

قيم المعرفة والسعادة بين ابن طفيل وابن باجه

■ سعاد الحكيم ■

ف في عالمٍ ينساق في غاليته في مسارٍ مادي نهمٍ لا يعرف الارتواء، ويزداد فيه حجم الفقر والمرض والجوع والجهل والتطرف والتعصب والإرهاب، وتتهدده الكوارث البيئية والاجتماعية والمستور من الأسلحة الفتاكة وتسخير المنجزات العلمية للمكاسب المادية.. عالمٌ هكذا، يبدو الكلام فيه عن سعادةٍ دنيويةٍ ناتجةٍ عن إدراك العالم والاتصال بالعقل الفعّال - لا عن تحصيل ثروةٍ، أو رقيٍّ في منصبٍ، أو سكونٍ إلى محبوب - ضرباً من الموعظة الحسنة والوهم الطوباوي. وأيضاً فإن الكلام عن سعادةٍ ذاتيةٍ في مدنٍ فاسدة بطعم الرمل، يبدو أنانياً وفاقداً لقيمةٍ أساسيةٍ من قيم السعادة وهي الشراكة.

■ باحثة وأكاديمية من لبنان.



وفي الوقت نفسه، فإن لفظ «السعادة» - في التداول المعاصر - بدأ يفقد معناه الإنساني الشامل والممتد، ليتفتت في لحظات متقطعة من الفرح واللذة، فقلما يقتنع أبناء هذا الجيل بإمكانية الوصول إلى حال من السعادة المطلقة التي لا تجرحها نواكد الدهر؛ بل يقتنع بحزمة من المشاعر والأحاسيس، ويجد فيها كفايته عن طلب السعادة المطلقة، بل يعد السعادة في جماعها: أحاسيس من مثال: الرضا عن الذات، الببحوحة في الرزق، الطمأنينة إلى الأمن، والاطمئنان إلى ضمان المستقبل، الأخذ بطرف من زينات الدنيا الأساسية، الخلو من الألم البدني والالتياح النفسي¹.

أمام هذا الشك المعاصر، ومن أجل الإصرار على تحصيل سعادةٍ عقليةٍ وروحيةٍ تغيّر المذاقات البشرية، نتحاور مع فيلسوفين أندلسيين أعلن كل واحدٍ منهما - في كتابٍ ألفه - أنه وصل إلى رتبة السعادة المطلقة التي لا يعقبها ألمٌ، وهما: ابن باجه، وابن طفيل. ونقسم بحثنا إلى أربعة أقسام:

في القسم الأول: نوجز حياة ابن باجه مع لمحة عن كتابه: «تديير المتوحد»، وحياة ابن طفيل مع لمحة عن كتابه: «حيّ بن يقظان».

وفي القسم الثاني: نستببط قيم المعرفة السارية في نتاج الفيلسوفين.

1- نظرة على عناوين الكتب الصادرة في هذا الزمان، وأخرى على عناوين الكتب التراثية، تؤكّد لنا قناعة سلفنا بإمكانية تحقيق السعادة في هذا العالم وبروز تلك القناعة في عناوين كتبٍ ضامّةٍ للفظ «السعادة». وفي المقابل يتأكّد لنا شكُّ الأجيال الحديثة والمعاصرة بكل ما هو مطلق وتأليفه الكتب في المكونات المادية التي تولد أحاسيس بديلة للسعادة من أمثال العناوين التي تطرح كتبها موضوعات: التميّز، الرضا عن الذات.

وفي القسم الثالث: ندرس علاقة الإنسان - الواصل إلى رتبة العلم والمعرفة - بمحيطه البشري للكشف عن عظيم مردود المعرفة على التواصل الإنساني.

وفي القسم الرابع - وهو الأخير - : نجتهد في بيان ماهية سعادة الفلاسفة ومنظومة قيمها.

* * *

I - فيلسوفان وكتابان

1 - ابن باجه وكتابه «تدبير المتوحد».

أ - حياة بايجاز

تُجمع المصادر القديمة والحديثة على أننا لا نعرف الكثير عن حياة أبي بكر بن باجه قبل سنّ الثلاثين، وتذكر تاريخاً تقريبياً لولادته في مدينة «سرقسطة»، في أواخر حكم ممالك الطوائف، حوالي عام (1082م / 475هـ)¹.

دخل يوسف بن تاشفين - مؤسس دولة المرابطين - بلاد الأندلس عام (1086م / 479هـ)، وبعد عشرين سنة احتلّ ابن يوسف بن تاشفين (علي بن يوسف) مدينة سرقسطة عام (1110م / 503هـ)، وولّى عليها صهره ابن تفلويت. وفي هذا الوقت يبرز ابن باجه، وتذكر المراجع أن ابن تفلويت قرّبه وولّاه الوزارة طوال سبع سنوات هي مدّة حكمه.

1 - ماجد فخري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص 357، الدار المتحدة للنشر - بيروت 1979. ومقدمة تحقيقه لرسائل ابن باجه الإلهية، ص 14، نشر دار النهار - بيروت 1968. وجورج زيناتي، الفلسفة في مسارها، ص 59، الأحوال والأزمنة للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت 2002.



وأثناء وزارته رأينا ابن باجه الفيلسوف والفلكي والطبيب وعالم النبات والرياضي والشاعر والموسيقي¹.

وحين استولى الإسبان نهائياً على سرقسطة سنة (1118م)، انتقل ابن باجه إلى شاطبة، وهناك سُجن، ثم خرج من السجن، وعيَّنه يحيى بن يوسف بن تاشفين وزيراً لديه، وبقي في الوزارة نحو عشرين عاماً². تعرّف ابن باجه في أواخر فترة وزارته على وزيرٍ آخر هو ابن الإمام الذي صار من أشدّ المعجبين به.

ترك ابن باجه الوزارة وفي نيّته السّفر إلى مصر، وأثناء رحلته كتب «رسالة الوداع» إلى صديقه ابن الإمام، وفي مدينة فاس، وقبل أن يحقّق رغبته بالسفر البعيد توفي، وقيل: إنه مات مسموماً بإيعازٍ من الطبيب أبي العلاء بن زهر، وكان ذلك في شهر رمضان من سنة (533هـ)، الموافق لشهر أيار (مايو) من سنة (1139م)³.

1- معن زيادة، مقدمة تحقيقه لكتاب: «تدبير المتوحد»، ص3، نشر دار الفكر الإسلامي ودار الفكر - بيروت 1978. وجورج زيناتي، الفلسفة في مسارها، ص59. ويذكر ابن خلدون في مقدمته 360/2: حكاية مشهورة عن ابن باجه، وملخصها: إنه حضر مجلس ابن تيفلويت صاحب سرقسطة فألقى على بعض قيناته موشحته التي أولها:

جرر الذيل أيما جر وصل الشكر منك بالشكر

فطرب الممدوح لذلك لما ختمها بقوله:

عقد الله راية النصر للأمير العلاء أبي بكر

فلما طرقت ذلك التلحين سمع ابن تيفلويت صاح: واطرباه: وشق ثيابه وقال: ما أحسن ما بدأت وختمت وحلف بالأيمان المغلظة لا يمشي ابن باجه إلى داره إلا على الذهب. فخاف الحكيم سوء العاقبة فاحتال بأن جعل ذهباً في نعله ومشى عليه.

2- المقري التلمساني، نضح الطيب، المجلد السابع، ص28، دار صادر - بيروت 1968. وجورج زيناتي، الفلسفة في مسارها، ص60.

3- زيناتي، مرجع سابق، ص60.

عاش ابن باجه حياةً قصيرةً نسبيّاً (57 عاماً)، وكان أول من تفلسف وكتب في الفلسفة في بلاد الأندلس، توّزّر للحكّام وشاركهم مجالس الأُنس الخاصّة، نظم الموشحات ولحنّها وغنّأها، عرف الثراء والرفاه والمجد، ودخل السجن وتعرّض للاثام في دينه¹ وفي علمه.

ويشير ابن الإمام إلى أن كتب الفلسفة الأولى التي دخلت إلى الأندلس في القرن الرابع الهجري العاشر الميلادي (أي: قبل ميلاد ابن باجه بحوالي قرنٍ من الزمان، لم تحرك الفكر للتفلسف إلى أن ظهر ابن باجه²، فيقول صراحةً بأن هذه الكتب الفلسفيّة التي جلبها الحكّم الثاني [الخليفة الأموي] إلى الأندلس بقيت مستغلقةً حتى ظهور ابن باجه³.

أما ابن طفيل، وهو من الجيل الثاني من فلاسفة الأندلس، فيوافق ابن الإمام على ما ذهب إليه من أوليّة ابن باجه في ميدان الفلسفة، وتفوّقه على كافّة سابقيه ومعاصريه في الأندلس، إلا أنه يلمّح بأن خزائن علمه لم تظهر بسبب عائقين هما: موته الباكر وحبّه للدنيا⁴.

أما ابن عربي، الصوفيّ الأندلسيّ الكبير، الذي ولد بعد أقلّ من ثلاثين سنةً على وفاة ابن باجه، فيذكره مرةً واحدةً في «الفتوحات المكيّة» في معرض الوزن العلمي مع الطيب ابن زهر، فيقول؛ بأن أبا

- 1- انظر: اتهامات الفتح بن خاقان لابن باجه بالإلحاد في كتابه «قلائد العقيان»، معن زيادة، مقدمة تحقيق «تدبير المتوحد»، صص 5-6.
- 2- زيادة، مرجع سابق، ص 7.
- 3- ماجد فخري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص 357.
- 4- م.ن، ص 358.



العلاء بن زهر، كان من أعلم الناس بالطبِّ ولا سيما بعلم الحشائش، وأن أبا بكر بن الصائغ المعروف بابن باجه كان دونه في معرفة الحشائش، إلا أنه كان أفضل منه في العلم الطبيعي¹.

ب - كتاب «تدبير المتوحد»

ألّف ابن باجه كتابه: «تدبير المتوحد» [حوالي 60 صفحة] ليقدم فيه الحلّ الفلسفي الخُلقي الاضطراريّ لكلّ عاقلٍ كاملٍ وجد نفسه يصارع التين وحده في مدنٍ جاهلةٍ ناقصةٍ، لا تستند أفعال مواطنيها إلى العقل.. وفي الوقت نفسه، يشعر بأنّ الحلّ الذي يدعو إليه يُشابه وصف الصوفيّ الفرد لما يتفرد به من مقاماتٍ ومشاهداتٍ، لذا يرفع عن نفسه شبهة التصوف بأنّ يهاجم النهج الصوفيّ في المعرفة، ويتهّم الصوفيين في أن إدراكهم العالم خداعٌ وظنٌّ، وأن سعادتهم هي من جنس الوهم.

يبدأ ابن باجه رسالته ببيان معنى «التدبير» وأنه يدلّ على «ترتيب أفعالٍ نحو غايةٍ مقصودة»²، وهذا يعني أن من فعل فعلاً واحداً يقصد به غايةً ما لا يسمّى فعله تدبيراً. والتدبير مختصّ بالفكر، لذا فهو لا يوجد في المخلوقات إلا للإنسان فقط.

وقد مارس الإنسان فعل التدبير بعمومٍ وبخصوصٍ، من مثال؛

1- انظر: الفتوحات المكية، ج2، صص 442-443، حيث يذكر ابن عربي أن الطبيب والفيلسوف مرّا يوماً بحشيشة، فأشار الطبيب إلى الحشيشة وأمر غلامه بأن يقطعها، ثم قتلها بيده وتظاهر بأنه يستنشقها، وأعطاهما لابن باجه حائلاً إياه على التمتع بطيب رائحتها، فما أن استنشقتها ابن باجه حتى رعب وما تمكن من قطع رعاfe بعمل، حتى كاد يهلك فتبسم الطبيب وقال له: عجزت. قال: نعم، فأمر غلامه بأن يستخرج أصول تلك الحشيشة، فجاء بها، وما ان استنشقتها ابن باجه حتى انقطع الدم عنه، فعرف أن الطبيب يفوقه علماً بالنبات.

2- تدبير المتوحد، ص37، نشر ماجد فخري.

تدبير المهن والقوى، وتدبير المدن وتدبير المنزل وغير ذلك.. وهذه الممارسة للتدبير نوعان؛ فمنها الصواب ومنها الخطأ¹.

ابن باجه:
إنَّ أهل المدينة
الفاضلة... تجمع بينهم
المحبة ولا يتشاكسون
أصلاً، وأفعالهم كلّها
صوابٌ وفاضلة..
ولا طيب فيها
ولا قاضٍ ولا نابت

وبعد الكلام على «التدبير» ينتقل ابن باجه لتحديد المواصفات الأساسيّة للمدينة الفاضلة الكاملة، متأثراً في ذلك بأفلاطون وأرسطو والفارابي، فيرى أن أهل المدينة الفاضلة تجمع بينهم المحبة ولا يتشاكسون أصلاً، وأفعالهم كلّها صوابٌ وفاضلة، وآراؤهم كلّها صادقة. لذا، لا تميّز من بينهم فئةٌ بالصواب والصدق والفضيلة؛ بل الكل واحد.

إذن، إن المدينة الفاضلة لا طيب فيها ولا قاضٍ ولا نابت (الذي يرى الصواب ويمارسه في بيئة معادية جاهلة)².

بعد بيان معنى التدبير الفردي والسياسي، وبيان ملامح المدينة الفاضلة وهويّتها، يلتفت ابن باجه حوله ليجد أن جميع المدن المعاصرة له في الزمان، والمدن التي كانت قبلها، كلّها ليست كاملة؛ بل هي مركّبة من سائر المدن الأربع الفاسدة (وهي الجاهلة، والفاسقة، والمتبدلة، والضالة). ودليله على هذا ليس البرهنة على فساد المدن؛ بل دليله هو وجود الأصناف الثلاثة من الناس التي تغيب عن المدن الفاضلة وهي: الطبيب والقاضي والنابت. فحيثما التفتنا في المدن المحيطة بنا نجد هذه الأصناف الثلاثة التي لا تظهر إلا في مدنٍ فاسدةٍ ناقصة.

1- م.ن، ص 39.

2- م.ن، ص 42. والنابت هو الاسم الذي يقال على الشخص الذي يرى غير رأي أهل المدينة، كيف كان صادقاً أو كاذباً. ونُقل هذا الاسم من العشب النابت من تلقاء نفسه، ويخصّ ابن باجه هنا اسم النابت بالشخص الذي يرى الآراء الصادقة في مدينة غير كاملة.



وعندما يشيع الفساد تصبح السعادة العامة مستحيلةً، ولا يبقى مفتوحاً إلا درب سعادة المفرد، كما يصبح صواب التدبير العام مستعصياً، ولا يبقى مفتوحاً إلا درب صواب تدبير المفرد.

هنا يبرز الحلّ الفلسفي الذي يقّمه ابن باجه للعاقل المتوحد في مدينةٍ يعمّها الجهل والفساد في العلم والعمل معاً، وي طرح الأسئلة التي تهدف إلى معرفة الكيفيّة التي يتدبّر بها «النابت» (المتوحد) حتى ينال أفضل وجوداته، وإلى معرفة الكيفيّة التي ينال بها السعادة إذا لم تكن موجودةً، أو كيف يزيل عن نفسه الأعراض التي تمنعه عن السعادة¹.

ثم على هذين السؤالين سوف يبني ابن باجه كتابه تدبير المتوحد: سؤال كيف يتدبّر المتوحد، وسؤال كيف ينال المتوحد السعادة.

وللأسف، يقدم لنا ابن باجه في الصفحات اللاحقة كلّها الأسس النظرية للتدبير ولنيل السعادة دون أن يقدم لنا الكيفيّة العمليّة للوصول إلى ذلك. وبكلام آخر، يبرهن ابن باجه على ثنائيّة الإنسان، وأنه فاسدٌ بطبيعته الهولانيّة وسرمدّيٌ روحانيٌّ بطبيعته العقليّة، وأنه لا ينال السعادة إلا باتّصال عقله الإنساني بالعقل الفعّال، وأنه بهذا الاتصال يفارق المادّة، ويصبح صورةً روحيةً وجوهراً مفارقاً، يتنعم في لذّةٍ صرفٍ وفرحٍ وبهاءٍ وسرور. وفي المقابل، لا يجيب ابن باجه على سؤال الكيفية الذي طرحه في بدايات الكتاب. وبالتالي لا نعرف الكيفية التي يحقق بها الإنسان الاتّصال بالعقل الفعّال، حتى يستقلّ عن المادّة ويفارقها ليدخل في ملكوت سعادةٍ عقليّةٍ فلسفيّةٍ لا تخشى تضاداً ولا منازعةً طبيعة.

1 - تدبير المتوحد، ص 43.

ونكتفي بهذا الإطار الفكريّ لكتاب «تدبير المتوحد»؛ لأن أقسام البحث الثلاثة الآتية سوف تتضمّن إشاراتٍ عديدةً إلى موضوعاتٍ منه.

2 - ابن طفيل وكتاب «حيّ بن يقظان».

أ - حياة بإيجاز

يبرهن ابن باجه على
ثنائية الإنسان، وأنه
فاسد بطبيعته الهولانية
وسرمديّ روحانيّ
بطبيعته العقلية، وأنه
لا ينال السعادة إلا
بأصل عقله الإنساني
بالعقل الفعّال

وُلد أبو بكر بن طفيل القيسيّ¹ في وادي آشى، وهو قريةٌ صغيرةٌ تقع إلى الشمال الشرقيّ من مدينة غرناطة، عام 500هـ، درس الطبّ والفلسفة في إشبيلية وقرطبة، ولا نعرف عن نشأته وشبابه إلا الشيء القليل. في عام (549هـ) اتّصل بخليفة الموحّدين ابن يعقوب يوسف، الذي عُرف برعايته للعلم وشغفه بالفلسفة، فأصبح طبيبه الأول.

وتروي المراجع أن هذا الخليفة كان يقدرّ ابن طفيل ويعامله بمودّة، وأن ابن طفيل كان ينتخب له العلماء والفلاسفة ويحضّه على إكرامهم، ومن أشهرهم الفيلسوف العربي الكبير ابن رشد².

1- يقول عبد الرحمن بدوي: «فلكانه يرجع إذن إلى أصلٍ عربيّ خالصٍ هو بنو قيس»، موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية - بيروت 1984، ج1، ص 67.

2- يقول أبو الوليد غير مرة: لما دخلتُ على أمير المؤمنين أبي يعقوب وجدته هو وأبو بكر بن طفيل ليس معهما غيرهما. فأخذ أبو بكر يثني عليّ ويذكر بيتي وسلفي، ويضم - بفضل - إلى ذلك أشياء لا يبلغها قدري. فكان أول ما فاتحني به أمير المؤمنين - بعد أن سألتني عن اسمي واسم أبي ونسبي - أن قال لي: ما رأيهم في السماء - يعني: الفلاسفة - أقديمة هي أم حادثة؟ فأدركني الحياء والخوف. فأخذت أتعلّل وأنكر اشتغالي بعلم الفلسفة. ولم أكن أدري ما قرّر معه ابن طفيل. ففهم أمير المؤمنين مني الرّوع والحياء. فالتفت إلى ابن طفيل وجعل يتكلم على المسألة التي سألتني عنها، =

ولما توفيَّ الخليفة سنة (1184م - 580هـ) بقي ابن طفيل - في السنة الأخيرة من عمره - في البلاط، معزّزاً مكرّماً في رعاية ابن أبي يعقوب، إلى أن توفي عام 1185م - 581هـ في مراکش ودفن فيها، عن عمرٍ تجاوز الثمانين سنةً قمريةً¹.

وتجدر الملاحظة إلى أنّ معظم الكتب تذكر ابن طفيل على أنّه تلميذٌ لابن باجه، ويصرّح ابن طفيل في مقدمة كتابه: «حيّ بن يقظان» بأنه لم يلتق بابن باجه، فلعل المقصود هو التلميذ على كتبه.

ب - كتاب «حيّ بن يقظان»

إن قصة «حيّ بن يقظان» هي الكتاب الوحيد الذي بقي من مؤلّفات ابن طفيل²، ويلمّح الفيلسوف في مقدمة القصة الرمزية إلى أن سبب تأليفه لها هو سؤالٌ من صفيّ حميمٍ عن أسرار الحكمة المشرقية التي ذكرها الشيخ الرئيس ابن سينا³. وبعد قبوله الإجابة يستعرض أعمال الفلاسفة والصوفيين الذين سبقوه، ودوّنوا نتاج مشاهداتهم أو إشراقاتهم في كتب على أسلوب أهل النظر. وعندما لا يجد بين

= ويذكر ما قاله أرسطوطاليس وأفلاطون وجميع الفلاسفة ويورد مع ذلك احتجاج أهل الإسلام عليهم. فرأيت منه غزارة حفظ لم أظنها في أحد من المشتغلين بهذا الشأن المتفرغين له. ولم يزل ينشطني حتى تكلمت. فعرف ما عندي من ذلك. فلما انصرف أمر لي بمالٍ وخلعة سنية ومركب. موسوعة الفلسفة، بدوي، ص 68.

1- ماجد فخري، تاريخ الفلسفة، ص 363. وعبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ج 1، ص ص 67 - 69.

2- يذكر عبد الرحمن بدوي ثماني مخطوطات لهذه القصة الفلسفية في مكتبات العالم، مع ست طبعات لها بداية من عام 1700 ميلادي في اكسفورد وحتى عام 1952 في القاهرة، كما يذكر عشر ترجمات للقصة إلى لغات متعددة منها اللاتينية والانجليزية والهولندية والألمانية والإسبانية. راجع بدوي، موسوعة الفلسفة، ج 1، ص ص 70 - 71.

3- ابن طفيل، حي بن يقظان، ص 106، نشر فاروق سعد.

الأقدمين من بلغ هذه المرتبة التي ذكرها ابن سينا؛ لا ابن سينا نفسه، ولا الفارابي، ولا ابن باجه، ولا الغزالي يقرّر التشمير عن ساعد القلم، ويجد نفسه أهلاً لهذا البيان، فيقول للسائل: «استقام لنا الحقّ أولاً بطريق البحث والنظر، ثم وجدنا منه الآن هذا الذوق اليسير بالمشاهدة، وحينئذٍ رأينا أنفسنا أهلاً لوضع كلامٍ يُؤثر عنا»¹.

يحاول ابن طفيل أن
يقدم لنا في روايته
الرمزية (حي بن
يقظان) مسيرة العقل
البشري المستقل عن
الدين في بحثه عن
حقائق الوجود الكبرى

يحاول ابن طفيل أن يقدم لنا في روايته الرمزية مسيرة العقل البشري المستقل عن الدين في بحثه عن حقائق الوجود الكبرى، ويمكننا ترتيب القصة على سبعة مراحل:

• المرحلة الأولى: بدأت من ولادة حيٍّ من أبوين من البشر أو من طينة تخمّرت على مرّ السنين، وبعد ولادته اكتشفته ظبية، وقامت

بإرضاعه ورعايته، وعندما بلغ العامين تدرّج في المشي ومحاكاة أصوات الطير والحيوان حتى ألفته الوحوش وألفها، وثبتت في نفسه أمثلة الأشياء بعد مغيبها عن بصره، فحدث له نزوعٌ إلى بعضها، وكرهيةٌ لبعضها.

وعندما قارب السبع سنوات اتخذ من أوراق الشجر العريضة لباساً، إلى أن صادف نسرأً فسلخ جلده واتخذ منه ومن ريشه كساءً أكسبه دفناً ومهابة في نفوس الحيوان.

• المرحلة الثانية: بعد عمر السبع سنوات اكتشف حيٍّ معنى الموت وقيمة الروح، وذلك عندما ماتت الظبية، وسكنت حركاتها، وتعلّلت أعمالها، فراح يفتش في كلّ أعضائها حتى اهتدى إلى القلب. وعندما

1- ابن طفيل، حي بن يقظان، ص 115.



لم يعثر فيه على آفة، استيقن أن الساكن في ذلك البيت قد ارتحل قبل انهدامه. وعلى مثال موت أول إنسان في تاريخ البشرية (هابيل)، جاء غرابان فاقتتلا حتى صرع أحدهما الآخر، فتعلم حيّ من الغراب الناجي كيفية معاملة الموتى، واحترام الميّت بمواراة جثته في التراب.

• **المرحلة الثالثة:** استمرّت هذه المرحلة إلى عمر الواحد والعشرين، وفيها رأى حيّ ناراً في أجمة¹ قصب، فاهتدى إلى أن يأخذ قبساً منها ويحمله إلى مكان سكناه، وظل يمدّ النار بالحشيش والحطب ويستخدمها في إنضاج طعامه وتدفئة بدنه.

ظنّ حيّ أن النار هي أفضل الأشياء، وأن الشيء الذي ارتحل من قلب الطيبة هو من جوهر النار، أو من شيء يجانسه، فقام بتشريح الحيوان حتى اكتشف الروح الحيواني (البخار الحار) في الجسم، وصار بممارسة التشريح في درجة كبار الطبيعيين.

• **المرحلة الرابعة:** بعد البحث في الجسم الإنساني أدرك حيّ أن كل واحدٍ من الموجودات الحيّة مركّبٌ من الجسميّة ومن معنى آخر زائدٍ على الجسميّة، وهذا المعنى هو الصورة التي لا تدرك بالحس.

ثم من ترابط الموجودات اكتشف السببيّة، وأدرك أن كلّ حادثٍ لا بد له من محدث، وفي هذه الأثناء كان قد بلغ سنّ الثامنة والعشرين.

• **المرحلة الخامسة:** انتقل حيّ بفكره إلى الأجسام السماويّة، وتبيّن له أن الكون كلّه كشخصٍ واحدٍ في الحقيقة، ثم طرح على نفسه سؤال «قدم العالم أو حدوثه»، وانتهى إلى أن العالم في كلا الحالتين (سواءً كان حادثاً أو قديماً) فإنه يحتاج إلى فاعلٍ بريءٍ عن المادة.

1- الأجمة: الشجر الكثيف الملتف. انظر: المعجم الوسيط، مادة: أجم.

إذن في الخامسة والثلاثين توصل حيّ بن يقظان بجهد العقلّي المستقلّ إلى القناعة اليقينيّة بوجود الخالق الصانع.

• المرحلة السادسة: صار حيّ لا ينظر إلى شيء مشهود إلا ويرى فيه أثر الصنعة، فينتقل - فوراً - من المصنوع إلى الصانع، حتى زهدت نفسه في العالم المحسوس، وتشوّقت للعالم المعقول وتعلّقت به. ثم أدرك أن كماله الإنساني ولدّته الدائمة هما بملازمة الفكرة في الموجود الواجب الوجود، وبالغياب عن جميع الذوات.

وظلّ حيّ في هذا الشهود الفلسفيّ الصوفي حتى بلغ الخمسين من العمر.

• المرحلة السابعة: في سنّ الخمسين دخل البشرُ لأوّل مرّةٍ إلى حياة حيّ بن يقظان؛ لقد وصل إلى الجزيرة أَسْبال المؤمن المتديّن الباحث عن المعاني الروحية والمقتنع بتأويل النصوص الظاهرة، بعد أن اختلف مع صديقه سلامان المصرّ على التمسك بالظاهر والبعد عن التأويل والمعاني الباطنة، انتهى اللقاء إلى أنسٍ كلّ واحدٍ منهما بالآخر، فعلم أسبالُ حيّاً لغة الإنسان، فتواصلا، وتبادلا خبراتهما، وشرح حيّ لأسبال مسيرته الفكرية والحقائق التي وصل إليها، واكتشفا أن ما توصل إليه حيّ هو ما بشر به الرسول الذي يتبع أسبال ملته.

آمن حيّ بالرسول الذي يؤمن به أسبال، واتّبع ما يدعو إليه في شريعته من فرائض وعبادات.

تحرك في حيّ حسّ أخلاقيّ دفعه إلى إرادة هداية قوم أسبال إلى الحقائق الكبرى التي توافق الشريعة ولا تضادّها، فطلب من أسبال مرافقته إلى جزيرته فوافق. ذهب الرجلان إلى قوم أسبال، وباشر

حيّ في دعوته فانفضّ عنه الناس وتباعداوا، فلما يئس من إصلاحهم قصد سلامانَ وأصحابه فتبرّأ من سابق حديثه معهم، وأعلمهم أنه قد رأى مثل رأيهم، وأوصاهم بالمداومة على ما هم عليه، ثم انصرف مع أبسال عائدَيْن إلى جزيرتهما، ليقوما على عبادة الله بما عرفا من حقائق¹.

وهكذا يروي ابن طفيل بلغةً بسيطةً بيضاء مسيرة العقل البشريّ من بداياته في تلمّس عالمه وتجريده في معانٍ ذهنيّةٍ وصورٍ عقليّةٍ، ثم بعد التمرّكز في العالم والسيطرة على محيطه، يمدّ بصره ليرصد الفضاء، ولا يقنع بالمرئيّ والمشهود بل ينفذ من وحدة الكون إلى واحديّة الخالق المكوّن. وفي الوقت نفسه يعرج من المعرفة النظرية إلى الفناء في المشاهدة، وهناك تتّصل الفلسفة بالتصوف.

* * *

II - قيم المعرفة بين ابن باجه وابن طفيل

إن المعرفة الحقّة هي قيمةٌ إنسانيّةٌ كبرى تتأسّس على جملة قيمٍ أصيلةٍ تشهد لها بالحقيّة. وفي حال اختلّت واحدةٌ من هذه القيم الأصيلة تهتزّ حقيّة المعرفة، وتفقد قيمتها في سلّم الحق والخير. ونلخص هذه القيم الأصيلة بالآتي:

1 - طلب المعرفة والاستعداد للتعرف

إن المعرفة الحقّة ليست هبةً، بل لا بدّ من البحث عنها

1- ابن طفيل، حي بن يقظان، صص 117-236. وعبدالرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ج1، صص 71-75. وفاروق سعد، مقدمة تحقيق «حي بن يقظان»، صص 8-9.

والتفتيش، سواءً في الكتب والمدونات أو لدى أصحابها في الأمصار. وأخبار المتعلمين الذين يرحلون في طلب العلم من أفواه الرجال ومن مظانها عديدة.

كما أن طالب المعرفة يكون مستعداً للتعرف مع الموسومين بالعلم من أهل زمانه ومكانه، ومع السابقين والقاصين.

وتتجلى هذه القيمة لدى ابن باجه الأندلسي الذي كان مستعداً للتعرف والاعتراف بالفكر الفلسفي القادم من اليونان، كأفلاطون وأرسطو، وكذا بالفكر الفلسفي المشرقي المتمثل بابن سينا والفارابي. فهو - بشهادة ابن الإمام - أول من اعتنى بالكتب الفلسفية الوافدة إلى الأندلس قبل زمانه بمئة عام تقريباً.

كما يتبدى طلب المعرفة والاستعداد للتعرف لدى ابن طفيل، الذي قدّم لقصته بنقد لابن سينا والغزالي وابن باجه والفارابي، والنقد هو شكلٌ من أشكال الاعتراف.

كما أن بطل قصته حيّ بن يقظان حصل المعرفة بالبحث عن حقائق الأشياء طوال خمسين سنة، وكان لا يردعه رادعٌ عن السير مع عقله أينما اتّجه. وحيث إن حيّ بن يقظان ليس شخصاً فرداً بقدر ما هو رمزٌ يمثل النخبة العالمية المتعاقبة في الأزمنة؛ فإنّ إصرار هذه النخبة على المعرفة ومداومتها الطرّق على الأشياء، هما اللذان طوّرا الحياة المدنية بالاكشافات المتلاحقة والمتشعبة.

2 - الإيمان بقدره العقل على المعرفة

إن شكّ الفيلسوف - أو أي إنسان - بقدره العقل على المعرفة يعطل مسيرة العلوم، ويوقع الشاكّ في العدمية؛ ولذا نجد أن معظم الفلاسفة



الذين دوّنوا لحظات الشكّ التي خايلت عقولهم يسترجعون إيمانهم بالعقل بنوع إشراقٍ؛ لَيْتَمَكَّنُوا من متابعة مسيرتهم الفكرية.

وفي كتاب: «تدبير المتوحد» يصرّ ابن باجه حتى النهاية على استقلال العقل عن الدين، ليس في تحصيل المعرفة بالطبيعة فقط؛ وإنما في تحصيل المعرفة بما وراء الطبيعة؛ فابن باجه لا يعترف إلا بالعقل المطلق، ويجد أن الفيلسوف يستغني عن النبي؛ لأنه يأخذ عن الله مباشرة؛ ففي المراحل الأخيرة من ترقّي الفيلسوف الفكري والروحاني يحتاج إلى معونة إلهية، وإلى إشراقٍ يتمّ علمه، وهذا الإشراق مقصودٌ على الفلاسفة¹.

كما يؤسّس ابن باجه على العقل: الفضيلة والسعادة؛ فالمدينة الكاملة - عنده - هي التي تقوم أفعال مواطنيها كلها على العقل، ولا تحتاج إلى طبيبٍ أو قاضٍ أو نبيٍّ؛ والإنسان السعيد هو صاحب التدبير العقلاني المتّصل بالعقل الفعال.

أما ابن طفيل فيؤكّد أن العقل قادرٌ بمفرده على الوصول إلى حقائق الوجود الكبرى، وأن معرفة الفيلسوف (حيّ) ومعرفة النبي (المجسّد) بالمؤمن به أسال) منسجمتان متآلفتان، تشهد الواحدة منهما للأخرى بالصدق.

3 - الإبداع والمسار الذاتي

رغم أن فلسفة ابن باجه وابن طفيل لم تولدا من فراغ؛ بل نجد مصدريهما في أفلاطون وأرسطو وابن سينا والفارابي؛ فإن نتاج كليهما يتّصف بالإبداع وبالإضافة المعرفية، وليس جملة نقولاتٍ أو شروحاتٍ أو ملخصاتٍ أو غير ذلك.

1- ماجد فخري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص 361.

إن فكرة الفيلسوف المتوحد لها نظائر في الفلسفة العربيّة والغربيّة، إلا أن إبداع ابن باجه في صياغتها جعلته العَلَمَ فيها، فلا يُذكر المتوحد إلا ويُذكر ابن باجه معه.

وفي الإطار نفسه، فإن ابن طفيل تفوّق بإبداع نموذج الفلسفيّ في قالب القصّة الرمزيّة، فاستفاد من قدرة الرمز العابر لحدود الزمان والمكان واللسان، ليسجّل اسمه في ديوان الفلاسفة بعملٍ وحيدٍ لا يتجاوز حجمه مائةً وعشرين صفحة.

4 - التراكم والتطور

إن الحرص على تراكم المعرفة وتطورها هما من القيم الضروريّة في هذا المجال؛ لأنّ القطيعة مع السابقين والمعاصرين تقطّع أوصال المعرفة وتجعل كلّ قطعةٍ قائمةً بذاتها، وغير قابلةٍ لأن تكون لبننةً لإعلاء صرح العلم. إنّ العلوم التطبيقية والإنسانية لم تتطور إلا بفعل التراكم الحامل بالظفرات.

وقد التزم الفيلسوفان - ابن باجه وابن طفيل - بالحرص على التواصل المعرفي، فاهتمّا بنتاج الفلاسفة السابقين: يونانٍ وعربٍ مشرقيين، كما كانا لبننةً في بنيان الفلسفة في الأندلس.

ويظهر حرص ابن باجه على التراكم المعرفي والتطور في وصله مع السابقين وقطعه في الوقت نفسه؛ لقد وصل فلسفته بالاتجاه البرهانيّ الفلسفيّ، وقطع مع الخطّ الصوفي الغزالي، باتجاه صوفيّة مبنية على عرفانٍ وشهودٍ لا على مجاهداتٍ وعباداتٍ. وقد عرض ابن رشد بالتفصيل نظرية ابن باجه في المعرفة، وقال عنها: إنها برهانية في تلخيصه: «كتاب النفس»¹.

1- جورج زيناتي، الفلسفة في مسارها، ص 65.



في السياق التراكمي نفسه اعترف ابن طفيل بقيمة ابن باجه الفلسفيّة، وصرّح بأنه كتب قصّة: «حي بن يقظان» تكملة لمتوحّد ابن باجه (وهنا تراكمٌ معرفيٌّ).

كما يظهر التفاعل الفلسفي لابن طفيل مع ابن باجه في كونه جعل بطله إنساناً منعزلاً عن المجتمع، ويستطيع بفطرته الفائقة وحدها أن يتوصّل إلى معرفة كل الأشياء، ومدبّرها، وغاية الوجود الأخيرة¹. وفي الوقت نفسه لم يكن تواصل ابن طفيل كاملاً وتامّاً مع ابن باجه؛ بل ناقشه ونقده في مقدمة كتابه، وهنا النقد يسهم في تطوّر المعرفة.

كما نسجّل لابن طفيل - في سياق قيمة التطوّر المعرفي - تقديمه ابن رشد للسلطان الموحدّي، ودعمه له ليقرّبه، نائياً بنفسه عن وساوس الغيرة ومخاوف المنافسة.

5 - تمرير المعرفة وحُسن توصيلها

إنّ تمرير المعرفة هو قيمةٌ مستقلّةٌ عن قيمة التراكم والتطور؛ لأنّ تمرير المعرفة واجبٌ أخلاقيٌّ على كل صاحب معلومةٍ مفيدةٍ للناس. وقد التزم معظم أصحاب المعرفة بهذا الواجب فازدهرت مهنة التعليم وحرّفة الكتابة.

ولا نعلم أن ابن باجه كان له مجالس علم أو تلامذة مقرّبون يدرّبهم على الفلسفة ويمرّر لهم صناعتها. ورغم أن المصادر تذكر ابن الإمام بصفته تلميذاً له؛ فإنه أقرب إلى الصديق الملازم المعجب. ومع ذلك فإن ابن باجه مرّر معرفته إلى اللاحقين عبر فعل الكتابة والتدوين.

1 - م.ن، ص.ن.

وابن طفيل أبدى رعايةً للعلماء والفلاسفة وإن لم يمارس تعليمًا أو يتخذ طلاباً، واكتفى كابن باجه بفعل الكتابة، وباستخدام لغةٍ بيانيةٍ موصلةٍ للمعرفة.

6 - توليد الفضيلة

إنَّ المعرفة الحقة تولّد فضيلةً بحجمها، أمّا المعرفة النظرية الطافية على سطح العقل وغير المتجدّرة في الوجدان فإنّها لا تولّد فضيلةً، أو تولّد فضيلةً سطحيةً على شاكلتها.

وهذه اللحمة اللصيقة بين العلم والفضيلة نبّه عليها القرآن الكريم في مواضع عديدةٍ يذكر فيها: خشية العلماء، وعدم مساواة غيرهم بهم، ومآلهم إلى السعادة... وغير ذلك.

ربط الفلاسفة منذ سقراط بين المعرفة والفضيلة، فأروا أن الذي يعرف الخير يفعلُه ضرورةً، والذي يعرف الشرّ يجتنبه لا محالة

ولقد ربط الفلاسفة منذ سقراط بين المعرفة والفضيلة، فأروا أن الذي يعرف الخير يفعلُه ضرورةً، والذي يعرف الشرّ يجتنبه لا محالة؛ فمن يعرف أو يشكّ بأن الحليب الذي أمامه فيه سمٌّ؛ فإنّه لا يتذوّقه مهما كان يبدو شهياً ومُغويًا. وعلى هذا فكلّ معرفةٍ لا تولّد فضيلةً بحجمها فهي معلومةٌ ظنيّةٌ لم ترقَ إلى رتبة العلم اليقيني.

وتظهر هذه القيمة (توليد المعرفة للفضيلة) في نصّ ابن باجه؛ حيث يربط نظرية المعرفة بفلسفةٍ أخلاقيةٍ، ويجعل كل درجةٍ للمعرفة موازيةً لدرجةٍ في الكمال الأخلاقي. وبما أن درجات المعرفة ثلاثٌ فإنّ درجات الأخلاق الموازية لها ثلاثٌ أيضاً؛ فبدرجة الجسمانية

يكون الإنسان مجرد موجودٍ حقيقيٍّ واقعيٍّ. وعند الارتقاء إلى رتبة الروحانيّة يصبح أفضل بكثيرٍ، ويعتمد عن الجمهور، أما بالرتبة الأخلاقية الأخيرة - وهي العقليّة - فإنّه يصل إلى أعلى مراتب الكمال؛ إذ يصبح إلهياً فاضلاً¹.

ولكن هل بقيت هذه الأسطرُ كلماتٍ في كتابٍ، أم أنّ ابن باجه المحبّ لمباهج الحياة والمؤانس للأمرء والخلفاء قد تغيّر بعد كتابة مؤلّفه «تدبير المتوحد»، وتوحد مع فيلسوفه فصار أميلَ إلى مفارقة الماديّات والأخذ بالروحانيّات؟

أمّا ابن طفيل فإنّ بطل قصته يشفّ عن عروج خُلقيّ مواكبٍ لعروجه المعرفيّ، حتى يصل إلى المراحل العليا نقيّاً، لا بفعل المجاهدات بل بفعل المعرفة.

7 - الحوار وقبول الفكر الآخر

لا نجافي الصواب إن قلنا بأنّ الأقدمين كانوا أكثر انفتاحاً على الآخر المختلف من المعاصرين. وواحدٌ من الأدلّة هو كثرة النصوص الفلسفية والصوفية التي تصنف الناس إلى فئاتٍ مختلفةٍ بالفطرة، أو تُرتبها في رتبٍ تصاعديّةٍ من العوامّ إلى خواصّ الخواصّ. ورغم أنّ فعل التصنيف والترتيب ينمّ بطبيعته عن طبقيّةٍ فكريّةٍ؛ فإنه في الوقت نفسه يدلّ على قبول الآخر، وإفساح المجال له ليوحد ضمن منظومتنا الفكريّة.

وقد مارس بطل ابن طفيل فعل الحوار مع أبسال، بعد أن تعلّم منه لغة الكلام الإنساني، وبواسطة الحوار توصّلاً إلى تبادل المعارف

1 - جورج زيناتي، الفلسفة في مسارها، ص 63.

والخبرات، وأدركا أنهما متشابهان متقاربان وإن سلكا دربين مختلفين للوصول إلى ما هما عليه.

وفي الخلاصة

إنّ هذه القيم السبع السابقة جوهرية في بناء معرفة حقيقية أصيلة ومتجدّرة في وجدان الإنسان، وقادرة على تغييره وتغيير محيطه البشري. ومع أن نتاج ابن باجه وابن طفيل حقّق هذه القيم؛ فإننا نرصد بعض القيم السلبية التي تتنافى مع المعرفة كقيمة. ولعل أهمّها مسألتان:

الأولى: الاستعلاء المعرفي: إن الناظر في حياة ابن باجه وابن طفيل يجد أنهما نَهَمَا للمعرفة لا يتوقّفان عن أخذها من منابعها؛ أما من يقرأ نتاجهما فيتسرّب إليه الشعور بأن الكاتب هو شخصّ اكتفى بمصادر معرفته من الكتب، ثم أقفل مراكز الاستقبال في عقله عن محيطه الإنساني، وأعلن الاستكفاء المعرفي، واستعلى، وأعاد ترتيب العالم من موقع يقينه الخاص، الذي يضعه في قمة الهرم على اعتبار أنه الحقيقة النهائية، التي لا يصمد أمام تفوّقها نبيّ مرسلٌ ولا فيلسوفٌ سابق.

الثانية: القطيعة مع العامّة: إن متوحّد ابن باجه يدرك أن عدم التواصل مع محيطه البشريّ هو شرٌّ؛ ولكنه لا يجد بدّاً من ذلك، وكأنّ قرار العزلة الوجدانية والتوحّد هو من نوع الضرورات التي تبيح المحظورات.

ورغم التبرير الفلسفيّ لهذه القطيعة الوجدانية بين المتوحّد وبين أهل مجتمعه، ورغم الوعد الفلسفي من ابن باجه بأن يكون «المتوحّد»

مجدّداً في عصره؛ فإنّ الواقع أثبت أن قطيعة الفلسفة مع العامة أسّست لما نراه اليوم من تعصّبٍ وضيقٍ أفقٍ وأحاديةٍ في الآراء.

وبالمثل، فإنّ ابن طفيل رغم حوارهِ مع الشبيه (أبسال) فإنه يقطع مع المختلف (سلامان) وقومه؛ وذلك أنه عندما ذهب مع أبسال إلى جزيرته ليهدي سلامان وقومه، تسرّب إليه اليأس وفارق العامّة عائداً إلى خلوة جزيرته.

وأقول: إنّ تخليّ الفلاسفة عن العامّة، وتركهم أسارى نموذجٍ واحدٍ من الفكر (سلامان) حرّم المجتمع من التعدّد والتنوّع، وتسبّب - مع غيره من الأسباب - بما يتفشّى اليوم من انغلاقٍ وتمسّكٍ بالقشور وتضخيمٍ للأمور الثانويّة والمستحبّات، حتى تصبح بمثابة الواجبات وفي حكم الأولويات.

* * *

III - المعرفة تؤسّس للمصالحة بين المختلفين

درج الباحثون في تاريخ الفلسفة على النظر إلى فعل التنلسف العربيّ على أنّه توفيقٌ وتلفيقٌ وجمعٌ لأراءٍ لا تُجمع، وهذا أمرٌ يستحقّ إعادة النظر؛ لأنّ العديد من هذه العمليات الفلسفية قد أسّس - في زمانه - لتثاقفٍ حقيقي، وأسهم في بناء قواعد يمكن الركون إليها عند تجديد أيّ مشروعٍ فكريّ. وبناءً عليه نجد لزاماً علينا أن نستثمر كافة التقاربات التي أجراها الفيلسوفان ابن باجه وابن طفيل.

فالأول حين كتب «تدبير المتوحّد» عبّر عن فشل الفلاسفة في ميدان السياسة العملية، بسبب النظريّات البعيدة عن الواقع التي كانوا يقدّمونها، لذا أراد أن يكون واقعياً فترك ما لا يمكن تحقيقه (قيام مدينة

فاضلة)، وسمح للمتوحد بأن يمضي في دربه بتدبير مفردٍ ليحقق سعادة المفرد، وفي هذا - كما يرى البعض - محاولةً جادّةً لمصالحة الفلسفة مع الحياة¹. وفي معرض النقد أقول: «إنّ الفيلسوف في هذه الحالة استقال من واجب التحريض الدائم «على ما يجب أن يكون»، وتخلّى عن حرصه على التذكير به، وتنازل عن عدم اليأس من دوام طلبه، وعن استبقائه (ما يجب أن يكون) غايةً ولو على مستوى الوجود النصّي.

ينسب باحثون جديون إلى ابن باجه مصالحةً ثانية، وهي مصالحة «ما بعد الطبيعة مع الطبيعة»، وذلك عبر العلاقة التي أثبتها بين الصورة والمادة

كما ينسب باحثون جديون إلى ابن باجه مصالحةً ثانية، وهي مصالحة «ما بعد الطبيعة مع الطبيعة»²، وذلك عبر العلاقة التي أثبتها بين الصورة والمادة، وعبر اهتمامه بالبعد الميتافيزيقيّ للحركة وليس فقط بالمشكلات «الفيزيقيّة» لها³. وهذه المصالحة بين الطبيعة وما بعد الطبيعة هي تعبيرٌ آخر للمصالحة بين الفلسفة وبين العلم، وقد استطاع ابن باجه بمعرفته بالعلم الطبيعيّ أن يجتهد في التأسيس لربط الفلسفة بالعلم بعد تحقيق استقلالها عن الدين.

أمّا ابن طفيل فقد حاول أن يمسك دقّة الفلسفة في الأندلس بعد ابن باجه، ويعيد ربط الفلسفة بالدين، أو بالأحرى يعيد ربط الفلسفة بالفكر الدينيّ الصوفيّ. وذلك دون أن تخسر الفلسفة استقلاليتها العقل وعلاقته المتينة بالعلم الطبعي.

1- زيادة، مقدمة تحقيقه لكتاب «تدبير المتوحد»، ص 17.

2- م.ن، ص.ن.

3- م.ن، ص ص 11 - 12.



إنّ بطل ابن طفيلٍ يكتشف العالم بعقله منفرداً، ويستخدم كافة المناهج المتاحة من مراقبةٍ وملاحظةٍ ومحاكاةٍ وتجربةٍ واختبارٍ ومقارنةٍ وقياسٍ واستنتاجٍ وحدسٍ وغير ذلك¹. وحين يصل إلى القفزة الأخيرة للعقل نحو المطلق يتدوّق حال استغراق العقل في معقوله، وهنا بعد الوصول إلى «نقطة الصمت» في نظامه المعرفي يرجع ليأنس بالصوفيّ الواصل إلى الحال نفسها، من دربٍ مغايرٍ لدربه. وهذا يعني أنّ ابن طفيلٍ لم يعمل على مصالحة الفلسفة والدين كما اجتهد ابن رشد بعده؛ ولكنّه أثبت مصالحةً بين الفلسفة وبين نهجٍ فكريٍّ دينيٍّ (الصوفية).

وبذلك يعقد ابن طفيل - كما فعل سلفه ابن سينا - مصالحةً بين النهج المشائيّ والنهج الإشرافيّ عندما يتعلّق الأمر بمعرفة الذات المطلقة والجواهر المفارقة.

والغريب أن بطل ابن طفيلٍ حين ودّع سلامان وقومه وداع متاركة أفّرهم على ما هم عليه، لقد اكتفى بمصالحةٍ صوريّةٍ مجاملاتيّةٍ لا تؤسّس لأيّ لقاء حقيقيّ، ولا تغيّر علاقةً مجتمعيّةً بين الأطراف المتنازعة.

وننتهي إلى القول بأنّ المعرفة «الكاملة» للإنسان الواصل إلى «المطلق» تولّد - حُكماً - مصالحةً إنسانيّةً وفكريّةً حقيقيّةً، وتُرجع «الواصل» من عالم الإطلاق إلى عالم التقييد ليبشّر بيقينيّاته، ويقربها إلى أفهام عامة الناس، وهذا من باب أن الناس شركاء في المعرفة².



1- فاروق سعد، مقدمة تحقيق «حي بن يقظان»، صص 59 - 63.

2- انظر كتابنا: عودة الواصل، مؤسسة دندرة للدراسات والنشر - بيروت 1994.

IV - قيم السعادة

يصل الفيلسوفان في كتابيهما إلى معنى للسعادة يتأسس على جملة قيمٍ جديرة بأن يتبنّاها الإنسان، ويعيد صياغتها في إطار مشروعه الشخصي. ومن أهم هذه القيم أربع:

1 - الديمومة والشمولية:

إنّ الباحث عن السعادة يأمل بتحصيل حالةٍ وجدانيّةٍ سرمديةٍ من الهناء والامتلاء؛ حالةٍ يشعر معها بأنه يتنعم بكلّ ما يطلب ويحبّ، وأنه لا خوف من فقدان مطلوبه أو خسران محبوبه.

إن السعادة معنى مطلقٌ يسري في كامل كيان الإنسان، ويختلف عن اللذة التي هي مؤقتةٌ تزول بزوال سببها، وجزئيةٌ لا تخرج عن حيز موضوعها. لذا، فاللذات متنوّعةٌ ومتعدّدةٌ ومتكسّرةٌ ومجاورةٌ للألام. أما السعادة فواحدةٌ بالذات وكالبحر المحيط، طاهرةٌ بنفسها وتطهر كلّ ما يُلقى في وجدان السعيد من رجس الألم؛ فقد يشعر بالتعاسة من هو ملتدٌ في الآن، أما السعيد فلا تُعبّر التعاسة عنبّاته حتى في لحظات العسر وأوقات البلاء.

وقد بيّن الفيلسوفان بوضوحٍ شديدٍ أنهما وصلا في نهاية رحلتيهما المعرفيتين إلى سعادةٍ دنيويّةٍ لها طعم السرمدية، تحيط بهما من الجهات كلّها بحيث لا يطالهما معها شرورٌ أو آلامٌ أو نكد.

2 - العقلانيّة وتأسيس السعادة على العقل والعمل العقلي

منذ بداية «تدبير المتوحد» يتبدّى المنحى العقلانيّ الذي يؤسّس عليه ابن باجه العلم النظريّ الموصل إلى السعادة؛ فالتدبير المؤدّي



للسعادة هو التدبير الصواب الذي يعتمد فيه صاحبه على العقل. والتدبير الصواب يكون طبعياً في «الإنسان الروحاني»، وصناعة يتكلف مهمتها «الإنسان الجسماني».

إنّ الإنسان السعيد عند ابن باجه هو الذي استطاع في هذه الدنيا - ورغم إطار المدن الفاسدة - تدبير حياته بالعقل (دون الوحي)، ليتصل بعقله المستفاد بالعقل الفعّال فيرى الشيء بنفسه. إذن، بالعقل وحده - وبعمل العقل لا الجوارح - يصبح الإنسان سعيداً¹، وحتى المعونة الإلهية - التي أمدّته في الخواتيم - استحقّها؛ لأنه صاحب فطرة عقلية فائقة.

أما ابن طفيل فيؤسّس السعادة على العقل والمعرفة أيضاً: بالعقل ينتقل الإنسان من المصنوع إلى الصانع، وبالعقل يتعلّق بالعالم المعقول، وبالعقل المتفكّر في الذات العلية، وبإدامة الفكرة في الموجود والواجب الوجود يتمكّن الفيلسوف من الغياب عن كافّة الموجودات فلا يرى إلا الواحد². إذن العقل هو سبب السعادة ومادّتها.

3 - الفضيلة وتأسيس السعادة على فضائل عقلية

يرى ابن باجه بأن الفضيلة تسير مع العقل، تعرج بعروجه وتهبط بهبوطه؛ لذا، كل درجة معرفية يوازيها كمال أخلاقي. والفضيلة لئن اختلفت أعمالها عند ابن باجه عن أعمالها في السياق الديني؛ فإن النتيجة واحدة. فالفاضل هو «الإنسان الروحاني» صاحب البعد الجسماني الملطّف بالعقل والمبرّئ عن النقائص.

1- انظر: ابن باجه، تدبير المتوحد، صص 55-56، نشر ماجد فخري، حيث ينتقد الصوفيّة ونهجهم في التفرّغ والذكر للوصول إلى السعادة القصوى، تاركين العمل العقلي والصناعة العقلية.

2- بدوي، موسوعة الفلسفة، ج1، صص 73-74.

إن الفضيلة عند ابن باجه هي الشهادة الحسيّة التي تشهد للشخص بأنه وصل إلى رتبة الإنسان الروحاني وتجاوز الجسمانيّة. وأيّما شخص ادعى السعادة ولم يأت بشاهدين عدلين هما: العقل (أعمال العقل) والفضيلة؛ فهو مدّع ولا يعول على سعادته.

يقدم لنا الفيلسوفان
(ابن باجه وابن طفيل)
شكلين من المفارقة
للمادة: ابن باجه
يفارق «سعيده» المادة
بالأصل بالعقل الفعّال.
أما ابن طفيل فيفارق
«سعيده» المادة بالغياب
أو بالفناء في المشاهدة

يلتقي ابن طفيل مع ابن باجه في كون السعادة مؤسّسة على الفضيلة، وهو مثله يضع الفضيلة في إطار عقلائي؛ بحيث تكون أعمالها الأساسيّة التأمل والتفكير. والملاحظ أن الفضيلة عند الفيلسوفين هي فضيلة فردية، ومن جنس التنزّه عن الجسمانيّ والحسيّ والآنيّ، ولا تشمل الأعمال الخيرة والبارّة ذات البعد الاجتماعيّ.

4 - مفارقة المادة والجوانيّة

يتفق الفيلسوفان على أن السعادة القصوى غير ممكنة إن كان الإنسان لا يزال متجذراً في المادة، فمفارقة المادة هي الشرط الضروريّ والقيمة الأساس في السعادة.

ويقدم لنا الفيلسوفان شكلين من المفارقة للمادة: ابن باجه يفارق «سعيده» المادة بالأصل بالعقل الفعّال. أما ابن طفيل فيفارق «سعيده» المادة بالغياب أو بالفناء في المشاهدة.

وهذا يعني أننا أمام مفارقة فلسفيّة للمادة (ابن باجه) تتجلّى في التسامي فوق الآلام ومفارقة أسبابها (المادة سبب الألم)، ومفارقة صوفيّة للمادة (ابن طفيل) تتجلّى في تغيير مذاقات الإنسان عندما يكون في حال الفناء.

وكما أن مفارقة المادّة ضرورةً لدى الفيلسوفين لتحصيل السعادة؛ فإنّ الجوانبيّة هي قيمةٌ أساسٌ؛ فالسعادة التي لا تتبع من داخل الإنسان، والتي تحتاج إلى عناصر مادّيّةٍ وخارجيّةٍ لتتحقّق هي سعادةٌ لا يعوّل عليها؛ لأنها تزول بزوال العناصر المسبّبة لها.

وفي الخلاصة

إن الجانب الإيجابيّ في فلسفة كهذه للسعادة يتمثّل في إصراره على تأسيس السعادة على العقل وعلى فضيلة الروحانيّة، كما يتمثّل في تغذية أمل الإنسان بتحقيق سعادته القصوى حتى لو أطبق الظلام من كلّ جانب. أما القيم السليبيّة التي تلمح في نتاج هذين الفيلسوفين فتتمثّل في جملة أمورٍ نذكر أهمها:

حصريّة السعادة: لا يكاد الفيلسوفان يفتحان باب الأمل مع لفظ السعادة؛ حتى يغلّقاها ويضعها على الباب عبارة: «لا يدخلها إلا الفلاسفة». وفي هذا الفعل تحقير (خاصّةً عند ابن باجه) للسعادة التي يحضّلها المؤمن بالرضا والتسليم، حتى تنزل عليه من السماء سكينّةً تملأ جوانحه، سعادةً تتّصف بالثبات والعمق.

غياب الآخر: الشاهد أو الشريك؛ إنّ السعادة تحتاج إلى آخر نشاركه إياها أو على الأقل إلى الآخر الشاهد عليها. وعندما جعل الفيلسوفان تحقيق السعادة في عالمٍ مفارقٍ فقد أفقدوا السعادة قيمة الشراكة والتشاطر. هذه الفردية في السعادة تتجلى برفض ابن باجه وجود أي مختلفٍ في مقامه الأخير، ففي هذا المقام لا يوجد إلا واحد، وإن تعدّد الأشخاص فهم واحد؛ حتى «الواصل الصوفيّ» إلى السعادة القصوى يُقصيه ابن باجه ويجعل وصوله مظنوناً واتّصاله وهماً.

وفي المقابل نجد محي الدين بن عربي يقبل رفقة صاحب النظر (الفيلسوف) في معراج الروحي، ويعترف له بقدرته فلسفياً على الانفكاك من أسر الطبيعة العنصرية، وبتأهله بذلك لمعراج عقلي؛ لقد عرج ابن عربي روحياً برفقة فيلسوفٍ صاحب نظر¹.

كما تتبدى سعادة ابن طفيل في حال الفناء، وهذا الحال لا يحتمل الآخر؛ ومن هنا يخيل إلينا أن صحبته لأبسال في الجزيرة بعد عودتهما من لقاء سلامان وقومه هي صحبة جيرة أكثر مما هي صحبة مشاطرة للسعادة وتقاسم للحظات معرفية.

* * *

ونقول أخيراً:

قد نتفق مع الفيلسوفين الأندلسيين في مواطن، ونختلف في مواطن؛ ولكن النهج الذي أرسياه في بناء السعادة على العقل والفضيلة والدأب الشخصي يظلّ فاعلاً مضيئاً.

إنهما يقولان لكلّ إنسان: إن السعادة حقٌّ إنسانيّ، فلا تتنازل عن هذا الحق مهما بدا مستحيلاً، وتقدّم لتتحمل مسؤولية المعرفة وأمانتها، فأنت الجنس الذي خلُق للكمال.

1- راجع: ابن عربي، الفتوحات المكية، ج2، صص 272-284. وهذا النص منشور كملحق في تحقيقنا لكتاب ابن عربي «الإسرا إلى المقام الأسرى»، دار دندرة للطباعة والنشر - بيروت 1988، صص 151-241.