الفصل الرابع

مشكلة الاتصال
بين ابن باجة وابن طفيل

تمهيد

شغلت مشكلة الاتصال فلاسفة المشرق العربي، منذ الفارابي وابن سينا وغيرهما من الفلاسفة، كما شغلت أيضًا فلاسفة المغرب الغربي كابن باجة وابن طفيل وابن رشد.

ولقد ارتبطت هذه المشكلة بالعديد من الأبعاد في ذهن الفيلسوف، البعد الأول هو البعد الإنساني وارتباطه بالبعد الإلهي، كما ارتبطت هذه المشكلة بنزعة الفيلسوف للوصول إلى الحقيقة ومكانة العقل في مذهبه.

لقد كان ابن باجة أول فلاسفة المغرب الذين اهتموا بمشكلة الاتصال وعلاقتها بالعديد من المشكلات الأخرى كمشكلة الإنسان المتوحد وعلاقة المتوحد بهذه النظرية والغاية من الاتصال عنده وكذا العلاقة بين الاتصال والمعرفة ما يزيد الموضوع أهمية أن فلاسفة المشرق ابتداءً من ابن سينا قد دارت حولهم العديد من الدراسات وخاصة ما يتصل بنظرية الاتصال، في حين أن ابن باجة رغم أن هناك العديد من الدراسات التي تناولت جانبًا أو أكثر من جوانبه، إلا أنه والحق يقال ما زال في حاجة إلى تسليط الضوء على أفكاره خاصة إذا أخذنا في الاعتبار غموض هذا الفيلسوف أحيانًا وندرة المصادر التي تركها لنا إذا ما قورن بغيره مثل ابن رشد مثلاً.

سبب آخر دعاني إلى الاحتفاء بمشكلة الاتصال عند ابن باجة هو أن هذا الفيلسوف كان المقدمة الأساسية لابن رشد، فلقد كان ابن رشد عالة في العديد من الأفكار على ابن باجة رغم شهرة ابن رشد الكبيرة وهذا جانب أصيل عند ابن باجة ولابد أن نحق الحق تجاه أجدادنا من الفلاسفة الكبار.

كما أنني حاولت أن أقارن في دراستي لهذه المشكلة بين ابن باجة وابن طفيل، إذ أنهما ينتميان إلى مدرسة فلسفية تكاد تكون واحدة وظروف تاريخية متقاربة، ومن ثَمَّ فإن الدراسة المقارنة بينهما ربما تكشف عن أصالة كل منهما في معالجته للمشكلة هذا من جهة، ومن جهة أخرى تبرز المقارنة أوجه الاتفاق أو الاختلاف ومدى التأثير والتأثر بين كل منهما.

وبعد. . فإذا كانت المدرسة الفلسفية في بلاد المشرق العربي قد نالت حظها من الدراسة والبحث والتحليل، فقد آن الأوان لنا نحن الدارسين أن نولي وجهنا تجاه المدرسة الفلسفية في المغرب العربي (باستثناء ابن رشد) وهذا من الأهداف التي ترمي إليها هذه الدراسة.

ولقد قسمت بحثي إلى العناصر التالية:

- تمهيد.
- مدخل إلى مشكلة الاتصال بين ابن باجة وابن طفيل.
- منهجية الاتصال بين ابن باجة وابن طفيل.
- مفهوم «المتوحد» عند ابن باجة وابن طفيل.
- الصور الروحانية ومراتب المشاهدة بين ابن باجة وابن طفيل.
- الغاية من أفعال الإنسان عند ابن باجة.
- إشكالية المعرفة وعلاقتها بالاتصال عند ابن باجة وابن طفيل.
- حقيقة الاتصال بين ابن باجة وابن طفيل.
- مراتب الاتصال بين ابن باجة وابن طفيل.
- السعادة وعلاقتها بالاتصال بين ابن باجة وابن طفيل.
- خاتمة ونتائج الدراسة.

●●●

مدخل إلى مشكلة الاتصال بين ابن باجة وابن طفيل

تطرح الدراسة لإشكالية الاتصال بين ابن باجة وابن طفيل، ولقد كان لابن طفيل موقف من ابن باجة، ولهذا نحن نقوم بقراءة ابن باجة من خلال الوقوف على ابن طفيل، والمقارنة بينهما، سيما أنهما قد يشتبهان كثيراً في ندرة التأليف والمرحلة التاريخية، لهذا يأخذ ابن طفيل على ابن باجة الكثير من الانتقادات فيقول: ثم خلف من بعدهم خلف أخذوا منهم نظراً وأقرب إلى الحقيقة ولم يكن فيهم أثقب ذهناً ولا أصح نظراً، ولا أصدق رؤية من أبي بكر بن الصائغ غير أنه شغلته الدنيا حتى اخترمته المنية قبل ظهور خزائن علمه، وبث خفايا حكمته، وأكثر ما يوجد له من التأليف، فإنما هي غير كاملة ومجزومة من أواخرها ككتابه «في النفس» و«تدبير المتوحد» وما كتبه في المنطق وعلم الطبيعة، وأما كتبه الكاملة فهي كتب وجيزة رسائل مختلفة، وقد صرح هو نفسه بذلك وذكر أن المعنى المقصود برهانه في «رسائل الاتصال» ليس يعطيه ذلك القول عطاءً بينا إلا بعد عسر واستكراه شديد. وأن ترتيب عبارته في بعض المواضع على غير الطريق الأكمل، ولو اتسع له الوقت مال لتبديلها فهذا حال ما وصل إلينا من علم هذا الرجل ونحن لم نلق شخصه[1].

إذن يرى ابن طفيل، أن ابن باجة عسير الفهم، وأنه لم يلتق به وجهًا لوجه، لكنه لا ينكر تأثره برسائله، وعلو باعه، وإن قصرت العبارة عن الوفاء بالمعنى أحيانًا.

رغم هذا فهما يتفقان في المقصد والغاية، وهو الاتصال أو السعادة، وإن اختلفا في الوسائل، ولهذا نجد أن ابن باجة لم يشرع في معالجة هذه المشكلة على غرار الصوفية إنما انطلق من فهم فلسفي عميق يؤسس له على ضوء معطيات فلسفية خالصة -كما سنعرض- ومن ثَمَّ نجد أنهما يقفان موقفًا نقديّاً من الغزالي كممثل للاتصال الصوفي الخالص، وهذا يشي بأن الغزالي يختلف في النهج عن ابن باجة وابن طفيل وخير ما ندخل به لهذه الدراسة عرض لمنهجية الاتصال عند كل من ابن باجة وابن طفيل.

---

(١) ابن طفيل حي بن يقظان، الهيئة المصرية العامة للكتاب ص٢١، أيضًا ابن طفيل تحقيق دكتور مصطفى غالب، مكتبة الهلال ص٩٠.

منهجية الاتصال عند كل من ابن باجة وابن طفيل:

نقد ابن باجة الغزالي في كتاباته وخاصة بصدد المعرفة، وقدم نقداً جدلياً حول مصادر المعرفة عند الغزالي وعلى تلبية النظرة الصوفية على النظرة الفلسفية[1].

ومن نتيجة ذلك النقد الذي طبع «ابن باجة» الفلسفة الإسلامية في المغرب وخاصة نظرية المعرفة بطابع جديد يختلف تمام الاختلاف عن الطابع الذي كان الغزالي قد طبعها به في المشرق بعد أن خلا الجو بوفاة أعلام الفلسفة. وذلك حين جعل الإلهام أهم وأوثق مصادر المعرفة[2].

لهذا نجد ابن باجة في رسالة الوداع يقدم نقداً لازعًا بقوله: وقد وصل إلينا كتاب الرجل المعروف بأبي حامد، وسماه «المنقذ» وصف فيه طرفًا من سيرته، وذكر أنه شاهد عند اعتزاله أموراً إلهية. والتذ التذاذاً عظيمًا ومما قاله «فكان ما كان مما لست أذكره» وهذه كلها ظنون وأشياء يقيمها مثالات الحق. وهذا الرجل يبين من أمره أنه لم ينتقل عن هذا الصنف ولا عن مآله الأولى وأنه غالط أو مغالط بخيالات الحق. فإنه يبين من ذلك أنه يجعل الغاية مشاهدة العالم العقلي زعم، والالتذاذ بما يراه الإنسان في ذلك من العجائب ويضرب لذلك مثالاً بالمدن الكبار، وأن الإنسان يلتذ بالوصول إليها ومشاهدة أحوالها وأحوال أجزائها، فكيف بالعالم العقلي، وأن نسبة مشاهدة ذلك العالم إلى لذة مشاهدة أهل المدن الكبار كنسبة ذلك العالم إلى أهل المدن الكبار إلى سائر ما يقوله مما يفهم به أن الغاية من علمه الحق الالتذاذ[3].

كما أن ابن باجة يوجه نقداً آخر في كتابه المشهور «تدبير المتوحد» مما يدل على أن فيلسوفنا يؤكد على أن الاختلاف بينه وبين الغزالي في المنهج، وهذا هو الذي ظنه الصوفيون غاية قصوى للإنسان وكذلك يقولون في دعائهم «جمعك الله» و«عين الجمع» لأنهم لقصورهم عن الصور الروحانية المحضة قامت عندهم هذه الصورة مقام تلك. ولما كانت تكذب عند افتراقها وشعروا بصدقها عند اجتماعها دائمًا، ظنوا

(١، ٢) دكتور محمد إبراهيم الفيومي: تاريخ الفلسفة الإسلامية في المغرب والأندلس، دار الجيل بيروت طبعة أولى ١٩٩٧م ص٣٣٤.

(٣) ابن باجة: رسالة الوداع ص١٢١.

اجتماعها هي السعادة القصوى ولما كانت عند اجتماعها تحضر لمن اجتمعت له صور غريبة ومحسوسات القوة هائلة المنظر وأنفى أحسن كثيراً فما في الوجود، ظنوا أن الغاية إدراك هذه.

ولذلك يقول الغزالي أنه أدرك مدركات روحانية وشهد الجواهر الروحانية وعرض بعظم شديد بقول الشاعر وكان ما كان مما لست أذكره.

ولذلك زعم الصوفية أن إدراك السعادة قد يكون بلا تعلم، بل بالتفرغ وبأن لا يخلو طرفه عين من ذكر المطلق ولأنه متى فعل ذلك. أجمعت القوى الثلاث وأمكن ذلك. وذلك كله ظن، وفعل ما ظنوا أمر خارج عن الطبع. وهذه الغاية التي ظنوها إذن لو كانت صادقة وغير للمتوحد فأدركها بالعرض لا بالذات، ولو أدركت لما كان فيها مدينة ولبقي أشرف أجزاء الإنسان فضلاً لا عمل له وكان وجوده باطلاً، وكان يبطل جميع التعاليم[1].

ويرى أستاذنا الدكتور العراقي، أن الطريق الصوفي لا يمكن أن يلتقي والطريق العقلي. إن حكمة الصوفية وحكمة الفلاسفة تتقابلان تقابل الأضداد، نظراً لأن التجربة الصوفية ليست راجعة إلى الحس أو إلى العقل، وإنما هي نور يقذف به الله في قلب من أحبه. إنهم أي الصوفية فيما يقول الغزالي أرباب لا أصحاب أقوال. إنهم يصلون إلى هذه الأحوال بالإلهام، وهو ما لا واسطة في حصوله بين النفس وبين الباري، وإنما هو كالضوء من سراج الغيب يقع على قلب لطيف هذا إن دلنا على شيء فإنما يدلنا على أن طريقة هؤلاء المتصوفة تعد طريقة فردية، بمعنى أن لكل سالك إلى الله حياته الفردية الخاصة به وعالمه الروحي الذي يعيش فيه وحده. وهذا لا يتفق مع الطريق العقلي الذي يعد طريقًا مشتركًا[2].

ويبدو أن نقد ابن باجة للغزالي لم يكن لمجرد الرفض للوسيلة والأدوات بقدر ما هو اختلاف حول المنهج، فالمنهج الصوفي لم يقبله ابن باجة كنهج للوصول إلى حقيقة الاتصال، وبالرغم من هذا، فنحن نحب أن نؤكد على أن نقد ابن باجة لهذا النهج

(١) ماجد فخري: مقدمة رسائل ابن باجة الإلهية ص٥٦.

(٢) دكتور عاطف العراقي: المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد، دار المعارف طبعة ثانية ١٩٨٤ ص٢٦٠.

لا يعني أن المنهج المقابل (العقلي) هو وحده الصحيح فما يرفضه ابن باجة قد يقبله الآخر كمنهج للوصول إلى الحقيقة؟

إنه لمما يدعو إلى الإعجاب رؤية فيلسوف كابن باجة في تلك الحقبة الحالكة من الزمن، يقف بشجاعة ويتكلم ليس فقط عن الفلسفة، بل ويهاجم أبا حامد الغزالي الذي كتبت السيطرة لفكره، والذي طبقت شهرته الآفاق، وفي فترة من الزمن انسحب فيها المفكرون أمثال ابن وهيب واعتزلوا الفلسفة خشية على حياتهم لمجرد تلقيهم تهديدات أولية. إن موقفًا كهذا يتطلب شجاعة فائقة لمفكر حر حقيقي. فليس من العجب إذن أن تكون حياة مثل هذا الرجل مضطربة مليئة بالمعاناة[1].

ويتفق ابن طفيل مع ابن باجة في رفضه للطريق الصوفي الخالص أو على حد تعبير مونك إن ابن طفيل أراد حلاً للمشكلة التي شغلت طائفة من فلاسفة الإسلام، أعني مشكلة الاتصال، أو بكلام آخر طريقة اتصال الإنسان بالعقل الفعال وبالله فلم ترقه طريقة الغزالي القائمة على النهج الصوفي وفضل طريقة ابن باجة فاتبعها وأوضح معه تطور العقل عند المتوحد[2].

مفهوم «المتوحد عند ابن باجة وابن طفيل»:

نود أن نشير إلى مفهوم الإنسان المتوحد، إذ أنه وثيق الصلة بموضوعنا أعني الاتصال.

يستهل ابن باجة «تدبير المتوحد» بالفحص عن معاني لفظة التدبير في لسان العرب. وعلى الرغم من عسر لفظة «المتوحد» في فلسفته فهو لم يتطرق إلى شرحها. والناظر في «تدبير المتوحد» و«رسالة الاتصال» و«رسالة الوداع» ينتهي إلى أن ابن باجة يستعمل هذه اللفظة على نحوين النحو الاجتماعي أو المدني الذي تعني لفظة المتوحد بحسبه «المنفرد» أو المنعزل، والوجه العقلي الذي تعني بحسبه البالغ مرتبة الاتصال. والمعنى الثاني هو بالطبع المعنى الأسبق. لما رأينا من توفر ابن باجة على مسألة «الاتصال» ومؤداه آخر الأمر اتحاد العقل الإنساني بالعقل الفعال وليس أدل على ذلك من هذه

(١) دكتور معن زيادة: الحركة من الطبيعة إلى ما بعد الطبيعة (دراسة في فلسفة ابن باجة الأندلس) دار اقرأ طبعة أولى ١٩٨٥.

(2) S. Munk: Melanges de philosophie juive et arabe p. 413.

العبارة الواردة في «رسالة الاتصال» فالعقل يفهم منه ما يفهم من المعقول وهو أحد غير متكثر[1].

إذن لفظة التدبير في لسان العرب تقال على معان كثيرة، قد أحصاها أهل لسانهم وأشهر دلالتها بالجملة على ترتيب أفعال نحو غاية مقصودة[2].

ومن هنا فإن لفظة (التدبير) لا تطلق أساسًا على الفعل الواحد وإنما تقال على مجموعة الأفعال وذلك كما تقول إن الله تعالى يعد مدبرًا العالم وإذا كان ابن باجة يميز بين تدبير الله وتدبير الإنسان المتوحد، على أساس أن تدبير الله يعد تدبيرًا مطلقًا شاملاً، أما تدبير الإنسان فإنه يعد تدبيرًا محددًا خاصًا، فإن ذلك لا يعني غياب الإنسان في الوجود الإلهي كما يذهب إلى ذلك كثير من الباحثين في فلسفة ابن باجة، بل إن قصد ابن باجة هو التركيز على الوجود الإنساني متبلورًا حول ما يسميه المتوحد ذلك المتوحد الذي يتأمل الوجود الكلي بحيث ينسى الموجود الجزئي[3].

إن هذه اللفظة، لفظة المتوحد تطلق على الفرد كما تطلق على الجماعة أو المدينة المكونة من أفراد مفردين، يعيش كل منهم في نفسه ويحيا كلهم فيما بينهم نمطًا من الحياة التي يريدها المفكر[4].

إن الفردانية هنا عند ابن باجة تعد واضحة. وليس أدل على وضوحها من وجود فكرة الاغتراب عنده، إنه حين ذكره لواجبات المتوحد بين لنا أن الإنسان المتوحد يجب عليه عدم مشاركة الإنسان العادي في أفعاله، بل على العكس من ذلك، إنه يجب عليه عدم مشاركة أهل العلم من الفلاسفة والذين يبحثون في الأمور المعقولة[5].

وابن باجة بهذه النظرة إلى المتوحد ينشد المدينة الفاضلة فمن خواص المدينة الكاملة أن لا يكون فيها طبيب ولا قاض، ومن اللواحق العامة للمدن الأربع البسيطة أن يفتقر

---

(١) ماجد فخري: مقدمة رسائل ابن باجة الإلهية ص٣١.

(٢) ابن باجة: تدبير المتوحد (ضمن رسائل ابن باجة الإلهية) حققها وقدم لها ماجد فخري، دار النهار للنشر ١٩٦٨ ص٥٧.

(٣) دكتور عاطف العراقي: الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل، دار الرشاد، طبعة أولى ١٩٩٨. ص١١٥.

(٤، ٥) المرجع السابقة: ص١١٦.

فيها إلى طبيب وقاض وكلما بعدت المدينة عن الكاملة كان الافتقار فيها إلى هذين أكثر وكان فيها مرتبة هذين الصنفين من الناس أشرف. وبين أن المدينة الفاضلة الكاملة قد أعطى فيها كل إنسان أفضل، ما هو معد نحوه وأن آراءها كلها صادقة وأنه لا رأي كاذبًا فيها وأن أعمالها هي الفاضلة بالإطلاق وحدها وأن كل عمل غيره بذاته إلا أنه قد يكون نافعًا كما في شقه أفعى فيصبح بقطعة البدن وكذلك القمونيا ضارة إلا أنها نافعة لمن به علة[1].

وكل من قرأ كتاب تدبير المتوحد وجد في أضعافه أثرًا من آراء الفارابي في المدينة الفاضلة، إلا أن الأمر الذي يتميز به ابن باجة هو أن مفهوم الدولة لم يكن عنده مفهومًا قبليّاً، ولا محاولة لقلب نظام الحكم، بل كان وسيلة لإصلاح العادات والأخلاق تهدف قبل كل شيء إلى تحقيق الوجود الإنساني على أكمل صورة في كل فرد. والمتوحدون في نظر (ابن باجة) مواطنون في الدولة المثالية، وإن كانوا غرباء في المجتمع الحقيقي، إلا أن جرأتهم الروحية تدفعهم إلى مجاوزة شروط الواقع وإلى سلوك منهج عقلي يهيئون به أسباب السعادة في الدنيا والآخرة[2] فهو كالفارابي وإخوان الصفا يجعلون الفيلسوف أسمى البشر ويمدح أهل العلم ويثبت أنهم نادرون[3].

ونود أن نشير أيضًا إلى أن ابن باجة بالرغم من أنه قد تأثر بالفارابي في مدينته الفاضلة إلا أنه قد اختلف عنه في توظيفه للمعاني والأفكار مثل كلمة «النوابت» فإذا نحن انسقنا مع الإطار المرجعي الذي يشدنا إليه شدآ عند سماع هذا المصطلح -وهو فلسفة الفارابي- فهمنا من كلمة «النوابت» معناها المجازي المنقول مباشرة عن معناها الحقيقي، أي الأشخاص «غير الفضلاء» في المدينة الفاضلة، وهي المعنى المجازي الذي قصده الفارابي، وذلك تشبيهًا لهؤلاء بالشوك في حديقة الورد. غير أن ابن باجة ينبهنا إلى أنه لا يقصد هذا المعنى بل يريد معنى آخر هو على النقيض من هذا تمامًا فهو يعني بـ«النوابت» الأشخاص الفضلاء في مدينة غير فاضلة، فأساس التشبيه عنده أو «وجه الشبه» باصطلاح علماء البلاغة -ليس هو ما يتصف به الشوك من خشونة وما يسبب فيه

---

(١) ابن باجة: تدبير المتوحد ص٤٢.

(٢) دكتور جميل صليبا: تاريخ الفلسفة العربية، دار الكتاب اللبناني طبعة أولى ١٩٧٠ ص٤٣٦.

(٣) دكتور عبده الشمالي: دراسات في تاريخ الفلسفة العربية والإسلامية، دار صادر بيروت ١٩٨٣ ص٨٣.

من أذى بالقياس إلى الورد، الشيء الذي كان يفكر فيه الفارابي عندما تنقل هذه اللفظة من معناها الحقيقي إلى المعنى المجازي الفلسفي الذي أعطاه لها، بل إن أساس التشبيه عند ابن باجة شيء آخر هو التفرد. فالشوك في حديقة الورد والوردة في حقل من الشوك كلاهما «نوابت» أي منفرد في الوسط الذي يوجد فيه. وإذن من الشوك كلاهما «نوابت» أي متفرد في الوسط الذي يوجد فيه. وإذن فالمقصود من «النوابت» في اصطلاح ابن باجة «المتفردون» في المدينة. وبما أن مدن زمانه كانت مدنًا غير فاضلة، كما نص على ذلك بنفسه فإن «النابت» فيها سيكون هو من تفرد بالفضل وإذن فـ" النوابت» على العموم هم الفضلاء في المدينة غير الفاضلة[1].

لقد كان ابن باجة مفتونًا بالمتوحد الكامل الذي يتبع عقله، ويسيطر على غرائزه وشهواته. فالمتوحد ليس إذن زاهدًا ولا متصوفًا وإنما هو فيلسوف يحيا حياة عقلية محضة. فيأخذ نفسه بالبحث والنظر ويعني بتدبير شئون الحياة في المدينة الفاضلة على أساس الروية والفكر. أما المدينة الفاضلة فهي أكثر المدن علمًا لاشتمالها على أكبر عدد من أهل الفضل المتحلين بكمال العلم والعمل، الذين يؤلفون بعقولهم دولة داخل الدولة، فلا يحتاجون إلى الأطباء لأنهم يحافظون على قواعد الصحة بأنفسهم ولا إلى القضاة لأنهم لا يتنازعون، بل يحكمون عقولهم في كل شيء ويسيطرون على غرائزهم وشهواتهم وأهوائهم حتى يتصلوا بالعقل الفعال ويبلغوا السعادة القصوى[2].

ولا يخفى علينا أن ابن باجة في تقديسه للعقل وأهميته ومكانته إنما كان حريصًا على بيان الفرق بين الخاصة والعامة، الفرق بين من يجعلون العقل طريقًا لهم، وبين من يسلكون مسلكًا حيوانيًا إلى حد كبير، وكم كانت أقواله في «تدبير التوحد» وغيره من كتب ورسائل معبرة عما يشعر من نوع من الغربة أو الاغتراب (Alienation)[3].

ويمكننا أن نطرح بعض التساؤلات التي استوقفتنا ونحن بصدد هذه الدراسة ما أهم خصائص المتوحد عند ابن باجة ولماذا لجأ إلى هذه الفكرة هل أيديولوجيا السلطة السياسية آنذاك؟ وإلى أي مدى تأثر بهذه الفكرة خلفه ابن طفيل؟

(١) محمد عابد الجابري: نحن والتراث (قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي) المركز الثقافي العربي طبعة أولى ١٩٨٥ ص١٨٢.

(٢) دكتور جميل صليباً: تاريخ الفلسفة العربية ص٤٣٦.

(٣) دكتور عاطف العراقي: الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل ص١١٥.

لعل مثل هذه التساؤلات تفرض نفسها فرضًا على نفس الباحث؟ نستطيع القول إن أهم خصائص المتوحد أنه يدرك الحقيقة الكلية عن طريق العقل ويتهيأ له ذلك عن طريقين:

- الأفعال الصادرة عن الرؤية والتأني -الفعل الحر الاختياري الذي يكون له غاية يعقلها الفاعل، وهذا هو العقل الحق الذي يختلف عن العقل البهيمي الذي لا غاية له.

- أن تكون نفسه صافية غير عالقة أو متحركة بالشهوات واللذائذ الحسية، وبذلك يكون مهيأ للخروج والوصول إلى العقل الفعال.

- أن كل معرفة تأتي عن خارج العقل- المعرفة العرفانية- فإنها تكون خارجة عن نطاق القدرة الإنسانية وخارجة أيضًا عن الإرادة، ولا يستطيع السيطرة عليها إنما هي نوع من الإشراقات التي قد تأتي في أوقات خارجة عن نطاق إرادة الإنسان، فلا تخضع لعقل ولا منطق، ولا يستطيع الإنسان السيطرة عليها وقت حاجته إليها، لذلك ابن باجة يعتد بالمعرفة العقلية دون العرفانية. من خلال هذه الجوانب تتضح لنا شخصية الإنسان الكامل أو المتوحد، فهو الذي يعيش طبقًا لدواعي العقل ويحرص على تنمية عقله في جو من الحرية، وهذا لا يتأتى له إلا باعتزال الناس، والعكوف على تعليم نفسه نفسه ثم يتصل بأقرانه من الحكماء فيكونون في ظل المجتمع الذي يعيشون فيه، أو بمعنى آخر يعيشون في المجتمع ولا يعايشون ما فيه من انحرافات وضلالات فيعيشون أصدقاء تسود المحبة تنظيمهم الاجتماعي[1].

ويذهب بعض الدارسين إلى أن ابن باجة حين عارض الإمام الغزالي في نبذه للعقل كان لديه عذره في ذلك، حيث إن ابن باجة حين رأى الحال الذي انتهت إليه مجتمعه والفوضى التي سادت فيه، والأفعال اللا عقلية الصادرة عن حكام الطوائف أخذ يبحث عن مخرج لهذه اللا عقلية، فلم يجد أمامه إلا العقل يستفتيه بعد أن عطله قومه وحكامهم فهدفه كان الإصلاح[2].

---

(١) دكتور محمد إبراهيم الفيومي: تاريخ الفلسفة الإسلامية في المغرب والأندلس ص٣٤١.

(٢) دكتور محمد إبراهيم الفيومي: تاريخ الفلسفة الإسلامية في المغرب والأندلس ص٣٢٣، محمد عابد الجابري: نحن والتراث (دراسة معاصرة في تراثنا الفلسفي) ص٢٠٨، ٢٠٩.

وهذه الوجهة من النظر لها مبرراتها ووجاهتها إذا ما حاولنا أن نستنطق أحداث التاريخ، فمن الواضح أن الدارس لحياة ابن باجة مضطر أن يترسم طريقه بحذر شديد، حتى يتمكن من استخلاص الحقائق من المعلومات المتضاربة الواردة في التراجم المختلفة حول ابن باجة. إلا أن ثمة حقيقتين تحظيان ببعض الإجماع: أولاهما أنه كان مضطهداً كما رأينا والثانية أنه قد عاش في مرحلة اتصفت بتهديده دائمًا كمفكر حر. وذلك أنه بعد وفاة المعتمد بالله ٤٢٧هـ- آخر الخلفاء الأمويين في الأندلس، بدأ المجتمع الإسلامي في أسبانيا مرحلة التقهقر. والفترة الواقعة بين سنتي ٤٤٣ و ٤٧٩ أضعف الوجود الغربي في الأندلس قبل الهزيمة النهائية، تلك هي الفترة التي تسلم فيها ملوك الطوائف زمام الأمور هي الفترة السابقة مباشرة لولاة ابن باجة[١]. من جانب آخر -بل من المعروف- أنه لم يسجل أي تقدم ملحوظ في البحث الفلسفي إلى أن جاء ابن باجة وبعض المفكرين الآخرين ومنهم مالك بن وهيب وابن حزم إلا أن هذين الأخيرين لم ينتجا شيئًا يذكر في مجال الفلسفة[٢].

يبدو لي أن الأيدلوجيا السياسية كانت أحد الدوافع في تبني فيلسوفنا صوت العقل، ونبذ اللا معقول في زمن لا يقدر الفكر الحر أو الفيلسوف الباحث عن الحقيقة.

أما تتمة سؤالنا هل تأثر ابن طفيل بابن باجة؟

أشار العديد من الدارسين والباحثين وعلى رأسهم أستاذنا المرحوم الدكتور إبراهيم مدكور إلى أن الفيلسوف الأندلسي يحمل في ثناياه كثيرًا من خصائص المتوحد كما يؤكد على أن ابن طفيل سار على نهج ابن باجة ومدين له[٣].

ترك لنا ابن طفيل قصة فلسفية هي قصة (حي بن يقظان) ويمكننا القول بأن ابن طفيل في نظرته للإنسان إنما كان متأثرًا بابن باجة سواء كان هذا التأثر من جانبه بطريقة مباشرة أو غير مباشرة. إن المتوحد عند ابن باجة يتلاقى في الكثير من الزاويا والأبعاد مع شخصية (حي) في الجزيرة المهجورة التي نشأ فيها[٤].

---

(١) دكتور معن زيادة: الحركة من الطبيعة إلى ما بعد الطبيعة (دراسة في فلسفة ابن باجة الأندلسي) ص٢٣.
(٢) المرجع السابق ص٢٥.
(٣) دكتور إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية (منهج وتطبيقه) دار المعارف بمصر ٢/ ٥٥.
(٤) دكتور عاطف العراقي: الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل ص١٢٠.

وكم نجد اختلافًا بين ابن باجة، كما نجد أوجه اختلاف رئيسي بل جذري بينه وبين الغزالي، وذلك منذ الصفحات الأولى من قصته الفلسفية إنه في دراسته للإنسان لا يرتضي لنفسه البعد الصوفي العملي، وإنما يؤكد باستمرار على الجانب العقلي، ولعل هذا يؤكد لنا أنه لا يخرج عن المدرسة العقلية الفلسفية الأندلسية، وذلك في نظرتها للإنسان، سواء مثل هذه المدرسة الفيلسوف السابق عليه: ابن باجة أو مثلها الفيلسوف الذي عاصره فترة وإن مات بعده ونعني به ابن رشد آخر فلاسفة العرب، غير أننا إذا قارنا بين البعد الإنساني عند ابن باجة والبعد الإنساني عند ابن طفيل، فإنه يمكننا القول من جانبنا بأن البعد الإنساني عند ابن طفيل نجد علاقته أكثر وضوحًا بالبعد الإلهي، بمعنى أننا نجد صلة أوثق إلى المستقبل[١].

من زاوية أخرى، نجد أن ابن طفيل سار على منوال ابن باجة في تدبير المتوحد من حيث اهتمامه بالعلاقة بين الفرد والمجتمع، ولكن ابن طفيل يختلف عنه في تركيز اهتمامه على الفرد وحده. وهو لا يقصد أن الفرد يستطيع أن يعيش بمعزل عن المجتمع كما ظن بعض المؤرخين والمفسرين للقصة، إذ أنه يستمد إلهامه من أشواق العقل الفعال الذي هو مصدر العلم والمعرفة للإنسان أفرادًا وجماعات وذلك على الرغم من أن القصة تبين في الظاهر كيف يستطيع الإنسان دون استعانة خارجية -أي بدون معلم- أن يصل إلى معرفة العالم العلوي ومعرفة الله والخلود[٢] وتبعًا لذلك فإن ابن طفيل يرى أن هناك تطابقًا بين العقل والنقل أو بمعنى آخر أن الفرد بإمكانه أن يصل إلى الحقائق التي أرسل بها الرسل، وذلك عن طريق اتصال بالعقل الفعال[٣].

وفي النهاية يمكننا أن نشير إلى أن ابن طفيل يعد على حق في إعجابه بابن باجة، إذ أن ابن باجة قد مهد الطريق أمام فلاسفة المغرب الذين جاءوا بعده ومنهم ابن طفيل ومنهم ابن رشد وخاصة إذا وضعنا في الاعتبار أن ابن باجة يتجه اتجاهًا عقليًا بارزًا ومن هنا نجد اتفاقًا في الاتجاه بين ابن باجة وابن رشد، وإن كان ابن رشد أكثر دقة وأكثر صراحة من ابن باجة ولكن يجب أن نضع في الاعتبار أن ابن باجة هو الذي شق الطريق ليس أمام ابن رشد فقط، ولكن أمام ابن طفيل أيضًا إذ أنه أول فيلسوف مغربي أندلسي[٤].

---

(١) دكتور عاطف العراقي: الفلبسفة العربية والطريق إلى المستقبل ص١٢٢.

(٢) دكتور محمد إبراهيم الفيومي: تاريخ الفلسفة في المغرب والأندلس ص٥٥٩.

(3) Munk: Melanges de philosoplie et arabe p. 414.

(٤) دكتور عاطف العراقي: الميتافيزيقا في فلسفة ابن طفيل، دار المعارف طبعة ثانية ١٩٨ ص٦٠.

ومن هنا فإن الفلاسفة الذين أتوا بعد ابن باجة لم يكن باستطاعتهم أن يتخطوه ويتخطوا فكره. إن اسمه وآراءه يترددان بلا انقطاع عند ابن طفيل وذلك رغم ما في كتاباته من نقص أشار إليه ابن طفيل وفلسفته أيضًا تتردد عند ابن رشد في كثير من كتبه سواء كانت كتبًا مؤلفة أو كتبًا شارحة[1].

وهل نجرؤ على القول بعد هذا العرض بأن ابن طفيل قد استعار مفهوم المتوحد من عند ابن باجة وتبناه في منظومته الفلسفية؟ . . . . . .

الصور الروحانية ومراتب المشاهدة بين ابن باجة وابن طفيل:

احتفى ابن باجة بموضوع الصور الروحانية أيما احتفاء، ويدعو ابن باجة المعقولات بوجه عام على الصور الروحانية، ويبدو أن هذه التسمية مستمدة من كتاب «الحس والمحسوس» لأرسطو في ترجمته العربية[2].

والصور الروحانية أصناف. أولها صور الأجسام المستديرة والصنف الثاني والعقل الفعال والعقل المستفاد، والثالث المعقولات الهيولانية والرابع المعاني الموجودة في قوى النفس وهي الموجودة في الحس المشترك وفي قوة التخيل وفي قوة التذكر. والصنف الأول ليس هيولانيا بوجه، وأما الصنف الثالث فله نسبة إلى الهيولي. ويقال لها هيولانية لأنها معقولات هيولانية ولأنها ليست روحانية بذاتها، إذ وجودها في الهيولي وأما الصنف الثاني فهو بهذا الوجه غير هيولاني أصلاً، إذ لم تكن في وقت من الأوقات ضرورة هيولانية، وإنما نسبته إلى الهيولي لأنه متمم للمعقولات الهيولانية وهو المستفاد أو فاعل لها، وهو العقل الفعال، وأما الصنف الرابع فهو وسط بين المعقولات الهيولانية والصور الروحانية[3].

ونلحظ هذا المنهج الديالكتيكي عند ابن باجة وهو الصعود من الكثرة إلى الوحدة وتمسكه أي النزول من الوحدة إلى الكثرة هو مبدأ ابن باجة الديالكتيكي الأساسي، وهذا المبدأ يتضمن حركتين في حركة واحدة بحسب زاوية نقطة الانطلاق، وحركتا النزول والصعود هذه تمكن الإنسان من الاتصال مع الكائن الأول أي مع الوحدانية

(١) دكتور عاطف العراقي: الميتافيزيقا في فلسفة ابن طفيل ص٦٣.

(٢) ماجد فخري: مقدمة رسائل ابن باجة الإلهية ص٢٥.

(٣) ماجد فخري مقدمة رسائل ابن باجة الإلهية ص٥٠، ابن باجة: تدبير المتوحد ص٥١.

نفسها والإنسان هو أشرف صورة للكائن الأول في علم ما تحت فلك القمر، فهو يمتلك جزءاً من العقل قد يحصل بواسطته الاتصال في حالات معينة. وهذا الجزء من العقل هو أقصى جزء داخلي أو خارجي في الروح، بحسب زاوية الانطلاق[1].

وتتوافق وسائل الصعود مع مراتب الصور المختلفة، هناك أولاً الصور الهيولانية أو صور الأجسام الطبيعية، تليها الصور الروحانية، ثم الصور العقلانية، أو صور المعقولات ويؤكد أبو بكر عبر أعماله عامة وفي تدبير المتوحد خاصة واحداً من أهم مبادئه، وهو مبدأ خلود العقل والصور العقلانية من جهة، والوجود المؤقت لجميع خصائص الإنسان الأخرى بما فيها هيولانية وروحانية من جهة أخرى. هذا المبدأ هو حجر الزاوية في فلسفة ابن باجة والذي تمكن عبره الحركة الصعودية نحو الواحد[2].

ويوضح دي بور حقيقة الصور الروحانية ويرى أن من أسس مذهب ابن باجة القول بأن الهيولي لا يمكن أن تكون مجردة عن صورة ما، أما الصورة فقد توجد مجردة عن الهيولي، وإلا لما استطعنا تصور إمكان أي تغير، لأن التغير، إنما يكون ممكناً بتعاقب الصور الجوهرية، وهذه الصور من أدناها وهي الصور الهيولانية إلى أعلاها وهي العقل المفارق، تؤلف سلسلة. والعقل الإنساني يجتاز في تكامل مراحل تلك السلسلة حتى يصير عقلاً كاملاً (ويتصل بالعقل الفعال) وواجب الإنسان هو أن يدرك الصور المعقولة جميعاً: فيدرك أولاً الصور المعقولة للجسمانيات ثم التصورات النفسية المتوسطة بين الحس والعقل ثم العقل الإنساني ذاته والعقل الفعال الذي فوقه، ثم ينتهي إلى إدراك العقول المفارقة[3].

نستطيع القول إذن أن الصور الروحانية هي التصورات والأفكار والمعاني التي تحرك الإنسان إلى الفعل. ومن هنا علاقتها بموضوعنا ذلك لأنه لما كان التدبير هو «ترتيب أفعال نحو غاية مقصودة» ولما كانت الأفعال القابلة للتدبير هي الصادرة عن فكر وروية، فإنه من الضروري البحث فيما يحرك الإنسان إلى الفعل من «الكائنات

(١، ٢) دكتور معن زيادة: الحركة من الطبيعة إلى ما بعد الطبيعة (دراسة في فلسفة ابن باجة الأندلسي) ص٣٥.

(٣) دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام نقله إلى العربية وعلق عليه دكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة، مكتبة النهضة المصرية ص٣٠.

الفكرية» قصد التعرف على أي منها يقود المتوحد إلى الغاية التي يتوخاها وهي بلوغ أفضل وجوداته كإنسان أي بلوغ كماله العقلي[1].

ولعل مما له دلالة خاصة أن ابن باجة يبادر إلى التصريح بأن «صور الأجسام المستديرة» أو ما يسمى بـ«النفوس» أو العقول الفلكية في الفلسفة الفيضية الفارابية السينوية لا مدخل لها في الموضوع، بمعنى أنها لا تحرك الإنسان إلى الفعل ولا علاقة لها بالكمال العقلي أو السعادة الذي يتوخاه المتوحد. إن هذا يعني أن السعادة العقلية يجب البحث عنها في دائرة العقل الإنساني لا خارجها.

والصور الروحانية التي تقع هذه الدائرة ونكرر: دائرة العقل الإنساني وهي:

١- المعاني الموجودة في قوى النفس الثلاث التي هي: الحي المشترك والمخيلة والذاكرة وهذه المعاني هي على العموم من أصل حسي.

٢- المعقولات الهيولانية، وهي المعاني المجردة والمفاهيم الكلية المستخلصة بالتجريد من موادها أي من الأشخاص المحققة فيها، كمفهوم الإنسان ومفهوم شجر وإنما سميت هذه المعاني بـ«المعقولات الهيولانية» لأنها ليست روحانية بذاتها، إذ وجودها في الهيولي.

٣- العقل الفعال والعقل المستفاد وهما صورتان لا تحتاجان في وجودهما إلى هيولي وإنما علاقتهما بها من حيث إن العقل الفعال فاعل للمعقولات الهيولانية وإن العقل المستفاد متمم لها ونظرًا لهذه العلاقة فإن ابن باجة يدرجهما وما ينسب إليهما من معقولات في صنف واحد يسميه (الصور الروحانية العامة) في حين يدرج المعاني الموجودة في قوى النفس في صنف آخر يسميه الصور الروحانية الخاصة ثم يضيف صنفًا ثالثًا هو «الصور الجسمانية» ذلك لأن الأفعال الإنسانية إما أن تكون بها وجود الصور الجسمانية وذلك مثل الأكل والشرب والمسكن، وإما أن تكون من أجل الصور الروحانية الخاصة بأن يكون المحرك إليها المدركات الحسية أو الخيالات والذكريات وإما أن تكون من تلك الأفعال من أجل الصور الروحانية العامة كما هو الشأن في التعليم والاستنباط[2].

(١، ٢) محمد عابد الجابري: نحن والتراث (قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي) ص١٨٧.

ولعل التساؤل الذي يطرح نفسه علينا الآن ما موقف ابن طفيل من هذه المراتب الثلاث للصور الروحانية، هل سنجد لها أشباه ونظائر عند ابن باجة؟

يذهب أستاذنا الدكتور العراقي بقوله: إنني أحسب أن هذه الأنواع الثلاثة التي يذكرها ابن باجة في كتابه (تدبير المتوحد) إنما كان لها أثرها في بلورة فكر فيلسوفنا ابن طفيل حول تلك المراتب، وإذا كانت الحالة الأولى والحالة الثانية إنما تعد طريقًا للحالة الثالثة عند ابن باجة، بمعنى أن الهدف الرئيسي إنما يتمثل في الحالة أو المرتبة الثالثة، فإننا نجد هذه الفكرة أيضًا عند ابن طفيل. وهذا إن دلنا على شيء فإنما يدلنا على أن المنظور العقلاني إنما نجده أيضًا عند ابن طفيل في نظرته للإنسان تمامًا كما وجدناه عند ابن باجة في تصوره للإنسان المتوحد(١).

لقد أشار ابن طفيل إلى هذه المراتب في قصته حي بن يقظان ويحكي لنا ابن طفيل حالته التي كان عليها فيقول: وكان أولاً قد وقف على أن سعادته وفوزه من الشقاء، إنما هي في دوام المشاهدة لهذا الموجود الواجب الوجود، حتى يكون بحيث لا يعرض عنه طرفة عين(٢).

ثم إنه نظر في الوجه الذي يتأتى له به هذا الدوام، فأخر له النظر أنه يجب عليه الاعتمال في هذه الأقسام الثلاثة من التشبيهات. **أما التشبه الأول:** فلا يحصل له به شيء من هذه المشاهدة، بل هو صارف عنها وعائق دونها، إذ هو تصرف في الأمور المحسوسة، والأمور المحسوسة كلها حجب معترضة دون تلك المشاهدة، وإنما احتيج إلى هذا التشبيه لاستدامة هذا الروح الحيواني الذي يحصل به التشبه الثاني بالأجسام السماوية فالضرورة تدعو إليه من هذا الطريق ولو كان لا يخلو من تلك المضرة(٣).

وأما التشبه الثاني: فيحصل له به حظ عظيم من المشاهدة على الدوام، لكنها مشاهدة يخالطها شوب، إذ من يشاهد ذلك النحو من المشاهدة على الدوام، فهو مع تلك المشاهدة، يعقل ذاته ويلتفت إليه حسبما يتبين بعد هذا.

---

(١) دكتور عاطف العراقي: الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل ص١٢٤

(٢، ٣) ابن طفيل: حي بن يقظان ص٩٠.

وأما التشبه الثالث: فتحصل به المشاهدة الصرفة، والاستغراق المحض الذي لا التفات فيه بوجه من الوجوه إلا إلى الموجود الواجب الوجود والذي يشاهد هذه المشاهدة قد غابت عنه ذات نفسه، وفنيت وتلاشت، وكذلك سائل الذوات كثيرة كانت أو قليلة، إلا ذات الواحد الحق الواجب الوجود[1].

وينتهي ابن طفيل إلى أن مطلوبة الأقصى هو هذا التشبه الثالث، وأنه لا يحصل له إلا بعد التمرن والاعتمال مدة طويلة في التشبه الثاني، وأن هذه المدة لا تدوم له إلا بالتشبه الأول، وعلم أن التشبه الأول -وإن كان ضرورياً- فإنه عائق بذاته وإن كان معيناً بالعرض لا بالذات لكنه ضروري فالزم نفسه أن لا يجعل لها حظاً من هذا التشبه الأول، إلا بقدر الضرورة وهي الكفاية التي لا بقاء للروح الحيواني بأقل منها[2].

لقد كان ابن طفيل متأثراً في هذا الجانب بابن باجة، وخاصة في تصنيفه للمراتب إلى ثلاثة، وهذا يدل على مصداقية ما طرحناه من أن بينهما العديد من أوجه الالتقاء -أكثر من الاختلاف- وكما يتبين بصورة أوضح من خلال الدراسة.

الغاية من أفعال الإنسان عند ابن باجة:

حرص ابن باجة على معالجة هذا الموضوع حيث إن فلسفته تنشد الإنسانية في أسمى معانيها.

وفي رسالته «الغاية الإنسانية» يوضح لنا ابن باجة: فطلب الغاية جزء من فعل النفس النزوعية الذي يعرف بالشوق وتتوسل النفس النزوعية بالصور الخيالية لبلوغ أغراضها متنقلة من موضوع إلى موضوع ومن حال إلى حال ولذا استحال عليها الدوام. يقال ذلك الإدراك العقلي الذي يتصف بالدوام من أفعال النفس، إذ لا يشمله الزمان[3].

ويذهب ابن باجة إلى أن أصناف الغايات التي يطلبها الإنسان كثيرة، فمنها العبادة التي يبتغي بها رضى الله، منها الجاه واليسار وما يلحق بها من التزين أو التلذذ ومنها النظر العقلي الذي ينتهي بـ«الاتصال» ويلاحظ ابن باجة أن التلذذ أصناف فمنه التلذذ

(١، ٢) ابن طفيل: حي بن يقظان ص٩١.

(٣) ابن باجة: انظر رسالته «في الغاية الإنسانية» ص٩٩- ١٠٤.

الحسي ومنه التلذذ العقلي والأول مكروه بينما الآخر محمود. ونبلاء الناس يرون أن العلم الحق هو أشرف ما يصبو إليه الإنسان حتى أن منهم من يرى أن صاحبه يصعد إلى السماء ومن المتصوفة من يرى أن هذا النوع من التلذذ أي مشاهدة العالم العقلي هو الغاية المرجوة[1].

ويشير ابن باجة إلى الفرق بين رأي الدهماء والعامة ورأي الخاصة وأصحاب الحكمة وأحسب أن فيلسوفنا يرى أن الكمال للحكماء والفلاسفة أصحاب الرأي السديد.

فيعتقد ابن باجة أنه من أجل الطبيعة احتاج الحيوان إلى الدعة، ومن أجل النفس النزوعية يتألم الإنسان بدوام الدعة. وتانك الصورتان فاسدتان غير أبديتين فلذلك النفس النزوعية لا تشعر بالدوام بل بمحاكيه.

فأما الرأي الصواب بذاته لا بالعرض، فهو يشتاق الدائم بنفسه والرأي قد يكون غير صواب في ذاته، غير أنه عند معتقده صواب بالعرض، مثال ذلك آراء الدهاة والمكرة فرأي هؤلاء يكون صوابًا بحسب الأغراض التي ينصبونها لكنها غير صواب في ذاتها لأن الغاية المقصودة لها خطأ وشر. وهذه قد تكون صوابًا بالإضافة وغير صواب بالإطلاق كالحنظل فإنه نافع لذوي البلغم غير نافع بالإطلاق. وأما الخبز واللحم فهو النافع بالإطلاق وعند الطبيعة. فكذلك قد يكون الرأي الصواب بالإضافة صوابًا بالإطلاق فيكون خيرًا من جهة وشرآ من جهة. والإنسان بالطبع إنما يعرف الرأي الصواب بالإضافة، ولا يعلم الصواب بالإطلاق إلا الحكماء وبعد الوقوف على كمال الإنسان[2].

هكذا يوجه ابن باجة متوحده، ثم يأخذ في تحليل الأعمال التي تقود إلى السعادة، وهي الأعمال الإنسانية الصادرة عن إرادة حرة وتفكير. وهنا يميز الفيلسوف بين مختلف الأعمال التي تصدر عن الإنسان، ومنها الغريزية التي يشترك فيها الإنسان والحيوان غير الناطق ومنها الإنسانية التي يختص بها الإنسان دون سائر الحيوان والتي يجب أن تكون في أعمال «المتوحد» الدائمة في غير امتزاج بأعمال الغريزة وفي غير انحراف عن سنة العقل الغير والإرادة البصيرة. وأعماله هذه هي أعمال إلهية يسيطر

(١) دكتور ماجد فخري: مقدمة رسائل ابن باجة الإلهية ص٢٩.

(٢) ابن باجة: في الغاية الإنسانية ص١٠٢.

عليها العقل القويم ويبدعها عن كل تأثير حيواني بحيث تصبح فيها النفس الحيوانية منقادة تمام الانقياد للنفس الإنسانية وهكذا يمتاز الإنسان الإلهي بالفضائل الأخلاقية امتيازًا شديد بحيث تكون تلك الأخلاق سجية وطبعة ثانية لا يقف في وجهها عائق ولا تثنيها صعوبة ولا يعرو صاحبها ملل[1].

ولكي يستطيع الفرد أن يعيش كما ينبغي أن يعيش الإنسان، ولكي يستطيع المضي في أعماله طبقًا للعقل، يجب عليه أن يعتزل المجتمع في بعض الأحيان، ويسمى ابن باجة كتابه في الأخلاق «تدبير المتوحد» وهو يطالب الإنسان بأن يتولى تعليم نفسه بنفسه. على أن الإنسان يستطيع بوجه عام أن ينتفع بمحاسن الحياة الاجتماعية دون أن يأخذ مساوئها في ذلك.

ويمكن للحكماء أن يؤلفوا من أنفسهم جماعات صغيرة أو كبيرة. بل هذا واجب عليهم متى لقى بعضهم بعضًا، فهم يكونون دولة داخل الدولة، ويحاولون أن يعيشوا على الفطرة بحيث لا يتحتم وجود طبيب ولا قاض بينهم. وهم يترعرعون كما يترعرع النبات في الهواء الطلق من غير حاجة إلى عناية البستاني، وكذلك يتنكبون عن ملذات العامة ونزعاتهم الدنيئة، وهم كالغرباء وسط الشواغل الدنيوية في المجتمع. ولما كانوا أصدقاء فيما بينهم فإن المحبة هي التي تقرر نظام حياتهم ككل ولما كانوا أحبابًا لله وهو الحق فإنهم يجدون راحة نفوسهم في الاتحاد بالعقل الأعلى الذي يفيض المعرفة على الإنسان[2].

لقد حرص ابن باجة على التمييز بين أفعال النفس الحيوانية وأفعال النفس الناطقة، أحسبه تمييز بين الفضيلة العادية عند عامة الناس والفضيلة الفلسفية عند الخاصة -أي الفلاسفة- إن الفضيلة العادية يكون الإنسان فيها مجرد مقلد للآخرين ومتابع لهم بحيث تكون شخصيته هنا غير محددة الإطار لأنها اختفت في خضم الكتل البشرية وهذا التكتل البشري يكون كل فرد من أفراده مقلدًا أو متابعًا وسائرًا على نمط الآخرين. أما في حالة الفضيلة الفلسفية فإننا نجد فيها عند الإنسان الفرد العلو والتسامي وعدم ذوبان الشخصية، نجد فيها علو المتوحد إعلاء الذات. إن هذا الفرد يشعر بما فيه من علو

(١) حنا الفاخوري وخليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية ص٣٤٨.

(٢) دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام ص٣٧٤.

وتسام بالغربة عن الآخرين، والغربة عن الكثرة الكثيرة من أفراد المجتمع. فإذا كان فاعلاً أفعاله على نمط أناس آخرين فإن هذا لا يعني من جانب تقليداً لهم لأنهم من المتوحدين مثله، من الذين يلزمون بالفكر ومنهج الفكر إن التقليد يوجد في حالة العامة، وفي حالة الفضيلة العادية، أما بالنسبة لحالة المتوحد فإننا لا نجد التقليد والمشاركة القائمة على أن يفعل الواحد مثل الآخر أي يكون محاذيًا ومقلداً له لأسباب غير صادرة عن الفكر والعقل، بل نجد حالة التفرد بأوضع صورها لأن إطار المشاركة هنا هو الأساس العقلي. الأساس الذي إذا برهن الفرد المتوحد على عدم صحته والتزم به، فإن الفرد المتوحد الآخر يستطيع أن يبرهن أيضًا من جانبه على صحته[1].

وهكذا يرى ابن باجة أن الأعمال (أو الأفعال) الإنسانية تختلف رتبه باختلاف موضوعها. فهناك أعلى غايتها صورة الجسد كأعمال الشرب والأكل واللبس وما إلى ذلك وما يتعلق بكمال الجسد. وهنالك أعمال تهدف إلى الصور الجزئية مما يرضي الحس المشترك والمخيلة والذاكرة ومما هو أعلى رتبة من كماليات الجسد كأن يعتني الإنسان مثلاً بثيابه الخارجية دون الداخلية، أو كأن يحمل الإنسان سيفًا في غير وقت الحرب، أو كأن يدرس الإنسان ويثقف لمجرد الثقافة أو أن يسعى وراء الصيت وهذه الأعمال شبيه بما جعله الفارابي في أقسام المدينة الجاهلة أي المدينة الضرورية والمدنية البدالة، ومدنية الخسة والشقوة ومدنية الكراهية وابن باجة يجد أن تلك الأعمال حسنة إذا لم تخرج عن المعقول والاستقامة ولكنها دون الأعمال التي تهدف إلى الصور الكلية والتي هي في الأعمال الروحانية أسماها مرتبة وأعلاها قدرًا وإن كانت دون الأعمال التي تهدف إلى العقل الفعال المطلق الروحانية والغاية القصوى[2].

ويمكننا في النهاية أن نشير إلى أن أفعال الإنسان عند ابن باجة تتلخص حول فعل بهيمي وإنساني وإلهي فالفعل البهيمي هو الذي يتقدمه في النفس الانفعال النفساني فقط مثل التشهي أو الغضب أو الخوف وما شاكله، والإنساني هو ما يتقدمه أمر يوجبه عند فاعله الفكر، سواء تقدم الفكر انفعال نفساني أو أعقب الفكر ذلك، بل إذا كان

---

(١) دكتور عاطف العراقي الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل ص١١٧.

(٢) حنا الفاخوري وخليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية ص١٤٩.

المحرك للإنسان ما أوجبه الفكر من جهة ما أوجبه الفكر أو ما جانس ذلك سواء كانت الفكرة يقينية أو مظنونة. فالبهيمي المحرك فيه ما يحدث في النفس البهيمية من الانفعال، والإنساني هو المحرك فيه ما يوجد في النفس من رأي أو اعتقاد. ومعظم أفعال الإنسان في السير الأربع والمراكب منها ما هو أيضًا من بهيمي وإنساني، وقل ما يوجد البهيمي خلوًا من الإنسان لأنه لابد للإنسان، إذا كان على الحال الطبعية في أكثر الأمر إلا في النادر وإن كان سبب حركته الانفعال أن يفكر كيف يفعل ذلك. ولذلك يستخدم البهيمي فيه الجزء الإنساني ليجد فعله. فأما الفعل الإنساني فقد يوجد خلوًا من البهيمي والتطبب داخل في هذا الصنف، ولكن في هذه قد يصحبها انفعال في النفس البهيمية، وإن كان معاونًا للرأي كان النهوض إليه أكثر وأقوى وإن كان مخالفًا كان النهوض أضعف وأقل. أما من يفعل الفعل لأجل الرأي والصواب. ولا يلتفت إلى النفس البهيمة ولا ما يحدث فيها فذلك الإنسان أخلق به أن يكون فعله ذلك إلهيًا من أن يكون إنسانيًا[1].

إذن يؤكد ابن باجة دومًا على أن الإنسان يبلغ كماله من خلال أفعاله. وغاية الغايات البعد عن المادة، والترقي إلى مرتبة العقل المستفاد. فلأنه واحد من كل جهة، فهو غاية البعد عن المادة. لا يلحقه التضاد، كما يلحق الطبيعة، ولا العمل عن التضاد كالنفس البهيمية، ولا يرى التضاد كالناطقة فهو أبدًا واحدًا وعلى سنن واحد في لذة صرف وفرح وبهاء وسرور.

إشكالية المعرفة وعلاقتها بالاتصال عند ابن باجة وابن طفيل:

تلتقي المعرفة عند ابن باجة بالاتصال، وما المعرفة الحقيقية إلا اتصال العقل الإنساني بالعقل الفعال فيلتقي الإنساني بالإلهي.

ويرى ابن باجة أن العقل الإنساني يبلغ كماله عن طريق النظر العقلي الخالص الذي هو مصدر كل معرفة ومصدر السعادة العظمى لأن المعقول هو غاية في ذاته، والمعرفة العقلية لديه تقوم على أساسين: الأساس الأول أن الصور المعقولة عند ابن باجة تقوم على مراتب أدناها الصور الهيولانية وأعلاها العقول المفارقة. والعقل الإنساني في إدراكه لهذه الصور كذلك يكون على مراتب فهو يبدأ عقل منفعل ثم ينتهي إلى أن يصير

(١) ابن باجة: تدبير المتوحد ص٤٧.

عقلاً فعالاً فيدرك العقول المفارقة. أو بمعنى آخر أن الصور العقلية من أدناها وهي الصور الجسمية إلى أعلاها وهي العقول المفارقة تؤلف سلسلة والعقل الإنساني يجتاز مراحل تقابل هذه السلسلة ويصور ابن باجة نموذج العقل إلى أن يصل إلى المعرفة الكلية الخالصة كالتالي: إن العقل يبدأ في مرحلة الصعود بإدراك الصور المادية للجسمانيات ثم يدرك الصور المتوسطة بين الحس والعقل، ثم العقل الإنساني ذاته إلى أن يصير عقلاً وهناك يدرك عقول الأفلاك المفارقة، ثم الواحد الأول[1].

ويربط ابن باجة بين المعرفة ومفهوم الكمال الإنساني برباط وثيق، فالإنسان يحقق كمالاته عن طريق الترقي في المعرفة من إدراك الصور الهيولانية ثم الصور المتوسطة بين الخيال والحس إلى أن يصل في نهاية المطاف إلى إدراك الكليات والمجردات حتى يصير مؤهلاً إلى الاتصال بالعقل الفعال، وهنا نقول لقد تحقق الكمال الإنساني بأوسع معانيه، لقد وظف ابن باجة العقل لكي يرتقي ويتصل بالعالم الإلهي. ولم يحاول أن يلجأ إلى لغة الذوق أو الوجد أو الوجدان على حد تعبير الصوفية، فهو لم يرتضي سوى العقل هاديًا ومرشداً.

ولهذا يذهب أحد الدارسين إلى أن ابن باجة طبع الفلسفة العربية في المغرب في نظرية المعرفة بطابع جديد يختلف تمام الاختلاف عن الطابع الذي كان الغزالي قد طبعها به في المشرق بعد أن خلا له الجو بوفاة الفلاسفة، وهو أن الإلهام أهم وأوثق مصادر المعرفة، فلما جاء ابن باجة هاجم هذا الرأي وقرر أن الفرد يستطيع أن يصل إلى نهاية المعرفة ويندمج في العقل الفعال إذا تخلص من رذائل المجتمع وانفرد بنفسه واستخدم قواه العقلية في تحصيل أكبر قسط ممكن من الثقافة والعلم وغلب الناحية الفكرية في ذاته على الفكرة الحيوانية[2].

والمقارن بين موقف ابن رشد، وموقف ابن باجة الفيلسوف المغربي الذي سبقه يجد تشابهًا بينهما في كثير من الجوانب، وإن كان ابن رشد أكثر صراحة وأكثر حسمًا بالنسبة لرفضه للاتجاه الصوفي[3].

---

(١) دكتور محمد إبراهيم الفيومي: تاريخ الفلسفة الإسلامية في المغرب والأندلس ص٣٩٩.

(٢) دكتور محمد غلاب الفلسفة الإسلامية في بلاد المغرب ص٣٧.

(٣) دكتور عاطف العراقي المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد ص٢٦٣.

إن ابن باجة في دراسته لكثير من المشكلات الفلسفية كمشكلة الاتصال ومشكلة الصور الروحانية ومراتبها، وكيف تتباين غايات أفعال البشر تبعًا لأنواع الصور عنده نقول إن ابن باجة قد ظل بعيدًا عن التصوف.

إن فيلسوفنا ابن باجة يميز في دراسته لمراتب الاتصال بين مرتبة جمهورية طبيعية ومرتبة نظرية ومرتبة ثالثة هي مرتبة السعداء. وكم نجد استفادة من جانب ابن رشد بأول فلاسفة المغرب الغربي أي ابن باجة كما أن ابن باجة في ترتيبه لأنواع الصور الروحانية سواء ما تعلق منها بعقول الأفلاك أو بالعقل الفعال والعقل المستفاد أو بالصور المعقولة المادية أو بالصور الحسية، كل ذاك قد ترك بصمات واضحة على فكر ابن رشد حين يقوم بنقد الاتجاه الصوفي[1].

ولم يكن ابن طفيل بمعزل عن الآراء التي ذهب إليها ابن باجة لقد تبنى تدرج المعرفة في تطور حي بن يقظان من المعرفة الحسية حتى تدرج وترقى إلى المعرفة العقلية الخالصة والاتصال بالعقل الفعال.

فانتهت به المعرفة على رأس خمسة أسابيع من منشئه وذلك خمسة وثلاثون عامًا، وقد رسخ في قلبه من أمر هذا الفاعل ما شغله عن الفكرة في كل شيء إلا فيه، وذهل عما كان فيه من تصفح الموجودات والبحث عنها، حتى اشتد شوقه إليه، وانزعج قلبه بالكلية عن العلم الأدنى المحسوس، وتعلق بالعالم الأرفع المعقول[2].

وقد اختلف العديد من الدارسين والباحثين حول موقف ابن طفيل من المعرفة وهل هو نفس موقف ابن باجة؟

يرى البعض أن فلسفة ابن طفيل تلتقي مع فلسفة ابن باجة في عدة جوانب، إلا أنها تنفرد عنها في جعل الذوق الوسيلة المثلى للمعرفة والاتصال[3].

ويذهب دارس آخر إلى أن ابن طفيل عكف على بحث النشوء الطبيعي وتطور التفكير في الإنسان وبيان كيفية تدرج الإنسان بالتأمل والفكر في المعرفة من الإحاطة بما حوله من عالم المادة حتى يستطيع أن يتصل من طريق العقل بالله، ولكن ابن طفيل بعد

(١) دكتور عاطف العراقي المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد ص٢٦٣.

(٢) ابن طفيل: حي بن يقظان ص٧٨.

(٣) دكتور محمد إبراهيم الفيومي: تاريخ الفلسفة الإسلامية في المغرب والأندلس ص٤٢٣.

أن حاول تطبيق هذه النظرية على ذاته عجز عن الاتصال بالله عن طريق العقل فانقلب إلى التصوف والزهد ليعرف بهما الله[1].

ومثل هذه الآراء تحتاج إلى تدقيق وتحقيق فإطلاق مثل هذه الأحكام على ابن طفيل لن يقدم لنا الكثير للوصول إلى الحقيقة عنده.

فطريق المعرفة في ظني هو المعرفة العقلية ولا مانع من أن يدعمها بالنظرة الصوفية ولكن على أساس عقلي أو على حد تعبير الدكتور إبراهيم مدكور لعل أخص خصائص النظرية الصوفية التي قال بها الفارابي أنها قائمة على أساس عقلي. فليس تصوفه بالتصوف الروحي البحت الذي يقوم على محاربة الجسم. والبعد عن اللذائذ لتطهير النفس في رأيه لا تتم عن طريق الجسم والأعمال البدنية فحسب بل عن طريق العقل والأعمال الفكرية أولاً وبالذات. هناك فضائل عملية جسيمة ولكنها لا تذكر في شيء بجانب الفضائل العقلية النظرية، ولئن كانت الأعمال الحسنة والخلال الحميدة بعض الخير، إن الخير كل الخير في مسألة ندارسها وحقيقة نكشفها ومعرفة تتهذب بها نفوسنا وتسمو عقولنا[2].

ويرى أحمد أمين في تعليقه على قصة «حي بن يقظان»، أما حي بن يقظان عند ابن طفيل شيء آخر، هو أن يتصل بالعقل، ولكن على نمط آخر هو رسالة بناها على نظرية له وهي أن في وسع الإنسان أن يرتقي بنفسه من المحسوس إلى المعقول إلى الله بحيث يستطيع بعقله أن يصل إلى معرفة العالم ومعرفة الله وعنده أن المعرفة تنقسم إلى قسمين: معرفة حدسية ومعرفة نظرية أو بعبارة أخرى معرفة مبنية على الكشف والإلهام كالتي عند الصوفية ومعرفة مبنية على المنطق كالتي عند العلماء، أما الأولى فيمكن الوصول إليها برياضة النفس فتنكشف لها الحقائق كأنها ندر واضح لزيد يومض إليه حينًا ثم يخبو حينا. وكلما أمعن الإنسان في الرياضة تجلت له المعارف. وأما النوع الثاني من المعرفة فهو مؤسس على الحواس والمعرفة بالحواس تتألف وتتركب ونستنتج منها نتائج عملية هي أيضًا نوع من المعرفة التي يسميها المعرفة النظرية[3].

---

(١) دكتور مصطفى غالب: مقدمة ابن طفيل ص١٦.

(٢) دكتور إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه ص٥٨.

(٣) أحمد أمين: نقلاً عن دكتور مصطفى غالب في مقدمة ابن طفيل ص٤١.

وقد جعل ابن طفيل يسلك هذين الطريقين، فتارة يصل إلى معرفة الأشياء بحواسه ومركباتها وتارة يصل إليها بطريق الكشف[1].

وفي ظننا أن الأستاذ أحمد أمين -ومن على شاكلته- قد جانبه الصواب فيما ذهب إليه من أن ابن طفيل قد سلك الكشف الصوفي كمنهج للوصول إلى المعرفة والاتصال.

صحيح أننا لا ننكر أن ابن طفيل قد استخدم ألفاظًا تفيض روحانية في الوصول والاتصال في قصته حي بن يقظان، لكن كما قلنا لقد وظف ابن طفيل هذه الألفاظ والتعبيرات في ضوء العقل والمعقول وهنا يلتقي التصوف عند ابن طفيل بعلم النفس ونظرية المعرفة. ولا داعي لأن نحمل آراء ابن طفيل أكثر مما تحتمل وسبق أن أشرنا إلى مدى استفادته من ابن باجة في العديد من الآراء التي سبق أن عرضنا لها، كما أن ابن طفيل يعلم علم اليقين موقف ابن باجة النقدي من المنهج الصوفي في المعرفة عند الغزالي.

ونعتقد من جانبنا أن ابن باجة تمسك بالعقل والمعقول وربط بين الكمال الإنساني والاتصال الإلهي برباط وثيق ولقد سار ابن طفيل على نفس الدرب، وإن افترق عنه في تدعيم آرائه بالجانب الإشراقي الروحي، فالجانب الروحي ينطلق من العقل عند ابن طفيل ومتمم له وكلاهما صنوان.

حقيقة الاتصال بين ابن باجة وابن طفيل:

نود أن نشير إلى أن البحث في موضوع الاتصال لا يعدد داخلاً في الإطار المعرفي فحسب، بل له بعض الأبعاد الميتافيزيقية، تلك الأبعاد التي تتمثل في إشارات هذا الفيلسوف أو ذاك من الفلاسفة الذين بحثوا في مشكلة الاتصال، إلى السعادة، وإلى كيفية الاتصال بالله تعالى، سواء قلنا باتصال فكري عقلي ذهني أو قلنا باتصال على النحو الذي يزعمه المتصوفة أي اتصالاً يقوم على الذوق والوجدان[2].

وعندما نتأمل في كتابات ابن باجة حول النفس نجد أنه يكتنفها بعض الغموض. ونجده أيضًا يشير إلى اتحاد النفوس التي أخذ بها ابن رشد فيما بعد[3] وفي رسالة الوداع

---

(١) أحمد أمين: نقلاً عن دكتور مصطفى غالب في مقدمة ابن طفيل ص٤١.

(٢) دكتور عاطف العراقي النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد ص١٢٠.

(٣) دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام ص٣٦٥.

بشكل خاص التي ترجمت إلى العبرية في أوائل القرن الرابع عشر نرى فيها نزعة واضحة إلى تقرير قيمة المعرفة والتأمل الفلسفي فهو يعتبر أنهما وحدهما يؤديان بالإنسان إلى معرفة الطبيعة يوصلانه بمعونة من فوق معرفة نفسه وإلى الاتصال بالعقل الفعال[١] وكذلك فإننا نراه يشير إلى عقل واحد أزلي للإنسانية، أما العقول الإنسانية الجزئية فإنها فانية لا تبقى بعد الموت، إلا إذا استطاعت أن تتخيل الجزئيات على نحو يجمع بين الإحساس والتعقل وحينئذ يحق لها أن تبقى وتلقى الثواب[٢].

وهذا العقل الأزلي الواحد للإنسان هو الذي يصل إلى الاتحاد بالعقل الفعال، ولهذا فإنه لا يصل إلى هذه الرتبة إلا النفر القليل من بني البشر وهؤلاء هم الموحدون الذين يبلغون هذه المرتبة بأفعالها الصادرة عن لرؤية وأساسها الفعل الحر الاختياري وهو الفعل الذي يشعر فاعله بغاية يقصدها وهذا هو الفعل الإنساني الحق، وهو على عكس الفعل البهيمي الذي لا غاية مقصودة منه[٣].

ويبدو أن ابن باجة أراد أن يقدم حلاً لمشكلة تركها أرسطو معلقة، وهي مسألة اتصال العقل الفعال بالعقل الهيولاني، ولذا فإننا نجد ابن باجة ينحو منحنى خاصاً أكثر انسجاماً مع الروح الواقعية العلمية وتميز بها عن فيلسوفنا نفسه[٤].

وفي ظني أن ابن رشد كان عالة فيما يخص نظرية الاتصال عند ابن باجة، بل هو في مرجعيته الفلسفية ينتمي إلى المنظمة الباجوية، بخلاف ما يذهب إليه بعض الدارسين من أن ابن طفيل كان أكثر وضوحاً وتفصيلاً[٥].

إن الاتصال عند ابن رشد ليس أكثر من الصعود من الجزئي إلى الكلي، ومن المحسوس إلى المعقول، حتى يتسنى للفرد بعد ذلك أن يصل إلى الله[٦] ولابد من الإشارة إلى أن فهم ابن رشد لمذهب ابن باجة، في هذا المجال لا يعد فهماً دقيقاً، إذ أن ابن باجة كان عقلانياً في هذا المجال، بحيث لا نجده في مذهبه يعتمد على أي محور من

(١) دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام ص٣٦٥، تيسير شيخ: ابن باجة ص١٢٢.
(٢) دكتور محمد على أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام دار المعرفة الجامعية ١٩٨٣، ص٥٥٧.
(٣) المرجع السابق ص٥٥٨.
(٤) انظر محمد عابد الجابري: نحن والتراث ص١٨٠.
(٥) انظر: حنا الفاخوري وخليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية ص٣٥٥.
(٦) دكتور عاطف العراقي: النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد ص١٢٠.

المحاور الصوفية والمقارن بين رأي ابن باجة ورأي ابن رشد، يجد أن رأي ابن رشد يعد قريبًا جداً من رأي ابن باجة بحيث لا نرى مبرراً لأن يميز ابن رشد بين رأي أول هو رأي ابن باجة ورأي ثان يقول إنه الرأي الذي يأخذ به[١].

ويذهب ابن رشد في رسالته «رسالة في الاتصال» بأنه لما كانت الحكمة الإلهية والعدل الرباني يقتضي ألا يبقى نوع من أنواع الموجودات ولا طور من أطوار الوجود إلا ويخرج إلى الفعل. وكان العقل الذي هو المعقولات بالقوة طوراً من أطوار الوجود الشريفة وجب أن يخرج من القوة إلى الفعل ولكونه من جنس العقل كان واجبًا أن يخرجه إلى العقل شيء هو عقل بالفعل متقدم عليه بضروب الشرف والوجود وهذا هو العقل الفعال[٢].

فالاتصال له طريقان: صعود وهبوط فالطريق الصاعد هو الذي يبدأ من المحسوسات ثم الصور الهيولانية ثم الصور الخيالية ثم الصور المعقولة، فإذا حصل في العقل هذه المعقولات سمى ذلك اتصالاً أي اتصال العقل الهيولاني بالصور المعقولة التي هي فعل محض. وهذا الطريق ميسور لكل إنسان. والطريق الهابط النازل هو أن نفترض وجود هذه الصور المعقولة وأنها تتصل بنا فنكتسبها. وهذا موهبة إلهية لا تتيسر لكل إنسان بل لأصناف السعداء فقط وينكر ابن رشد الطريق الثاني ويؤثر بعد الفحص الطريق الأول[٣].

ويذهب أحد الدارسين إلى أن ابن رشد يرى أن في العقل المتفعل نزعة إلى الاتصال بالعقل العام، فنشأ من هذا الحنين العقل المكتسب الذي يساعد الإنسان على الإدراك. لكن الاتصال نقيض التفكير، ومتى تيسر لنا العالم، وهو دين الفلاسفة وأشرف عبادة أدركنا العقل الفعال العام، واتصلنا بالله وكانت السعادة الدنيوية وتغلبت عقولنا على الأهواء وشاركنا الله في المعرفة. غير أن هذا الاتصال لا يتم إلا في الشيخوخة وربما فني العمر قبل أن يدركه طالبه، والكمال النفساني مناقض للكمال الجسدي[٤].

أما عن موقف ابن طفيل حول حقيقة الاتصال فهو يوظف العقل للولوج إلى حقيقة الاتصال بجانب الاتجاه الإشراقي العقلي الذي يسلكه حي بن يقظان.

---

(١) دكتور عاطف العراقي: النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد ص١٢١.

(٢) المرجع السابق ص١٢٧.

(٣) دكتور أحمد فؤاد الأهواني: مقدمة كتاب النفس لأرسطو ص١٠.

(٤) دكتور عبده الشمالي: تاريخ الفلسفة العربية والإسلامية ص٦٨٦.

إن المتأهل في رسالة «حي بن يقظان» يجد أن ابن طفيل وهو يهيم في عالم المعقول والبهاء والمشاهدة لا يتخلى عن منطق العقل والمعقول صحيح أنه يستخدم عبارات الفناء والمشاهدة ولكن فرق وفرق كبير بين مدلولات هذه الألفاظ عند الصوفي الخالص وعند الفيلسوف المتصوف.

ويصور دي بور هذه الحقيقة ويعتقد أن ابن طفيل انتهى إلى:

أن الدين يجب أن يقصر على العامة إذ لا قدرة لهم على المضي فيما وراء ذلك ولا يسمو إلى إدراك ما وراء ظواهر الدين إلا القليلون ولا يبلغ إلى شهود الحضرة الإلهية أو الحقيقة العليا، شهوداً برئيًا من القيود إلا واحد بعد واحد وابن طفيل يؤكد هذا الرأي تأكيداً شديداً، ونحن وإن وجدنا في حي مثالاً يصور الإنسانية في تطورها، لا نستطيع إنكار ذلك، وكمال الإنسان المطلق هو في إعراضه عن كل ما هو محسوس، وانغماره في العقل الكلي في سكون وخلوه لا يكدرها شيء. وهكذا يصبح بالتدريج قادراً على أن يسمو بنفسه فوق الأراضي والسماء حتى يصير عقلاً صرفًا[1].

وبهذا استطاع حي أن يشاهد الله، أما أسال فقد عجز عن ذلك إلا بعد سلوكه طريقة حي والاقتداء به، ولم يبلغ مرتبته في المشاهدة وكان يأخذ بإشارته فيما تعارض عنده من الأعمال الشرعية التي كان قد تعلمها في ملته. فالفلسفة أسمى من الشريعة وواضح أن أسال يقر بتفوق حي، والفيلسوف في غنى عن الشريعة والعقل يقود إلى السعادة الكاملة المطلقة. والخلاصة إن الفلسفة وباطن الدين الإسلامي متفقان واقعيان وأن العقول الثاقبة يمكنها الوصول إلى الحقائق لأن العقل والدين لا يتضادان وليس الفلاسفة كفرة. لكن المعرفة العقلية أوضح وأصفي لما يشوب الشريعة من أمثال تصلح للعامة[2].

من زاوية أخرى نرى ابن طفيل في دراسته للموضوعات التي تعد داخلة في الإطار الفيزيقي، لم يكن معبراً عن اتجاه صوفي، إنه يدرسها ويقول بآراء استفادها من فلاسفة أساسًا واستند إلى مشاهدات وملحوظات فكانت دراسته لهذا المجال، دراسة لا نستطيع أن نقول عنها إنها تعد تعبيراً عن مجال صوفي لقد توصل حي من مشاهداته

(١) دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام ص٢٨٣.

(٢) دكتور عبده الشمالي: تاريخ الفلسفة العربية والإسلامية ص٦٤١.

وملحوظاته إلى المبادئ العامة للوجود وهذه المبادئ هي كالهيولي والصورة والقوة والفعل والسبب والمسبب، هي التي جعلت لدراساته الفيزيقية بعداً أو إطارا ميتافيزيقيا[1].

وفي ظني أن ابن باجة وابن طفيل يلتقيان حول حقيقة الاتصال ولعل هذا يمهد للحديث عن مراتب الاتصال عند كل منهما؟

مراتب الاتصال عند ابن باجة وابن طفيل:

يلتقي ابن باجة وابن طفيل في ذهابهما إلى أن أقسام الاتصال ثلاثة أقسام، فيذهب ابن باجة في رسالته «اتصال العقل بالإنسان» إلى قسمتها كآتي الجمهور والنظريون والسعداء.

فحال الجمهور من المعقولات، تشبه المبصرين في مغارة لا تطلع عليهم الشمس فيها فيرونها، بل يرون الألوان كلها في الظل، فمن كان في فضاء المغارة رأى في حال شبيهة بالظلمة، ومن كان عند مدخل المغارة رأى الألوان في الظل وجميع الجمهور فإنما يرون الموجودات في حالة شبيهة لحال الظل، ولما يبصروا قط ذلك الضوء. فلذلك كما أنه لا وجود للضوء مجرداً عن الألوان عند أهل المغارة، كذلك لا وجود لذلك العقل عند الجمهور ولا يشعرون به[2] وواضح كل الوضوح تأثر ابن باجة بأسطورة الكهف لأفلاطون[3] وأما النظريون: فينزلون منزلة من خرج من المغارة إلى البراح فلمح الضوء مجرداً عن الألوان، ورأى جميع الألوان على كنهها. وأما السعداء: فليس لهم في الإبصار شبيه، إذ يصيرون هي الشيء. فلو استحال البصر فصار ضوءاً، لكان عند ذلك ينزل منزلة السعداء[4].

ويربط ابن باجة بين هذه المراتب وبين النفس البهيمية والنفس الناطقة والعقل المستفاد. وأعلى مراتب الاتصال هم السعداء الذين يجتازون مرحلة الجمهور والنظريون لكي يلحقوا بأهل السعادة والبهاء والسرور.

---

(١) دكتور عاطف العراقي: الميتافيزيقا في فلسفة ابن طفيل ص٢٠٠، ٢٠١.

(٢) ابن باجة: اتصال العقل بالإنسان ص١٦٨.

(٣) انظر: جمهورية أفلاطون دراسة وترجمة دكتور فؤاد زكريا الهيئة المصرية العامة للكتاب ص٤١٨ وما بعدها.

(٤) ابن باجة: اتصال العقل بالإنسان ص١٦٨، تيسير شيخ الأرض: ابن باجة ص١٣٢- ١٤٠.

ويصور ابن باجة حقيقة هذه المراتب بأن على الإنسان أن يختار من بينها ما شاء، ولهذا يجتهد الإنسان في الولوج إلى مرتبة العقل المستفاد واحد من كل جهة فهو في غاية البعد عن المادة لا يلحقه التضاد كالناطقة التي تعقل المعقولات الهيولانية المتكثرة. فهو أبدًا واحد أو على سنن واحد في لذة صرف وفرح وبهاء وسرور. وهو مقوم للأمور كلها والله عنه راضٍ أكمل ما يكون الرضى وإن صالح السلف قالوا إن الإمكان صنفان: صنف طبيعي وصنف إلهي. فالطبيعي هو الذي يدرك بالعلم ويقدر الإنسان على الوقوف عليه من تلقائه. وأما الصنف الإلهي فإنما يدرك بمعونة إلهية. ولذلك بعث الله الرسل وجعل الأنبياء ليخبرونا معشر الناس بالإمكانات الإلهية، لما أراد عز اسمه من تتميم أجل مواهبه عند الناس، وهو العلم. ومما جاءت به الشرائع الحض على العلم وفي شريعتنا الإلهية ما يدل على دلك. منه قوله عز اسمه في الكتاب المنزل: ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا﴾ [آل عمران: ٧] يعني الإمكانات الإلهية وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾ [فاطر: ٢٨] لأن من علم الله حق علمه علم أن أعظم الشقاء سخطه والبعد عنه، وأعظم السعادة قدرًا رضاه والقرب منه. ولا يكون الإنسان أقرب منه إلا بمعرفة ذاته، ولذلك يؤثر عنه صلى الله عليه وسلم: «خلق العقل، فقال له أقبل فأقبل ثم قال له أدبر فأدبر فقال وعزتي وجلالي، ما خلقت خلقًا أحب إليَّ منك. فالعقل أحب الموجودات إلى الله تعالى»[1].

وفي الحقيقة أن كلام ابن باجة آنف الذكر يطرح العديد من التساؤلات هل يؤمن ابن باجة بالطريق الشرعي أم بالطريق العقلي للاتصال والسعادة أم كلاهما معًا وواضح كل الوضوح أن فيلسوفنا يؤكد على أن شريعتنا جاءت من أجل سعادة الإنسان وما السعادة في رأيه إلا بمقدار القرب من الله ورضاه والشقاء البعد عن الله وسخطه، وإذا كان فيلسوفنا يستشهد بالآيات القرآنية لتدعيم وجهة نظره لماذا اتهم بالمروق والإلحاد؟ وهل ما ذكره تقية من سطوة الفقهاء آنذاك أم يمثل مذهبه الفكري؟ لعل مثل هذه التساؤلات تستوقف الباحث منا عله يصل إلى الحقيقة![2].

---

(١) ابن باجة، رسالة الوداع ص١٤٢، انظر أيضًا إحياء علوم الدين ج١ هامش ص٨٣ (حديث أول ما خلق الله العقل قال له أقبل..) الحديث أخرجه الطبراني في الأوسط من حديث أبي إمامة وأبو نعيم من حديث عائشة بإسنادين ضعيفين.

(٢) ابن باجة: اتصال العقل بالإنسان ص١٦٢.

ونجد ابن باجة يؤكد أيضًا على أن العقل يلتقي مع الشرع بل كلاهما صنوان عندما يقول: وظاهر أن العقل الذي يكون واحدًا هو ثواب الله ونعمته على من يرضاه من عباده. فلذلك ليس هو المثاب والمعاقب. بل هو الثواب والنعمة على مجموع قوى النفس. وإنما الثواب والعقاب للنفس النزوعية وهي الخاطئة والمصيبة. فمن أطاع الله وعمل ما يرضاه أثابه بهذا العقل وجعل له نورًا بين يديه يهتدي به. ومن عصاه وعمل ما لا يرضاه حجبه. فبقي في ظلمات الجهالة مطبقة عليه، حتى يفارق الجسد محجوبًا عنه سائرًا في سخطه. وذاك مراتب لا تدرك بالفكرة، ولذلك تمم الله العلم بالشريعة، ومن جعل له هذا العقل، فإذا فارق البدن بقي نورًا من الأنوار يسبح الله ويقدسه مع النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وحسن أولئك رفيقًا.

وهنا نرى ابن باجة يؤكد على أن العقل يلتقي بالنقل، أو العقل الصحيح يلتقي بالنقل الصريح ومن كان حاله هكذا فارق الحياة وبقى نورًا من الأنوار ولنلحظ توارى لغة ابن باجة المتأثرة بالنزعة الأرسطية إلى لغة أكثر روحانية تقترب من أفلاطون وروحانية الإسلام.

ويذهب ابن طفيل في قصته حي بن يقظان إلى تقسيم مراتب الاتصال إلى ثلاثة أقسام.

- **المرتبة الأولى:** «ويتبين له أن الشيء الذي به يتوصل إلى إدراكه أمر لا يشبه الأجسام ولا يفسد لفسادها، فظهر له بذلك أن من كانت مثل هذه الذات المعدة لمثل هذا الإدراك، فإنه إذا أطرح البدن بالموت فإما أن يكون قبل ذلك -في مدة تصرفه للبدن- لم يتعرف قط الموجود الواجب الوجود ولا اتصل به ولا سمع عنه، فهذا لا يشتاق إلى ذلك الموجود ولا يتألم لفقده. وهذه حال البهائم غير الناطقة كلها سواء كانت من صورة الإنسان أو لم تكن[1].

إذن الحالة الأولى لم تعرف حقيقة الاتصال في الدنيا وبالتالي لم تعرفها في الآخرة.

- **المرتبة الثانية:** وإما أن يكون قبل ذلك -في مدة تصريفه للبدن- قد تعرف بهذا الموجود وعلم ما هو عليه من الكمال والعظمة والسلطان والقدرة والحسن إلا أنه

ابن طفيل: حي بن يقظان ص٨٢.

أعرض عنه واتبع هواه، حتى وافته منيته وهو على تلك الحال فيحرم المشاهدة، وعنده الشوق إليها فيبقى في عذاب طويل، وآلام لا نهاية لها. فإما أن يتخلص من تلك الآلام بعد جهد طويل ويشاهد ما تشوق إليه قبل ذلك وإما أن يبقى في آلامه بقاء سرمدياً يجب استعداده لكل واحد من الوجهين في حياته الجسمانية[1].

والحالة الثانية تمثل المعرفة بدون عمل ومن ثَمَّ يحجب المرء عن الوصال ويبقى في مكابدة وآلام حسب إمكاناته وأحواله في حياته الدنيا.

والحالة الثالثة: وأما من تعرف بهذا الموجود الواجب الوجود، قبل أن يفارق البدن، وأقبل بكليته عليه والتزم الفكرة في جلاله وحسنه وبهائه، ولم يعرض عنه حتى وافته منيته وهذا على حال من الإقبال والمشاهدة بالفعل فهذا إذا فارق البدن بقي في لذة لا نهاية لها وغبطة وسرور وفرح دائم لاتصال مشاهدته لذلك الموجود الواجب[2].

أظننا لسنا في حاجة إلى الإشارة أن ابن طفيل انتهى بموقف المعرفة الكاملة والإقبال بالكلية على الله وكما قال هو التزم الفكرة والفكرة في جلال الله وحسنه، وإن كان ابن باجة قد ربط بين مستوى السعداء برباط وثيق بينما ابن طفيل يربط بين الحالة الثالثة وهم أهل البهاء والجلال وبين التأمل والفكر وكلاهما ينشد العقل للولوج إلى الاتصال.

ولابد أن نؤكد في النهاية على أن السلوك العملي أساس مكين للترقي عند كل منهما.

السعادة وعلاقتها بالاتصال بين ابن باجة وابن طفيل:

هل نستطيع القول -بعد أن عرضنا في الصفحات السابقة أن السعادة الحقيقية في لذة الاتصال، وأن السعداء على حد تعبير ابن باجة هم أهل الاتصال والارتقاء في مدارج السالكين لكي يتأملوا عالم المعقول والبهاء، وابن طفيل اقتفى نفس الدرب وسار على نفس النهج وليست السعادة عنده إلا بالتشبه بواجب الوجود وبالعالم العلوي فالشبيه يدرك الشبيه على حد تعبير أفلاطون والنفس تحاول جاهدة بالتفكر والتدبر أن تصل إلى أعلى عليين.

لقد كانت محاولات الفارابي ورأيه في السعادة له أثره عند ابن باجة وابن طفيل،

(١، ٢) ابن طفيل: حي بن يقظان ص٨٤.

فهو الذي عبد الطريق لمن جاء بعده سواء ضمن فلاسفة المشرق كابن سينا أو عند فلاسفة المغرب عند ابن باجة وابن طفيل.

فالاتصال الذي يقول به الفارابي مجرد سمو إلى العالم العلوي وارتباط بين الإنسان والعقل الفعال دون أن يمتزج أحدهما بالآخر. أما المتصوفة فينظمون من العبد والرب وحدة غير منفصلة ويقولون بحلول اللاهوت في الناسوت وبذا يتلاشى أنا في أنت تمامًا ولا يتميز الخلق من الخالق. وهذا هو سر حملة أهل السنة على هذا الخلط غير المقبول والغلط المفرط. حقاً إن الفارابي يذهب في فقرة واحدة غريبة على أن الإنسان حين يصل إلى درجة السعادة «يحل فيه العقل الفعال»[1]. على أنه لا يمكن أن يقبل هذا التعبير على علاته ويجب أن يحمل حملاً مجازياً، ذلك لأن صاحبه يلاحظ غير مرة أن العقل المستفاد وهو أسمى درجات الكمال الإنساني يختلف في طبيعته ووظيفته ومرتبته عن العقل الفعال[2].

فمن الفارابي إلى ابن رشد اعتنق فلاسفة الإسلام بلا استثناء نظرية السعادة، والفارابي وابن سينا يدعمان هذه السعادة رأسًا على الدراسة والنظر، مع الاحتفاظ بمكان للعقل العملي والحركات الجسمية وابن باجة وابن طفيف يوسعان الجانب العملي. وابن رشد يعود أخيرًا فيقرر مع أرسطو أن الخير الأسمى لا يتم إلا بالعلم والتعامل[3].

فنزعة ابن باجة نزعة عقلية تنتصر للعلم والفلسفة وتجعلهما الطريق الوحيد للوصول إلى معرفة الطبيعة، ومعرفة النفس، وإلى الاتصال بالعقل الفعال اتصالاً تكون منه السعادة التي هي غاية حياة الإنسان ووجوده على الأرض[4].

وكما سبق أن عرضنا في الصفحات السابقة أن مرتبة السعداء هم أعلى مرتبة بخلاف النظار أو الجمهور. ويربط ابن باجة بين السلوك العملي للإنسان في الاهتداء بنور العقل، فنور العقل لا يمنح لعاصي، وإنما للمطيع وهذا البعد الديني عند فيلسوفنا ينفي عنه تهمة المروق والإلحاد، بأقوالهم لا بما يسرون.

---

(١) الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة ص٥٨.

(٢) دكتور إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه ٢/ ٤٥.

(٣) المرجع السابق ص٥٧.

(٤) حنا الفاخوري وخليل الجر: ص٣٤٧، تيسير شيخ الأرض: ابن باجة ص١١٧.

ولهـذا فنحن نختـلف مع بعض الدارسين الذي يرى أن بعـد التـوفـيق بين الدين والفلسفة لم يكن موجوداً عند ابن باجة بخلاف فلاسفة المشرق. يقول: وإن كنا نلمس هذا الجانب «العلمي» بوضوح في الخطاب الباجي من خلال المادة المعرفية التي تعامل معها، فإن ما يعطى لهذه الملاحظة قيمتها وبعدها الحقيقي هو ما خلا منه الخطاب الباجي، هو ما ليس فيه. نقصد بذلك ما كان حاضراً بقوة في خطاب فلاسفة المشرق أعنى التوفيق بين الدين والفلسفة ومحاولة دمج أحدهما في الآخر[1].

صحيح لا ننكر أن بعد التوفيق كان ضئيلاً عند ابن باجة بالمقارنة لابن طفيل، إلا أننا لن نستطع أن ننفيه عنه وخاصة عندما يقول: فمن أطاع الله وعمل ما يرضاه أشابه بهذا العقل وجعل له نوراً بين يديه يهتدي به، ومن عصاه وعمل ما لا يرضاه حجبه عنه، فبقى في ظلمات الجهالة مطبقة عليه، حتى يفارق الجسد محجوبًا عنه سائراً في سخطه وذلك مراتب لا تدرك بالفكرة، ولذلك تمم الله العلم بها بالشريعة[2] ويمكننا القول إن ابن باجة قد تأثر بأرسطو وخاصة في الأخلاق إلى ينقوماخوس إنه دعم هذه الآراء بآراء أفلاطون والفارابي وروحانية الإسلام.

ونود أن نشير إلى أن فكرة الفيض (emanation) غائبة تمامًا عن مجال تفكير ابن باجة، وإذن فطريق «الاتصال» سيكون صاعداً وليس هابطًا، سيكون بارتقاء الإنسان في مدارج الكمال العقلي وليس بفيض إلهي[3] ولقد مضى ابن رشد على نفس النهج رافضًا بشدة نظرية الفيض[4].

ويربط ابن طفيل بين السعادة والاتصال برباط وثيق وأن السعادة عنده تعني المشاهدة للموجود الواجب الوجود ولا سعادة أبدية إلا بامتداد المشاهدة من الحياة الأرضية إلى الحياة الخالدة وقد سبق أن عرضنا لمراتب الاتصال.

ولنتأمل في كلام حي، وهو يسعى للاتصال والمشاهدة: وما زال يطلب الغناء عن

---

(١) محمد عابد الجابري: نحن والتراث ص١٩١.

(٢) المرجع السابق ص١٩٦.

(٣) محمد عابد الجابري: ص١٩٨، ١٩٩، انظر أيضًا جمال الدين العلوي في رسائل فلسفية لأبي بكر ابن باجة (نصوص فلسفية غير منشورة) وإن كنا نلحظ في بعض هذه الرسائل إشارة إلى الفيض عند ابن باجة ولكن من خلال دراستنا لمذهب ابن باجة اتضح لنا أنه لم يقل بذلك ص٢٥٥.

(4) Encyclopedia B. Vol 2, Averrses p. 541.

نفسه والإخلاص في مشاهدة الحق، حتى تأتى له ذلك، وغابت عن ذكره، وفكره السماوات والأرض وما بينهما وجميع الصور الروحانية والقوى الجسمانية. وجميع القوى المفارقة للمواد، والتي هي الذوات العارفة بالموجود الحق، وغابت ذاته في جملة تلك الذوات وتلاشى الكل واضمحل، وصار هباءً منثوراً، ولم يبق إلا الواحد الحق الموجود وهو يقول بقوله الذي ليس معنى زائداً على ذاته. «لمن الملك اليوم» لله الواحد القهار إن فهم كلامه وسمع نداءه ولم يمنعه عن فهمه كونه لا يعرف الكلام ولا يتكلم واستغرق في حالته هذه وشاهد ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر[1].

ولا يظن أحد -وكما سبق أن أشرنا- أن مفهوم الفناء هذا يعني مفهوم الفناء في التصوف الخالص، إنما مفهوم الفناء هو ترقي عقلي ممزوج بنزعة فرعية إشراقية تدل على أن حي لم يقصد الفناء الخالص، إنما هو فناء التأمل والاستغراق والمشاهدة فما يقصده حي بن يقظان يختلف عما ذهب إليه الصوفية الخلص ولهذا نجد ابن طفيل يشير إلى هذه الحقيقة على لسان حي: إنه لما فني عن ذاته وعن جميع الذوات ولم يرد في الوجود إلا الواحد الحي القيوم، وشاهد ما شاهد، ثم عاد إلى ملاحظة الأغيار عندما أفاق من حاله تلك التي هي شبيهة بالسكر[2] لم يقل ابن طفيل هنا أن حي بن يقظان، كان في حالة سكر، إنما حاله شبيه بالسكر فالبون شاسع بين السكر بالمعنى الصوفي والسكر هنا كحالة شبيهة وهي حالة التأمل العقلي الصوفي.

وهذا ما حدا بأحد الدارسين لأن يقول: أما كيف يحصل الإنسان على المشاهدة منذ هذه الحياة فقد حاول ابن طفيل أن يوضحه لنا، ويقف فيه موقفًا عقليًا متوجًا بالنظرة الصوفية، موقفًا يساعده الترويض الصوفي في تصعيده إلى العلاء[3].

ويرى ابن طفيل أن المشاهدة التي رآها هي لا تختلف عن المشاهدة التي يراها أصحاب التأويل والنظر العقلي في الشريعة الإسلامية فيحكي ابن طفيل هذا الموقف: فلما سمع أبسال وصف تلك الحقائق الذوات المفارقة لعالم الحس العارفة بذات الحق

---

(١) ابن طفيل: حي بن يقظان ص١٠٠.

(٢) المرجع السابق ص١٠١.

(٣) حنا الفاخوري وخليل الجر: ص٣٧٤.

عز وجل، ووصفه مما شاهده عند الوصول في الذات الواصلين وآلام المحجوبين، لم يشك أبسال في جميع الأشياء التي في شريعته من أمر الله، عز وجل وملائكته، وكتبه، ورسله واليوم الآخر، وجنته وناره، هي أمثلة هذه التي شاهدها حي بن يقظان فانفتح بصر قلبه، وانقدحت نار خاطره، وتطابق عنده المعقول والمنقول وقربت عليه طرق التأويل، لم يبق عليه مشكل في الشرع إلا تبين له، ولا مغلق إلا انفتح، ولا غامض إلا اتضح، وصار من أولى الألباب وعند ذلك نظر إلى حي بن يقظان بعين التعظيم والتوقير، وتحقق عنده أنه من أولياء الله الذين لا خوف عليهم ولا هم يحزنون[1].

ولنلحظ أن ابن طفيل يرى أن لذة الوصال في إدراك الحقيقة وعالم المعقول، وقد وصل حي بإدراكه العقلي وحسم الصوفي كما وصل أصحاب الشرع بالتأويل للنصوص القرآنية فالحقيقة لها باطن وظاهر وواضح أن هذا المؤثر من المدرسة الفلسفية في بلاد المشرق العربي عند الفارابي وابن سينا والأخير بخاصة في رسالته «الأضحوية في أمر المعاد» وكذا إخوان الصفا، كل هذه العوامل قد أثرت بشكل أو بآخر في تفكير ابن طفيل، ولا شك أن بعد التوفيق بين العقل والشرع أكثر وضوحًا وإسهابًا عند ابن طفيل عن سلفه ابن باجة.

وفي الختام.. نستطيع القول ونحن مطمئون على أن السعادة الحقيقية هي السعادة العقلية أو التشبه بواجب الوجود والعقول المفارقة. وهذا غاية الغايات عند كل منهما.

●●●

(١) ابن طفيل: ص١١٧، انظر سورة البقرة آيات ٣٦، ٢١٤، ٢٧٦.

نتائج الدراسة

لعل من أبرز النتائج التي انتهت إليها الدراسة:

١- موقف ابن باجة وابن طفيل من المنهج الصوفي للاتصال، فلم يرتضيا منهج الغزالي الذي يعتمد على المعرفة المباشرة، بقدر ما يعتمدا على العقل كمنهج للارتقاء والاتصال، وبهذا نستطيع القول إن ابن باجة وابن طفيل كانا المقدمة الرئيسية لفلسفة ابن رشد فيما بعد وإن بدا تأثير ابن باجة بصورة أوضح كما سبق أن أوضحنا ذلك من خلال الدراسة.

٢- تبنى ابن باجة لمفهوم الإنسان المتوحد وربط بينه وبين المجتمع من جهة وبين سيطرته على غرائزه واتباع عقله من جهة أخرى، وقد أبلى ابن باجة بلاء حسنًا في تأسيس هذا المفهوم وربطه بنظرية الاتصال برباط وثيق، كما لاحظنا أن ابن طفيل مضى على نفس السنة واقتفى أثر ابن باجة سواء بطريقة مباشرة أم غير مباشرة المهم أن فكرة المتوحد قد سيطرت على فكره فحي بن يقظان يسيطر على شهواته ويتبع عقله من أجل العلو والاتصال وهو نفس موقف المتوحد عند ابن طفيل.

٣- أثبتت هذه الدراسة أن ابن باجة كان المؤسس الحقيقي للنزعة العقلية في بلاد المغرب العربي والممهد لمن جاء بعده، فرغم تأثره بالعديد من الأفكار الفارابية إلا أنه في مرجعيته كان له توظيف خاص به للأفكار والمعاني وليس أدل على هذا من كلمة «النوابت» ففي معناها عند الفارابي أي الأشخاص غير الفضلاء في حين أنها عند ابن باجة تعني الأشخاص الفضلاء في مدينة غير فاضلة مما يؤكد لنا أن ابن باجة كان له نسقه الخاص به ولم يكن مجرد مردد لأفكار الفارابي كما يحلو لنفر من الدارسين أن يقولّ بذلك، وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على عمق وأصالة ابن باجة في هذا الصدد.

٤- سلطت الدراسة الضوء على إشكالية المعرفة وعلاقتها بنظرية الاتصال عند ابن باجة وابن طفيل، ولقد انتهت الدراسة إلى أن المعرفة الحقيقية في اتصال العقل الإنساني بالعقل الفعال. صحيح أن ابن باجة يميز في مذهبه بين مرتبة الجمهور والنظار

والسعداء، وانتهت إلى أن السعداء هم أهل الوصل والاتصال أو من بلغوا مرتبة العقل المستفاد وهو نفس موقف ابن طفيل تقريبًا الذي يترقى من المعرفة الحسية إلى أن يطرح حي بن يقظان عن نفسه المحسوسات بالكلية لكي يرتقي إلى الاتصال بالعقل الفعال وإن لاحظنا أن ابن طفيل يستخدم ألفاظًا تفيض روحانية مما دفع بعض الدارسين إلى القول بالمعرفة الكشفية الصوفية ولقد فندنا مثل هذه الآراء وانتهينا إلى أن ابن باجة وابن طفيل بصدد المعرفة قد انتهيا إلى موقف واحد يتشابه بينهما كل التشابه مع الأخذ في الاعتبار الاختلاف بينهما في طريقة الطرح والمعالجة.

٥- أن الاتصال عند كل من ابن باجة وابن طفيل يمثل الطريق الصاعد وليس الطريق الهابط -وهو نفس الموقف الذي سيتبناه ابن رشد فيما بعد- ولعل هذا يشي إلى أن منظومة ابن باجة تختلف في مرجعيتها عن منظومة الفارابي، فبينما الفارابي يؤمن بالفيض الضروي الحتمي ومن ثَمَّ فهناك علاقة بين الفيض وجبرية الإنسان -إلى حد ما- في حين أن ابن باجة لا يؤمن بالفيض، فالمعرفة من الأدنى إلى الأعلى وفي نفس الآن هناك علاقة بين الطريق الصاعد وحرية الإنسان فالمتوحد عند ابن باجة هو الذي يتحرك بحرية ومن عقله من أجل الولوج إلى عالم العقل الفعال والعقول المفارقة أو ما يسمى بالاتصال.

٦- من النتائج الهامة للدراسة أن ابن طفيل أثناء دراسته للمبادئ العامة للطبيعة لم يكن معبرًا عن اتجاه صوفي بالعكس فهو يعرض للمبادئ العامة للطبيعة كالمادة والصورة والقوة والفعل والسبب والمسبب.. إلخ.

ولما كانت هناك صلة وثيقة بين المبادئ العامة للطبيعة ونظرة الفيلسوف للميتافيزيقا، فمن ثَمَّ فليس ثمة داعٍ لتأويل آراء الفيلسوف بطريقة تخرجه عن إطاره المرجعي الصحيح أو كما يحلو لنفر من الدارسين القول بأنه من القائلين بالكشف الصوفي الخالص أو المعرفة الحدسية الصوفية الخالصة!!

٧- طرحت الدراسة لإشكالية خطيرة وهي هل يؤمن ابن باجة بالطريق الشرعي كموصل للسعادة والاتصال، وهل آمن بالتوفيق بين العقل والشرع وانتهى الباحث إلى أن هذا البعد كان موجودًا عند ابن باجة بشهادة نصوصه نفسها واستشهاده بالعديد من الآيات القرآنية كما أشرنا أثناء عرضنا مما يدل دلالة أكيدة على أن

فيلسوفنا ابن باجة كان بريئًا من تهمة المروق والإلحاد وهكذا دأب وديدن المفكر الحر في كل زمان ومكان!! ولكن بعد التوفيق بين العقل والشرع عند ابن باجة كان محدودًا إذا ما قورن بابن طفيل.

٨- من الانتقادات التي توجه إلى ابن باجة وابن طفيل إعلائهما للنزعة العقلية على حساب الشرع أحيانًا، وذهبا إلى أن العبادة العقلية أسمى وأشرف من العبادة الشرعية!! ولعل هذا من الملاحظات التي يمكن أن توجه إليهما.

وكما لاحظت من خلال دراستي لهاتين الشخصيتين أنهما يرفعا العقل فوق الشرع والوحي وليس أدل على هذا من أن حي بن يقظان في نهاية القصة وصل إلى أعلى درجات المشاهدة والوصال.. لم يشك أبسال في أن جميع الأشياء التي في شريعته من أمر الله عز وجل وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وجنته وناره.. إلخ» «وعندئذ أيضًا نظر إلى حي بن يقظان بعين التعظيم والتوقير وتحقق عنده أنه من أولياء الله الذين لا خوف عليهم ولا هم يحزنون». كم كنت آمل أن يكون مرجع حي بن يقظان في الحق والحقيقة هو الشرع وليس العكس كما هو ظاهر من معالجة ابن طفيل وهذا فيما يبدو لي هو نفس موقف ابن باجة تقريبًا، ولعل هذا من الملاحظات والانتقادات التي يمكنني أن أوجهها إليهما.

٩- انتهت الدراسة في النهاية إلى ربط السعادة بموضوع الاتصال، وأن ابن باجة وابن طفيل قد ربطا بين السعادة والاتصال برباط وثيق وما السعادة إلا في الاتصال بالعقل الفعال ومشاهدة واجب الوجود مع الأخذ في الاعتبار أن كليهما يربط بين السلوك العملي للإنسان والسعادة. وإن لاحظنا أن ابن طفيل يستخدم عبارات الفناء ولذة الوصال والسكر وغيره من عبارات قد توهم بالحس الصوفي الخالص عنده، ولكننا رجحنا أن هذه النزعة الروحية في الإطار العقلي للفيلسوف وليس ثمة داع لتحميل آراء وأفكار الفيلسوف أكثر مما تحتمل وقد أشرنا إلى مثل هذه الحقائق أثناء عرضنا.

●●●