

البَابُ الثَّانِي

آراء في مجال الطبيعة وأبعادها الميتافيزيقية

ويتضمن هذا الباب الفصلين الآتيين :

- الفصل الأول : العالم السفلي (عالم ما تحت فلك القمر) .
- الفصل الثاني : العالم العلوي (عالم ما فوق فلك القمر) .

obeikandi.com

تقديم

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

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

obeikandi.com

الفصل الأول

العالم السفلى (عالم ما تحت فلك القمر)

ويتضمن هذا الفصل العناصر والموضوعات الآتية :

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

obeikandi.com

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

[ابن طفيل : حى بن يقطان ص ٨٧]

obeikandi.com

العالم السفلى (عالم ما تحت فلك القمر)

تمهيد : تفسيرات حول كيفية وجود «حى» .

انتهينا في الباب الأول ، من دراسة جانب من جوانب مذهب ابن طفيل الفيلسوف ، وهو الجانب النقدي ، وقد سبق ذلك الإشارة إلى حياة الفيلسوف الفكرية والمؤلفات التي تنسب إليه .
وفي هذا الباب والأبواب التالية ، سنكشف عن الجانب الثانى من جوانب مذهبه ، وهو الجانب الإيجابي أو البنائى . وسيكون ذلك عن طريق تحليلنا لآرائه الموجودة بين ثنايا قصته الفلسفية «حى بن يقطان» .

ولا يعنى هذا ، أن الجانب الثانى يعد جانباً منفصلاً ومتميزاً عن الجانب الأول ، أى الجانب النقدي ، إذ إن النقد - كما سنرى - يسود كل آرائه الفلسفية . ولكن كل ما نقصده أن الجانب النقدي كان منصباً أساساً على إبراز موقفه من مفكرين وفلاسفة سبقوه ، سواء من عاشر 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 وشقاؤها . 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^(١) - 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 يودى بنا إلى جعل محور قصته ، هو موضوع التوفيق ، وخاصة إذا وضعنا فى الاعتبار أن المواضيع التي أشار فيها إلى هذا الجانب ، جانب التوفيق ، تعد مواضع قليلة بالقياس إلى الصفحات الكثيرة التي

(١) يذهب ليون جوتيه - إلى أن قضية التوفيق بين الدين والفلسفة كانت القضية الرئيسية والهدف الأساسى من تأليف ابن طفيل

L. Gauthier : Averroes p. 20 — 21.

لقصته .

وقد ذهب إلى ذلك كثير من الباحثين سواء كانوا عرباً أو مستشرقين ، منهم د . عبد الرحمن بدوى فى تلخيصه لقصة حى بن يقطان (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 في مجال الطبيعة ، نجد أنه من المناسب ، الإشارة إشارة موجزة إلى كيفية وجود حى وتكونه ، إذ إنه بعد الشخصية الرئيسية في قصة ابن طفيل «حى بن يقظان» . يذكر ابن طفيل احتمالين لكيفية وجود حى وذلك في أول قصته الفلسفية وذلك على النحو التالي :

الاحتمال الأول :

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

ويصف ابن طفيل هذه الجزيرة بأنها أكثر بقاع الأرض اعتدالاً من جهة الهواء ، وأنهم 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 خطأً ، إذ إن سبب تكون الحرارة هو الحركة أو ملافاة الأجسام الحارة والإضاءة ، كما أن الشمس بذاتها تعد غير حارة .

وما يقصده ابن طفيل من تبريراته هذه ، والتي لا يوافقها العلم الحديث على أكثرها ، وهو تجويز تولد الإنسان في تلك البقعة التي تعد تحت خط الاستواء .

ولعل مما يدل على ذلك ، ما يذكره ابن طفيل ، بعد عرضه لبعض التفاصيل التي تؤكد إمكانية الحياة على تلك البقعة . فهو يقول : «... وإنما نهبناك عليه لأنه من الأمور التي تشهد بصحة ما ذكر من تجويز تولد الإنسان بتلك البقعة من غير أم ولا أب . فمنهم من بث الحكم وحرم القضية بأن حى بن يقظان من جملة من تكون في تلك البقعة من غير أم ولا أب ، ومنهم من أنكرك ذلك»^(١).

ويأخذ ابن طفيل بعد ذلك في بيان كيف تربي حى وانتقل من حال إلى حال بناء على لقول 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 ، امتزجاً متعادلاً . وكانت هذه الطينة كبيرة جداً كما كان بعضها يفضل

(١) حى بن يقظان ص ٦٧ .

بعضاً من حيث اعتدال المزاج ، بحيث كانت مهياةً 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 بين 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 الثاني :

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 كفوًّا لها . وكان له قريب يسمى يقظان ، فتزوجها سرا وكان هذا بعد أمراً جائزاً في ذلك الزمان ، ولما وضعت طفلاً ونحافت اكتشاف أمرها ، وضعت في تابوت أحكمت إغلاقه بعد أن أشبعت الطفل من الرضاع ، وخرجت به في أول الليل إلى ساحل البحر . وقد ودعته قائلة : « اللهم إنك قد خلقت هذا الطفل ولم يكن شيئاً مذكوراً ورزقته في 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 وضعت في اليم ، فصادف ذلك جرى الماء بقوة المد ، بحيث وصل إلى الجزيرة الأخرى المقابلة ، والتي تقدم ذكرها في الاحتمال الأول^(٣) .

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

يعرض علينا ابن طفيل إذن رأيين في كيفية نشأة حى . رأى يقول بالتولد دون أب ولا أم ، ورأى على خلاف ذلك يرجع نشأته إلى أم وأب . وواضح أن ابن طفيل يكتب مجرد 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 ترى 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 ألفتها الطفل حتى كان بكأوه يشتد إذا غابت عنه . ويذكر ابن طفيل الكثير من التفاصيل حول علاقة حى بالظبية ، وكيف كان يعطف بعث ذلك على الظبية حين كبرت فى السن واشتد ضعفها . ومن الأمثلة التى توضح عطفه عليها ، أنه كئن يرتاد بها المراعى الخصبة ويحصل لها على الثمرات ويطعمها أى أنه تعهد بغذائها كما تعهدت قب ذلك بغذائه .

وظل الحال على ذلك إلى أن أدركها الموت وسكنت حركاتها وتعطلت جميع أفعالها . وبد 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 حية . 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 تعهدت بالرعاية والغذاء ؟

لقد أخذ حى فى فحص هذه الظبية على يصل إلى سبب أو أسباب أدت إلى موتها . فتشأن ينظر إلى أعضائها العديدة المتنوعة . كان ينظر إلى أذنيها وإلى عينيها ، فلا يرى بها آفة ظاهرة محدة . 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 يطعم 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 حجبا بشىء ؛ لا يبصر شيئاً حتى يزول ذلك العائق . وكذلك كان يرى أنه إذا أدخل أصبعه فى أذنيه وسدهما ؛ لا يسمع شيئاً حتى يزول ذلك العارض ، فاعتقلمن أجل ذلك أن جميع ما لها من الإدراكات والأفعال قد تكون لها عوائق تعوقها ، فإذا أزيلت تلك العوائق

وإذا كان حتى 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 مغلى بفتشاء في غاية القوة وأخذ في فحصه ، وفحص أيضاً الأعضاء الداخلية الأخرى ، دون أن يصل إلى سبب جسماني أدى إلى فقدان الحياة بالنسبة للظلية .

بدأ ابن طفيل بعد ذلك في البحث عن سبب غير جسماني وراء ذلك ، وخاصة أنه وجد الأعضاء بعد الموت كما كانت قبل الموت . ومن هنا فلا بد من الاعتراف بوجود سبب غير عضوي أدى إلى تلك الظاهرة التي حدثت ، ظاهرة الموت .

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

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

«لقد صار عنده الجسد كله خيساً لا قدر له ، بالإضافة إلى ذلك الشيء الذي اعتقد في نفسه أنه يسكنه مدة ويرحل عنه بعد ذلك . فاقصر على الفكرة في ذلك الشيء ما هو وكيف هو ؟ وما الذي ربطه بهذا الجسد ؟ وإلى أين صار ؟ وفي أي الأبواب خرج ؟ عند خروجه من الجسد ؟ وما السبب الذي أزعجه إن كان خرج كارها ؟ وما السبب الذي كره إليه الجسد حتى فارقه إن كان خرج مختاراً ؟^(٢)»

لقد أثارت هذه الظاهرة فكر حتى . وعندما علم أن سببها لا يرجع إلى الجسد ، انتقل إلى البحث في محرك هذا الجسد . لقد اعتبر أن الجسد يحملته إنما يعد كآلة لهذا المحرك .

وإن يقتصر ابن طفيل حين بحثه في السبب الذي يحرك الجسم ، على ملاحظة ما حدث للظلية فحسب ، بل إنه لفرط اهتمامه بالبحث في هذا السبب الذي بوجوده يتحرك الجسم ويفقدانه تنتهى حياة الجسم ، قد أخذ في ملاحظة أنواع الحيوان والنبات ، واهتدى مصادفة للنار وقام بإجراء بعض

(١) حتى بن يقظان ص ٧٤ - ٧٥ ، وانظر أيضاً تاريخ الفلسفة في الإسلام - ترجمة د. أبو ريده ص ٢٨٩ .

(٢) حتى 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 في أن الشيء الذى ارتحل من قلب أمه ، الظبية التى أنشأته ، إنما كان من جوهر نارى . وقد قو له فيه 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 اتبعت الحياة بالحرارة .

ولكى يتأكد حى من زعمه هذا ، فإنه قد قام بالكثير من التجارب ، ومنها ما يدخل في مجال التشريح بصورته البدائية . لقد قام بشق صدور بعض الحيوانات حتى وصل إلى القلب وتجه في البداية إلى الجهة اليسرى منه وشقها فإذا رأى ؟ لقد رأى ذلك الفراغ مملوءاً بهواء بخارته يشبه الضباب الأبيض . وعندما أدخل إصبعه فيه ، وجدته حاراً حرارة شديدة لدرجة أن حرارته كادت تحرقه . وبعد ذلك مات ذلك الحيوان فوراً^(١) .

أخذ حى بعد ذلك في البحث في 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 ، والتي يظهر أثرها في 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 هذه 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 بالة العين كان فعله إبصاراً ، وإذا عمل بالة الأنف كان فعله شمًا ، وإذا عمل بالة اللسان كان فعله ذوقاً ، وإذا عمل بالجلد واللحم كان فعله لمساً ، وإذا عمل بالعضد كان فعله حركة ، وإذا عمل بالكبد كان فعله غذاءً واعتذاءً . ولكل واحد من هذه أعضاء تخدeme ولا يتم لشيء من هذه فعل إلا بما يصل إليها من ذلك الروح على الطريق التى تسمى عصباً ومتى انقطعت

(١) حى بن يقطان ص ٧٩ - ٨٠ . ويقول ابن طفيل أيضاً على لسان حى : نصح عنده أن ذلك البخار الحار هو الذى كان يترك هذا الحيوان وأن في 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 التي قال بها ابن رشد فيما بعد حين دراسته لمشكلة الخلود ؟

نستطيع القول بأن ما يذكره ابن طفيل في هذا المجال يتضمن الكثير من الدلالات الميتافيزيقية ، ومن بينها ، أنه قد يؤدي 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 الإنساني كله ، فإننا قد نصل إلى فكرة النفس الكلية ولو من بعض أبعادها وزواياها .

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

فإذا طبقنا ذلك على النفس ، وجدنا ابن رشد يذهب في بعض جوانب بحثه لمشكلة الخلود إلى أن الأجسام إذا عدت أصبحت النفس واحدة لأنها تتعدد بتعدد الأجسام ، وإذا افترضنا عدم وجود الأجسام ، أصبحت النفس بالتالي 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 يؤدي بصورة أو بأخرى إلى فكرة النفس الكلية ، وذلك إذا أخذنا هذه الفكرة وطبقناها على المجال الميتافيزيقي ، أى على مشكلة ميتافيزيقية ، ونعنى بها مشكلة الخلود .

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

(١) حى بن يقطان 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 في فلسفة ابن رشد ص ٣٠٧ وما بعدها .

تعد جوهرًا ، هي التي ساعدته - كما سنرى فيما بعد - على أن يتحدث عن خلود لها في عالم آخر كما سنشير إلى ذلك في موضعه .

أما عن بحث ابن طفيل لمصدر الحياة والحركة والإحساس ، فإننا نستطيع القول بأنه يرجع مصدر الحياة إلى القلب لا الدماغ مخالفًا بذلك جالينوس ، بحيث يكون الدماغ تابعاً للقلب . والدليل على أن ابن طفيل يفضل الرأي الأول على الرأي الثاني ، ذهابه في قصته الفلسفية إلى أن الأعصاب إنما تستمد الروح من بطون الدماغ ، والدماغ يستمد الروح من القلب (١) . وهكذا يكون القلب هو المرجع والأساس والمصدر . وقد سبق أن أشرنا إلى هذا الموضوع في الفصل السابق . يذكر ابن طفيل بعد ذلك بعض التفصيلات عن أفعال «حى» في تلك الجزيرة ، بعد بيته في السبب الذي أدى إلى وفاة أمه الطيبة . وهذه التفصيلات لا تتعلق بآراء معدة 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 في مجال الطبيعة ومنها ما يدخل في مجال ما بعد الطبيعة ، أى المجال الإلهي الميتافيزيقي ومنها ما يدخل في إطار دراسته لمشكلة الاتصال .

وليس معنى ذلك أن ما سبق أن ذكره ابن طفيل من تفصيلات حول علاقة النفس بعضاء الجسد ، حين يبحث في السبب الذي أدى إلى وفاة الطيبة ، لا يعد داخلًا في هذين المجالين ، المجال الطبيعي والمجال الميتافيزيقي ، بل إننا قد لاحظنا كيف أن ما ذكره ابن طفيل حول الآراء التي تتعلق بمولد حى والطيبة التي تعهدته بالتربية والرعاية ، وأيضاً محاولات حى للبحث في أعضاء الجسم كالقلب والدماغ ، نقول لاحظنا أن هذه المجالات تتعلق بصورة أو بأخرى بالمجال الطبيعي من جهة والمجال الميتافيزيقي من جهة أخرى . ولكننا آثرنا عرض آراء ابن طفيل من خلال بداية بحثه لعناصر الأرضية والأجرام السماوية ، وهو العرض الذي نجد في قصته الفلسفية بعد بحثه في العلاقة بين الأعضاء بعضها والبعض الآخر من جهة ، وعلاقتها بالروح من جهة أخرى .

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

الطبيعة ، ولكتنا سنرى الكثير من الدلالات الميتافيزيقية حتى في بحوثه في مجال الطبيعة .
 وفي نهاية هذا التمهيد ، وقبل أن نشرع في تحليل آراء ابن طفيل ، نود أن نقول إننا في تحليلنا
 لآراء ابن طفيل ، وهي الآراء التي تعد معبرة عن الجانب الإيجابي مذهبه ، سنلجأ إلى عقد كثير من
 المقارنات بين آرائه التي 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 في المشرق أو في المغرب . وقد سبق لنا الإشارة إلى أننا فعلنا ذلك حين تحليلنا للجانب
 النقدي من مذهبه . وكل ما نرجوه أن يدرك القارئ مقدار تأثيره بالسابقين عليه ، ومدى تأثيره في
 فلاسفة ومفكرين عاشوا بعده ، وهذه هي قضية التأثير والتأثير التي تعد معبرة بصورة أو بأخرى عن
 مدى عمق هذا الفيلسوف أو ذلك من الفلاسفة . كما نرجو أن يعرف القارئ أيضاً مدى ما في آراء
 فيلسوفنا من صواب أو خطأ ، وذلك من خلال توجيهنا بعض أوجه النقد لهذا الرأي أو ذلك من
 الآراء التي قال بها ابن طفيل . ونحسب أن هذا يعد من جانبنا التزاماً بأن الدراسة الموضوعية ، يجب
 أن يضاف إليها البعد الذاتي ، ونقصد بهذا البعد أننا يجب ألا تقتصر على مجرد عرض وسرد آراء
 الفيلسوف ، بل النظر إلى آرائه نظرة نقدية ، تكشف عن مدى الصحة أو الخطأ في آراء هذا
 الفيلسوف أو ذلك من الفلاسفة الذين يقوم الدارس بتحليل ودراسة آرائهم .

أولاً : الموجودات اللاهية والموجودات الحية :

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

وليس في هذا القول ما يقلل من أهمية الآراء التي توصل إليها فيلسوفنا ، إذ إننا سنلاحظ أنه على
 الأقل قد اتبع منهجاً في التوصل إلى الآراء التي يقول بها في مجال الطبيعة ، منهج يعتمد على مجموعة
 من المشاهدات والملاحظات 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 ، طبقاً للتفرقة الأرسطية بين عالم ما فوق فلك القمر وعالم ما تحت فلك القمر - أن نقول إنه
 يعتمد في البداية على ذكر مجموعة من المشاهدات .

إن ابن طفيل يحكى لنا عن حى بن يقظان ، كيف أنه أخذ في تصفح جميع الأجسام الموجودة في 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 ، وتعال مختلفة ، وحركات متفكة 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 . ولوركنا على هذا الاختلاف ، فإن هذا يؤدي إلى القول بأن الأشياء تعد كثية 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 عضو الآخر . وكما كان يحكم على ذاته بالكثرة ، فإنه كان يحكم على ذات كل شيء 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 في ذاته ، وكذلك حقيقة لذات وسائر الأعضاء^(٢) .

ومعنى هذا أن ابن طفيل يرى أن الفرد في حقيقته يعد واحداً ، والاختلاف يكون في الأعضاء . وهو يقصد بالحقيقة ، النفس ، أما الكثرة أو التكثر فإنما تجيء من الأعضاء الجسمانية ولعل هذه الملاحظة من جانب ابن طفيل ، تدلنا على إضفاء طابع ميتافيزيقي في 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 الكندي ، إذ إن الكندي يظن عليها هو الآخر دلالة ميتافيزيقية أساساً . إنه يرى أن العالم تعتره الكثرة ويعد مركباً ، ولكن هذه الكثرة هوها 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 الكندي في رسالته وفي وحدانية الله وتماهى جرم العالم (ص ٢٠٧) إنه يقول : فمن ليس

كثيراً ، بل واحد غير متكرر ، سبحانه وتعالى عن صفات المحدثين علواً كبيراً . لا يشبه خلقه لأن الكثرة في كل الحقائق موحدة . =

ولكن هل يفسر ابن طفيل الصعود في الكثرة إلى الوحدة على أساس الاعتراف بعلته خالقه وأخرحت العالم من اللانظام إلى النظام ؟ هذا ما سندرسه في الفصل الثاني من الباب الثالث والذي يبحث في الجانب الميتافيزيقي من فلسفة ابن طفيل . وكل ما نستطيع قوله في هذا المجال ، هو أن الصعود من الكثرة إلى الوحدة على النحو الذي يقول به ابن طفيل على لسان « حى » في 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 ، فبرى أن كل نوع منها يشبه بعضه بعضاً في الأعضاء الظاهرة والباطنة والإدراكات والحركات ، بحيث إذا قارنا بين الأشياء التي تتفق فيها ، والأشياء التي 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 شيء واحد من حيث الوظائف ، ووظائف التغذية والنمو .

وإذا انتقلنا من النبات إلى الحيوان ، فقد انتقلنا إلى كائنات أكثر رقياً ، لأن الحيوان يزيد على النبات ، بفضل الحس والإدراك والتحرك^(١) .

هذا بالنسبة للكائنات الطبيعية الحية ، ومنها النبات والحيوان وواضح أن ابن طفيل ، كالفلاسفة الذين سبقوه ، سواء في المشرق العربي أو في المغرب العربي ، قد استفاد من أرسطو استفادة كبيرة . إنه في حديثه عن التمييز بين النبات والحيوان ، والوظائف التي ينسبها إلى النبات (التغذية والنمو) والتي ينسبها إلى الحيوان (الإحساس والإدراك) ، يعد متأثراً بالفيلسوف اليوناني أرسطو ، كما تأثر به في تقسيمه للكائنات الطبيعية إلى حية وغير حية .

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

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

= وليست فيه لأنه مبدع وهم مدعون 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 التخرج من النبات إلى الحيوان إلى الإنسان ، على أساس أن الأدنى وظائفه أقل من الأعلى . فإذا تأملنا في وظائف النفس النباتية ، وجدنا أن هذه الوظائف لا تزيد عن ثلاثة وهى التغذية والنمو والتوليد ، وإذا صعدنا من النفس في 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 رقياً وتعقيداً ، إذ إن النفس الإنسانية تستطيع أن تقوم بكل ما تقوم به النفس النباتية والنفس الحيوانية ، ثم تزيد على هذه الوظائف ، ووظائف أخرى تمثل في التعقل وإدراك الكليات . وهذه الوظائف لا تستطيع النفس في النبات ولا النفس الحيوانية ، أن تقوم بها .

ومعنى لنا ابن طفيل على لسان «حى» الكثير من المشاهدات والملاحظات التى توصل إليها . صحيح أن النتائج التى توصل إليها سبق أن قال بأكثرها وتوصل إليها أرسطو في بلاد اليونان ، زابن سينا على وجه الخصوص في المشرق العربى ، ولكن ابن طفيل في ذكره لهذه المشاهدات ، يريد أن يبين لنا أنه لم يكن مجرد متابع لما توصل إليه الفلاسفة الذين سبقوه . إذ نجد فرقا ، وفرقا 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 ما نجده عند فيلسوفنا ابن طفيل . إنه سواء في حديثه عن النبات أو الحيوان وأفعال كل نوع منها ، يعتمد على إيراد الكثير من الشواهد والأدلة على ما يقول به .

وإذا كان ابن طفيل قد تحدث عن النبات والحيوان ، كموجودات طبيعية حية ، فإنه يتقبل 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 شيء واحد هو الامتداد الموجود في جميعها في الأقطار الثلاثة أى الطول والعرض والعمق .

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

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 الشيء الذى هو بمنزلة الطين فى هذا المثال هو الذى يسميه النظار ، المادة والهوى ، وهى عارية عن الصورة جملة^(١) .

هذه العبارة إن دللتنا على شيء ، 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 الهوى فهى مادة غير مصورة ، وهى أقرب إلى التجريد الذهني ، بمعنى أننا لو نظرنا إليها كهوى فى جسم من الأجسام ، فلا بد أن يكون لها صورة .

وإذا كان ابن طفيل قد رفع الصورة على المادة ، فإن هذا كان أيضاً متابعاً 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 الملاحظات عن الموجودات اللاحية ومنها الحجارة والتراب والماء والهواء والنار^(٣) .

وأكثر هذه الملاحظات 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 ماها من الضوء الثاقب حتى لا تعلق بشيء إلا أنت عليه وأحاطته 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 ، فتأق له ذلك وحمله إلى موضعه الذى كان يأوى إليه ، وكان قد خلا فى جحر استحسسه للسكنى قبل ذلك^(٤) .

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

(٢) راجع على سبيل المثال : ابن سينا : الشفاء - الطبيعيات ن ١م ا ف ٦ فى مواضع متعددة ، والإشارات والنتيحات 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 دوهم 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 في كثير من المجالات ، وذلك بعد أن توصل إليها ولاحظهـ .
استخدمها في إمداده بالضوء والدفء ، لأنها كانت تقوم ليلاً بما تقوم به الشمس نهاراً ،
واستخدمها في إنضاج لحوم الحيوانات^(١)

بل إن النار قد أدت به - كما سبق أن أشرنا - إلى معرفة طبيعة القلب ، إذ كان يلاحظ أن حرمة
الحيوان طوال مدة بقائه ، وبرودته بعد موته . ومن هنا لا بد أن يكون البخار الحار هو الذى يحيك
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 في الكائنات الطبيعية التى لها حياة ، إذ إنها أبسط الوظائف التى بمقتضاها تسيـر
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 في معرض دراسته للموجودات غير الحية ، أن هذه الموجودات ، يصير احار
منها بارداً ، والبارد يصير حاراً ، والماء يصبح بخاراً ، والبخار يصبح ماء ، والأشياء المحترقة تصير
رماداً ولهباً ودخاناً^(٣) .

وإذا كان ابن طفيل يبعد نوعاً من الوحدة تم الموجودات الطبيعية الحية ، ونوعاً من الوحدة عم
الموجودات الطبيعية غير الحية ، فإنه يبين لنا بعد ذلك ، أن هناك وحدة تجمع النوعين معاً ، (حية
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 في البحث عن الروح أو النفس .

نوضح ذلك بالقول بأن ابن طفيل ، حيناً لاحظ أفعالاً لموجودات معينة كالنبات والحيوان ،
وأفعالاً أخرى تقوم بها موجودات كالحجارة والنار ، لم يكن قد بحث بعد في 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 الروحي ، تماماً كما صعد من الكثرة (الاختلاف) إلى الوحدة (الاتفاق) والصعود من المادى إلى الروحي يعد تعبيراً عن محاور ميتافيزيقية واضحة وبارزة . وهذا المبدأ الروحي يتمثل في النفس ، وهي في ذاتها تعد واحدة ، ولكنها تنقسم على قلوب كثيرة ، بحيث لو أمكن أن يجمع جميع الذى افترق في تلك القلوب من الروح ويجعل في 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 التي كان يحصرها ويتأملها إنه رأى أنها تنفق في 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 بمتزلة ماء واحد مقسوم على أوان كثيرة بعضه أبرد من بعض ، وهو في أصله واحد وكل ما كان في طبقة واحدة من البرودة فهو بمتزلة 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 في التغذية والنمو ، والتغذية والنمو لا يمكن للنبات أن يقوم بها إلا بمقتضى وجود نفس فيه .

بل إننا يمكن أن نوحده 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 وغيرها من وظائف لا يمكن أن يقوم بها النبات ^(٣) .

ثانياً : الحركة :

تبين لنا حتى الآن كيف يميز ابن طفيل - متأثراً في 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 كـ
موجود بالموجودات الأخرى .

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

ونود أن نشير إلى أن ابن طفيل لم يتعمق في دراسته للحركة ، كما فعل أرسطو في كتاب الطبيعة
على سبيل المثال ، أو كما فعل ابن سينا في كتابه الشفاء وغيره من كتب ، بل يكتفي في 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 حياً أو جماًداً (غير حى) لا يخلو من أحد أمرين : إما أن
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 عمه
والفلسفة الأرسطية على وجه الخصوص .

فن الأجسام التى تتحرك إلى جهة العلو - كما سبق أن ذكرنا - الدخان واللهيب والهواء ، وعن
الأجسام التى تتحرك إلى جهة أسفل ، الماء وأجزاء الأرض وأجزاء الحيوان والنبات^(١) .
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 يعد
حركة أجزاء الأرض إلى أسفل حركة طبيعية ، وحركتها إلى أعلى ، حركة غير طبيعية ، نظراً لأنها من
التراب أساساً ، والذي يعد من العناصر الثقيلة .

وقد تأثر ابن طفيل - كما أشرنا منذ قليل - بأرسطو الذى ذهب إلى التمييز بين عناصر أربعة على
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 والملاحظات كمحاولة من جانبه للتدليل على ما يقول به .
فالدخان في صعوده لا يثنى إلا إذا وجد قبة صلبة تجسه ، وحيثند نجدته يتجه يمينا وشمالاً حتى
يتخلص من تلك القبة ، وحيثند يحرق الهواء صاعداً ، لأن الهواء لا يمكن أن يجسه .
وما يقال عن الدخان كجسم خفيف ، يقال عن الهواء . إننا إذا ملأنا جسماً جلدياً بالهواء
وحاولنا أن نجعله يغوص تحت الماء ، فإن هذا الجسم المملوء بالهواء لا بد أن يطلب الصعود إلى جبهة
العلو .

وما ينطبق على الأجسام الخفيفة التي تتحرك إلى أعلى ، كالدخان والهواء ، ينطبق أيضاً على
الأجسام الثقيلة التي تتحرك إلى أسفل . فالحجر يحرق الهواء حتى يسقط على سطح الأرض ، وإذا
رفعنا الحجر إلى أعلى ، فإنه يميل إلى أسفل ، طالباً للتزول^(١)
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 حينها ووجدتها ، وهي التي عنده تارة شيء واحد
وتارة كثيرة كثيرة 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 ، وهي جهة السفلى ، وأن كل جسم من هذه
الأجسام لن يعرى عن إحدى هاتين الحركتين^(٢) .

معنى هذا ، واعتقاداً على ما يذكره ابن طفيل في قصته الفلسفية ، أن هناك شيئاً عاماً مشتركاً
لجميع الأجسام ، وشيئاً ينفرد به جسم عن آخر من الأجسام الشيء المشترك هو « الجسمية » ،
والشيء الذى ينفرد به جسم عن الآخر ، هو الثقل في أحدهما والخفة في الآخر . وهذان المعنيان ،
الثقل والخفة ، يقرتان بالجسمية ، إذ إنها يقالان بالنسبة للأجسام^(٣)

يبد 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 في مجال
التمييز بين جسم وآخر ، بل بالذهاب إلى أن « أ » من الأجسام يعد ثقيلاً ، « ب » من الأجسام يعد
خفيفاً ، بل إنه يتنقل ، في 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 يلي :

(١) المصدر السابق ص ٨٦ .

(٢) المصدر السابق ص ٨٦ .

(٣) المصدر السابق ص ٨٧ .

ثالثاً : الصورة والنفس :

اتفق لنا حتى الآن كيف اعتمد ابن طفيل في 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 ستنا 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 عن جسميته ، بمقتضاه يستطيع أن يعمل أعمالاً عديدة كالإحساسات والإدراكات وأصناف الحركات ، وهذا ما نسميه بالنفس الحيوانية^(١) .

وما يقال عن الحيوان ، يقال عن النبات ، إذ إن له شيئاً يخصه ، وهو ما يسمى بالنفس النباتية^(٢) .

معنى هذا أن النبات والحيوان يشتركان في أن لكل نوع منها نفساً ، وهى توازى الطبيعة و الصورة بالنسبة للموجودات غير الحية ، أى الجهاد .

ويحلل ابن طفيل - متابعاً في ذلك ابن سينا إلى حد كبير - وظائف النفس النباتية كالغذية واحو فبرى أن التغذى يؤدي إلى حفظ الشخص وتكامل مقداره ، والنور يؤدي إلى زيادة أقطار الجسم ، أى الطول والعرض والعمق .

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

أما الإنسان فإن له نفساً ناطقة ، يتميز بها عن النبات والحيوان ، برغم أن كلاً منها يعدان من الكائنات الحية ، إذ إن النفس الناطقة تستطيع إدراك الأمور المعقولة والجوانب الروحانية ، وهه لا يمكن إدراكها بالحواس الخارجية والحواس الداخلية الموجودة في 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 الفيزيقي والبعد

(١) ابن طفيل : المصدر السابق ص ٨٧ .

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

الميتافيزيقي : فالدارس لآرائه حول القوة الناطقة يلاحظ أنها تعد آراء أقرب إلى المجال الميتافيزيقي منها إلى المجال الفيزيقي . وسنعود إلى هذا الموضوع مرة أخرى حين دراستنا لمشكلة الاتصال عند ابن طفيل تبين لنا مما سبق عرضه ، أن ابن طفيل في دراساته للعالم السفلى ، عالم ما تحت فلك القمر ، قد بحث في العديد من الموضوعات التي تعد داخلة في 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 لاهية وكائنات فيها حياة ، متخذاً أسس التمييز النفس دون الصورة ، بمعنى أن الكائنات اللاهية لها صورة ، أما الكائنات الهية فلها دون غيرها نفس ، تقوم بما تقوم به الصورة بالنسبة للكائنات اللاهية ، ولكنها أكثر رقياً منها . وتدرج النفوس من الأدنى (النفس النباتية) إلى الأعلى منها (النفس الحيوانية) ، ثم الأعلى مرتبة منها ، أي (النفس الناطقة) .

وإذا كان ابن طفيل قد استفاد في دراساته لموجودات العالم السفلى والأحكام التي 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 التي 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 التي قدمها فلاسفة سبقوه ، وإن كانت المحاور الميتافيزيقية التي أقام عليها آراءه في هذا المجال ، لا تختلف كثيراً عن المحاور التي أقام عليها أرسطو آراءه بصفة خاصة .

obeikandi.com

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

obeikandi.com

«القدماء مختلفون في الأجراك العلوية هل هي بذواتها مضيئة أم لا .
فبعضهم قالوا ليس في العالم جرم مضيء بذاته سوى الشمس ، وكل
ما سواها من الكواكب يستضيء منها . واستدلوا على صحة قولهم بالقمر
والزهرة ، فإنها يكسبان 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» .
[الفارابي : نكت فيما يصح ولا يصح من أحكام النجوم ص
٧٥ - ٧٦]

obeikandi.com

العالم العلوى (عالم ما فوق فلك القمر)

آن لنا بعد دراستنا لآراء ابن طفيل حول العالم السفلى ، عالم الكون والفساد ، أن تنتقل 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 لآرأته في هذا المجال .

ونستطيع القول بأن دراسة ابن طفيل للعالم العلوى ، عالم الأفلاك أو الأجرام السماوية ، إنما تعد حلقة الصلة بين دراسته للعالم السفلى من جهة ، ودراسته للمجال الميتافيزيقي الإلهي من جهة أخرى . نوصح ذلك بالقول بأن الأجرام السماوية تؤثر في الأجسام المركبة من مادة وصورة ، والموجودة في 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 الفاعلة القريبة لما يحدث في عالمنا الأرضي ، إنما هي الأجرام السماوية ، أما العلة الفاعلة البعيدة ، فتعد تعبيراً عن العلة الخالقة ؛ أى إله هذا الكون سمائه وأرضه .

وما يدلنا على أن دراسة ابن طفيل للأجرام السماوية ، إنما تعد حلقة الصلة بين مجال فيزيقي ومجال ميتافيزيقي ، إنما نجدته يتقل من دراسته للأفلاك السماوية ، وهي تعد أقرب إلى الدراسات الفيزيائية إلى دراسة مشكلات ميتافيزيقية ، كحدوث العالم وقدمه ، والله وصفاته ، إلى آخر هذه المشكلات التي 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 لا بد لتفسير ذلك ، التفكير في أحكام الأجرام السماوية .

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

أجزاءها تفسد بالنار ، وكذلك الهواء رآه يفسد بشدة البرد حتى يتكون منه ثلج = فيسيل ماء ، وكذلك سائر الأجسام التي كان لديه ، لم ير منها شيئاً بريئاً عن الحدوث والافتقار إلى اعاعل المختار ، فأطرحها كلها ، وانتقلت فكرته إلى الأجسام السماوية^(١) .

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

فابن طفيل يحدد أبرز هذه الأوصاف والطبائع على النحو التالي :

١ - السماء وما فيها من كواكب تعد أجساماً . والدليل على ذلك أنها ممتدة في 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) في صورة قياسه كالاتي :

كل ممتد في الأقطار الثلاثة يعد جسماً :

٠. الكواكب أجسام .

٢ - الأجرام السماوية متناهية ومحدودة . وقد حاول ابن طفيل بيان الحيرة والشك التي انتابت «حى» ، بالنسبة لهذه الصفة ، صفة التناهي والمحدود . لقد فكر حى في هل الأجرح ممتدة إلى غير نهاية وذاهبة أيضاً في الطول والعرض والعمق إلى غير نهاية ، أم هي متناهية محدودة بمحدود تتوقف عندها ، بحيث لا يكون وراءها شيء من الامتداد .

وقد أخذ «حى» في التفكير طويلاً في هذا الموضوع ، وتوصل بعد تفكيره وقتة 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 السماوي متناه من الجهة التي تليها والناحية التي وقع عليها حسي ، فهذا لا أشك فيه ، لأنني أدركه ببصري . وأما الجهة التي تقابل هذه الجهة ، وهي التي بداخلني فيها الشك ، فإني أيضاً أعلم أنه من المحال أن تمتد إلى غير نهاية وهو يحاول من خلال بعض الأفكار البرهنة على ذلك ، فالقول بأن خطأ ما يعد قصيراً أو طويلاً ، والقول بأن الخط يبدأ من نقطة معينة إلى أن ينتهي إلى نقطة أخرى معددة ، يدلنا على التناهي ، إذ إن الجسم الذي تفرض فيه هذه الخطوط متناه ، وكل جسم يمكن أن تفرض فيه هذه الخطوط ، فكل جسم متناه ، بحيث إننا إذا فرضنا أن جسماً ما يعد لامتناهياً ، فقد فرضنا باطلاً وعمالاً^(١) .

وهكذا نجد ابن طفيل حريصاً على إثبات تناهي الجرم السماوي . وقد حاول ذلك قبله ، الكندي ، حين حرص على إثبات أنه لا يمكن أن يكون لانهاية له ، أي أن الجرم لا بد أن يكون متناهياً^(٢) ، وإن كان الكندي قد ربط بين تناهي جرم العالم وبين إثبات حدوث العالم^(٣) ، في حين أن ابن طفيل - كما سنرى - يميل إلى القول بقدوم العالم .

٣ - إذا كان ابن طفيل قد أثبت الجسمية و التناهي بالنسبة للأجرام السماوية ، فإننا نجد في رساله « حى بن يقظان » يثبت أن شكل الفلك هو شكل الكرة .
لقد قدم لنا ابن طفيل بعض المشاهدات والملاحظات الخاصة بإثبات الشكل الكروي 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 في حال طلوعها وتوسطها وغروبها ، فلو كانت حركتها على غير شكل الكرة كانت لا عمالة في بعض الأوقات أقرب إلى بصره ، منها في وقت آخر ، ولو كانت كذلك لكانت مقاديرها وأعظامها تختلف عند بصره ، فيراها في حال القرب أعظم مما يراها في حال البعد ، لاختلاف أبعادها عن مركزه حيثئذ بخلافها على الأول ، فلما لم يكن شيء من ذلك ، إذن فالفلك كروي الشكل^(٦)

(١) المصدر السابق ص ٩٣ .

(٢) راجع رسالة الكندي في إيضاح - تناهي جرم العالم ص ١٩١ - ١٩٢ من نشرة الدكتور محمد عبد المادى أبو ريده .

(٣) راجع كتابنا : ملذاهب 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 التي يحاول من خلالها إثبات الشكل الكروي للحللك . وقد سبق أن أشرنا منذ قليل أن ابن طفيل قد استفاد في بعض المجالات الخاصة بدراساته الفلكية من الفلاسفة الذين سبقوه إلى القول بكروية الفلك

ومن هؤلاء الفلاسفة أفلاطون الذي رأى أن السماء على شكل كرة ، إذ إن الكرة هي الشكل الكامل ، وهي تدور في دائرة ، إذ إن الحركة الدائرية ليست لها نقطة بداية ونقطة نهاية^(١) وأرسطو الذي قدم الكثير من الحجج على كروية العالم ، فالعالم كروي لكي يتحقق التوازن والتوازن ، كما أن حافة الظل في أثناء خسوف القمر مستديرة دائماً . فإذا سار الإنسان شمالاً في جنوباً تغير وضع نجوم السماء ، فتظهر نجوم لم يكن يراها قبل ذلك وتختفي نجوم كان يراها وما يقال عن فلاسفة اليونان كأفلاطون وأرسطو ، يقال عن فلاسفة العرب وعن إخوان انصفا ، من الذين بحثوا في هذا الجانب سواء كان بحثاً موجزاً ، أو بحثاً نجد فيه الكثير من التفاصيل . بيد أن ابن طفيل إذا كان قد استفاد من بعض آراء من سبقوه^(٢) ، والخاصة بالشكل الكروي للفلك ، فإنه قدم لنا الكثير من الملاحظات والمشاهدات الخاصة به .

٤- الأجرام السماوية منتظمة الحركات وتجرى على نسق دقيق وهي شفافة ومضيئة^(٣) .

٥- الأجرام السماوية لا تقبل الكون والفساد^(٤) .

وهنا نجد تقابلاً بين العالم الأرضي (عالم الكون والفساد) والعالم العلوي بأجرامه وأفلاكه التي لا تقبل كوناً ولا فساداً .

ويوضح لنا ابن طفيل في معرض تمييزه بين العناصر الأرضية والأجرام السماوية ، أنه العناصر الأرضية - خلافاً لما نجده بالنسبة للجرم السماوي - تقبل الاستحالة ، أي يستحيل بعسها إلى بعض ، وأن جميع ما على وجه الأرض ، أي ما يقع في 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 شيء منها صرفاً ، وما كان منها قريباً من أن

Cornford : Plato's Cosmology. The Timaeus of plato p. 91 — 121. (١)

And : A.E. Taylor: Plato: The man and his work p. 447— 449.

Aristotle : De Caelo B. III Ch. VII, 306 A. ; Metaphysics L, Ch 6, 107 b. (٢)

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 تماماً ، 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 في العالم السفلي والأجرام الموجودة في العالم العلوي . إنه يوجد تقابلاً بين الأرض والسماء ، ويفصل بين الميكانيكا الأرضية والميكانيكا السماوية . فقابل الكون والفساد في العالم السفلي ، يوجد الثبات في العالم العلوي . ومقابل التركيب في العالم السفلي ، توجد البساطة في العالم العلوي .

ونود أن نشير إلى أن ابن طفيل كان مستفيداً في فصله بين الأحكام التي تنطبق على العالم العلوي ، والأحكام التي تنطبق على العالم السفلي ، من كثير من المفكرين والفلاسفة الذين سبقوه .

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

فأرسطو يفرق بين المواد الأربعة في عالم الكون والفساد والتي تتحرك حركة مستقيمة ، ومادة الأثير التي تختلف اختلافاً تاماً عن العناصر الأربعة إذا نجعل 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 أو كانت استحالات كيفية^(٢) .

والكندي حين بحث في طبيعة الفلك في 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) .
والفارابي ، في أكثر من كتاب من كتبه ، يدمس طبيعة الأجرام السماوية ، ويبين لنا أن الأجرام

(١) ابن طفيل : المصدر السابق ص ١٠٤ .

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

(٣)

وفلوطرخس : في الآراء الطبيعية ص ١٢٨ - ١٢٩ ، الإسكندر الأفروديسي معالة في القول في مبادئ الكل ص ٢٥٣ - ٢٥٤

وأيضاً : P. Duhem : Le système du monde IV, 447 - 448

(٣) ص ٢١٩ - ٢٢٠ من نشرة الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريده .

(٤) رسالة في أن طبيعة الفلك مخالفة لطائع العناصر الأربعة ص ٤٥ - ٤٦ .

السموية وإن شاركت المواد الأربع في تركيبها من مادة وصورة ، إلا أن مادتها مخالفة لماده العناصر الأربعة ، كما أن حركتها وضعية دورية ، أما الحركات الكائنة الفاسدة ، فإنها مكانية مستوية ، وعلى ذلك يكون طبع الفلك طبع خامس لا حار ولا بارد ولا ثقيل ولا خفيف وليس فيه ميساً حركة مستقيمة ، وليس لحركته ضد^(١) .

وما يقال عن أرسطو والكندي والفارابي من حيث اهتمام كل منهم ببيان المقابلة بين طبيعة الأجرام العلوية ، وأجسام العالم الأرضي ، يقال عن ابن سينا . إذ نجد بهتم بدراسة أحكام الأفلاك السماوية ومن بينها أن هذا الجرم السماوي لا يقبل الكون والفساد وغير قابل للاستحالات التي تؤدي إلى تغير الطبيعة^(٢) .

وهكذا نجد أن ابن طفيل في دراسته لهذه الصفة من أوصاف الأجرام السماوية والتي تكشف عن طبيعة من طبائع الأجرام العلوية ، كان متأثراً بدراسات من سبقوه .
٦ - طبيعة الجرم السماوي لا ضد لها^(٣) . وهنا نجد أيضاً تقابلاً بين ما ينطبق على العناصر الأرضية الأربعة ، وما ينطبق على العالم العلوي .

نوضح ذلك بالقول بأننا إذا كنا نجد في العالم السفلي حركة مستقيمة إلى أعلى بالنسبة للعناصر الخفيفة وحركة مستقيمة إلى أسفل بالنسبة للعناصر الثقيلة ، والحركة المستقيمة إلى أعلى تتصادم مع الحركة المستقيمة إلى أسفل ، فإن الجرم السماوي ، بطبيعته 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 يضمن 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 التباين بين

(١) الفارابي : عيون المسائل ص ٢٥ - ٢٨ .

(٢) ابن سينا : الشفاء - الطبيعيات ف ٢م ١ ف ٤ ص ١٧٠ - ١٧٤ ، النجاة لابن سينا ص ١٤٢ - ١٤٣ رسالة في الأجرام العلوية لابن سينا ص ٥٦ . الإشارات والتهنئات القسم الطبيعي ص ٢٨٦ - ٣٠٠ .

(٣) ابن طفيل : حى بن يقطان ص ١٠٤ - ١٠٥ . وقد قال بهذا الكثير من الفلاسفة قبل ابن طفيل . فابن سينا على سبيل المثال - بين أن طبيعة هذا الجرم السماوي لا ضد لها ، إذ إن عنصره ليس عنصر الأجسام الكائنة الفاسدة . صحيح أنها يشترك في الجسمية ، ولكنها لا يتفقان في العنصر . وإذا قيل بأن في طبيعة الفلك نوعاً من التضاد كالتقريب والتضخيم ، فإن هذا يكون أمراً عارضاً ، وليس طبيعة تخص الجرم السماوي (ابن سينا : الشفاء - الطبيعيات - فن ٢ مقالة ١ ف ٤ ص ١٦٨ - ١٧٠ . وراجع أيضاً كتابي : 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 كمنطق 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 بمجوان كبير ، وكل جزء من أجزاء العالم هو بمثابة العضو من أعضاء هذا الحيوان . وإذا كان كل عضوله صلة وثيقة بالآخر ، فهكذا العالم بالنسبة للرباط الموجود بين جميع أرجائه .

يقول ابن طفيل : إن الفلك يجملته وما يحتوى عليه كشيء 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^(١) .

وهذا التصور من جانب ابن طفيل ، يعبر من بعض زواياه عن اتجاه ميثافيزيقى ، 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 منسقة محكمة متقنة . وهنا نكون قد تجاوزنا الجانب الفيزيقي بما فيه من أبعاد ميثافيزيقية وصعدنا إلى مجال ميثافيزيقي قلباً وقالباً ، وهذا موضوع الباب الثالث .

obeikandi.com

الباب الثالث

المشكلات الميتافيزيقية في مذهب الفيلسوف (الإلهيات)

_يتضمن هذا الباب الفصول الخمسة الآتية :

- الفصل الأول : مشكلة حدوث العالم وقدمه
- الفصل الثاني : أدلة وجود الله .
- الفصل الثالث : مشكلة الصفات الإلهية .
- الفصل الرابع : مشكلة خلود النفس .
- الفصل الخامس : التوفيق بين الفلسفة والدين .

obeikandi.com

المشكلات الميتافيزيقية في مذهب الفيلسوف (الإلهيات)

تمهيد :

انتهيا في الباب الثاني من هذا الكتاب من دراسة بعض المجالات التي 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 لميعة لا حية (معادن وأحجار . . . إلخ) وكائنات طبيعية حية (نبات وحيوان وإنسان) .
كما حللنا دراسة ابن طفيل للأجرام السماوية ، وبيننا أن فيلسوفنا كان مستفيدا من دراسات كثير من الفلاسفة الذين سبقوه ، في بعض الآراء التي قال بها .

وإذ كنا قد أشرنا منذ قليل إلى أن ابن طفيل قد أضنى على بعض المجالات التي يدرسها داخل هذا النطاق امتيزيقى ، 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 يدوان أحيانا كالأرواني المستطرفة في انفصالها واتصالها في آن واحد .
ولكن بوجه عام يمكن القول بأن مشكلة ما من المشكلات يغلب عليها الطابع الفيزيقى ، ومشكلة أخرى يحب عليها الطابع الميتافيزيقى .

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

أما آجال الثاني الذى سنشرع في دراسته الآن ، فهو يعد مجالاً ميتافيزيقيا . وسندرس داخل إطار هذا المجال ، المشكلات الميتافيزيقية التي نجدها بين ثنايا قصة ابن طفيل الفلسفية ، وهى مشكلة حدوث عالم وقدمه والتدليل على وجود الله تعالى ، وبيان صفاته ، ومشكلة خلود النفس ، وموضوع لتوفيق بين الدين والفلسفة ، وذلك حتى يتسنى لنا الكشف ، عن بقية آراء فيلسوفنا ابن طفيل والى تعدد داخله في إطار مذهب الفيلسوف ، كمحاولة من جانبنا لتحليل أبعاد النسق الفلسفى الذى أقامه ابن طفيل .

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

غير مجد في يقيني واعتقادي ، عرض آراء هذا الفيلسوف أو ذلك من فلاسفة البشرية طوال عصورها ، مبتورة ومقطوعة الصلة بما سبقها وما جاء بعدها من آراء ، إذ إن ذلك إن أدى إلى شيء ، فإنما يؤدي إلى عدم فهم لآراء الفيلسوف ، أما إذا درسنا آراءه من خلال ما سبقه وما جاء بعدها من آراء ، فإن هذه الدراسة ستعنتنا 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 في هذه المشكلة
- الشكوك والاعتراضات حول الحدوث وحول القدم
- رأى ابن طفيل
- الصلة بين البحث في هذه المشكلة ، والتدليل على وجود الله تعالى

obeikandi.com

... 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 لانسبة لهذه إلى تلك . فإزال يتسع 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]

obeikandi.com

مشكلة حدوث العالم وقدمه

أولاً - تمهيد :

عرض ابن طفيل لمشكلة حدوث العالم وقدمه في مواضع متفرقة من قصته الفلسفية ، وخاصة بعد دراسته للأفلاك السماوية . وقد كان تعرض ابن طفيل لدراسة هذه المشكلة ، أمراً متوقفاً ، إذ أنها من المشكلات الميتافيزيقية الكبرى ، التي اهتم بها بعض فلاسفة اليونان وخاصة أفلاطون وأرسطو ، كما حتم بها متكلمو وفلاسفة العرب ^(١) .

يرود أن نشير إلى أن هذه المشكلة قد ارتبطت عند كثير منهم بموضوع الكفر والإيمان . ولعل مما يهنا على ذلك ، ذهاب الغزالي إلى تكفير الفلاسفة القائلين بقدم العالم ^(٢) .

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

يرجع مما يعبر عن ذلك ، ما يذهب إليه أبو البركات البغدادي فهو يقول : إنه لما كانت مقالة الخلق أقرب إلى الأذهان الأكثرية في تصور الخالقية والمخلوقية ، صار القائلون بها أكثر عدداً . ثم شهد لها من الخواص المعبرين من شهد ، فصارت مشهورة القبول ومقابلها شتاً . وشنع بعضهم على بعض ، فسمى أهل الحدوث ، أهل القدم دهرية ، وصار من الأسماء الشنعة عند السامعين ، يحتقد الجمهور في معناها ، جحد الخالق المبدأ الأول ، ورفع . وسمى أهل القدم ، أهل الحدوث ، معطاة ، لأنهم قالوا بتعطيل الله تعالى عن جوده مدة لا نهاية لها في البداية ^(٣) .

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

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

(٢) راجع حجج الغزالي ضد القائلين بقدم العالم ، في كتابنا : النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد ص ٨٦ وما بعدها .

(٣) المعبر في الحكمة جزء ٣ (القسم الإلهي) ص ٤٣ .

الإسلامي ، كما كان تعبيراً أيضاً عن رفض المسلمين للمذهب الفلسفي القائل بقدم العالم ^(١) .
وإذا كان هناك من المفكرين من يذهب إلى التكفير كالفرازي ، فإننا نجد من المفكرين من ينسب
إلى تلمس الأعذار .

فابن رشد على سبيل المثال يقول : ويشبه أن يكون المختلفون في هذه المسائل العويصة = إما
مصيبين مأجورين ، أو مخطفين معذورين ^(٢) .

والشيخ محمد عبده يقول : إنه لا مسوغ للمناداة بتكفير القائلين بالقدم ، والقول بأنهم أنكروا
شيئاً ضرورياً من الدين ، وكل ما ينبغي قوله ، هو أنهم أخطأوا في نظرهم ولم يمددوا مقلسات
أفكارهم . ومن المعلوم أن من سلك طريق الاجتهاد ، ولم يعول على التقليد في 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 رئيسياً دفع ابن طفيل إلى الاهتمام بالإشارة إليها في
أكثر من موضع في قصته الفلسفية .

يضاف إلى ذلك أن ابن طفيل - كما سنرى - سيعتمد على فكرة الحركة التي يبيحها حين يدرس
مشكلة الحدوث والقدم ^(٤) في تقديم دليل على وجود الله تعالى .

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

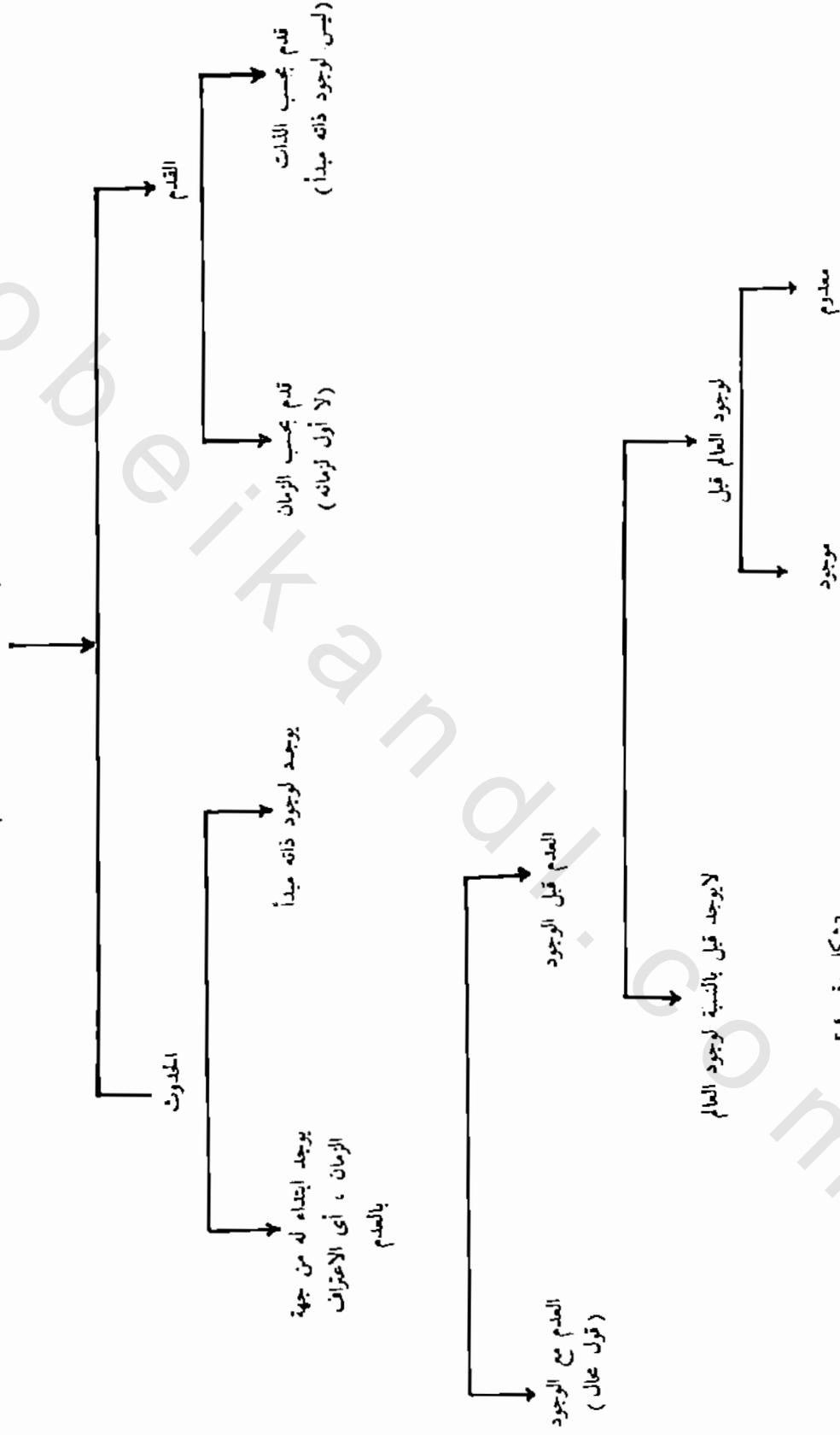
(١) دى بور : تاريخ الفلسفة في الإسلام ص ٩٤ من الترجمة العربية ، وأيضاً : دائرة المعارف الإسلامية - مجلد ١ - عدد
٩ - فبراير ١٩٣٥ - الترجمة العربية - مادة أرسطو - كتبها دى بور ص ٦١٣ .

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

(٣) حاشية محمد عبده على شرح الدواني على العقائد العضدية للإمامي ص ٦٠ .

(٤) يحدد ابن سينا في القسم الإلهي من كتابه «التجاء» معاني القدم والحديث ، فيقول : يقال قديم للشيء إما بحسب الذات
وإما بحسب الزمان . فالقديم بحسب الذات هو الذي ليس لذاته مبدأ هي به موجودة . والقديم بحسب الزمان هو الذي لا أول له زمانه .
والحدث أيضاً على وجهين : أحدهما هو الذي لذاته مبدأ هي به موجودة ، والآخر هو الذي لزمانه ابتداء وقد كان وقت لم يكن ويكون
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 الثاني محال . فبقي أن يكون معدوماً قبل وجوده ، فلا يخلو إما أن يكون لوجوده قبل أو لا يكون . فإذا لم يكن
لوجوده قبل فلم يكن معدوماً قبل وجوده . وإن كان لوجوده قبل فإما أن يكون ذلك القبيل شيئاً معدوماً أو شيئاً موجوداً ، فإن كان شيئاً
معدوماً فلم يكن له قبل موجود ، كان فيه معدوماً . وأيضاً فإن القبيل المعدوم موجود مع وجوده ، فبقي أن القبيل الذي كان له شيء
موجود ، وذلك الشيء الموجود ليس الآن موجوداً ، فهو شيء قد مضى ، وكان موجوداً . وذلك إما ماهية لذاته وهو زمان ،
وإما ماهية لغيره وهو زمانه ، فثبت الزمان على كل حال . [ص ٢١٨ - ٢١٩] [راجع شكل رقم ٤] .

معاني القدم والحدوث بالنسبة للعالم



[شكل رقم ٤]

obeikandi.com

ثانياً : 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 في 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 قديماً سلف ولم يسبقه العدم بوجه من الوجوه ، ومن هنا يكون العالم قديماً .

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 :

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

ونرى من جانبنا أن هذه الحجة التي يقدمها ابن طفيل ، كمحجة 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 الضروري أن نذهب تبعاً لذلك أن الزمان لا يبد 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 التي يعبر عنها في قصته الفلسفية في صورة قيام كالآتي :

لا يخلو الوجود من الحوادث

كل ما لا يمكن أن يتقدم على الحوادث يعد حادثاً .

∴ الوجود حادث .

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

(١) ابن طفيل : حى بن يقطان ص ٩٥ ، وأيضاً : د. خليل الجبر وحنا الفاخوري : تاريخ الفلسفة العربية - جزء ٢ ص

٣٧٠ - ٣٧١ .

(٢) ابن طفيل : حى بن يقطان ص ٩٥ .

إلا أننا كنا نتنظر من ابن طفيل ، أن يميز بين القول بالقدم على أساس قدم المادة الأولى ، وهذا 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 وجوده تعالى كما سنرى ، ولكن هذه الحجة التي يعرضها ابن طفيل ، كحجة ترجع القول بالحدوث ، تدلنا من بعض زواياها ، على أنه لا يميز تمييزاً دقيقاً بين تصور القدم بالصورة الأولى ، وتصوره بالصورة الثانية ، وخاصة إذا وضعنا في الاعتبار أنه يتحدث عن الوجود ، ولا يتحدث عن المدة الأولى .

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

(١) 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 ، في رأى القائلين بالحدوث ، فإن هذا يعد خطأ ، لأن الزمان من جملة العالم . وما يعد من جملة العالم ، لا يتقدم هذا العالم تقدماً زمانياً (١) . وهذه الحجة التي يعرضها ابن طفيل ، كحجة على القول بالقدم تقوم في أكثر زواياها ، على أساس من أسس القول بالقدم عند أرسطو بصفة خاصة ، وهذا الأساس هو أن العلة إذا وجلت وجد معلولها ، دون أن تكون بحاجة إلى افتراض زمان بين وجود العلة (الله) ووجود المعلول (العالم) .

(ب) إذا افترضنا حدوث العالم ، فلا بد إذن من محدث له . وهذا المحدث الذي أحدثه ، لم أحدثه الآن ، ولم يحدثه من قبل ذلك ؟ الطارئ طراً عليه ولا شيء هنالك غيره ، أم لتغير حدث في ذاته ؟ فإذا كان فما الذي أحدث ذلك التغير ؟ (٢) .

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 يقطان 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 الجدل حول الحدوث والقدم ، بل كان لها أثر كبير في النزاع بين الغزالي 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 وجوده ، يلزمهم ضرورة القول بانتقال الخالق من العجز إلى القدرة ، وانتقال المخلوقات من الامتناع إلى الإمكان ، بلا علة ^(٢) . ولنا الآن بصدد مناقشة حجة الفلاسفة ^(٣) هذه ، والتي يعرضها ابن طفيل في قصته فلسفية ، إذ أن ابن طفيل كان هدفه الأساسي ، عرض مجموعة من حجج القائلين بالحدوث حجج القائلين بالقدم ، مبيناً الشكوك التي تعترض القول بأى رأى من الرأيين المتعارضين . يقول ابن طفيل متحدثاً عن تفكير حى بن يقظان : ومازال يضكر في ذلك عدة سنين ، تتعارض عنده الحجج ولا يترجح عنده أحد الاعتقادين على الآخر ^(٤) .

ويتساءل ابن طفيل في محاولة من جانبه للنظر إلى المشكلة من زاوية أخرى : ما الذى يلزم عن كل واحد من الاعتقادين ، فعمل اللازم عنها يكون شيئاً واحداً ؟ والواقع أن إجابة ابن طفيل عن هذا التساؤل تتعلق أساساً بالبحث في موضوع وجود الله حصفاته ، وسيبين لنا حين دراسة هذا المجال ، كيف كان الربط بين مشكلة حدوث العالم وقدمه ، وبالتدليل على وجود الله تعالى ، من الجوانب التي أثارها مفكرون وفلاسفة قبل ابن طفيل (الغزالي) 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 البغدادي شرح هذه الحجة في كتابه «المعتبر في الحكمة» فيقول : إن خالق العالم لم يزل موجوداً قادراً له يعجز ، وجواداً لا يبخل ، وليس معه ضد يمانعه ، ولا ند يشاركه في المبدئية والخلق أو يعينه عليه أو يقتضيه به أو يسأله فيه . وإذا كان الله تعالى فيما لم يزل قادراً عالملاً 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 عطلاً 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 ؟ (لقسم الإلهى ص ٢٨) .

(٢) النجاة . ق . ١ ص ٢٥٧ .

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

(٤) ابن طفيل : حى بن يقظان ص ٩٦ .

بحيث يقف في موقف عدم القطع ، أى ذلك الموقف الذى يتمثل في التوقف عن إصدار حكم حو
أى رأى من الرأيين (١) .

إننا لو تأملنا في 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 في ذلك
الكندي القائل بحدوث العالم ، ومتابعاً للفلاسفة الذين آثروا القول بالقدم ، كالفارابي وابن سينا من
الفلاسفة الذين جاءوا قبله ، وابن رشد الذى جاء بعده (٢) .

ولعل ما يقوله ابن طفيل بعد عرضه لتماذج من حجج القائلين بالحدوث والقائلين بالقدم ، يد
دليلاً على أنه يرجح القول بالقدم .

إنه يقول في عبارة بالغة الأهمية (٣) : إن العالم كله بما فيه السموات والأرض والكواكب
وما بينهما وما فوقها وما تحته فعله وخلقه ومتأخر عنه بالذات وإن كانت غير متأخرة بالزمان ، كما أنك إذا
أخذت في 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 ابتداءها
معاً . فكذلك العالم كله معلول ومخلوق لهذا الفاعل بغير زمان « إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له سن
فيكون » .

اتضح لنا إذن كيف اهتم فيلسوفنا بدراسة هذه المشكلة التى تضرب في صميم الميتافيزيقا ، إذ أنها
من المشكلات الهامة ، التى يبحث فيها الفيلسوف داخل إطار الجانب الميتافيزيقي من مذهبه لقد اسم
ابن طفيل بدراسة هذه المشكلة عن طريق إثارة 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 في دراسته لهذه المشكلة الميتافيزيقية ، من أدلة الحدوث والقدم التى
قال بها نفر من المتكلمين والفلاسفة قبله . وقد بذل جهداً واضحاً في إثارة هذه الشكوك بعد ذمّه

(١) عبر عن هذا الموقف ، جالينوس فيما يروى عنه ، من أنه قال في مرضه الذى توفى فيه لبعض تلاميذه : اكتب حتى
ما علمت أن العالم قديم أو حادث . (تهافت الفلاسفة لخرجه زاده ص ١٠ ، وأيضاً : المواقف لعبد الدين الإيجي - جزء ٧ ص
٢٢٢ .

(٢) ليس هذا بطبيعة الحال تعبيراً عن أننا نساند القول بالقدم ، كما قد يفهم ذلك نفر من المترجمين . وأشبه الدارسين = إذ
لا ينبغي علينا ما قد يكون في أدلة القائلين بالقدم من نقص تارة وخطأ تارة أخرى . وكل ما تقصد إليه هو القول بأن النصوص التى
بأيدنا لابن طفيل تعد دليلاً على أنه يرجح القول بالقدم .

(٣) ابن طفيل : حى بن يقظان ص ٩٨ .

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

كما اتضح لنا أن ابن طفيل لم يقف أساساً موقفاً سلبياً إزاء هذه الحجج والأدلة ، بل إن عبارته - كما أسلفنا - تعد فيما نرى من جانبنا دليلاً على أنه يرجع القول بقدم العالم .
 وإذا كنا قد أشرنا إلى أن ابن طفيل يربط بين البحث في مشكلة حدوث العالم وقدمه ، وبين إقامة الأدلة على وجود الله تعالى ، فقد آن لنا أن نتقل مع قارئنا العزيز إلى الكشف عن هذا الجانب من جوانب مذهب ابن طفيل الفلسفي .

obeikandi.com

الفصل الثاني

أدلة وجود الله تعالى

ويتضمن هذا الجزء العناصر الآتية :

- الصلة بين البحث في 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 التي استفاد منها ابن طفيل في قوله بهذه الأدلة .

obeikandi.com

« إن علم الإنسان بالبارى ، بأحد طريقين : أحدهما عموم ، والآخر خصوص . فالعموم هو المعرفة الغريزية التي في طباع الخليقة أجمع ، بهويته . . . وأما معرفة الخصوص فهي الوصف بالتجريد والتتزيه ، وهي التي 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] .

obeikandi.com

أدلة وجود الله تعالى

تمهيد :

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

وقد تكون محاولة ابن طفيل التي تقوم على بيان الصلة بين المشكلتين ، رد فعل من جانبه على ما ذهب إليه الغزالي في المشرق العربي ، وخاصة إذا وضعنا في الاعتبار أن ابن طفيل يتجه إلى القول بقديم العالم ، وقد سبق أن أشرنا إلى أن ابن طفيل عرف آراء الغزالي من خلال كثير من كتبه . نوضح ذلك بالقول بأننا إذا رجعنا إلى كتاب تهافت الفلاسفة وجدنا الغزالي ، يأخذ على الفلاسفة إقامتهم الأدلة على وجود الله ، وذلك رغم أنهم ذهبوا إلى القول بقديم العالم . وهذا يعتبره الغزالي تناقضاً ، إذ أن الفيلسوف الذي يقول بقديم العالم ، ليس من حقه أن يدل على وجود الله . بل إن الغزالي يرى أن آراء الفلاسفة الذين قالوا بقديم العالم تؤدي إلى مذهب الدهرية . فهو يذهب في كتابه تهافت الفلاسفة إلى أن الفلاسفة رأوا أن العالم قديم ، ثم أثبتوا له صانعاً مع ذلك . وهذا المذهب وإن كان متناقضاً^(١) ، فهو يؤدي 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 وهي قديمة^(٢) .

إن الغزالي يرى أن من يقول بحدوث العالم هو الذي 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 للغزالي ص ١٤١ . وراجع أيضاً كتابنا : النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد ص ١٢٣ وما بعدها .
(٢) تهافت الفلاسفة ص ١٨٢ . ونود أن نشير إلى أن ابن تيمية قد ذهب إلى رأي يتفق مع رأي الغزالي من بعض الوجوه . إذ إن ابن تيمية يرى أن ما يسميه الفلاسفة - كابن سينا - بالحدوث الذاتي لا يعرف عند أحد من أهل اللغات ولا يعرف عند الأنبياء وأتباعهم . (مواقفة صريح العقول 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 في معرض نقد رأي الغزالي هذا ^(١) ، ونكتفي بالقول بأن الغزالي 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 للمادة الأولى أساساً ، أما الماديون فيرون أن العالم بجميع أركانه وأجسامه يعد قديماً .

من المرجح إذن أن يكون ابن طفيل قد اطلع على أبعاد محاولة الغزالي الخاصة بنقد القول بقديم على أساس أنه لا يؤدي 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 هي الأدلة التي 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 بينها وكيف تحتاج الصورة في حدوثها في المادة إلى محدث ، أي فاعل مختار .
 ودليل ثالث هو دليل الغائية والعناية الإلهية .

ولنشرع الآن في تحليل كل دليل من هذه الأدلة على حدة ، مبينين الأساس الذي يعتمد عليه كل دليل ، والعناصر التي استفادها فيلسوفنا من الفلاسفة والمفكرين الذين سبقوه .

الدليل الأول : دليل الحركة :

أقام ابن طفيل هذا الدليل على أساس تصويره 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 لا بد له من فاعل يخرج به إلى الوجود ^(٣) .
 وهذا الإخراج ، إخراج العالم من مرحلة اللاوجود إلى الوجود ، يعد دليلاً على حركة العالم . وهذه الحركة بدورها يلزمها محرك ، أي إله .

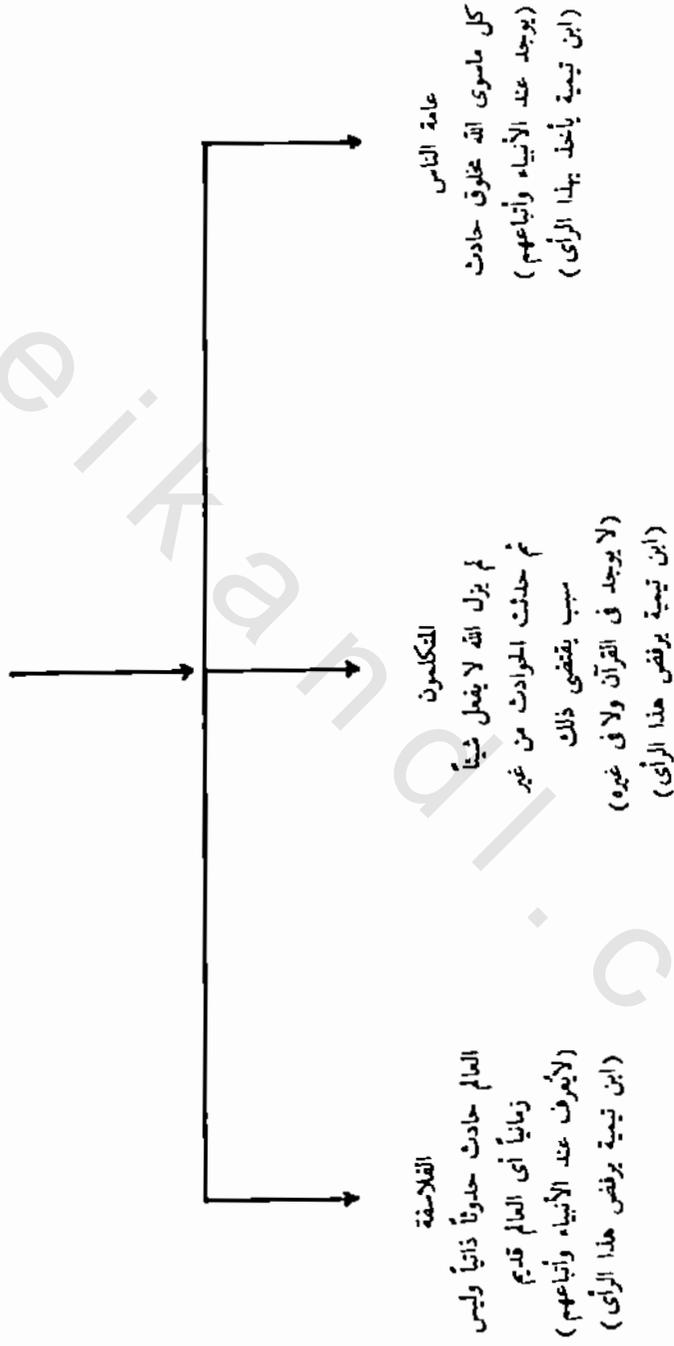
أما إذا اعتقد بقديم العالم ، وهذا - كما سبق أن أشرنا - ما يرجحه ابن طفيل ، بحيث إن العدم لم

(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 في رسائله « حتى ين يقظان » ، كل ما يجده في هذه الرسالة ، في المواضع التي يحاول فيها فيلسوفنا التليل على وجود الله ، مجموعة من الأفكار ، يمكن أن تؤدي بنا إلى الذهاب بأنه يقيم أكثر من دليل على وجود الله ، والقول بعدد هذه الأدلة ، وتحديد أسماء لها ، إنما هي مجرد محاولة من جانبنا .

(٣) ابن طفيل : حتى ين يقظان ص ٩٦ .

آراء الحدوث والقدم (من وجهة نظر ابن تيمية)



[شكل رقم ٥]

obeikandi.com

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 لا بد لها من محرك ضرورة ، إذ أن وجود الحركة يؤدي بالتالى إلى الاعتراف بوجود محرك لها .

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

كما يذكر ابن طفيل في معرض تدليله على أن حركة العالم ليست صادرة من جسمه ، أو من جسم آخر خارجه ، أن كل قوة في جسم فهي متناهية بتناهي الجسم ^(٢) . نوضح ذلك بالقول بأن الجسم نظراً لأنه يعد متناهيًا ، فإن القوة الخاصة به لا بد أن تعد متناهية . فإنا إذا قسمنا الحجر إلى نصفين ، فإن قوته الخاصة بالهبوط إلى أسفل تنقسم إلى نصفين ، وإذا زدنا من حجم الحجر ، فلا بد أن يؤدي ذلك إلى زيادة قوته ^(٣) . أما بالنسبة لتحريك العالم ، فلا بد أن تكون القوة التي تحركه ، قوة لامتناهية ، لأنه يتمحرك حركات بلا نهاية .

يقول ابن طفيل : إن كل قوة في جسم ، فهي لا محالة متناهية ، فإذا وجدنا قوة تفعل فعلا لا نهاية له ، فهي قوة ليست في جسم . وقد وجدنا الفلك يتمحرك أبداً حركة لا نهاية لها ولا انقطاع إذا فرضناه قديماً لا ابتداء له ، فالواجب على ذلك أن تكون القوة التي تحركه ليست في جسمه ولا في جسم خارج عنه ، فهي إذن لشيء برىء عن الأجسام ، وغير موصوف بشيء من أوصاف الجمعية ، وإذا كان قد تبين في عالم الكون والفساد ، أن حقيقة وجود كل جسم إنما هي من جهة صورته التي هي استعداده لضروب الحركات ، وأن وجوده الذي له من جهة مادته وجود ضعيف لا يكاد يدرك ، فإذا وجد العالم كله إنما هو من استعداده لتحريك هذا المحرك البريء عن المادة وعن صفات الأجسام ، المتزه 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 التي ليست في جسم ، كما يميز بين التناهي الخاص بالأجسام ، واللاتناهي الخاص بالحركة .

(١) ابن طفيل : حى بن يقطان 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 بقدوم العالم ، في حين أنه ليتعلق بالاعتقاد بحدوث العالم ، إلا بطريق غير مباشر . وإذا كان ابن طفيل يرجع القول بقدوم العالم ، فقد تسنى له القول بهذا الدليل ، نظراً لأن القائلين بقدوم العالم يعتمدون حين يقولون بدليل الحركة ، على فكرة اللاتناهي الخاصة بالحركة ، إذ أنهم لا يسلمون بالبداية الزمانية التي يعتمد عليها خصومهم في الرأي ، أي 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 في افتراض ابن طفيل قدم العالم ، إذ في حالة القدم لا نجد نقله من العدم إلى الوجود ، ولكن نجد انتقالاً 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 في حالة الحدوث فإننا نجد نقلة من مرحلة اللاوجود أو العدم إلى مرحلة الوجود .

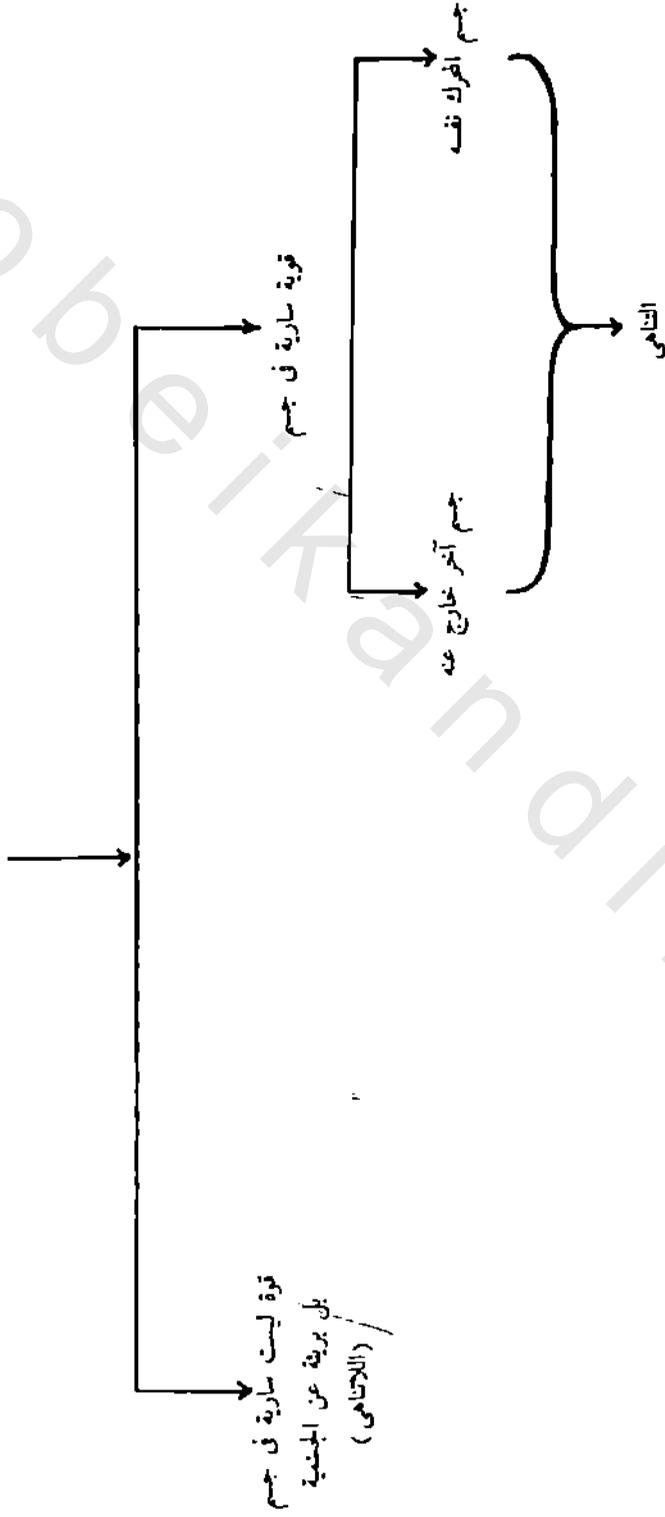
ولذلك نجد أرسطو يجعل الحركة في الانتقال من الوجود إلى مرحلة الوجود ، ولا يجعلها في الانتقال من مرحلة اللاوجود إلى الوجود ، أو من الوجود إلى اللاوجود ، إذ أن الحالتين الأخيرتين تعبران عن التغير أكثر من تعبيرهما عن الحركة ، ونعني بالتغير هنا ، التغير الجوهرى كالذى يتضح من الانتقال من العدم إلى الوجود .

ولذلك نجد كثيراً من القائلين بحدوث العالم ينقدون القائلين بقدوم العالم ويرون أنهم جعلوا منه مجرد محرك ، يحرك المادة من مرحلة القوة إلى مرحلة الفعل . وقد يبرر ما نذهب إليه ، أننا نجد القائلين بقدوم العالم كأرسطو وابن رشد يقولون بدليل الحركة ، كدليل من الأدلة على وجود الله تعالى ، في 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 يؤدي إلى القول بوجود الله ، وافتراض القدم يؤدي أيضاً إلى القول بوجود الله ، فإن هذا إن دلنا على شيء ، فإنما يدلنا على اعتقاد ابن طفيل ، أن القول بالقدم لا يعنى إنكاراً لوجود الله ، بحيث لا يوجد تناقض في الجمع بين القول بالقدم ، ولتدليل على وجود الله ، وهذا على العكس مما نجده عند الغزالي ، على النحو الذى أشرنا إليه في بداية راستنا لهذا الدليل .

يقول ابن طفيل : لقد انتهى نظرحى بهذا الطريق (طريق القدم) إلى ما انتهى إليه بطريق الأول (طريق الحدوث) ، ولم يضره في ذلك تشككه في قدم العالم أو حدوثه ، وصح له على

الحركة والمحرك



[شكل رقم ٦]

obeikandi.com

الوجهين جميعاً ، وجود فاعل غير جسم ، ولا متصل بجسم ولا منفصل عنه ، ولا داخل فيه ، ولا خارج عنه ، والاتصال والانفصال والدخول والخروج ، هي كلها من صفات الأجسام وهو متره عنها^(١) . هذا أول دليل يقدمه لنا فيلسوفنا ابن طفيل على وجود الله تعالى . وواضح أن هذا الدليل يستمد بعض أفكاره التي يقوم عليها ، من فلسفة أرسطو ، ولكن الصياغة غير الصياغة ، بل إن المقدمات قد تكون مختلفة في بعض جوانبها عن المقدمات التي نجدتها عند أرسطو .

ولعل أهمية هذا الدليل عند ابن طفيل ، تكمن أساساً في ربطه بين الفكرة التي 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 التي وإن كانت غير واضحة في بعض جوانبها بالنسبة للافتراض الأول ، افتراض الحدوث ، فإنها بارزة وأساسية بالنسبة للافتراض الثاني ، افتراض القدم .

الدليل الثاني : 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 التي أقام عليها ابن طفيل أول دليل على وجود الله ، إلا أنه يمكن القول بأن ابن طفيل يقيم على فكرة المادة والصورة ، وكيفية تعلق الهوى بالصورة ، دليلاً ثانياً على وجود الله ، ومضفياً بذلك طابعاً ميتافيزيقياً على العلاقة بين المادة والصورة .

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

لقد تتعحى - فيما يقول ابن طفيل -^(٣) الصور ، صورة صورة ، ورأى أنها كلها حادثة ، وأنها لا بد لها من فاعل . ثم إنه نظر إلى ذوات الصور ، فلم ير أنها شيء أكثر من استعداد الجسم لأن يصدر عنه ذلك الفعل ، وتبين له أن الأفعال الصادرة عنها ليست في الحقيقة لها ، وإنما هي لفاعل يفعل بها الأفعال المنسوبة إليها^(٤) .

(١) ابن طفيل : حى بن يقظان ص ٩٧ .

(٢) لا يقصد ابن طفيل بالحدوث هنا ، المعنى الذي يقصده التكلمون ، ويقومون عليه دليلاً على وجود الله ، هو دليل الحدوث ، والأقرب إلى الصواب أن تقول إن الحدوث الذي 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 في العلاقات بين الأسباب والسيئات ، إذ إنه يؤيد القول بالعلاقات الضرورية وثبات أفعال الأشياء . وكل ما يقصده في هذه العبارة ، أن الله وضع لكل شيء طبيعة له ، وهذه الطبيعة لا تسب إلى الجسم ، نظراً لأنه لا يريد الاتجاه إلى التفسير المادى .

الصورة لا يصح وجودها إذن إلا عن فاعل مختار ، إذ كل حادث له محدث ، ومن هنا كانت الموجودات كلها مفترقة في وجودها ، إلى هذا الفاعل ، وبحيث لا يقوم شيء منها إلا به ^(١) فهو علتها وهي معلولة له ، سواء كانت محلثة الوجود ، أي سبقها العدم ، أو كانت قديمة أي لا ابتداء لها من جهة الزمان ولم يسبقها العدم إطلاقاً . إنها في الحالتين معلولة ومفترقة إلى الفاعل ، متعلقة الوجود به ، ولولا دوامه لم تدم ولولا وجوده لم توجد ولولا قدمه لم تكن قديمة ، وهو في ذاته غني عنها ، وبريء منها ^(٢) .

والدليل على ذلك أن قدرته وقوته - كما سبق أن بينا - غير متناهية ، أما جميع الأجسام وما يتصل بها أو يتعلق بها ، على أي صورة من صور التعلق ، تعد متناهية منقطعة ومعنى هذا أن ابن طفيل يقيم دليلاً على مجموعة من الأفكار التي تتسلسل كل فكرة عن الأخرى على النحو التالي :

(أ) جميع الموجودات تتركب من مادة وصورة .

(ب) كل مادة تفتقر إلى الصورة .

(ج) الصورة لا يصح وجودها إلا عن فاعل .

(د) جميع الموجودات تفتقر في وجودها إلى الفاعل .

ونود أن نشير إلى أن هذا الدليل يعتمد - كما اعتمد الدليل الأول - في بعض جوانبه على بعض المبادئ الميتافيزيقية والميتافيزيقية الخاصة بالعلاقة بين المادة والصورة وكيفية تشوق الهوى إلى الصورة في فلسفة أرسطو .

كما يقوم هذا الدليل على التفرقة تفرقة حاسمة بين الله (العلة والدوام والغنى واللاتناهي) ، وبين الموجودات (المعلوم والانقطاع والحاجة والتناهي) . ولا يخفى علينا أن هذه الأفكار ، تد أفكاراً ميتافيزيقية قلباً وقالياً . إنها أفكار نابعة من أعمق أعماق الميتافيزيقا ، وخاصة إذا وضعنا في الاعتبار ، أن ابن طفيل ، كما هو الحال بالنسبة لدليله الأول ، دليل الحركة ، كان مهتماً . . ببيان العلاقة بين الحدوث والقدم من جهة ، والتدليل على وجود الله تعالى من جهة أخرى إذ أن هذا الدليل الثاني نجد فيه أيضاً بياناً لكيفية تعلق الوجود بالله ، سواء نظرنا إلى الوجود على أنه قديم ، أو نظرنا إليه على أنه 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 في العالم ، وكذلك العناية الإلهية ، وكلها أفكار لها أكثر من دلالة من الدلالات الميتافيزيقية ، شأنها في ذلك شأن ما وجدناه في دليله الأول ودليله الثاني ، وإن كانت أكثر منها وضوحاً .

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

ولسنا في حاجة إلى القول بأن الفيلسوف الذي يعتمد على هذه الفكرة ، ينني تبعاً لذلك ، أن يكون العا حدث مصادفة أو وجد بطريقة عارضة ، بل إنه يوجد متقناً غاية الإتقان ومنظماً غاية التنظيم .

ولا ينبغي علينا أن فلاسفة العرب الذين اعتمدوا على فكرة الغائية ، إذا كانوا قد استفادوا هذه الفكرة من بعض جوانبها ، من الفيلسوف أرسطو^(١) ، الذي يقول بعلّة غائية كعلّة رابعة تنضم إلى العلة المادية والصورية والفاعلة ، فإنهم قد استفادوا أيضاً من مؤثرات دينية إسلامية بارزة ، ومن هنا كان صعوبتهم من العلة الغائية كعلّة رابعة ، إلى بيان أن الكون كله سماه وأرضه ، تسوده الغائية ويعيد مظهراً ودليلاً على العناية الإلهية .

وقد سلّوا على فكرتهم بآيات قرآنية تارة ، وبمشاهدات سواء في العلاقة بين كل موجود والموجود الآخر في عالم السقلى ، أو في علاقة كل موجودات العالم السفلى بموجودات العالم العلوى كالشمس والقمر والكواكب ، وكيف تؤثر هذه الموجودات العلوية في موجودات عالمنا الأرضى تارة أخرى . وقد ربطوا هذه كلاً بي بعض الأفكار والمبادئ الميتافيزيقية كفكرة السببية ، بعد طبعها بالطابع الميتافيزيقى . هذه أفكار كلها نجد بصورة أو بأخرى عند كثير من الفلاسفة والمفكرين شرقاً وغرباً قدماء ومحدثين وجد سبق أن أشرنا إلى أن الكندي^(٢) قد اعتمد على هذه الفكرة في تقديم دليل على وجود الله

وما نحيه عند الكندي نجد عند ابن سينا^(٣) بصورة أكثر دقة وشمولاً ، حين كان حريصاً على

Aristotle : Metaphysics B. Dal. Ch. II, 1013 A.32.

(١)

Physics II. 3, 194 n. 'W.D. Ross' Aristotle p. 72.

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

(٣) ابن سينا : الشفاء - الطبيعيات ن ١ م ١٠ ف ١٠ ص ٢٣ ، الإلهيات م ٦ ف ١ ص ٢٥٧ ، ٤ ف ص ٢٨٣ ، الإشارات

والتنبيهات - سم الإلهيات ص ١٤٤ ، الشيرازى : تعليقات على الشفاء ص ٢٥٥ ،

E. Gilson : History of Christian philosophy p. 194 - 195.

S. Afnan : Avicenna p. 112.

وأيضاً

نقد القول بأن العالم حدث مصادفة وبطريقة عارضة ، وكثيراً ما نجد عنده الكثير من الاعتراضات على مذهب ديمقريطس ومذهب أنابادوقليس . كما نجد عنده دفاعاً عن الغائية وكيف أتد العالم في جملته يتجه إلى الخير وأن الشرور تعد قليلة أو نادرة إذا قارناها بالخيرات ، وأنه ليس في الإمكان أبدع مما كان . إلى آخر هذه المبادئ والآراء التي تعد نابعة من إيمانه بفكرة الغائية بل إننا نجد هذا في أكثر من رسالة من الرسائل التي تركها لنا إخوان الصفا وخلان الوفاغى المشرق العربى .

وإذا رجعنا إلى رسالة ابن طفيل الفلسفية ، وجدناه يبين لنا أن تصفح الموجودات ولتأمل فيها يكشف عن قدرة فاعلها ولطيف حكمه ودقيق علمه تعالى (١) . إن أقل الأشياء الموجودة ، فضلاً عن أكثرها ، نجدها شاهدة على آثار الحكمة وبدائع الصنعة ، وهذا لا يمكن صدوره إلا عن فاعل مختار في غاية الكمال وفوق الكمال (٢) ولا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض ولا أصغر من ذلك ولا أكبر . بل إننا لو انتقلنا من النظر إلى الكون Universe بصورة عامة شاملة ، إلى النظر في موجودات أو جزئيات هذا الكون ، وجدنا ابن طفيل يكشف لنا عن الغائية والعناية الإعية بالنسبة لهذه الموجودات .

يقول ابن طفيل : « لقد تأمل » حتى في جميع أصناف الحيوان كيف أعطى كل شيء خلقه ثم هداه لاستعماله ، فولوا أنه هداه لاستعمال تلك الأعضاء التي خلقت له في وجوه المنافع المقصودة بها ، لما انتفع بها الحيوان ، وكانت كلاً عليه ، فعلم بذلك أنه أكرم الكرماء وأرحم الرحماء (٣) . إننا لو نظرنا في الموجودات التي 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 شيء من الأشياء إلا ونرى فيها أثر الصنعة ، بحيث نتقل 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 أشينا إلى هذا المجال في دراستنا للصفات التي يجعلها ابن طفيل على الأفلاك السهوية وكيف أنه في بيانه لهذه

(١) ابن طفيل : حتى 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 والمبادئ الميتافيزيقية الإلهية على النحو الذي نجده عند كثير من فلاسفة العرب الذين تعرضوا لدراسة الأجرام العلوية^(١).

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

فهو يذهب إلى أن الواحد الحق الموجود الواجب الوجود هو أول الموجودات ومبدؤها وسببها وموجدتها 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 الحي بأسره ، ولم يبق موجود ، إذ الكل مرتبط ببعده ببعض ، والعالم المحسوس وإن كان تابعاً للعالم الإلهي ، وشبيه الظل له ، والعالم الإلهي مستغن عنه ، إلا أنه يستحيل فرض عدمه لأنه لا محالة تابع للعالم الإلهي ، وفساده أن يبدل لا أن يعدم بالجملة^(٢).

هذه الفكرة تدلنا بالإضافة إلى أن ابن طفيل يستفيد منها في تقديم دليل على عناية الله بالكون ، على أن فيلسوفنا يفسر العالم تفسيراً ميتافيزيقياً من خلال بيان علاقة الواحد (الله) بالكثرة (الموجودات) ، وكيف أن هذه الكثرة المتكثرة تجمعهما وحدة ، ولكن وحدتها غير الوحدة بالنسبة لله تعالى ، لأن الله هو الذي جعل رباطاً بين كل موجود منها والموجود الآخر كما يظهر هذا التفسير الميتافيزيقي من خلال تصور ابن طفيل لوجود ثبات في 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 تاماً . إن هذا يدلنا - كما سبق أن أشرنا - على أنه يتصور العلاقة بين الأسباب والمسببات ، على أنها علاقة ضرورية وليست جائرة يمكن انقلابها في أية لحظة كما يزعم الفزالي . 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 استمراراً ودواماً في عمل الأجسام الأرضية والأجرام العلوية ، فإن هذا الاستمرار أو الدوام لا بد أن يؤدي بنا - فيما يذهب ابن رشد - إلى الاعتراف بإله أتقن كل شيء صنعاً ، وهذا أفضل من القول بأنه لا توجد ضرورة بين الأسباب والمسببات .

(١) راجع على سبيل المثال : نليو : 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 التي نجدتها عند ابن رشد ، إنما توجد جذورها عند ابن طفيل في تفسيره الذي أشرنا إليه فيما سبق ، وكيف يتصور أن الفساد يمكن في تبدل الموجودات لا في إعدامها ، إذ ن التبدل لا يخرج عن كونه تغيراً لا يؤدي إلى إفساد طبائع الأشياء ، في حين أن الإعدام يؤدي إلى إفساد الطبائع الجوهرية للموجودات .

بعد هذا نقول إن هذا الدليل الذي 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 التي 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 غاية وعناية ، لا مفر من الصعود منها إلى القول بوجود الله . ومعنى هذا كله ، أن هذه الأفكار التي تعتمد عليها هذه الأدلة . إذا كانت كل فكرة تتميز عن الأخرى ، إلا أنها تؤدي كلها إلى الاعتراف بوجود الله تعالى .

الفصل الثالث

مشكلة الصفات الإلهية

يتضمن هذا الفصل العناصر والموضوعات الآتية :

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

obeikandi.com

«الذات الأحدية لا سبيل إلى إدراكها ، بل تعرف بصفاتنا ، وغاية
السبيل إليها الاستبصار بأن لا سبيل إليها وتتعالى عما يصفه الجاهلون» .
[الفارابي : فصوص الحكم - فص رقم ٤٥ - ص ٣٢]

obeikandi.com

مشكلة الصفات الإلهية

تمهيد :

سود الآن بعد أن حللنا أدلة ابن طفيل على وجود الله كجانب يمثل لنا بعداً ميتافيزيقياً من فلسفته ، أن ندرس موضوع الصفات الإلهية ، إذ أن المفكر يتنقل عادة بعد إثبات وجود الله ، إلى البحث في الصفات التي يتصف بها الله ، والعلاقة بين الصفات والذات الإلهية .
هنا ابن طفيل في أثناء دراسته لكثير من الموضوعات الميتافيزيقية كمشكلة الحدوث والقدم والتدليل على وجود الله ، يتطرق إلى الحديث عن الصفات الإلهية ، والبحث في هذه الصفات يعد بدوره بحثاً من البحوث الميتافيزيقية .

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

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

يرى ابن طفيل أن الصفات الإلهية على نوعين : إما صفة ثبوت كالعلم والقدرة والحكمة وإما صفة سلب كتمتعه عن الجممانية ولواحقها وما يتعلق بها من قريب أو من بعيد .
وصفات الثبوت يشترط فيها التنزيه ، حتى لا يكون فيها شيء من صفات الأجسام التي من جعلتها الكثرة ، بحيث لا تتكرر ذاته بهذه الصفات الثبوتية ثم ترجع كلها إلى معنى واحد هي حقيقة ذاته^(١) .

معنى هذا أن صفات الثبوت أو صفات الإيجاب ، تعد كلها راجعة إلى حقيقة ذاته ، ولا كثرة فيها بوجه من الوجوه^(٢) .

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

(١) ابن طفيل : حى بن يقطان ص ١١٣ .

(٢) ابن طفيل : المصدر السابق ص ١١٣ .

زائداً على ذاته ، بل ذاته هي علمه بذاته ، وعلمه بذاته هو ذاته (١) .

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

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

ونريد الوقوف وقفة قصيرة عند تحليل ابن طفيل لبعض الصفات الإلهية . وسوف لا نعرض لصفة الوجدانية ، وهي الصفة التي يهتم المتكلم أو الفيلسوف في بداية حديثه عن الصفات بإثباتها وتحملها ، إذ أن ابن طفيل يثبتها بطريقة غير مباشرة ، أي من خلال دراسته للصفات الإلهية الأخرى . سواء كانت صفات ثبوت أو صفات سلب ، ومن خلال دراسته لموضوع الانصال ، وبيانه المراحل حتى مر بها حتى :

فهو يقول على سبيل المثال : وما زال « حتى » يطلب الفناء عن نفسه والإخلاص في مشاهد الحق حتى تأق له ذلك ، وغابت عن ذكره وفكره السماوات والأرض وما بينها وجميع الصور الرحانية والقوى الجسمية وجميع القوى المفارقة للمواد والتي هي الذوات العارفة بالموجود ، وغابت عنه في جملة تلك الذوات وتلاشي كل واضمحل وصار هباءً منثوراً ولم يبق إلا الواحد الحق الموجود ثابت الوجود (٢) .

١ - نفي الجسمية :

ينفي ابن طفيل صفة الجسمية عن الله تعالى ، إذ لو كان جسماً من الأجسام ، لكان من جملة العالم ، لأن كل ما في العالم يعد أجساماً (٣) ولكان حادثاً ، والحادث له محدث ، ولو كان هذا المحدث الثاني أيضاً جسماً ، لاحتاج إلى محدث ثالث ، والثالث إلى رابع ، بحيث يتسلسل ذلك إلى غير نهاية ، والتسلسل إلى غير نهاية يعد باطلاً ، وإذن فلا بد من القول بأن الله ليس بجسم ، ظلالاً من قاعدة التنزيه التي تنفي عن الله أي شبه بالموجودات وإذا كان الله تعالى لا يعد جسماً ، فلا يمكن ادراكه بشيء من الحواس ، لأن الحواس الخمس لا تدرك إلا الأجسام ، أو ما يلحق الأسماء . وإذا كان لا يمكن أن يحس ، فلا يمكن إذن أن ينحى ، لأن التحيل لا يخرج عن كونه إحضاراً لصور

(١) ابن طفيل : المصدر السابق ص ١١٣ .

(٢) ابن طفيل : حتى بن يقطان ص ١١٤ .

(٣) المصدر السابق ص ٩٦ .

الصفات الإلهية
(ابن طفيل)



صفات سلب
(التزه عن الجسمية ولواحقها)

صفات نبوت
(العلم والقدرة والحكمة)
[راجعة إلى حقيقة ذاته ويشترط فيها التنزيه]

[شكل رقم ٧]

obeikandi.com

اتحسوسات بعد غيبتها^(١) .

الله إذن ليس بجمم ، وجميع صفات الأجسام كالاتداد في الطول والعرض والعمق ، تعد مستحيلة بالنسبة له ، وهو متزه عنها وعن جميع ما يترتب على هذا الوصف من صفات الأجسام^(٢) . وعلى الرغم من أن ابن طفيل لا يبحث في رسالته موضوع الرؤية بالنسبة لله تعالى ، إلا أن نفيه الجسمية عن الله تعالى ، وقوله بأن الله تعالى لا يمكن أن يدرك بشيء من الحواس ، يدلنا على أن ظنوفنا ينفي الرؤية ، رؤية الله تعالى ، كما فعل المعتزلة .

٣- 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 فاعلاً للعالم ، فهو لا محالة قادر عليه وعالم به »^(٣) .

وقدرة الله تعالى تعد غير متناهية ، إذ أن الأجسام فحسب هي التي تعد متناهية ، والله متزه عن الجسمية ، وقد أثبت ابن طفيل ذلك كما سبق أن أشرنا .

ونود أن نشير إلى أن ابن طفيل في دراسته لصفة العلم الإلهي ، لا يتعرض للبحث في العلم الإلهي حتى هو إدراك للكليات أو إدراك للكليات والجزئيات ، تلك المشكلة التي أثارها جدلاً طويلاً بين اشكلمين والفلاسفة ، وربما يكون ابن طفيل قد آثر عدم التعرض لهذا الموضوع الذي نجد حوله الكثير من الاختلافات في الرأي ، حتى انتهى الغزالي إلى تكفير الفلاسفة في رأيهم حول العلم الإلهي .

٤- نفي صفات النقص عن الله تعالى :

يرى ابن طفيل أن جميع صفات النقص التي قد توجد في المخلوقات ، يعد الله متزهاً 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 اكمال والبهاء والحسن ، وليس في الوجود كمال ولا حسن ولا بهاء ولا جمال إلا صادر من جهته وقائض من قبله^(٤) .

(١) المصدر السابق ص ٩٦ .

(٢) المصدر السابق ص ٩٦ ، ٩٧ .

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

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

٤ - نفي العدم عن الله تعالى :

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

يقول ابن طفيل محاولاً الربط بين نفي صفات النقص ، ونفي 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 لا بد أن يكون منفيًا عن الله تعالى . إذ أن العدم لا يوجد إلا في كائنات العالم السفلى . وقد سبق للفارابي أن بين لنا أن العدم لا يوجد إلا في عالم ما تحت فلك القمر ، إذ أن العدم يحدث في الموجودات الحادثة المتغيرة ، والله ليس بحادث ولا متغير (٢) .

٥ - الله أزلي أبدي (دائم الوجود) :

يرى ابن طفيل أن الله هو الموجود الرفيع الثابت الوجود الذي لا سبب لوجوده ، وهو سبب لوجود جميع الأشياء (٣) ، وكل شيء 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 متعلقاً بموضوع الصفات الإلهية ، ذلك الموضوع الذي يعد داخلًا في إطار فلسفته الميتافيزيقية ، إذ أنه يعد معبراً عن بعد من أبعاد تلك الفلسفة وقد آن لنا أن نتنقل إلى دراسة موضوع آخر ، يعد داخلًا أيضاً في المجال الميتافيزيقي من مذهب فيلسوفنا ، وهو موضوع الخلود .

(١) ابن طفيل : المصدر السابق ص ٩٩ .

(٢) الفارابي : آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٢ ، وانظر أيضاً كتابنا : ثورة العقل في 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 في 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 التي تترتب على آراء ابن طفيل بالنسبة لهذا الموضوع .

obeikandi.com

«إن اللذة التي للجوهر الإنساني ، أعنى نفسه ، عند المعاد ، إذا كان مستكملاً ، ليس مما يقاس إليه لذة قط من اللذات الموجودة في عالمنا هذا .

وياسبحان الله ! ! هل الخير واللذة التي تخص جواهر الملائكة ، يكون في قياس الخير واللذة التي تختص بها جواهر البهائم والسباع .

[ابن سينا : رسالة أضحوية في أمر المعاد ص ١١٦ - ١١٧]

obeikandi.com

تمهيد : أحوال النفس

البحث في النفس ومصيرها بعد الموت ، من المشكلات التي اهتم بها أكثر متكلمي وفلاسفة العرب ، كل متكلم قد يذهب إلى رأى يخالف فيه الآخر من بعض الجوانب ، وذلك إذا كان من فرقة كلامية ، غير الفرقة التي يتسمى إليها المتكلم الذي 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 في هذا المجال .

وما يدل على أهمية هذه المشكلة التي تشغل اهتمام كل مفكر ، بل الرجل العادى ، أننا نجد امكلمين وفلاسفة العرب يخصصون مباحث من كتبهم الكلامية أو الفلسفية للرد على مخاصمهم في الآى من جانب ، يعد جانباً معبراً عن المجال النقدى ، وإبراز رأيهم من جانب آخر ، وهذا الجانب هو ما يعد معبراً عن المجال الإيجابي .

وهذا الجانب النقدى بصفة خاصة ، كان ضرورياً بالنسبة للباحث في هذا الموضوع ، نظراً لأنه لا يوجد رأى واحد حول مشكلة الخلود ، أو فلسفة الموت ، بل الآراء والاتجاهات متشعبة كما أشرنا من قبل .

منها اتجاه يرى أن الثابت هو المعاد الجسماني أساساً ، وأن الخلود ليس إلا لهذا البدن واتجاه آخر يقف بالخلود الروحاني دون الخلود الجسماني ، واتجاه ثالث يرى أن الخلود للروح والجسم معاً ، واتجاه رابع يعبر عن الإنكار ، وهذا اتجاه يعد مادياً ، لأنه لا يؤمن بأى عودة سواء كانت روحية أو جسمية في العالم الآخر ، فحياتنا هي 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 الغزالي بالرد على الفلاسفة في آرائهم حول هذه المشكلة وتكفيرهم في الآراء التي قالوا بها ، تماماً كما فعل بالنسبة لقول الفلاسفة بعدم العلم ، وقولهم برأى حول العلم الإلهي ، اعتبره الغزالي معبراً عن الكفر وقد سبق أن أشرنا إلى ذلك في معترض حديثنا عن الجانب النقدى من فلسفة ابن طفيل .

وابن طفيل كواحد من فلاسفة العرب ، قد بحث في هذه المشكلة التي تعد أساساً مشكلة

ميتافيزيقية وذلك في 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 متكلمي وفلاسفة وصوفية العرب ، بل إنه يدرس هذه المشكلة من خلال دراسته لموضوعات أخرت كالعلاقة بين المادة والصورة وإبراز الفروق الرئيسية بينها ، ومن خلال دراسته لموضوع الاتصل والسعادة كما سنرى ، ولا يخصص لها مبحثاً مستقلاً رئيسياً .

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

قلنا إن ابن طفيل في دراسته لموضوع المادة والصورة ، قد قال برأى يعد مدخلا للبحث في الخلود . صحيح أن البحث في المادة والصورة كما أشرنا أكثر من مرة - يعد مجالاً فيزيقياً أساساً - ولكننا وجدنا كيف يتخلع ابن طفيل على هذا الموضوع ، الكثير من الدلالات الميتافيزيقية التى تسمح للدارس بأن يستخرج من تفسيره للعلاقة بين المادة والصورة (جانب فيزيق) دليلاً على وجود الله تعالى (جانب ميتافيزيقي) .

إنه حين يحلل العلاقة بين المادة أو الجسم التى يدركها الإنسان بمجواسه ، 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 ورماداً والتراب إذا صار نباتاً . هذا هو الفساد والزوال أما الشيء الذى لا يعد جسمانياً ، ولا يحتاج إلى الجسم ومتمزه عن الجسمية ، فلا يمكن تصور فساده^(١) .

النفس إذن إذا كانت طبيعتها تختلف عن طبيعة الجسم ، فلا يمكن أن يكون مصيرها هو معسر الجسم . إنها باقية بعد فناء الجسم وكما لها ولذاتها وسعادتها تمثل في مشاهدة واجب الوجود مشاهدة بالفعل دائماً ، أى لا يشوب مشاهدتها شيء 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 في حياتها الأرضية من خلال علاقتها بواجب الوجود (الله) ، ويربط بين ذلك وبين الخلود في العالم الآخر ، نظراً لأن السعادة والشقاء في العالم الآخر ، لا بد أن ترتبط كل حالة منها بأفعال البشر في هذه الحياة الدنيا .
ويرى ابن طفيل أن النفس لها ثلاث حالات أو أحوال كالآتي : (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 في عذاب طويل وآلام لا نهاية لها . فإما أن يتخلص من تلك الآلام بعد جهاد طويل ويشاهد ما كان يتشوق إليه قبل ذلك ولكنه فقدته نتيجة لإعراضه عنه ، وإما أن يبقى في آلامه بقاءً أبدياً ، وذلك بحسب استعداده لكل واحد من الوجهين في حياته الجسمانية .
ومعنى هذا أنه توجد مرتبتان لهذه الحالة ، مرتبة أولى (التخلص من الآلام بعد فترة) ، ومرتبة ثانية (البقاء في العذاب إلى الأبد) . والمرتبة الأولى تعد أقل ألماً بطبيعة الحال من المرتبة الثانية التي 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 والترحم بالتفكير في جلاله وحسنه وبهائه ، ولم يعرض عنه في حياته حتى موت جسده . إنه إذا فارق البدن بقى في 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 التي تسبب له بالإضافة إلى ذلك . الآلام والشروع والعوائق في سبيل معرفة واجب الوجود ، وهو في الموت يكون قد فقد هذه القوة الجسمانية ، وبالتالي 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 الوجود ، ولكنه أعرض عنه ، والحالة الثانية تعبر عن حال من عرف واجب الوجود والتزم بالشك فيهِ ، فإن الحالة الثالثة ، لا تعبر عن حالة معرفة ، بل هي 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 يشاق إلى ذلك الموجود ولا يتألم بفقدته ، لأنه لم يعرفه أساساً . يقول ابن طفيل : إن جميع القوى الجسمانية تبطل ببطان الجسم فلا تشاق أيضاً إلى مقتضيات تلك القوى ولا تحن إليها ، ولا تتألم بفقدتها . وهذه حال اليائم غير الناطقة ، سواء تانت في صورة الإنسان أو لم تكن (١) .

هذا ما نجد عند فيلسوفنا ابن طفيل متعلقاً بموضوع الخلود ولا شك أنه حلل تحليلاً دقيقاً جانب كثيرة من تلك الجوانب التي لا بد أن يتعرض لها كل دارس لموضوع الخلود ، وأبرز تلك الجوانب التي اهتم بها فيلسوفنا وأكثرها طرافة ، ذلك الجانب الذي يتمثل في 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 يؤدي إلى الكثير من التساؤلات حول هذه الأنفس الجاهلة ، تماماً كما نجد هذه التساؤلات والإشكالات بالنسبة لفيلسوف مشرق سببر ، وهو الفارابي .

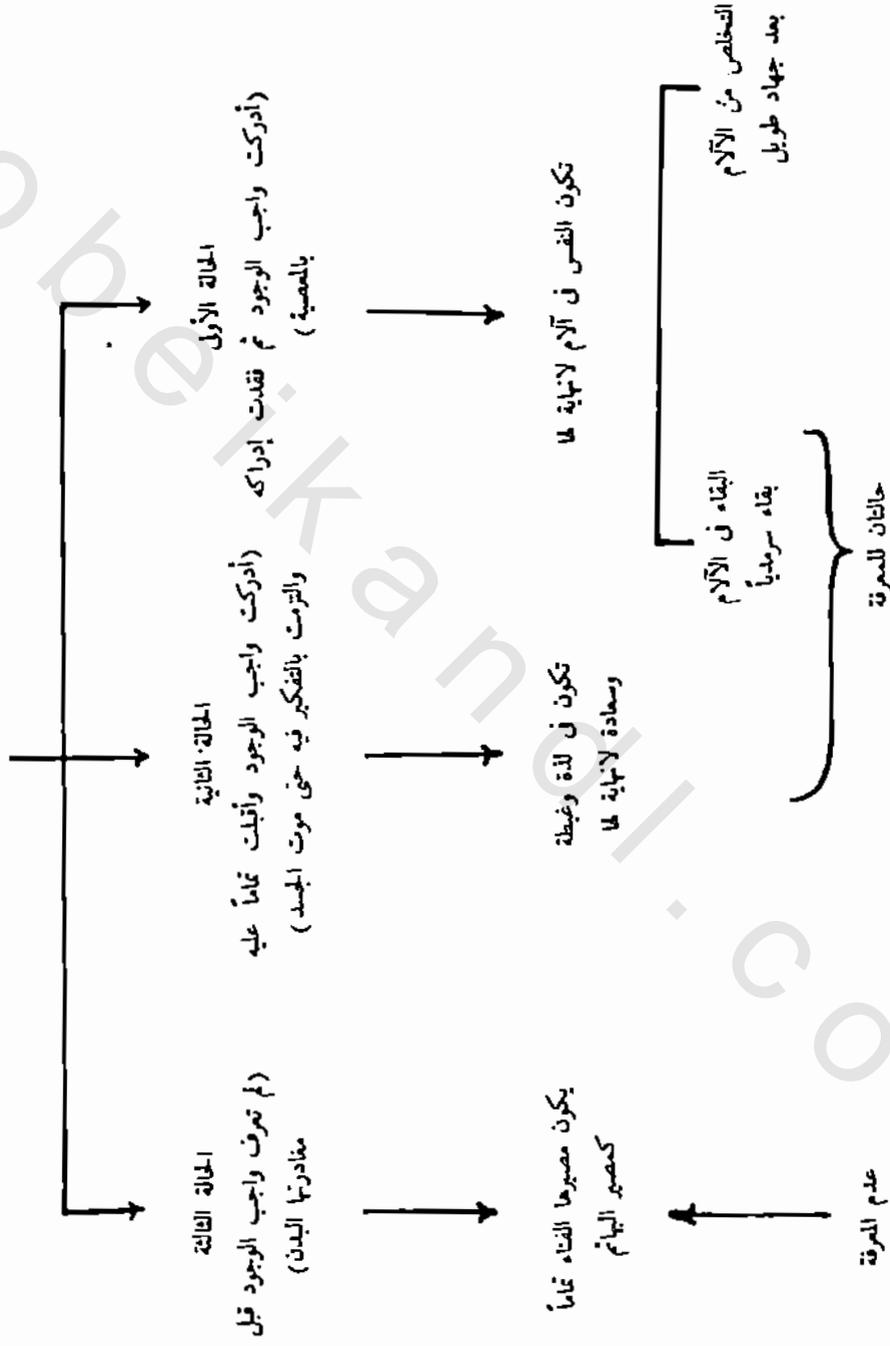
ولكننا نستطيع القول بأن النصوص التي نجدها في قصة ابن طفيل الفلسفية ، لا تؤدي بصفة حاسمة إلى القطع بقاء هذه النفوس ، وخاصة إذا وضعنا في الاعتبار أن المقدمات الخاصة بالخلود على النحو الذي يقول بها ابن طفيل ، إذا كانت تؤدي إلى إثبات الخلود فيما يرى فيلسوفنا بالنسبة للحالة الأولى والحالة الثانية ، فإن هذه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

وإذا أردنا أن نضع رأي ابن طفيل داخل اتجاه من الاتجاهات الخمسة التي أشرنا إليها في بداية

(١) ابن طفيل : المصدر السابق ص ١٠١ .

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

مصير النفس من خلال علاقتها بواجب الوجود



[شكل رقم ٨]

obeikandi.com

دراستنا لهذه المشكلة الميتافيزيقية ، قلنا إن رأى ابن طفيل - فيما نرى من جانبنا - يعد داخلاً معبراً عن الاتجاه القائل بأن الخلود يتمثل أساساً في الخلود النفساني لا الجسماني .
إننا لا نجد له نصاً يؤدي إلى إنكار الخلود . فإذن هو بعيد عن الاتجاه المادي . 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 النفساني لا الجسماني .

obeikandi.com

الفصل الخامس

التوفيق بين الفلسفة والدين

ويتضمن هذا الفصل العناصر الآتية :

- الأسباب التي 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 .
- حتى بن يقظان يعبر عن اتجاه الفيلسوف
- أبسال يعبر عن رجل الدين الذى يلتزم بالتأويل
- سلامان يعبر عن الفقيه الذى يعتمد عن التأويل .
- الجمهور يعبر عن الإيمان عن طريق التقليد .

obeikandi.com

«والفقيه يشبه بالمتعقل ، وإنما يختلفان في 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 . ومائر من يعد من الخواص إنما يعد منهم لأن فيهم شياً من الفلاسفة .

[الفارابى : كتاب الحروف ص ١٣٣]

obeikandi.com

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 في ذلك شأن كثير من مفكري وفلاسفة العرب .

فالدارس للكتب التي تركها لنا هؤلاء المفكرون والفلاسفة ، يجد أنهم بوجه عام ، قد اهتموا بالبحث في هذا الموضوع ، سواء من حيث التوفيق بصورته العلمية ، 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 ، ونعني بالأسباب العامة تلك الأسباب التي إذا كانت دافعة لفيلسوف ما من الفلاسفة إلى القيام بالتوفيق ، فإنها تكون دافعة أيضاً للآخر للقيام بالتوفيق . ومن أمثلة هذه الأسباب العامة الترام هؤلاء المفكرين بالدفاع عن الفلسفة وضرورة الاشتغال بها ، بالإضافة إلى أنهم وجدوا الكثير من الآيات القرآنية التي تحثهم على النظر والتأمل في الكون ومن هنا لا يكون الدين عقبة في سبيل الفلسفة والتخلف لأنه فتح الطريق أمامهم لإنشاء بناء للفلسفة الدينية .

وإذا كانت هذه تعد أسباباً عامة . فإن الأسباب الخاصة تعني 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 التي نشأ فيها فيلسوف دون آخر من الفلاسفة .

فإذا قلنا على سبيل المثال ، بأن من أسباب قيام ابن رشد بالتوفيق ، هجوم الغزالي على الفلسفة والفلاسفة ، فإن هذا يعد سبباً خاصاً ، إذ لا يمكن بطبيعة الحال القول بذلك بالنسبة للكندي أو الفارابي ، 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 في هذا الموضوع ، على ما سبق أن أشرنا إليه في بداية دراستنا لمذهب ابن طفيل وهو أن المقصد الأساسي الذي سعى إليه ابن طفيل من

قصته الفلسفية لم يكن التوفيق بين الدين والفلسفة . صحيح أن ابن طفيل - كما سنرى - من خلال شخصيات حى وأبال وسلامان قد سعى إلى التوفيق . وصحيح أن ابن طفيل - كما سبق أن بينا - قد سعى إلى التقريب بطريق غير مباشر بين الجانب الفلسفى والجانب الدينى ، كما يبدو ذلك فى دراسته لمشكلات ميتافيزيقية كمشكلة حدوث العالم وقدمه ، وأدلة وجود الله وغيرهما من مشكلات . ولكن فرق وفرق كبير بين أن يسعى الفيلسوف إلى التوفيق بصورة أو بأخرى ، وبين القول بأه الغرض الرئيسى والأساسى الذى سعى إليه ابن طفيل من وراء وضع قصته الفلسفية هو التوفيق .

إن قصة حى بن يقظان كآى كتاب يتركه لنا الفيلسوف ويعرض لنا فيه مذهبه الفلسفى بطريقة شاملة ، مذهبه فى الطبيعة ومذهبه فيما بعد الطبيعة ، إلى آخر هذه المجالات . ولكن أن تقول بأن الهدف الأساسى من هذه القصة هو التوفيق ، فإن هذا نعتبه 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 فى آخر قصته الفلسفية وفى قليل من الصفحات ، بينما نجد يتحدث فى عشرات الصفحات من قصته الفلسفية عن المادة والصورة والنفس والله وكيفية تطور حى من المادة إلى العقل ، من المحسوس إلى اللامحسوس . فكيف إذن يقال إن الغرض الأساسى من قصته هو التوفيق - وهل إذا بحث الكندى فى موضوع التوفيق . فى بعض صفحات من كنه ، هل نقول إن الغرض الأساسى من فلسفة الكندى هو التوفيق هل إذا ترك لنا ابن رشد كتاباً هو فصل المقال يعالج فيه موضوع التوفيق ، هل نقول إن الغرض الرئيسى من فلسفة ابن رشد ، هو التوفيق . إن موضوع التوفيق عند أمم فيلسوف يبحثه يمثل بعداً واحداً من أبعاد كثيرة متعددة يبحث فيها الفيلسوف ، وهذه الأبعاد تمثل النسق الفلسفى عند هذا الفيلسوف أو ذاك .

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

بعد هذا نود أن نشير إلى أن الدارمى لقصته حى بن يقظان ، وخاصة فى المواضع التى حاول فيها فيلسوفنا ، التوفيق بين المجال الفلسفى والمجال الدينى ، يلاحظ أنه كان مستفيداً فى مجال توفيق 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 المحليلات التى سبقته ومن هذه المحاولات ، محاولة ابن طفيل .

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

فالكندي قد دافع عن الفلسفة والاشتغال بها ، وبين لنا أن مقصد الفيلسوف نظرياً وعلمياً يعد مقصداً مشروعاً لأنه يسعى إلى الحق (الجانب النظري) ويسعى إلى العمل به (الجانب العملي) . كما بين لنا أن من واجبتنا شكر الفلاسفة لادعهم^(١) . ومن واجبتنا أيضاً البحث عن الحقيقة كحقيقة ، أي بصرف النظر عن مصدرها ، وسواء جاءت إلينا من بلاد اليونان أو من بلاد العرب ، بالإضافة إلى أنه حاول التقريب بين ما يصل إليه الفيلسوف عن طريق العقل والاكتساب والتحصيل ، وبين ما يصل إليه النبي عن طريق الوحي . وإذا كنا نجد خلافاً بينها . فإن الخلاف هو في المصدر وليس في الآراء . وحاول الفارابي أيضاً من خلال كثير من كتبه كآراء أهل المدينة الفاضلة ، وكتاب الحروف ، التوفيق بين المجالين . وقد ظهر هذا التوفيق في آراء كثيرة قال بها في مجال دراسته للنبوة والفرقة بين العامة والخاصة والعلم الإلهي وصلة الله بالعالم إلى آخر هذه المشكلات التي تعد في جوهرها مشكلات ميتافيزيقية ، والتي بحث فيها الفارابي وقدم لنا فيها رأياً كان يعبر من بعض زواياه وأبعاده عن المزج بين الجانب الديني والجانب الفلسفي .

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

(١) يقول الكندي في رسالته إلى المنعم بالله في الفلسفة الأولى : «ينبغي أن يعظم شكرنا للآتين يسير الحق فضلاً عن أن يكبر من الحق ، إذ أشركونا في ثمنا ، فكرمهم وسهلوا لنا المطالب الحقة الحفية بما أفادونا من المقدمات المسهلة لنا سبل الحق ، فإنهم لو لم يكونوا لم يجمع لنا مع شدة البحث في مددنا كلها ، هذه الأوائل الحفية التي بها نخرجنا إلى الأواخر من مطلوباتنا الحفية ، فإن ذلك إنما اجتمع في الأعصار السالفة المتقدمة عصرًا بعد عصر ، إلى زماننا هذا مع شدة البحث ولزوم الدأب وإيثار التعب في ذلك» (ص ١٠٢ من نشرة الدكتور محمد عبد الهادي 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 وغيرها من مشكلات يبين لنا كيف حاولوا التوفيق بين المجالين .

وما يقال عن الكندي والفارابي وإخوان الصفا ، من حيث محاولة كل منهم التوفيق ، يقال عن ابن سينا ، فيلسوف المشرق العربي . إن الدارمن لكتبه كالشفاء والنجاة والإشارات والتنبيهات ، يجد من جانبه محاولة للتوفيق . صحيح أنه لا يُخصص مبحثاً مستقلاً لدراسة هذا الموضوع ، ولكن التوفيق قد ظهر عنده من خلال تحليله لبعض المشكلات الفلسفية ومنها مشكلة العلم الإلهي ومشكلة النبوة ومشكلة الخلود .

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

كما بين لنا مسكويه كيف يقدم الفلاسفة أكثر من دليل على وجود الله ، ويشبتون خلوه النفس وسعادتها أو شقاءها في العالم الآخر ، وكل هذه جوانب يدعو إليها النبي اعتماداً على الوحي^(١) . بل إننا إذا انتقلنا من المشرق العربي إلى المغرب العربي ، فإننا لا نعدم وجود مفكرين حاولوا التوفيق بين الدين والفلسفة .

إننا إذا كنا نجد في بلاد الأندلس مفكرين يمثلون المدرسة الأفلاطونية المحدثة كابن مسرة ومدرسته على سبيل المثال ، فإننا نجد مفكرين يمثلون الاتجاه المشائي الأرسطي ، ومنهم من حاول التوفيق بين الجانب الديني والجانب الفلسفي ، وإن كان هذا التوفيق قد ظهر عند بعضهم بصورة غير مباشرة . فالبطليموس على سبيل المثال والذي كان معاصراً لفيلسوفنا ابن باجه ، أول فلاسفة المغرب العربي ، قد أشار إلى موضوع التوفيق بصورة أو بأخرى من خلال دراسته لكثير من المشكلات الفلسفية كخلود النفس وكيفية وجود العالم عن الله ، وأيضاً في دفاعه عن قدامي الفلاسفة^(٢) ، وكل ذلك يظهر في كتابه «الحدائق في المطالب العالية الفلسفية العويصة» .

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

(١) مسكويه : انفوز الأصغر من ص ٦٠ إلى ص ٩٨ في مواضع متفرقة .

(٢) بالثيا : تاريخ الفكر الأندلسي ص ٣٣٤ - ٣٣٥ من الترجمة العربية .

وإذا قارن الدارس بين محاولات هؤلاء الفلاسفة والمفكرين الذين أشرنا إليهم ، وبين آراء ابن طفيل في مجال التوفيق ، سيجد أن ابن طفيل قد استفاد من بعض الأفكار التي 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 :

لنتقل الآن إلى تحليل محاولة ابن طفيل في مجال التوفيق بين الدين والفلسفة ، تلك المحاولة التي نجدتها في 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 في جزيرته التي عاش فيها بمفرده متوحداً ، لا يخالف الدين . كما أراد أن يبين لنا الفرق بين الطريق الذي يعتمد على التأويل والتأمل في المعاني الروحانية ، والطريق الذي يلتزم بالاعتماد على ظاهر الآيات .

ولكى يبين لنا ابن طفيل ، هذه الجوانب ، نجدته يتخيل وجود جزيرة قريبة من الجزيرة التي 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 التي تعطي خيالات تلك الأشياء لتقريب المعنى إلى الجمهور ، وما زالت تلك الملة تنتشر وتقوى حتى حمل ملك هذه الجزيرة ، الناس على الالتزام بها .

في هذه الجزيرة نشأ فتیان من أهل الفضل والرغبة في الخير ، أحدهما يسمى أبسالاً ، والآخر يدعى بسلامان ، وقد قبلت تلك الملة والتمت بجميع شرائعها والمواظبة على جميع أعمالها ، واتفق الاثنان على ذلك^(١) .

ويذكر ابن طفيل أن كلاً من أبسال و سلامان ، كانا يتفقهما أحياناً في الألفاظ التي وردت في الشريعة والخاصة بصفات الله تعالى وملائكته وعلى أى صورة سيكون الخلود والثواب والعقاب . بيد أنه كان يوجد خلاف بين كل من أبسال و سلامان فيما يتعلق بالتأويل ، وذلك برغم اتفاقهما معاً على الالتزام بهذا الدين .

إن أبسال كان أشد تمسكاً بالتأويل ومنقباً عن المعنى الباطني لا الظاهري وباحثاً عن المعاني الروحانية ، وذلك على العكس من سلامان ، الذي كان أكثر احتفاظاً وتمسكاً بالظاهر ، ومبتعداً

(١) ابن طفيل : حى بن يقظان ص ١٢١ .

بذلك عن التأويل والتأمل . وكلاهما مجد في الأعمال الظاهرة ومحاسبة النفس ومجاهدة الهوى^(١) .
ولما كانت هناك أقوال في الشريعة تحمل على العزلة والانفراد ، وكيف أن الفوز والنجاة يرتبطان
بها ، وأقوال أخرى تحمل على المعاشرة وملازمة الجماعة ، فإننا نجد أسال متعلقاً بطلب العزلة لما كان
في طباعه من التمسك بالتفكير والتأمل في معاني الأشياء ، وانفراده يساعده على ذلك .
أما سلامان فكان متعلقاً بالجماعة ، لأنه كان بطبعه بعيداً عن التأمل والتفكير ، وملازمته للجماعة
تبعده عن الشكوك والظنون^(٢) .

ومعنى هذا أن أسال يمثل رجل الدين الملتزم بالتأويل والتعمق في المعاني الروحانية ، أما سلامان
فكان يمثل الفقيه الذي يتعد عن التأويل ، متمسكاً بذلك بالمعنى الظاهري .

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

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

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

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

(١) ابن طفيل : المصدر السابق ص ١٢٢ .

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

وأيضاً :

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 في 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 في جزيرته قبل ذلك . إنه لم يصادف إلا الحيوانات الموجودة في الجزيرة ، وصورة أبسال تختلف عن صورة الحيوانات التي يشاهدها في الجزيرة .

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

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

بيد أن أبسال شرع بعد ذلك فى تعليمه الكلام تدريجاً بأن كان يشير إلى أعيان الموجودات وينطق بأسمائها ، ويكرر ذلك عليه ، ويحمله على النطق ، فينتطق بها ، قارناً النطق بالإشارة . وهكذا أخذ فى تعليمه ، حتى تعلم «حى» الأسماء كلها فى أقرب مدة^(١) .

أصبح التفاهم بينهما بعد ذلك ممكناً . فأخذ أبسال «حيا» عن شأنه وكيف وصل إلى تلك الجزيرة ، وعرف منه أنه لا يدري لنفسه ابتداء ولا أمراً ولا أمراً أكثر من الظبية التى قامت بتربيته ، وكيف ترقى بالمعرفة حتى انتهى إلى درجة الوصول^(٢) .

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 أسئلة هذه 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 الديني) ، وأصبحت طرق التأويل قريبة بالنسبة له ، وتبين له كل مشكل في الشرع وانفتح له كل مغلق وغمض في الشرع وصار من أولى الأبواب . 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 والافتداء به والأخذ بإشاراته فيما تعارض عنده من الأعمال الشرعية التي كان قد تعلمها في ملته قبل أن يصل إلى تلك الجزيرة التي قابل فيها «حى بن يقظان» (١).

لقد أخذ حى ذلك يسأل أسأئ عن أمره ، فوصف له أسال شأن الجزيرة التي قدم منه وكيف كانت أحوال الناس فيها قبل وصول الدين إليهم ، وكيف هي الآن بعد وصول الدين إليها . ووصف له أيضاً جميع ما ورد في الشريعة من أمور تتعلق بوصف العالم الإلهي ، والجنة والنار والبعث والحساب والميزان . ففهم «حى» هذه الأمور كلها ولم يرفيها شيئاً يخالف ما توصل إليه عن طريق مشاهداته وتفكيره ، وعلم أن الذي وصف ذلك وجاء به ، محق في وصفه ، صادق في قوله رسول من عند ربه ، فأمن به وصدقه وشهد برسالته .

وسأل «حى» بعد ذلك عن الفرائض والعبادات ، فوصف أسال له الصلاة والزكاة والصيام والحج وغير ذلك من الأعمال الظاهرة ، وقد تلقى حى ذلك كله والتزم به وأخذ نفسه بأداء امتثالاً للأمر الذي صح عنده صدق قائله . غير أنه كان يتعجب من أمرين ولا يدري وجه الحكمة فيهما : (١) لم ضرب الرسول الأمثال للناس في كثير مما وصف به أمر العالم الإلهي وأضرب عن المكاشفة ، حتى وقع الناس في التجسيم واعتقاد أشياء في ذات الحق هو منزعه عنها وبريها منها ؟ وكذلك في أمر الثواب والعقاب .

(ب) لم اقتصر على هذه الفرائض والعبادات وأباح الاقتناء للأموال والتوسع في المأكل ، 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 في الشرع من الأحكام في أمر الأموال كالزكاة وتشعيها والربا والعقوبات = يرى في ذلك كله تطويلاً ويبدى دهشته لذلك كله ، إذ إنه كان يعتقد أن الناس كلهم يتمتعون بفطر فائقة وأذهان ناقية ونفوس حازمة ، ولم يكن يدري ما هم عليه من البلاد والنقص وسوء الرأي ويضعف

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

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

(٢) حى بن يقظان ص ١٢٦ - ١٢٧ .

العزم وأنهم كالأنعام بل هم أضل سبيلاً .

لقد اشتد إشفاق حى بن يقظان على الناس وطمع أن تتم نجاتهم على يديه ، وأراد أن يصل إليهم لكي ين لهم ما يعتقد به ويكشف لهم عن الحقيقة ، وتحدث مع أسبال في ذلك وأصر على الوصول إليهم - الجزيرة التي يعيشون فيها ، برغم أنه علم من أسبال ما هم عليه من نقص الفطرة والإعراض عن أمر الله . وطمع أسبال أن يهدى الله على يديه طائفة من معارفه المرادين . وقد رحل إلى الجزيرة التي - منها أسبال عن طريق سفينة في البحر تصادف أن ضلت مسلكها ودفعتها الرياح وتلاطم الأمواج إلى ساحل الجزيرة التي يقيم بها حى .

لقد دخلا جزيرة أسبال واجتمع أصحاب أسبال به فعرفهم بحى بن يقظان ، وقد احترامه احتراماً كبيراً ، وعرفه أسبال أن هذه الطائفة من أصحابه هم أقرب إلى الفهم والذكاء من غيرهم من الناس ، بحيث إذا عجز عن تعليمهم ، فإنه يكون بالتالى أكثر عجزاً بالنسبة لعامة الجمهور الذين يعتبرون أقل منهم فهماً^(١) .

لقد شرع حى في تعليمهم وأخذ في الترقى عن الظاهر قليلاً ، حتى يبين لهم عن طريق التأويل ، أموراً سير الأمور التي يفهمونها ، وعندئذ أخذوا في الانقباض عنه والاشمئزاز من الأمور التي يحاول تعليمها إياها وأصبحوا ساخطين عليه في قلوبهم ، وإن كانوا بتظاهرون بالرضا إكراماً له لأنه يعد غريباً منهم ومراعاة لحق صديقه أسبال الذى كان يعيش معهم قبل رحيله إلى جزيرة حى^(٢) . لقد حاول «حى» مراراً وتكراراً أن يبين لهم الحق سرا وجهاراً ، ولكنهم كانوا ينفرون منه ويتعلمين عنه ، فيئس من إصلاحهم وفقد الأمل في صلاحهم لقلته قلوبهم ونقص فهمهم . يقول ابن طفيل^(٣) : لقد تصفح «حى» طبقات الناس بعد ذلك فرأى كل حزب بما لديهم فرحون فقد اتخذوا إلههم هواهم ، ومعبودهم شهوراتهم ، وتهاكوا في جمع حطام الدنيا وألهام الكائن حتى زجروا 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 ونجم عذاب عظيم) . وإِـ اقع أن حياً قد رأى بعد محاولاته هذه مع أهل تلك الجزيرة ، أنهم لا يتمسكون من ملتهم إلا بالدنيا وتؤكد 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 في حياتهم الدنيا ليستقيم له معاشه .

وبين 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 بأسه بالنسبة لمسلك أكثر الناس وكيف أن أعمالهم يسودها الخائب 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 المحسومة الحسيسة ، إما مال يجمعه أولذة ينالها أو شهوة يقضيها أو غيظ يتشنى به أوجاه يحرزه أو عمل من أعمال الشرع يترين أو يدافع عن رقبته وهى كلها ظلمات بعضها فوق بعض تى بحر لحي»^(١)

لقد أدرك «حى» أحوال الناس وكيف أن أكثرهم بمنزلة الحيوان غير الناطق ، ومن ها 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 عرفهم أنه قد رأى مثل رأيهم واهتدى بمثل هديهم وأوصاهم بعدة وصايا منها :

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

(ب) قلة الخوض فيما لا يعنيه .

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

(د) الاقتداء بالسلف الصالح وترك الأمور الحديثة .

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

لقد ودع حى بن يقظان ، سلامان وأصحابه واتجه هو وصاحبه أسبال إلى جزيرتها ، وطلب «حى» مقامه الكريم ، واقتدى به أسبال 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 في 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 القلية .

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 يتعدى - 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] .

وتود أن نشير إلى أن الغزالي فى معرض حديثه عن مراتب الإيمان ، قد بين لنا أن هذا الطريق ، طرقت التقليد يعد أقل مراتب الإيمان ، إذا قارنا هذه المرتبة بمرتبة علماء الكلام ومرتبة الصوفية . كما فرق لنا ابن رشد بعد ذلك بين المسلك الإقتناعى بالنسبة للعامة والمسلك الجدلى بالنسبة لعلماء الكلام ، والمسلك البرهانى بالنسبة للفيلسوف ، ولا شك أن محاولة ابن رشد - كما سبق أن أشرنا - تقو 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^(١) .

والمسلك الثانى هو مسلك أبسال ، وخاصة إذا وضعنا فى الاعتبار أنها انفتحت فى كثير من الجوانب ، ورحلاً معاً إلى الجزيرة التى كانتا يقيمان فيها لكى يتفرغاً 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 ومتسكاً به ومبتعداً عن الاتجاه إلى التأويل لقد كان رجلاً اجتماعياً يخاطب الجماعة ولا شأن له بشئون الفخر النظرى المجرد ، ولم يكن بالتالى رجلاً يجب الغربة والتوحد ، تلك التى يهواها ويعشقها

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

الفيلسوف لأنها تساعده على التأمل .

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

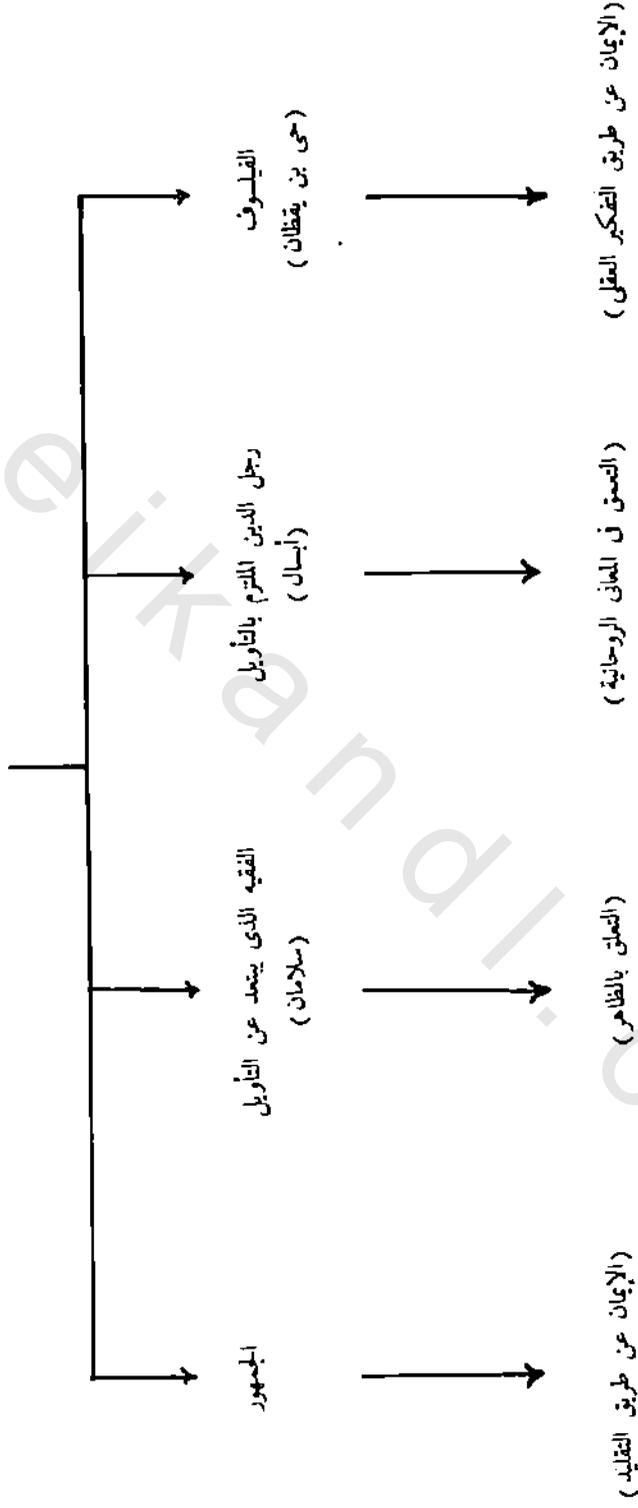
ولاشك أن الدارس لأبعاد تلك المحاولة - بصرف النظر عن مدى صوابها أو خطئها - يدرك تمام

الإدراك الجهد الكبير الذى قام به فيسوفنا ابن طفيل فى تصوير هذا الجانب ، الذى يعد جانباً

ميتافيزيقياً ، ونعنى به جانب التوفيق . كما يدرك مدى اطلاعه على كثير من المحاولات التى سقته

واستفادته منها بصورة أو بأخرى من صور التأثير والاستفادة .

الإيمان ومراتب الناس
(في رأي ابن طفيل)



[شكل رقم ٩]