الفصل الثاني

الإنسان عند فلاسفة المغرب العربي

ويتضمن هذا الفصل:

أولاً : ابـــن باجـــه

ثانياً : ابـــن طفيـــل

ثالثاً : ابـــن رشـــــد

obeikandi.com

obeikandl.com

الإنسان عند فلاسفة المغرب العربى

تمهيد:

الدارس للكثير من المؤلفات التى تهتم بتحليل آراء ومذاهب فلاسفة المشرق العربى والمغرب العربى، يجد الكثير من الأحكام الخاطئة التى يصدرها هذا الباحث أو ذاك من الباحثين فى مجال الفلسفة العربية فى المشرق والمغرب أيضاً.

ولعل من بين تلك الأحكام الخاطئة، القول بأن فلاسفة العرب لم يهتموا بالبحث فى الإنسان، ولم يدركوا بوضوح البعد الإنسانى وأهميته.

وأعتقد من جانبى بأن هذا الحكم، أو هذا التصور من جانب أكثر الباحثين إن لم يكن كلهم، يعد حكماً خاطئاً قلباً وقالباً، وقد أدى إليه نوع من التسرع وعدم الإدراك الدقيق لطبيعة الآراء التى قال بها هذا الفيلسوف أو ذاك من فلاسفة العرب.

إننى لا أقول بهذا اليوم من جانبى دفاعًا عن أجدادنا من فلاسفة العرب، إذ يوجد الكثير من المآخذ، ويوجد الكثير من أوجه النقد التى يمكن توجيهها إلى المذاهب التى تركها لنا فلاسفة العرب، ولكن كل ما أود التركيز عليه والتنبيه عليه، أن الإنسان والبحث فيه من جانب فلاسفة العرب لم يكن كمّاً مهملاً، لم يكن جانباً منسياً من النسق الفكرى والمذهبى عند كثير من فلاسفتنا نحن العرب.

نعم يجب أن يعلم الباحث منا أنه يوجد فرق، وفرق كبير، بين أن ننفى اهتمام فلاسفة العرب بالبعد الإنسانى، وبين أن نقول بأن دراستهم للبعد الإنسانى إنما كانت مرتبطة بالبعد الإلهى، أو هى على الأصح تعد مستغرقة من بعض زواياها فى البعد الإلهى.

نوضح ذلك بالقول بأننا إذا قمنا بتحليل الآراء الفلسفية عند فلاسفة المغرب العربى، فإننا نجد أنهم لا يفصلون فصلاً حاسماً بين البعد الإلهى والبعد الإنسانى، ولكن هذا لا يجب أن يدفعنا إلى القول بأنهم قد أهملوا البعد الإنسانى.

لقد كان متوقعاً من جانبهم بحكم العصر الذى عاشوا فيه، أى العصر الوسيط، وبحكم ثقافتهم التى استمدوها من فلاسفة اليونان تارة ومن الدين الإسلامى تارة أخرى، أقول: كان متوقعاً منهم دراسة البعد الإنسانى من خلال البعد الإلهى. إن البعدين يبدوان عند أجدادنا من فلاسفة العرب، كالأوانى المستطرقة فى انفصالها واتصالها فى آن واحد.

وكل ما نستطيع أن نلاحظه أن مشكلة ما من المشكلات التى بحثوا فيها وحاولوا سبر أغوارها، إنما يغلب عليها الطابع الإلهى، وأن مشكلة أخرى قد نجد الغالب عليها الطابع الإنسانى، إننا لا نستطيع أن نسوى بين البحث فى مشكلة كوجود الله تعالى وكيفية صدور الموجودات عنه، وبين البحث فى مشكلة كالخير والشر والقضاء والقدر وغيرهما من مشكلات. فمن الواضح أن المشكلة الأولى يغلب عليها الطابع الإلهى الميتافيزيقى، أما مشكلات كالخير والشر والبحث فى الإرادة الإنسانية، فإنما يغلب عليها الطابع الإنسانى، وإن كانت ـ كما قلت ـ غير مقطوعة الصلة بالمجال أو البعد الإلهى.

بل إننى أقول اليوم من جانبى بأننا داخل المشكلة الواحدة نستطيع أن نفرق بين درجات للبعد الإنسانى من حيث القلة والكثرة. فإذا بحث المفكر فى مشكلة كحرية الإرادة أو القضاء والقدر واتجه اتجاهاً جبريا فمن الواضح أن هذا الاتجاه من جانبه إنما يعبر عن غلبة البعد الإلهى على البعد الإنسانى. وإذا اتجه الفيلسوف إلى القول بحرية الإرادة الإنسانية، فإن هذا القول أو الاتجاه من جانبه إنما يعد تعبيراً عن غلبة الكم الإنسانى على الكم الإلهى إن صح هذا التعبير.

وما يقال عن مشكلات كالخير والشر والقضاء والقدر، يقال عن إطار معين كإطار البحث فى الفلسفة الخلقية، وإطار البحث فى المدينة الفاضلة. إننا إذا وجدنا كلاً من مسكويه والغزالى قد اهتما بالبحث فى الفلسفة الخلقية، فلابد أن نضع فى اعتبارنا أنه لا يصح التسوية بين درجة الكم الإلهى والكم الإنسانى عند كل منهما على السواء فى دراستهما لمجال الفلسفة الخلقية، إذ نلاحظ أن الكم الإلهى عند مفكر كالغزالى فى دراسته للفلسفة الخلقية يعد أكثر من الكم الإلهى الدينى عند فيلسوف كمسكويه.

وإذا وجدنا الفارابى ـ كما سبق أن أشرنا ـ مهتماً بالبحث فى المدينة الفاضلة من خلال كتابه (آراء أهل المدينة الفاضلة) وغيره من كتب، ووجدنا ابن باجه هو الآخر مهتما بالبحث فى هذا الموضوع أو هذه المشكلة من خلال كتابه (تدبير المتوحد) على وجه الخصوص، إلا أننا يجب أن نضع فى اعتبارنا أن الكم الإنسانى عند ابن باجه يعد أكثر وضوحاً من الكم الإنسانى عند الفارابى فى مدينته الفاضلة، ويتبع ذلك قولنا بأننا نستطيع استخلاص أبعاد إنسانية من خلال حديث ابن باجه عن الاغتراب وعن المدينة الفاضلة، أكثر مما نستطيع استخلاصه من مدينة الفارابى الفاضلة. وهكذا إلى آخر الأمثلة التى نقصد من وراء ذكرها إلى أن تكون دعوة من جانبنا لباحثين فى مجال الفلسفة العربية إلى كيفية التعرف على حقيقة البعد الإنسانى عند فلاسفة العرب، ومدى ارتباطه أو انفصاله عن البعد الإلهى، وأيضاً البحث فيما نطلق عليه درجات الكم الإنسانى وكيف تختلف شدة وضعفاً من خلال علاقتها بدرجات الكم الإلهى.

وإذا انتقلنا من هذا التمهيد أو هذا المدخل الذى نجده ضروريا للتعرف على حقيقة البحث فى الإنسان عند فلاسفة العرب، إلى الكشف عن الإنسان عند فلاسفة المغرب العربى ـ وهو موضوع بحثنا ـ قلنا إننا إذا كنا لا نجد فى المغرب العربى الإسلامى إلا ثلاثة فلاسفة فقط وذلك بالمعنى المذهبى الدقيق المحدد، وهم ابن باجه، وابن طفيل، وابن رشد، فإننا نجد كل هؤلاء الفلاسفة قد اهتموا بالإنسان من زاوية أو أخرى من زوايا البحث فى الإنسان وما أكثرها.

وسوف ننحى التفصيلات جانباً ونركز على النظرة العامة عند كل منهم للإنسان، وذلك حتى يكون ذلك من جانبنا تدليلاً على أننا لا نعدم عند هؤلاء الفلاسفة اهتماماً بالبعد الإنسانى.

أولاً: ابن باجه:

إذا بدأنا بابن باجه وجدنا أنه قد ترك لنا بعض الكتب والرسائل والتى نجد فيها ما يتعلق بالإنسان سواء بصورة مباشرة أو غير مباشرة ومن بينها أهم كتبه على وجه الإطلاق وهو (كتاب تدبير المتوحد) و(رسالة الوداع)و(رسالة الاتصال) و(كتاب النفس).

لقد كان ابن باجه حريصاً على بيان قيمة المعرفة والنظر الفلسفى، حريصاً على بيان أهمية العقل، بل يمكن اعتبار ابن باجه وابن طفيل وابن رشد، ممثلين للمدرسة الفلسفية العقلية فى بلاد الأندلس.

لقد اتجه ابن باجه إلى البحث فى الجوانب العقلية الفكرية إيمانا من جانبه بأهمية تلك الجوانب فى المجال الإنسانى، بل إننا نجد لديه نوعاً من الفصل بين الدين من جهة والفلسفة من جهة أخرى، كما نجده حريصاً على نقد ما يسمى بالأحوال الصوفية وذلك على النحو الذى يقول به الغزالى.

معنى هذا كله أن ابن باجه ينظر إلى الإنسان من خلال إطار عام هو إطار العقل، وليس إطار القلب أو الذوق أو الوجدان على النحو الذى نجده عند المتصوفة بوجه عام ومن بينهم الغزالى. وإذا كان ابن باجه ينظر إلى الإنسان من خلال هذا المنظور ـ منظور العقل ـ فإن هذا إن دلنا على شىء فإنما يدلنا على البعد الإنسانى فى فلسفته من جهة، وعلى ثقته فى القدرة الإنسانية من جهة أخرى. إن العقل عنده لا يعد عاجزاً عن الوصول إلى الحقيقة على النحو الذى نجده عند المتصوفة بوجه عام، بل إن العقل الإنسانى بإمكانه أن يصل إلى معرفة ذاته ومعرفة الآخرين. وما أحوجنا ـ وخاصة فى هذا العصر ـ إلى الاستفادة من هذا الرأى الذى يقول به ابن باجه، وما أحوجنا أيضاً إلى أن نثق بالقدرة الإنسانية وما تستطيعه تلك القدرة من تحقيق العديد من الإنجازات الفكرية.

ولا يخفى علينا أن ابن باجه فى تقديسه للعقل وأهميته ومكانته، إنما كان حريصاً على بيان الفرق بين الخاصة والعامة، الفرق بين من يجعلون العقل طريقاً لهم، وبين من يسلكون مسلكاً حيوانياً إلى حد كبير. وكم كانت أقواله فى (تدبير المتوحد) وغيره من كتب ورسائل معبرة عما يشعر به من نوع من الغربة أو الاغتراب Alienation. ولنقف قليلاً عند حديثه عن المتوحد وما يشعر به من غربة؛ وذلك حتى يتسنى لنا إدراك مدى اهتمامه فى فلسفته بالبعد الإنسانى.

إن ابن باجه يحدد لنا معنى (التدبير) ومعنى (المتوحد) وخاصة فى كتابه العظيم (تدبير المتوحد) إن التدبير يعنى ترتيب أفعال نحو غاية مقصودة. ومن هنا فإن لفظة (التدبير) لا تطلق أساساً على الفعل الواحد، وإنما تقال على مجموعة أفعال، وذلك كما نقول إن الله تعالى يعد مدبر العالم.

وإذا كان ابن باجه يميز بين تدبير الله وتدبير الإنسان المتوحد، على أساس أن تدبير الله يعد تعبيراً مطلقاً شاملاً، أما تدبير الإنسان فإنه يعد تعبيراً محدداً خاصّاً، فإن ذلك لا يعنى غياب الإنسان فى الوجود الإلهى كما يذهب إلى ذلك كثير من الباحثين فى فلسفة ابن باجه، بل إن قصد ابن باجه هو التركيز على الوجود الإنسانى أساساً، وذلك بشرط أن يكون ذلك الوجود الإنسانى متبلوراً حول ما يسميه بالمتوحد. ذلك المتوحد الذى يتأمل الوجود (الكلى) بحيث ينسى الموجود (الجزئى).

والوجود الكلى ليس من الضرورى أن يكون القصد منه الوجود الإلهى، بل إن الوجود الكلى هنا إنما يعنى أساساً ذلك الوجود الذى يمثل الأمور المعقولة الثابتة. والدليل على ذلك أن ابن باجه يحدد لنا معنى المتوحد بأنها تدل على الإنسان المفرد الذى يحيا سواء فى نفسه أو مع غيره حياة مفردة يحصل فيها على سعادة مفردة أيضاً، إن هذه اللفظة: لفظة (المتوحد) تطلق على الفرد

الواحد، كما تطلق على الجماعة أو المدينة المكونة من أفراد مفردين، يعيش كل منهم فى نفسه ويحيا كلهم فيما بينهم نمطا من الحياة التى يدبرها الفكر[1].

لابد أن ننبه هنا من جانبنا أن هذه الفكرة عند ابن باجه تعنى أساساً إعلاء الوجود الإنسانى الفردى. إن الفرد لا يفقد ذاته فى خضم الآخرين نظراً لأن كل فرد ـ طبقا لتصور ابن باجه ـ فى هذه المدينة إنما يحيا حياة الفكر، يحيا حياة يدبرها الفكر، ومن أجل الفكر.

إن الفردانية هنا عند ابن باجه تعد واضحة. وليس أدل على وضوحها، من وجود فكرة الاغتراب عنده. إنه حين ذكره لواجبات المتوحد يبين لنا أن الإنسان المتوحد يجب عليه عدم مشاركة الإنسان العادى فى أفعاله، بل على العكس من ذلك، إنه يجب عليه مشاركة أهل العلم من الفلاسفة والذين يبحثون فى الأمور المعقولة.

وحرص ابن باجه على التمييز بين أفعال النفس الحيوانية وأفعال النفس الناطقة العاقلة، أحسبه تمييزاً بين الفضيلة العادية عند عامة الناس والفضيلة الفلسفية عند الخاصة ـ أى الفلاسفة ـ إن الفضيلة العادية يكون الإنسان فيها مجرد مقلد للآخرين ومتابع لهم بحيث تكون شخصيته هنا غير محددة الإطار لأنها اختفت فى خضم الكتل البشرية، إن صح هذا التعبير، وهذا التكتل البشرى يكون كل فرد من أفراده مقلداً ومتابعاً وسائراً على نمط الآخرين. أما فى حالة الفضيلة الفلسفية فإننا نجد فيها عند الإنسان الفرد العلو والتسامى وعدم ذوبان الشخصية، نجد فيها عند المتوحد إعلاء للذات، إن هذا الفرد يشعر بما فيه من علو وَتسَامٍ بالغربة عن الآخرين، الغربة عن الكثرة الكثيرة من أفراد المجتمع. فإذا كان فاعلاً أفعاله على نمط أناس آخرين فإن هذا لا يعنى من جانبه تقليداً لهم لأنهم من المتوحدين مثله، من الذين يلتزمون بالفكر ومنهج الفكر. إن التقليد يوجد فى حالة العامة، فى حالة الفضيلة العادية، أما بالنسبة لحالة

(١) من الضرورى الرجوع إلى دراسة هامة كتبها الدكتور محمود رجب «كتاب الاغتراب» وتعد هذه الدراسة أفضل ما كتب باللغة العربية عن مشكلة الاغتراب.

المتوحد فإننا لا نجد التقليد والمشاركة القائمة على أن يفعل الواحد مثل الآخر أى يكون محاذياً ومقلداً له لأسباب غير صادرة عن الفكر والعقل، بل نجد حالة التفرد بأوضح صورها؛ لأن إطار المشاركة هنا هو الأساس العقلى، الأساس الذى إذا برهن الفرد المتوحد على صحته والتزم به، فإن الفرد المتوحد الآخر يستطيع أن يبرهن أيضاً من جانبه على صحته.

فإذا فعل الفرد المتوحد مثل ما يفعله الآخر، فإن هذا الآخر يعد متوحداً أيضاً، ومن هنا لا يكون مقلداً كما هو الحال بالنسبة للعامة. وكم دعانا ابن باجه إلى أن الانسان المتوحد يجب عليه عدم مشاركة الإنسان العادى فى أفعاله، يجب عليه الاتصال بالشيوخ الذين يتميزون بالعلم والحكمة والخبرة؛ فإن هذا أفضل له من الاتصال بالشبان. إن **الشيوخ** فى أفعالهم أقرب إلى **المتوحدين، والشبان** فى تصرفاتهم أقرب إلى **العموم والاشتراك والتقليد**. كما بين لنا ابن باجه أن المدينة الفاضله لا تحتاج إلى طبيب ولا إلى قاض. إن اللجوء إلى الطبيب يكون بسبب مشاركة الفرد أو تقليد الفرد للآخرين الذين لا يلتزمون بالملائم من الغذاء، أما فى حالة المتوحد فإنه لا يأكل إلا الملائم من الغذاء. واللجوء إلى القاضى أيضاً لانجده عند المتوحد؛ لأن المتوحد ليس بينه وبين سائر المتوحدين إلا المحبة والإخاء والمودة. إنه يتحلى بالفضيلة الخلقية العقلية. إن أفعاله خليقة بأن تصبح إلهية، إنه يعد جديراً بلفظة (الإنسان) بل إننا لا نجد أثراً للدين فى مدينة المتوحد، أو مدينة المتوحدين. والواقع أن ابن باجه ـ كما سبق أن أشرنا ـ يتجه إلى إقامة حياة المتوحد على أساس الناحية العقلية الصرفة بما فيها من تفرد من جهة، وبما فيها من اشتراك من جهة أخرى، ولكن بشرط أن يكون من يشترك الإنسان معهم من المتوحدين أيضاً، من الملتزمين مثله بالفكر ومنهج الفكر. إن الدين إذا كنا نجد فيه دعوة إلى المشاركة والحياة الاجتماعية والالتزام بالعبادات التى تجمع بين الناس جميعاً فى كل مكان، إلا أننا نجد عند ابن باجه نوعاً من التفرد كما قلنا، نوعاً من البعد، بل التزاماً تامّاً بالابتعاد عن الجماهير، الجماهير التى تمثل الموجود، ولا تمثل

الوجود، أى تمثل الزائل والعابر والحس، ولا تدرك أهمية الوجود بما فيه من أزلية وثبات.

إن المتوحد أو هؤلاء المتوحدين إنما هم **كالنوابت**، أى كالنبات الذى ينمو من تلقاء نفسه، وهذا إن دلنا على شىء فإنما يدلنا على أن أفعالهم إنما تختلف عن أفعال الآخرين من العامة والجمهور. بل إن ابن باجه يبين لنا ـ من خلال ذكره لواجبات المتوحد ـ أن المتوحد يجب أن يتجه إلى فعل أفعاله مختاراً أى من تلقاء نفسه، وليس عن طريق إرغام الآخرين له، بل إنه لا يصح أن يكون الهدف عنده من أفعاله هو مدح الناس له. إن المدح هنا يعد تعبيراً عن مشاركة الجمهور، تعبيراً عن الزائل، فى حين أن المتوحد يجب أن تكون أفعاله مقصودة لذاتها وليس لأغراض جزئية حسية، إنها يجب أن تمثل الغاية وليس الوسيلة، والغاية تمثل الوجود بما فيه من ثبات وأزلية، والوسيلة تمثل الموجود بما فيه من تغير وفساد وزوال.

إننى أعتقد من جانبى اعتقاداً لا يخالجنى فيه أدنى شك أن هذه النظرة من جانب ابن باجه إنما تحمل فى طياتها تقديساً لكرامة الفرد، تتضمن تركيزاً على الحرية الفردية. إنها دعوة من جانب أول فيلسوف من فلاسفة المغرب العربى، إلى أن نتمسك بالمعقول من الأشياء، نركز على الثابت والباقى بحيث ننحى جانباً الأغراض الشخصية الجزئية والتافه من الأمور، فهل بعد هذا نجد تقديساً وتكريماً للفرد أكثر من ذلك؟ كلا ثم كلا. ألم يقل لنا ابن باجه فى كتابه (تدبير المتوحد) بتفاصيل منهج يجب أن يسير عليه الأفراد إذا أرادوا لأنفسهم أن يكونوا جديرين بالانتساب للملكة الإنسانية، جديرين «بالإنسانية» بكل ما تحمله كلمة (الإنسانية) من معنى.

نعم إنها نظرة من فيلسوف عميق الفكر، نظرة من فيلسوف كان حريصاً فى كتاباته عن الإنسان المتوحد، الإنسان الذى يغترب عن العامة، على أن يميز لنا بين الغايات الجسدية والغايات الروحانية الجزئية والغايات الروحانية الكلية. إنه

يبين لنا أن الشخص الحكيم هو الذى يقدس الغايات الأخيرة، أى الغايات الروحانية الكلية. إن الشخص الحكيم أو الفيلسوف ليس مجرد زاهد عابد، ليس قديساً بحيث يبتعد تماماً عن الغايات الأولى والغايات الثانية، كلا ليس هذا بمقدوره لأنه أولاً وقبل كل شىء فرد من أفراد البشر، ولكن العبرة والأساس إنما يتمثل فى أنه لا يكتفى بالوقوف عند النوع الأول والنوع الثانى منهما، بل ينظر إليهما على أنهما كالسلم، أو الطريق الموصل إلى الثابت واليقينى والعقلى.

إننى لا أتردد فى القول بأن ابن باجه قد وضع أساس الفلسفة العقلية فى المغرب العربى، وكان ممهداً لطريق العقل، ذلك الطريق الذى نجده عند ابن طفيل ثم عند عميد الفلسفة العقلية فى عالمنا العربى كله من مشرقه إلى مغربه، وأقصد به الفيلسوف ابن رشد.

إن التدبير عند ابن باجه لا يعد نظرة خيالية من جانبه. إنه لا يعنى به مجرد التأمل والمعرفة النظرية الصرفة فحسب. إن التدبير يقصد به أساساً سياسة الناس، يقصد به فى المقام الأول وضع الأمور فى موضعها، يهدف من ورائه إلى تقديس كل ما هو إنسانى، وتكريم العقل وكل ما هو عقلانى. أليس هو القائل فى كتابه: (تدبير المتوحد) إن لفظة (التدبير) إنما تقال على ترتيب أفعال تحقق غاية مقصودة ؟! وهذا إن دلنا على شىء فإنما يدلنا على أن التدبير يعد إنسانياً فى المقام الأول، إذ أن المتوحد يطلب الغاية عن قصد، كما أنه يرتب الأفعال التى تؤدى إلى تحقيق هذه الغاية. وإذا قلنا بالترتيب، فإن هذا الترتيب لا يتسنى للمتوحد أن يقوم به إلا عن طريق الفكر، طريق الإنسان طريق العقل، ذلك الطريق الذهبى.

ألم يكن ابن باجه حريصاً فى رسالته «الاتصال» على التمييز بين الناس ورفع طبقة على أخرى على أساس أن طبقة منها أكثر التزاماً بالعقل، وطبقة أخرى أقل التزاماً بالعقل؟! إننى أعتقد أن تفرقته بين الجمهور والنظار والسعداء

إنما يتدرج من الأدنى (الجمهور) إلى الأوسط (النظار) إلى الأعلى (السعداء). أقول إن تفرقته بين هذه الطبقات الثلاث إنما كان أساسها تقديس العقل من جانبه ورفعه فوق كل كلمة،رفعه إلى أسمى مكانة: مكانة تقديس الفرد المتوحد، هذا الفرد الذى لا يعد منعزلاً تماماً عن المجتمع، بل إنه يمكن أن يعيش مع متوحدين مثله. إن مدينته الفاضلة ليس فيها فرد واحد، بل أفراد كثيرون.

وإذا كان ابن باجه قد تأثر فى نظرته للإنسان بكثير من المصادر الفلسفية التى سبقته، وعلى رأسها المصادر اليونانية، وخاصة أفلاطون فى جمهوريته، والفارابى فى مدينته الفاضلة، إلا أننا نجد لديه الكثير من النظرات العميقة غاية العمق والتى تكشف عن اتجاهه العقلانى، تكشف عن تقديسه للإنسان، تبين لنا الفرق، والفرق الدقيق بين الإنسانى من جهة، وغير الإنسانى من جهة أخرى.

إن آراء ابن باجه التى تتعلق أساساً بالإنسان قد أثرت فى تشكيل وجهة نظر الفيلسوف ابن طفيل كما قلت منذ قليل، كما أنها أثرت فى تحديد مسار فلسفة ابن رشد وخاصة ما تعلق منها بالإنسان. ولنحاول الآن الإشارة مجرد إشارة إلى بعض النقاط الرئيسية عند هذين الفيلسوفين حتى يتسنى لنا إدراك أهمية البعد الإنسانى فى فلسفة الفيلسوفين، والتدليل على أن البعد الإنسانى لم يكن كمّاً مهملاً فى فكر ابن طفيل من جهة وفلسفة ابن رشد من جهة أخرى.

ثانيا: ابن طفيل.

ترك لنا ابن طفيل قصة فلسفية هى قصة (حى بن يقظان) ويمكننا القول بأن ابن طفيل فى نظرته للإنسان إنما كان متأثراً بابن باجه، سواء كان هذا التأثر من جانبه بطريقة مباشرة أو غير مباشرة. إن المتوحد عند ابن باجه يتلاقى فى الكثير من الزوايا والأبعاد مع شخصية (حى) فى الجزيرة المهجورة التى نشأ عليها.

إننا إذا حللنا قصة (حى بن يقظان) هذا العمل الأدبى والفلسفى البالغ حد الروعة والإتقان الفلسفى والفكرى، فإننا نجد القصة تتعرض لدراسة الكثير من

الجوانب والمجالات. إننا نجد فى القصة دراسة للمجالات الطبيعية والمجالات الإلهية الميتافيزيقية، وإذا كان ابن طفيل يعرض لنا من خلال قصته الفلسفية كيفية وجود «حى» فى الجزيرة المهجورة، وهل نقول بالتفسير العادى ـ أى ولادته من أب وأم ـ أم نقول بتولده من العناصر، هذا القول الذى يقترب كثيراً من التفسير المادى، فإنه يعرض علينا أيضاً الكثير من الآراء التى تعد داخلة فى مجال دراسته للعالم العلوى والعالم السفلى.

وإذا سرنا مع ابن طفيل فى قصته وجدناه يبين لنا آراءه حول الكثير من المشكلات الإلهية الميتافيزيقية كالبحث فى حدوث العالم وقدمه، ودراسة الأدلة على وجود الله وبيان صفاته، ودراسة موضوع الخلود، أى فلسفة الموت، بالإضافة إلى تحليله الدقيق لمشكلة العلاقة بين الفلسفة والدين.

ويمكننا القول بأننا إذا كنا لا نعدم وجود بعض الآراء الفلسفية التى تتعلق بالبعد الإنسانى فى دراسة ابن طفيل لبعض المجالات الطبيعية والمجالات الميتافيزيقية الإلهية، إلا أن تركيزه على البعد الإنسانى إنما يتضح بصورة أكثر تحديداً ودقة فى عرضه لموضوع الخلود، وتحليله لموضوع فلسفة الدين، أى العلاقة بين الفلسفة والدين.

ونود أن نؤكد من جانبنا أن ابن طفيل ـ كما سبق أن أشرنا ـ إنما يتجه اتجاها عقلانياً، بمعنى أنه فى نظرته للإنسان كان متأثراً أساساً بالبعد العقلانى. وكم نجد أوجه تلاق بينه وبين ابن باجه، كما نجد أوجه اختلاف رئيسى بل جذرى بينه وبين الغزالى، وذلك منذ الصفحات الأولى من قصته الفلسفية. إنه فى دراسته للإنسان لا يرتضى لنفسه البعد الصوفى العملى، وإنما يؤكد باستمرار على الجانب العقلى، ولعل هذا يؤكد لنا أنه لا يخرج عن المدرسة العقلية الفلسفية الأندلسية، وذلك فى نظرتها للإنسان، سواء مثل هذه المدرسة الفيلسوف السابق عليه: ابن باجه أو مثلها الفيلسوف الذى عاصره فترة ـ وإن مات بعده ـ ونعنى به ابن رشد آخر فلاسفة العرب، غير أننا إذا قارنا بين البعد الإنسانى عند ابن باجه على النحو الذى سبق أن بيناه، والبعد الإنسانى عند ابن طفيل، فإنه يمكننا القول من جانبنا بأن البعد الإنسانى عند ابن طفيل

نجد علاقته أكثر وضوحاً بالبعد الإلهى، بمعنى أننا نجد صلة أوثق بين البعدين مما نجده عند ابن باجه. ولعل هذا يتضح ـ كما قلنا ـ من دراسة ابن طفيل لموضوع الخلود وموضوع التوفيق بين الدين والفلسفة. إن دراسة هاتين المشكلتين من خلال الصفحات التى تركها لنا الفيلسوف المغربى ابن طفيل فى قصته (حى ابن يقظان) إنما تبين لنا أن المنظور الإلهى لم يكن غائبا عن الأبعاد الإنسانية، وذلك على الرغم من الركائز الإنسانية العديدة التى يجدها الدارس سواء فى أبعاد فلسفة الموت أو فى جوانب التفرقة بين اتجاه (سلامان) واتجاه (أبسال) واتجاه (حى)، أى الشخصيات التى يدور بينها الحوار الدينى والفلسفى فى مجال التوفيق بصفة خاصة.

لقد كان ابن طفيل ـ فى معرض دراسته للخلود ـ حريصاً على بيان التفرقة بين طبيعة النفس الإنسانية من جهة، والجسم أو المادة من جهة أخرى، حريصاً على التمييز بين ما يعد بالفعل (الصورة) وما يعد بالقوة (الجسم). لقد حلل لنا ابن طفيل حالات النفس فى حياتها الأرضية من خلال علاقتها بواجب الوجود (الله)، وربط 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. وهذا إن دلنا على شىء فإنما يدلنا على أن المنظور الإلهى لم يكن غائباً تماماً فى بعض أبعاد دراسة ابن طفيل لتلك المشكلة.

إن ابن طفيل يميز بين ثلاث حالات فيما يتعلق بمصير النفس من خلال علاقتها بواجب الوجود: **حالة أولى** تمثل النفس أو الإنسان الذى أدرك واجب الوجود ثم فقد إدراكه بالمعصية، ومصير الإنسان فى تلك الحالة إنما يتمثل فى الآلام التى لا نهاية لها، وسواء تخلص من الآلام بعد جهاد طويل، أم بقى فى الآلام بقاء لا نهائيّاً.

وحالة ثانية تمثل الإنسان الذى أدرك وجود الله وأقبل تماماً عليه والتزم بالتفكير فيه حتى موت الجسد، ومصير النفس بعد الموت إنما يتمثل فى لذتها وغبطتها وسعادتها سعادة لا نهاية لها.

وحالة ثالثة تمثل الإنسان الذى لم يدرك وجود الله. ومصير النفس فى هذه الحالة إنما يكون كمصير الحيوانات.

نخرج من هذا كله إلى القول بأن هذه القسمة من جانب ابن طفيل إنما تؤدى إلى أهمية المعرفة بالنسبة للإنسان من جهة، والربط بين المعرفة والعمل من جهة أخرى. والدليل على ذلك، أن الحالة الثانية بالنسبة لمصير النفس بعد الموت إنما تعد أفضل من الحالة الأولى، حالة المعرفة، ولكن الخروج عليها عن طريق المعصية، كما تعد أفضل من الحالة الثالثة؛ لأنها حالة تسوى بين الإنسان والحيوان. إن الإنسان الذى لا يعرف،الإنسان الذى لا يدرك إدراكاً دقيقاً، إنما يعد أقرب إلى الحيوانات منه إلى الإنسان كما ينبغى أن يكون الإنسان.

وإذا كان ابن طفيل قد اهتم ببيان دور المعرفة واستخدام الفكر والعقل بالنسبة للإنسان وذلك فى معرض دراسته لفلسفة الموت، فإننا نجد هذه الأبعاد عنده واضحة تمام الوضوح فى دراسته لمراتب أعمال الإنسان للوصول إلى المشاهدة. لقد كان حريصاً على أن يبين لنا أن المرتبة الأولى التى يتشبه فيها الإنسان بأعمال الحيوان غير الناطق تعد أدنى من المرتبة الثانية التى يتشبه فيها الإنسان بالأجرام السماوية، أى يبتعد عن النقص ويكون نقيّاً وشفافاً مثلها، كما أن هذه المرتبة الثانية تعد أدنى من المرتبة الثالثة التى تمثل التشبه بالموجود الواجب الوجود. إن الإنسان إذا كان محتاجاً للنوع الأول لحفظ جسمه وللنوع الثانى لحفظ نفسه، فإنه أشد احتياجاً للنوع الثالث الذى يقوم على التأمل وعمق النظرة.

ولعل هذا التحليل من جانب ابن طفيل يذكرنا بما سبق لابن باجه أن تعرض له من خلال تمييزه بين الغايات الجسدية والغايات الروحانية الجزئية والغايات الروحانية الكلية.

إننى أحسب أن هذه الأنواع الثلاثة التى يذكرها ابن باجه فى كتابه (تدبير المتوحد) إنما كان لها أثرها فى بلورة فكر فيلسوفنا ابن طفيل حول تلك

المراتب الثلاث. وإذا كانت الحالة الأولى والحالة الثانية إنما تعد طريقاً للحالة الثالثة عند ابن باجه، بمعنى أن الهدف الرئيسى إنما يتمثل فى الحالة أو المرتبة الثالثة، فإننا نجد هذه الفكرة أيضاً عند ابن طفيل. وهذا إن دلنا على شىء فإنما يدلنا على أن المنظور العقلانى إنما نجده أيضاً عند ابن طفيل فى نظرته للإنسان تماماً كما وجدناه عند ابن باجه فى تصوره للإنسان المتوحد.

وكل ما نجده من فرق بين نظرة الفيلسوفين بالنسبة للإنسان هو ما سبق أن أشرنا إليه وهو أننا نجد نوعاً من الغياب الإلهى فى تصور ابن باجه، فى حين نجد نوعاً ما من أنواع الحضور الإلهى فى محاولة ابن طفيل.

ولعل ابن طفيل فى دراسته لموضوع التوفيق بين الدين والفلسفة إنما كان حريصاً على بيان دور العقل ودور التفكير العقلانى ورفعه إلى أعلى درجة. إن (أبسال) إذا كان قد ترك صاحبه (سلامان)، واتجه إلى جزيرة كان يحسب أنها مهجورة تماماً من الآدميين إنما يدلنا على ضرورة وأهمية التأويل العقلى (أبسال) وعدم التعلق بالظاهر أو التقليد (سلامان) وتوصل (حى) بمفرده فى جزيرته المهجورة إلى ما يخبرنا به الدين والشرع، فإن هذا يعد دلالة على تقديس العقل، العقل القادر على النفاذ إلى جوهر المشكلات الميتافيزيقية دون مدد خارق من السماء، بل إن هذا التصور من جانب ابن طفيل وخاصة بالنسبة لتحديد أبعاد ومعالم فكر شخصية (حى) إنما يلتقى من بعض الزوايا والجوانب مع بعض أبعاد الدين الطبيعى، الدين الذى يقوم على العقل أساساً دون حاجة إلى وسائط. نقول: يلتقى من بعض الزوايا وليس من كل الزوايا؛ نظراً لأننا لا نعدم وجود اختلافات قد تكون جذرية بين تصور ابن طفيل لفكر (حى) والتصور الذى نجده عند القائلين بالدين الطبيعى[1].

ثالثاً: ابن رشد.

وإذا انتقلنا من ابن طفيل إلى ابن رشد وجدنا أن هذا الفيلسوف كان من أكثر فلاسفة المغرب العربى اهتماماً بدراسة البعد الإنسانى، وذلك داخل مجال

(١) راجع كتبنا: الميتافيزيقا فى فلسفة ابن طفيل.

مذهبه الفلسفى، وإن كنا نلاحظ أن استقلالية الإنسان وخاصة عن البعد الإلهى ربما تكون عند ابن باجه أكثر وضوحاً وتميزاً.

ولكن ميزة ابن رشد تتمثل فى طرقه لكثير من المشكلات التى وإن كانت على صلة وعلاقة وثيقة بالمجال الإلهى، إلا أنها تبحث فى أبعاد تتعلق من بعض جوانبها بالبعد الإنسانى، وذلك على تنوع مستويات هذا البعد الإنسانى. إن الصلة بين البعدين: البعد الإنسانى والبعد الإلهى تبدو ـ كما أشرت فى أول الدراسة ـ كالأوانى المستطرقة فى انفصالها واتصالها فى وقت واحد.

وكل ما نلاحظه فى مجال الفلسفة الرشدية أننا إذا كنا نجد ابن رشد يتصدى لدراسة مجموعة من المشكلات تدخل دخولاً مباشراً فى المجال الإلهى الميتافيزيقى كإقامة مجموعة من الأدلة على قدم العالم، أى قدم المادة الأولى التى تعد عنده أزلية، وتقديمه لمجموعة من الأدلة على وجود الله تعالى وبحثه فى الصفات الإلهية، فإن تلك المشكلات إنما تمس مساً خفيفاً البعد الإنسانى، بل نستطيع أن نقول اليوم من جانبنا إن ذهاب ابن رشد وتأكيده على القول بوجود مادة أولى أزلية، أى وجود شيئية معينة متميزة، أوجد الله منها الموجودات، إنما يعد تأكيداً من جانبه على وجود بعض الركائز الوجودية، ومنها ركائز إنسانية، بل أعتقد أن البعد الإنسانى سيكون مختفياً تماماً فى دراسة ابن رشد لتلك المشكلة لو كان قد ذهب إلى القول بإيجاد الله تعالى للعالم عن العدم، أى القول بحدوث العالم.

وإذا كانت تلك المشكلة تمس مساً خفيفاً ـ كما قلت ـ البعد الإنسانى، فإننا نجد ذلك أيضاً فى دراسته لموضوع الأدلة على وجود الله تعالى. صحيح أن هذه الدراسة تدخل ـ كما قلت ـ دخولاً مباشراً فى أكثر أبعادها فى المجال الإلهى، ولكن تطرق ابن رشد أثناء دراسته لهذا المجال إلى البحث فى السببية وإثباته الأثر الإنسانى إن صح هذا التعبير، والبحث فى الغائية والربط بينها وبين السببية، كل هذه نقاط لا يصح أن نتغافلها، ولا أن نصرف النظر عن

دلالاتها الإنسانية. إن الدارس لنقاط الارتكاز هذه فى تحليله لكثير من المشكلات التى تدخل دخولاً مباشراً فى البعد الإلهى يدرك تمام الإدراك وجود بصمات إنسانية، بل محاور إنسانية فى بعض زوايا هذا البعد الإلهى.

إن البعد الإنسانى، واهتمام ابن رشد بتحديد معالمه وزواياه يظهر بصورة أكثر وضوحاً فى دراسة ابن رشد لموضوع المعرفة، وتركيزه على دور العقل الإنسانى الذى يعتمد فى البداية على الحواس، وإن كان يتخطاها حتى يصعد إلى الكلى والعقلى والمجرد. وهذا ما أدى به إلى رفض طريق التصوف جملة وتفصيلاً. يظهر البعد الإنسانى فى النقد العنيف الذى وجهه ابن رشد للأشاعرة كفرقة إسلامية. إنه عدو لدود للأشاعرة، والدارس لتراث الأشاعرة يشعر أن البعد الإنسانى يكاد يتلاشى فى فكرهم، بحيث يكاد يختفى تماماً فى الإطار الإلهى، أو فى الوجود الإلهى.

وإذا كان ابن رشد قد بحث فى مشكلة الخير والشر، فإننا نجده فى بحثه لتلك المشكلة يبين لنا أن العقل بإمكانه التمييز بين ما هو خير وما هو شر، إنه لم يرجع التمييز إلى الشرع على النحو الذى نجده عند الأشاعرة، بل أرجعه إلى العقل تقديساً من جانبه للعقل الإنسانى ودوره فى صياغة الكثير من الأبعاد الوجودية الإنسانية، كما أن ابن رشد إذا كان قد حاول من جانبه البحث فى مشكلة التوفيق بين الدين والفلسفة، إلا أنه كان أكثر فلاسفة العرب فى دراسته لتلك المشكلة اهتماماً بالبعد الإنسانى. ويكفى أن نذكر أنه يعلى العقل دواماً. وإذا قلنا العقل فإننا نقصد العقل الإنسانى أساساً. وهل يستطيع الباحث أن يقول بغير ذلك وخاصة إذا وضع فى اعتباره رفع ابن رشد لأهل البرهان فوق مرتبة أهل الخطابة والإقناع، بل فوق مرتبة أهل الجدل من المتكلمين؟! إن تركيز ابن رشد على الطريق البرهانى العقلى نجد فيه تأثراً من جانبه بابن باجه وإعلاء ابن باجه للعقل ودوره فى صياغة وجودنا الإنسانى.

بل إننا فى الواقع لا نجد مشكلة يتصدى ابن رشد لدراستها وسبر أغوارها

إلا ويبين لنا أثناء دراسته لها وبعد صياغته لأبعادها وزواياها، أن كلمة (العقل) فوق كل كلمة، إن الإنسان ليس عاجزاً عن التصدى لها وتقديم الآراء حولها.

إن الدارس للمشكلات التى تدخل فى النسق الفلسفى الرشدى يجد تقديساً من جانبه للإنسان وإثباتاً لدوره. صحيح أننا قد نجد لديه نوعاً من الخلط بين البعد الإنسانى والبعد الإلهى، ولكنه خلط قلما يوجد، وخاصة إذا وضعنا فى اعتبارنا أنه كان حريصا على أن يبين لنا بوضوح أبعاد الفعل الإنسانى، وما يستطيع الإنسان أن يقوم به سواء فى المشكلات التى تتعلق تعلقاً مباشراً بالأبعاد الإلهية، أو فى تلك المشكلات التى نجد أنها تمثل التواجد الإنسانى، تمثل الاعتماد اعتماداً رئيسيّاً على العقل، العقل الذى هو فى أساسه عقل إنسان، عقل ليس عاجزاً أو مشلولاً، ولكنه العقل الذى له استقلالية، العقل الإنسانى الذى يضع بصماته الواضحة والبارزة على هذا الوجود الذى نعيشه ونحياه.

غير مجدٍ فى يقينى واعتقادى النظر إلى فلاسفة المغرب العربى على أنهم أهملوا فى فلسفاتهم البعد الإنسانى. إن هذه النظرة تعد فيما نرى اليوم من جانبنا نظرة خاطئة فى أساسها وجوهرها، نظرة يجانبها الصواب قلباً وقالبا. إنك إذا حللت أفعال المتوحد عند ابن باجه تستشعر بأن البعد الإنسانى فى حالة تواجد من أول أفعال هذا المتوحد حتى آخر أفعاله. إنك إذا وضعت فى اعتبارك رفع ابن طفيل من جانبه لمرتبة (حى) فوق مرتبة (أبسال) و(سلامان)، فإن هذا يعنى فى أساسه وجوهره رفعاً للعقل الإنسانى وبياناً لمكانته الكبرى وإثباتاً بأن العقل ـ هذا الجوهر الخالد ـ لا يحتاج إلى وصاية. إنك إذا تأملت وحللت وبحثت فى النسق المذهبى الفلسفى الرشدى فإنك تشعر أنك أمام فيلسوف كان حريصاً حرصاً تامّاً على إثبات دور الإنسان ببيان الثقة بالعقل والتأكيد من جانبه على أن الإنسان ذلك الفرد المعقول يعد قادراً إذا اعتمد على عقله فى إنجاز الكثير من المهام سواء ما تعلق منها بالمجال الإلهى، أو ما تعلق منها بالمجال الإنسانى.

وما أحوجنا اليوم إلى النظر إلى فلسفتنا العربية نظرة جديدة، ما أحوجنا إلى بيان دور الإنسان فى البناء الفلسفى والآراء الفلسفية التى قدمها لنا فلاسفة المشرق العربى وفلاسفة المغرب العربى. إن محور الوجود هو الإنسان، وإذا أهملنا الإنسان فقد تساوى لدينا الوجود والعدم. إذا أهملنا الإنسان فمعنى هذا أننا قلنا للحياة وداعاً. إن الإنسان يمثل عظمة هذا الوجود وسر دوامه، فلابد إذن من التركيز على إبراز دور هذا الوجود، الوجود الإنسانى. وإن من يحلل بدقة مذاهب فلاسفتنا سواء فى المشرق أو فى المغرب العربى، فإنه سيجد الكثير من العناصر الإنسانية البناءة والخلاقة، سيعتقد تماماً أن الإنسان كان له تواجده فى فلسفاتهم ولم يكن عنصراً غائباً ولا كمّاً مهملاً. إننا إذا كنا من جانبنا نختلف معهم فى قليل أو فى كثير من الآراء التى قالوا بها فى مجال أو أكثر من مجالات فلسفاتهم وما أكثرها، إلا أن هذا لا يمنعنا من القول بأن الإنسان كان ركيزة من ركائز بحوثهم الفلسفية، الإنسان كان فى دائرة اهتماماتهم حين قاموا بصياغة آرائهم الفلسفية.

* * *

بعض مصادر الدراسة

- ابن باجه: تدبير المتوحد.
- ابن باجه: رسالة الاتصال.
- ابن باجه: رسالة الوداع.
- ابن باجه: كتاب النفس.
- ابن طفيل: حى بن يقظان.
- ابن رشد: فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال.
- ابن رشد: مناهج الأدلة فى عقائد الملة.
- ابن رشد: تهافت التهافت.
- ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة لأرسطو.
- عاطف العراقى: الميتافيزيقا فى فلسفة ابن طفيل.
- عاطف العراقى: النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد.
- عاطف العراقى: المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد.
- عاطف العراقى: ثورة العقل فى الفلسفة العربية.
- د. زينب الخضيرى: اثر ابن رشد فى فلسفة العصور الوسطى.
- الفارابى: آراء أهل المدينة الفاضلة.
- ابن سينا: كتاب الشفاء.
- ابن سينا: كتاب الإشارات والتنبيهات

obeikandl.com

- Aristotle:The logic - English translation.

- Aristotle:metaphysics - English translation.

- gilson (E): History of christion philosophy in the middle ages.

- plato : Republic. English translation.

- Wulf: History of mediaeval philosophy.

- Russell (B): History of western philosophy.

- Renan (E): Averroés et l'averroisme.

Burnet (J): greek philosophy - Thales to plato.

Collingwood (R.G) An essay on metaphysics.

Radhakrishnan: History of philosophy Eastern and western.

gauthier (L): Ibn Rochd (Averroés).

* * *

obeikandl.com