

البعء الاصلاحى فى فلسفة ابن طفيل الاجتماعىة

ادريس العزام

كلية الأداب - قسم علم الاجتماع
الجامعة الاردنية

الملخص

يهدف هذا البحث الى توضيح معالم نظرية ابن طفيل فى الاصلاح الاجتماعى، وهو الفيلسوف الذى ظن الكتاب انه لا يؤمن بإمكانية اصلاح المجتمع الفاسد.

ولقد تبين ان حب الخير وتوجيه افعال الافراد نحو بلوغه، ووحدة العقيدة والالتزام بحدودها، هي الاسس التى يقوم عليها صلاح المجتمعات، فى حين يؤدي الابتعاد عن هذه الاسس الى فسادها من وجهة نظرة ابن طفيل.

اما خصائص المجتمعات الفاسدة كما يراها هذا الفيلسوف فهي بلادة الطبع لدى افرادها ونقص الفطرة، فساد الرأى، ضعف العزيمة، والاعراض عن العقيدة الصحيحة، اتباع الشهوات والتهالك بجمع الأموال، والجهل.

وقد انطأ ابن طفيل مسؤولية اصلاح المجتمع الى النخب المتميزة بقدراتها الفعلية الفائقة ومعارفها الثقيلة الصحيحة، لأنها قادرة بحكم هذه الخصائص على ادراك مظاهر الفساد الاجتماعى فى المجتمع كالفلاسفة ورجال الدين غير المتزمطين والحكام المحبين للخير بطبيعتهم. اما عامة الناس فقد أعفاها هذا الفيلسوف من هذه المسؤولية لعدم أهليتها لذلك بالملكات والفطرة.

وقد أكد ابن طفيل ان تبعات العملية الاصلاحية ومتطلباتها تفوق امكانية اية نخبة من تلك النخب بصورة منفردة. لذلك فقد اشترط لتحقيق الاصلاح الاجتماعي تعاون هذه النخب فيما بينها وتضافر جهودها المختلفة وتكامل ادوارها داخل المجتمع لانه بدون هذا التكامل تظل كل نخبة منها عاجزة عن إصلاح المجتمع رغم تفاوت قدرات النخب وملكاتهما في هذا المجال.

مقدمة

تعتبر رواية «حي بن يقظان» لابن طفيل الاندلسي عملاً روائياً رائداً في مجال الادب الفلسفي، لانها تمثل خلاصة للفلسفة العربية لشموها معظم آراء الفلاسفة العرب في كثير من المسائل الفلسفية الى جانب موقف ابن طفيل نفسه ومدى تقبله لتلك الآراء أو رفضه لها.

ولما كانت الرواية قد اعتمدت الرمز وسيلة تعبيرية — وان الرمز بطبيعته يكتنفه الغموض عادة ويثير تساؤلات لا تنقطع — فلهذا تعددت مسالك الدارسين في تفسير رموزها كما ظل المجال مفتوحاً لمحاولات جديدة تكشف عن ابعاد جديدة لهذه الرواية.

ولايهمنا في هذه المقالة تلك القضايا والمعطيات الفلسفية البحتة التي عاجلها ابن طفيل في روايته، بل يهمنا ما انطوت عليه تلك الرواية من مضامين وابعاد اجتماعية وبخاصة ما جاء فيها في مجال الاصلاح الاجتماعي. فالاصلاح الاجتماعي دون شك كان من المسائل التي شغلت ابن طفيل الفيلسوف الذي نشأ وعاش في ظل واحدة من تلك الدعوات الاصلاحية الشهيرة في تاريخ المغرب العربي، ألا وهي الدعوة الموحدية (١).

وهذه الحقيقة ستبلي علينا ان نطرح — من ضمن ما سنطرح — قضية محددة للنقاش وهي تلك الاطروحة الشائعة التي تقول «ان ابن طفيل المفكر لا يؤمن بإمكانية اصلاح المجتمع الفاسد، وانه قد نفذ يديه من إمكانية اصلاح عامة الناس فيه». وقد لمست لدى الاستاذ الدكتور عمر فروخ قبولاً لهذه الاطروحة بل وتسليماً

بصحتها وذلك من خلال ما ذكره صراحة وهو بصدد مقارنة عارضة بين ابن باجه وبين ابن طفيل (فروخ، عمر، ١٩٦٦: ٦٢٤) ولعل قناعة الاستاذ فروخ هذه وما شابهها من القناعات لدى الكثيرين من المفكرين الافاضل ممن درسوا تلك الرواية، هي التي حالت بينهم وبين محاولة قراءة تلك الرواية بقصد الكشف أو استخلاص آراء ابن طفيل في الاصلاح الاجتماعي. الامر الذي ادى الى طمس هذا البعد الاجتماعي المهم من ابعادها مما شكل نقصا بارزا في دراسة هذه الرواية. وهذا مما ستحاول هذه المقالة تلافيه وسد النقص فيه باذن الله.

أما مناقشتنا لهذه القضية وغيرها فستعتمد بشكل اساسي على تحليل تلك الاشارات الكثيرة الواردة في نصوص قصة آسال وسلامان من الرواية، والتي نرى أنها تؤكد اهتمامات ابن طفيل الاصلاحية وایمانه بإمكانية اصلاح المجتمعات الفاسدة اذا ماتوافرت الشروط المطلوبة لذلك، بل وأكثر من هذا، فان هذه الاشارات هي من الكثرة والوضوح بحيث يمكن ان تشكل في حالة جمعها وتنسيقها وتحليلها ما يمكن ان نطلق عليه نظرية ابن طفيل في الاصلاح الاجتماعي (٢).

وكبداية منهجية رأينا ان نحدد العناصر الاساسية التي عبر هذا الفيلسوف من خلالها عن افكاره الاصلاحية لننظر بعد ذلك الى كل منها من زوايا عديدة، بحسب ماتتحمله طبيعة ذلك العنصر من جهة، وما تقتضيه ضرورة التحليل وشموليته من جهة اخرى. وهذه العناصر هي:

- أ) اقوال ابن طفيل الصريحة غير المنسوبة لاية شخصية من شخصيات القصة.
- ب) الادوار التي لعبتها كل شخصية والافعال التي قامت بها بشكل منفرد أو بالاشتراك مع آخرين.
- ج) نمط الشخصية ذاته لكل من شخصيات القصة كما صوره ابن طفيل، وما يتضمنه هذا النمط من سمات وخصائص واتجاهات.

يستهل ابن طفيل افكاره الاجتماعية بالاشارة الى الدعائم الاساسية للعلاقات الاجتماعية بين افراد المجتمع الصالح والتي تشكل مقومات التماسك

الاجتماعي فيه. وذلك من خلال النص الذي يقول فيه: «وكان قد نشأ بتلك الجزيرة فتيان من أهل الفضل والرغبة في الخير يسمى أحدهما (آسال) والآخر (سلامان). فتلقيا تلك الملة وقبلها احسن قبول واخذا على نفسيهما بالتزام جميع شرائعها والمواظبة على جميع اعمالها واصطحبها على ذلك» (الاندلسي، ١٩٦٢: ٨٤).

يبين هذا النص ان العلاقة بين آسال وسلامان قامت على اساس من تشابه اهتماماتهما ورغباتهما التي تدور حول الخير كغاية لهما واشتراكهما في العقيدة الواحدة كفكر موحد بينهما. وقد تحقق ذلك بعد قبولهما للملة الجديدة والتزامهما بها. (جارديه، ١٩٧٥: ٦) ثم على اساس تطابق أو تماثل افعالهما وسلوكهما. وقد تحقق لهما هذا بعد ان واظبا على جميع الاعمال المرتبطة بعقيدتهما الواحدة.

فاذا ما اعتبرنا ان آسال وسلامان ليسا الا رمزين لفئتين في المجتمع كما اقترح الدكتور أحمد الخشاب (الخشاب، ١٩٧٠: ٢٧٠) فهذا يعني انه لو قدر لفئات المجتمع ان تكون محبة للخير بطبيعتها، ووجهت افعالها لبلوغ هذا الهدف باستمرار، واتفقت في عقيدتها والتزمت في تصرفاتها حدود تلك العقيدة، لكان ذلك من دعائم تماسكها وتضامنها. ولعل تلك الدعائم هي من مقومات المجتمع الصالح التماسك من وجهة نظر ابن طفيل، في حين ان فقدان المجتمع لتلك الدعائم يضعه في مصاف المجتمعات الفاسدة أو غير الصالحة التي تتطلب اصلاحا اجتماعيا.

والسؤال الآن هو: ماهي خصائص المجتمع الفاسد من وجهة نظر هذا الفيلسوف العربي؟

حدد ابن طفيل خصائص المجتمع الفاسد من خلال اشاراته العديدة الى مجتمع آسال الذي نعتقد بان ابن طفيل يعتبره نموذجا للمجتمع الفاسد. ففساد ذلك المجتمع كان سببا لرحيل آسال عنه لينجو بنفسه من الغواية كما كان السبب في اقتناع حي بن يقظان بحاجته الى الاصلاح بدليل انه حاول العمل على اصلاحه ولكنه فشل لاسباب سنأتي على مناقشتها فيما بعد.

وقد وردت الاشارة الاولى الى ذلك المجتمع على لسان آسال وهو يحدث حي بن يقظان عن ذلك المجتمع الفاسد الذي هجره اذ ورد في النص: «فأعلمه آسال

بما هم عليه من نقص الفطرة والاعراض عن امر الله، فلم يتأت له فهم ذلك وبقي في نفسه تعلق بما كان قد امله» (الاندلسي: ٨٩). ويضيف ابن طفيل خصائص أخرى وردت على لسانه مباشرة وهو يعلق على رغبة (حي) في الذهاب إلى ذلك المجتمع بقصد إصلاحه فيقول: «ولم يكن يدرى — أى حي — ماهم عليه من البلادة والنقص وسوء الرأى وضعف العزم وأنهم كالأنعام بل أضل سبيلا» (الاندلسي: ٨٩). ويستطرد في الكشف عن المزيد من تلك الخصائص فأورد منها الكثير بعد ذلك في شكل خصائص شخصها حي بن يقظان وحددها بنفسه عندما وصل الى ذلك المجتمع الفاسد إذ ورد في النص: «وما زال حي يستلطفهم ليلا ونهاراً — أى الناس في المجتمع الفاسد — (٣) ويبين لهم الحق سرا وجهارا فلا يزيدهم ذلك إلا نبواً ونفاراً مع أنهم كانوا محبين للخير راغبين في الحق، إلا أنهم لنقص فطرتهم كانوا لا يطلبون الحق من طريقه، ولا يأخذونه بجهة تحقيقه، ولا يلتمسونه من باب، بل كانوا لا يريدون معرفته من طريق أربابه، فيئس من إصلاحهم وانقطع رجاءه من صلاحهم لقلّة قبولهم» (الاندلسي: ٩٠).

ثم يضيف في موقف آخر: «وتصفح طبقات الناس بعد ذلك، فرأى أن كل حزب بما لديهم فرحون قد اتخذوا إلههم هواهم، ومعبودهم شهواتهم وتهاكوا في جمع حطام الدنيا وألهاهم التكاثر حتى زاروا المقابر، ولا تنجح فيهم الحكمة ولا تعمل فيهم الكلمة الحسنة، ولا يزدادون بالجدل إلا إصراراً، وأما الحكمة فلا سبيل لهم إليها، ولا حظ لهم منها قد غمرتهم الجهالة، وران على قلوبهم ما كانوا يكسبون» (الاندلسي: ٩١).

ويضيف ابن طفيل خصائص أخرى تميز الناس في المجتمع الفاسد إذ يقول «لا يتمسكون من ملتهم إلا بالدنيا، وقد نبذوا أعمالهم على خفتها وسهولتها وراء ظهورهم واشتروا بها ثمناً قليلاً، وألهاهم عن ذكر الله تعالى التجارة والبيع» (الاندلسي: ٩١). ثم يلخص بعد ذلك الأهداف التي تتجه إليها أعمال الناس في مثل هذا المجتمع، فيقول: «وأي تعب أعظم، وشقاوة أطم ممن إذا تصفحت أعماله من وقت انتباهه من نومه إلى حين رجوعه إلى الكرى، لا تجد فيها شيئاً إلا وهو يلتبس به تحصيل غاية من هذه الأمور المحسوسة الخسيسة: إما مال يجمعه، أو لذة ينالها، أو

شهوة يقضيها، أو غيظ يتشفى به، أو جاه يحزره، أو عمل من أعمال الشرع يتزين به، أو يدافع عن رقبته وهي كلها في بحر لحي» (الاندلسي: ٩١).

يتبين من النصوص السابقة ما يمكن أن نعتبره خصائص تميز المجتمع الفاسد كما يشخصها ابن طفيل بدقة مثيرة للاعجاب، اذ يمكن أن نجملها بما يلي: بلاد الطبع في أفراد المجتمع، نقص الفطرة أى القصور الفطرى في الملكات والقدرات والتي تؤهل أفراد المجتمع — في حالة توافرها لهم — لمعرفة الحق والسعي اليه، سوء الرأى، ضعف العزيمة والتصميم، الإعراض عن أمر الله بالتخلي عن العقيدة الصحيحة، اتباع الأهواء والتفاف الأفراد حول شهواتهم ولذاتهم الحسية الآنية، التهاك في جمع حطام الدنيا، الإعراض عن الحكمة والموعظة الحسنة لعدم الرغبة في الخير أو عدم الرغبة في معرفته عن طريق أربابه، الجهل أو الجهالة، معرفة الحق والإعراض قصدا، استبدال الغايات النبيلة والأهداف السامية بغايات وأهداف آنية خسيسة، وأخيرا إباحة ملكية الأموال في المجتمع وتنافس أفرادها في سبيل الإكثار منها.

وتكشف هذه الخصائص عن تأثر ابن طفيل بكتابات المفكرين المسلمين المشاركة من أمثال أبى نصر الفارابى (توفي سنة ٣٣٩هـ) وبخاصة عن مضادات المدينة الفاضلة، وغيره ممن تحدثوا عن المجتمعات الفاسدة وخصائصها. (الفارابى: ١٠٦، ١٠٧).

ولا يلفت الانتباه من هذه الخصائص الا تلك المتعلقة بملكية الاموال أو اقتنائها وعلاقة ذلك بالفساد الاجتماعي. وقد تكررت الاشارات اليها في مواقف كثيرة عبر القصة، الى درجة يمكن معها الافتراض ان ابن طفيل يكاد ان يعتبر هذه المسألة الخاصة الرئيسة من خواص المجتمع الفاسد أو العامل الرئيس في فساد، وان صلاح الفرد أو المجتمع يعتمد الى حد كبير على إلغاء ملكية الأموال وذلك بتحريم اقتنائها أو التخلي عن ذلك طوعية. فعندما قرر آسال النجاة بنفسه من شرو مجتمعه رأيناه يتخلى عن ملكيته لأمواله لكي يتخلص من كل ما من شأنه إعاقته عن التفرغ للعبادة وبلوغ الحق: «فجمع ما كان له — أى آسال — من المال واشترى ببعضه مركبا ~~لحطه~~ الى تلك الجزيرة، وفرق باقيه على المساكين» (الاندلسي ١٩٦٤: ٨٤).

كما رأينا حي بن يقظان يأخذ على الشريعة الاسلامية اباحتها ملكية الأموال إذ تساءل في أحد مواقف القصة: «لم اقتصر على هذه الفرائض ووظائف العبادات، وإباحة الاقتناء للأموال والتوسع في المآكل حتى يفرغ الناس للاشتغال بالباطل والاعراض عن الحق» (الاندلسي ١٩٦٢: ٨٩).

ونرى حي بن يقظان في موقف آخر مشفقاً على الناس من أعباء الملكية الخاصة وشرورها فيقول: «إن الناس لو فهموا الأمر على حقيقته لأعرضوا عن هذه البواطل وأقبلوا على الحق واستغنوا عن هذا كله ولم يكن لاحد اختصاص بمال يسأل عن زكاته، أو تقطع الأيدي على سرقة، أو تذهب النفوس على أخذه مجاهرة» (الاندلسي ١٩٦٢: ٨٩).

فكأن وظيفة المال هي قضاء الحاجات الأساسية ومازاد على ذلك فيمكن توزيعه على المحتاجين إليه من أفراد المجتمع، كما هو واضح في النص الأول. وإن إباحة اقتناء المال معيقة عن بلوغ الحق كما جاء في النص الثاني، وإن ملكية الأموال هي السبب في تلك المسؤوليات المترتبة على عاتق الناس كالزكاة والصدقات، وهي سبب المصائب والشرور التي قد تلحق بهم في حياتهم كالسرقة، وقطع الأيدي، وما إلى ذلك مثلما جاء في النص الثالث.

وتتكشف من خلال آراء ابن طفيل في ملكية الأموال واقتنائها أما نزع اشتراكية يسبق بها الكثيرين من منظري الاشتراكية في العصر الحديث، وأما نزع صوفية قوامها الدعوة إلى التخلي عن كل غرض دنيوي زائل سبيلاً للتوجه نحو الحق والتفرغ له، ليتفق بذلك مع الغزالي ومنهجه في التصوف. وهذا ما نميل إلى ترجيحه بل وتأكيده (الاندلسي ١٩٦٢: ٤).

والسؤال الذي يطرح نفسه الآن هو: من الذي يحكم على المجتمع بأنه مجتمع فاسد وعلى من تقع مسؤولية إصلاح هذا الفساد من وجهة نظر ابن طفيل.

يرى هذا الفيلسوف أن النخب المتميزة بفطرتها الفائقة وبمعارفها النقية الصحيحة والنخب المتميزة بفطرتها الفلسفية الفائقة وقدراتها العقلية المتميزة، هي وحدها القادرة على أن تتجاوز ظواهر الأمور إلى بواطنها ومن ثم الحكم على فساد

المجتمع أو صلاحه. فالفطرة الفائقة لآسال ونزعته الدينية الصحيحة قد مكنته — رغم تطرفها — من ادراك ما بلغه مجتمعه من الفساد ثم الحكم عليه بأنه مجتمع فاسد قد يغوى من يظل مقيما فيه. لذلك هجره إلى حيث يمكن له النجاة بنفسه.

لقد كان آسال بحكم مواصفاته المتميزة ممثلا للنخبة المؤهلة دينيا للحكم على فساد المجتمع وتشخيص مظاهر الفساد فيه، وذلك بقياس واقع المجتمع الفاسد بمواصفات المجتمع المثالي من منظور الشريعة الاسلامية. ومن هنا يكون معيار هذه النخبة وأمثالها التي تنطلق منه في احكامها على الاشياء والظواهر معيارا دينيا نقليا. هذا من جهة، ومن جهة ثانية كان حي بن يقظان مؤهلا أيضا للحكم على المجتمع بانه فاسد، لانه قد أدرك وشخص مظاهر الفساد فيه كما اتضح من النصوص السابقة (٥) وذلك لفطرته الفلسفية الفائقة وقدراته العقلية المتميزة اذ استطاع أن يحكم على مجتمع آسال بانه مجتمع فاسد، بمجرد ان سمع من آسال ماسمعه عن احوال ذلك المجتمع ومواصفات الحياة فيه.

ودلينا على ذلك رغبته في الذهاب الى ذلك المجتمع بقصد اصلاحه، والتي كشف عنها لآسال فقد ورد في النص: «فلما اشتد اشفاقه على الناس وطمع ان تكون نجاتهم على يديه حدثت له نية في الوصول اليهم، وايضاح الحق لهم، وتبيينه لهم، ففاوض في ذلك صاحبه آسال وسأله: هل تمكنه حيلة في الوصول اليهم» (الاندلسي: ٨٩).

ان رغبة حي في اصلاح احوال الناس في مجتمعهم الفاسد واضحة جلية في النص، ومثل تلك الرغبة لا تنشأ لدى صاحبها عادة الا بعد اقتناعه بفساد المجتمع، وبحاجته الى مثل تلك المحاولة الاصلاحية التي قد تسهم في انقاذه من الفساد. لذلك كان (حي) ممثلا بحكم مواصفاته الشخصية تلك لنخبة مؤهلة فلسفيا لتشخيص مظاهر الفساد في المجتمع، وذلك بقياس واقع ذلك المجتمع وخصائصه بذلك النموذج المثالي للمجتمع كما يمكن لعقلي فلسفي فائق ان يتصوره، ومن هنا يكون معيار الحكم عند هذه النخبة معيارا فلسفيا عقليا.

ومن جهة ثالثة: يدل اتفاق آسال وحي في حكمهما على المجتمع نفسه بأن

فاسد على اتفاق المعيار الديني النقلي الصحيح والمعيار الفلسفي العقلي الصحيح في النظرة الى المجتمع وشؤون الحياة فيه.

و يبدو ان ابن طفيل قد سجل بذلك نقطة توفيق بين الدين والفلسفة من حيث انها هدف رئيسي من أهداف روايته الفذة، ليتفق بذلك مع غيره من فلاسفة المسلمين المشاركة منهم والمغاربة كالفارابي وابن سينا وابن رشد وغيرهم. (اليازجي ١٩٦١: ٢٣٧).

أما عن دور العامة في مجال ادراك فساد المجتمع فلا نكاد نجد في القصة اية اشارة تفيد ان للعامة دورا يذكر في هذا المجال، بل على العكس من ذلك نرى في هذا السياق ان العامة تتكيف مع المجتمع الفاسد الى درجة تحول بينها وبين ادراك مظاهر الفساد. فيه وتشخيصه يؤكد هذه الحقيقة النص الذي يقول فيه: «وتصفح طبقات الناس بعد ذلك فرأى أن كل حزب بما لديهم فرحون قد اتخذوا إلهم هواهم.. الخ» (٦) ويدل هذا على عجز العامة عن التفكير وادراك ما هو أبعد من الواقع الذي تعيشه، لان ظلمات الحجب قد تغشتهم كما يقول ابن طفيل نفسه (الاندلسي: ٩١).

أما عن مسؤولية القيام باصلاح المجتمع إذا فسد أو محاولة ذلك على الأقل، فقد عرض ابن طفيل هذه المسألة بشيء من عدم الوضوح. فان كان كل من آسال، وحي بن يقظان يمثل نخبة متميزة بقدرات وملكات غير اعتيادية كما ذكرنا قبل قليل، فلن مسؤولية اصلاح المجتمع الفاسد تقع على عاتق هذه النخبة من وجهة نظره، بدليل انه حرك حيا وآسال نحو ذلك المجتمع الفاسد للعمل على اصلاحه فقد ورد في النص: «وطمع آسال أن يهدى الله على يديه طائفة من معارفه المريدين الذين كانوا أقرب إلى التخلص من سواهم.. فساعده على رأيه — أي وافق حي في الذهاب إلى المجتمع الفاسد — ورأى أن يلتزماساحل البحر.. فأرسل الله إليهما ريحا رخاء حملت السفينة في أقرب مدة إلى الجزيرة التي أملاها فنزلا بها ودخلا مدينتها» (الاندلسي: ٩٠).

وان مثل كل منهما نفسه كفرد نابه، يصبح اصلاح المجتمع في حالة

كهذه، مسؤولية الفرد النابه القادر على ادراك جوانب الفساد في المجتمع وتلمسه وتشخيص مظاهره وعوامله.

أما نقطة الغموض في فكر ابن طفيل فتبدو اذا ما تذكرنا ان هناك نخبة واعية مستنيرة نسبيا تحيط بسلامان حاكم تلك الجزيرة التي اصبحت نموذجاً للمجتمع الفاسد الذي استوجب الاصلاح بنظر حي واسال — وهي نخبة واعية بشهادة حي نفسه التى أدلى بها اثر فشل محاولته الاصلاحية واجتماعه بعد ذلك بتلك النخبة يقول النص: (واعلمهم انه قد رأى مثل رأيهم، واهتدى بمثل هديهم، وأوصاهم بملازمة ما هم عليه من التزام حدود الشرع والاعمال الظاهرة) (الاندلسي: ٩٢).

وهذا اعتراف واضح من حي بسلامة منهجية تلك النخبة من الناس وسلوكها على الرغم من وجودها في مجتمع فاسد.. وهنا يبرز سؤال هو: لماذا لم تنط بهذه النخبة الواعية المتميزة مسؤولية اصلاح مجتمعها الفاسد؟! ان تكليف حي وآسال بهذه المهمة وهما الممثلان لنخبات متميزة واعية وعدم تكليف تلك النخبة المحيطة بسلامان بالمهمة نفسها، يبدو معه وكأن اصلاح المجتمع الفاسد هو مسؤولية النخبة الواعية وليس بمسؤولية النخبة الواعية في الوقت نفسه!! وهنا نقطة غموض في فكر هذا الفيلسوف، فهل وقع الرجل بالتناقض بصدد هذه القضية؟ ام انه قصد بذلك التمييز بين النخبات الواعية في المجتمع وتحديد الأقدار منها على اصلاحه والأكثر أهلية لذلك ولوعلى مستوى المحاولة فقط؟ فان كان ذلك كذلك تكون النخبات بنظره، (أ) نخبات واعية نسبياً قياساً بعامه الناس، وهي تلك التي تملك القدرة على أن تظل في حدود الشرع والاعمال الظاهرة وحدود معارفها العقلية، في حين لا تسعفها قدراتها وملكاتنا الفطرية على التفكير بما هو أبعد من ذلك، كذلك النخبة المحيطة بسلامان، (ب) نخبات ذات ملكات فطرية وقدرات عقلية وفلسفية فائقة ويمثلها (حي)، (جـ) نخبات ذات معارف عقلية يقينية تساندها ملكات فطرية فائقة تمكنها من ادراك ما وراء حدود المحسوس ويمثلها آسال.

وبذلك يكون ابن طفيل قد استبعد النخبة الواعية نسبياً التي لا تعينها

ملكاتها وقدراتها على تجاوز ظاهر الأمور — كما هي حال النخبة المحيطة بسلامان — من الدور الاصلاحى فى المجتمع رغم صحة مسلكها الحياتى عمليا، اذ هو يضعها فى مصاف عامة الناس من حيث دورها السلبى فى عملية الاصلاح الاجتماعى، فى الوقت الذى تصبح فيه مهمة اصلاح المجتمع أو محاولة اصلاحه هي مسؤولية النخبة المتميزة بمعارفها الحققة وملكاتها الفطرية وقدراتها العقلية الفائقة التى تمكنها من ادراك ما هو أبعد من حدود الظاهر أو الواقع المحسوس كتلك النخبات التى يمثلها حى بن يقظان وآسال. وقد نلتمس لهذا الفيلسوف عذرا فى ذلك، اذا ماتذكرونا ان الاصلاح الاجتماعى يحتاج، ضمن ما يحتاج اليه من أمور كثيرة إلى تحديد واضح لأهدافه، وهذا بدوره يستلزم قدرة فائقة تمكن المصلح من تجاوز الواقع الى المستقبل والنفاز اليه ببصيرة مدرجة وعقل قادر على تصور المطلوب وتجسيده بالتالى على شكل أهداف توجه نحوها عملية الاصلاح الاجتماعى، الأمر الذى لا يتسنى الا لنخبة لها من الملكات والقدرات ما يؤهلها لذلك، كتلك التى أناط بها ابن طفيل مسؤولية اصلاح المجتمع.

ولكن، هل يعتقد ابن طفيل بإمكانية اصلاح المجتمع اذا ما فسد؟

تؤكد الاشارات الواردة فى القصة ان هذا الفيلسوف كان يؤمن بإمكانية اصلاح المجتمع الفاسد خلافا لما شاع عنه. وهناك أمثلة وتجارب فى هذا المجال ذكرها فى سياق قصته ومنها تجربة الجزيرة القريبة من جزيرة حى بن يقظان والتى تسربت اليها العقيدة الجديدة (٧) وانتشرت هذه العقيدة لتشكل بالتالى تغييرا جذريا نحو الافضل وذلك بالمقارنة بما كانت عليه احوالها قبل وصول تلك العقيدة اليها. يقول ابن طفيل فى بداية قصته:

«ذكروا ان جزيرة قريبة من الجزيرة التى ولد فيها حى بن يقظان.. انتقلت اليها ملة من الملل الصحيحة المأخوذة عن بعض الأنبياء المتقدمين صلوات الله عليهم.. فما زالت تلك الملة تنتشر بتلك الجزيرة وتنفى وتظهر حتى قام بها ملكها وحمل الناس على التزامها» (الاندلسي: ٨٣، ٨٤).

ومن الشواهد على امكانية اصلاح المجتمع عند ابن طفيل، نجاح دعوة

النبي صلى الله عليه وسلم في تغيير المجتمع الذي بأشرفه دعوته وإصلاحه وقد المح ابن طفيل الى هذه الحقيقة من خلال التساؤل الذي أجراه على لسان حي بن يقظان حول أسلوب النبي (ص) في الدعوة شهد بصحته وفعاليته في تغيير المجتمع وإصلاحه، يقول: «لم ضرب هذا الرسول الامثال للناس في أكثر ما وصفه من أمر العالم الاهلي واضرب عن المكاشفة.. الخ» (الاندلسي: ٨٨).

وقد ظل حي متعجبا من هذا الأسلوب حتى مر بالتجربة نفسها مع الناس اذ فشل في دعوتهم الى الإصلاح، عندها اكتشفت الحقيقة وأدرك صحة الأسلوب والمنهجية التي اتبعها الرسول (ص) في دعوته. تقول القصة: «فلما فهم (أى حي) احوال الناس وان أكثرهم بمنزلة الحيوان غير الناطق، علم ان الحكمة كلها والهداية والتوفيق فيما نطق به الرسل ووردت به الشريعة.. لا يمكن غير ذلك ولا يحتمل المزيد عليه» (الاندلسي: ٩١).

اما الإشارة الثالثة التي تؤكد ايمان ابن طفيل بإمكانية إصلاح المجتمع، فهي المتعلقة بمحاولة حي وآسال الذهاب الى مجتمع آسال ومباشرة العمل الإصلاحية فيه. ذلك ان مجرد قيامهما بهذه المحاولة لدليل على أن هناك قناعة بإمكانية إصلاح المجتمع عند هذا المفكر. ولكن ماذا تعني النتيجة الفاشلة التي آلت إليها محاولتهما تلك؟ هل قصد بها معنى مغايرا لما تقدم؟ أى أنه لا يؤمن بإمكانية إصلاح المجتمع اذا مافسد؟ وان اية محاولة اصلاحية في هذه الحالة سيكون مصيرها الفشل المحتوم؟؟! وعلى أى حال فمثل هذا الاحتمال ليس بغريب او مستبعد بدليل انه ورد عند مفكرين مسلمين بعده ومن أبرزهم ابن خلدون الذي قال في مقدمته: «ان الهرم اذا نزل بالدولة لا يرتفع» (ابن خلدون: ٢٧٣). ويتضمن الهرم عند ابن خلدون كل مظاهر الفساد وعوامله عند ابن طفيل.

ويقترح هذا الاستنتاج — ان صح — كثيرا من مفهوم الاستاذ الدكتور عمر فروخ لتلك الإشارة ذاتها عند ابن طفيل، حيث رأى الدكتور فروخ — وهو في مجال مقارنة عارضة بين ابن باجه وابن طفيل — ان ابن باجه كان يحاول نفهم (أى العامة في المجتمع) لا اعتقاده بإمكان صلاحهم، اما ابن طفيل فقد نفص يديه من امكان صلاحهم (فروخ: ٦٢٤).

ولكن رغم ما قد يكون لهذا الاستنتاج من مسوغات فإن ابن طفيل في الواقع لم ينفذ يديه من إمكان إصلاح المجتمع الفاسد بشكل عام ومطلق كما يرى الدكتور فروخ، ولكنه يؤمن بتلك الامكانية لأنه اشار الى شواهد سابقة في هذا المجال. كما بينا ذلك سلفا هذا من جهة.

ومن جهة أخرى لو كان الفشل الذي انتهت اليه المحاولة الاصلاحية التي قام بها حي وآسال، دليلا على قناعة ابن طفيل باستحالة اصلاح المجتمع الفاسد، لكان ذلك بمثابة دعوة صريحة لليأس ولكن ذلك ايضا نصيحة صريحة للأفراد والجماعات بأن لا يبذلوا أي مجهود أو محاولة بهدف تغيير واقعهم واصلاحه إذا ما فسد، لان مثل هذه الجهود والمحاولات محكوم عليها بالفشل بشكل مسبق. وهذا ما نستبعده عن مفكر يرفض — كما يبدو من القصة — ان تقف النخبة القادرة على اصلاح المجتمع موقفا سلبيا إزاء فسادة بدليل انه اعاد — آسال — الى مجتمعه الفاسد ليعمل مع حي على اصلاحه. ولم يوافق على موقفه السلبي الذي تمثل باعتزاله ذلك المجتمع لكي ينجو بنفسه فقط .

صحيح ان حي بن يقظان هو الذي باشر عملية الاصلاح في المجتمع، ولكننا لانستطيع ان نفرغ صجة آسال له من مضمونها الاصلاحية، لانه لو لم يوافق حيا على القيام بالمحاولة وعلى امكانية الاصلاح، لما وافقه على العودة الى مجتمع سبق له أن هجره لفساده، ولما وافقه ومكث معه طيلة فترة بقاءه فيه. وهذا يعني ان آسال ان لم يباشر عملية الاصلاح بنفسه فقد قام على الاقل بدعم من يقوم بهذا العمل ومساندته. ويكشف هذا الدور عن إيجابية باتجاه الاقتناع بامكانية الاصلاح من جهة، وباتجاه رفض السلبية في موقف الأفراد والجماعات من فساد مجتمعاتهم إذا كانوا مؤهلين للقيام باصلاح تلك المجتمعات من جهة أخرى.

ومن جهة ثالثة، فإن من المستبعد أن ينفذ ابن طفيل يديه من إمكان اصلاح عامة المجتمع لانه لورأى مثل هذا الرأي لاصطدم بذلك مع اهداف تلك الحركة الاصلاحية التي نشأ وعاش في ظلها أعنى الحركة الموحدية في المغرب التي قامت ونادت باصلاح المجتمع من الفساد الذي تسبب المرابطون في نشره واشاعته كما ذكرنا في بداية هذه المقالة.

وقد يكون للقضية وجه آخر قابل للنقاش لو أن الدكتور فروخ قد عنى بقوله المشار اليه سابقا، ان ابن طفيل قد نفّض يديه (كفيلسوف) من امكانية اصلاح المجتمع الفاسد، ليدلل بذلك على عجز الفلسفة والفلاسفة عن اصلاح المجتمع لمثاليتهن أو أى شيء من هذا القبيل.

وعلى أى حال فقد يكون للفشل الذي آلت اليه محاولة آسال الاصلاحية دلالات اخرى ترتبط بالعوامل التي ادت الى هذا الفشل، ذلك ان عملية الاصلاح الاجتماعي — كأى عمل آخر — تنجح اذا توافرت لها عوامل النجاح، وتفشل اذا لم تتوافر لها مثل تلك العوامل. ونعود لتساءل: ماهي العوامل التي اذا توافرت ادت الى نجاح عملية الاصلاح الاجتماعي واذا لم تتوافر ادت الى فشلها؟.

لا يوجد ما يمكن الاعتماد عليه لاستخلاص اجابة ابن طفيل عن مثل هذا التساؤل سوى تلك التجارب الاصلاحية الناجحة التي اشار اليها في قصته، وهي التي سنقارنها بتجربة حي وآسال الفاشلة، لتتعرف على العوامل والشروط التي توافرت لتلك التجارب الناجحة، في حين لم تتوافر لتجربة (حي) مما أدى الى فشلها.

اما التجارب الناجحة فقد ورد منها في القصة ثلاث:

الاولى : وهي الاكثر شمولية — تجربة الرسول صلى الله عليه وسلم في دعوته الاسلامية ونجاحه في ذلك.

الثانية : تجربة الجزيرة المسكونة (مجتمع آسال سابقا) وذلك في بداية عهده عندما تسربت اليه الملة الصحيحة ونجحت في تغييره كما أشرنا سابقا.

الثالثة : تجربة سلامان — وهي تجربة شخصية بحته — ولكن لها دلالاتها المهمة، وتتمثل بنجاحه في الوصول الى سدة الحكم في مجتمعه. أما التجارب الاصلاحية الفاشلة فتمثلها تجربة حي وآسال السالفة الذكر.

وقد ألمح ابن طفيل إلى العوامل البارزة في نجاح كل تجربة من التجارب الناجحة وذلك على الوجه التالي :

أ) في مجال التجربة الاولى، كشف ابن طفيل بوضوح عن أثر الاسلوب أو المنهجية

الاسلامية التي اتبعها الرسول الكريم في دعوته للناس، فقد اتصفت الدعوة بالابتعاد عن التعقيد، وانتهاج البساطة في نقل الأفكار المقصودة، وتجسيدها من خلال الامثلة المحسوسة، والتشبيهات المجازية التي تقربها من أذهان الناس العاديين ومداركهم، ذلك ان صاحب الدعوة قد ضرب الامثال للناس في اكثر ما وصفه من أمر العالم الالهي.. وأضرب عن المكاشفة (٨) كما ورد في القصة على لسان حي بن يقظان. اي انه تجنب الاسلوب التجريدي في دعوته للناس فلجأ الى المجازات والاساليب البلاغية المشخصة للأفكار التجريدية. ومع احتمال معارضة البعض لهذا الاسلوب لبساطته كما فعل حي، الا أن التجارب اثبتت صحته بدليل تراجع حي عن معارضته بعد مروره بتجربته التي اعترف اثرها بصحة أسلوب الدعوة النبوية الذي وردت به الشريعة كما سبق ان ذكرنا.

(ب) وفي مجال التجربة الثانية، تجربة انتشار الملة الجديدة في الجزيرة يبرز دور القوة في نجاح تلك التجربة. فالملة الجديدة ظلت تنتشر تدريجيا قبل تدخل الحاكم، ولكن التزام الناس بها لم يتحقق بشكل عام الا بعد قيام الحاكم بذلك الدور الايجابي في دعمها، ونجاح انتشارها بشكل واسع (٩).

(ح) وفي مجال التجربة الثالثة يظهر ابن طفيل دور الخصائص الشخصية التي تميز بها سلامان واختلف بها عن صاحبه آسال. وقد وردت في النص الذي يقول فيه: «واما سلامان فكان أكثر احتفاظا بالظاهر واطمع في التأويل ووقف عن التصرف والتأمل، وكلاهما مجد في الاعمال الظاهرة» (الاندلسي: ٨٤) ومثل هذه الصفات والسجايا من شأنها ان تقرب صاحبها من عامة الناس في مجتمعه وتقربه ايضا من اتجاهاتهم السائدة نحو أمور الحياة التي غالبا ما تتسم بالسطحية. ثم يقول عن سلامان في موقف آخر: «وتعلق سلامان بملزمة الجماعة ورجح القول فيها لما كان في طباعه من الجبن عن الفكرة والتصرف وكانت الجماعة عنده مما يدرأ الوسواس ويزيل الظنون المعترضة ويعيد من همزات الشياطين» (الاندلسي: ٨٤). ومن شأن هذه الصفات ايضا دعم تكيفه مع الناس في مجتمعه رغم تميزه عنهم بالتطلع نحو الخير، ومن هذا الموقف اصبح

بمقدوره — ان اراد — أن يؤثر عليهم . لقد اختلفت شخصية سلامان بهذه الصفات والسجايا عن شخصية آسال، فكانت النتيجة ان اعتزل المجتمع في حين نجح سلامان في الوصول الى سدة الحكم فيه .

وقد يبدو ان نجاح سلامان هذا هو مسألة شخصية لاعلاقة لها ظاهريا بالعملية الاصلاحية الشمولية، الا أنه في الحقيقة يعني نجاحا في بلوغه مركزا من شأنه ان يزود صاحبه بأسباب القوة، وهذه القوة فيما يرى ابن طفيل هي عامل اساسي في نجاح أية دعوة اصلاحية كما اثبتت التجارب السابقة . اذ اصبح بإمكان سلامان — لو كان مؤهلا لذلك من جميع النواحي — ان يساعد في نجاح اية دعوة اصلاحية في مجتمعه لانه يحتل مركز التأثير الرئيسي فيه . في حين ان آسال فقد بحكم سجايا . الشخصية المختلفة القدرة على التأثير في مجتمعه فضلا عن احداث اى تغيير فيه : فقد كان اشد غوصا على الباطن، واطمع في التأويل واميل الى الانفراد ورجح العزلة كوسيلة للنجاة» (الأندلسي: ٨٤) فكان ان فقد القدرة على التكيف فاعتزل المجتمع .

نستنتج مما سبق مايريد ابن طفيل الافصاح عنه من خلال المقارنة بين شخصيتي سلامان وآسال . وما آل حال كل منهما، وهو أن نجاح اية محاولة اصلاحية يعتمد الى حد كبير على نجاح صاحبها في العمل من أجلها، وهذا يتطلب صفات شخصية يجب توافرها لتحقيق ذلك فان توافرت له من هذه الصفات ماتمكته من التأثير على الآخرين في مجتمعه كانت من عوامل نجاحه، وان حالت صفاته الشخصية وسجاياه بينه وبين القدرة على التكيف والتعايش مع الآخرين في مجتمعه ودفعته نحو الاحساس بالاختلاف عنهم بشكل يولد لديه الرغبة في اعتزالهم — كما هي حال آسال — كانت تلك الصفات عاملا من عوامل الفشل .

أما التجربة الرابعة، وهي تجربة حي وآسال الفاشلة، فقد بدأت بوصول حي وآسال الى المجتمع الفاسد ومباشرته عملية الاصلاح مبتدئا بالصفوة التي هي اقرب الى الذكاء والفهم من عامة الناس وهي الصفوة المحيطة بسلامان حاكم ذلك

المجتمع، وقد ورد ذكر هذه النخبة في النص الذي يقول «فأعلمه آسال ان تلك الطائفة هي أقرب الى الفهم والذكاء من جميع الناس وانه ان عجز عن تعليمهم (أى حي) فهو عن تعليم الجمهور اعجز» (الاندلسي: ٩٠)

وقد ابرز ابن طفيل دور الاسلوب الفلسفي المتعمق الذي اتبعه حي وادى الى فشل دعوته تلك، ورد هذا في النص الذي يقول فيه: «فشرع حي بن يقظان في تعليمهم بث اسرار الحكمة اليهم، فما هو الا ان ترقى عن الظاهر قليلا واخذ في وصف ماسبق الى فهمهم خلافه.... فجعلوا ينقبضون منه وتشمئز نفوسهم مما يأتى به، و يتسخطونه في قلوبهم» (الاندلسي: ٩٠).

وكانت نتيجة ذلك الاسلوب الذي ترقى به حي عن الظاهر قليلا اليأس والفشل : فيئس من اصلاحهم وانقطع رجاؤه من صلاحهم لقلته قبولهم» (الاندلسي: ٩٠) وبفعل هذه النتيجة ادرك حي حتمية فشله بشكل اشمل فيما لو حاول اصلاح عامة الناس باسلوبه الفلسفى التي عجزت اكثر طوائف المجتمع ذكاء عن فهمه هذا ماورد في النص الذي يقول :«فبان له وتحقق على القطع ... ان مخاطبتهم بطريق المكاشفه لاتمكن وان تكليفهم من العمل فوق هذا القدر لايتفق» (الاندلسي : ٩١). الامر الذي دفعه في نهاية المطاف الى الاعتراف بصحة النهج والاسلوب النبوى في الدعوة، وبقصور اسلوبه هو لا بتعاده عن مدارك عامة الناس، واقتنع كما يقول النص ان الحكمة كلها والهداية والتوفيق فيما نطقته به الرسل ووردت به الشريعة. (١٠).

نخلص من العرض والتحليل للتجارب الاصلاحية والشروط والعوامل التي واكبت كلا منها وكانت سببا لنجاح بعضها وفشل بعضها الاخر، الى تقرير بعض العوامل التي يراها ابن طفيل اساسية لنجاح اية عملية اصلاحية وهي :

أ) ضرورة ابتعاد المصلح عن المبالغة في التعقيد والتجريد في تعبيره عن أفكاره، اذ على المصطلح ان ينهج منجبا بسيطا وواضحا يمكن عامة الناس من فهمه وادراك مرامية، الامر الذي لم يتيسر لحي بن يقظان مما أدى الى فشل دعوته الاصلاحية.

ب) على صاحب الدعوة الاصلاحية ان يقتدى بالانبياء صلوات الله عليهم من

حيث طريقة واسلوب الدعوة وذلك بالاستعانة بالامثلة المحسوسة التي تسهل على الناس تصور افكاره وفهمها.

(ج) ان يكون المصلح قادرا على تجسيد تطلعات الناس بما يتفق وميولهم ورغباتهم، بمعنى ان يكون قادرا على ان يخاطب في الانسان عقله وعاطفته.

(د) ان يتمتع المصلح بقدرة على التكيف في المجتمع الذي يعيش فيه يتسنى له احداث التغيير المناسب من داخل المجتمع، ان كان مؤهلا لذلك بمواصفاته الاخرى. وهذه خاصية ساعدت سلامان على بلوغ مركز الحكم في مجتمعه في حين افترق اليها آسال فانزل عن مجتمعه.

(هـ) أن تتوفر للمصلح «القوة» اللازمة لفرض الاصلاح على المجتمع اذا اقتضى الامر ذلك. وخير القوة من وجهة نظر ابن طفيل قوة الحاكم لانه يستطيع — اذا اراد — ان يفرض الاصلاح على المجتمع ذلك أن اكثر الدعوات الاصلاحية حظا في النجاح برأيه هي التي يتوافر لها دعم الحاكم وتأييده، أو هي التي يقوم بها الحاكم نفسه المحب للخير، ويحث الناس على التجاوب معها. وتستلقت الانتباه مما سبق نقطتان :

الاولى : موقف ابن طفيل من «القوة» وبخاصة قوة الحاكم في مجال احداث التغيير الاصلاحى في المجتمع.

والثانية: الحاحه على المنهجية المبسطة، والاسلوب السهل الواضح الواجب اتباعه مع الناس لحملهم على التجاوب مع دعوة الاصلاح.

أما عن النقطة الاولى، فبودنا ان نتساءل لماذا اعطى ابن طفيل قوة الحاكم ذلك الدور الاساسي الفعال في مجال الاصلاح الاجتماعى.

قد لانجد مسوغا لذلك، الا ان نعتبره قد تأثر بالظروف التي احاطت بالدعوة الاسلامية بشكل عام وبصاحبها الداعية والقائد معا، أو بالظروف التاريخية المحلية الخاصة بالمغرب واعني بها تلك التي واكبت نشأة دولة الموحدين والدعوات الاصلاحية التي مهدت لذلك، اذ لم تنجح بعض تلك الدعوات الا باتباع القوة مع الناس (١١) وقد يكون متأثرا بآراء من سبق من الفلاسفة المسلمين ممن اعطوا

الحاكم القوى العادل دورا اساسيا في اصلاح المجتمع كالغزالي على سبيل المثال (محمد، فاضل زكى: ٢٩٠)

وجدير بالاشارة هنا ان ابن طفيل قد لا يقصد بالقوة هنا قوة السيف فقط عند الحاكم، بل قوة العقل أو القدرة على التأمل والتصرف. وذلك ان قوة السيف وحدها لا تكفي لاصلاح المجتمع لانها بحاجة الى قوة العقل لدعمها من وجهة نظر هذا الفيلسوف. اذ لو كانت قوة السيف وحدها شرطا كافيا لاحداث التغيير الاصلاحى في المجتمع الفاسد، لحال وجود سلامان على قمة مجتمعه دون فساد ذلك المجتمع. ولو ادرك سلامان ضرورة اللجوء الى قوة السيف التي يمتلكها الفعل. لكن عدم قيامه بذلك لا يفسر الا في ضوء افتقاره لخصائص شخصية ضرورية كالقدرة العقلية الفائقة التي تمكنه من تجاوز الواقع المحسوس وادراك فساد هذا الواقع، بل وتكيفه مع ذلك الواقع الفاسد، الامر الذي يسقط معه خيار القوة المتوافرة لديه، او امكانية اللجوء اليها، فكان بذلك حاكما عاجزا عن اصلاح مجتمعه رغم نجاحه في الوصول الى مركز الحكم فيه بحكم خصائص الشخصية الاخرى .

هذا عن النقطة الاولى، أما عن النقطة الثانية (وهي اسلوب الدعوة) فهناك شيء من التناقض لدى ابن طفيل الفيلسوف. اذ بينما أكد هنا أهمية المنهج السهل كمنهج ملائم لاحداث التغيير الاصلاحى من جهة، نجده من جهة أخرى يرفض البساطة في التعبير عن الأفكار عند التأليف. بدليل انه اخذ على الغزالي «انه — قد بنى كتبه على عقلية الجماهير» (فروخ : ٦٢٨) فهل يعني هذا ان ابن طفيل مع البساطة في مخاطبة الجمهور. في حين انه يقف ضدها في الكتابة؟ قد يجوز ذلك ليعود هذا التناقض الظاهري في موقفه هذا الى اعتقاده بأن الفيلسوف يكتب للنخبة الواعية ولا حاجة به للتبسيط، أما الارشاد بالقول والدعوة بالمشافهة فهذا لعامة الناس بمختلف مستوياتهم. وهنا يجب ان يكون الحديث سهلا بسيطا ليسهل عليهم فهمه. ذلك ان الفلاسفة بشكل عام، والمغاربة منهم بشكل خاص، قد عزلوا العامة عن الفلسفة، فلم يعتبروا فهمهم حكما في الموضوعات الفلسفية، وقد كتبوا كتبهم للحكماء والفلاسفة فكانت قيمتها بحسن البحث لا بالتأثير الخطابى. (السايع: ٩٤).

وقد وضع ابن رشد هذه الفكرة بقوله: «ليس للفلاسفة ان يقولوا للعامة من التأويل مالا يستطيعون فهمه وادراكه، ويلزم العلماء ان يحثوا العامة على اتباع تعاليم الدين باسلوب مادي هو التخويف بالعقاب أو الوعد بالثواب، أما طبقة الحكام فتقدم لهم الاسباب ومسبباتها ويطلب منهم عمل الخير لانه خير والابتعاد عن الشر لانه شر لا رغبة في ثواب ولا رهبة من عقاب» (شلبى: ١٧١، ١٧٢).

وبعد أن بين ابن طفيل الشروط الواجب توافرها لاجداث التغيير الاصلاحى فى المجتمع وكانت معظمها شروطا ومواصفات تتعلق بالقائم على تلك العملية، نعود لنتساءل: وأين يضع ابن طفيل كلا من الفلاسفة وغلاة المتدينين من هذه المواصفات؟ او بمعنى آخر يمكن للفيلسوف أو رجل الدين المغالى في تدينه ان يصلح المجتمع؟ ونرى أن هذا السؤال ضرورى لاعتقادنا أن الاجابة عليه كانت ضمن الأهداف الرئيسية التي رمي ابن طفيل إلى تحقيقها من قصته. لان الفلسفة مافتت خلال العصور الاسلامية المختلفة، تشكل قطبا محوريا موازيا للدين متصارعا معه أحيانا ومتهادنا معه أحيانا أخرى، ومنبوذا من المشتغلين بأمور الدين في غالب الأحيان، وكان هذا هو حال الفلسفة مع رجال الدين — إن جاز استخدام هذا التعبير — في الوقت الذي عاش ابن طفيل، فقد وقف رجال الدين للفلسفة ورجالها بالمرصاد وكانوا سرعان ما يوجهون اليهم تهمة الالحاد اذا سنحت لذلك فرصة مناسبة. ومصير كتب ابن رشد خير مثال على وجود هذا التيار في أيام ابن طفيل وبعده. (الشمالى: ٦٠٧).

ولم تكن هذه الظروف لتمر دون ان تترك آثارها السلبية على موقف ابن طفيل من الفلاسفة وقدرتهم على اصلاح المجتمع في الوقت الذي لا يريد ان يقف فيه الى جانب رجال الدين. لذا جاء موقفه حياديا بين الفلاسفة ورجال الدين فلا انتصر للفلاسفة ولا وقف مع رجال الدين. وقد عبر عن رأيه هذا من خلال اشارات عديدة كشف بها عجز الطرفين عن اصلاح المجتمع ليرفض بذلك التفاضل بينهما من جهة وليؤكد تشابههما في عجزهما عن الاصلاح من جهة اخرى.

فالفلاسفة يظلون أسرى لأفكارهم المثالية وتصوراتهم المجردة التي لا يستطيعون تبسيطها ونقلها للناس رغم صحتها، فيظلون بعيدون عن امكانية التأثير في الناس. كما هي حال حي بن يقظان. كما أن رجال الدين المتزمطين لا يستطيعون القيام بهذا الدور الاصلاحى ماداموا يرون في الاختلاط مع الجماعة غواية، وفي العزلة نجاة، الأمر الذي يبعدهم عن مجال التأثير في الناس، ومن ثم فقدان القدرة على إصلاحهم — كما هو حال آسال، وبذلك يتساوى الفلاسفة ورجال الدين المتطرفون في عجزهم عن إصلاح المجتمع.

واذا كان هذا هو رأى ابن طفيل الحقيقي، فماذا يقصد إذن من تلك الاشارات العديدة في القصة التي وضع فيها الفلاسفة في مرتبة أسمى من رجال الدين؟ فقد وضع (آسال) في خدمة حي بن يقظان، اذ ورد في النص: «وعند ذلك نظر آسال إلى حي بن يقظان بعين التعظيم والتوفير. بالتزام خدمته، والاقتداء به، والأخذ بإشارته فيما تعارض عنده من الأعمال الشرعية التي كان قد تعلمها» (الاندلسي: ٨٨).

ثم ورد في موقف آخر: «وطلب حي بن يقظان مقامه الكريم بالنحو الذي طلبه أولاً. حتى عاد إليه واقتدى به آسال حتى قرب منه أو كاد» (الاندلسي: ٩١). فاذا كان حي في القصة يمثل الفلاسفة، بينما يمثل آسال رجال الدين، يكون الفلاسفة في موقع أسمى من رجال الدين، وان رجال الدين قد يقتربون من منزلة الفلاسفة ولكنهم لا يتساوون معهم تماماً هذا من جهة، ومن جهة أخرى يبين هذا النص حاجة رجال الدين إلى الفلاسفة، أو بشكل أعم أهمية الفلسفة، بالنسبة للدين وحاجته إليها في بعض الاحيان (Shekh, M. Saeel: 171)، هذه هي المعاني الواضحة من النصين السابقين.

اما سر موقفه السابق الذي ساوى فيه بين الفلاسفة ورجال الدين فقد لانجد ما يفسره به سوى أحد احتمالين:

الأول : تأثر ابن طفيل بالمناخ الفكرى السائد آنذاك في عصره، وقد كان مناخاً معادياً للفلسفة والفلاسفة كما أشرنا سابقاً، ففضل موقف الحياء.

والثاني : احتمال أن يكون ابن طفيل قد ادرك بدافع من مصلحته الشخصية أن القول بازاحة الفلاسفة ورجال الدين معا من ساحة العمل الاصلاحى لعجزهم عن الاصلاح، هو موقف ينصرف تلقائيا لصالح الحاكم ليصير فوق الجميع في كل شىء من وجهة نظر ابن طفيل، فما دامت عامة الناس تعجز بحكم قصورها الفطرى عن اصلاح المجتمع، كما يعجز الفلاسفة ورجال الدين عن ذلك، لم يبق في الساحة إذن من المؤهلين بالملكات والقدرات المناسبة للقيام بعملية الاصلاح سوى الحكام في ضوء معادلة ابن طفيل هذه، لانهم القادرون على هداية المجتمع نحو سبيل الرشاد إذا أرادوا ذلك وهياًوا أنفسهم له.

وليس بمستبعد على فيلسوف عاش في كنف الحكام كما عاش ابن طفيل أن يرى مثل هذا رأى إذا كان ذلك يرضي الحاكم و يضمن استمرار النعيم الذي يرفل فيه في بلاطه.

هذا وسنلخص فيما يلي مجمل القضايا الأساسية التي أوردها ابن طفيل بصدد عملية الاصلاح الاجتماعى، وهى:

- ١ — ليس باستطاعة الفلاسفة أن يكونوا مصلحين منفذين للاصلاح الاجتماعى في المجتمع، وذلك لسمو أفكارهم وتعاليلها عن مستوى فهم الناس وادراكهم مما يضعهم في موقف لا يستطيعون التفاعل مع الناس من خلاله أو التأثير عليهم.
- ٢ — ان المتدينين المتطرفين عاجزون أيضا عن اصلاح المجتمع الفاسد وبخاصة اولئك الذين يميلون للعزلة كوسيلة للنجاة بأنفسهم لانهم يعتبرون مخالطة الناس شرا يجب تجنبه.
- ٣ — ان الحكام لا يستطيعون ان يكونوا مصلحين لمجتمعاتهم اذا فسدت، لمجرد امتلاكهم قوة السيف، بل لابد إلى جانب ذلك من توافر شرطين أساسيين لهم، وهما:
(أ) ملكات فطرية أو قدرات عقلية فائقة تمكنهم من تجاوز حدود الظاهر المحسوس إلى ماوراءه، لكي يصبح بإمكانهم ادراك الفساد في الواقع، ويتوافر مثل هذا الشرط للفلاسفة عادة، ولكن ليس كل حاكم فيلسوف.

ب) الاقتناع بأهمية القوة وضرورة اللجوء اليها كخيار أساسي عند الضرورة لذلك.. وهذان الشرطان لم يتوافرا لسلامان الحاكم فكان عاجزا عن ادراك مجتمعه واصلاحه.

٤ — ان عامة الناس لا تتجاوب دائما مع صوت العقل الداعي الى الصلاح. — ومع انهم اقرب الى التجاوب مع الاسلوب الديني اكثر من الاسلوب الفلسفي — الا ان هذا الامر يتطلب في كل حالة اللجوء الى القوة كوسيلة لحملهم على التجاوب مع الاصلاح، لأنه لانهج لاية دعوة اصلاكية دون تجاوب عامة الناس معها.

وبهذا نصل الى تقرير حقيقة أساسية في جوهر نظرية ابن طفيل في الاصلاح الاجتماعي وهي ان اصلاح المجتمع هو عملية تربو في متطلباتها على إمكانية أية فئة أو نخبة بعينها داخل المجتمع مهما كانت ملكاتها وقدراتها لانها تظل بحاجة الى تضافر الجهود وتكامل ادوار النخبات الأخرى في المجتمع. فالحكام يحتاجون لطاقت الفلاسفة وقدراتهم العقلية، وهؤلاء بدورهم يحتاجون لقدرات رجال الدين لتبسيط ما يصعب على الناس فهمه من أفكارهم الفلسفية، في حين يظل رجال الدين بحاجة إلى الفلاسفة لتصويب ما قد يقعون فيه من أخطاء قد تنتج عن كثرة الاجتهاد وتنوعه في مجال الشريعة. كما يظل الفلاسفة بحاجة إلى قوة الحاكم لحمل الناس على التزام الحق إن جنحوا نحو الباطل ضمانا لتجاوب العامة مع دعواتهم الإصلاحية.

وبدون هذا التكامل تظل كل فئة من هذه الفئات المتميزة في المجتمع والمناطة بها مسؤولية الاصلاح الاجتماعي، عاجزة بذاتها عن تحقيق هذا الهدف المطلوب، رغم تفاوت ملكات هذه الفئات وقدراتها في هذا المجال.

الهوامش :

(١) كانت الدعوة الموحدة آنذاك تضرب بتأثيراتها الفعالة جذور الحكم المرابطي في المغرب متهمه القائمين عليه بالتسبب في فساد المجتمع وتردى الاخلاق فيه. وقد شهد ابن طفيل انتصار هذه الدعوة

بل وعاش في كنف اصحابها الموحدين بعد تسلمهم زمام الحكم اثر انهيار حكم المرابطين، وذلك حتى نهاية حياته. انظر. مدني صالح، ابن طفيل قضايا ومواقف، دار الرشيد للنشر، بغداد ١٩٨٠، ص ١٧.

(٢) ان عدم اشارة ابن طفيل لهذه المسألة صراحة قد يرجع الى الطريقة التي ازم بها نفسه من خلال روايته والتي تعتمد على المداورة والمحاورة والتلميح للوصول الى الاهداف التي قصدها من وراء قصته. ولعل مسألة الاصلاح الاجتماعي كانت هدفا رئيسا من تلك الاهداف الا انه بطريقته تلك قد اضمي عليها قدرا كبيرا من الغموض يستوجب من الباحث جهدا كبيرا في النظر الى نصوص القصة والتقيد بها ما امكن لكي يمكن، وبالتحليل ادراك ابعادها ومضامينها الاجتماعية في هذا المجال.

حول اسلوب ابن طفيل: انظر، د. محمد عبدالرحمن مرجبا، من الفلسفة اليونانية الى الفلسفة الاسلامية. منشورات عويدات، الطبعة الاولى، بيروت ١٩٧٠، ص ٧٤.

(٣) ان الجملة المعترضة هي لكاتب المقالة وليست من النص الاصيل.

(٤) أ — ليس من العسير اثبات النزعة الصوفية عند ابن طفيل، ذلك لانه اولا: اقر بهذا صراحة في بداية روايته اذ اعترف بانه بلغ تلك الحالة التي بلغها الغزالي في تصوفه، انظر: ابن طفيل، حي بن يقظان، ص ٤.

ب — وثانيا لانه في رأيه بامتلاك الاموال واقتنائها والدعوة الى الزهد مع الكثيرين من أئمة الصوفية كابن الحسن سري بن المفلس الذي يقول: «ان اقصر الطرق الى الجنة ان لا يكون مع الانسان شيء» وابن يزيد البسطامي الذي يقول: «ادنى ما يجب على العارف ان يهب له ما قد ملكه» ويقول ايضا: «لقد وجدت هذه المعرفة بطن جائع وبدن عار». كما يتفق ابن طفيل مع حاتم الاصم الذي يقول في ذلك: «ان من ادعى حب الجنة من غير انفاق ماله فهو كذاب». كما يتفق مع الجنيد الذي يقول: «ما اخذنا التصوف عن القليل والقال ولكن عن الجوع وترك الدنيا، وقطع المألوفات والمستحسنتات». وأصل التصوف عند الجنيد هو التعرف عن الدنيا. كما يتفق مع يوسف بن الحسن الرازي الذي يقول: «الذي ينجيك من طغيان المال الزهد فيه».

وكل هؤلاء من أئمة الصوفية، انظر: ابو عبدالرحمن السلمي، طبقات الصوفية، الصفحات ٤٩، ٧٠، ٧٤، ٩٧، ١٥٨، ١٩١.

ح — صحيح ان المفكرين ذوى الميول الاشتراكية يهاجون الملكية ومنهم من يعتبرها مناقضة لوجود الانسان كإنسان ويدعون الى التخلص منها، ولكن المتصفين منهم بقرون باسقية العلاج الصوفي للتخلص من ادران الملكية فما هوذا اريك فروم يقول في كتابه «To Have or to be» لكي يكون الانسان موجودا بذاته لا بد له من التخلص من الانانية وحب الذات التي تتجسد في رأيه بالملكية، و يرى ان افضل طريق لتحقيق ذلك هو طريق الصوفية الداعية الى تخلص الانسان من كل شيء وان يكون فقيرا.

(٥) انظر

انظر ابن طفيل الأندلس، حي يقظان ص ٨٩، ٩٠، ٩١.

- (٦) لقد سبق ان اشير لهذا النص في ص ٧٩ من كتاب حي بن يقظان.
- (٧) العقيدة الجديدة المقصودة هنا هي العقيدة الاسلامية (انظر د . فروخ، المصدر السابق، ص ٦٣٢).
- (٨) لقد سبق ان استشهدنا بهذا النص ص ٨٨ من كتاب حي بن يقظان.
- (٩) انظر كتاب حي بن يقظان ص ٨٣ ، ٨٤ .
- (١٠) انظر كتاب حي بن يقظان ص ٩١ .
- (١١) من هذه الدعوات دعوة عبدالله بن ياسين الجردي لقبائل صنهاجة في المغرب الاقصى، وكان قد بعث اليها من قبل أبي محمد واجاج اللمطى المصمودى لدعوته وتثقيفها. وبعد اربع سنوات من الدعوة باللين لم تسفر عن نتيجة لجأ عبدالله الى القوة في دعوة الناس فكان ان سارعت صنهاجة لمبايعته. كما ان امغارت بن تومرت مؤسس دولة الموحدين كان يقول دائما: اذا لم يحمل السلطان رعيته على امور الشرع بالقوة كان شريكا لهم في الاثم.

المراجع العربية :

- الاندلسي، ابن طفيل: **حي بن يقظان**، دراسة وتحليل: جميل صليبا
وكامل عياد. الطبعة الخامسة. مطبعة جامعة دمشق
١٩٦٢.
- الحشاش ، أحمد : **التفكير الاجتماعي** — دراسة تكاملية للنظرية
الاجتماعية دار المعارف بمصر ١٩٧٠.
- السائح ، حسن : **«ابن عربي ومذهبه» فلاسفة الاسلام في
المغرب العربي**، منشورات جمعية نبراس الفكر.
الطبعة الاولى تطوان، ١٩٦١.
- السلمي، ابو عبدالرحمن: **طبقات الصوفية**. تحقيق نور الدين سرييه —
الطبعة الاولى — دار الكتاب العربي بمصر ١٩٥٣.
- شليبي ، أحمد : **الفكر الاسلامي : منابعه وآثاره** — الطبعة
الخامسة، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ١٩٧٥.
- الشمالي، عبده: **دراسات في تاريخ الفلسفة العربية الاسلامية
وآثارها ورجالها**. الطبعة الخامسة. دار صادر.
بيروت، ١٩٧٩.

- الفارابي، ابونصر: آراء أهل المدينة الفاضلة. تقديم وشرح ابراهيم جزيتي، دارالقاموس الحديث، بيروت (بدون تاريخ).
- فروخ ، عمر: تاريخ الفكر العربي الى أيام ابن خلدون، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٦٦.
- محمد، فاضل زكي: الفكر السياسي العربي والاسلامي بين ماضيه وحاضره الطبعة الثانية. دار الحرية للطباعة بغداد ١٩٦٧.
- مرحبا، محمد عبدالرحمن: من الفلسفة اليونانية الى الفلسفة الاسلامية، منشورات عويدات، الطبعة الاولى، بيروت ١٩٧٠ ص ص ٧٤٠، ٧٤١.
- موسى، محمد يوسف: بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط ، دارالمعارف بمصر (دون تاريخ).
- اليازجي، كمال: معالم الفكر في العصر الوسيط . دارالعلم للملايين بيروت ١٩٦١.

المراجع الاجنبية

Erich Fromm - **To have or to be**, London: Cox & Wyman Ltd., Reading, 1977.

Sheikh, M. Saeed. **Studies in Muslim philosophy**, Pakistan, Philosophical Congress. Clubroad, Lahore, 1962.