الغزالي) قد نهضت به فضائله واجتمع فيه العقل والفهم وممارسة العلوم طول زمانه ثم بدا له الانصراف عن طريق العلماء^(٤) ، ودخل في غمار العمال^(٥) . ثم تصوف فهجر العلوم وأهلها ودخل في علوم الخواطر وأرباب القلوب ووساوس الشيطان ثم شابها بآراء الفلاسفة ورموز الحلاج^(٦) . وقد أشار الغزالي في كتابه « المنقذ من الضلال » إلى تركه الطريق الجدلي الكلامي والطريق العلمي وتحوله إلى طريق التصوف .

فهو ينقد الطريق الجدلي الكلامي حين يقول : ثم إنني ابتدأت بعلم الكلام فحصلته وعقلته وطالعت كتب المحققين منهم وصنفت فيه ما أردت أن أصنف ، فصادفته علماً وافياً بمقصوده غير واف بمقصودي ، وإنما مقصوده حفظ عقيدة أهل السنة وحراستها عن تشويش أهل البدعة^(٧) .

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

(٢) رسائل ابن سبعين .

(٣)

وانظر أيضاً كتابنا : ثورة العقل في الفلسفة العربية ص ١٥٣ .

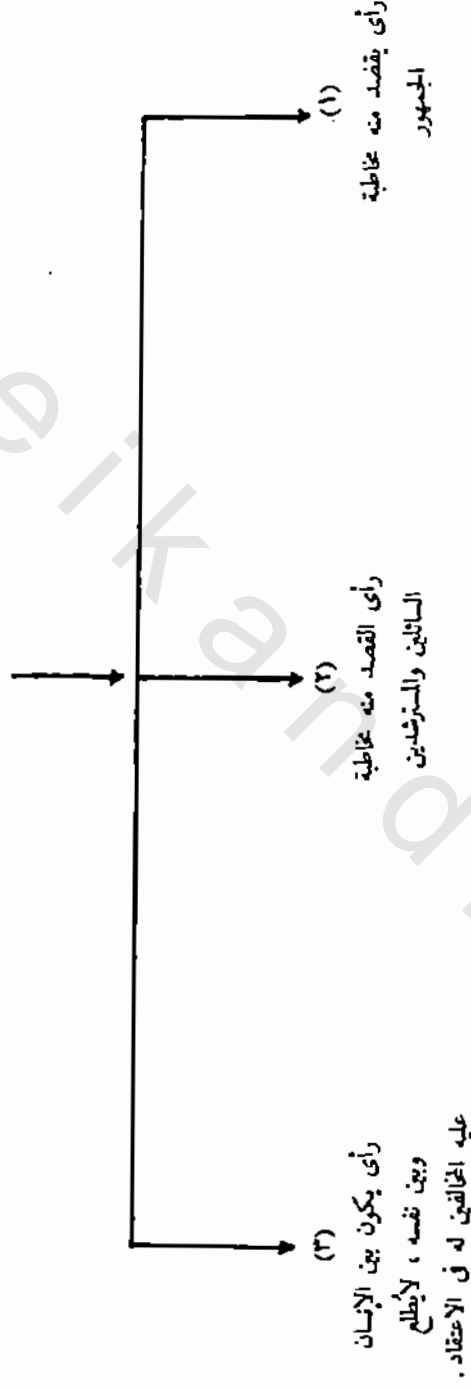
(٤) يقصد الطريق النظري الفلسفي .

(٥) يقصد الجانب العملي السلوكي .

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

(٧) المنقذ من الضلال ص ١٢٥ .

أنسام الآراء عند الغزالي (من خلال حى بن يقطان)



[شكل رقم ١]

obeikandi.com

ونود أن نشير إلى أن الغزالي إذا كان ينتقد علم الكلام ، فإن هذا النقد يعد نقداً ظاهرياً وليس حقيقياً ، إذ إن الغزالي قد غلبت عليه إلى حد كبير جدا النزعة الأشعرية الكلامية .

وإذا كان الغزالي ينتقد علم الكلام ، فإنه يكفر الفلاسفة^(١) في أكثر كتبه ويرمى في أحضان التصوف ، معبراً عن ذلك بقوله : ثم إنى لما فرغت من هذه العلوم ، أقبلت بهمتي على طريق الصوفية وعلمت أن طريقهم إنما تم بعلم وعمل ، وكان حاصل عملهم قطع عقبات النفس والتزهد عن أخلاقها المذمومة وصفاتها الخبيثة ، حتى يتوصل بها إلى تخلية القلب عن غير الله تعالى وتحليته بذكر الله^(٢) .

نخلص من ذلك إلى القول بأن تردد الغزالي في آرائه على النحو الذى أشار إليه فيلسوفنا ابن طفيل ، إنما كان من أسبابه الرئيسية تحوله من علم الكلام والفلسفة إلى التصوف . ولكن برغم ذلك فيمكننا القول بوجود طابع رئيسي مميز لآراء الغزالي وهو الطابع الكلامي الصوفي . وعلى هذا فإن فكره يعد خلطاً ومزجاً للآراء الأشعرية بالآراء الصوفية .

ولعل مما ساعد الغزالي على ذلك ، هو وجود نقاط مشتركة عديدة بين التيار الأشعري والتيار الصوفي ، تماماً كما نجد نقاط التقاء بين التيار الاعتزالي والتيار الفلسفي ، بحيث إن امتداد التيار الأشعري يؤدي إلى حد كبير إلى اتجاه صوفي ، وإلا كيف نفسر وجود الطابع الجبري عند كل من الأشاعرة والصوفية ، وكذلك القول بنى العلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات ، يعد موجوداً عند كل منهما أيضاً ، أى عند الأشاعرة والصوفية .

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

إن الدارس لهذا التقسيم الذى ذكره ابن طفيل في رسالته نقلاً عن الغزالي ، يحس بأن الغزالي يفضل الاتجاه الثالث الذى يعد قريباً من الاتجاه الفلسفي ، وخاصة أنه يقوم على الشك . وهذا الاعتقاد من جانب ابن طفيل يعد فيما نرى اعتقاداً غير صحيح . وقد يكون عذر ابن طفيل أنه لم يرجع في هذا المجال ، إلى كتاب إحياء علوم الدين للغزالي إذ إن المطلع على هذا الكتاب^(٣) يجد أن

(١) شافت الفلاسفة في مواضع عديدة ومنها على سبيل المثال ص ٦٠ ، ص ٢٩٣ - ٢٩٤ . ومو يكفر الفلاسفة في مسائل ثلاث ، هى كما يزعم :

(١) قدم العالم وأن الجواهر كلها قديمة .

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

(ج) إنكارهم بعث الأجساد وحشرها .

(٢) المنقذ من الضلال ص ١٢٥ .

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

الغزالي يبين لنا سمو المعرفة الصوفية على المعرفة العادية العامة والمعرفة الكلامية . وهو يطبق ذلك على مراتب الإيمان .

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

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

٢ - المرتبة الثانية : إيمان المتكلمين وهو لا يقف عند المرتبة الأولى ، أى إيمان العوام ، بل نه يستند إلى مجموعة من الاستدلالات ، وإن كان - فيما يرى الغزالي - يعد قريباً من درجة إيمان العوام . ومهما يكن من أمر ، فالغزالي لا يسوى بينه وبين مرتبة إيمان العوام ، ولعل هذا يعد راجعاً إلى أن الغزالي لا يستطيع أن يتخلص من التيار الأشعري الكلامي .

٣ - المرتبة الثالثة : إيمان العارفين (الصوفية) وهو المشاهد بنور اليقين ، أى يستند إلى الذوق والوجدان القلبي . وواضح أن الغزالي لا يقصد بذلك اليقين الذى يستند إلى العقل بل يقصد يقيناً يعتمد على القلب .

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

رابعاً : ابن باجه :

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

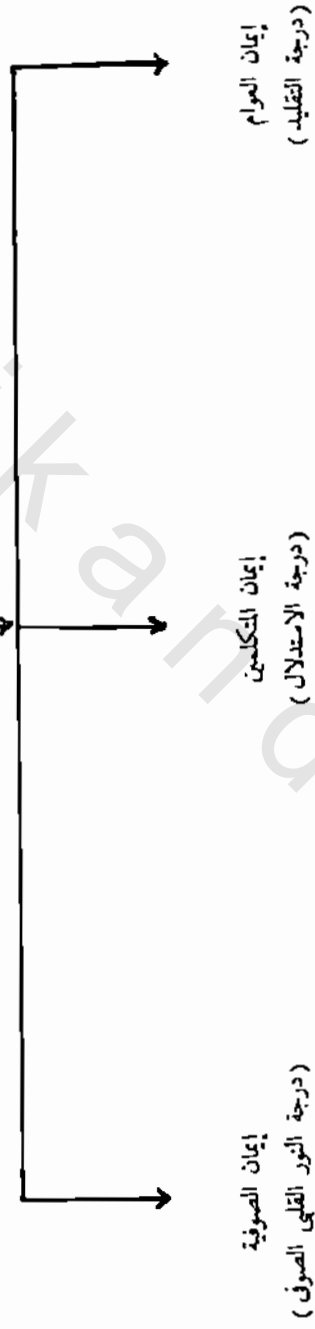
فابن طفيل يفرق بين نوعين من الاتصال - كما سنرى فى الباب الرابع - نوع أول من الاتصال يكون عن طريق العلم النظرى والبحث الفكرى ، كما هو الحال بالنسبة لابن باجه^(١) إذ إن ابن طفيل

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

والواقع أننا نجد فلاسفة الأندلس بعيدين عن الاتجاه نحو التصوف ، حتى لو كان تصوفاً فلسفياً . وهذا القول من جانبنا يعدلماً يبدو لنا متطيقاً على ابن باجه وابن طفيل وابن رشد أيضاً ، إذ إسم فلاسفة الأندلس .

فن خلال ما كتب . ابن باجه وخاصة رسالته فى الاتصال ، ومكتبه ابن طفيل أيضاً ، لا نجد أنها يتجهان نحو التصوف . أما بالنسبة لابن رشد ، فإننا لا نجد فيلسوفاً نقد الطريق الصوفى ، أكثر مما نجده عند ابن رشد . إذ إنه بعد عدواً لدوداً =

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



[شكل رقم ٢]

obeikandi.com

يقول إن ابن باجه لاشك قد بلغ هذه المرتبة ولم يتخطها^(١) .

أما النوع الثاني من الاتصال فإنه يكون عن طريق الذوق ، أى الجانب الوجداني القلبي . وهذا النوع - فيما يرى ابن طفيل - يعد ذوقاً وليس على سبيل الإدراك النظرى المستخرج بالمقاييس وتقديم المقدمات وإنتاج النتائج^(٢) ومن هنا لا يكون بالإمكان التعبير عنه . (راجع شكل رقم ٣) .
يقول ابن طفيل : إن هذا مما لا يمكن إثباته على حقيقة أمره في كتاب . ومتى حاول أحد ذلك وتكلفه بالقول أو الكتب ، استحالت حقيقة وصار من قبيل القسم الآخر النظرى لأنه إذا كسى بالحروف والأصوات وقرب من عالم الشهادة ، لم يبق على ما كان عليه بوجه ولا حال ، واختلفت العبارات فيه اختلافاً كثيراً وزلت به أقدام قوم عن الصراط المستقيم ، وظن بآخرين أن أقدامهم زلت وهى لم تزل ، وإنما كان كذلك ، لأنه أمر لا نهاية له في حضرة متعة الأكثاف ، محيطة غير محاط بها^(٣) .

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

هنا يشير ابن طفيل إلى وضع الفلسفة في بلاد الأندلس . فهو يرى أن هذا النوع أو هذا الطريق يمكن أن يوضع في الكتب ويُعبر عنه بالعبارات ، وذلك على العكس من الطريق السالف ، ولكنه شيء نادر في بلاد الأندلس . ومن وصل إلى هذه الحالة فإنه لا يكلم الناس إلا رمزاً لأن الشريعة المحمدية قد منعت من الخوض فيه وحذرت عنه^(٤) وما وصلنا من فلسفة لا يبنى بهذا الغرض .
يقول ابن طفيل : ولا تظن أن الفلسفة التي وصلت إلينا في كتب أرسطوطاليس وأبي نصر (الفارابي) وفي كتاب الشفاء ، تبنى بهذا الغرض الذى أردته ، ولا أن أحداً من أهل الأندلس كتب فيه شيئاً فيه كفاية ، وذلك أن من نشأ بالأندلس من أهل الفطرة الفائقة قبل شيوع علم النطق والفلسفة فيها ، قطعوا أعمارهم بعلوم التعاليم وبلغوا فيها مبلغاً رفيعاً ولم يقدروا على أكثر من ذلك . ثم

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

(١) حى بن يقطان ص ٥٨ - ٥٩ .

(٢) حى بن يقطان ص ٦٠ . وانظر أيضاً فيما يتعلق بمشكلة الاتصال عند ابن طفيل ، كتاب د. إبراهيم مذكور : في الفلسفة الإسلامية : منجز وتطبيق جزء أول ص ٥٦ - ٥٧ .

(٣) حى بن يقطان ص ٦٠ - ٦١ .

(٤) حى بن يقطان ص ٦١ .

خلف من بعدهم خلف زادوا عليهم بشيء من علم المنطق فنظروا فيه ولم يفيض بهم إلى حقيقة الكمال^(١).

وإذا كان هذا هو الحال بالنسبة لفلاسفة يونانيين كأرسطو ، وفلاسفة عاشوا في بلاد المشرق العربي كالفارابي وابن سينا ، فما هو بالنسبة لابن باجه اندي عاش في بلاد المغرب العربي ؟ في هذا الموضع ، وردا على هذا السؤال ، نجد ابن طفيل يشير إلى ابن باجه ويقول عنه إنه كان بالنسبة للذين جاءوا بعد ابن سينا ، أثقب ذهنًا وأوضح نظرًا وأصدق روية ، بيد أن الدنيا قد شغلته حتى مات قبل ظهور خزان علمه وبث خفايا حكمته . وأكثر ما يوجد له من المؤلفات ، إنما هي مؤلفات غير كاملة ككتابه في النفس وتدبير المتوحد وما كتبه في المنطق وعلم الطبيعة . أما كتبه الكاملة فهي كتب وجيزة وترتيب عباراتها ليس على الوجه الأكمل ، مما يجعل الوصول إلى حقيقة آرائه عسيرًا وصعبًا^(٢).

هذا ما نجده في رسالة «حي بن يقظان» بالنسبة لفيلسوفنا ابن باجه . ولا يخفى علينا أن ابن طفيل يبدى إعجابه بابن باجه ، وخاصة أن فكرة التوحد أي الإنسان المتوحد موجودة عند كل من الفيلسوفين ، كما أن حديث ابن طفيل عن الاتصال بالعقل الفعال فيه تأثير بابن باجه ورفض لطيفة الغزالي^(٣) ، إذ إن اتجاه ابن طفيل يعد قريباً من اتجاه ابن باجه وذلك على العكس من الاختلاف الرئيسي والجذري بين اتجاه ابن طفيل واتجاه الغزالي .

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

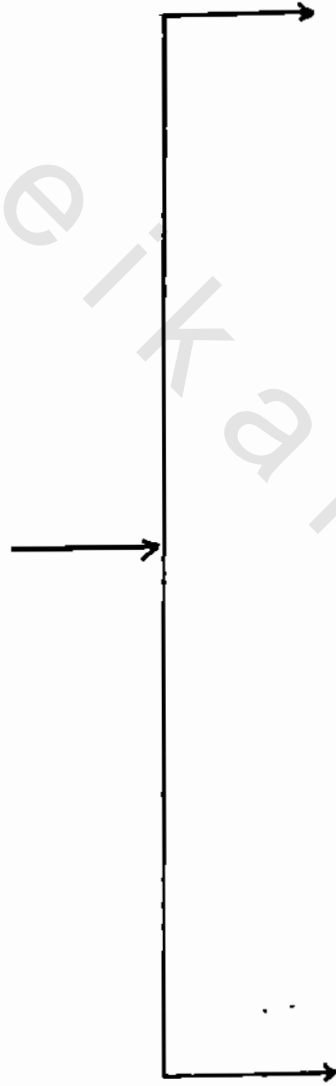
ومن هنا فإن الفلاسفة الذين أتوا بعد ابن باجه لم يكن باستطاعتهم أن يتخطوه ويتخطوا قتره . إن اسمه وآراءه يترددان بلا انقطاع عند ابن طفيل كما سبق أن رأينا وذلك برغم ما في كتاباته من قص

(١) حي بن يقظان ص ٦١ .

(٢) حي بن يقظان ص ٦٢ .

(٣)

نوعا الاتصال في رأى ابن طفيل



اتصال عن طريق النوق والوجدان
ولا يعتمد على الأقيسة والمقدمات والنتائج
(الصوفية)

اتصال عن طريق العلم النظري (اتصال عقلي)
(ابن باجه)

[شكل رقم ٣]

obeikandi.com

أشـ إليه ابن طفيل . وفلسفته أيضاً تتردد عند ابن رشد في كثير من كتبه سواء كانت كتباً مؤلفة أو كتباً شاححة^(١)

صحيح أن هذا الفيلسوف أو ذاك من الذين أتوا بعد ابن باجه ربما وصلوا إلى آراء أكثر دقة وعقاً من تلك الآراء التي توصل إليها فيلسوفنا ابن باجه . ولكن يجب ألا ننسى أنهم صعدوا فوق أكثافه . ومن يصعد فوق أكثاف الآخرين قد يتسنى له أن يرى أكثر من الذي تم الصعود فوق أكثافه . يرغم أن هذا الأخير هو الذي يعد الركيزة والأساس .

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

تبين لنا من هذا كله مدى معرفة ابن طفيل بآراء عديد من المفكرين والفلاسفة الذين سبقوه ، سوء عاشوا في المشرق العربي أو المغرب العربي^(٢) ، أي في البلاد التي عاش فيها فيلسوفنا ابن طفيل . كما اتضح لنا أن ابن طفيل في نقده لآراء الفلاسفة والمفكرين الذين سبقوه ، كان مهتماً أساساً بالموضوعات والمشكلات الميتافيزيقية التي بحث فيها هؤلاء الفلاسفة ، ولذلك سنجد أنه يعود مرة أخرى بعد نقده ، إلى دراسة هذه الموضوعات ذات المحاور الميتافيزيقية .

وإذا كانت إشارات ابن طفيل لآراء هؤلاء المفكرين والفلاسفة قد تضمنت - كما رأينا - الكثير من الدلالات النقدية ، فإن هذا يعد التزاماً من جانبه بخصائص الفكر الفلسفي . إذ إننا إذا قلنا بالنقد فقد قلنا بسمه رئيسية من سمات الفكر الفلسفي وخاصة من أبرز خصائص المنهج الفلسفي . بيد أن هذا لا يعني أن دور النقد عند ابن طفيل ، كان متمثلاً فقط في موقفه من فلاسفة ومتفكرين سبقوه ، إذ إننا سنجد الكثير من المواقف النقدية التي تميز فكر هذا الفيلسوف ومنهجه ، وكيف تسرى هذه المواقف في قصته الفلسفية من أولها حتى آخرها وخاصة ما تعلق منها بمجال الميتافيزيقا .

(١) انظر على سبيل المثال رسالة الاتصال لابن رشد ، وتلخيص ابن رشد لكتاب النفس لأرسطو ، وتهافت التهافت لابن رشد في نوافع متعددة . وهذه كلها تعد كتباً تعبر عن آراء ابن رشد سواء كانت كتباً مؤلفة أو كتباً شاححة .
(٢) يمكن الرجوع على سبيل المثال ، سواء بالنسبة للجانب النقدي أو الجانب الإيجابي إلى :

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

وأيضاً : مادة ابن طفيل بدائرة المعارف الإسلامية - كتاب Carra de vauux - مجلد ١ عدد ٣ ص ١٦٧ من الترجمة العربية .

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