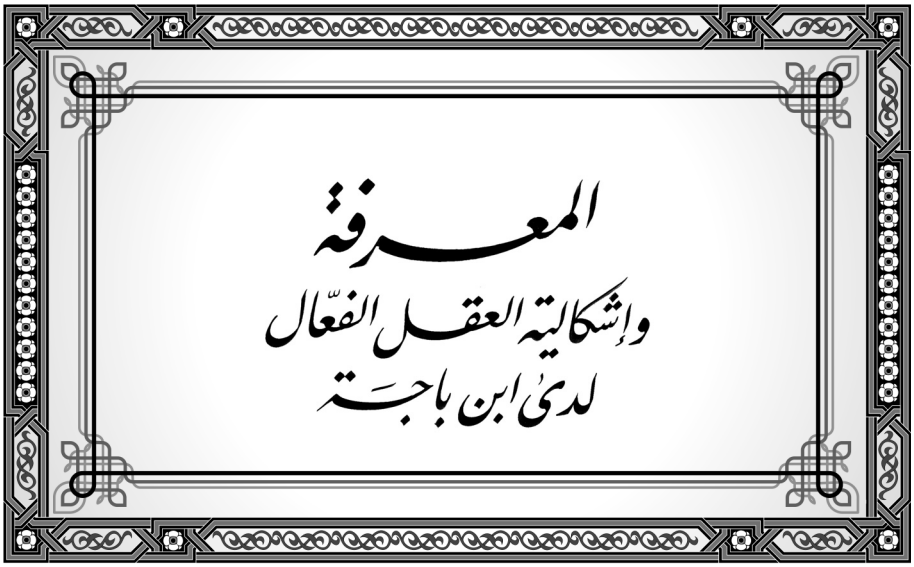
العدد الثالث والعشرون
2006

مجلة كلية الدعوة الإسلامية

مجلة إسلامية - ثقافية - جامعة - محكمة تصدر سنويا

1374 من وفاة الرسول ﷺ الموافق لعام 2006 مسيحي



د. البكاي ولد عبد الملك
كلية المعاملين - جامعة المرقب - الخمس

تمهيد

تقدم تجربة الاتصال عند ابن باجه لأول وهلة على أنها تجربة من نوع خاص، تربط الشرط البشري بنهاية محزنة وسعيدة في ذات الوقت، يتعين فيها إخضاع الموجود البشري للعقل مهما كلف الثمن. عندها تصبح نظرية المعرفة برمتها بحثاً في تحليلية التناهي، تناهي الموجود البشري، الصادر عن النقص الكامن في جوهره من جهة، وأملاً لا ينقطع في السعادة والكمال، وولوج الروحانية الخالصة.

العقل عند ابن باجه

قد يكون من السهل لمتتبع رسالتي «الاتصال» و«الوقوف على العقل الفعال»، اكتشاف التعددية التي تطبع معاني الواحد في الرسالة الأولى، والعقل

الفعال أو المحرك الأول في الثانية إذ «الأمور التي يمكن يها الوقوف على العقل الفعال ضروب، والشكوك عليها ضروب»[1]. غير أن ابن باجه يحاول في بداية رسالة الاتصال رفع اللبس الذي شاب مواقف المتقدمين في مسألة الواحد. والظاهر أن الأمر يتعلق بالشكوك البرمنيدية حول الواحد وعلاقته بالكثرة، وذلك عبر سند طويل، يمر بالفارابي وأفلاطون ـ وإن كان ابن باجه لا يذكر برمينذس بالاسم ـ وإنما يذكر رسالة الفارابي في «الواحد والوحدة».

فما الذي يعنيه فيلسوفنا بالواحد؟ إذا كان الواحد يقال على أنحاء كثيرة لخصها أرسطو في كتاب «ما بعد الطبيعة» كما يقول، فما أهم معاني الواحد؟ وكيف يمكننا التوفيق بين هذه الوحدة الحميمة للعقل بما هو حقيقة وجوهر مفارق، وبين التعددية التي تطبع معانيه؟!

يقول ابن باجه «إن الواحد يقال على أنحاء لخصت في ما بعد الطبيعة لأرسطو، ولخصها أبو نصر في كتاب الوحدة» ويضيف «ويقال الواحد لما هو بالنوع وبالجنس وبالعرض، وبالجملة ما اشترك فيه كلي ما»[2]. فالواحد يتحدد منذ البداية باعتباره مجرداً تماماً من الحس. فكل ما تنطبق عليه إحدى الكليات الخمس فهو واحد. غير أن الفيلسوف يحاول أولاً تقليص تلك المعاني المتعددة، التي ولدت شكوك المتقدمين، وذلك انطلاقاً من علاقة الواحد بالكثرة من ناحية وعلاقته بالتغير من ناحية أخرى. وهذان النوعان هما: العقل المجرد والعقل المشخص، أي الواحد باعتباره كلياً مجرداً، لا يلحقه التغير والفساد، والواحد باعتباره شخصاً من الأشخاص الكثيرة لهذا الكلي، وهو عرضه للحركة والتغير .

فـ «الواحد إذا كان جسماً أو جسمانياً كالبياض مثلاً قيل له شخص. وأما الواحد بالعدد والمجرد عن الهيولى فليس بشخص بل يجري مجراه. والشخص

(1) ابن باجه، رسالة الوقوف على العقل الفعال، (ضمن رسائل ابن باجه الإلهية) تحقيق ماجد فخري، ص 107.

(2) ابن باجه، رسالة الوقوف على العقل الفعال، (ضمن رسائل ابن باجه الإلهية) تحقيق ماجد فخري، ص 156.

قد يلحقه التغير» [3]فالواحد بالعدد إما أن يكون شخصاً من طبيعة هيولانية خاضعة للتغير والحركة وهو المحمول بلغة أرسطو، وإما أن يكون مجرداً خالياً من المحمول المادي غير قابل للتغير والفساد ويكون عندئذ واحداً مجرداً طبيعته ثابته أو أقل ميتافزيقية.

غير أن الصنف الأول أي الواحد المشخص، يظل واحداً رغم أعراض الحركة والتغير التي يتعرض لها. ويضرب ابن باجه مثالاً للواحد المشخص بالإنسان، خلال عملية النمو، حيث يتغير تغيراً مستمراً وحركة عرضية متواصلة، إذ نراه يتحول من وجوده جنيناً إلى الطفولة، والشباب، فالكهولة، ثم الشيخوخة. غير أن الإنسان يظل، رغم هذه الحركة المتواصلة، واحداً. وكذلك فإن الإنسان قد يصبح اليوم عالماً، وقد كان بالأمس جاهلاً. والنجار متى فقد قدوماً أو مسطرة، ثم أخذ أخرى بدلاً عنها، لم يتغير عن كونه واحداً بعينه. فهو ليس مع أدواته الأولى غير مع أدواته الأخرى.

أما الواحد المجرد، وهو المعنى الثاني للواحد بالعدد، فإنه يطلق على الواحد بالنوع والجنس والعرض، وباختصار إنه يقال على كل ما اشترك فيه كلي ما. فهذا المعنى الثاني للواحد يتحدد انطلاقاً من مستوى التجريد الذي يحدده النظر. والوحدة التي يتحدث عنها ابن باجه فيما يتعلق بهذا النوع إنما هي وحدة عقلية لا وحدة حسية أوعرضية.

لكن، إذا كان الواحد المجرد، يختلف عن الواحد المشخص بتجرده من كل حس وتغيّر وهو ما يسمح لابن باجه بتأسيس وحدة حميمة للعقل، لا تشوبها شوائب المادة، ولا تطالها الحركة والتغيير ـ فكيف يميز هذه الوحدة عن المعقول؟. بتعبير آخر كيف يميز ابن باجه بين هذه الوحدة الحميمة للعقل المجرد، وبين الكثرة والتعدد التي تطبع، على السواء المعقولات والعقول الهيولانية؟

---

(3) رسالة الاتصال ص157، بضمن تلخيص كتاب النفس لابن رشد، تحقيق أحمد فؤاد الأهواني، القاهرة، 1950.

ذكرنا سابقاً أنَّ ابن باجة في مقدمة رسالة الاتصال يتناول مسألة الواحد والكثير، ليقوده ذلك التساؤل، في نهاية الأمر، إلى طرح إشكال جوهري هو هل العقل واحدّ أم كثير؟

غير أن الإجابة عن هذا السؤال تتطلب معرفة إذا ما كانت المعقولات واحدة في جميع العقول أم أنها تختلف من عقل إلى آخر.

يوضح ابن باجه أن المعقولات من حيث هي كذلك، لا تتمتع بوجود منفصل عن الموضوعات، التي هي بمثابة معقولات لها. بمعنى أن المعقولات، من حيث هي عملية إدراكية مركبة للموضوعات المتعلقة بها، لا توجد مستقلة عن تلك الإضافة. مما يعني أن معقولاً من تلك المعقولات، لا يمكن أن يكون واحداً أو مشتركاً بالإضافة إلى جميع العقول. يقول: «إن معقولات الأشياء الموجوداتِ (. . .) مؤلفة من شيء باق وشيء فانٍ يبلى (. . .). فإن تأخذها من حيث هي إدراكات لموضوعاتها ومعقولة عنها صارت مضافة إلى تلك الموضوعات على أن قوامها بتلك الموضوعات»[4].

ومن هنا فهو يؤكد على أهمية الإضافة، التي تمثل حجر الزاوية في تلك العلاقة حيث إنها لا تقيم رباطاً وثيقاً بين المعقول والموضوعات، الذي هو معقول لها فحسب؛ وإنما تتجاوز ذلك إلى ربط المعقول بخبرة أو تجربة المدرك ذاته. ولما كانت المعقولات المتولدة في العقل، تحث تأثير الموضوعات الخارجية، تختلف وتتعدد حسب اختلاف وتعدد الموضوعات، والصفات الخاصة بكل منها؛ لم يكن معقول نوع من الأنواع واحداً في عقول جميع الناس.

إن العقل الواحد، لا بد له أن يختلف في عقل زيد عنه في عقل عمرو، وذلك طبقاً للخبرة التي يتمتع بها كل منهما بعدد موضوعات هذا المعقول وصفاتها الخاصة.

---

(4) نفس المصدر، ص: 163.

ويضرب ابن باجه للمعقول مثلاً بلفظ الفرسِ أو الكلى. فهذا اللفظ معنى معقول، لكن لم يصبح معقولاً، إلا بعد مشاهدة عدد معين من الخيول أو الأشخاص. ومن هنا يقول ابن باجه بأن المعنى الكلي للفرس يختلف في ذهن عمرو، عن المعنى الكلي في ذهن زيد. وينتج عن ذلك أن المعقول الواحد يتكثر بتكثر العقول التي تعقله، وتبعاً لاختلاف موضوعات هذا المعقول في عقول مختلفة.

غير أن معرفة هذه الكليات أو المعقولات، لا تكون ممكنة، إلا بمعرفة الصورة الهيولانية أو الصور الروحانية الموجودة في الحس. فإذا كانت العامة، لا علم لها، فذلك عائد بالأساس، إلى جهلها بأسباب العلم، ويتعلق الأمر إذن، بالكليات. فالصور الروحانية، أو الهيولانية المتكثرة تشكل، لدى رجل العامة، الوسيلة الوحيدة التي تتوسط معرفته بالعقول أو الكليات. فاتصال الإنسان أو الجمهور بالمعقول، هو كما يقول «إنما هو بالصورة الروحانية وتلك الصورة الروحانية، تحصل كما تبين في مواضع كثيرة، عن الحس»[5].

ومن هنا نلاحظ الارتباط الوثيق للحس، أو الصور الروحانية بالجمهور.

غير أن الاختلاف والتعدد، الذي يطبع العقول من ناحية، والصور الهيولانية من ناحية أخرى، لا ينطبق على ما يسميه ابن باجه «بالعقل الآخر» أو العقل الفعال. ذلك أن التعدد والتشتت الذي ميز تلك العقول، يعود إلى تكثر معقولاتها، في حين أن هذا العقل هوعقل واحد، لان معقوله واحد كذلك، ولا يختلف عنه في شيء. فهناك إذن وحدة أنطولوجية في إطار العقل الآخر، بينه وبين معقوله. يقول ابن باجه في هذا الصدد: «فأما العقل الذي معقوله هو بعينه، فذلك ليس صورة روحانية موضوعة له، فالعقل يفهم منه ما يفهم من المعقول. وهو واحد غير متكثر، إذ قد خلا من الإضافة التي تناسب بها الصورة في الهيولى، والنظر من هذه الجهة هو السعادة القصوى للإنسانية المتوحدة»[6].

---

(5) نفس المصدر، ص: 164.

(6) نفس المصدر، ص: 166.

فهناك وحدة حميمة بين هذا العقل ومعقوله. فالمحرك فيه، هو المحرك بعينه. والشيء الذي يعتبر معقولاً لهذا العقل، هو كما يقول: «الحياة الآخرة وما فيها من سعادة»[7].

وهكذا يترتب على ما سبق، وانطلاقاً من نظرية العقول هذه، أن هناك عقلاً آخر، يقع في نهاية السلم، ويتمتع بنوع من الاستقلال الأنطولوجي عن العقول والصدور الهيولانية. كما أن معرفته تعتبر معرفة سامية، تسمو على الحس المشترك، أو المعرفة العامية. وهذا العقل الآخر المستقل، هو العقل الفعال، وهو واحد غير متكثر في مقابل كثرة العقول الهيلولانية ومعقولاتها من الصور الروحانية.

لكن كيف يتم الاتصال بين مستويات العقل هذه، بين الصور الهيولانية، والمعقولاتِ، والعقل الآخر؟ هل تبقى تلك العقول المتكثرة كذلك بعد اتصالها بالعقل الفعال. أم أنها تتوحد بفعل الاتصال؟. وإذا كان البشر، كما يقول، يتفاضلون على قدر تفاضل الصورة، فهل يعني هذا أن هناك تعددية في المعرفة في مقابل تعددية العقول، أم أن هناك وحدة في العلم والمعرفة بما أن هناك وحدة في العقل؟

مراتب المعرفة:

يقول ابن باجه «فالإنسان له أولاً الصورة الروحانية على مراتبها ثم بها يتصل بالمعقول، ثم يتصل هذا المعقول بذلك العقل الآخر»[8]. يتضح من هذا النص أن المعرفة هي قبل كل شيء اتصال. اتصال بين مستويات متعددة تتفاضل فيما بينها، ويسمو بعضها فوق بعض. وهذه المستويات تنطلق من الصورة الروحانية أو الحس، فالمعقولات أو الكليات، وأخيراً العقل الآخر أو العقل الفعال. فالتسلسل الانطولوجي، يعكس تراتبيةً على صعيد المعرفة. من الصور

(7) نفس المصدر، ص: 165.

(8) نفس المصدر، ص: 165.

الروحانية، إلى المعقول، فالعقل الآخر. بحيث لا تكون المعرفة اتصالاً فحسب بين هذه المستويات، وإنما أيضاً ارتقاء تصاعديٌّ، من الواحدة إلى الأخرى، بحيث يتم تجاوز المستويات تباعاً نحو المرتبة الأخيرة، حيث تمام المعرفة.

غير أن هذه المراتب الثلاث للمعرفة، توازيها مراتب يصنف الناس بحسبها. فهناك أولاً اتصال العقل بالصور الهيولانية، وهي مرتبة الجمهور؛ ثم الاتصال بالعقل المجرد، وهي مرتبة النظار؛ وأخيراً الاتصال بالعقل الفعال، وهي مرتبة السعداء والواصلين.

1 ـ مرتبة الجمهور:

يعتقد ابن باجة أن هذه المرتبة، هي المرتبة الطبيعية، ويتم فيها الاتصال فقط، على مستوى الهيولانية أو الروحانية، التي تشكل المادة معقولها، والحس المشترك شوطها المعرفي. فالجمهور أو العامة، لا يتم لديهم معرفة المعقول إلا بواسطة الصور الهيولانية المتغيرة، والفاسدة، التي تمثل أصلاً له. فلا يعلمونه، كما يقول، إلا بها وعنها ومنها ولها. يقول: «فالجمهور ومن يشاركهم، إنما يشعرون بالصور الروحانية، من أجل أنها إدراكات لموضوعات هي أجسام محسوسة»[9]. وهذا يعني أن المقولات التي يدركونها أو يشعرون بها، إنما يدركونها بالإضافة إلى موضوعاتها، حيث الاختلاف والتعدد، تبعاً للذوات المدركة، وهذا بدورهِ يؤدي إلى اختلاف وتعدد على مستوى المعقولات ذاتها. وهذا لا يعني فقط أن هذه المعرفة، التي تتحدد بالحس المشترك، معرفة في المرتبة الدنيا، بالنظر إلى النوعين الآخرين؛ وإنما أيضاً أنها محكوم عليها بالتجاوز والقصور، عندما يتغير العامة أو يتعلمون. لكن لماذا يضع ابن باجة هذه المعرفة في المرتبة الدنيا؟

إن البشر إنما يتفاضلون، حسب تفاضل الصورة التي ينطلقون منها لمعرفة

(9) نفس المصدر، ص: 165.

المعقولات. والجمهور ينطلق من الحس أو الصور الهيولانية. وهي صور متغيرة، حسب تغير الذوات المدركة. وهي بذلك تتعرض للنسيان، لأن وجود هذه المعرفة رهين بتصور الصورة الحسية التي ولّدتها: توجد بوجودها، وتنعدم بانعدامها. ولهذا السبب فإن هذه المعرفة معرضة للتلف والنسيان. يقول في ذلك «والأشخاص التي يرتبط بها المعقول عند إنسان ما، قد تتلف فتبقى الصور الروحانية، فيكون مضافاً إلى تلك الصور، فلا يعقل إلا معها وفيها. فإذا أنزلنا تلك الصور الروحانية تالفة مع وجود الإنسان، وذلك يكون بالنسيان، لم يكن لذلك الإنسان الناسي اتصال بذلك المعقول أصلاً»[10]. وحيثما انعدم الاتصال انعدمت المعرفة.

بيد أن هذه المرتبة رغم بساطتها وبدائيتها فهي على قدر كبير من الأهمية، بالنسبة إلى المرتبتين الأخريين، وتشكل شرط الإمكان الأساسي لهما. والسبب في ذلك هو أن اتصال الإنسان بالمعقول، إنما يتم عن طريق هذه الصور الروحانية الحاصلة من الحس، وهذه الطريقة في معرفة الكليات، لا تخص الجمهور وحده وإنما أيضاً النظار، أو المرتبة الثانية. لكن إذا كانت هذه المرتبة تنطلق من الصور الروحانية لفهم المعقول وبذلك يكون الجمهور، كما يقولُ هيولانيون وعقلهم عقل هيولاني فماذا يميز المرتبة الثانية عن المرتبة الأولى؟

2 ــ مرتبة النظار:

تختلف المعرفة في هذه المرتبة عن المعرفة الطبيعية، التي تميز طريق الجمهور، لكنها ليست في قطيعة تامة وجذرية معها، وإنما هي كما يقول: «ذروة المرتبة الطبيعية». فالنظار يختلفون عن الجمهور، الذين ينظرون إلى الموضوعات أولاً، وإلى العقول ثانياً، لكن لأجل تلك الموضوعات، بأنهم ينظرون إلى المعقولات أولاً، وإلى الموضوعات ثانياً، ولكن لأجل المعقول. فاتصال الناظر بمعقولات الموجودات، مثل اتصال العامي بالمعقولات

(10) نفس المصدر، ص: 164.

الهيولانية. فنسبته من الصور الروحانية المجردة، كنسبة العامي من العقول الهيولانية. ويوضح ذلك بقوله: «وأصناف النظار فلا يخالفونهم إلا بنظرتهم في هذه الموجودات. فإن الجمهور ومن يشاركهم، إنما يشعرون بالصور الروحانية من أجل أنها إدراكات لموضوعات هي أجسام محسوسة لا من حيث لها هذا الوجود فمن يشعر بهذا الوجود فقد صارت له هذه الرتبة وبان عن الجمهور جملة، فإن اتصاله بمعقولات هذه الموجودات، مثل اتصال الجمهور بالمعقولات الهيولانية، لأن نسبة هذه من الصورة الروحانية، نسبة ذلك من الصور الهيولانية»[11]. وهكذا فإن البون بين الرتبتين من حيث اعتبار الموجودات، لا يعني أبداً الانفصال بينهما، وإنما يوجد نوع من المشاركة كما يقول الفيلسوف على مستوى الصور الحسية.

ومن هنا يلعب مفهوم الاتصال دوراً ابستمولوجياً كبيراً في بناء المعرفة، والانتقال بين مستوياتها المختلفة، والمتفاضلة لكن أيضاً المتصلة والمتكاملة. غير أن النظار يرقون عن الرتبة الطبيعية مرتقى آخر، من حيث النظر إلى المعقولات ذاتها. فالناظر «ينظر في المعقولات لا من حيث هي معقولات تسمى هيولانية، ولا روحانية، بل من حيث إن المعقولات أحد موجودات العالم» وواضح إذن أن النظار، وإن كانوا يشاركون الجمهور في هذه المرتبة ـ إذ كلهم ينظرون إلى الأجسام المحسوسة ـ إلا أنهم يختلفون عنهم من حيث إن الجمهور، ينظرون إليها من حيث حاملها المادي، ولا يطلبون المعقول إلا من خلاله، في حين أن النظار يطلبون المعقولات وراءها. ولهذا اعتبر البعض هذه المرتبة أي المرتبة النظرية هي مرتبة العلم بالمعنى الصحيح للكلمة[12].

3 ـ مرتبة السعداء:

إذا كانت المرتبة الثانية النظرية، تتميز بمعرفة الخيال، الذي يحجب الحقيقة، أي المعرفة من وراء حجاب؛ والمرتبة الجمهورية تتميز بمعرفة الخيال

---

(11) نفس المصدر، ص: 165.

(12) تيسير شيخ الأرض: ابن باجه، دار الأنوار، بيروت، ص134.

مضاعفاً، أي الخيال وقد انعكس في مرآة؛ فإن المرتبة الثالثة هي «مرتبة السعداء الذي يرون الشيء بنفسه»[13] كما يقول ابن باجه. لكن كيف ذلك؟ هل يتم ذلك على نحو من النور الطبيعي، الذي بإمكانه أن يتيسر للجميع أم أن رؤية الشيء نفسه أو النور المفارق، هي حكر على نوع خاص من الناس يمارسون نشاطاً نظرياً مكثفاً؟

يقول ابن باجه، بعد أن وضح ارتقاء صاحب العلم الطباعي سلماً معرفية أخرى حيث تتيسر له رؤية المعقولات، لا من حيث هي معقولات روحانية أو هيولانية، وإنما هي موجودات للعالم؛ إن الإنسان في هذه المرتبة، يتوصل إلى رؤية المصدر والأصل، الذي انبعث عنه الضوء ليس من وراء حجاب، كما هو الحال لدى النظار، أو بعد انكساره في الماء، كما هو الحال لدى الجمهور؛ وإنما يرى الشيء ذاته دون واسطة. ويوضح ذلك بقوله: «فتأمل الآن ـ أعزك الله ـ وتثبت فيما أقوله؛ وأطل التحديق فيه حتى تراه أظهر من طلعة الشمس عند الزوال الصيفي، وذلك أنه أشبه شيء بالضوء. فكما أننا إذا لم يكن لنا ضوء،نجد في بصرنا عمى، العمى سوء، والفرق بين سعي البصر في الضوء وبين سعيه في الظلمة معلوم بنفسه؛ فكذلك الجاهل ومن ليس له علم بالشيء». فكأن رؤية الشيء في نفسه لا تتاح للجاهل وغيره من العامة، وذلك لانعدام الضوء، والنور المفارق، الذي هو حكر على العالم والسعيد. فالواصل إلى هذه المرتبة القصوى، هو العالم، والمتردد دونها هو الجاهل. فالعالم هو المبصر في الضياء، والجاهل هو المتلمّس في الظلام.وبالتالي فالقدرة الإدراكية للمعقولات، تتفاوت في هذا وذاك بتفاوت درجة العلم، وإذاً بتفاوت درجات هذا النور المفارق.

لكن كيف يمكننا الوقوف على الشرط الفلسفي، أو المؤهلات الإدراكية، التي تحددها القوة الإدراكية، كما يقول لدى السعداء في عملية الاتصال بالعقل

(13)رسالة الاتصال: ص168.

الفعّال وفيم تكمن هذه القوة؟ وماذا يعنيه ابن باجه بالعلم بالشيء؟ وكيف يحدد ذلك على نحو فلسفي بعيداً عن الاستعارات والتشبيهات؟

يقول: «ومعنى العلم بالشيء هو أن يكون عند العالم به محمول له وهو معقوله. و القضاء على أشخاص ذلك المعقول في وقت دون وقت يشبه السعي»[14].

فالعالم الحقيقي بالشيء، ليس بالحس المشترك، يتحدد بمعرفة محموله، الذي هو معقوله بالذات. فالمعرفة العقلية أو الفلسفية، تتميز عن المعرفة الطبيعية، والنظرية، بأنها اندماج المحمول بالموضوع اندماجاً عقلياً، بحيث لا تكون هناك حاجة للتمييز بينهما، مما يؤدي إلى جمعهما في قضية منطقية، كما هو الحال في المعرفة النظرية. فخلافاً للعامة، التي لا تدرك المعقولات إلا انطلاقاً من العلاقة الأنطولوجية التي تربطها بأشخاصِها، فإن السعداء لا ينظرون أبداً إلى المسافة الأنطولوجية، التي تفصل في المراتب الأخرى، بين الشيء ومعقوله. فالمعرفة الفلسفية، أو معرفة السعداء، هي معرفة مباشرة، فهي إذن رؤية مباشرة لهذه الوحدة الأنطولوجية الحميمة للشيء نفسه. فهي رؤية للمعقول ذاته، بعد القضاء على أشخاصه شيئاً فشيئاً. يقول موضحاً هذا المعنى «والقوة التي يرتسم فيها المعقول تشبه العين، والعقل يشبه الإبصار، وهو الصورة المرتسمة في البصر. وكما أن تلك الصورة هي بالضوء، فإن الضوء يوجدها بالفعل، وبه ترتسم في الحاسة؛ فكذلك العقل بالفعل الذي، ليس له شخص يصير شيئاً ما ويرتسم في القوة. وكما أن هذه الصورة المبصرة، هي الهادية لا الضوء المفرد، كذلك هذا العقل بالفعل هو الهادي والراشد، فإن الصورة المبصرة لو ارتسمت في العين في الظلمة، لما احتيج إلى الضوء. لكن ذلك ليس بممكن، إذ قوامها ووجودها هو بالضوء. كذلك الحال في العقل بالفعل، والعقل الفاعل، النسبة بينهما واحدة»[15]. فالعقل بالفعل، الذي ترتسم فيه

(14) نفس المصدر، ص: 168.

(15) نفس المصدر، ص: 168.

المعقولات، شبيه بالعين، إذ ترتسم فيها المبصرات. فكما تنعكس الصور الحسية في شبكية العين، تنعكس الصورة العقلية في لوحة العقل. وكما أن العين في حاجة إلى الضوء، لكي تتم رؤية تلك الصور الحسية، فالعقل بالفعل، أو الإنسان، بحاجة إلى ذلك الضوء الهادي والراشد، والذي هو العقل الفعال لترتسم في لوحته المعقولات.

ثم يحاول ابن باجه، في نهاية الرسالة، أن يقيم نوعاً من الموازنة، بين مستويات المعرفة المذكورة، وذلك من خلال مثل استوحاه من الكتاب السابع من الجمهورية. وقد رأينا أن نثبته كاملاً لتوضيح فكرتنا، يقول: «فحال الجمهور من المعقولات، يشبه أحوال 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 حال شبيهة لحال الظل، ولما يبصروا قط ذلك الضوء. فلذلك كما أن لا وجود للضوء مجرداً عن الألوان عند أهل المغارة، كذلك لا وجود لذلك العقل عند الجمهور، ولا يشعرون بِهِ.

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 هم الشيء. فلو استحال البصر فصار نوراً، لكان عند ذلك ينزل منزلة السعداء»[16].

وإذا نحن عدنا إلى جمهورية أفلاطون، وإلى الكتاب السابع تحديداً تطالعنا أسطورة الكهف، ويتضح لنا أن الموقف الباجي، لا يختلف كثيراً عن منظومته المرجعية الأولى المتمثلة في أفلاطون، لا من حيث تصنيفه للسلسلة الأنطولوجية فحسب، وإنما أيضاً في نظريته للمعادن، ومراتب المعرفة ومسالكها.

غير أن ما يميز بين الموقفين، هو كيفية الاتصال بتلك المعقولات، أو

(16) نفس المصدر، ص: 168.

الرابطة بين الصور المعقولة، والمعقولة الهيولانية. وإذا كانت المشاركة، لدى أفلاطون، هي الشرط الأنطولوجي الأول، الذي يساعد على كشف النقاب عن الجواهر المفارقة، أو المثل، فإن الاتصال بتلك الصور أو المعقولات يتم لدى ابن باجه بطريقتين مختلفتين[17].

ويفترض ابن باجه، في توضيحه للمرتبة الثالثة أو السعداء، أن أرسطو هو السعيد الذي استطاع أن يرى الضوء بدون واسطة ومجرداً عن الألوان والظلال، يقول فافرض «أن تلك الرتبة موجودة لشخص ما، وليكن أرسطو، فإن أرسطو مثلاً هو ذلك العقل، الذي رسم قبل هذا ورتبتان دونه. فالجمهور لا يرون بذلك الصور، بل يرونه كما يرون الضوء منعكساً عن سطوح ذوات الألوان، فهم يهتدون به على حال، كما يهتدي بالشمس السائرون في الظل، فهؤلاء ليسوا بأرسطو، بل كان أرسطو في مثل حالهم، فلهم حال من أحوال أرسطو.

وأما الرتبة الثانية، وهي إبصار الطبيعيين عندما يأتون بالحد، فأولئك يرون هذا العقل، لكن مقترناً بشيء آخر يرونه به، كما يرى قرص الشمس في المرآة وفي وسط الماء، فأولئك أقبلوا ولكنهم يرونه بالرتبة الثالثة»[18].

وأصحاب هذه الرتبة الثالثة، أو السعداء، يصبحون بذلك واحداً بالعدد، ولا ضير في ذلك إذ إنَّ تكثر العقول المدركة إنما يكون بتكثّر المعقولات موضوع الإدراك في حين أن الاتصال بالفعل الفعال، إنما هو اتصال بعقل واحد معقول وهو بعينه، لا تفصله أية مسافة أنطولوجية عن معقوله، وإنما يتحد الموضوع والمحول في وحدة صميمية، تمثل معرفتها، أو الاتصال بها بلغة ابن باجه، المعرفة الفلسفية الحقيقية. بيد أن هذا النوع من المعرفة لا يتم إلا بتدخل العقل الفعال، أو النور المفارق. ولذا نجد أن السعداء، أو الواصلين، إنما يصلون إليها بالمعرفة التي يستمدونها من العقل الفعال، الذي يوحد بينهم بمعقولاته الواحدة، وينقلهم من حال التكثر إلى حال الوحدة.

---

(17) انظر ص10 و11 من هذا المبحث.

(18) نفس المصدر، ص: 169.

ومن هنا نلاحظ بجلاء استعادة فيلسوفنا للهم الأفلاطوني، المتمثل في الحفاظ على وحدة العلم من خلال وحدة موضوعه، أي المثل أو الجواهر المفارقة. ومن هذه الزاوية يمكن المقارنة بين أفلاطون وابن باجه من خلال مقولتي المشاركة والاتصال، من حيث إن كلا منهما، يسعى إلى مجاوزة العقول الهيولانية المتكثرة، في سبيل الاتحاد بالصور المفارقة والعقل الفعال الذي لا تخالطه الهيولى أو المادة، أية مخالطة، فلا تتكثر فيه المعقولات بأي حال من الأحوال، سوى تكثُّر ظاهري. فكأن الكثرة مظهر خادع تظهر به الوحدة، وهو بالتالي يظهر فقط لأولئك الذي بلغوا درجة السعادة، أو المعرفة التامة. وكأن ابن باجة قد أحسن في التعدد والاختلاف، الذي يطبع المعقولات الهيولانية، والصور التي تربط بها العامة، خطراً يهدد وحدة العلم أو المعرفة التامة التي هي معرفة السعداء.

إن المعرفة الحقيقية إنما تتأسس على الاتصال، إلا أن هذا الاتصال لا يتم بقفزة واحدة، وإنما عن طريق طرق تفاضليه: من المعاني المحسوسة، والصور، إلى معاني الصورة، أو العقول المفارقة. فلا بد للمرء من اجتياز هذه المستويات الواحدة إثر الأخرى، إذا شاء الوصول إلى السعادة. يقول في هذا المعنى «فالإنسان هل أولاً الصورة الروحانية على مراتبها ثم بها يتصل بالمعقول، ثم يتصل بهذا المعقول بذلك العقل الآخر. فالارتقاء إذن من الصورة الروحانية يشبه الصعود، فإن كان ممكناً أن يوجد الأمر بالضد أشبه الهبوط»[19]. فكأن المعرفة التامة أو الاتصال لا تكون ممكنة قبل المرور بهذه المستويات الدنيا عبر طريقين مختلفين، وهو ما يذكّرنا بالجدل الصاعد والآخر النازل عند أفلاطون.

إن القوة الفكرية التي بها قوام الإنسان هي التي تساعده على الاتصال. غير أن هذه القوة الفكرية، وإن كانت شرطاً ضرورياً للاتصال أو المعرفة، فإنها لا تكفي وإنما تجب الطاعة التامة والخضوع للإرادة الإلهية. وبالتالي فالاتصال

(19) نفس المصدر، ص: 165.

ليس سوى هبة إلهية، أو هو ثواب من الله ونعمة على من يرضاه من عباده. يقول «وظاهر أن هذا العقل الذي يكون واحداً هو ثواب الله ونعمته على من يرضاه من عباده. فمن أطاع الله وعمل ما يرضاه أثابه بهذا العقل، وجعل له نوراً بين يديه يهتدي به، ومن عصاه وعمل ما لا يرضاه، حجبه عنه»[20].

ومن هنا يظهر أن ابن باجه قد اختار، في نهاية الأمر الحلول الدينية لمسألة الاتصال رغم البداية الفلسفية التي بدأ بها في نظرية العقول، والقوى الإدراكية للإنسان، خلافاً لأفلاطون الذي حل المسألة على نحو فلسفي من خلال ما يسميه «بالموت الفلسفي»[21] أي التجرد التام من عدوى المحسوس. وخلافاً لأفلاطون فإن معرفة العقل الآخر، أو السعادة، هي هبة من الله لعباده الذين يرضى عنهم، ولا يحظى بها غير السعداء، ولا بد أن يكون أرسطو ومن لهم حاله قد رضي عنهم فأثابهم بهذا العقل.

ويبدو من هنا أن مسالك المعرفة تتدرج من الصورة الروحانية، إلى العقل الفعال، الذي لا يتصل به غير السعداء بطريق الصعود. وهذه المسألة تعود بنا إلى إشكالية التسمية المناسبة لهذه الرسالة. فالاتصال بالعقل الفعال يتم بطريقين: طريق الصعود وطريق الهبوط. اتصال الإنسان بالعقل صعوداً، أو اتصال العقل بالإنسان هبوطاً. ومما يؤيد ذلك قوله «فالارتقاء إذن من الصورة الروحانية يشبه الصعود، فإن كان ممكناً أن يوجد الأمر بالضد أشبه الهبوط»[22]. وهذا يعني أن هناك طريقاً للصعود في مقابل طريق الهبوط.

وقد أثار أحمد فؤاد الأهواني هذه المسألة، في تحقيقه لرسالة الاتصال. يقول في مقدمته «ورسالته التي نشرناها مشهورة في تاريخ الفلسفة، ذكرها ابن

---

(20) نفس المصدر، ص: 162.

(21) انظر محاور، فيدون، حيث يربط أفلاطون الممارسة الفلسفية بالمران على الموت، بحيث تصبح حياة الفيلسوف، كما يقول سقراط، ممارسة للموت بالمعنى الفلسفي أي استئصال الشهوات وتحرير النفس قيود الجسد. (محاور فيدون، ص152 ضمن محاورات أفلاطون، ترجمة : زكي نجيب محمود).

(22) نفس المصدر، ص: 165.

أبي أصيبعة عندما أورد كتابه باسم «اتصال العقل بالإنسان» وذكر له أيضاً «فصولاً تتضمن القول على اتصال العقل بالإنسان» ولعل الكتابين واحد»[23].

ويتساءل الأهواني قائلاً: «أي العنوانين أصح؟ اتصال العقل بالإنسان، أم اتصال الإنسان بالعقل، فالطريقان مختلفان ومتعاكسان وليس للرسالة عنوان من وضع المؤلف. . . وهذا العنوان من وضع النساخ».

غير أن الأهواني لا يقدم جواباً شافياً عن السؤال الذي أثاره. ويرى بعض الباحثين أن ابن باجه يؤكد بالأحرى على الطريق الأول الصاعد، ولا يعتبر أبداً الطريق الهابط مستدلاً، على ذلك، بقول ابن باجه في متن الرسالة: «فإن كان من وصل الرتبة ممكناً فيه أن يعود فيهبط، لو كان ممكناً ذلك، لكان ذلك تحركا وتحريكاً». وبالتالي فطريق الهبوط غير ممكن، ولم يقل به ابن باجه، الذي يقول في إشارة إلى رؤساء المتصوفة «ولو وصلو ما رجعوا»؟! يقول تيسير شيخ الأرض، في كتابه عن ابن باجه «وواضح من هذا النص أن طريق الهبوط غير ممكن، وإذا أمكن فهو لا يمكن من حيث اتصال العقل الفعال بالعقل الهيولاني، بل من حيث مقدرة من وصل إلى هذه المرتبة على الهبوط، مثل مقدرته على الصعود، ومن حيث تمكنه من العمل عن تلك الرتب المتوسطة التي تقع بين الطرفين: الصورة الروحانية والاتصال بالعقل الفعال».

غير أن ما لم يتضح لشيخ الأرض هو أن الطريقين مختلفان، وأن الهابط في الطريق الثاني يختلف عن الصاعد في الطريق الأول. فإذا كانت القوة الفكرية كما يقول ابن باجه، والتجرد من كل المعقولات والصور الهيولانية، تمثل شرط إمكان أساسي لصعود العقل بالفعل، أي الإنسان ـ وهنا تأخذ المعرفة التامة أو الاتصال اتجاهاً تصاعدياً من الصور الروحانية فالمعقول، فالعقل الآخر، وهو ما يؤكد عليه ابن باجه بشكل أكبر ـ فإن الطاعة والخضوع للإرادة الإلهية، كما رأينا هي أيضاً سبيل أخرى للاتصال بالمعرفة التامة، بل وشرط إمكان أساسي

(23) أحمد فؤاد الأهواني: تخليص كتاب النفس لابن رشد، ص49 ـ 50.

للمعرفة، وبالتالي فصعود العقل بالفعل كهبوط العقل الفعال؛ فالاتصال يتم حسب الصعود والهبوط على السواء. يقول معن زيادة في مقدمه تحقيقه لكتاب «التدابير لابن باجه» بعد أَن أكد على أهمية العقل في فلسفته ـ وهو الأمر الذي استطاع بواسطته أن يسد تلك الهوة الكبرى بين فلسفتي أرسطو وأفلاطون وأن يجمع بينهما في كل موحد جديد ـ ما يلي: «والهبوط من الوحدة إلى الكثرة، والصعود من الكثرة إلى الوحدة، يشكلان مبدأ ديالكتيكياً أساسياً من مبادئ الفلسفة عند ابن باجه. وهو مبدأ يتضمن حركتين في حركة واحدة كما هو واضح. ومن خلال حركتي الهبوط والصعود هذه، يستطيع الإنسان أن يصل إلى الاتصال بالموجود الأول أو الوحدة معه. فالإنسان وهو أشرف صدى من أصداء الوجود الأول في عالم ما تحت القمر، تتيسر له في بعض الحالات بما يملكه، من العقل أن يصل أو يتماس مع العقل الكلي»[24]. فالإنسان بهذا العقل كما يقول معن زيادة، وعن طريق القوة الفكرية، كما يقول ابن باجه نفسه، يستطيع الصعود والاتصال بالعقل الفعال. غير أن الحركة الأخرى أو حركة الهبوط تتمثل، هي الأخرى، طريقاً للاتصال والمعرفة خاصاً بالسعداء أو من أنعم الله عليه. ويقول معن زيادة بصدد هذا العقل والقوة الفكرية والهبة الإلهية الموصلتين: «فالعقلانية تبدو وكأنها قدر يخص البعض أكثر منه إنجازاً إنسانياً يتم عبر الإرادة الإنسانية، وللاستعداد الشخصي والتركيب الطبيعي للإنسان الدور الأهم في تطويع إمكانات الإنسان، وجعله مستعداً للاتصال مع العقل الفعال. ولكن بما أن العقل يمكن أن يتصل بالإنسان، فإن الاتصال يمكن أن يكون بطريق الهبوط أيضاً»[25].

فاتصال العقل عن طريق الهبة الإلهية، يوازيه في المقابل اتصال للعقل بالفعل، عن طريق القوة الفكرية، بالعقل الآخر أو العقل الفعال.

غير أن الاعتراف بثنائية الصعود والهبوط، سبيلاً للاتصال والمعرفة التامة

---

(24) معن زيادة: كتاب تدبير المتوحد، ص25.

(25) نفس المرجع: ص28.

يطرح على الفلسفة الباجية إشكالاً ملحاً لا يتناوله ابن باجه بما فيه الكفاية. يتعلق الأمر إذن بالمعرفة الفلسفية، أو العقلية وهي معرفة الفيلسوف، والمعرفة الدينية أو الموحاة وهي معرفة النبي. فأيهما يوصل إلى السعادة النبي أم الفيلسوف؟ أم أن الشيء يظل واحداً وإن اختلفت السبل؟ وذلك هو الإشكال الذي قد واجه الفارابي من قبل.

نلاحظ أولاً أن ابن باجه لا يتحدث عن المعرفة الموحاة بصفة مباشرة، ولا عن الأنبياء عندما يتحدث عن الإنسان وهو يواجه مصيره وقدره، الذي تحدده الكواكب السيارة، على حد تعبيره إلا عابراً، وإنما يتحدث عن قدرة الإنسان على رؤية الحقيقة مجردة من كل الظلال كما يتحدث عن أرسطو وغيره من الفلاسفة السعداء.

ومن الطبيعي أن يكون ابن باجه واعياً كل الوعي، بأن تناوله لهذه المسألة على هذا النحو، سيثير كثيراً من الشكوك والتساؤلات، أو على الأقل سيثيرُ قدراً كبيراً من الالتباس عندما يقيم علاقة أقوى للفلاسفة أمثال أرسطو بالسعداء أكثر من العلاقة التي يقيمها بينهم وبين الأنبياء. ولهذا يرى بعض معاصريه من أمثال الفتح بن خاقان، ومعاصرينا أمثال محقق رسالة المتوحد، معن زيادة، أن ابن باجه يفشل في محاولته لإخفاء إيمانه بتفوق الفلاسفة على الأنبياء وخاصة عندما يقيم في تدبير المتوحد التفرقة بين من يسميهم أصحاب الرأي الصادق، وأولئك الموحى إليهم. فالموحى إليهم، بضرب من الفطرة والحدس، يستطيعون الوصول إلى بعض النتائج الصادقة المترتبة عن مقدمات لا علم لهم بها، في حين أن أصحاب الرأي الصادق، أو الفلاسفة يعرفون المقدمات والوسائط، كما يعرفون النتائج. ولهذا يقول في «التدبير» إن الفلاسفة وحدهم يعرفون التصورات والبراهين، وبذلك فهم يتمتعون بالمعرفة التامة، والاتصال فيكون لهم بذلك سعادة الفرد.

غير أننا يمكن أن نقف على وجه آخر لهذا التفوق للفلسفة، والفلاسفة عندما يتحدث ابن باجه عن كمال المدينة، فذلك لا يتم بالقوانين الشرعية الجاهزة، وإنما عن طريق الاتصال بالعقل الفعال. لكن هذا الاتصال كما يقول

معن زيادة «مع العقل الفعال يكون في أكمل حالاته عندما يكون الاتصال بين ذلك العقل والفيلسوف، ولا يكون في أكمله في حال الاتصال بين العقل والنبي»[26]. فالمدينة تحتاج في كمالها إلى الفليسوف، أكثر من حاجتها إلى النبي. وإذا كان الأنبياء هم وسيلة الاتصال بالعقل الآخر بالنسبة إلى العامّةِ، أو هم بمثابة الوسيط في المدن الجاهلة، فإن الاتصال الحقيقي يتم للسعداء بوساطة العقل «فعطاياه لأولئك الذين يريد أن يزيدهم قرباً منه، فهي أن يمنحهم علماً بذاته عبر الاتصال العقلي»[27].

غير ان هذه الملاحظات والتي تؤكد أصالة النظرة الفلسفية لابن باجه، وفي نفس الوقت وفاءه لمنظومته المرجعية المتمثلة في أرسطو والفارابي. ورفضه للحلول الوسطى بين الموقف الديني والموقف الفلسفي، أو بين الوحي والعقل، ومحاولته لاقتطاع نصّية فلسفية خاصة به عبر تجربة الاتصال، والنهج العقلاني الذي أخذ به؛ لم يمنع بعض المتأخرين وخاصة ابن رشد ـ رغم متابعته لنفس المسار العقلاني الذي أسسه الأستاذ ـ من تقديم بعض الملاحظات على نظرية المعرفة عند ابن باجه نوجزها:

أولاً: مناقشة ابن باجه لمسألة الاتصال، وخاصة عندما يقول عن أرسطو وأشباهه في متن الرسالة إنهم يصيرون هم الشيء، إذ لو استحال البصر فصار ضوءاً لكان عند ذلك يتنزل منزلة السعداء، إنما تقربه من فكرة الاتحاد والحلول الصوفية. يقول ابن رشد في كتاب النفس: «وإذا تؤمل كيف حال الإنسان في هذه الأفعال ظهر أنه من أعاجيب الطبيعة... وبالجملة موهبة إلهية» ويضيف «وهذه الحال (التي تعرض لها أبو بكر) من الاتحاد، هي التي ترومها الصوفية».

ثانياً: رأينا سابقاً أن للمعرفة أو الاتصال عند ابن باجه طريقين مختلفين: طريق صاعد ينتهجه العقل بالفعل، عن طريق القوة الفكرية أولاً، وتجريده من عوائق المادة ثانياً؛ وطريق هابط يسلكه العقل الفعال عن طريق الهبة الإلهية

(26) معن زيادة كتاب التدابير لابن ماجه، ص29.
(27) نفس المرجع، ص30.

للسعداء. ورأينا أن ابن باجه ينتهي في الطريق الثاني إلى ما أسميناه بالحلول الدينية لمعضلة الاتصال، إلا أن ابن رشد، والتزاماً مع عقلانيته الصارمة، ودفاعه المستميت عن الفلسفة، يؤكد على الطريق الأول، أي الطريق الفلسفي الصاعد وينكر الطريق الثاني، الذي أدى بابن باجه في نهاية الأمر إلى تلك الحلول الدينية.

خاتمــة:

تطرح مسألة المعرفة، ومسالكها المختلفة، ومستوياتها المتعددة، العقل في تجلياته الكثيرة والمتنوعة، والتي تخفي وحدة حميمة في بنيته، وكيفية الاتصال بتلك الوحدة التي هي العقل الفعال، إشكالاً كبيراً، ربما يمكن اعتباره حجر الزاوية في المكتوب الفلسفي الباجي بكامله.

وإذا كان إبراهيم مدكور في كتابه: «مكانة الفارابي في المدرسة الفلسفية الإسلامية»[28] يؤكد على أن الفكرة التي بدأ بها الفارابي في رسالته في العقل هي أن اسم العقل يقال على معان كثيرة، وأن له مذهباً جديداً في اتصال العقل الفعال الإنساني،فإن ابن باجه كذلك قد بدأ رسالته في الاتصال بتلك العبارة ذاتها، لينتهي في النهاية إلى بيان المعرفة ومسالكها ومراتبها من خلال إشكالية الاتصال. وهو إن ظل في ذلك وفياً لمرتكز أساسي في منظومته المرجعية، والمتمثل في الفلسفة الفارابية، إلا أنه مع ذلك كانت له طريقته الخاصة، لا في وضع نظرية خاصة للعقول، وإنما كذلك في إعادة تأسيس العلاقة بين تلك العقول، التي لم تعد تتحد انطلاقاً من مقولة الفيض الفارابية وإنما انطلاقاً من الاتصال باعتباره السبيل الوحيد للمعرفة التامة أو السعادة المطلقة. وإلى جانب إعادة التأسيس الأنطولوبي لنظرية العقول المتدرجة: من العقول الهيولانية أو الحس، إلى الصور أو المقولات، فالعقول المفارقة يضع ترتيباً معرفياً، تتدرج في المعرفة نفس التدرج الذي نلاحظه على مستوى العقول: من المعرفة العامية

(28) La Place d'Alfarabi dans L'école philosophique muslmane Paris Maisonneuve, 1974.

أو الحس المشترك، والذي يتخذ من الصور الروحانية مادة له، إلى إدراك المعقولات من خلال الظلال ـ وهذه هي المعرفة النظرية ـ إلى المعرفة التامة إلى رؤية الشيء نفسه مجرداً عن الألوان الهيولانية الزائقة، أو العقل الفعال وهذه هي السعادة القصوى، أو المعرفة التامة أو الاتصال.

غير أن هذا الاتصال لا يكون ممكناً، إلا من خلال سلم تفاضلية أو تراتبية للبشر ابتداء من الجمهور، فالنظار، فالسعداء، الذين وحدهم يستطيعون اختراق الظلال والأشياء التي تحجب الحقيقة الملطقة أو الشمس. بيد أن موقف ابنِ باجه، رغم عقلانيته الصارمة، وانسجامه مع مقدماته المنطقية لا يخلو من بعض المفارقات نوجزها:

1/ المفارقة الأولى: قائمة على ازدواجية القول بالفطرة من ناحية، والنظر والتحصيل من ناحية ثانية. ذلك أن تجربةَ الاتصال تبدو في أول الأمر كما لو كانت علماً له مبادؤه ومسالكه وغاياته، تجربة مفتوحة للعموم، مع اشتراط التقيد بجملة من الشروط العلمية والعملية والوجودية، فخوض غمار هذه التجربة يقتضي استعداداً نظرياً من جهة، وتصميماً وعزماً من جهة أخرى. لكن الفيلسوف يفاجئنا في رسالتي «الوداع» و«التدبير» بقوله إن هذه التجربة هي في نهاية الأمر ثمرة للموهبة والاستعداد الطبيعي، أو ما يسميه: بـ «الفطرة الفائقة». وتؤدي هذه المفارقة إلى ثلاث صعوبات جزئية:

أ ـ أن شرط الاتصال الأَساس لا يكمن كله في المجهود الذي يبذل للتحضير له. فالأمر لا يكمنُ في مجهود ذاتي فحسب، أي أن الإنسان لا يمتلك في ذاته الوسيلة الكافية لتحقيق تجربة الاتصال. وممّا يزيد في تعقيد الموقف أن تحقيق تلك التجربة يقتضي أن يكون الطرفان (الإنسان والعقل الفعال) من نفس الطبيعة.

ب ـ أن مفهوم «الفطرة الفائقة» الذي يقول به الفيلسوف هوعبارة عن عتبة يسحيل عبورها إلا من قبل فئة واحدة وهم السعداء. والسعداء بحكم حيازتهم لها سلفاً ليسوا في حاجة إلى العروج في مراتب المعرفة. إذن هناك مساران مختلفان:

* فأما أن نقول بالمسار الجدلي، بالمعنى الأفلاطوني، أي الارتقاء والتجرد التدريجي، عندها يجب الإقرار بدور ما للنظر والتحصيل.

* وإما أن نقول بالفطرة الفائقة عندها يجب التسليم بشيء ما قبلي في الطبيعة الإنسانية يؤهل البعض لخوض هذه التجربة دون البعض الآخر.

ج ـ أن القول بالفطرة الفائقة يؤدي إلى الإقرار بتوافقها مع العقل المستفاد، والتماهي معه على أنها جزء منه. لكن السؤال الذي يطرح نفسه هنا هو هل يحل هذا العقل في عقل آخر بالقوة أم في عقل قد خرج من طور القوة إلى الفعل؟ بتعبير أخر هل يحل هذا العقل في الإنسان قبل حصول العلم النظري أم بعده؟

بيد أن هذا السؤال يفضي إلى صعوبة أخرى هي استحالة حلول عقل في عقل آخر مهما كانت طبيعته بالقوة أو بالفعل وذلك لسببين:

الأول: أن الفعل لا يحل في الفعل.

الثاني: أن العقل وإن كان بالقوة فهو يوجد بالفعل باعتبار تجرده من المادة.

2/ أما المفارقة الثانية: فتتعلق بالحلقة المفقودة بين الطبيعة وما بعد الطبيعة، ويتعلق الأمر إذن بصعوبة مد الجسور بين مجالين مختلفين اختلافاً نوعياً، ذلك أن الفيلسوف الذي يتمسك بالمسلك البرهاني في مرحلة ما قبل الاتصال، يتنكر له عند لحظة الاتصال، وينزلق في المسلك الثاني القائم على الحدس والكشف، لأنه يقر في هذه المرحلة بالمماهاة بين الوجود والماهية فيما يتعلق بموضوع الاتصال، وهي مماهاة لا يمكن إدراكها إلا من خلال الحدس أو الرؤية العقلية المباشرة. فالمتصل في هذه اللحظة يكون منفعلاً وقابلاً بطريقة حدسية لموضوع الاتصال.

ومن هنا لا ينبغي أن يقتصر موضوع الاتصال على الصعيد المعرفي فحسب بل ينبغي أن يشمل النواحي الأنطولوجية، وهو ما سيضمن للمتصل استمرارية فعل الاتصال من جهة، والتغلب على الصعوبات الناجمة عن الاتصال

المعرفي من جهة أخرى. ولهذا السبب تكون مهمة الإنسان قبل الاتصال هي الوصول إلى مستوى المتصل في عالم منفصل ومفارق من الناحية الأنطولوجية، أما أثناء الاتصال فإن عليه أن يقوم بفعلٍ آخر، وليس هذا الفعل الآخر سوى الحفاظ على الاتصال واستمراريته.

ومن هنا يصبح التوحد هو الطريق الملائم لولوج الكمال وتحقيق تجربة الاتصال. ولذا يمر بطورين اثنين:

الطور الأول: الذي يتمثل في أن هروب المتوحد من الكثرة الحسية، على الصعيد المعرفي، لا بُدَّ أن يوازيه في المقابل هروب من التواجد المدني والاجتماع السياسي. فلا بد أن يحافظ المتولد على فرادته، وأن يحرص على عدم التلاشي في الكثرة الاجتماعية بما هي كثرة «ضالة» فاسقة» أو «جاهلة».

أما الطور الثاني: فيكمن في التحرر من الجسد وأدرانه ومن مقتضيات المعرفة الذاتية أي من مجمل المعارف البشرية بغية الاقتراب من مصدر إنتاج المعقولات ذاتها، والتوغل في حقيقة الوجود.

إن العلم النظري رغم كونه هو الدعامة الأساسية للاتصال إلا أن مقولات العلم النظري ومقتضياته لا تظل بالضروة صالحة أثناء تجربة الاتصال ولا بد لها من إفساح المجال لمقولات العلم الميتافيزيقي، الشرط الوحيد لحصول السعادة للإنسانية المتوحدة.

ومن هنا يتضح أن التوحد أو «الغربة الفكرية» هو في حقيقة الأمر تجاوز في الآن نفسه للعقل النظري والعقل العملي.

ونستنتج من كل ما سبق أن تناهي الموجود البشري، الصادر في الأصل عن النقص الكامن في جوهره، يتخذ أبعاداً مختلفة: أنطولوجية (متعلقة بإنّية الفرد)، وإبستمولوجية (متعلقة بانحسار أفقه المعرفي)، وإطيقية (متعلقة بشرطه القيمي، وخاصة بالانحرافات الأكسيولوجية العديدة داخل المدينة). كل ذلك يجسد بالفعل انتقال الإنسان من عتبة القهر والقيود المختلفة التي تفرضها عليه الكثرة والتغير، إلى التحرر، والانعتاق، والإبداع، والطمأنينة، والسعادة،

والكمال الأقصى. هذه المفارقات التي بلغت أوجها عند ابن باجه هي التي سمحت بقيام مشروع فلسفي آخر متح من الفلسفة الباجية مصادره الأساسية ويتعلق الأمر بالعقلانية الرشدية.

المصادر والمراجع

- ابن باجه، رسائل ابن باجه الإلهية، تحقيق ماجد فخري، 1968، وهوبمثابة الأعمال الكاملة للفيلسوف ويضم:
- تدبير المتوحد ـ في الغاية الإنسانية ـ الوقوف على العقل الفعال ـ رسالة الوداع ـ قول يتلو رسالة الوداع ـ اتصال العقل بالإنسان.
- ابن باجه، رسالة الاتصال، ضمن تلخيص كتاب النفس لابن رشد، تحقيق أحمد فؤاد الأهواني، القاهرة، 1950.
- ابن باجه، كتاب تدبير المتوحد، تحقيق معن زيادة، بيروت، 1978.
- محاورات أفلاطون، ترجمة زكي نجيب محمود، وتضم محاورة فيدون ـ الدفاع ـ أوطفرون ـ قريطون.
- تيسير شيخ الأرض، ابن باجه، دار الأنوار، بيروت، بدون تاريخ.
- Madkour, I. La place d'Alfaarabi dans l'école philosophique musulmane, Paris A.Maisonneuve, 1974.