الباب الثالث

المشكلات الميتافيزيقية فى مذهب الفيلسوف (الإلهيات)

ـ يتضمن هذا الباب الفصول الخمسة الآتية :

الفصل الأول : مشكلة حدوث العالم وقدمه

الفصل الثانى : أدلة وجود الله .

الفصل الثالث : مشكلة الصفات الإلهية .

الفصل الرابع : مشكلة خلود النفس .

الفصل الخامس : التوفيق بين الفلسفة والدين .

obeikandl.com

obeikandl.com

المشكلات الميتافيزيقية فى مذهب الفيلسوف (الإلهيات)

تمهيد :

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

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

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

ولكى بوجه عام يمكن القول بأن مشكلة ما من المشكلات يغلب عليها الطابع الفيزيق ، ومشكلة أخرى يغلب عليها الطابع الميتافيزيق .

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

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

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

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

الفصل الأول

مشكلة حدوث العالم وقدمه

ويتضمن هذا الفصل العناصر والموضوعات الآتية :

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

obeikandl.com

obeikandl.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 لا نسبة لهذه إلى تلك . فما زال يتتبع صفات الكمال كلها فيراها له وصادرة عنه ويرى أنه أحق بها من كل ما يوصف بها دونه .

[ابن طفيل : حى بن يقظان ص ٩٨ – ٩٩]

obeikandl.com

obeikandl.com

مشكلة حدوث العالم وقدمه

أولا - تمهيد :

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

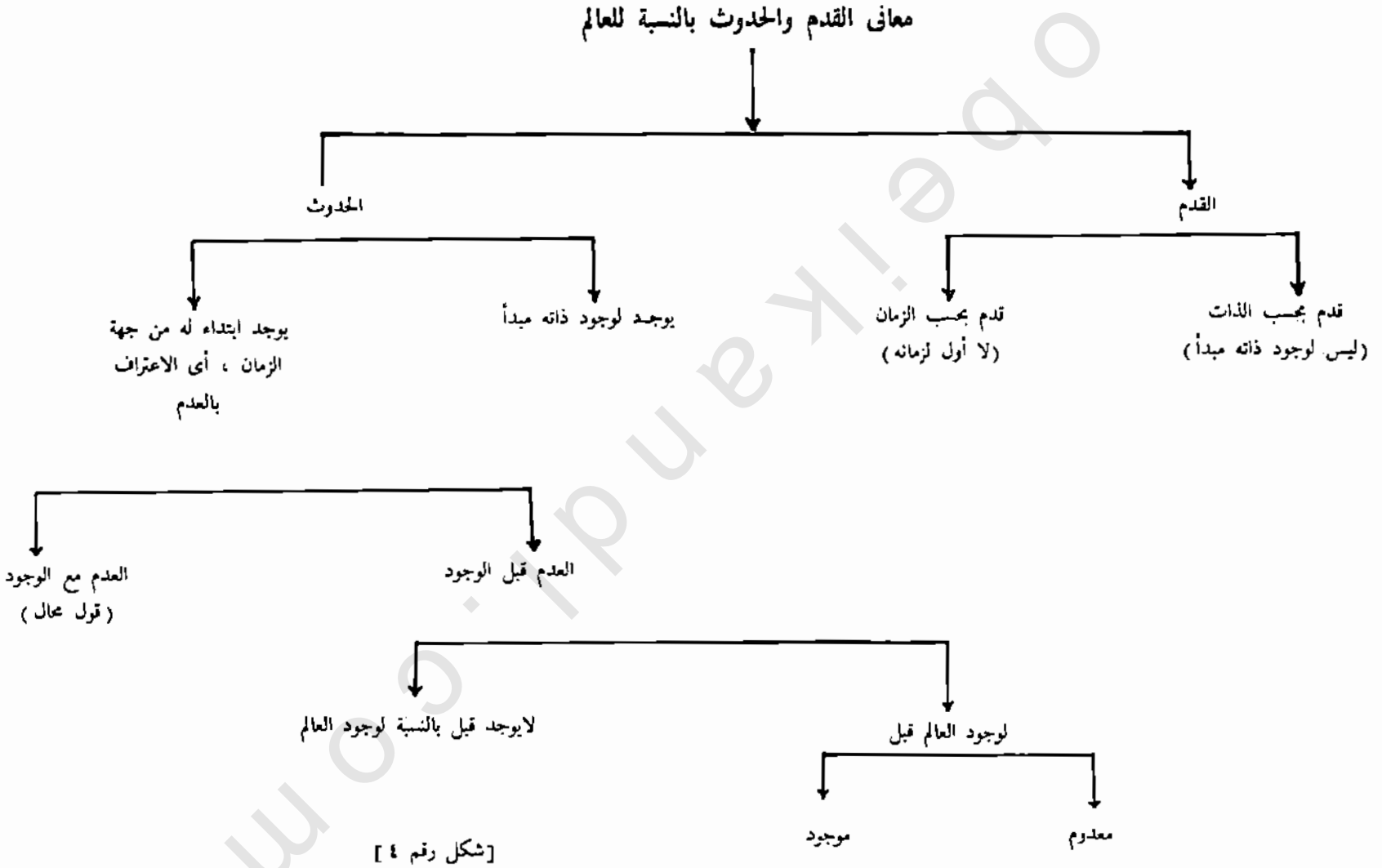
---

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

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

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

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


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

[شكل رقم ٤]

obeikandl.com

ثانيا : موقف ابن طفيل :

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

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

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

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

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

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

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

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

لا يخلو الوجود من الحوادث

كل ما لا يمكن أن يتقدم على الحوادث يعد حادثا .

∴ الوجود حادث .

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

---

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

(٢) ابن طفيل : حى بن يقظان ص ٩٥ .

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

(١) ابن طفيل : حى بن يقظان ص ٩٥ .

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

(٢) النجاة . ق . ١ ص ٢٥٧ .

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

(٤) ابن طفيل : حى بن يقظان ص ٩٦ .

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

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

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

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

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

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

---

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

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

(٣) ابن طفيل : حى بن يقظان ص ٩٨ .

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

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

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

obeikandl.com

obeikandl.com

الفصل الثانى

أدلة وجود الله تعالى

ويتضمن هذا الجزء العناصر الآتية :

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

obeikandl.com

obeikandl.com

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

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

obeikandl.com

أدلة وجود الله تعالى

تمهيد :

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ودليل ثالث هو دليل الغائية والعناية الإلهية .

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

الدليل الأول : دليل الحركة :

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

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

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

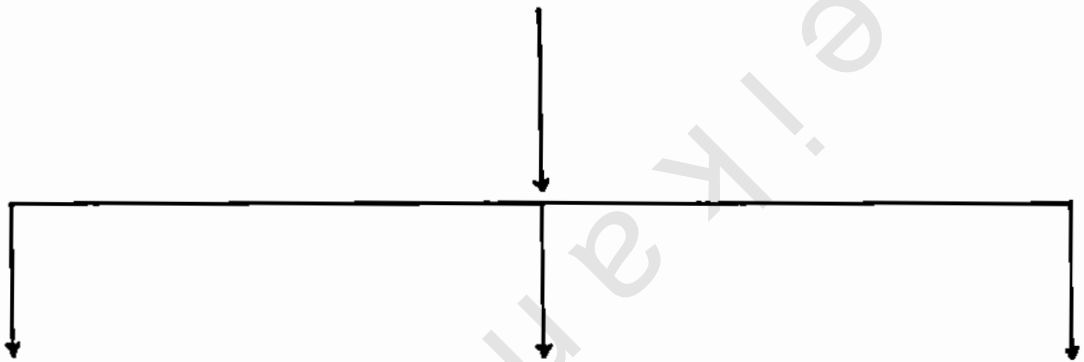
---

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

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

(٣) ابن طفيل : حى بن يقظان ص ٩٦ .

آراء الحدوث والقدم
(من وجهة نظر ابن تيمية)



[شكل رقم ٥]

obeikandl.com

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

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

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

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

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

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

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

---

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

(٢) ابن طفيل : المصدر السابق ص ٩٧ .

(٣) ابن طفيل : المصدر السابق ص ٩٧ .

(٤) ابن طفيل : المصدر السابق ص ٩٧ .

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

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

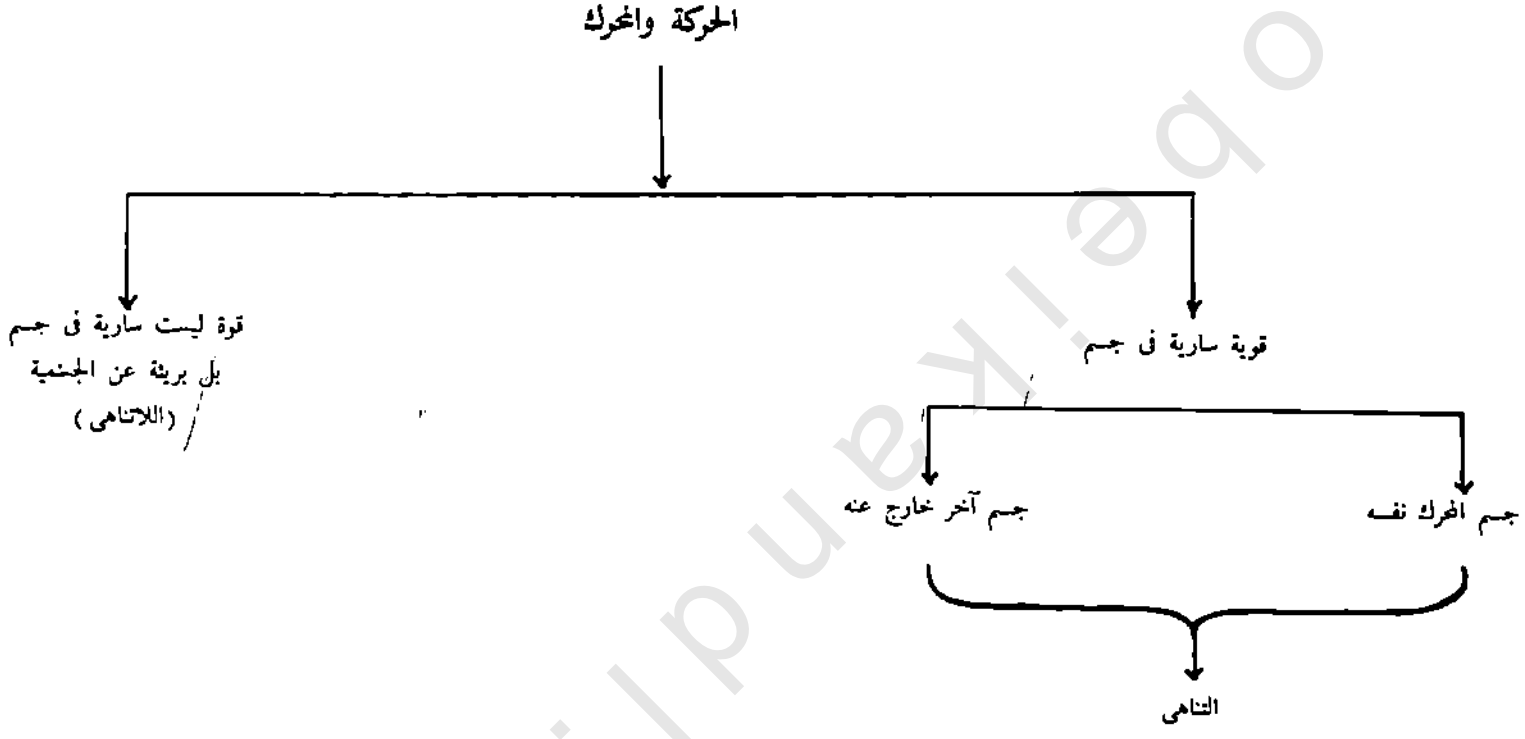
ولذلك نجد أرسطو يجعل الحركة فى الانتقال من الوجود إلى مرحلة الوجود ، ولا يجعلها فى الانتقال من مرحلة اللاوجود إلى الوجود ، أو من الوجود إلى اللاوجود ، إذ أن الحالتين الأخيرتين تعبران عن التغير أكثر من تعبيرهما عن الحركة ، ونعنى بالتغير هنا ، التغير الجوهرى كالذى يتضح من الانتقال من العدم إلى الوجود .

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

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

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

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


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

[شكل رقم ٦]

obeikandl.com

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

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

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

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

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

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

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

---

(١) ابن طفيل : حى بن يقظان ص ٩٧ .

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

(٣) حى بن يقظان ص ٩١ – ٩٢ .

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

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

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

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

(ا) جميع الموجودات تتركب من مادة وصورة .

(ب) كل مادة تفتقر إلى الصورة .

(جـ) الصورة لا يصح وجودها إلا عن فاعل .

(د) جميع الموجودات تفتقر فى وجودها إلى الفاعل .

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

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

---

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

(٢) ابن طفيل : المصدر السابق ص ٩٨ .

الدليل الثالث : الغائية والعناية الإلهية :

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

(٢) ابن طفيل : حى بن يقظان ص ١٢٠ .

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

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

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

الفصل الثالث

مشكلة الصفات الإلهية

يتضمن هذا الفصل العناصر والموضوعات الآتية :

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

obeikandl.com

obeikandl.com

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

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

obeikandl.com

obeikandl.com

مشكلة الصفات الإلهية

تمهيد :

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

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

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

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

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

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

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

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

(١) ابن طفيل : حى بن يقظان ص ١١٣ .

(٢) ابن طفيل : المصدر السابق ص ١١٣ .

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

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

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

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

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

١ – نفى الجسمية :

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

---

(١) ابن طفيل : المصدر السابق ص ١١٣ .

(٢) ابن طفيل : حى بن يقظان ص ١١٤ .

(٣) المصدر السابق ص ٩٦ .

[شكل رقم ٧]

obeikandl.com

obeikandl.com

المحسوسات بعد غيبتها [١] .

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

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

٢ – العلم والقدرة :

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

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

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

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

٣ – نفى صفات النقص عن الله تعالى :

يرى ابن طفيل أن جميع صفات النقص التى قد توجد فى المخلوقات ، يعد الله منزهاً عنها . إن الله تعالى أعظم من مخلوقاته وأكمل وأتم وأدوم منها ، بحيث لا توجد نسبة بينه تعالى وبين مخلوقاته . فالله تعالى يتصف بجميع صفات الكمال وهو أحق بها من كل ما يوصف بها دونه إنه تعالى فوق الكمال والبهاء والحسن ، وليس فى الوجود كمال ولا حسن ولا بهاء ولا جمال إلا صادر من جهته وفائض من قبله [٤] .

---

(١) المصدر السابق ص ٩٦ .

(٢) المصدر السابق ص ٩٦ ، ٩٧ .

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

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

٤ – نفى العدم عن الله تعالى :

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

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

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

٥ – الله أزلى أبدى (دائم الوجود) :

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

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

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

---

(١) ابن طفيل : المصدر السابق ص ٩٩ .

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

(٣) ابن طفيل : حى بن يقظان ص ٩٩ .

(٤) ابن طفيل : المصدر السابق ص ٩٩ .

الفصل الرابع

مشكلة خلود النفس

ويتضمن هذا الفصل العناصر الآتية :

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

obeikandl.com

obeikandl.com

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

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

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

obeikandl.com

obeikandl.com

تمهيد : أحوال النفس

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

(١) ابن طفيل : حى بن يقظان ص ١٠٠ .

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

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

الحالة الأولى :

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

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

الحالة الثانية

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

---

(١) ابن طفيل : حى بن يقظان ص ١٠٢ .

(٢) ابن طفيل : المصدر السابق ص ١٠٢ .

الحالة الثالثة :

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

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

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

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

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

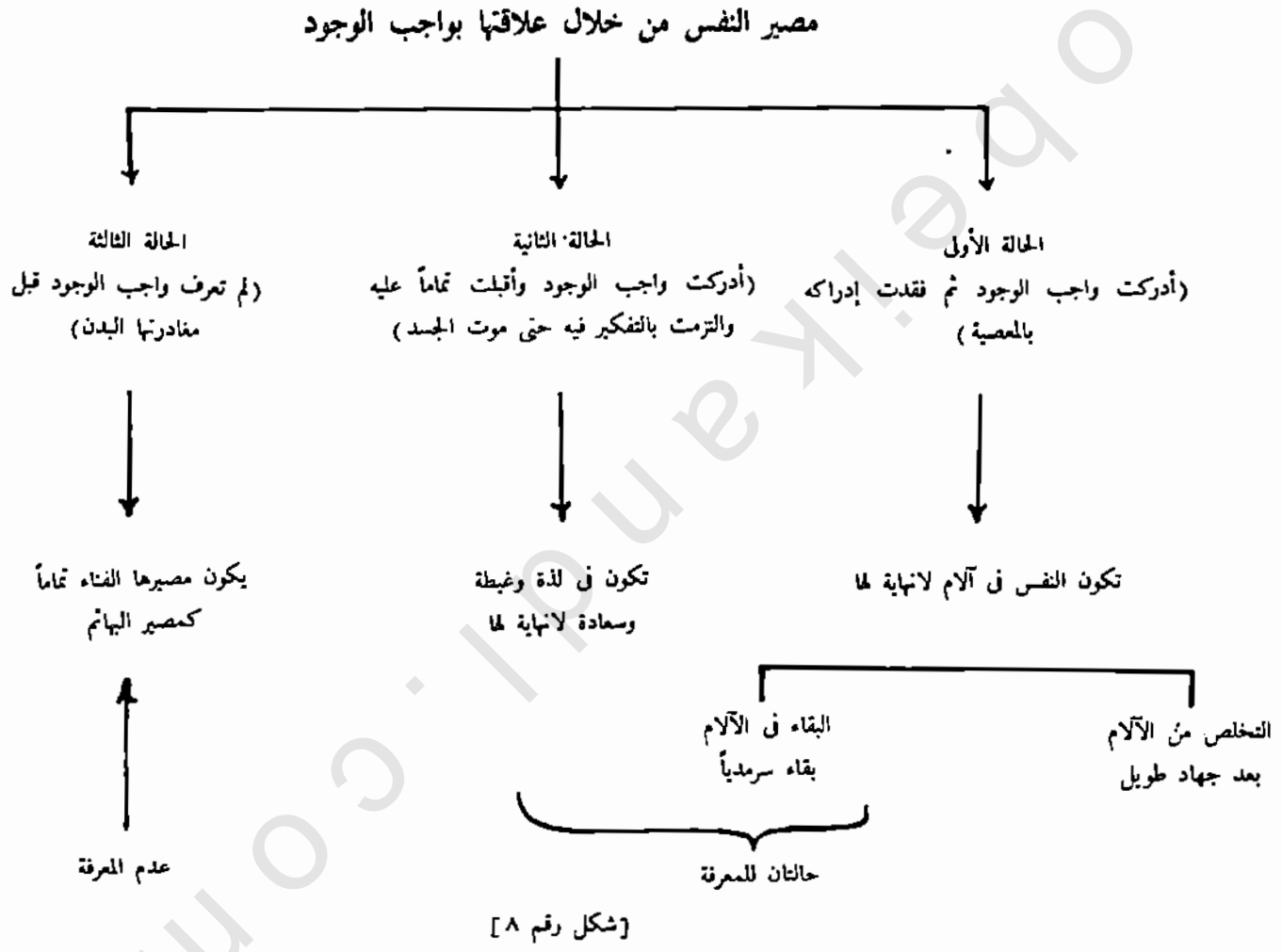
ولكننا نستطيع القول بأن النصوص التى نجدها فى قصة ابن طفيل الفلسفية ، لاتؤدى بصفة حاسمة إلى القطع بفناء هذه النفوس ، وخاصة إذا وضعنا فى الاعتبار أن المقدمات الخاصة بالخلود على النحو الذى يقول بها ابن طفيل ، إذا كانت تؤدى إلى إثبات الخلود فيما يرى فيلسوفنا بالنسبة للحالة الأولى والحالة الثانية ، فإن هذه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

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

---

(١) ابن طفيل : المصدر السابق ص ١٠١ .

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


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

[شكل رقم ٨]

obeikandl.com

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

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

obeikandl.com

obeikandl.com

الفصل الخامس

التوفيق بين الفلسفة والدين

ويتضمن هذا الفصل العناصر الآتية :

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

obeikandl.com

obeikandl.com

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

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

[الفارابى : كتاب الحروف ص ١٣٣]

obeikandl.com

obeikandl.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 فى ذلك شأن كثير من مفكرى وفلاسفة العرب .

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

ثانياً : محاولة ابن طفيل :

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

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

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

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

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

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

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

(١) ابن طفيل : حى بن يقظان ص ١٢١ .

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

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

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

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

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

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

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

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

---

(١) ابن طفيل : المصدر السابق ص ١٢٢ .

وأيضاً :

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

(٢) حى بن يقظان ص ١٢٦ – ١٢٧ .

العزم وأنهم كالأنعام بل هم أضل سبيلاً .

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

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

لقد شرع حى فى تعليمهم وأخذ فى الترقى عن الظاهر قليلاً ، حتى يبين لهم عن طريق التأويل ، أموراً غير الأمور التى يفهمونها ، وعندئذ أخذوا فى الانقباض عنه والاشمئزاز من الأمور التى يحاول تعليمهم إياها وأصبحوا ساخطين عليه فى قلوبهم ، وإن كانوا يتظاهرون بالرضا إكراماً له لأنه يعد غريباً عنهم ومراعاة لحق صديقه أبسال الذى كان يعيش معهم قبل رحيله إلى جزيرة حى[٢] .

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

يقول ابن طفيل[٣] : لقد تصفح «حى» طبقات الناس بعد ذلك فرأى كل حزب بما لديهم فرحون قد اتخذوا إلههم هواهم ، ومعبودهم شهواتهم ، وتهالكوا فى جمع حطام الدنيا وألهاهم التكاثر حتى زاروا المقابر لا تنجع فيهم الموعظة ولا تعمل فيهم الكلمة الحسنة ولا يزدادون بالجدل إلا إصراراً وأما الحكمة فلا سبيل لهم إليها ولاحظ لهم منها ، قد غمرتهم الجهالة وران على قلوبهم ما كانوا يكسبون (ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة ولهم عذاب عظيم) .

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(ب) قلة الخوض فيما لا يعنيهم .

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

(د) الاقتداء بالسلف الصالح وترك الأمور المحدثة .

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

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

---

(١) ابن طفيل : المصدر السابق ص ١٢٩ .

(٢) ابن طفيل : المصدر السابق ص ١٢٩ .

(٣) ابن طفيل : المصدر السابق ص ١٣٠ .

(٤) ابن طفيل : المصدر السابق ص ١٣٠ .

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

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

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

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

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

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

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

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

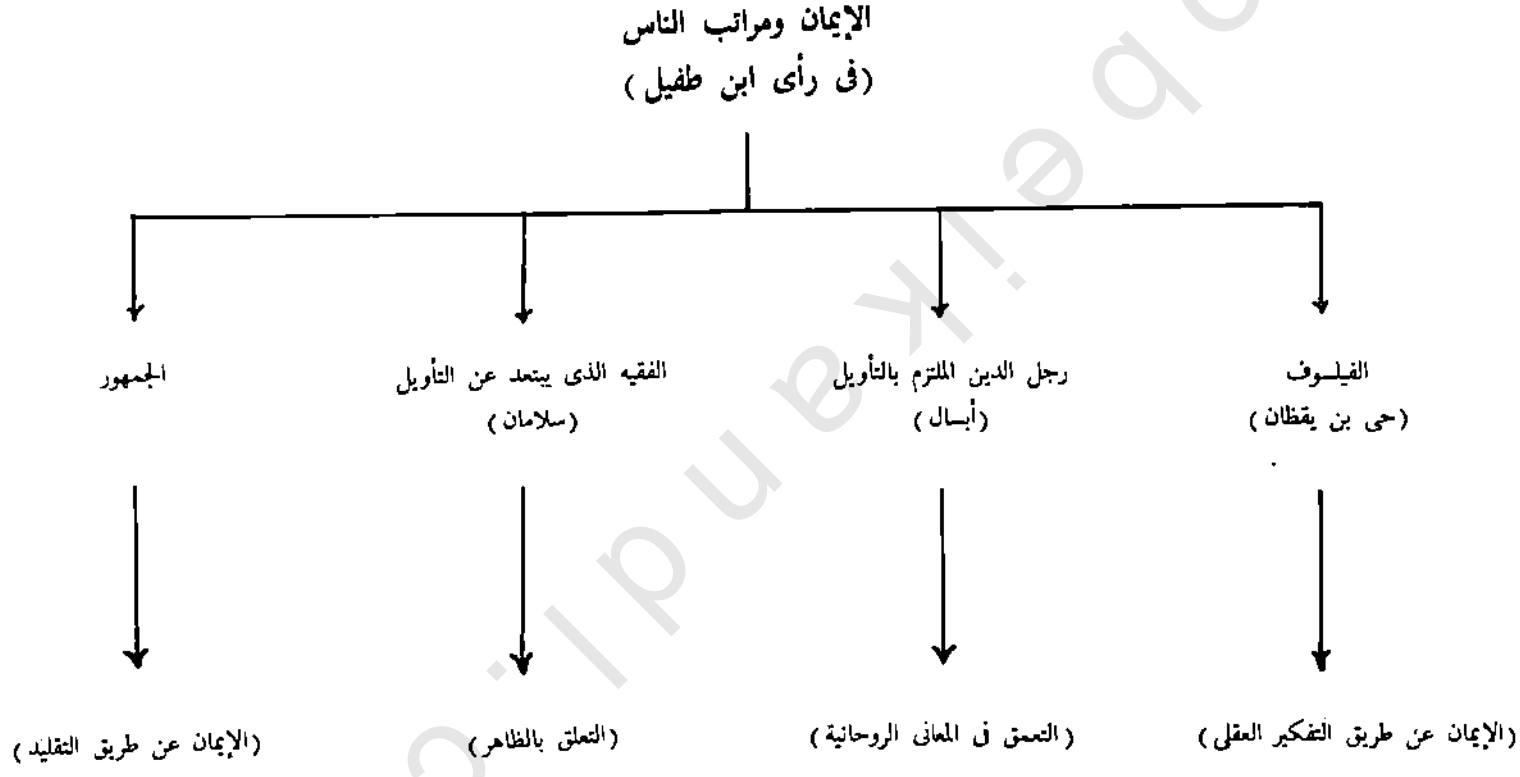
(١) بالنثيا : تاريخ الفكر الأندلسى ص ٣٥٠ من الترجمة العربية .

الفيلسوف لأنها تساعده على التأمل .

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

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

obeikandl.com


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

[شكل رقم ٩]