

الجزائر وعملية التطور الديمقراطي

"قراءة في المسار"

د: مخلوف بشير

قسم الفلسفة، جامعة مستغانم

مقدمة

بعد فترة طويلة من التسلط السياسي الذي عاشته الجزائر بعد الاستقلال، ظهرت مجموعة من التغيرات البنوية الهامة التي قلبت الموازين الاجتماعية والسياسية حيث انتقلت الجزائر من "نظام شبه مغلق" من الناحية السياسية إلى نظام آخر أصطلح عليه من الدارسين للمسألة الجزائرية على تسميته "بالنظام المفتوح"، ونقصد به تحديدا الانتقال من نظام شمولي أطرته الواحدية الحزبية مجسدة في جبهة التحرير الوطني إلى تعدد الأحزاب. كان ذلك تعبيرا مباشرا عن أزمة النسق السياسي في الجزائر، وكانت ترجمته المباشرة في إنفجار أكتوبر 1988 الذي لم يكن حدثا عاديا بقدر ما كان شكلا من أشكال الثورة الاجتماعية على الأوضاع المزرية التي شهدتها المجتمع الجزائري نتيجة انحراف مسار الدولة عن الأهداف التي حددتها الثورة. ترتب عن هذا محاولة بناء أشكال مؤسسية جديدة تجسدت مظاهرها في دستور 1989 وكل ما تبعها، من قوانين تنظيمية مؤسسية للمرحلة الجديدة الموسومة بالمرحلة الانتقالية، لكن المسار لم يكن سهلا فكما هو معروف في الأدبيات السياسية ليس كل انتقال معناه التخلص من إرث الماضي وبداية صفحة جديدة بل في الكثير من الانتقالات حسب تجارب العديد من الدول ظهرت الإختلالات وانهارت التوازنات وبدأت مراحل جديدة منها ما سادها الاستقرار النسبي ومنها ما انتهت بدوامات العنف والإرهاب والحروب الأهلية والصراع على السلطة. وهذا ما حدث بالتحديد في الجزائر التي دخلت مشروعا سياسيا لم تتضح معالمه لحد الآن.

أولاً: طبيعة الدولة الوطنية بعد الاستقلال: لمحة تاريخية
إن المتتبع لتاريخ الجزائر الحديث والمعاصر يدرك بدهشة أن وقع العملية الاستعمارية على الهياكل الاجتماعية للمجتمع الجزائري لم تكن إطلاقاً بالعملية البسيطة، فمحاولة المشروع الاستيطاني الفرنسي كان من القوة بحيث أثمر تعمق على مختلف التكوينات الاجتماعية للجزائر، بداية باستعمار الأرض وتفكيك البنى القبلية مروراً بالعنف الممنهج الذي مارسته القوات الاستعمارية على مجموعات بأكملها واجتثاثها من جذورها وتشتيتها بل محاولة استبدال التشكيلة الاجتماعية القائمة بتشكيلة اجتماعية جديدة. فالهدف كان واضحاً منذ البداية وأكدته الممارسات الاستعمارية على مدار مدة 132 سنة. لكن ما من سيطرة على وجه الأرض تتسم بالديمومة. هذا هو قانون الحياة... فبعد صراع طويل مع الاستعمار الكولونيالي بداية من ظهور البذور الأولى للحركة الوطنية في العشرينيات مروراً بالتشكيلات السياسية المختلفة وصولاً إلى حرب التحرير الوطنية التي قادتها جبهة التحرير الوطني. حازت الجزائر على استقلالها سنة 1962، كان ذلك بمثابة تحدٍ للتاريخ أو إنعتاق من أسره بلغة هيجل.
كانت كل اهتمامات النخب الوطنية بعد الاستقلال منصبة حول كيفية الانتقال من الثورة إلى الدولة⁽¹⁾. في الحقيقة العملية لم تكن سهلة، لما تخللته من صراع بين الجماعات السياسية حول السلطة. إن أزمة 1962 والتي اختلف المؤرخون المختصون في الجزائر المعاصرة حول أسبابها الكامنة أكدت بإلحاح على بداية أزمة الشرعية. ولكن رغم ذلك أوجدت المؤسسات الضرورية لبناء الدولة الوطنية الحديثة. فبعد مؤتمر طرابلس⁽²⁾ 1962 أقرت مجموعة من الدساتير (63-64) إلى أن استقرت الجماعة الحاكمة على الميثاق الوطني سنة 1976 كتعبير عن مبدأ الاجتماع الذي

¹ - أنظر في هذا الصدد:

William B, Quandt: Revolution and political leadership: Algeria 1954- 1968. Mit presse ,1969.p14, p15.

² - عقد هذا الاجتماع في ليبيا (طرابلس) بفرض صياغة برنامج جديد لجبهة التحرير الوطني ليم تنفيذ بعد الاستقلال إلى جانب تعيين الأعضاء الذين سيكونون مسؤولين عن تنفيذ هذا البرنامج

طالما كان مصدر تعبئة اجتماعية من طرف الفئات المسيرة لدواليب النظام آنذاك. ساعدها في ذلك المداخيل الكبرى من الربيع النفطي بعد التأمينات للمنشأة الكبرى التي باشرتها الجزائر بعد الاستقلال والارتكاز على المعسكر الاشتراكي كقوة دولية كبرى في تلك المرحلة، لكن سرعان ما بدأت تختل موازين القوى فالمشروع الاشتراكي بدأت تظهر ملامح الإعياء عليه، وبدأت تنكشف خبايا النظام الذي ما فتئ يحاول تصليح ما أمكن إصلاحه. لكن رياح التغيير كانت أقوى، فمشاريع التنمية الطموحة بدأت تظهر ومظاهر التفاوت الاجتماعي بدأت تبرز على السطح، وبدأت ملامح تكوينات طبقية جديدة تعبر عن نفسها من خلال جهاز الدولة والبيروقراطية المتصلبة. ولم تعد شعارات الشعبوية للتعبئة الاجتماعية والسياسية تجدي نفعا ولا السياسات التي اتبعتها الدولة لتغطية شرعيتها المنقوصة. كان بإمكان الدولة التدخلية أن تحافظ على التوازن النسب في تلك المرحلة بسبب ما توفر لها من ريع بترولي استغلته في تغطية التناقضات الاجتماعية. إلا أن تلك الفترة لم تدم طويلا، فمجرد تصدع النظام الدولي وما تمخض عنه من سقوط للقوى الكبرى وعلى رأسها الاتحاد السوفياتي التي اعتبرت إلى حد بعيد الدرع المنيع للنظام في الجزائر وانتهيار أسعار البترول في السوق الدولية حتى بدأت المشروعات السياسية والاقتصادية تطرح نفسها بإلحاح. فأصبحت الهزات الاجتماعية المتتالية منذ بداية الثمانينيات السمة الأساسية للوضع الجزائري كانعكاس مباشر لأزمة الدولة الربعية فكانت آخرها انتفاضة أكتوبر 1988 التي فتحت المجال للتعددية الحزبية والتي لم تكن مطلب في ذاتها بقدر ما كانت هدية من النظام لمحاولة التنفيس السياسي وتدارك مسألة الشرعية.

ثانيا: الانفتاح والتعددية السياسية: أزمة ديمقراطية أم أزمة ذهنيات؟

إن انفتاح الجزائر على التعددية السياسية ظهرت ترجمته المباشرة في مجموعة من مظاهر الإصلاح السياسي أولها إقرار دستور جديد 1989 يقر صراحة بتعدد الأحزاب والتنظيمات ذات الطابع المدني وقانون

الجمعيات والانتخابات...الخ. لكن مع الأخذ بعين الاعتبار أهمية هذه الإصلاحات السياسية والقانونية لترتيب عملية الانتقال نحو الديمقراطية. إلا أنها تبقى مجرد إجراءات ذات طابع مؤسسي أكثر منه اجتماعي فالانتقال من نظام (مغلق) إلى نظام (مفتوح) يتمخض عنه بالضرورة تغير المجتمع وتصوراته وعاداته القديمة بخاصة في مجتمع لم يعهد ثقافة الديمقراطية لمدة عقود فتغيير هذه التصورات حسب المرحلة الجديدة يقتضي على الأقل تغير الذهنيات⁽³⁾. وهذه الأخيرة ليست بالعملية السهلة، فغالبا ما تتناقض الشكليات القانونية والسياسية المنظمة لعملية الإصلاح والانتقال الديمقراطي مع الطبيعة السوسيوثقافية السياسية للمجتمع موضع الانتقال ولهذا نجد العديد من التجارب الانتقالية في العالم تكمل بالتعثر أو الفشل بوصفها نتيجة مباشرة لغياب الثقافة السياسية بل المؤسسات التي تنتجها وتعمل على إعادة إنتاجها (الأسرة، المدرسة، الدولة...الخ). إذن فالمسألة ليست بسيطة كما يتصور الشخص بل معقدة لدرجة تهديدها للكيان الاجتماعي برمته. وهذا ما سقطت فيه الجزائر باعتبار أنها قامت بالنقلة المؤسسة للانتقال لكن لم تأخذ بعين الاعتبار البنى التقليدية المتكلسة لمجتمع أكثر من نصفه أمي فما بالك بالثقافة السياسية المعاصرة وكيفية تعاطيه معها لكن ما لوحظ خلال التعددية السياسية أن الإصلاح السياسي كان عامل تحول عملي في الأداء الوظيفي للنظام السياسي والاجتماعي. ظهرت بوادره فيما شاهدته من حركة اجتماعية جديدة معبرة عن تصوراتها السياسية والاجتماعية المختلفة برغم "التسييس" الزائد في تلك المرحلة، بعد أن صودرت مطالبها لمدة طويلة من طرف الحزب الواحد FLN الذي احتكر الساحة السياسية لفترة ما بين 1962-1988. ومنع أي حزب أو أي حركة من التعبير عن نفسها في إطار تنظيم أو تجمع مستقل عن إرادة الدولة⁽⁴⁾ كما أن هذه المرحلة

³ - أنظر: Mhammedboukhobza, octobre 88: évolution ou r rupture ? Alger: Editions, 1991, p73

bouchéne 1991, p73

⁴ -Ibid, P73

التحولية شهدت بروز بعض التيارات التي كانت محجوبة عن العمل الثقافي معبرة عن نفسها وعن العديد من المسائل التي كانت تعتبر من الطابوهات (المرأة، قانون الأسرة... الخ). فإلى جانب المنظمات الجماهيرية التي كانت منضوية تحت لواء الحزب الواحد وخاضعة له ظهرت منظمات أخرى فاقتها عددا ومطلبية خاصة بعد السنتين اللتين أعقبتا أحداث أكتوبر 1988⁽⁵⁾. بخاصة منها تلك التي تقدم خدمات اجتماعية ومساعدات تربية دينية وبعض المؤسسات المهنية التي تسيطر عليها قوى دينية (إسلام سياسي، قوى سلفية، قوى دينية تقليدية محافظة)، ويسيطر ناشطوا العمل القومي اليساري سابقا وخريجوا العمل النقابي القديم وبعض وعرض فئات الأنثليجنسيا على أشكال أخرى من التنظيم وخاصة مؤسسات حقوق الإنسان، مراكز أبحاث نقابات... الخ وغيرها من المؤسسات التي ترغب في تصنيف نفسها ضمن مؤسسات المجتمع المدني. هذا الأخير يغلب عليه الطابع النخبوي ذو الثقافة الفرنسية عموما الذي يرفع شعارات العصرية والديمقراطية بل وحتى العلمانية لدى البعض منه ويمكن تصنيفه اجتماعيا بأنه يجتمع الفئات الوسطى المتحالفة والفئات المرتبطة بالدولة وبالعملية الإنتاجية العصرية، فهي القاعدة الاجتماعية للنظام السياسي في الجزائر⁽⁶⁾. لكن الشيء الملفت للانتباه ضمن هذه الممارسة الاجتماعية الجديدة الذي جلبتها التعددية السياسية هو المبرور الجلي لحركات الإسلام السياسي على الساحة واستحوذاتها على مجمل الشارع الجزائري مقصية إلى حد كبير الأحزاب ذات التوجه العلماني والديمقراطي: رغم حضورها القوي في المجتمع المدني وتنظيماته المختلفة كما صنفناها وبالنظر إلى الحرية النسبية التي بدأت تتمتع بها الكثير من الأحزاب السياسية في وسائل الإعلام وعدم احترامها لدستورية القوانين، بدأت

⁵ - سعيد بن سعيد العلوي (وآخرون)، المجتمع المدني في الوطن العربي ودوره في تحقق الديمقراطية، الطبعة الأولى، مركز دراسات الوحدة العربية: بيروت، لبنان 1996 ص 212

⁶ - على الكنز (وآخرون)، المجتمع الدولة في الوطن العربي في ظل السياسات الرأسمالية الجديدة "المغرب العربي"، مركز البحوث العربية، القاهرة، مكتبة مدبولي، 1998، ص 50-51

تستعمل بطريقة بدأت تستعمل بطريقة كل ما أتيح لها من وسائل التعبئة الحزبية ولا سيما الأحزاب ذات التوجه الإسلامي التي لم تكن ترى في العملية الديمقراطية سوى وسيلة للوصول إلى السلطة⁽⁷⁾.

ثالثا: الانتخابات والانتقال نحو التعددية: "مسار معطوب"

عرفت الجزائر أول اختبار فعلي للديمقراطية في تاريخها المعاصر من خلال التجربة الانتخابية في جوان 1990 وهي انتخابات كان الهدف من ورائها إعادة النظر في هياكل السلطة المحلية (مجالس البلديات والولايات)، وقد حملت معها العديد من المفاجآت الكبرى حيث لم تكن النتائج التي أسفرت عنها متوقعة من كل المتنافسين، والمفاجأة الكبرى كانت فوز الجبهة الإسلامية للإنقاذ بغالبية المقاعد في معظم جهات الوطن إذ حصلت على أكثر من 4.5 مليون صوت بمعدل 35.2% من المسجلين في الانتخابات وبنسبة 54.2 من المصوتين، وعرفت جبهة التحرير الوطني الحزب الحاكم بعد الاستقلال سقوطا حرا بالرغم من كل الوسائل التي وضعت تحت تصرفها، ولم تحصل سوى على 17% من أصوات الناخبين أو أكثر قليلا من 25% من المصوتين فعلا. أما عشرات الأحزاب الصغيرة التي ظهرت كالفطر فقد عبر المجتمع عن رفضه لها وللمواقف التي عبرت عنها خلال المرحلة الانتخابية. وهكذا لم يحقق المجتمع من أجل الثقافة والديمقراطية سوى 184 ألف صوت، وحزب التجديد الجزائري 100 ألف صوت، والحزب الاجتماعي الديمقراطي للتضامن والتنمية 165 ألف صوت. وقد كانت النتائج هزيلة جدا ومزرية مقارنة بالمزاعم التي روجتها تلك الأحزاب عن نفسها والصورة التي أظهرتها وسائل الإعلام⁽⁸⁾. فلقد فاجأت نتيجة الانتخابات الجميع بما فيها النخبة الحاكمة التي كانت تنتظر فوز جبهة التحرير الوطني أو حتى القيادة الإسلامية الجديدة التي لم تتوقع فوزا ساحقا مماثلا. ثم أعقبتها الانتخابات التشريعية سنة 1991 لتؤكد نفس

⁷-Voir: A. h'aroune: ALGERIE: ARRET du processus électorale jeux et démocratie éd: Publisud, ALGER 2002.P14

⁸ - العياشي عصر: سوسيولوجيا الديمقراطية والتغرد بالجزائر، دار الأمين للنشر والتوزيع، القاهرة، 1999، ص.11.

نتائج الانتخابات التي سبقتها مع تراجع نسبي للجهة الإسلامية بسبب فقدانها بعض المتعاطفين نتيجة تجربتها النسبية في تسيير البلديات، أما باقي الأحزاب جبهة التحرير المدعوة بالديمقراطية فبقيت تراوح مكانها وكأن نفس الانتخابات السابقة أعادت إنتاج نفسها. لكن السؤال الذي يطرح نفسه بإلحاح لماذا هذا الفوز السحيق للجهة الإسلامية للإنقاذ؟.

يرى الباحث رواجية في هذا الصدد أن الجهة الإسلامية كانت موجودة كحزب سياسي قبل أن تأخذ حق الوجود وشرعيته، فلقد نجحت في تعبئة الجماهير وحشدها في المظاهرات التي كانت تستوفي قوة الحزب الناشئ كما استفادت من توظيفها للفضاءات المسجدية. فما سمي لدى بعض الباحثين بحركة المساجد باستعمالها كأطار لحشد الجماهير الشعبية للالتفاف حول مشروعها الإسلامي. وهي بذلك اقتبست من ثلاث مجالات هي: السياسي والديني ومجال كرة القدم، فالمجال السياسي - كما يرى "الطوزي" - يحيل أساساً على أشكال التعبئة مثل التجمعات، النداءات عن طريق الصحافة فتح المقرات في كل قطر، وضع برنامج سياسي، تقديم خدمات اجتماعية لضمان وفاء المتعاطفين. أما المجال الديني فيحيلنا على أداء قسم الولاء، استعمال علاقات ملبسيه وبدنية، والأهم هو الدور المركزي للمسجد كوسيلة تواصل كذلك فإن سلوك أتباع الجهة الإسلامية في التجمعات وصلاة الجمعة في باب الواد يكاد يطابق تصرف فريق كروي وظهر ذلك في أشكال تنقلاتهم الجماعية والإكثار من المصنقات ونوع الأشياء التي يحملونها معهم إلى أماكن الصلاة... الخ. على الرغم مما تقدم فقد شكلت الجهة تنظيمًا شاملاً ومنضبطاً إلى حد كبير يقف على قمته مجلس شوري، ثم وجود وسائل توصيل التوجيهات إلى القاعدة بسرعة من خلال لجان الأحياء التي تستفيد من المساجد⁽⁹⁾.

هذه بعض خصائص الجهة الإسلامية للإنقاذ التي حددت توجهها داخل اللعبة في الجزائر لكن المتمعن في طبيعة الانتصارات التي حققتها. نستنتج

⁹ - حيدر إبراهيم علي: التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1 لبنان، 1996، ص 262-263.

أن المناخ الاجتماعي والاقتصادي والثقافي العام في الجزائر هو الذي كان الأرضية الخصبة التي غدت. هذه الحركة فانخراط نمط التراكم الاقتصادي وانعكاساته على مختلف فئات المجتمع الجزائري وإشكالية الهوية بخصائصها الانقسامية الثقافية اللغوية أو الرمزية⁽¹⁰⁾ أو بشكل أدق انهيار المشروع الوطني، كان السبب المباشر في ظهور المنقذ الديني (fis) الذي وعد آنذاك بتحقيق الدولة الإسلامية وقلب النظام واستبداله بنظام آخر مثالي يقلب الأدوار الاجتماعية⁽¹¹⁾ فأمام انهزامية المجتمع وتآكل شرعية النظام السياسي وتوازنته الاقتصادية كان الدين هو الحل، فغالبا ما تؤسطر المجتمعات الواقع أثناء التحولات العظمى التي تمر بها وتبحث عن حلول لها خارج إطار الواقع خاصة حين تملك وعيا زائفا عن ذاتها مما سيؤدي حتما إلى ترجمة هذا الوعي في نوع من جدلية الملموس يؤدي حتما تناقضات جوهرية في الواقع. تجد تطبيقاتها في الصراع بين المجموعات الاجتماعية أولا ثم العنف ثانيا.

رابعا: انقلاب على الديمقراطية أم إنقاذ لها...؟

كان من المتوقع أن يستخلص النظام وكذلك الأحزاب خاصة المدعوة ديمقراطية الدروس من الانتخابات المحلية، غير أن ذلك لم يحدث. فما واجهه النظام من عصيان مدني قادته جبهة الإنقاذ (جوان 1991). يؤكد الاعتقاد الجازم الذي أصبح لديها بأنها قاب قوسين أو أدنى من تسلّم السلطة وتؤكد ذلك تماما بعد الانتخابات التشريعية سنة 1991. ورغم العراقيل التي أقامتها السلطة آنذاك، إلا أن الحزب الإسلاموي واصل مناوراته داخل الساحة السياسية إلى درجة المطالبة بانتخابات رئاسية مسبقة، وهنا تدخل الجيش بكل قواه المناوئة للإسلام السياسي متحالفا في ذلك مع بعض القوى العلمانية أو الديمقراطية من أجل إلغاء نتائج المسار الانتخابي وإنقاذ الدولة من الانهيار بعد أن برهنت هذه الأخيرة عن مدى

¹⁰-ناصر جاني: الجزائر، الدولة والنخب، منشورات شهاب، الجزائر، 2008، ص18

¹¹-برهان غليون: بيان من أجل الديمقراطية، الطبعة الأولى، دار بوشان للنشر، الجزائر 1990، ص31.

استعدادها لممارسة العنف أثناء حرب الخليج الثانية وذلك من خلال استعراضها للقوة أمام مبنى هيئة الأركان ومطالبتها بالإمداد اللوجستي للوقوف جانب العراق⁽¹²⁾. كان هذا بمثابة استفزاز فعلي للنظام ودفعه إلى الانقلاب على الديمقراطية. وإقالة أو استقالة الشاذلي بن جديد وحل المجلس الشعبي الوطني، ثم تشكيل "المجلس الأعلى للدولة". ضمن هذه الوضعية المتميزة بعدم الاستقرار المؤسسي والسياسي كان لزاما على الجماعة الحاكمة آنذاك البحث عن حلول وما دامت الدولة الجزائرية الحديثة تأسست على إيديولوجيا الشرعية التاريخية، إذن فلا بد وهذه الوضعية أن تبحث القيادة الجديدة عن شرعية لتسيير الأوضاع فكانت إلى الشرعية التاريخية لكن بأجندة جديدة وشخصية جديدة وظروف سياسية جديدة أيضا. سعى الجيش إلى انفتاح مدني فجاء بمحمد بوضياف أحد القادة التاريخيين لحرب التحرير المنفي في المغرب منذ أكثر من ربع قرن. إن مجيء بوضياف على رأس المجلس الأعلى للدولة جعله بالإضافة إلى ما قام به من إجراءات صارمة ضد الجبهة الإسلامية للإنقاذ، وسع من القاعدة السياسية للنظام مستهدفا تعزيز شرعيته وأدرك الحاجة إلى إنشاء أطر سياسية بديلة يمكنها من امتصاص التأييد والشرعية التي نجحت الجبهة الإسلامية في كسبها، ولهذا الأسباب حاول إيجاد منظمة تضم مختلف القوى السياسية والاجتماعية في الجزائر تحت غطاء "التجمع الوطني" الذي اعتبره إطارا تبحث فيه مع السلطات المصاعب التي تواجه مجمل مستويات الحياة الوطنية، كما مثل التجمع محاولة واضحة لإعادة ترتيب البيت من جديد وفي نفس الوقت إعادة لإحياء التنظيم السياسي الجماهيري الذي كان يشكل تاريخيا صميم جبهة التحرير الوطني. وعلى هذا الأساس ومحاولة منه لإيضاح مشروعه عن طريق جولات قام بها عبر ربوع الجزائر إلى أن تم اغتياله سنة 1992⁽¹³⁾.

¹² - العياشي عنصر: سوسيولوجيا التمرد والديمقراطية في الجزائر، المرجع السابق، ص11

¹³ - مايكل ويليس: التحدي الإسلامي في الجزائر، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، ترجمة: خليل أحمد خليل، بيروت، لبنان، 1999، ص244.

خامسا: انهيار المشروع الديمقراطي بداية العنف السياسي:
هل نستطيع القول بأن إلغاء المسار الانتخابي من طرف الجماعة
الحاكمة كان سببا في انتشار العنف السياسي الذي ساد الجزائر طوال
سنوات السبعينات.؟

للإجابة على هذا السؤال يتوجب علينا الرجوع بعض الشيء إلى
التاريخ وبدون الدخول في الأدبيات الكثيرة التي تناولت إستراتيجية العنف
لدى الإسلاميون بصفة عامة والذي يعتبر خاصية مفتاحية لفهم أهدافها
وتطوراتها سوف نركز اهتمامنا متغيرين أساسيين وهما: توقيف المسار
الديمقراطي ومسألة العنف المسلح. يتفق الكثير من المختصين بالشأن
الجزائري أن قطع المسار الانتخابي لا يعني بالضرورة بداية العنف ولكن
مجرد حدوثه أضفى شرعية كانت كامنة لدى الإسلاميين بدأ في تنفيذها
بشكل مباشر بعد إحساسها بالظلم نتيجة قطع هذا المسار، فبدؤوا
بمواجهة عنف بعنف آخر أكثر شراسة.

لكن هذا لا ينفي جذور العنف لدى الحركة الإسلامية الجزائرية
التي ترجع إلى الثمانيات من القرن المنصرم (1982-1985) إذ تعتبر الحركة
الإسلامية المسلحة أول تنظيم إسلاموي جزائري مسلح أنشأه مصطفى
بويعلي أستهدف من خلاله العديد من الرموز والمنشأة العامة إلى أن اغتيل
في كمين مسلح سنة 1987.

ناهيك عن الدور المهم الذي لعبه الإسلاميون داخل الجامعة
الجزائرية مند السبعينات وحتى الثمانيات ونوع الصدمات التي كانت
تحدث بينهم وبين دعاة الليبرالية أو الاشتراكية. وإذا كانت هذه عناصر
تعطينا تصورا ولو بسيطا عن جذور العنف في الجزائر فإنه في المرحلة التي
أعقبت المسار الانتخابي جانفي 1992 كان كل شيء يحمل على الاعتقاد أن
السيرورة الانتخابية وقيام المجلس الأعلى للدولة قد حرم إذن الجبهة
الإسلامية من نصر أكيد في الانتخابات التشريعية، ومن استيلاء سهل على
السيرورة قبالة قطب ديمقراطي أنهكته التعارضات في المصالح. وسيكون من

نتائج هذه العناصر ذات الدلالة في معسكري السلطة والجمية الإسلامية تعزيز الأطروحات الإسلامية المشددة المؤيدة لإرساء دولة إسلامية بالدم والسلاح وهذا التيار التقط على الفور مناسبة فشل الأحزاب لإعلان "الجهاد" في البلاد وحقا فإن قدامى البويليلين والمحاربين القدامى في أفغانستان وأولى خلايا التكفير والهجرة لم يتأخروا حتى حصول هذه الحوادث لإعلان الجهاد لأنه كان قد سبق لهم أن استخدموا الإطار الشرعي الذي وفرته لهم جبهة الإنقاذ لشن عملياتهم المسلحة.⁽¹⁴⁾ أفضت هذه العمليات إلى إستراتيجيته وضعت نصب عينها زعزعة السيرة السياسية القائمة ووضع أجهزتها الأهمية وخاصة منها الجيش الجزائري على المحك وهذه الأعمال دعمت أطروحة الجهاد لأن ثمة حملة توقيفات كان قد بوشر بها في الوقت ذاته طالت العناصر المتطرفة داخل جبهة الإنقاذ "الحزب جامع الكل".

نستنج من هذا أنه لم يكن لمشاركة ج إ إ في الانتخابات التشريعية أي تصميم على عناصر التيار المتطرف على البدء بالعمل المسلح الذي يهدف إلى إرساء دعائم الدولة الإسلامية، وقد فندت هذه الحوادث الطروحات المقدمة من البعض التي تقول بأن العنف في الجزائر ليس سوى نتيجة لتجميد السيرة الانتخابية. في هذا السياق صرح أحد قادة ج إ إ لوكالة الصحافة الفرنسية في عام 1991 في قسنطينة بأن حزبه حصل على ما يكفي من السلاح للانتقال إلى العمل.⁽¹⁵⁾

وهكذا دخلت الجزائر مسلسلًا جديدًا من العنف المسلح من طرف الجماعات الإسلامية المسلحة جوبه من طرف النظام بإستراتيجيات عسكرية وأمنية زادت من تشنج الوضع وأعطته أبعادًا كان لها انعكاساتها الوخيمة على المجتمع الجزائري. وفي خضم هذه الأوضاع المشحونة بالاستقرار على الصعيد الأمني والسياسي أراد النظام أن يستعيد المبادرة

¹⁴ - زهيرة بن عروس وآخرون: الإسلاموية السياسية: "المأساة الجزائرية"، دار الفرائي لبنان، 2002، ص 159.

¹⁵ نفس المرجع، ص 160-161.

السياسية والبحث عن الاستقرار فكانت الانتخابات الرئاسية 1995 الذي فاز بها اليمين زروال، وأعقبت مباشرة بانتخابات تشريعية أفرزت تشكيلات جديدة أهمها حزب التجمع الوطني الديمقراطي بحيث عبرت هذه الانتخابات عن تواصل مشروع السلطة الذي تبلور في الانتخابات الرئاسية السابقة مع كل ما يحمله من تصورات، أما النجاح الباهر الذي حققه الحزب الجديد: "التجمع الوطني الديمقراطي" (تأسس قبل إجراء الانتخابات ببضعة أشهر). فهو في حقيقة الأمر انتصار لنظام اليمين زروال ودعم للمشروع الرئاسي الذي مثله. كما عبرت هذه الانتخابات عن قبول السلطة التعايش مع ما سمته بالإسلام المعتدل⁽¹⁶⁾. فبرغم المصادقية النسبية التي تمتعت بها هذه الانتخابات من خلال مشاركة بعض الأحزاب الأخرى المنافسة إلا أنها في المجمل عبرت تطلعات الشعب للبحث عن الاستقرار والخروج من حالة الفوضى الذي أدخلته فيها العملية الديمقراطية على النمط الجزائري.

خاتمة:

شاءت الأقدار أن تعيش الجزائر تجربة انتقال ديمقراطي، كان يعتقد إلى حد بعيد على أنها بادرة أمل في العالم العربي، تزامنت هذه النقلة النوعية مع انفجار اجتماعي عنيف جسده أحداث أكتوبر 1988، تمثلت بوادر هذا الانتقال في مجموعة من مظاهر الإصلاح السياسي والاقتصادي التي عول عليها كثيرا كإطار مؤسسي للانتقال. ترتب عنها تطبيقات فعلية في أرض الواقع أبرزها (انتخابات 1990-1991)، لكن سرعان ما تعثرت هذه التجربة بسبب مجموعة من العوامل الموضوعية التي لم تسمح لها بالاستمرار نظرا لما تخللها من عنف وعدم استقرار سياسي، ومرد ذلك بالأساس إلى كيفية تعاطي القوى الاجتماعية المختلفة مع الفكرة الديمقراطية والتسييس الزائد الذي صاحبها. فإذا كانت الديمقراطية في مضمونها تعني المشاركة الجماعية في الحكم والتداول

¹⁶ - رياض صيداوي: صراعات النخب السياسية والعسكرية في الجزائر، "ط1"، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الأردن، 2000، ص113.

السلمي على السلطة، والفصل بين السلطات، وما يترتب عن ذلك من
تنظيمات مدنية مستقلة وسيطة بين المجتمع والدولة. فإن في الوضع في
الجزائري أخذت معنى آخر. فلقد استعملت الديمقراطية بطريقة ذرائعية
من طرف كل القوى السياسية الفاعلة ضمن الإطار التعددي. فكل وظفها
حسب غاياته وأضفى عليها فهمه الخاص لاسيما منها النظام السياسي (جبهة التحرير الوطني) والتيارات الاسلامية (جبهة الإنقاذ). فغالبا ما يثير
توجه نظام سياسي ما نحو التعددية ردود أفعال مختلفة من طرف
الفاعلين في العملية السياسية المتناقضة، أين تصطبغ الرهانات بالطابع
الفردى وتؤدي حتما إلى تناقضات اجتماعية وسياسية في الواقع إلى درجة
تهديدها لكيان المجتمع برمته وربما هذا يرجع إلى غياب الثقافة السياسية
الحديثة التي تؤمن بالاختلاف، وفي الوقت نفسه عدم تبنى المجتمع بشكل
كاف لتقبل الانفتاح الديمقراطي. فالتعددية السياسية في الجزائر لم تأتي
نتيجة تطور طبيعي داخلي في أبنية المجتمع كما حدث في الغرب، أو تعبيرا
عن نضج مجتمعي يسمح بقبول الأفراد لمجموعة من القواعد والمبادئ
الحاكمة بناء على مقولات فكرية متماسكة تؤدي إلى قبول حقيقي لمبدأ
التداول السلمي على الحكم.

التوحيد والاعتراب في فلسفة ابن باجة

مليكة عمرون

قسم الفلسفة، جامعة وهران

يمكن القول أن من أصعب المشاكل التي تعترض الانسان هي تلك المسائل التي يمكن اعطائها حلا قاطعا، لا سيما اذا كان الجدل حولها دائر بين مفكر وآخر، والاعتراب أهم وأكثر المسائل اثارا للجدل، لا بسبب غموض معناه فقط، وانما بسبب التعريفات الكثيرة التي وضعت له وكثرة اتساعها واستعمالها وكثرة العلوم والاتجاهات التي تناولته بالبحث والتحليل والاختلاف في تحديد بداياته كفكرة تم تأسيسها كفلسفة للاعتراب.

وقد ظهر معنى الاعتراب جليا عند أحد الفلاسفة وهو ابن طفيل في مؤلفه "حي بن يقظان" والذي استلهم فكرته عن رائد من رواد الفلسفة في الغرب والذي تواجد قبل "ابن رشد" ألا وهو "ابن باجة" ذلك الفيلسوف الذي عانى كثيرا من الاعتراب لأنه تواجد في ظروف اجتماعية وسياسية وفكرية أليمة بالرغم من حياته القصيرة لكنه بالفعل أسس اتجاها فلسفيا انسانيا في الفكر العربي والإسلامي محاولا جعل الاعتراب خلاصا له على طريقته الخاصة وانعكس ذلك في مؤلفاته وخاصة "تدبير المتوحد" الذي صور فيه حياته الخاصة وتأملاته الداخلية كردة فعل شخصية لحياة مضطربة في زمن مضطرب، وذلك دافع لطرح الاشكال التالي: ما مفهوم الاعتراب عند ابن باجة؟ وتتحدد لدينا تساؤلات فرعية: وماذا عن مؤلفه تدبير المتوحد؟ هل هو رؤية منفردة لأساس الاعتراب والتوحيد؟ وما هي صلة المتوحد بالغريب؟ وكيف جعل ابن باجة الاعتراب خلاصا للمتوحد؟.

أولا: التعريف بابن باجة ومؤلفاته

هو أبو بكر محمد بن يحيى بن الصائغ، المعروف بابن باجة، ويطلق عليه رجال المدرسة اللاتينية في أوروبا اسم Avempace ولد في سرقسطة قرب نهاية القرن الخامس هجري وعاش في تلك المدينة إبان حكم المستعدين

الثاني (478-503هـ/1085-1109م) آخر أمراء بني هود حكام سرقسطة
ومارده وطليلة .

ويبدو أن أسرته كانت تشتغل بالصياغة، صياغة الجواهر لأن كلمة
باجة معناها: الفضة باللهجة العربية الأندلسية في ذلك العصر، ويبدو أن
الفيلسوف قد اشتغل مدة بهذه المهنة.

قضى حياته كلها في ظل دولة المرابطين الذين كانوا يحكمون
المغرب الاسلامي حينذاك وكان عصر اضطهاد للفكر وأصحابه و"ترجع
أهمية هذا الفيلسوف إلى تأثيره الكبير على ابن رشد وعلى ألبرت الكبير"⁽¹⁷⁾.
ويقول المؤرخون أن ابن باجة استوزر لأبي بكر بن ابراهيم الذي كان واليا
على غرناطة ثم على سرقسطة، ودامت وزارته عشرين عاما، وبعد سقوط
سرقسطة رحل ابن باجة عنها إلى إشبيلية سنة 513 هـ حيث وضع فيها كثيرا
من مؤلفاته ثم قصد بعد ذلك إلى غرناطة ومن بعدها إلى فاس حيث أقبل
على بلاد المرابطين فيها.

لقد برز في الكثير من العلوم: فكان لغويا وشاعرا وموسيقيا
وفيلسوبا "وقد عرف ابن باجة حبه للعزلة وتدوقه للموسيقى كالفارابي
وهو بالفعل قد تأثر بالمعلم الثاني في حياته ومذهبه وقد أشاد ابن طفيل
بعمق تفكير ابن باجة وأصالته الفكرية"⁽¹⁸⁾

وفي غرناطة بالذات أحاطت به الدسائس إلى أن مات مسموما على
يد الطبيب ابن زهر الذي عرف بحقده له وحسده عليه "ومن الغريب في
الأمر أن فيلسوبا يقع فريسة لفيلسوف اخر الأمر الذي لم يتفق مثله في
تاريخ الفلاسفة."⁽¹⁹⁾

كان ابن باجة من الصفوة الممتازة التي تنوعت أنواع المعارف التي ألم بها
وتعددت مؤلفاته بتعدد النواحي العلمي والفلسفية والأدبية التي شارك
فيها. "وقد وصفه الكاتب الغرناطي الشهير علي بن عبد العزيز ابن الامام

¹⁷- أبو ريان محمد علي، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ط4، 1986، ص 553.

¹⁸- المرجع نفسه، ص 552.

¹⁹- الموسوي موسى، من الكندي إلى ابن رشد، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط3، 1983، ص 186.

الذي كان تلميذا أو مصاحبا له بأنه أعجوبة دهره ونادرة الفلك في زمانه
وإذا قورنت أقاويله في العلوم العقلية بأقاويل ابن سينا والغزالي بأن لك
الرجحان في أقاويله وفي حسن فهمه لأقاويل أرسطو والثلاثة أئمة دون
ريب⁽²⁰⁾.

فهو فيلسوف ورياضي وأديب وشاعر مجيد له من الشعر الرقيق
الشيء الكثير وهو في نفس الوقت عالم بالطب وفي العلوم الطبيعية وله في
الفنون الموسيقية تبحر وآراء. "وهذا ابن طفيل يصف لنا ابن باجة بقوله:"
ثم خلق من بعدهم خلق آخر أحذق منهم نظرا واقرب الى الحقيقة ولم يكن
فيهم أثقب ذهنا ولا أصلح نظرا ولا اصدق رواية من أبي بكر الصائغ، غير أنه
شغلته الدنيا حتى اختارته المنية قبل ظهور خزائن علمه وخفايا
حكيمته"⁽²¹⁾.

يذكر أن لابن باجة عدة شروحات لمؤلفات أرسطو (في الطبيعة، وعلم الاثار
العلوية، وكتاب التوالد، وتاريخ الحيوان).

أما كتاباته الفلسفية المهمة فلم ينفك تأليفها ويشير ابن طفيل إلى
ذلك (الفصل 5) في معرض أشادته لعمق تفكير الرجل، والتأسف على حظه
العائر، تتضمن كتاباته هذه رسائل مختلفة في المنطق، رسالة في النفس،
ورسالة في اتصال العقل الانساني بالعقل الفعال وهي مسألة يعود إليها ابن
باجة في "رسالة الوداع" وأخيرا هناك الرسالة التي تعزى إليها شهرة ابن
باجة وعنوانها: تدبير المتوحد"⁽²²⁾.

لقد كان للمستشرق "س. مونك" فيما مضى، دراسة حول الكتاب
الأكبر، لابن باجة، لكن النسخة الأصلية من هذه الدراسة بقيت ناقصة
ولم يكتشفها، حديثا إلا المستشرق "أسين بلاسيوس".
وكان الفيلسوف اليهودي "موسى النبروني" قد قام بدراسة لها هو
الأخر وأتى على ذكرها مرارا، في شرح له بالعبرية لرسالة حي ابن يقظان لابن

²⁰ - الموسوي موسى. مرجع سابق. ص 187.

²¹ - المرجع نفسه. ص 187.

²² - كوربان هتري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، تر: مروة نصير، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط2، 1977. ص 342.

طفيل.⁽²³⁾، ولقد نشر أسين بلاسيوس أربع رسائل هي: في النبات - رسالة الاتصال - رسالة الوداع - تدير المتوحد. "وأعاد ماجد فخري نشر الثلاثة الأخيرة ونشر عن مخطوط مكتبة بودلي في أكسفورد الرسائل التالية: في الغاية الانسانية- قول له يتلو رسالة الوداع- في الأمور التي يمكن بها الوقوف على العقل الفعال، وذلك في مجموعة بعنوان: "رسائل ابن باجة الالهية" بيروت سنة 1968، كما نشر "شرح السماح الطبيعي" لابن باجة بيروت سنة 1973"⁽²⁴⁾.

1- الأوضاع الاجتماعية والسياسية والفكرية

يتكون العالم الاسلامي في المغرب: من شمال غرب افريقيا ومن اسبانيا وصقلية، وأول ما يعنيننا هو أن نتكلم عن اسبانيا الإسلامية أو الأندلس فذلك أقرب إلى غرضنا، فكان القرن الرابع في الأندلس يضاهاي القرن الثالث في المشرق وفي كليهما بلغت الحضارة المادية والعقلية أوج رقيها ونستطيع أن نقول بالإجمال إن الحياة العقلية كانت في المغرب ابسط في صورتها وإن طبقات الثقافة القديمة كانت أقل تنوعا. و"كان في الأندلس إلى جانب المسلمين يهود ونصارى اخذوا في عهد عبد الرحمن الثالث بنصيب في الثقافة المطبوعة بالطابع العربي ولم يدخل في الأندلس إلا مذهب فقهي واحد هو مذهب الإمام مالك، ولم يكن فيها معتزلة يعكرون بمذاهبهم الكلامي سلام الدين على أن شعراء الأندلس كانوا يذكرون في قصائدهم أمورا ثلاثة: الخمر والمرأة والغناء"⁽²⁵⁾.

وكان المغرب يعتمد في حضارته العقلية على المشرق بوجه عام ومنذ القرن العاشر الميلادي أعني الرابع هجري شرع الناس يرتحلون من الأندلس إلى المشرق طلبا للعمل. "وفي عام (403هـ-1013م) خرب البربر مدينة قرطبة بعد أن كانت زينة الدنيا وانحلت دولة بني أمية إلى دول

²³- كوربان هتري، مرجع سابق ، ص ص 344-345.

²⁴- بدوي عبد الرحمن، الموسوعة الفلسفية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ج1، 1981. ط 1. ص 12.

²⁵- دي بورثج، تاريخ الفلسفة في الإسلام، تر: أبو ريدة محمد عبد الهادي، البار التونسية للنشر، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، (د.ط). 1980. ص 370.

الطوائف، ولكنها ازدهرت مرة أخرى أثناء القرن الخامس الهجري وهو العصر الذهبي للأندلس فقد ازدهر فيه الفن والشعر في قصور الأمراء في مختلف المدن، وطغى طغيانا قويا فوق أنقاض المجد القديم ثم تهببت الفنون وبدأت الحكمة تدخل في الشعرو زادت دقة التفكير العلمي⁽²⁶⁾. ثم دخلت الفلسفة الطبيعية في الأندلس وكتب إخوان الصفاء وفي اخر القرن الخامس نلمس تأثير مؤلفات الفارابي وفي هذا القرن أيضا عرف "قانون" ابن سينا في الطب.

وقد ظل عدد الذين تعمقوا في دراسة الفلسفة بين المسلمين قليلا جدا ولم يقم بالأندلس أساتذة يلتف حولهم طائفة كبيرة من الطلاب وكان يندران تقام المجالس العلمية التي تدور فيها مناقشات في مواضيع فلسفية "فلا بد أن المفكر المستقل كان يشعر هناك بوحشة ووحدة كبيرة"⁽²⁷⁾. وقد تكونت الفلسفة في المغرب، كما تكونت في المشرق فينفوس أفراد حركتهم الرغبة إليها، غير أنها كانت في المغرب هم أفراد متفرقين لا تربطهم مجالس، وكانت فوق هذا أبعد عن عقيدة الجمهور، "وكان يوجد في المشرق درجات كثيرة متوسطة بين العقيدة الدينية وبين العلم، أعني بين عامة المؤمنين وبين الفلاسفة، ولذلك كانت مشكل المفكر الحر إزاء الدولة وإزاء الجمهور المتعصب الضيق العقل أكثر حدة في المغرب منها في المشرق"⁽²⁸⁾. في هذه البيئة الاجتماعية والسياسية والفكرية ولد ابن باجة قرب نهاية القرن 5هـ في سرقسطة، فكانت مملكة الأندلس الزاهرة على وشك الانحلال إلى دويلات صغيرة، وكان يهددها من الشمال فرسان النصارى الذين كانوا أقل من العرب ثقافة لكنهم كانوا شجعانا أقوياء غير أن أسرة المرابطين البربرية جاءت لإنقاذ البلاد ولم يكن المرابطون أكثر تمسكا بالدين فحسب، بالأكثر حنكة واحذق أيضا بأساليب السياسة من أسرا الأندلس الذين كانوا قد انغمسوا في الترف. و"لاح إذ ذاك أن زمن الثقافة الرفيعة

²⁶- دي بور ت.ج، مرجع سابق، ص 371.

²⁷- المرجع نفسه، ص 372.

²⁸- المرجع نفسه، ص 372.

والبحث الحر قد انقضى ولن يعود فلم يكن يجرؤ على الظهور في الناس إلا أهل الحديث المتشددون أما الفلاسفة فقد كانوا عرضة للاضطهاد أو القتل، إذا هم جاهرُوا بأرائهم"⁽²⁹⁾، فنجد أبا بكر بن ابراهيم صهر علي الأمير المرابط وكان حاكماً لسرقسطة مدة من الزمان، يتخذ ابن باجة جليسا له ووزيرا، مما أوغر صدور العساكر والفقهاء، وكان ابن باجة حاذقا للعلوم الرياضية ولا سيما الفلك والموسيقى والطب أيضا نظرا وعملا وقد اشتغل بالمنطق والفلسفة الطبيعية وما بعد الطبيعة ولكن المتعصبين كانوا ينسبون ابن باجة إلى الرذائل وضعف الإيمان، "لم تكن حياة ابن باجة رغم قصرها حياة سعيدة فكثيرا ما تمنى الموت ليجد فيه الراحة الأخيرة ولعل ما أثقل قلبه إلى جانب الفاقة أنه كان في وحشة ووحدة عقلية وما خلص إلينا من كتبه يدل على أنه لم يكن يأنس إلى عصره ولا إلى بيئته"⁽³⁰⁾. وقد تأثر كثيرا بالفارابي وأفلاطون ورسائله المبتكرة قليلة ومعظمها شروح قصيرة لكتب أرسطو من مصنفات الفلاسفة و"ملاحظاته شتات من سوانح لا رباط بينها فهو يبدأ الكلام عن شيء ثم يستطرد إلى كلام جديد."⁽³¹⁾

ويعد ابن باجة أول من أشاع العلوم الفلسفية في الأندلس بلا نزاع، وقد اعترف بفضل ابن الطفيل الذي لم يعرفه بالذات إنما خلفه بعد بضع سنين وذكر ابن الطفيل ما كان عليه ابن باجة من توقد الذكاء وسعة الفكر.

وإنه فاق أهل عصره وأسف عليه لأن مشاغل الحياة الدنيا ووفاته قبل الأوان عاقته عن فتح كنوز علمه لأن أهم ما خلفه من الكتب غير تام ولم ينجز سوى أبحاث مكتوبة على عجل"⁽³²⁾. وكذلك ابن رشد الذي ذكر بأن تدبير المتوحد هو أهم وأنفع كتبه لأن فيه اختط خطة لتدبير المتوحد

²⁹-دي بور ت.ج، مرجع سابق، ص 374.

³⁰-المرجع نفسه، ص 375.

³¹-المرجع نفسه، ص 375.

³²-جمعة محمد لطفي، تاريخ فلاسفة الإسلام، دار العلم، القاهرة، (د.ط.). (د.س). ص 80.

في هذه الأمة ولكنه لم ينجزها، "ويعد أول من سار في هذا المضمار ولم يسبقه فيه أحد"⁽³³⁾.

2 - فلسفته

كما ذكرنا آنفاً، كان الفلاسفة والمفكرون يلاقون أنواعاً من الاضطهاد في العالم الإسلامي جزئياً الشرقي والغربي وفي ظل هذه الظروف الحالكة جاء ابن باجة الذي كان حاذقاً ماهراً في الفلسفة والمنطق وعلوم الفلك والطب والنبات⁽³⁴⁾ فعندما كتبت السيادة لفكر الغزالي وموقفه المعادي للفلسفة كان ابن باجة شاباً في سرقسطة ينشد المعرفة حيث وجدها ينهل من مواردها بقدر ما تتيح له الظروف.

كان على هذا الفيلسوف الشاب أن يقف بشجاعة مدافعاً عن فلسفته ومثله أمام العداة ومحاولات التشكيك السائدين في عصره ضد الفلسفة⁽³⁴⁾. "كان مذهبه الفلسفي يعبر عن التراجع المأساوي والهزيمة الحتمية للبحث الفلسفي النظري وللحكمة أمام واقع متدهور، وقد كانت فلسفة أبي بكر محاولة للتوفيق بين الفلسفة والواقع أي بين الطبيعة وما وراء الطبيعة، وهي تمثل بالإضافة إلى ذلك تأمل الفيلسوف وقلقه بسبب عدم قدرته على العيش بصورة طبيعية سليمة في مجتمع فاسد"⁽³⁵⁾.

وكتاب تدبير المتوحد هو عمل ابن باجة الذي يصور حياته الخاصة وتأملاته الداخلية عن نفسه في ذاته الداخلية وأعماق إدراكه، فهذا العمل يبين رد فعل شخصي لحياة مضطربة في زمن مضطرب، ويظهر وجهة نظره الأصلية حول الدور الخاص للفيلسوف في ظروف غير مواتية.

وقد ساهمت أفكار ابن باجة وقناعاته الشخصية في تحديد مسيرة حياته الاجتماعية وفي تحديد إطار علاقاته مع غيره من الأفراد ومع المجتمع ككل. نرى أن ابن باجة يسير في شروحه وتعليقاته وفق منهجية أرسطو ولكن بروح أفلاطونية باحثاً باستمرار عن الحقيقة أو جواهر الموجودات

³³ - جمعة محمد لطفي، مرجع سابق، ص 81.

³⁴ - زيادة معن، الحركة من الطبيعة إلى ما بعد الطبيعة، دار اقرأ، بيروت، ط 1، 1985، ص 20.

³⁵ - المرجع نفسه، ص 20.

وتتمثل أصالة فكر فيلسوفنا في الجمع بين تعاليم أرسطو العقلانية مع روح أفلاطون التأملية وكذا تأثيره بالفارابي.

ثانياً: التوحيد والاعتراب

1 - تدير المتوحد والمدينة الكاملة

إن من أهم مؤلفات ابن باجة ورسائله الفلسفية بصورة عامة هو تدير المتوحد وقد جمع في هذا الكتاب أراؤه الفلسفية ولكنه لم يوفق في إتمامه وما كتبه عسير الفهم لأن لغة الكتاب غير سهلة وغير واضحة " وقد أطلع على ما كتبه فلاسفة اليونان وفلاسفة العرب في السياسات المدينة فاستهوت كتابات أفلاطون واستمالته أراء أرسطو وفتن بمدينة الفارابي الذي توخى فيها المثالية والسعادة تلك السعادة التي كان يفتقر إليها ابن باجة في مجتمعه ذلك المجتمع الذي كان يعد خليطاً مختلطاً في سائر الثقافات والآراء والسياسات مما جعله ينشد السعادة الحققة ويأمل في ذلك المجتمع الذي يحقق السعادة والرفاهية للجميع"⁽³⁶⁾.

ونرى بأنه شديد الاقتراب من الفارابي فجعل غايته فلسفته السياسية والأخلاق العقلية ولقد رسم لنا ابن باجة من خلال مؤلفه "تدير المتوحد" تخطيطاً لما ينبغي أن يكون الإنسان الكامل الذي يسميه ابن باجة المتوحد من ناحية ولما تتألف منه وتقوم عليه الحياة الراضية في المدينة الفاضلة من ناحية أخرى.

ولقد أراد ابن باجة أن يقيم مدينته وفقاً للمبادئ الرئيسية التي تقوم عليها فلسفته وأراؤه في السعادة، والأخلاق والكون وخالفه.

معنى التدير والتوحد: يستهل ابن باجة مؤلفه تدير المتوحد " يبحث معنى كل من لفظي التدير والتوحد "إن لفظ التدير يعني في أكبر معانيه مجموعة من الأعمال ترمي إلى مقصد معلوم فلا يمكن أن يستدل بها على

³⁶ - عفيفي زينب، ابن باجة وأراؤه الفلسفية، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، مصر، 2000، ص 331.

عمل مفرد وإنما على مجموعة أعمال تنجز على وتيرة واحدة بناء على خطة مرسومة للوصول إلى غرض معلوم كالتيدير السياسي والتيدير الحربي"⁽³⁷⁾.
و"التيدير قد يكون بالقوة وقد يكون بالفعل، ولفظة التيدير دلالتها على ما بالقوة أكثر وأشهر وبين أن الترتيب إذا كان في أمور بالقوة فإنما يكون ذلك بالفكرة فإن هذا مختص بالفكر ولا يمكن أن يوجد إلا للإنسان فقط وما يقال عليه المديبر فإنما هو للتشبيه به"⁽³⁸⁾. كما أنهم يطلقون على الآله أنه مديبر العالم وهذا التيدير المطلق وهو أشرف التديابير وهناك تديير المدن وتديير المنزل.

أما بالنسبة للفظة المتوحد فلم يتطرق ابن باجة إلى شرحها كما شرح من قبل لفظة التيدير ولكن من خلال قراءتنا لرسائله: "تديير المتوحد"، رسالة الاتصال"، "رسالة الوداع" نستطيع أن نتبين ما يعنيه ابن باجة بهذه اللفظة فالمتوحد هو الإنسان المفرد الذي يحيا سواء في نفسه أو مع غيره حياة مفردة يحصل فيها على سعادة مفردة أيضا وهي قد تطلق على الجماعة أو المدينة المؤلفة من أفراد مفردين يحيا كل منهم في نفسه ويحيا كلهم فيما بينهم حياة يدبرها الفكر وتوجهها الروية فكأنهم فيما يخضعون له من فكر وروية وفيما يأخذون بأنفسهم من تديير في أفعالهم النفسية والخلقية والاجتماعية إنما يعيشون كأنهم غرباء عن ليس منهم ولا شبيه بهم ويعني ابن باجة بلفظة المتوحد من ناحية أخرى الوجهة العقلية والتي يفهم منها أن المتوحد يطلق على البالغ مرتبة الاتصال. وبهذا فالمتوحد عنده لا يعني الفرد كفرد وإنما يعني الفرد والكثرة والجماعة في توحيد القوى والأعمال الإنسانية الموجهة نحو كمال تكون وراءه السعادة المنشودة حيث ينال رضى الله ورضوانه"⁽³⁹⁾ فالمتوحد هو المقر بوحداية الله المنتفع بحسنات الحياة البعيد عن كل مفاستها الساعي إلى السعادة الأبدية من وراء كل عمل يقوم به وإذا سار أفراد

³⁷ - عفيفي زينب، مرجع سابق، ص 334.

³⁸ - ابن باجة، تديير المتوحد، المطابع الموحدة مجموعة سراس للنشر، تونس، (د.ط.)، 1994، ص 5.

³⁹ - عفيفي زينب، المرجع السابق، ص 335.

مجتمع على هذه الطريقة كانوا متوحدين وإذا استطاعوا أن يستميلوا أبناء بيئتهم الى ممارسة الفضيلة وحب الخير وتحصيل العلوم والفلسفة أنشأوا مجتمعنا فاضلا على رأسه فيلسوف أو متوحد إذ أنه كان يعتبر أن حكم الفيلسوف أحسن أنواع الحكم"⁽⁴⁰⁾.

2 - المدينة الكاملة

تفترض الحياة الأخلاقية بالضرورة وجود المجتمع وإذا كان ابن باجة قد اهتم بالسياسة فإن السبب في ذلك أنه يريد تحديد الإطار الاجتماعي الكفيل بتحقيق الحياة الفاضلة والسعادة الكاملة لأفراد المجتمع ،"فالمتوحد مضطر إلى مراعاة الظروف المدنية التي تحبط به فهو يحتاج إلى قوم يقوم له كل واحد منهم بشيء مما يحتاج إليه فالاجتماع عند ابن باجة ليس غاية في حد ذاته وإنما هو وسيلة لغاية أخرى هي الكمال الذي تكون به السعادة القصوى في الحياة الآخرة"⁽⁴¹⁾.

فالأولى في نظر ابن باجة وحدة اجتماعية بل هي أكبر وحدة اجتماعية وهو يعبر عنها بالمدينة على نحو ما نجده عند الفارابي والمدينة هي الصورة المثلى للمجتمع الانساني ونجد المدن تتعدد وتختلف في نوعيتها من حيث كونها فاضلة أو فاسدة ويعبر عن سياسة الدولة أو المدينة بمهمة "تدبير المدينة" أما التدبير الفاضل فهو التدبير الكامل الذي يشمل مدن العالم أي على المستوى الانساني "ذلك لأن ابن باجة يؤمن بأن ناموس العالم وقوانينه ونظمه إنما هو نظام كامل محكم متقن لا خلل فيه وهو تدبير صواب" وأشرف الأمور التي يقال عليها التدبير هو تدبير المدن وتدبير المنزل ويقول "...فيقولون في تدبير العالم أنه تدبير محكم متقن وما جانس هذه الألفاظ فإن هذه الألفاظ تتضمن وجود الصواب"⁽⁴²⁾.

لقد بدأ ابن باجة بالفرد لأن الفرد عنده أساس المجتمع وإذا كان الفرد فاضلا فمجموع الأفراد سيؤدي حتما إلى تكوين المدينة الفاضلة وقد

⁴⁰ - عفيفي زينب، مرجع سابق، ص 336.

⁴¹ - المرجع نفسه، ص 336.

⁴² - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

جعل المدينة تبدو في صورة مثالية حتى تتوافق مع مثالية الأفراد المتوحدين ووضع عدة شروط لا بد من توافرها في تلك المدينة لكي يستطيع كل فرد أن يؤدي دوره ويحقق سعادته "فالمدينة التي أرادها ابن باجة ليست مدينة سماوية كالتي أرادها القديس أوغسطين وإخوان الصفا وإنما هي مدينة أرضية يعيش أهلها تبعاً للنواميس التي وضعها العقل المطلق، فالمتوحدون يعيشون في هذه المدينة كأنهم غرباء عمن ليس لهم ولا شبيها بهم من أفراد الجماعة أو من أهل المدينة ومع ذلك فإنهم يخالطون غيرهم عمن يختلفون عنهم ويعاشروهم ولكن يتميزون بتوحدهم من دونهم ولكن بدون الانقطاع عنهم ولا اعتزال لهم"⁽⁴³⁾.

ومن مميزات المدينة الكاملة بأن لا يكون فيها طبيب ولا قاض وذلك أن المحبة بينهم أجمع فلا تشاكس بينهم أصلاً كما أن أفعال المدينة الفاضلة كلها صواب"⁽⁴⁴⁾. وكذا آراءها صادقة بمعنى أنه لا يكون في هذه المدينة آراء كاذبة أبداً إذ لا تنتشر فيها الآراء الغريبة الطارئة التي ربما تأتي من مدن أخرى ناقصة إذ أن المدينة الكاملة لا تتألف إلا من الحكماء وهؤلاء الحكماء هم الذين يعملون الصواب بإطلاق بعد الوقوف على كمال الإنسان أما الإنسان بالطبع فهو الذي يعرف الرأي الصواب بالإضافة كما أن من مميزات هذه المدينة أن لا يكون فيها نوابت" إذا قيل هذا الاسم بخصوص لأنه لا آراء كاذبة فيها ولا بعموم: فإنه متى كان فقد مرضت وانتقضت أمورها وصارت غير كاملة"⁽⁴⁵⁾.

وقد أشار الفارابي إلى هؤلاء النوابت فقال إن "النوابت في المدن منزلتهم فيها منزلة الشيلم في الحنطة أو الشوك النابت فيها بين الزرع، أو سائر الحشائش غير النافعة والضارة بالزرع أو الفرس" بعكش ابن باجة الذي يعني "بالنوابت كل من انفرد أو خرج على الجمهور أو رأى رأياً صادقا

⁴³ - عفيفي زينب، مرجع سابق، ص 336..

⁴⁴ - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

⁴⁵ - ابن باجة، تدبير المتوحد، مصدر سابق، ص 10.

لأن المدن الفاضلة ليس فيها آراء كاذبة وإن كانوا هم على حدوث المدن الكاملة".⁽⁴⁶⁾

كما أنها تتميز بتنظيم العمل وتقسيم الأدوار فالإنسان يقصد بأعماله نفع المدينة إذ أن الإنسان الفاضل هو جزء المدينة الفاضلة: كما أن المتوحدون يكتبون كل ثورة في نفوسهم على الشرائع وينصاعون بالاختيار والإرادة لناموس الحياة الشامل ليبلغوا في نهاية المطاف، بالحياة العقلية أما بالنسبة للمدة الناقصة فيذهب ابن باجة في تعدد المدن غير الكاملة مذهب الفارابي، "ولكنه نختلف عنه في أنه يجعلها أربعة بسيطة فيذكر مدينة الكرامة والمدينة الجماعية ومدينة التغلب أما اسم المدينة الرابعة فيبدو أنه سقط من المخطوطة".⁽⁴⁷⁾

فمدينة الكرامة هي التي قصد أهلها التعاون على أن يصبروا مكرمين ذوي عظمة وذكر وشهرة وذلك بالقول والفعل، أما مدينة التغلب فهي التي قصد أهلها التغلب على غيرهم وجعلوا سعادتهم في تلك الغلبة، وأما المدينة الجماعية فهي التي قصد أهلها أن يعيشوا في فوضى فيتبعوا أهواءهم ويتصرفوا كيف شاءوا وأهلها متساوون... لا يكون لأحد منهم على أحد منهم سلطان".⁽⁴⁸⁾

في هذه المدن يفتقر دائما إلى طبيب وقاض وكلما بعدت المدينة عن الكاملة كان الافتقار فيها إلى هذين أكثر، وكان فيها رتبة هذين الصنفين من الناس أشرف، فأكثر أهلها يسعون وراء ملذاتهم وشهواتهم وما يرضي حوائجهم البدنية والنفسية فتكثر أمراضهم حيث لا يعرض لها داء ولا دواء ويقع التناكس بين أفرادها مما يحتاج معه إلى وضع العدل ومن يقوم به وهو القاضي.

وكما ذكرنا بأن أفعال المدينة الكاملة تتصف بالفضيلة والصدق، فالمدن الناقصة يغلب عليها الخروج عن هذا السنن فإذا اتفق لأحد أبنائها

⁴⁶ - عفيفي زينب، مرجع سابق، ص 352.

⁴⁷ - المرجع نفسه، ص 342.

⁴⁸ - المرجع نفسه، ص 342.

أن يهتدي إلى صواب رأي أو عمل كان ذلك بالعرض وكان المهتدي إليه من النوابت أو كان يرى رأيا مخالفا لأبناء تلك المدينة فهو أيضا من النوابت. "فأما من وقع على رأي صادق لم يكن في تلك المدينة أو كان فيها نقيضه هو المعتقد فإنهم يسمون النوابت وكلما كانت معتقداتهم أكثر وأعظم موقعا، كان هذا الاسم أوقع عليهم، وهذا الاسم يقال عليهم خصوصا وقد يقال بعموم على من هو يرى غير رأي أهل المدينة كيف كان صادقا أو كاذبا ونقل إليهم هذا الاسم من العشب النابت من تلقاء نفسه بين الزرع".⁽⁴⁹⁾

ويجعل ابن باجة وجود النوابت في المدن الأربع غير الكاملة هو علة حدوث المدينة الكاملة ما داموا هم الذين يهتدون في مدينة على ما يلحق بالمدينة من فساد على مر السنين ويصلحونه وهم يؤلفون مع الحكام والأطباء الطبقات الثلاث التي تتألف منها السير الأربع، "وكان السعداء إن أمكن وجودهم في هذه المدن فإنما يكون لهم سعادة المفرد وصواب التدبير إنما يكون تدبير المفرد، وسواء كان المفرد واحد أو أكثر من واحد ما لم يجتمع على رأيهم أمة أو مدينة وهؤلاء هم الذين يعنهم الصوفية بقولهم الغرباء لأنهم وإن كانوا في أوطانهم وبين أترابهم وجيرانهم، غرباء في آرائهم قدسوا فروا بأفكارهم إلى مراتب أخرى هي لهم كالأوطان إلى سائر ما يقولونه".⁽⁵⁰⁾

ويرى ابن باجة أن معظم أفعال الإنسان في السير الأربع إنما هو مركب مما هو بهيبي وإنساني وقلما يوجد الهيبي خاليا من الإنسان، "لأنه لا بد للإنسان إذا كان على الحال الطبيعية في أكثر الأمر إلا في النادر وإن كان سبب حركته الانفعال أن يفكر كيف يفعل ذلك، فأما الإنساني فقد يوجد خلوا من الهيبي".⁽⁵¹⁾

وعلى ذلك يمكن القول بأن مذهبه السياسي قائم على المبادئ التي يقررها العقل ويسترشدها الإنسان وهو يربط بين الجانب السياسي

⁴⁹ - عفيفي زينب، مرجع سابق، ص 343.

⁵⁰ - ابن باجة، تدبير المتوحد، مصدر سابق، ص 13.

⁵¹ - ابن باجة، تدبير المتوحد، مصدر سابق، ص 18.

والأخلاقي " فيجعل تدبير المتوحد على مثال تدبير الحكومة الكاملة وبذلك فهو يرتفع من الجزء إلى الكل، من الفرد إلى المجتمع والهدف المنشود الذي يسعى إليه المتوحد هو البلوغ إلى أعلى درجة ممكنة من الكمال".⁽⁵²⁾

3 - المتوحد والاعتراب

المتوحد " هو المنفرد بنفسه الذي جعل فرادته هيئة لوجوده، فما يتفرد به هو ما يتوحد لأجله، ولأنه لا يعاني من وحدته هو فيلسوف، إن مهمة وجوده هو تهذيب الوحدة بضرب خاص من الوطن، وذلك هو معنى التوحد، غير أنه يحسن بنا ألا نظن بالتوحد أنه مجرد حنين إلى الوطن أو إلى وطن لا وجود له، فالتوحد صفة حنينية قد تصيب المفارق للجماعة، كذلك هو ليس فشلاً يائساً في البقاء في عصمة الجماعة".⁽⁵³⁾، "فالتوحد هو مطاوعة الوحدة ومجانبتها والصيرورة إليها ومعاودتها وطلبها واتخاذها اسماً والانتساب إليها، إن المتوحد ليس الوحيد".⁽⁵⁴⁾

إن المتوحد هو غريب الرأي وتوحده هو تدريب عسير على الإقامة على حدود وطن عقلي هو مطالب سلفاً يرسمه لنفسه في كل مرة. فالمتوحد هو النابتة أي الفرد المنعزل الذي يعيش في نفسه أو مع غيره، كما أن لفظ المتوحد يطلق على مجموعة أفراد دفعة واحدة، إذ طالما أن الجماعة لم تأخذ بعادات هؤلاء المتوحدون ولم تتبع تقاليدهم فإن هؤلاء كما يسميهم ابن باجة نقلاً عن الفارابي والمتصوفين يظلون رجالاً غرباء وسط عائلاتهم ومجتمعهم ذلك لأنهم مواطنوا الحكومة الكاملة الذين تدفهم جرأتهم العقلية إلى استباق حدوثها.

إن موضع المتوحد لا هو المدينة ولا هو المنزل ولذلك فالنظر في أمر المتوحد لا هو انخراط في الفلسفة المدنية التي وضعها أفلاطون تقليداً لكل تفكير بماهية المدينة وبطبيعة منزلة الفيلسوف داخلها ولا هو استئناف لإشكالية كان البلاغيون قد أعطوا عنها صيغة أولية، "إن انطلاق ابن باجة

⁵² - عفيفي زينب، مرجع السابق، ص 343.

⁵³ - المسكيني فتحي، فلسفة النوات، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1. 1997. ص 90.

⁵⁴ - المرجع نفسه، ص 84-85.

من إزاحة إشكالية المدينة الفاضلة ومحاولة التلفت رأساً إلى الموضوع الذي يصيبه الفيلسوف في المدن الغير فاضلة، هو الأفق الذي تتكون داخله مسألة المتوحد هو ساكن المدن غير الفاضلة، وهذا ضرب من السكن الاضطراري في مدن لا فاضلة هو الذي يدفع إلى التفلسف إذن صفة سعيدة لأهل المدينة الفاضلة بل هو الضرب من التدبير الذي يمتنه رهط من الناس يجدون من أنفسهم غربة في الرأي معها دفع حيلة التوجه وهم النوابت⁽⁵⁵⁾. وهم عكس ما يعنهم الفارابي الذين يضرون المجتمع ومثلهم مثل الشوك النبات بين الزرع أما ابن باجة فيجعل من النابتة أو النوابت رتبة الذين يرون الآراء الصادقة في المدينة الفاسدة الجاهلة ولكنه من الواضح خلال هذا العرض البسيط أن منزلة النوابت في المدينة سواء بمنظور الفارابي أو وجهة ابن باجة فقد أخذ مأخذ الجاحظ حيث أشار إلى الفرقة المتمردة على القيم والمبادئ بغض النظر إذا كانت هذه القيم فاسدة أم فاضلة. وبذلك إذن فهل المتوحد هو النابتة وهو الغريب؟، وهل يعني به ابن باجة الفيلسوف؟، "يبدو وأن كمال المدينة الفاضلة يجعلها في غير حاجة إلى الفلسفة وإلى فلاسفة ولكن كيف نفهم قول ابن باجة: "النوابت إن وجودهم هو سبب حدوث المدينة الكاملة؟"⁽⁵⁶⁾، "قد يعني ذلك فقط أن الموضوع الذي يقف فيه الفيلسوف هو الذي يحدد طبيعة الحاجة إلى الفلسفة وقد يعني أيضاً أن دور الفيلسوف مؤقت مثل موضعه، إن الفيلسوف إنما يضطر للظهور داخل عصر لا نختاره، فهو موجود اضطراراً في هذا الزمان أو ذلك بيد أن هذا الاضطرار إلى الزمان الذي يظهر فيه إنما يحجب حرية جذرية هي خاصة للفيلسوف⁽⁵⁷⁾" جذرية بالمعنى الذي نحمله على النبتة الغريبة التي تبرز في تربة لا تحتملها في عرف أهلها فالنابتة هو "العشب النبات من تلقاء نفسه بين الزرع، والنابتة متوحداً أولاً وأخيراً، أولاً لأنه يولد من تلقاء وحدته، فهو لقيط في مدن

55- المسكيني فحفي، مرجع سابق، ص 93.

56- المرجع نفسه، ص 94.

57- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

اللافلسفة، إنه الغير ممكن الذي بظهوره يكسر كسل الروح في أمة ما، وأخيرا لأنه مطالب بأن يصنع بنفسه إمكانية العالم الذي يخصه، هذا العالم الذي هو هيئة المتوحد إذ كان ساكنه الوحيد، إنما هو في الوقت نفسه الصيغة البدائية عن العالم الكامل الذي تشير إليه فكرة المدينة الفاضلة"، فالنابطة ليس سبب نفسه الوحيدة فحسب بل هو بخاصة سبب حدوث المدينة الكاملة، وليس كما اعتقد الفارابي بأن النوابت هو من يحطم المدينة الفاضلة، فما قصد إليه ابن باجة هو أن يستشعر فلسفيا اللحظة الوعرة التي تسبق حدوث المدينة الكاملة التي يبدو أن ابن باجة يأسا من حصولها لكن يبقى أملا طالما النوابت موجودين بشكل تلقائي. فالتوحد هو حب الحكمة من حيث إن هذه الحكمة هي التدرج على الإتيان إلى الفلسفة من غير المرور بإشكالية المدينة الفاضلة، إنما الفلسفة إذن صناعة الانفراد وفن الوحدة، وهي ليست كذلك إلا لأن واقعة الفيلسوف نفسها هي نابطة، "فالتوحد موقف ميتافيزيقي ناتج عن حال انطولوجي هو وضع النابطة، وكما أن انفراد المريض صحة، كذلك توحد الفيلسوف: إنه سعادة، إنه اعتزال للجماعة من جهة اعتبارها آلة اللافلسفة ومدينة بلا وطن أو عاجزة عن الوطن"⁽⁵⁸⁾.

إذن الفيلسوف هو نابطة غريبة عن الزمان متفردة عن المكان، فالنوابت غرباء، عن المدينة وإن كانوا يعيشون فيها، وهم غرباء وسط الأهل والأقارب والجيران، تأكيداً على مشروعهم الناشد إحداث تجديد في أوضاع المدينة، إنهم بتفكيرهم يتقاطعون مع كل تفكير سائد، وأنظمة سياسية واجتماعية وأخلاقية مهيمنة، فالنوابت سعداء المدينة ومستقبلا المدينة تسعد بهم.

يقول ابن باجة: "وكان السعداء إن أمكن وجودهم في هذه المدن فإنما يكون لهم سعادة المفرد وهؤلاء هم الذين يعينهم الصوفية بقولهم الغرباء لأنهم وإن كانوا في أوطانهم وبين أترابهم وجيرانهم، غرباء في آرائهم قد

⁵⁸ - المسكيني فتحي، مرجع سابق، ص 98.

سافروا بأفكارهم إلى مراتب أخرى هي لهم كالأوطان، ونحن في هذا القول نقصد تدبير هذا الإنسان المتوحد".⁽⁵⁹⁾، "فمطلب الغربية لدى الصوفية ليس العود إلى الذات المفقودة بل مطلبها السعادة وبعبارة أكثر إثارة: سعادة المفرد، بل وعلى نحو أكثر حسما: إن معنى الغربية لديهم يضاهي الوطن، إنه ضرب من أدب العزلة".⁽⁶⁰⁾

وإنه داخل هذا الأفق الصوفي اكتشف ابن باجة السبل الفلسفية الحاسمة لبلورة معنى التوحد، إن التوحد هو إذن الغربية، لكن الغربية لا تعني هنا أي ضرب من اللاوطن، لأن الغريب لا يعاني من أي ضرب من القلق إزاء إمكانية الموت، إنه على العكس من ذلك في سفر سعيد إلى أفق الموت، إن الموت هنا يتخلص من شحنته العدمية وينقلب إلى حدث دهري، إنه ضرب من الدخول في أفق الوطن، إن التوحد غربة في الرأي وليس فقداناً للذات، "إن التوحد سفر بالفكر إلى مرتبة الوطن من غير معاناة لواقع القلق واللاوطن والموت".⁽⁶¹⁾

الحقيقة أن العزلة التي نادى بها ابن باجة ليست غربة صوفية أو انقطاع عن الناس، وإنما يظل الإنسان متصلاً بالجميع، غاية الأمر أن يكون دائماً أمير نفسه وسيد شهواته، وأن لا ينسحب في تيار رذائل الهيئة الاجتماعية.

4 - مشاعر الاغتراب في تدبير المتوحد

يقول جميل صليبا: وكل من قرأ كتاب "تدبير المتوحد" وجد في أضعافه أثرا من آراء الفارابي في المدينة الفاضلة، إلا أن الأمر الذي يتميز به ابن باجة هو أن مفهوم الدولة الفاضلة لم يكن عنده مفهوما قريبا ولا محاولة لقلب نظام الحكم، بل كان وسيلة لإصلاح العادات والأخلاق، تهدف قبل كل شيء إلى تحقيق الوجود الإنساني على أكمل صورة في كل

⁵⁹ - ابن باجة، تدبير المتوحد، مصدر سابق، ص 13.

⁶⁰ - المسكيني فتحي، مرجع سابق، ص 86.

⁶¹ - المرجع نفسه، ص 87.

فرد"،⁽⁶²⁾ فالمتوحدون في نظر ابن باجة مواطنون في الدولة المثالية إن كانوا غرباء في المجتمع الحقيقي، إلا أن جرأتهم الروحية تدفعهم إلى مجاوزة شروط الواقع وإلى سلوك منهج عقلي يهيئون به أسباب السعادة في الدنيا والآخرة.

ونرى أن رسالة القوة النزوعية من الرسائل التي نشرها دكتور عبد الرحمن بدوي في كتابه: "رسائل فلسفية" وهذه الرسالة لها علاقة بالحديث عن الغربية واغتراب الإنسان ونزوعه إلى الكمال، فواضح من عنوانها أنها تبحث في الإنسان وصلته بالكمال الإنساني، ففي هذه الرسالة إطلاع على مشاعر الغربية وكيف اتخذت سبيلها إليه واتخذ هو سبيله إليها ففيها تعبير عما كان يعانيه من يأس وما كان يراه في واقع مجتمعه من معايير أخلاقية مختلفة أحيانا ومتباينة أحيانا أخرى، لذلك حين تقرأ له تحس كأنك تعيش مشكلة حقيقية أجاد وصفها فيلسوف خبر الفلسفة ومفكر اشتغل معاناة قومه أو معاناة ذلك المجتمع الذي اضطرت معاييرها في الحكم على الأشياء ومعايير الالتزام الأخلاقي.

ولاشك أنه عندما يقول في رسالته: ولذلك متى اشتهى الانسان شيئاً أو كرهه ثم علم وجه ما ان ذلك الشيء خير، ترك ذلك الانسان ما اشتهى وطلب ما كره عن حركة إرادية وصادرة عن فكر وروية وتلك من أهم صفات المتوحد"⁽⁶³⁾. كما قال ابن باجة في تدبير المتوحد: "وكل فعل إنساني فهو فعل باختيار، وأعني بالاختيار الإرادة الكائنة عن روية"⁽⁶⁴⁾. ثم عقب على ذلك بأسلوب أدبي يعبر عن إحساس بالمرارة وعن مشاعر مفعمة بخيبة الأمل في إصلاح المجتمع ويأس الهارب إلى ذاته يقول: "فإن لم يفعل ذلك الخير كان ذلك من فعله سفها وتعبا وضلالا وما شاكل هذه

⁶² - الفيومي محمد ابراهيم، ابن باجة وفلسفة الإغتراب، دار الجيل، بيروت، ط1. 1988، ص 96.

⁶³ - المرجع السابق، ص 101.

⁶⁴ - ابن باجة، تدبير المتوحد، مصدر سابق، ص 16.

الأصناف" ثم يزيدها من سخطه بقوله: "إذ ليس لهذا الصنف اسم سوى أنه فعل حيواني لا إنساني".⁽⁶⁵⁾

من هذه الروح الناقمة على عصره وعلى إنسان عصره أخذ يبث تصوراته المثلى لشخصية المتوحد وربما كان لتصوراته أثرها على دولة الموحدين. وحصلت على اسم التوحد التي جاءت به بعد دولة المرابطين التي عاش في كنفها، "لذلك لم تكن تخيلاته ترفا فلسفيا لشخص عاش في برج عاجي فاندفع يحبب إلى خلوته، ولم تكن كذلك تقليد لفكرة فلسفية نسج على منوالها لتحقيق رغبة فلسفية، إنما كانت فكرا فلسفيا لبي حاجة فيلسوف حملته مشاكل عصره لأن يقدم ورقة إصلاحه للإنسان ومشاكله".⁽⁶⁶⁾

ويصف ابن باجة المتوحد بأنه اجتماعي في الظاهر يلبس ما يلبس الناس ويتناول ما يأكلون وينفرد عنهم بالسراي منعزل عنهم، منفرعن مجتمعه بعزلته الداخلية من حيث فكره بأنه متوحد ومنفرد بما يعانيه من آلام غربته عن مجتمعه وذلك ليس بهدف الهروب، إنما بهدف التوحد مع ذاته وفكره دون أن يعتزل الهيئة الاجتماعية التي يعايشها. ومن هنا فالنابذة المتوحد هو غريب الرأي والأفكار والمفاهيم، وبهذا فهو يعيش في غربة عن طبيعة أفكارهم ومفاهيمهم وهي تختلف تماما عن الأفكار السائدة، فهو في داخله ينشد صورة المجتمع العادل الذي تتألف فيه القيم الإنسانية العليا، وحين يفتقدها في حياة مجتمعه وقد أنهكته الصراعات الطائفية والقبلية والتحالف مع الأعداء ضد بني العمومة فيلجأ بالتالي إلى الاغتراب ملجأه الوحيد لينسجم مع فكره وشعوره مدبرا أمر نفسه، متوحد معها، وشاء الله لابن باجة أن يضع ملامح صورة المغترب في كتابه "تدبير المتوحد" فأراد أن يبين فيه انحطاط الواقع الاجتماعي والأخلاقي عن قيم الإسلام والإنسانية مظهرا فيه مدى تفسخ العقائد

⁶⁵ - الفيومي محمد ابراهيم، مرجع سابق، ص 101.

⁶⁶ - المرجع السابق، ص 102.

الدينية على يد هؤلاء الساسة الذين لم يرتفع مستواهم إلى مستوى المبادئ الإسلامية التي يحملون لواءها ويبدشرون بها، فمن خلال معايشة ابن باجة أحداث هذه الأزمان وشعوره بوطأتها، صارت غايته الوحيدة أن يجد تصورا يأخذ بيد الإنسان من خلال ثقافته لينهض بالمجتمع فيكون له من الشمول والقوة والانسجام.

ولاشك أن هذه النزعة الذاتية، أي الإحساس بالذات ما كان لها أن تطفوا على السطح ما لم يكن الإحساس بالذات قويا في بيئة من شأنها أن يستسلم فيها الفرد استسلاما كاملا للظروف الاجتماعية، " فلذلك يكون المتوحد واجبا عليه في بعض السير أن يعتزل عن الناس جملة ما أمكنه ولا يلابسهم إلا في الأمور الضرورية أو بقدر الضرورة، أو يهاجر إلى السير التي فيها العلوم إن كانت موجودا وليس هذا مناقضا لما قيل في العلم المدني، ولما تبين في العلم الطبيعي، فقد تبين هناك أن الإنسان مدني بالطبع، وتبين في العلم المدني أن الاعتزال شركله، لكن هذا إنما هو بالذات، وأما بالعرض فخير، كما يعرض في كثير مما في الطبع".⁽⁶⁷⁾

كما أن ابن باجة يطالب الإنسان بأن يتولى تعليم نفسه بنفسه، وعلى الإنسان بوجه عام أن ينتفع بمحاسن الحياة الاجتماعية دون أن يأخذ مساوئها في ذلك.

ويمكن للحكماء أن يؤلفوا من أنفسهم جماعات صغيرة أو كبيرة بل هذا واجب عليهم متى لقي بعضهم بعضا فهم يكونون دولة داخل دولة ويحاولون أن يعيشوا على الفطرة بحيث لا يتحتم وجود طبيب ولا قاضي بينهم وهم يترعرعون كما يترعرع النبات في الهواء الطلق من غير حاجة إلى عناية البستاني.⁽⁶⁸⁾

وكذلك هو كالغرباء وسط الشواغل الدنيوية في المجتمع ولما كانوا أصدقاء فيما بينهم فإن المحبة هي التي تقرر نظام حياتهم كلها ولما كانوا

⁶⁷ - الفيومي محمد ابراهيم، مرجع سابق، ص 109.

⁶⁸ - المرجع نفسه، ص 111.

أحباب لله وهو الحق، فإنهم يجدون راحة نفوسهم في الاتحاد بالعقل الأعلى الذي يفيض المعرفة على الانسان"⁽⁶⁹⁾.

وإذا كانت الفلسفة تنبثق من الشك في طبيعة العالم الموضوعي ولا

سيما إذا كان محاطا بالأوهام فإن غاية التفلسف تصبح هنا رفض معاشته إذ لا مجال فيه للقيم الدينية والإنسانية، وما دام الإنسان لا يستطيع أن يبقى رافضا لكل شيء، رافضا لوعيه الذاتي، ورافضا معاشة فساد المجتمع فعليه إما أن يرفض وجدانيا معاشة فساد مجتمعه ويعايش مبادئ الأخلاق والدين مع ذاته، وإما أن يرفض وجدانيا وعيه الذاتي بفساد مجتمعه ثم عليه في هذه الحالة أن يروض ذاته لينخرط مع المجتمع، أما الرفض المطلوب فهو دائرة مغلقة تعني الموت.

وهذا يبقى عامل الإحساس بالغرابة عاملا ينبه الإنسان إلى

عدم التوازن بين الإنسان وبين نفسه وبين مجتمعه "وتدور فلسفة ابن باجة حول الغاية التي وجد الإنسان من أجلها وهو الاتجاه إلى الله تعالى والاتصال به وإبراز قيمة الإنسان، فهو فيلسوف يحيا حياة عقلية محضة، يعني بشؤون نفسه وشؤون مدينته بروية وفكر، غريبا عن مجتمعه الحقيقي الذي يحكمه أشخاص هم أقل الناس جدارة، لا يكاد المرء ينظر إليهم إلا ويشعر بقلق يفترسه من عدم التناسب في العلاقات والسيطرة والاستبدادية التي تحكمهم ويحكمون بها أحكام الجهل والأهواء"⁽⁷⁰⁾.

لقد تعالی الحكام على الشعب ومارسوا عليه كل ألوان الاستبداد والاستغلال فأصبح الفرد يتقوقع داخل ذاته محاولا الحفاظ على مصالحه الخاصة دون أدنى اهتمام بمصالح الآخرين وبدلا من أن يضحى بنفسه في سبيل الدولة يصبح يخاف نفسه من الدولة ذاتها.

لقد حولت النزعة الاستبدادية التي استثبتت بالأندلس، الإنسان

إلى مجرد شيء لم يعد يشعر بوحدته مع الله، وتحول الى مجرد موضوع

⁶⁹ - الفيومي محمد ابراهيم، مرجع سابق ، ص 110.

⁷⁰ - المرجع السابق ، ص 112-113.

للإرادة القاهرة لدولة غريبة عنه، وبالتالي هذا ما جعل ابن باجة يحس بقلق زمانه، فأخذ يركز على المبادئ التي في النهاية توحد السلوك نحو السعادة البشرية وهي القوانين التي أودعها الله في الطبيعة ويستطيع الوصول إليها بتدبيره الصادق وهي:

- الدين الذي يرد الإنسان إلى قواعد الإيمان والعلاقة بالله.

- الأخلاق التي تردده إلى نفسه حين يسيء إلى معرفتها.

- السياسة التي تردده إلى المجتمع وواجباته نحوه.

بالتالي يبقى الاغتراب خلاصا وطريقا للمتوحد المنفرد في مجتمعه غاية في بلوغ كماله العقلي أو السعادة ولكن الأشكال المطروح هو: كيف يؤسس المتوحد ذاته؟ وما هي أهم المراحل التي يمر بها؟ كيف يتدرج الإنسان ليصبح متوحدا؟ كل هذه التساؤلات نحاول الإجابة عنها في مطلبنا الآتي؟

5- مراحل التدرج من الإنسان العادي إلى المتوحد

بما أن التدبير هو ترتيب أفعال فيجب بعد بيان التدبير المقصود تحديد أصناف الأفعال التي تصدر عن الإنسان لمعرفة أي منها يمكن أن يكون موضوعا لهذا الفعل التدبيري. " فالإنسان بالمنظور الباجوي ثلاثي الأبعاد: جسم وإحساس (حيوان) وعقل (كائن مفكر)، وعليه فالأفعال التي تصدر عنه: إما أن تصدر عن طبيعته الجسمية (الجمادية) كالسقوط إلى أسفل وهي أفعال اضطرارية لا يمكن أن تكون موضوعا للتدبير وإما أن تكون الأفعال الصادرة عنه راجعة إلى طبيعته الحيوانية، وهي في هذه الحالة أفعال غريزية لا تكون موضوعا للتدبير بالمعنى المقصود هنا".⁽⁷¹⁾ يبقى أخيرا الأفعال التي تنسب إلى الإنسان بوصفه كائنا عاقلا وهي قسمان: أ. قسم مصدره ما يلقي انفعال، وهذا النوع لا يقبل التدبير لأنه لا يصدر عن إرادة الإنسان واختياره كالإلهامات.

⁷¹ - ابن باجة، تدبير المتوحد، مصدر سابق، ص 15 - 16.

ب. قسم يصدر بالفعل عن إرادة الإنسان واختياره بعد روية وتفكير وهي الأفعال الإنسانية على الحقيقة لأنها تصدر عن العقل الذي يختص به الإنسان، ولما كان العقل قوة من قوى النفس فيجب البحث في الأفعال الصادرة عن هذه القوى لمعرفة أي منها يجب أن تكون موضوعاً للتدبير أو الفعل التربوي الممارس على الذات.

الأفعال المبنية على التعقل هي مقصد ابن باجة، وهذا واضح من قوله: "فكل ما يفعله الإنسان باختيار فهو فعل إنساني، وكل فعل إنساني هو فعل باختيار وأعي بالاختيار الإرادة الكائنة عن روية"⁽⁷²⁾. فهو يرى أن ملكات المعرفة هي "الذكاء، الخيال، الذاكرة، الحس" أما العقل فهو أعلاها مرتبة وأسمها منزلة، وسواه من ملكات المعرفة يتميز بعضها عن بعض من حيث المستوى والإدراك.

وعليه فالعقل الإنساني يبلغ كماله عن طريق النظر العقلي الخالص الذي هو مصدر كل معرفة ومصدر السعادة العظمى لأن المعقول هو غاية في ذاته والمعرفة العقلية لديه تقوم على أساسين: الأساس الأول: إن الصور المعقولة عند ابن باجة تقوم على مراتب أدناها الصور الهولانية وأعلاها العقول المفارقة ويصور لنا نموذج العقل إلى أن يصل إلى المعرفة الكلية الخالصة كالتالي:

أن العقل يبدأ في مرحلة الصعود بإدراك الصور المتوسطة بين الحس والعقل ثم العقل الإنساني ذاته إلى أن تصير عقلاً وهناك يدرك عقول الأفلاك المفارقة ثم الواحد الأول.

ويمكن إجمال هذه النظرية بأن الصورة الجوهرية للإنسان في مذهب ابن باجة صورة عقلية بالفعل تسمى عقلاً بالفعل ويستطيع هذا العقل بفضل التأمل أن يفكر في ذاته على النحو الذي تدرك به العقول المفارقة أو الملائكة ذواتها، وهذا النوع من الحدس العقلي هو الذي يسمو بالإنسان عن مرتبة جميع الكائنات المادية ويطلق هذا الفيلسوف على

⁷² - ابن باجة، تدبير الموحدة، مصدر سابق، ص 16.

عملية الحدس العقلي اسم الاتصال بالعقل الفعال، وفيها يتحد العاقل مع المعقولات بالفعل، وحينئذ لا يفكر في شيء آخر سوى ذاته، "وقد ذكر أن الإنسان ينتهي بالدرس والتأمل إلى إدراك هذه الصور المثالية التي تقوم بذاتها وتعتبر المعاني وأسمى العقول هو العقل المستفاد وهو متمم للعقل الفعال الذي ينتهي به المرء إلى إدراك نفسه ككائن عقلي.

ومن هنا فإن الإنسان في ترقية من الجزء المحسوس إلى المجرد يدرك كل ما هو فوق طور الإنسان حتى يصل إلى ما هو إلهي والفلسفة ترشده في عملية الصعود إذ معرفة الكلي تحصل من معرفة الجزئيات بمساعدة إشراق العقل الفعال من أعلى.

أما الأساس الثاني: أن العقل يدرك الكليات (كل ما هو إلهي) ومادام العقل يدرك الكلي فليس هناك داع للقول ببقاء العقول الإنسانية الجزئية بعد الموت أما النفس وهي تدرك الجزئيات عن طريق تخيلها على نحو يجمع بين الإحساس والتعقل والتي تتمثل في شهوات وأفعال متنوعة فهي تبقى بعد الموت وتلقى الثواب والعقاب.

لذلك فإن نظرية المعرفة عند ابن باجة هي السبيل إلى الكمال الإنساني ذلك لأن الإنسان يعيش وفق دواعي العقل، فالنظر العقلي المجرد من مراحل هو وحده السبيل لكي يصبح المرء عقلا فعلا فيتحقق كماله بإدراكه الكلي اللامتناهي وهذا الإدراك لا يمكن الوصول إليه بالخيالات الصوفية، ذلك لأن اللذة الحسية تحجب الحقيقة والسبيل للوصول إلى إدراكه هو التعقل والنظر وصفاء النفس، فكلما كانت النفس مرتفعة عن الشهوات واللذائذ الحسية منصرفة إلى البحث والنظر كانت أقرب إلى الاتصال بالعقل الفعال، "غير أن هذا الأخير لا يبلغ ولا تكتنفه معرفة الإنسان بكليته، وإنما يكون كمال المتوحد بالسعي إليه، وبهذا السعي يضحى المتوحد عقلا مكتسبا وكائنا إلهيا، يلتفت إلى ذاته المنفصلة عن

عالم المادة، وتتم له الراحة الكبرى تلك الراحة التي هدف إليها ابن باجة وسائر الفلاسفة في الإسلام".⁽⁷³⁾

إلا أن هذه الراحة أو بالأحرى السعادة الكاملة لا تهيأ لكل الناس ولا يدرك المعرفة العقلية الخالصة إلا نفر قليل وهم المتوحدون أو النوابت، فالمتوحد يدرك الحقيقة الكلية عن طريق العقل ويتهيأ له ذلك عن طريق:
(1) الأفعال الصادرة عن الروية والتأني.

(2) الفعل الحر الإختياري الذي يكون له غاية يعقلها الفاعل وهذا هو الفعل الحق الذي يختلف عن الفعل الهيمي الذي لا غاية له.

(3) أن تكون نفسه صافية غير عالقة بالشهوات واللذائذ الحسية وبذلك يكون مهياً للعروج والوصول إلى العقل الفعال.

(4) - "أما المعرفة التي تأتي عن طريق الإلهامات - المعرفة العرفانية - فإنها تكون خارجة عن نطاق القدرة الإنسانية وخارجة أيضاً عن الإرادة ولا يستطيع السيطرة عليها، إنما هي نوع من الإشراقات التي تأتي في أوقات خارجة عن نطاق إرادة الإنسان فلا تخضع لعقل ولا لمنطق، ولا يستطيع الإنسان السيطرة عليها وفق حاجته⁽⁷⁴⁾ لذلك نرى أن ابن باجة يعتمد بالمعرفة العقلية دون المعرفة العرفانية".

من خلال هذه الجوانب تتوضح لنا شخصية المتوحد ذلك الإنسان السامي الذي يعيش طبقاً لدواعي الإرادة العاملة ويحرص على تنمية عقله في جو من الحرية وهذا لا يأتي له بالاعتزال العرضي للناس والعكوف على تربية نفسه بنفسه ثم يتصل بأقرانه من الحكماء فيكونون مجتمعاً في ظل المجتمع الذي يعيشون فيه، وإذا كان التدبير لا يطلق عند ابن باجة إلا على ترتيب جملة من الأفعال فقد عني بتحليل هذه الأفعال فإذا هو يبين أن منها أفعالاً اضطرارية وأفعالاً غريزية وأفعالاً اختيارية، وإن كل ضرب من هذه الأفعال إنما يصدر عن ضرب من الكائنات، فالأفعال الضرورية هي

⁷³ - البازجي كمال أظوان، عطاس كرم، أعلام الفلسفة العربية، مكتبة لبنان، بيروت، ط4، 1990، ص 657.

⁷⁴ - ابن باجة، تدبير المتوحد، مصدر سابق، ص 16.

التي تلحق الجماد لأنها تحصل لها اضطرابا والافعال الغريزية هي التي تحصل من الحيوان أما الأفعال الإختيارية تصدر من الإنسان عن اختيار قائم على فكر وروية كما أنها تتميز عن غيرها من الأفعال الجمادية والحيوانية بأن لها غاية، " فالإنسان الذي يكسر حجرا مثلا لأنه عثر به وخذش منه إنما يفعل فعلا بهيميا على حين أن الإنسان الذي يكسر هذا الحجر أو يلقيه جانبا لكي لا يعثر به أو يخذش منه غيره إنما يأتي فعلا إنسانيا".⁽⁷⁵⁾، "ولهذا يقول ابن باجة أن أكثر أفعال الإنسان إنما تتألف من عناصر بعضها حيواني وبعضها الآخر إنساني، وقلما يوجد لدى الإنسان أفعال حيوانية خالصة بل أغلب ما لديه أفعال يغلب عليها أن تكون إنسانية، وهذه الأفعال هي ما ينبغي أن يكون للمتوحد"⁽⁷⁶⁾.

إذا كان الفعل الإنساني كله من أجل الرأي والصواب وغير ملتفت إلى النفس الهيمنية، فذلك الإنسان أخلق به أن يكون فعله إلهيا من أن يكون إنسانيا.

ما يجب على مثل هذا الإنسان أن يستزيد من الفضائل الأخلاقية حتى يكون مستعد القبول كل ما تقضيه النفس الناطقة لا النفس الهيمنية وبعد أن بين ابن باجة أن الأفعال الإنسانية هي وحدها التي ينبغي أن تتعين بها الغايات، وأن الغاية العليا التي ينبغي أن يحققها المتوحد بادئ ذي بدء هي إدراك الأمور الروحانية، فيتحدث حينئذ ابن باجة عن الصور الروحانية وأنواعها المختلفة ويذهب إلى أن هذه الصور هي اسي انواع الصور لأنها صور مفارقة للمادة، ولهذا كانت معقولة كما أنها إذا اتصلت بالمادة فإن هذا الاتصال لا يؤثر في روحانيتها لأن العقل يستطيع التعقل بالمادة وهو مفارق عنها." وهذه الصور عند ابن باجة على أصناف أربعة أولها صور الأجسام المستديرة وثانيها العقل الفعال أو العقل المستفاد وثالثها المعقولات الهولانية ورابعها المعاني الموجودة في قوى النفس وهي الموجودة

⁷⁵ - ابن باجة، تدبير المتوحد، مصدر سابق، ص 17.

⁷⁶ - الموسوي موسى. مرجع سابق، ص 190.

في الحس المشترك وفي قوة التخيل وفي قوة الذاكرة"،⁽⁷⁷⁾ ويطلق ابن باجة على المعقولات من هذه الصور اسم الروحانية العامة كما يطلق على ما دونها وهي الصور الموجودة في الحس المشترك اسم الروحانية الخاصة، ويرى ابن باجة أن الأفعال الإنسانية كلها متصلة بالصور الروحانية على أوجه مختلفة من الاتصال، فهناك أفعال غايتها الصور الروحانية الجزئية، كما أن هنالك أفعالاً غايتها تحصيل الصور الروحانية العامة التي هي أكمل الصور الروحانية على الإطلاق".⁽⁷⁸⁾

وكذلك فإننا نراه يشير إلى عقل واحد أزلي للإنسانية أما العقول الإنسانية الجزئية فإنها فانية لا تبقى بعد الموت، إلا إذا استطاعت أن تتخيل الجزئيات على نحو يجمع بين الإحساس والتعقل، وحينئذ يحق لها أن تبقى وتلقى الثواب والعقاب.

وهذا العقل الأزلي الواحد للإنسان هو الذي يصل إلى الإتحاد بالعقل الفعال، ولهذا فإنه لا يصل إلى هذه المرتبة إلا النفر القليل من بني البشر وهؤلاء هم المتوحدون الذين يبلغون هذه المرتبة بأفعالهم الصادرة عن الروية وأساسها الفعل الحرا الاختياري وهو الفعل الذي يشعر فاعله بغاية يقصدها".⁽⁷⁹⁾

وهذا هو الفعل الانساني الحق وهو على عكس الفعل الهيمي الذي لا غاية مقصودة منه "والإنسان الروحاني الكامل هو الذي يتصل بأرقى أنواع الصور الذي هو أسمى وأمجده صفات المتوحدين في المدينة الفاصلة، ومثل هذا الإنسان يستطيع أن يعقل ذاته وذوات العقول الهبولانية والعقول بالفعل، وحينئذ يتصل بالعقل الفعال الذي هو أقصى غاية من غايات الكمال".⁽⁸⁰⁾

77 - الموسوي موسى. مرجع سابق ، ص 191.

78 - الموسوي موسى. مرجع سابق ، الصفحة نفسها .

79 - أبو ريان محمد علي ، مرجع سابق. ص 557-558.

80 - الموسوي موسى. مرجع سابق، ص 191-192.

والخلاصة أن المتوحد الذي يعيش طبقا لدواعي العقل وينمي عقله في جو من الحرية الخالصة، ولا يتسنى لذلك إلا باعتزال المجتمع، والعكوف على تعليم نفسه بنفسه، ثم الإتصال بقرنائه لتكوين دولة الغرباء داخل الدولة الغير كاملة فيكونون كأصدقاء تقرر المحبة نظام جماعتهم وهم السعداء حقا والخالدون الذين أصبحوا أنوارا مشرقة تجد نفوسهم راحتها في الإتحاد بالفعل الأعلى على مصدر الفيض والنور، كما أن ابن باجة في تأليفه: "تدبير المتوحد" يدعو إلى تعزيز العقل ومحاربة الميول الصوفية أصحاب الحكمة الذوقية ويرى أن الكمال الإنساني لا يتأتى إلا بالنظر العقلي والإرادة والاختيار لا بالإلهامات أو ما عبر عنها بالخيالات الصوفية. وعلى إثر التحدث عن مراحل التدرج للارتقاء إلى درجة التوحد يتبادر لدينا سؤال آخر: هل أن هدف الفيلسوف من التدبير هو تكوين وتأسيس ذات المتوحد فقط؟ أم يسعى إلى تأسيس مدينة بالفعل؟ ظاهر القصد من التدبير هدف مزدوج: فمن جهة يهدف إلى تكوين المتوحد وهو الإنسان الفاضل بالتمام إلى الوصول للمدينة الفاضلة، لكن لما كانت المهمة الأولى والمالحة بالنسبة للمدينة الناقصة في تدبير المفرد أولا، فإن تدبير المتوحد يستهدف تدبير هذا المفرد (الذات) أما تدبير المدينة فقد قيل فيه في العلم المدني وكان هذا سببا كافيا لينكب ابن باجة على تدبير الفرد، عقل الإنسان المفرد قصد بلوغ أكمل وجوداته، أي الارتفاع به إلى أعلى مستوى من الحياة العقلية إلى درجة الفيلسوف الذي ينظر إلى كل شيء بعين العقل، فيرى العقل في كل شيء ويصير هو إياه، وتلك هي السعادة سعادة المفرد، ومن جهة ثانية يهدف التدبير في نهاية المطاف إلى إيجاد المدينة الكاملة، ذلك أن التدبير يكون داخل المدينة لا خارجها، فالإنسان مدني بالطبع والمتوحد إنسان قبل كل شيء وهو يريد أن يستكمل أفضل وجوداته ليس العقلية وحسب بل المدنية الاجتماعية أيضا، وهكذا فيما أنه يعيش في مدينة ناقصة وهو فيها كالنابت بالمعنى الذي شرحناه سابقا، فإنه مطالب بالعمل على أن يكثرفيها النوابت أمثاله حتى تتحول إلى مدينة كاملة، إذ

وجودهم هو سبب حدوث المدينة الكاملة لكن بعد حصولها تكون نهاية النوايت لأن من خواص المدينة الكاملة أن لا يكون فيها نوايت. " فتديير المتوحد وتديير المدينة وجهان متكاملان وخط السير فيها واحد: وهو الانتقال من الكثرة إلى الوحدة وذلك هو المعنى العميق للتوحد، وهكذا فكما يهدف التديير إلى التوحد بالانتقال من مستوى العقل الفردي المتكثر بأصوله الحسية التي هي الموضوعات المادية إلى مستوى العقل الكلي العقل الواحد بالعدد أي العقل الذي معقوله هو بعينه وهو واحد غير متكثر".⁽⁸¹⁾

كما أن النظر من هذه الجهة هو الحياة الآخرة وهو السعادة القصوى للإنسانية المتوحد كما يهدف التديير إلى هذا النوع من التوحد على صعيد العقل يرمي كذلك إلى التوحد نفسه على صعيد المدينة، فالمدينة الكاملة عند ابن باجة "واحدة تضاد سائر السير وهي وحدها المناسبة للأمر الطبيعي للنفس، أما المدن الأخرى الناقصة فهي كثيرة والكثرة غير طبيعية للنفس"،⁽⁸²⁾ و"عليه فالمدن الناقصة كثيرة بتعدد عقول سكانها وبكثرة آرائهم واختلافها، الشيء الذي يسري على أفعالهم، أما المدينة الكاملة فسكانها كلهم على رأي واحد.

خاتمة

كما ذكرنا سابقا فابن باجة عاش حياة قصيرة عانى فيها اغترابا شديدا انعكس في مؤلفاته وخاصة "تديير المتوحد" وانتهت حياته بمأساة مروعة حيث قتل مسموما وكان كتابه بحق عمل يصور حياته الخاصة وتأملاته الداخلية ويعتبر هذا العمل الفلسفي الفريد رد شخصي لحياة مضطربة في زمن مضطرب ويظهر وجهة نظره الأصيلة حول الدور الخاص بالفيلسوف في ظروف غير مواتية.

⁸¹ - الجابري محمد عابد، نحن والتراث، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، 1981، ص 190.

⁸² - ابن باجة، تديير المتوحد، مصدر سابق، ص 80-81.

ويعتبر كتابه الذي ضمنه ابن باجة فلسفته العقلية ثورة ليس على المستوى المعرفي فحسب بل ثورة اجتماعية حين قرر أن الفرد إذا تركز في نفسه وتوحد في ذاته، ولم يترك للمجتمع سلطانا على تفكيره، ولا للعرف السائد سيطرة على عقله، استطاع بتأملاته الخاصة أن يدرك أرفع الحقائق منزلة وأسامها قدرا.

وإذا كان الغربيون قد استخدموا مصطلح الاغتراب بمختلف دلالاته وبطروحات جديدة فقد سبقهم ابن باجة في ذلك.

لقد عالج الفلاسفة الغربيون وبحثوا في ظاهرة الاغتراب ولكنهم لم يعيشوا الاغتراب من حيث هو تجربة وجودية ذاتية، أما ابن باجة فقد عالج هذا الطرح بوصفه تجربة خاصة وعبر عنها من خلال كتاباته الخاصة وتأملاته الذاتية ويبدو جليا في مؤلفه "تديير المتوحد".

إن القدرة على التفلسف والاندهاش هي من أهم أسباب اغتراب المتوحد لدى ابن باجة لكونه فيلسوفا ذو قدرة على ممارسة التأمل الذي هو تجريد ومفارقة الظواهر والوقائع وإدراكها إدراكا حقيقيا، لكونه عالج الاغتراب عند المتوحد الغريب الرأي لا الوطن ولا الذات فالإبداع الفلسفي الذي تميز به ابن باجة في الغرب هو نتاج موقف عزلة، ونتاج وجود مساحة بين الفيلسوف وبين الواقع بالرغم من الزمن الذي عانت فيه الفلسفة والعلوم العقلية معاناة شديدة، ولكن على ابن باجة أن يقف مدافعا عن الفلسفة أمام العداة ومحاولات التشكيك السائدة في عصره ضد الفلسفة، ولهذا كان محور فلسفة الإنسان، فقد عالج الاغتراب عن طريق الإنسان الروحاني الكامل الذي يتصل بأرقى أنواع الصور الذي هو أسى وأمجد صفات المتوحدين في المدينة الكاملة، والذين يعيشون طبقا لدواعي العقل وتنمية عقولهم في جو من الحرية الخالصة ولا يتسنى لهم ذلك إلا باعترال المجتمع والعكوف على تعليم الواحد منهم نفسه بنفسه ثم عليه أن يتصل بقرنائه لتكوين دولة الغرباء داخل الدولة الغير كاملة وهم

السعداء حقا والخالدون، وهذا فالذي يتمسك بالصور الروحانية، هو الغريب وهو المتوحد.

وفي الختام نرى أن ابن باجة قد أسس في الفلسفة الإسلامية ولأول مرة اتجاهها إنسانيا ذوركائز ميتافيزيقية ستحدد بوضوح من بعد عند كل من ابن طفيل وابن رشد ومن هنا سيكون "حي بن يقظان" لابن طفيل هو التجسيد المتطور لمتوحد ابن باجة في مرحلة جديدة هي مرحلة دولة الموحدين حيث الازدهار والاستقرار والتمتع العقلي.