الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة محمد بوضياف –المسيلة-

كلية العلوم الانسانية والعلوم الإجتماعية

قسم الفلسفة

العنوان :

الإنسان في فلسفة ابن باجة

مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماستر في الفلسفة

اعداد الطالبة:

-زرواح اسية

تحت اشراف:

- بوراس يوسف

السنة الجامعية: 2017/2016

الإهداء

أللهم لا يطيب الليل الا بشكرك ولا يطيب النهار الا بطاعتك ولا تطيب اللحظات الا بذكرك

ولا تطيب الاخرة الا بعفوك ولا تطيب الجنة الا برؤيتك

الله جل جلاله

إلى من بلغ الرسالة وادى الامانة ونصح الامة إلى نبي الرحمة ونور العالمين

سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم

إلى من كان دعائهما سر نجاحي وحنانهما بلسم لجراحي

إلى اغلى الحبايب امي وابي حفضهما الله

إلى من كانوا لي حشدا لهمتي كلما راو ضجرا أو تهاونا مني في بحثي

هم اخوتي سندي

إلى زهية وسميحة والزهراء إلى أخي عبد الحكيم وزوجته نسيمة إلى شريف وعبد الفتاح لي اهداء

خاص لأخ لي ليس ككل أخوتي إلى من أرى التفاؤل في عينيه والسعادة بين يديه في نهاية مشواري

أريد أن أشكرك على مواقفك النبيلة أخي عبد القادر

إلى منبع البسمة في بيتنا إلى زهور الربيع ،رانيا ، رفيف ، قدر، سجود

إلى كل عائلة عماتي وخالاتي و لأخوالي

إلى من بعدهم عني سبب ضعفي إلى من رافقوني طيلة مشواري

هم أصدقائي إلى من شجعوني وقت ضعفي إلى من ناصروني وقت شدتي

إلى نصفي الثاني إلى من اسمها من اسمي هي اختي وحبيبتي اسيا

إلى صورية إلى رفقاء الدرب وايمان وفضيلة

إلى كل من كان لهم بصمة امل في نجاحي

شكرا وعرفان

الحمد لله ربي العالمين ، والصلاة والسلام على رسوله الامين ، محمد وعلى اله وصحبه ومن تبعه الى يوم الدين .

اتقدم بشكري وتقديري لجميع الاساتذة الاجلاء في قسم الفلسفة الذين كان في بحث نصيب من علمهم خاصة الاستاذ "محمد الشريف الطاهر" .

شكرا لأستاذي المشرف . يوسف بوراس

شكرا لجميع اساتذتي من الطور الابتدائي حتى الثانوي

حفظكم الله وامدكم بعونه للعلم راية وللأخلاق غاية .

مقدمة

مقدمة:

يعد موضوع الإنسان من أهم المحاور الرئيسة في الفلسفة، بل شغلها الشاغل خصوصا بنيته ذات الازدواجية البعدية، ونقصد بذلك بعديه الذاتي و الموضوعي ،فبعده الذاتي الذي له علاقة به كإنسان وما صاحبه ذلك مما يطمح إلى تحقيقه، وما ينجر عن ذلك من لبحث عن الحقيقة أو مصدر للسعادة أو طلب للحرية وتقرير للسلوك وبعده الثاني فقد كان البعد الموضوعي ونتجه بذلك مباشرة نحو بيئته ومجتمعه وكل ما يحيط بهما من ظروف وعوامل تؤثر فيه إما بالسلب أو الإيجاب، وهذه الثنائية من جعلت الكثير من الفلاسفة محط مساءلة، ومن بين أولئك الفلاسفة نجد ابن باجه بن أبكر بكر الصائغ الأندلسي ،جاء على ذكر لسان الكثيرين من الفلاسفة اللاحقين أمثال ابن طفيل، وابن رشد، على أنه أفضل وأحسن الفلاسفة المسلمين الذين استوعبوا التراث الفلسفي خير استيعاب سواء كان ذلك التراث يونانيا "أرسطو" أو شرقيا "الفارابي" حيث شكل هذا الإنسان النقطة الأهم في الفلسفة، التي كانت بمثابة الخليط المتجانس مع الواقع وذلك من خلال الهدف الدائم الذي جاءت من اجله وهو التغيير. وبالتالي تتحول هذه الفلسفة من فلسفة نظرية خاصة بعالم الأفكار إلى فلسفة عملية لها صدى على أرض الواقع، فهذا الواقع المتغير جعل ابن باجه في مفارقة بينه وبين ذاته وبين صفة تلازمه مع المجتمع ورغبة في إصلاح هذه الذات فنظر إلى الإنسان كونه إنسان وإلى المجتمع كوسط، لا ينفصل هذا الإنسان عنه. لذلك كان مشروعه هو محاولة الهروب من ذاته إلى ذاته، أي من ذاته التي تعاني من جراء ما يحدث حولها من فساد إلى ذاته التي تطلب السعادة وتسعى إلى تحقيقها ولهذا جاء تساؤلنا على النحو التالي:

إذا استحال على الأنسان إصلاح ذاته في ظل انعزاله عن المجتمع، فكيف يستطيع في المقابل اصالحها داخل مجتمع فاسد؟

ومن أسباب اختيار هذا البحث هو في الحقيقة كان طلبا من الأستاذ، ومن خلال توسعي في إنجاز هذا البحث تحول الطلب إلى رغبة مني في محاولة كشف الغطاء عن هذا الإنسان الذي يرغب ابن باجه في تكوينه.

ولتحليل الإشكال المطروح على قدر المادة المعرفية، تهيكلت الدراسة حسب خطة وفق التقسيم التالي:

الفصل الأول: ابن باجه والفلسفة، وحاولت في هذا الفصل أن أعرج على كل ما يخص ابن باجه و فلسفته وذلك من خلال التطرق الى أثر بيئته الاجتماعية في تكوين فلسفته بالإضافة الى المصادر التي استلهم منها أفكاره وكذا حاولت التطرق إلى بعض الدراسات التي سبقته حول الإنسان في الفلسفة الإسلامية وتضمن هذا الفصل المباحث التالية:

المبحث الأول: سياقات النشأة الفكرية عند ابن باجه.

المبحث الثاني: المصادر الفكرية لفلسفة ابن باجه.

المبحث الثالث: كرونولوجيا مفاهيمية في مسألة الإنسان عبر التاريخ الفلسفي الإسلامي.

الفصل الثاني: الإنسان الباجوي وحركته في تحقيق وجوده. ومن خلاله تطرقت إلى شرح المفاهيم الاساسية التي خصت فلسفته وإلى مخططاته في إصلاح هذه الذات وفق سلم تصاعدي من الأدنى إلى الأعلى .و كما تطرقت إلى نظريته في اتصال العقل بالإنسان ،وقد شمل هذا الفصل المباحث التالية:

المبحث الأول: شبكة المفاهيم التي صاحبت فلسفته.

المبحث الثاني: سلم الارتقاء في الأفعال الإنسانية من النقص إلى الكمال.

المبحث الثالث: من الكائن إلى الوجود عند ابن باجه .

و أما الفصل الثالث: تطبيقات تصوره للإنسان" السياسة نموذجا". لقد قصدت وضع هذا الفصل الذي يحتوي عنوان السياسة كنموذج وذلك لتبيين أن هذا الإنسان الذي يطمح ابن باجه إلى تحقيقه عندما ينضج عقليا يستحيل عليه أن يعيش وسط الفساد ،لذا يسعى للكمال والسعادة ولا يجد ذلك إلا من خلال المدينة الكاملة. وكانت عناوين هذا الفصل كالآتي:

المبحث الأول: الإنسان والمجتمع المدني.

المبحث الثاني: بين الفلسفة و السياسة.

المبحث الثالث: كمال المدن وسعادة الفيلسوف.

أما المنهج الذي اعتمدته في هذه الدراسة فكان المنهج التحليلي، وذلك من خلال تحليل الأفكار التي جاءت عن ابن باجه، والمنهج التاريخي وذلك أنه كثيرا ما وجدت نفسي أعود إلى الماضي وما جاء به من أفكار وحقائق قد استخدمتها كدليل مرشد حين يصعب علي فهم بعض من مضامين والمنهج الوصفي وذلك لوصف بعض النقاط التي تستحق الوصف كوصفي المدينة الكاملة لان باجة .

ولقد واجهتني صعوبات عدة من بينها:

صعوبة الحصول على المادة المعرفية، وإن وجدت فقد كانت قليلة ومختصرة. و متشابهة.

معظم مؤلفاته كانت مبتورة وإن صح القول فقد كانت مفقودة.

التكرار الذي صاحب معظم أفكاره.

الفصل الأول :

ابن باجة و فلسفته

تمهيد:

المباحث :

- سياقات النشاة الفكرية عند ابن باجة
- المصادر الفكرية لفلسفته
- كرونولوجيا مفاهيمية في مسالة الانسان عبر التا ريخ الفلسفي الاسلامي

تمهيد

لا يمكن دراسة أي فكر لأي فيلسوف أو غيره دون الولوج إلى البيئة التي عاش فيها وابن باجه كان من الفلاسفة الذين كان للواقع الفكري والسياسي جانبا كبيرا في مساره الفلسفي، حيث كان عصر ابن باجه بمثابة التربة الخصبة التي نشأت فيها أفكاره ،فالمكان أو البيئة الإجتماعية والزمان والواقع هي بمثابة المحرك أو المستفز لأفكاره وبالتالي معطيات هذا العصر تثير بداخله التفلسف، ومعظم أفكاره لم تكن من وحي الخيال بل كانت نابعة من صميم الواقع الذي كان سائدا آنذاك ،كما أن المصادر الفكرية التي عكست بوضوح الرصيد الثقافي لديه، مما إنعكس بشكل أو بأخر على أثاره ،فالساحة الفكرية كما نعلم أنها تسير وفق خط مستقيم، تبدأ من مرتكزات فكرية سابقة مما ينتج عنها سير فيلسوف إثرها، ويكون من خلالها متشبعا من تلك الثقافة ،مما تجعله يستطيع الإبداع من خلالها خصوصا إذا تنوعت هذه المصادر منها المغرب العربي الإسلامي، ومنها التراث اليونان، التراث الشرقي فباعتبار أن فلسفة ابن باجه هي فلسفة تدور حول الإنسان، فهذه الفلسفة لم تنشأ عنده فقط إنما سبقه في ذلك كثير من الفلاسفة ولكل واحد منهم نظرة حول هذا الإنسان ،لكن المقصد واحد هو معرفة خباياه.

المبحث الأول: سياقات النشاة الفكرية عند ابن باجة

لقد شكلت الظروف السياسية والإجتماعية عند ابن باجه الحيز الكبير من حياته وساهمت كذلك في بناء شخصيته الفلسفية، فالأوضاع السياسية والفكرية ، في دولة المرابطين حيث أن نشأة ابن باجه، قد عرفت الكثير من التغيرات والتحولات ،مما انعكست بشكل مباشر على حياته الفكرية،وكذلك بشكل كبير على مخلفاته وتراثه الفكري

أولا: السياق السياسي في دولة ابن باجة:

كانت الأندلس بأيدي الموحدين، الذين حلو محل ملوك الطوائف ،بعد أن انتهى بهم الأمر في مراكش على يد محمد بن تومرت الذي ظهر في جبل سوس بالمغرب وبايعه الناس على أنه المهدي المنتظر، وقد امتد عهد الموحدين من سنة 1129 إلى سنة 1629 م[1].

وفي نهاية القرن الخامس عشر انقسمت الأندلس* إلى عدة ممالك، عرف حكامها بملوك الطوائف، وكان النصارى في الشمال يهددون هذه الممالك حتى جاء المرابطون وقضوا على هؤلاء الملوك الذين انغمسوا في الترف وهذه هي التقلبات والاضطرابات السياسية التي عاشتها سرقسطة* موطن الفيلسوف ابن باجة[2].

---

[1] – جمال المرزوقي: الفلسفة الإسلامية بين الندية والتبعية، دار الهداية للطباعة والنشر والتوزيع،ط2002،1،ص207.

* – الأندلس: اشتقها العرب من كلمة واندلوسن وهي اسم قبائل الواندال الجرمانية التي اجتاحت أوروبا في القرن الخامس ميلادي، واستقرت في السهل الجنوبي الاسباني واعطته اسمها، ثم جاء العرب وعربوا هذا الاسم إلى الأندلس، أنظر: أحمد مختار العيادي: في تاريخ المغرب والأندلس، مؤسسة الثقافة الجامعية، ص 19.

* سرقسطة: مدينة اسبانية تقع في نهر أيرو فتحها المسلمون عام 94 هـ وأصبحت أحد قواعدهم في اسبانيا، استعادها المسيحيون عام 512 هـ 1112 م.

[2] – يوسف اشباخ: تاريخ الأندلس في عهد المرابطين والموحدين، تر حمد عبد الله عنان، ج1، مكتبة النجاح،القاهرة، ط2 ،1996،ص215.

ولقد امتاز النظام السياسي لدولة المرابطين في جملته ببساطة الحكم ، الطابع البدوي والرؤية الدينية والطبقية التي سيطرت على ذهنية الحكام، والذين كانوا في الأصل فقهاء أي أنه كان الإسلام في عهد المرابطين هو الإسلام السني على مذهب مالك[1].

ومعنى هذا أنه مع دخول المذهب المالكي على يد المرابطين، عرفت الحياة السياسية وكذا الثقافية وضعا جديدا، ونوعا من سيطرة الفقهاء حيث عرفوا آنذاك بالتشدد، فمن الناحية السياسية أصبحت السلطة الدينية هي المهيمنة، وبالتالي هذا التشدد أكيد سينعكس على كل ما يحيط بالمنطقة من مجالات، منها الاجتماعية ، وبالتالي اختلال الوضع الاجتماعي وتدهور الأوضاع ، كما أن التشدد من الناحية الثقافية يصيب صلب طبقة المجتمع وينعكس عليها ،حيث يضفي على مثقفيها نوعا من العقم الفكري ، وهذا عندما لا تجد هذه الطبقة الاستجابة الكافية لم تطرحه من أفكار أو رفضا مطلقا لما تنتجه من أفكار يضيع بريقها ويتلاشى من وراء هذا التشدد الفكري البحث الحر.

ورغم هذه الأوضاع المتقلبة، إلا أن ابن باجة استطاع أن يحتل مكانة مرموقة في سرقسطة وهذا ما ورد عن القطفي أنه قد قال في هذا الشأن : "**إستوزره أبو بكر بن إبراهيم**"[2].

ثم إن هذا الصراع الذي احتدم بين دول الطوئف في الأندلس كان من أهم الأسباب التي أدت إلى سقوط المناطق الأندلسية بأيدي الممالك النصرانية وأهم منطقة سقطت بأيديهم كانت طليطة، ومن أبرز الصراعات بين الدول الطوائف، صراع طليطة مع سرقسطة[3]، ولم ينتظر طوائف الأندلس والصقالبة والبرابرة حتى تنهار الخلافة القرطبية، بل قسموا الأندلس إلى عدد من الدويلات لم يقدر لبعضها أن تبقى إلا فترة عابرة ولم يبرز من بينها إلا كتل

[1] – يحيى هويدي: تاريخ فلسفة الاسلام في القارة الافريقية، ج1، ملتزمة الطبع والنشر ، مكتبة النهضة المصرية، 1965، ص 201.

[2] – عمر فروخ: ابن باجة والفلسفة المغربية، بيروت، 1945، ص 18.

[3] – هشام عبد الرؤوف: رسالة ووصية، مؤسسة الرسالة دار النشر، لبنان ، ص 81.

سياسية قليلة[1]، عاش إذن ابن باجة عمره السياسي والثقافي في تلك الفترة الانتقالية التي أخذ فيها ظل السلطة القائمة السياسية والثقافية، سلطة المرابطين بتقلص في كل ما كان أمام الهجمات العسكرية والإيديولوجية الموحدية[2].

ثانيا: السياق الفكري في الأندلس خلال عهد المرابطين:

لقد ظهر في عهد المرابطين مجموعة من الفقهاء والعلماء، فأما الجانب الفقهي فقد كان بزعامة كوكبة من الفقهاء أمثال الحافظ أبو علي القاسي، ابن ورد التميمي، أبو العباس أحمدبن صقر الأنصاري وغيرهم، من الفقهاء أما العلماء فقد حمل الراية مجموعة من الأعلام أمثال ابن باجة، أبو علاء بن الزهر، وأبو بكر، كما شهد عهد ابن باجة تنوعا في المذاهب الدينية النصرانية، والإسلامية، وكذا كثرة الأديرة، والمساجد والمدارس، وبالتالي تنوعا في الآراء وأوجه النظر ودخول الرياضيات وعلم الفلك والتنجيم وهذا كله ساهم بظهور الفلسفة.

وكما ورد في كتاب الندية والتبعية أن ابن باجة كان فيلسوفا وكان عالما من علماء الطبيعة والفلك والطب والموسيقى، وهو أول مفكر أندلسي استطاع أن يستوعب الكتابات الفلسفية التي ظهرت في الشرق العربي والتي انتشرت في إسبانيا، وهو أول من أذاع العلوم الفلسفية في الأندلس[3].

وظهرت بالأندلس في العصر المرابطي، حركة دينية خاصة، اتخذت طابع التصوف وهي التي أسفرت عن قيام طائفة المريدين في غربي الأندلس، وكان إمام هذه المدرسة العلامة الصوفي أبو العباس أحمد بن محمد موسى بن عطاء الله الصنهاجي المعروف بابن

[1] – ج.س. كولان: الأندلس، تر، ابراهيم مخو رشيد وآخرون، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، ط1، 1980، ص 130.

[2]– محمد عابد الجابري: نحن والتراث، المركز الثقافي العربي، ط6، 1993، ص177.

[3] – جمال مرزوقي: الفلسفة الإسلامية بين الندية والتبعية ،مرجع سابق، ص 212.

العريف[1]. وكما يقدم لنا ابن طفيل ظهور الفلسفة في الأندلس، وهو يعني الفلسفة العلمية البرهانية كتقويم لمرحلتين من تطور الفكر العلمي فيها ... مرحلة الرياضيات ومرحلة المنطق و(الرياضيات)، ومعنى ذلك "**أن ظهور هذه الفلسفة في الأندلس قد جاء في سياق يختلف تماما عن السياق الذي ظهرت فيه الفلسفة في المشرق**"[2].

ومما نفهمه كل من المشرق والأندلس، قد تأسست أفكار رواده على أسس تختلف عن التيار الآخر حيث أن الفلسفة الإسلامية في المشرق بنيت على يد علماء الكلام الذي يعني بالدفاع عن العقيدة بحجج عقلية، أما في الأندلس فقد صاحب ظهورها التيار العلمي الرياضي، ولعل هذا الجو المختلط من الأفكار هو الذي ساعد ابن باجة على الانتقال من الطبيعة إلى الميتافيزيقا أو من العلم إلى الفلسفة، وهذه الانطلاقة الجديدة التي عرفتها بلاد الأندلس "**فإن الواقع التاريخي يؤكد فعلا أن المدرسة الفلسفية التي ينتمي إليها ابن باجة وابن طفيل وابن رشد قد ظهرت وكأنها تتويج لمرحلتين من التطور في الفكر العلمي في الأندلس اللتين ذكرهما ابن طفيل، مرحلة الرياضيات ومرحلة المنطق**"[3].

ثالثا: ابن باجة الشخص الفيلسوف "حياته" فكره" "آثاره" "فلسفته" .

1. حيـاته :

هو أبوبكر بن محمد بن يحيى بن الصائغ، المعروف بابن باجة ت 533 هـ ولم تكن حياة ابن باجة على قصرها حياة سعيدة، بل كانت حياته كلها معاناة وعزلة عقلية بسبب الاضطرابات التي عاشها. وعاش ابن باجة في بيئة فقيرة من الناحية الفكرية[4]، وكان البعض

[1] – محمد عبد الله عنان: دولة الاسلام في الأندلس، ج3، ناشر مكتبة النجاحي، القاهرية، ط2، 1990، ص 465.

[2] – محمد عابد الجابري: نحن والتراث، مرجع سابق ، ص 173.

[3] – المرجع نفسه، ص 74.

[4] – الصاوي الصاوي أحمد: الفلسفة الاسلامية، دار النشر للتوزيع والنشر، 1998، ص 97.

يرجح أنه ولد في نهاية القرن الخامس عشر هجري في سرقسطة ومع أننا لا نمتلك تاريخ دقيق لميلاده وطفولته إلا أنه من المعلوم أنه عاش في الفترة التاريخية حياة قصيرة[1].

قيل أن "الفونس" الأول الأرغوني Ahogon احتل سرقسطة عام 1118م / 512هـ لذلك نجد ابن باجة في السنة نفسها يلتجئ إلى اشبيلية، حتى يتعاطى الطب ثم غرناطة، ثم بعد ذلك إلى مراكش[2]، وكان إلى هذا يشعر في إنفراده الفكري أنه في الأرض غريب، لا يأنس بصديق ولا يطمئن إلى المجتمع وكثيرا ما اشتهت نفسه الموت[3]، ولما استقر به المطاف في فاس، رماه أعداءه بالإلحاد، وعلى رأسهم الطبيب أبو علاء بن زهر ودسوا له السم عام 533هـ 1138 م[4].

فمن بين أعداء ابن باجة الفتح بن خاقان، روى القفطي أن الفتح بن خاقان الغرناطي لما ألف كتابه "قلائد العقيان"، أرسل إلى ابن باجة يطلب منه شيئا من شعره، فغالطه ابن باجة مغالطة اختنقته فذكره في كتابه ذكرا قبيحا[5].

وهذا دليل واضح على تميز شخصية ابن باجة وشجاعته وتقديره للحرية الفكرية وإخلاصه في البحث.وهذا يظهر قول ابن طفيل في كتابه حي ابن يقضان "**ولم يكن فيهم أهل الأندلس أثقب ذهنا ولا أصح نظرا، ولا أصدق رؤية من أبي بكر الصائغ**"[6]. حين تعرضنا لابن باجة لابد وأن نكون أكثر تدقيق في النظر لكل ما يحيط بهذا الفيلسوف فيتوجب علينا الانتباه لما له من عمق في النظر وحنكة الرأي.

---

[1] – الشيخ كامل محمد محمد عويضة: ابن باجة الأندلسي الفيلسوف الخلاق، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1993، ص 99.

[2] – هنري كوربان: تاريخ الفلسفة الاسلامية، تر نضيرة مروة وأخرون، عويدات للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط2، 1998، ص 353-354.

[3] – يوسف فرحات: الفلسفة الاسلامية وأعلامها ،الشراكة الشرقية للمطبوعات ، ط1، 1986، ص 145.

[4] – لسان الدين بن الخطيب: الاحاطة في أخبار غرناطة، م1، تر محمد عبد الله عنان، مكتبة الخانجي بالقاهرة، مصر، ط2، 1973، ص 189.

[5] – عمر فروخ: ابن باجة والفلسفة المغربية، مرجع سابق ،ص 20.

[6] – عاطف العراقي: الميتافيزيقا في فلسفة ابن طفيل، دار المعارف، كورنيش النيل، ط5، 1992، ص 20.

كما يضيف ابن طفيل* قائلا "**لا يوجد أحذق نظرا ولا أصدق روية من أبي بكر بن الصائغ، غير أنه شغلته الدنيا حتى اخترته المنية قبل ظهورخزائن علمه وعلى الرغم من وفاته في سن مبكرة إلا أنه ترك تراثا فكريا يستحق التقدير وقد شمل هذا التراث معظم علوم عصره خاصة الفلسفة**"[1].

2 . فكره:

يعد ابن باجة مؤسس الفكر الفلسفي في المغرب، كما كان الكندي مؤسسه في المشرق العربي، كما أن له دور في تطوير الحياة العقلية في هذه البيئة الفقيرة من الناحية الفكرية فقد تتلمذ على يده الكثير من فلاسفة المغرب وتأثروا به ومن بينهم ابن طفيل[2].

ومعنى هذا أن ابن باجة كان بمثابة الشريان الحيوي الذي أعاد المجد للثقافة الإسلامية، حيث دراسته وأبحاثه الفلسفية كانت بمثابة نقطة تحول فيتاريخ الثقافة الإسلامية، وهذا ما يفسر قيامه بدراسة لكوكبة من المفكرين العظماء الذين دخلوا التاريخ من أبوابه الواسعة أمثال الفارابي، أرسطو. فعمق التفكير الذي كان يميز **ابن باجه** هو من أبرز الأسباب التي جعلت منه أعمق الفلاسفة تفكيرا وأجودهم حكمة.

3. أثاره :

تنوعت مؤلفات ابن باجة الأندلسي فشكلت إثر ذلك تراث عريقا، ورصيدا ثقافيا شهد له التاريخ لكن المؤسف فيه هو أن معظمه لم يكتب له وأن استكمل فمعظم أعماله ظلت مبتورة وهنا سوف نقوم بعرض لبعض من آثاره:

* – ابن طفيل: (555–1185) Ibn Tufayl ، فيلسوف وطبيب عربي ولد في قادس درس الفلسفة والمنطق ... من مؤلفاته رسالة حي بن يقضان أنظر: كميل الحاج: الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي، مكتبة لبنان ناشرون، ص 9.

[1] – عبد الحليم محمود: فلسفة ابن طفيل وقصة حي بن يقضان، دار غريب للنشر والتوزيع القاهرة، 2000، ص 94.

[2] – الصاوي الصاوي: الفلسفة الإسلامية، مرجع سابق، ص 98.

هناك أربع رسائل كما أوردها عبد الرحمن بدوي:

1)في النبات 2) رسالة الاتصال 3) رسالة الوداع 4) تدبير المتوحد وأعاد ماجد فخري نشر الثلاثة الأخيرة، ونشر مخطوط مكتبة بودلي في اكسفورد الرسائل التالية 5) في الغاية الإنسانية 6) قول له يتلو رسالة الوداع[1].

وقد وصلنا أربع مجموعات من رسائله:

أ- مجموعة من مكتبة بورلي باسفورد تحت رقم 206 بركوك وتشمل على 29 رسالة .

ب- مجموعة الأسكو ريال برقم 612 وتاريخ نسخها سنة 667 هجري وتشمل ثلاث رسائل.

ت- مجموعة طشقند برقم 2385 وتشمل على ثلاث رسائل.

ث- مجموعة برلين رقم 5060 (فهرست القرن ج 64، ص 496- 499) وتشتمل على 22 رسالة [2].

4 فلسفته:

إن فلسفة ابن باجة هي خلاصة ثقافته المتنوعة ويمكن وصفها بأنها علمية المنشأ والأساس ويظهر هذا بوضوح في فلسفته الطبيعية، ثم أنه ليس لدينا ما يقيم لنا أن نبسط أراءه بالتفصيل، ثم أنه ابن باجة نفسه على حد قول ابن طفيل "**شغلته الدنيا حتى اخترته المنية قبل ظهور خزائن علمه وبث خفايا حكمته**"[3].

وفي بعض الكتب أدرج أنه قد أطلق على فلسفته اسم علم الإنسان، لأن ما تناوله يدور معظمه حول موضوع هذا العلم[4]. ويشمل الإبداع الفلسفي الأصيل لديه في أبحاثه

[1] – عبد الرحمان بدوي: موسوعة الفلسفة ، ج1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1984، ص 12.

[2] – رؤوف سهابي: مشاهير فلاسفة المسلمين، مؤسسة البلاغ للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، د.ت، ص 101.

[3] – عبد الرحمان بدوي: الفلسفة والفلاسفة في الحضارة العربية، دار المعارف للطباعة والنشر، سوسه، تونس، ص89.

[4] – حنا الفاخوري: تاريخ الفلسفة العربية، ج2، دار الجيل، بيروت، ط3، 1993، ص 456.

المتأخرة تدبير متوحد، ورسالة الوداع، رسالة الاتصال، ويظهر في أكثر كتاب تدبير المتوحد حيث نوه ابن رشد* بأصالة وجدة هذا العمل الفلسفي فهو يرى أنه عمل لم يسبق له مثيل: "... **عملا فلسفيا جديدا تماما لا شبه له لا عند الفرابي ولا عند أفلاطون ولا حتى عند أرسطو نفسه**"[1]. أما عن فلسفته في الإنسان تتجلى في قوله: "**كل حي يشارك الجمادات في أمور وكل إنسان يشارك الحيوان في أمور** ..."[2]، إذ أن ابن باجة يرى في الإنسان مستويات، حيث رأى أنه هناك من يعيش على طبيعة المجتمع الإنساني وكذلك أنه هناك إنسان على شاكلة الحيوان (البهيمي)، وهذا تتبعه أهواؤه وتسيطر عليه من كل الاتجاهات بحيث لا يستطيع التمييز في شيء، فهو بهذا شبيه بالحيوان في أفعاله الغريزية لا علاقة لها بالوعي ولا تمت له بصلة، وهناك إنسان لديه تفكير كما سماه بالتفكير النظري، هو أعلى من هذا الإنسان البهيمي تتدرج أفعاله في نطاق الوعي. وأخيرا يوجد الإنسان الذي يسير والعقل فقط دون سواه أي أن جل أفعاله عقلية محضة.

* – إبن رشد: Ibn Roshd، أبو الوليد محمد بن محمد بن رشد فيلسوف عربي، ولد في قرطبة (الأندلس)، سنة 520 هـ– 1126، وتوفية في 09 صفر 595 هـ، 10 كانون الأول 1108 في مراكش (المغرب) ... من أعماله تلخيص كتاب النفس لأرسطو، أنظر: جورج طرابيشي: معجم الفلاسفة، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط3، 2002، ص 23.

[1] – عبد الرحمن بدو: الفلسفة والفلاسفة في الحضارة العربية ،مرجع سابق، ص 89.

[2] – ابن باجة: تدبير المتوحد، سراس للنشر، تونس، 1994، ص 15.

المبحث الثاني: المصادر الفكرية لفلسفة ابن باجة

إن الدراسات التي قدمت حول ابن باجة تعكس بوضوح المصادر المعرفية التي استقى منها هذا الرجل فلسفته ، حيث تنوعت هذه المصادر منها "القران الكريم" ومنها التراث اليوناني مع أرسطو، ومنها التراث المشرقي مع الفرابي، وهكذا كانت فلسفته تعبر عن رصيد ثقافي عريق.

أولا : التراث العربي الإسلامي "القرآن الكريم"

عند تسليطنا الضوء على الفكر الباجوي وجدنا في خطابه لمسة دينية تتدرج ضمن اصدق المصادر الفكرية التي رأينا حضورها في فكر ابن باجة حيث شكل القران الكريم نقطة البدء في فلسفته ونقصد بذلك خصوصا كتابه تدبير المتوحد فلفظة التدبير كان أول ظهور لها في القران الكريم ﴿يدبر الأمر﴾[1]. بمعنى تدبير الله لشؤون الخلق وتدبير بمعنى إن يهيئ تصرف إثر تصرف عملا إثر عمل فعلا إثر فعل تدبر الشيء أي تتبع الشيء إلى نهايته، ويهيأ له في كل موطن تصرفا وفي مرحلة سلوكا وفي كل درجة عاجلا، فالتدبير تقريبا يشابه التربية فالله المربي أي المدبر[2] وابن باجة يرى في تدبير الله للعالم في كتابه تدبير المتوحد أنه تدبيرا ليس شبيها بأي تدبير أخر، وأعطاه صفة المطلقية حيث يقول "**وأما تدبير الله للعالم فإنما هو تدبير بوجه آخر بعيد النسبة عن أقرب المعاني تشبيها به وهذا هو التدبير المطلق ، وهو أشرفها لأنه إنما قيل له تدبير للشبه المظنون بينه و بين إيجاد الله تعالى للعالم** "[3]. وهنا الإرادة الإلهية التي تسير العالم وفقا لغايتها التي تجهلها تماما وهناك تسيير في مستوى قامات البشر بتناول ميادين الاقتصاد والسياسة والعمل التقني والتسيير الذي في مستوى البشر هو المجال الذي فيه تبسط حريته[4].

---

[1] – سورة السجدة: الآية (5).

[2] – محمد راتب النابلسي: موسوعة النابلسي للعلوم الانسانية، تفسير سورة السجدة، درس الثالث، 1991، ص 1.

[3] – ابن باجة: تدبير المتوحد ،مصدر سابق ،ص 6.

[4] – crouley soh n dlil al falsafa: MANDOUR, BOULAD, ALJANOUBE vhesoi, plibilsling 2014 p 17 .

ومعنى هذا أن التدبير هو صفة منسوبة إلى الله تعالى وهذا التدبير ليس أي تدبير آخر وإنما هو تدبير محكم ثابت وأزلي فهو يرى في تدبير الله للعالم ليس لمثله شيء ؛ أي انه تدبير خالص وهكذا شمل التدبير كل الجوانب التي تخص الإنسان وما يحيط حوله من معالم .

وامتد تأثر ابن باجة بالقران الكريم فقد استلهم من خلاله العديد من الأفكار كفكرة النفس مثلا، فقد كان أول ظهور لها في القران الكريم، حيث لم تثبت على تعريف واحد بل جاءت بتعاريف مختلفة منها النفس المتعقلة بالشهوة لقوله تعالى ﴿وما أبرىء نفسي إن النفس لأمارة بالسوء إلا ما رحم ربي إن ربي غفور رحيم﴾ .[1]

والنفس التي لها علاقة بالروح كقوله تعالى ﴿كل نفس ذائقة الموت﴾[2]. وهكذا كانت النفس في أول ظهور لها في القرآن الكريم حيث كان هذا الأخير مصدر الهام للكثير من الفلاسفة من بينهم ابن باجة، فلقد كان للنفس قسما من دراسته بل القسم الأهم منها، ولديه كتاب بعنوان النفس حيث وضع فيه كل ما يخص هذه النفس الإنسانية، وفيه شرح مفصل حولها وفي كل مرة نجد انه قد أعطاها تعريفا جديدا وهذا ما سنطلع عليه في المباحث القادمة

ثانيا: التراث اليوناني "أرسطو"

لقد كان أرسطو حاضرا بأفكاره في فلسفة ابن باجة، حيث ظهر التأثير الباجوي بالفكر الأرسطي بشكل واضح، وذلك في مناسبات عدة فكانت لأبن باجة شروحات عدة لكتب أرسطو طاليس .

1) كتاب الأثار العلوية لأرسطو طاليس
2) قول على بعض كتابات الكون والفساد لأرسطو طاليس[3].

[1]– سورة يوسف، الآية (53).

[2] – سورة آل عمران، الآية (185).

[3] –محمد فتحي عبد الله: مترجمو وشراح أرسطو عبر العصور، مركز دلتا للطباعة ،اسبورتنج، ص 194.

وكما ظهر تأثير ابن باجة بأرسطو بل يكاد يتبعه في كثير من المواطن كالنفس مثلا، فلكل منهما رأي أن النفس استكمال لجسم آلي، كما أن لها قوة، فهما لا يختلفان في ذلك حيث ورد ذلك في قول أرسطو "**وإن لم تكن النفس كثيرة بالذات بل بالأجزاء أعني بالقوة**"[1]. وكذلك الحال عند ابن باجة يرى أنها استكمال الجسم الطبيعي الآلي، ويفصل القوى الثلاثة العادية والحاسة والمتخيلة[2].

ثالثا: التراث المشرقي "الفارابي"

إن الآثار الفكرية العلمية منها والفلسفية تعكس بوضوح تام التنوع المعرفي لمصادر ابن باجة الفكرية ومن بين هذه المصادر، مصادر شرقية تمثلت في الفارابي الذي كان حاضرا في الكثير من المواقف التي تعرض لها ابن باجة فلسفيا.

ويشير ابن باجة إلى أن تدبير المتوحد يجب أن يكون صورة لتدبير السياسة في الحكومة الفاضلة، وهنا نلمس تأثير الفارابي الواضح في فلسفة ابن باجة[3]. لنتمعن في هذا القول جيدا "**وإنما يكون ذلك الإنسان إنسانا قد استكمل، فصار عقلا معقولا بالفعل**". ينبغي أن يكون رئيس المدينة قد وصل إلى أرقى درجات الكمال الإنساني فامتزج بالعقل الفعال[4]. هذا عند الفارابي، وكذلك الحال عند ابن باجة، يرى أن الشرط الوحيد لكي يصير الإنسان كاملا هو أن يرقى لدرجات الكمال وذلك عن طريق العقل الفعال، وهذا ما سنقوم بشرحه لاحقا بشكل تفصيلي، وبالتالي فكل من الفارابي وابن باجة ذهبا إلى أن يحكم المدينة الفاضلة : الرجل الحكيم أي المفكر الناضج عقليا، وهو الفيلسوف وذلك لحسن تدبيره بالعقل،

[1] – أبو الوليد ابن رشد: تلخيص كتاب النفس لأرسطو، تحقيق، الفرد، المكتبة العربية المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 1994، ص 21.

[2] – ابو بكر بن باجة الأندلسي: كتاب النفس، تحقيق: محمد صغير المعصومي، مطبوعات الجامع العربي العالمي، دمشق، 1960، ص 9.

[3] – محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، ط2، 141هـ ، 1990م، ص 420.

[4] – علي عبد الواحد وافي: المدينة الفاضلة للفارابي، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ص21.

إذ يندر أن يفترق مذهب ابن باجة في كتبه المنطقية عن مذهب الفارابي بل إن آراءه في الطبيعة وفيما بعد الطبيعة متفقة في جملتها مع ما ذهب إليه المعلم الثاني[1].

فهناك إطار سياسي أو دستوري عام، الذي اعتمده ابن باجة في "**تدبير المتوحد**" حيث يقسم المدن "أو السير" إلى أربعة وهي المدينة الفاضلة أو الكاملة أو الأمامية، كما يدعوها ابن باجة وأيضا مدينة الكرامة، فالمدينة الجماعية فمدينة التغلب، وجميعها مستمدة من مؤلفات الفارابي السياسية[2].

وإن لابن باجة في كتاب **الفصول** أهمية بالغة في دراسة علم المنطق للفارابي بقوله في هذا الشأن: "**فمن لم تكن له هذه الفصول التي أعطاها، إما بالفطرة، القوية أو بالإرشاد، لم يمكنه من تعلم صناعة المنطق، بل أقول ولا غيرها من الصناعات التي تتعلم بقول بوجه**"[3]. وما نفهمه من هذه المقولة أن ابن باجة قد أعطى أهمية بارزة لمنطق الفارابي.

أما تعليقاته على شروح الفارابي للكتب الأرسطية فهي كالتالي:

1) تعاليق على كتاب أبي نصر في صناعة الذهنية.
2) تعاليق حكمة وجدت متفرقة ....إلخ[4].

ومما نفهمه ونستنتجه من خلال هذا أن ابن باجة كان أكثر المتأثرين بالتراث الشرقي وخصوصا الفارابي حيث أنه كما لاحظنا أنه لازمه في العديد من مواقفه الفلسفية.

[1] – دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، تر محمد عبد الماوي أبو ريدة، ملتزمة الطبع والنشر، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط5، ص 367.

[2] – ماجد فخري: أثر الفارابي في الفلسفة الأندلسية، الكويت، عدد 117، 1975، ص 7.

[3] – ماجد فخري: تعاليق ابن باجة على منطق الفارابي، دار المشرق، بيروت، لبنان، ط1، 1994، ص 10.

[4] – محمد فتحي عبد الله: مترجمو وشراح أرسطو عبر العصور ،مرجع سابق ص 193.

المبحث الثالث: كرونولوجيا مفاهيمية في مسألة الإنسان عبر التاريخ الفلسفي الإسلامي

تعبر كلمة كرونولوجيا عن الترتيب الزمني ونحن من خلال هذا المعنى أردناأن نعرض الدراسات الإسلامية حول الإنسان وفق تسلسل زمني حيث كان الفرابي وابن مسكويه و أبو حيان التوحيدي من أوائل الفلاسفة المسلمين الذين تناولوا الإنسانفي دراستهم الفلسفية ولكل واحد منهم نظرتهالخاصة حوله .

أولا: لا يمكن الحديث على الإنسان قبل تحديد مفهومه:

أ- **الإنسان لغة Homme:** الإنسان أصله النسيان لأن العرب قاطبة قالوا في تصغير (النسيان) وهو ما فعليان من الإنس، والألف فيه فاء الفاعل، وإما أفعلان من النسيان، حتى لقد قيل أنه نسمي إنسانا لأنه عهد إليه فنسى، والإنسان الذكر والأنثى، ويطلق على أفراد الجنس البشري[1].

ب- **اصطلاحا:** عند الصوفية الإنسان قال بعض الصوفية هو الكون الجامع، وقال الشيخ الأكبر في كتابه الفكوك "**الإنسان الكامل الحقيقي هو البرزخ بين الوجود والإمكان والمرآة الجامعة بين الصفات القدم وإحكامه وبين الصفات الحدثان، وهو الواسطة بين الحق والخلق**"[2]. أما عند الفلاسفة فقد وضعوا له عدة مفاهيم .

- إنسان عاقل Homme Sodiens: الإنسان العاقل من حيث أنه تفكيره ومعرفته وإرادته فينظر في الجانب السامي.
- إنسان صانع Homme Faber: هو الإنسان من حيث انه الصانع ماديا ومعنويا، فيصنع الأشياء، كما يصنع جانبه النفسي ويقابل الإنسان العاقل[3].

---

[1] – ناجم مولاي: مجلة العلوم الإنسانية والإجتماعية، مفهوم الإنسان الكامل في الفكر الصوفي، الجزائر، العدد 07، 2012، ص 155.

[2] – محمد علي التهانوي: موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج1، تح ،علي جورج، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، لبنان، ط1، 1996، ص 281.

[3] – ابراهيم مدكور: المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون للمطابع الأميرية، القاهرة، 1983، ص 25.

أولا: الإنسان عند الفارابي

الإنسان عنده منقسم إلى سر وعلن، أما عنه فهو الجسم المحسوس بأعضائه وأمشاجه وقد وقف الحس على ظاهره ودل التشريح على باطنه أما سره فقوي بروحه[1].

أ. مهمة الإنسان في الحياة:

وفي مهمة الإنسان في الحياة الدنيا يرى الفارابي أن يتحرر من الحجاب وهو البدن والغرائز فيقول "**إن لك منا غطاء فضلا عن لباسك من البدن، فاجتهد أن ترفع الحجاب وتتجرد، فحينئذ تلحق، فلا تسأل عما تباشره، فإن متَ فويل لك وإن سلمت، فطوبى لك وأنت في بدنك تكون كأنك لست في بدنك، وكأنك في صفع الملكوت، فترى مالا عين رأت ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر، فاتخذ لك عند الحق عهدا ... إلى أن تأتيه فردا**"[2]. ولقد قام الفارابي من خلال هذا القول بالطلب من الإنسان أن يسموا إلى أعلى المراتب وأن يرتقي، وذلك من خلال أن يتجرد من كل الشهوات والرغبات والملذات الحسية، فهي نظرة غير ثابتة ومتغيرة، وهو بهذا يدعوا الصفاء الروحي حيث ينصحه بالابتعاد عن كل ما هو مادي، فهو يؤدي به إلى الرذيلة ويبعده بذلك عن الإيمان بالله، وهنا نلمس تأثره الشديد بالتعاليم الإسلامية حيث ذكر آيات من القرءان الكريم حيث قال فترى ملا عين رأت ولا أذن سمعت، فهو قد قدم ما قدمه الرسول صلى الله عليه وسلم في وصفه للجنة كما أن الفارابي رأى أنا لسبب ابتعاد الإنسان عن ربه هو بدنه كيف ذلك؟

لأن الإنسان كلما مال إلى الرغبة والشهوة كان من ربه أبعد وأغرب.

ب. الإنسان في المجال الخلقي عند الفارابي :

- تعريف علم الأخلاق كما ورد عن الفارابي قائلا: "**هو علم الأفعال الجميلة، والأخلاق التي تصدر عنها الأفعال الجميلة والمقدرة على أسبابها، وبه تقدر الأشياء**

[1] – ناجم مولاي: مفهوم الإنسان الكامل ،.مرجع سابق، ص 134.

[2] – محمد البهي: الفارابي الموقف الشارح، مكتبة وهبة عايد، القاهرة، ط1، 1981، ص ص 19 –20.

الجميلة"[1]. ويقول الفارابي "**إن الأخلاق كلها الجميل منها والقبيح مكتسبة، ويمكن الإنسان ... متى صادف أيضا نفسه فيشيء ما على خلق ما، أما جميل وأما قبيح أن ينتقل بإرادته إلى ضد ذلك الخلق**"[2].

ومما نستنتجه أن الأخلاق عند الفارابي*هي مكتسبة أي يكتسبها الإنسان من الواقع من خلال تكراره للفعل الخلقي، سواء كان جميلا أو قبيحا، إذا فكلما كانت الأفعال فيها جانب خير للإنسان استطاع الإنسان أن يحصل على الفضيلة وكلما كانت الأفعال شريرة كلما ابتعد عن الفضيلة واتجه نحو الرذيلة.

ثانيا: الإنسان عند مسكويه

لقوله: "فإن الإنسان هو النفس الناطقة إذ استعملت الآلات الجسمية التي تسمى بدنا"[3].وهذا يعني أن الإنسان عند مسكويه* مركب من نفس ناطقة وجسم.

أ. الإنسان ومراتبه عند مسكويه:

يقول مسكويه "**هذه غاية أفق الحيوان التي تتجاوزها وقبل زيادة سيره، خرج بها عن أفقه وصار في أفق الإنسان الذي يقبل العقل والتميز والنطق، والآلات التي نستعملها، والصور التي تلازمها**"ويقول أيضا "**فإذا أبلغه قامته، وظهر فيه من القوة التميز الشيء اليسير الذي يناسب حالته وقرَ به من لأفق البهائم ولكنه على كل حال يهتدي فيه أفضل اهتداء**

---

[1] – ابراهيم عاتي: الإنسان في الفلسفة الإسلامية (نموذج الفارابي)، الهيئة المصرية العامة للكتابة، 1993، ص 212.

[2] – سحبان خليفان: رسالة التنبيه على سبيل السعادة، عمان، ط1، 1987، ص 18.

* – الفارابي: أبو نصر محمد بن طرفان بن أوزلغ الفارابي ولد قرب فاراب على نهر سبحون في بلاد الترك سنة 206 هـ، أنظر: مصطفى غالب، في سبيل موسوعة فلسفية الفارابي، مكتبة الهلال للطباعة والنشر، الاسكندرية، 1998، ص 11.

[3] – صلاح رسلان: الهوامل والشوامل لأبي حيان التوحيدي ومسكويه، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، ص 182.

* –ابن مسكويه Ibn Maskuye t: أحمد بن محمد بن يعقوب مسكويه فيلسوف معاصر للبيروني وابن سينا، ولد في الري وتوفي في أصفهان سنة 421 هـ– 1030، اشتغل بالطب والكيمياء، علاوة على الفلسفة كانت له دالة كبيرة في بلاط البويهيين، كتب بالعربية والفارسية، ترك أكثر من عشرين مصنفا في الفلسفة والأخلاق وتطهير الاعراق، أنظر: جورج طرابيشي: معجم الفلاسفة، ص 34.

إلى المعارف".[1] وهنا نجد على حسب رأي مسكويه حول مراتب الإنسان يمكن القول أن الإنسان عند مسكويه مراتب حيث ينطلق في دراسته إلى التطورات التي ظهرت في الإنسان منذ البداية، والتغيرات منها البدنيةوالإدراكية، وبروز القامة، وكذلك ظهور الفهم العقلي لديه وهي مرحلة متقدمة في تطور الإنسان، حيث ذكر الإنسان الحيوان وهو القرد، إضافة إلى ظهور لبعض التغيرات على مستوى البدن، وانتصاب للقامة، وظهور كذلك نضوج عقلي، حيث أصبح من خلاله يستطيع التميز بين الأشياء حتى صار هذا القرد إنسانا والفرق بينهما هو العقل. إذًا هنا نلاحظ ترتيب في اكتمال بنية الإنسان لتصل إلى ما هي عليه الآن.

ب- النفس وقواها عند مسكويه:

إذا أردنا الحديث عن النفس عند مسكويه علينا أن نتمعن في قوله: "**هذه الأنفس الثلاث إذا اتصلت صارت شيئا واحدا ومع أنها تكون شيئا واحدا فهي باقية التغاير وباقية القوى تثور الوحدة بعد الواحدة حتى كأنها لم تتصل بالأخرى ولم تتحد بها وتستجدي أنها الواحدة للأخرى كأنها غير موجودة ولا قوة لها تنفرد بها**"[2]. رأى بن مسكويه في النفس كما رأى أفلاطون ، حيث أفلاطون رأى في النفس الإنسانية شأنها كالدولة، تنقسم إلى ثلاثة قوى تناسبها ثلاث لذات عاقلة ، **لذت الفكر والمعرفة وقوى غضبية** تنور الكرامة وقوة شهوانية تسعى إلى كافة اللذات المادية[3]. أما مسكويه فيرى أن النفس ثلاث **قوى ناطقة** وهي التي تكون بها الفكر والتمييز والنظر في حقائق الأمور ... **القوى الشهوانية أو البهمية** بها تكون الشهوات وطلب الغذاء والشوق إلى الملاذ ... **قوى غضبية** وهي التي تسمى

[1] – علي إمام عبيد: فلسفة مسكويه الطبيعية والإلهية ، دار الإسلامية للطباعة والنشر المنصورة، جمهورية مصر العربية، ط1، 2010، ص 129.

[2] – ابن مسكويه: تهذيب الأخلاق في التربية، دار الكتاب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1985، ص 43.

[3] – أميرة حلمي مطر: جمهورية أفلاطون، الهيئة المصرة العامة للكتاب، القاهرة، 1994، ص 44.

السبعيةوبها يكون الغضب والنجدة والإقدام على الأهواء[1]. ما نلاحظه إن لكل قوة من هذه القوى الثلاث لها وظيفة ودور خاص بها و لا تتعدى الواحدة على حدود الأخرى

ثالثا: الإنسان عند التوحيدي

أما ابو حيان التوحيدي فقد اختصره في مقولة "**الإنسان أشكل عليه إنسان**"[2]، بمعنى أن الإنسان يختار بنفسه ولا يفهم دوافعه العميقة وموقفه الحيرة والتساؤل عند أركون[3].

أ- خلق الإنسان عند التوحيدي:

لقد اعتمد التوحيدي في تحديده لمفهوم الإنسان على القرآن الكريم، حيث كانت كل تصريحاته التي تخص الإنسان تتدرج من منطلق واحد وهو القرآن الكريم، حيث يقول التوحيدي : "**لولا أنه (خلقك فسواك فعدلك)متى كنت تنتقل بذاتك وكيف كنت تشرق على صفاتك، وبأي شيء كنت تميز مالك منك وما عليك فيك وما عندك بك**"[4].

في معنى قوله أن الإنسان مرتبط بخالقه وجوديا، حيث أن الإنسان يستمد قوته من قوة خالقه، فالقدرة الإلهية تحيط بكل ما يخص الإنسان، فهو ذو عناية ربانية حيث أن الله تعالى لم يخلق الإنسان هكذا ولم يتركه بين ثنايا النسيان، وإنما تكفل به من جميع النواحي، فوجود الإنسان مرتبط بوجود الإله.

[1] – رؤوف السهابي: مشاهير الفلاسفة المسلمين، مرجع سابق ،ص 129.

[2] – صلاح رسلان: الهوامل والشوامل، مرجع سابق ،ص 180.

[3] – محمد اركون: النزعة الإنسانية في الفكر العربي، تر هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط1، 1997، ص 462.

[4] – ماجدة محناية: الإنسان عند أبي حيان التوحيدي، مجلة التراث العربي،2015، ص 106.

ب- علاقة الإنسان بالعقل:

وما نبتدئ به حديثنا عن علاقة الإنسان بالعقل هو مقولة التوحيدي في كتابه **البصائروالذخائر** حيث يقول "**العقول خزائن الحكمة**"[1]. إن وظيفة الإنسان في الحياة هي أن يبحث عن إنسانيته التي بها تتحقق سعادته ، فقده وجد بشرا ولكن أعطى القوى ليتمكن إذا ما استخدمها من اكتشاف إنسانيته وهذه القوى الموجودة فيه هي العقل* وبه يتمكن من تحويل الإنسانية فيه من الوجود بالفعل وسبيل العقل المعرفة[2].

ومعنى هذا أن وجود الإنسان مرتبط بالمعرفة التي يكتسبها عن الحياة، فهو عن طريق هذه المعرفة يبحث عن أسباب تواجده، ومن موجده، ووظيفته في هذه الحياة، وهذا كله لا يكون إلا من خلال عقله، باعتباره ملكة فطرية في الإنسان، فمن خلاله يستطيع المرء التمييز بين الخير والشر، وبين الخطأ والصواب، ولهذا التوحيدي أعطى للعقل لقب "**خزائن الحكمة**" وذلك لقدرة العقل على إبداع الأفكار وتوليدها.

[1] – أبي حيان التوحيدي: البصائر والذخائر، ج1، تح، داود القاضي، دار صادر، بيروت، ط1، ص 2.

* العقل RaisanInte lligemce: العقل هو الحجر والنهي، وقد سمي بذلك تشبها بعقل الناقة، لأنه يمنع صاحبه من العدول عن سواء السبيل، كما يمنع الناقة من الشرود، أنظر: جميل صليبا،: المعجم الفلسفي، ج2، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، 1982، ص 85.

[2] – ماجدة محناية: الإنسان عند أبي حيان التوحيدي،مرجع سابق، ص 110.

الفصل الثاني

الانسا ن الباجوي وحركته في تحقيقي وجوده

المباحث:

- شبكة المفاهيه حول فلسفة ابن باجة
- سلم الارتقاء في الافعال الانسانية من النقص نحو الكمال
- من الكائن الى الوجود
- القتل الرحيم
- زراعة الأعضاء

تمهيد

لقد صاحب فلسفة ابن باجه أفكارا عدة تخص هذا الإنسان مما نتج من ورائها مجموعة من المفاهيم التي بنى عليها فلسفته كالتدبير والإغتراب والإتصال ،فهذه الأخيرة **شكلت نقاطا هامة** في مشروعه متجها في ذلك إلى الوجود الإنساني الذي يعاني النقص في حياته طالبا في ذلك أخذه إلى حد الكمال الإنساني ،محاولا تخليصه من كل ما يحيط به من فساد الذي ينعكس سلبا بالنوع التلقائي على شخصية هذا الإنسان، مما يؤدي به إلى فقدان السيطرة على أفعاله، وبالتالي ينفلت منه وعيه مما يؤدي به إلى التجرد من ذاتيته كإنسان، لذا كان على **ابن باجه** أن يعيد تشكيل ومعالجة حالة الإنسان، وذلك عن طريق الإهتمام بكل ماله علاقة بالمبادئ الأولى بإنزياحها الدائم عن كل ما هو مادي، مخالفا في ذلك كل ما يقتضيه الزمان والمكان ،فكانت الصور الروحانية تعبر عن جسر يخطوه الإنسان الباجوي في سلمه نحو الإرتقاء إلى حد الكمال، متجها في ذلك نحو الإتصال الإنساني للعقل.

المبحث الأول: شبكة المفاهيم التي صاحبت فلسفة ابن باجه.

إن الإنسان عند ابن باجه له غاية واحدة يسعى إلى تحقيقها وهي بلوغ السعادة، حيث أن هذه الأخيرة لا يمكن الحصول عليها إلا من خلال إكتمال ونضج عقلي، ولا يكون ذلك إلا عن طريق إتصال العقل بالإنسان.

أولا: تدبير المتوحد

قبل تعرضنا لمصطلح تدبير المتوحد، كان لابد لنا أن نتدرج حتى الوصول إلى هذه المصطلحات، لذلك سنقوم أولا بشرح التدبير، ثم نشرح المتوحد ثم تدبير المتوحد:

1. مفهوم التدبير Pucidity, Conduct, Frcing:

لفظة التدبير في لسان العرب يقصد بها **غاية ما** فإن من اعتقد في ذلك ترتيب الأفعال نحو غاية مقصودة، فلذلك لا يطلقونها على من فعل الفعل فعلا واحدا يقصد به غاية ما، فإن من اعتقد في ذلك الفعل أنه واحد لم يطلق عليه التدبير، وأما من اعتقد فيه أنه كثير واحد من حيث هو ذو ترتيب يسمى ذلك الترتيب تدبيرا، ولذلك يطلقون على الإله أنه مدبر العالم[1]. وقيل في التدبير في مواقع أخرى أنه استعمال الرأي، بفعل شيء وقيل التدبير النظر في العواقب بمعرفة الخير، وقيل التدبير آخذ الأمور على علم العواقب[2]. ولقد أخذ ابن باجة بالمفهوم الأقرب للتدبير في لسان العرب، وهو ترتيب الأفعال نحو غاية مقصودة. حيث يرى ابن باجة في كتابه تدبير المتوحد "**لفظة التدبير في لسان العرب تقال على معان كثيرة، قد أحصاها أهل لسانهم وأشهر دلالاتها بالجملة على ترتيب أفعال نحو غاية مقصودة ،ولذلك لا يطلقونها على من فعل فعلا واحدا يقصد به غاية ما فإن من اعتقد في ذلك الفعل أنه**

[1] – مراد وهبة: المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط5، 2007م، ص 176.

[2] – علي محمد الشريف الجرجاني: كتاب التعريفات، مكتبة لبنان ساحة رياض العلم، بيروت، 1985، ص 56.

واحد لم يطلق عليه التدبير، وأما من اعتقد فيه كثير وأخذه حيث هو ذو ترتيب سمى ذلك الترتيب تدبيرا"[1].

يرى ابن باجة أن هذا التدبير لا يخرج عن أربعة أصناف: 1) تدبير الله للعالم:التدبير المطلق 2) تدبير المنزل 3) تدبير المدن 4) تدبير الإنسان: تدبير الإنسان المفرد سواء كان واحد أو أكثر[2].

2. مفهوم المتوحد Solitaory :

ورد في المعجم الفلسفي أنه من الفعل "توحَد" أي تعني وحدة، والتوحد عند ابن باجة يأخذ من كل فعل أفضله، ويشارك كل طبقة في أفضل أحوالها الخاصة بها، وينفرد عنها بأفضل الأفعال وأكرمها، إذا بلغ الغاية القصوى، وذلك بعقل العقول البسيطة الجوهرية كان عند ذلك واحد من تلك العقول وصدق أنه إلهي فاضل وارتقى عنه أوصاف الحسية الفانية وأوصاف الروحانية* الرفيعة[3].

أما فتحي المسكيني فيرى أن المعنى الذي قصده ابن باجة: التوحد هو مطاوعة الوحدة ومجانبتها الصيرورة إليها ومعاودتها وطلبها واتخاذها اسما والانتساب إليها[4].

3. مفهوم المفرد Terme, mcomplexe:

وهو الذي يدل على معنى، ولا جزء من أجزائه يدل بالذات على جزء من أجزاء ذلك المعنى مثل قولنا الإنسان[5].

---

[1] – ابن باجة: تدبير المتوحد ،مصدر سابق، ص 5.

[2] – خالد سعد العلام: ثنائية المعرفة والاتصال في فلسفة ابن باجة، مجلة العلوم التطبيقية، 2016، ص 07.

* الروحانية: إنها ترتكز على شهادة الوعي الذاتي تؤكد على وجود كياني لا تدركه الحواس ولكنه منفتح على الروح، أنظر: معن زيادة: الموسوعة الفلسفية العربية، المعهد الالماني العربي، ط1، 1988، ص 196.

[3] – جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج2، مرجع سابق ،ص 288.

[4] – فتحي المسكيني: فلسفة الثوابت، دار الطليعة، بيروت ، ط1991،1 ص95.

[5] – Abdullah H. Abbadi; socialthaught of Ibn Bajjah. King Soud. UniversityRiyadh. Soudiarabia 1995, p 557.

4. تدبير المتوحد:

ابن باجة يشبه المتوحدين بالنَوابت وقد نقل إليهم هذا الإسم من العشب النابت من تلقاء نفسه بين الزرع ويستعمله ليصف الحكماء الذين يعيشون في المدن غير الفاضلة، ذلك أن خواص المدينة الكاملة الفاضلة لا يكون فيها نوابت، فالنوابت هم الذين يرون غير أراء أهل مدينتهم، ولكنهم إذا كثروا في المدينة غير الفاضلة ساعدوا على أن تصبح تلك المدينة فاضلة[4]وما نفهمه من خلال هذا أن النابت عند ابن باجة هو الشخص الحكيم والفاضل في مدينة غير فاضلة أو فاسدة بمعنى أنه أعطاه مكانة مميزة في الدولة الفاضلة حتى قيل أنه قد جرى بينه وبين الفارابي اختلاف في تصنيف هذا اللفظ حيث أن الفارابي شبه هذا النابت بالشوك المضر، بمعنى غير نافع، أما عند ابن باجة فهي العكس أي النابت النافع الذي يستطيع استخدام عقله في المجال الصحيح.

ثانيا: مفهوم الاغتراب Alienation:

- **لغة:** البعد عن الأهل والوطن[1].
- **عند الصوفية:** يستخدم الصوفي الغربة بمعنى الاغتراب عن الوطن، وذلك لتسيير الاتصال مع الله، منعا لشواغل الحس، ومخالفة المألوف والعادات[2].
- **فلسفيا:** يفيد عملية تحويل منتجات النشاط الإنساني والاجتماعي إلى شيء مستقل عن الإنسان ومتحكم فيه. عند هيجل*Higel "**الروح المطلق في حالة الاغتراب**" عند ماركس* "**فقدان الإنسان لذاته**"[3].

---

[1] – ابراهيم مدكور: المعجم الفلسفي، ج1، مرجع سابق ،ص 16.

[2] – حسن الشرقاوي: معجم الألفاظ الصوفية، مؤسسة مختار للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1987، ص 216.

* – هيجل Higel: فيلسوف ألماني، ولد في شتوتغارت في 27 أب 1770، ومات بالكوليرا في 14 تشرين الثاني 1831 في برلين ... من مؤلفاته فينومينولو جيا الروح، علم المنطق، أنظر جورج طرابيشي: معجم الفلاسفة، ص 721.

* –كارل ماركس(1818–1883): عالم اجتماع واقتصاد ألماني، أنظر: زكي نجيب محمود: الموسوعة الفلسفية المختصرة، نقله إلى العربية فؤاد كامل وأخرون، دار القلم، بيروت، لبنان، ص 41.

[3] – مراد وهبة: المعجم الفلسفي، ج1،مرجع سابق، ص 76.

- **الاغتراب عند ابن باجة:**

لو تأملنا هذا القول لابن باجة في كتابه تدبير المتوحد "**وكان السعداء إن أمكن وجودهم في هذه المدن فإنما يكون لهم سعادة المفرد وهو صواب التدبير إنما يكون تدبير المفرد سواء كان واحد أو أكثر من واحد، ما لم يجتمع على أرائهم أمة أو مدينة، هؤلاء هم الذين يعنيهم الصوفية بقولهم الغرباء، لأنهم وإن كانوا في أوطانهم وبين أترابهم وجيرانهم غرباء في آرائهم قد سافروا بأفكارهم إلى مرتبة أخرى هي لهم كالأوطان... ونحن في هذا القول نقصدهم تدبير هذا الإنسان المتوحد**"[1]. لقد رد فتحي المسكيني في هذا النفي إلى مطلب الغربة لدى الصوفية ليس العودة إلى الذات* المقصودة بل مطلبها السعادة، وبعبارة آخر أكثر أثار سعادة المفرد بل وعلى نحو أكثر حسما: إن معنى الغربة لديهم يضاهي الوطن[2].

وفي ثنايا كتاب أخر وجد أن الاغتراب عند ابن باجة هو نوع من الاغتراب الاجتماعي النفسي حيث يعيش الفيلسوف بين الناس، بجانبهم بجسمه ويباينهم بعقله وفكره، خاصة حينما تسود القيم الدنيا للحياة، ويغلب العامة والغوغاء على مجريات الأمور ومن هنا يكون الفلاسفة في هذا المجتمع غرباء[3].

ما نفهمه من خلال هذا أن الاغتراب الباجوي هو اغتراب ذهني فكري خاص بعالم الأفكار وذلك راجع إلى ما قدمه له عصره والظروف التي عاش بها من اضطراب في الأحوال الاجتماعية والسياسية في دولة المرابطين، لذلك كان يعاشر مجتمعه جسديا لكن بأفكاره يسافر إلى أبعد الحدود أي عبر الأوطان، وذلك نظرا لبحثه الدائم عن السعادة، وفي

---

[1] – ابن باجة: تدبير المتوحد ،مصدر سابق، ص 13.

*– الذات: من حيث ماهية: ما هي عين قائمة، وهي متصفة بجميع صفات الألوهية وأسمائها لكنها في غاية البعد ونهاية الصعوبة في الإدراك لها والعالم بها، أنظر: أيمن حمدي: قاموس المصطلحات الصوفية، ص 62.

[2] – فتحي المسكيني: فلسفة النوابت ،مرجع سابق، ص 86.

[3] – محمد بركات مراد: الاغتراب بن ابن باجة والتوحيدي، مرجع سابق ، ص 333.

رأيه لا يكون إلا باغتراب المتوحد أي الإنسان، فهو وكأنه يريد الهروب من ذاته الحائرة التي تعاني الاضطراب إلى ذاته التي تصنع السعادة، وهذه الذات عبارة عن ذات متحدية ثائرة تبحث عن الاستقرار ولا يمكن أن تصل إلى الاستقرار إلا عن طريق الصفاء الذهني بين المفكرين والفلاسفة. وكما قلنا سابقا أنه اغتراب جماعي وليس فردي؛ أي أنه يريد إن يجمع المفكرين في حيز واحد، فهو يرغب في توحيدهم فكريا، وبالتالي تتحول الغربة إلى سعادة.

ثالثا: مفهوم الاتصال Communication

بمعنى يشارك، وهي تعني الحوار بين العقول أو الذوات حيث تنتقل الإحساسات والمعاني المتخيلة والمجردة من العقل إلى الأخر، والاتصال يتضمن وسائل حسية مثل الكلام والكتابة وتعبير الوجه وحركة الجسم كما يتضمن احتكاك مباشر بين العقول عن طريق المشاركة الوجدانية والوسائل الخفية[1].

وفي معجم الألفاظ الصوفية الاتصال: هو أن لا يشهد العبد غير خالقه ولا يتصل بسيره خاطرا لغير صانعه[2].

1. الاتصال عند ابن باجة:

في رأي ابن باجة لا يكون الاتصال إلا بالعلم والفلسفة "**هما يسعفان على معرفة الذات والطبيعة، واكتمال العقل والتهيؤ لإدراك العقل المجرد الفعال ...**"[3].

وما فهمناه أن الاتصال هنا ليس اتصالا محسوسا ولكن هو اتصال مجرد أي بين العقول، كما أن هذا الاتصال ليس متاحا للجميع إنما لفئة دون أخرى، لأننا جميعا لدينا عقول لكن نختلف في طريقة استعمال هذا العقل، فمنا من يقوم بإعماله، ويصير هذا العقل شغلا على الدوام، وبالتالي يولد الأفكار ويرتقي بصاحبه والعكس. فهناك من لديه عقل لكن

[1] – مراد وهبة: المعجم الفلسفي، ج1،، مرجع سابق ، ص 18.

[2] – حسن الشرقاوي: معجم الألفاظ الصوفية، مرجع سابق ،ص 27.

[3] – فدوى حافظ طوقان: مقام العقل عند العرب، دار القدس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ص 171.

يجهل استخدامه وبالتالي يصبح ذلك العقل غير موجود رغم وجوده، لذلك فالفئة التي أتيح لها الاتصال هي فئة النوابت أو الفلاسفة والحكماء الذين جعلوا العقل في مساره الصحيح وأصبحوا مترفعين عن كل ما هو مادي محسوس.

المبحث الثاني: سلم الإرتقاء في الأفعال الإنسانية من النقص إلى الكمال

إن الفرق بين الإنسان الفاضل والإنسان الناقص ،يرجع في ذلك إلى طبيعة الأفعال الإنسانية وما تشمله من صفات، فمنها الأفعال الناقصة التي تعبر عن الصبغة الحيوانية في الإنسان والأفعال الفاضلة التي تعبر عن الكمال في ذات الإنسان، وهذه الأفعال لم تصدر هكذا، وإنما صدرت عن تفكير بشري وباعتبار أن الطبيعة البشرية هي طبيعة مخيرة لا مسيرة في أفعالها ،ومن هذا المنطلق من الاختيار في الأفعال، تدخل ابن باجه للفصل بينهما، فكان متخذا من النقص والكمال الحلقة الأولى في التصنيف جاعلا النفس ،القوة المحركة لهذه الأفعال.

أولا: طبيعة الأفعال الإنسانية عند ابن باجه

أول ما اتجه إليه ابن باجة في مخططه هو تصنيفه للأفعال كبداية، وحين انطلق في ذلك وضعها وفق سلم تصاعدي تدريجيا الواحدة تلوى الأخرى، ذاكرا ذلك التصنيف في كتابه "**تدبير المتوحد**" بمجموعة من المقولات التي تعكس ذلك التصنيف وهي كالآتي:

1. **بين الحي والجامد.** حيث يقول" **كل حي فإنه يشارك الجمادات في أمور وكل حيوان فانه يشارك الحي فقط في أمور فالحي والجماد يشتركان فيما يوجد في الإسطقس* الذي ركبا منه، وذلك مثل الهبوط إلى أسفل طوعا والصعود إلى فوق قهرا وما جانس ذلك**"[1].

وما نفهمه أن هذه المرحلة تشمل بداية للأفعال الإنسانية حيث قام فيها بتحديد الأفعالالتي بين الحي والجامد معا.

* – الإسطقس Eleme t Element: لفظ يوناني بمعنى الأصل ويرادفه العنصر، وجمعه اسطقسات، وهي عند القدماء العناصر الأربعة (الماء، الأرض، والهواء، والنار) ، أنظر : جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، 1982، ص 78.

[1] – ابن باجة: تدبير المتوحد، مصدر سابق، ص 15.

2. **بين الحي والكائنات** : ويقول في هذا "**وكذلك يشارك الحيوان الحي في هذه، إذ هما من يشارك الحيوان الحي في هذه، إذ هما من الاسطقس واحد، ويشارك أيضا بالنفس الغاذية والمولودة والنامية في أفعالها**"[1]. وهنا قد قام بتحديد الأفعال التي لها علاقة بين الحيوان والكائنات واشتراكهما في النفس الغادية والمولودة ... إلخ.

3. **بين الحيوان والكائنات:** وفي شأن هذا قال "**وكذلك يشارك الإنسان الحيوان غير الناطق في كل هذه ويشارك أيضا في الحس والتخيل والذكر**"[2]. فمن خلال هذا يمكن القول أن ابن باجة قد قام بتحديد الأفعال وفق سلم تصاعدي من الأدنى إلى الأعلى وفق ترتيب بين الحي والجامد ثم الحيوان والكائنات ثم الحيوان والإنسان، وهكذا هي الأفعال حسبه فهي درجات تسير وفق منحا ترتيبي يرتقي بالفعل الإنساني. وأورد ابن باجة مقولة يفسر فيها الفعل الإنساني قائلا: "**والأفعال التي توجد عن هذه وهي النفس البهيمية وتمتاز عن جميع هذه الأصناف بالقوى الفكرية وما لا يكون إلا بها فلذلك يوجد له التذكر ولا يوجد لغيره**"[3].

وما نستنتجه من خلال هذه المقولة أن الفعل الإنساني ينقسم إلى شقين الأول فعل غريزي حيواني، فذكر لتوضيحه لفظ "بهيمي"، أما الفعل الثاني فهو إنساني "عقلي"، وكذلك لتوضيحه ذكر "الفكر"، وبالتالي فالمفكر يستطيع أن يصنع التدبر ويسيطر في ذلك إلى الفعل البهيمي وبالتالي فالأول أي البهيمي يغلب عليه طابع الماديات، كالأكل والشرب ولا غاية له، أما الثاني "العقلي" فتفكيره بعيد عن المادة وبالتالي يطلب غاية أرقى من سابقه.

بقوله: "**كل ما يوجد بالإنسان بالطبع ويختص به من الأفعال فهي بالاختيار، وكل فعل يوجد للإنسان باختياره فلا يوجد لغيره من أنواع الأجسام، والأفعال الإنسانية الخاصة به هي ما يكون باختياره فكل ما يفعله الإنسان باختياره فهو فعل إنساني، وكل فعل**

[1] – ابن باجة: التدبير المتوحد، مصدر سابق، ص 15.

[2] – المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[3] – المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

إنساني فهو فعل اختياري"[1]. ما نلاحظه هنا في هذه المقولة أن ما يميز الإنسان عن الحيوان، هو فعل الاختيار. كيف ذلك؟

أي أن خاصية التفكير في الإنسان تجعل منه قادرا على أن يميز بين الأفعال ويختار بين صحيحها وخطأها وبين خيرها وشرها وهنا كذلك تلغى صفة الاندفاع فهي خاصية حيوانية، فالحيوان وحده يندفع دون أن يفكر في عواقب الأمور.

ثانيا: القوى المحركة للأفعال الإنسانية

تكمن القوى المحركة في الأفعال الإنسانية في الصور الروحانية: فهي التي تقوم بقيادة وتوجيه الأفعال الإنسانية وفق سلم تصاعدي إلى الأعلى، وبذلك يستطيع المتوحد من خلاله تحقيق غاياته وتحقيق وجوده كإنسان وإثبات نفسه بنفسه وهو كان يقصد الروح والنفس حيث يقول: "**والنفس والروح اثنان بالقول وواحد بالموضوع**"[2]. كما أن ابن باجة يعرف النفس في كتابه على أنها "**استكمال لجسم طبيعي آلي**"[3]. والاستكمال لجسم طبيعي متحرك بالآلات مثل اعتداء وتحرك الحيوان[4]. وبتعريف عام لهذه النفس باعتبارها أساس الحياة في الجسم، فهذا الإنسان مقسوم إلى جزئين الأول هو الجسم أي يعبر عن مادته، أما الثاني فهو روح ويعبر عن النفس، فيقول: "**إن النفس العادية هي استكمال الجسم الآلي المغتذي، والحاسة استعمال الجسم الآلي الحاس، والمتخيلة هي استكمال الجسم الآلي المتخيل، أما الناطقة فالنفس يقال عليها بنوع من الاشتراك أظهر من هذه**"[5]. إذن فهنا يكمن الترابط الوثيق بين النفس والجسم، ومن قوى هذه النفس ...

[1] – ابن باجة: تدبير المتوحد ،مصدر سابق، ص 15.

[2] – المصدر نفسه، ص 20.

[3] – أبو بكر محمد ابن باجة الاندلسي: كتاب النفس، مصدر سابق،ص9.

[4] – كامل محمد محمد عويضة: ابن باجة الأندلسي، مرجع سابق ،ص 130.

[5] – أبو بكر محمد بن باجة: كتاب النفس ،مصدر سابق، ص 29.

1- القوى الغاذية: عرفها "**إنها استكمال أولي لجسم الآلي المغتدي وتساعدها قوتان – النامية والمولودة**"[1]. أما أرسطو فرأى أن هذه النفس الغاذية "**توجد كذلك في الكائنات المتنفسة غير الإنسان، فهي أول قوى النفس، وأعمالها وبها توجد الحياة لجميع الكائنات**"[2]. ومعنى هذا أن هذه الغادية يشترك فيها الكائنات الحية فهي لا تخص الإنسان وحده بل كذلك النبات والحيوان، وكل ما له علاقة بالنمو.

أما قوتا النفس الغادية أي النامية والمولودة:

أ-**النامية:** حيث يقول في شأنها ابن باجة: "**ولما كان كل جسم طبيعي له نوع من العظم مخصوص وبه يكمل وجوده كما يظهر ذلك في كثير من النبات وفي كل حيوان وذلك المقدار لم يعط من أول تطوينه وإذ لم يكن كانت له قوة يتحرك بها إلى ذلك النحو من العظم وهذه هي النفس النامية**"[3]. تسميتها النامية تعكس وضيفتها النامية تعني أنها تمنح الكائنات الحية وتساعدها على النمو وبذلك التحول من مرحلة إلى مرحلة في بدايتها الأولى وتكسبها نوع من الصلابة.

ب-**المولودة:** طبقا لقوله "**ولما كان لكل جسم متغذ إما أن يكون متناسلا أو غير متناسل، فالمتصل هو الذي لصورته قوة تحرك ما هو لذلك النوع جملة بالقوة فتصيره، ذلك النوع بالفعل**"[4]. مما نفهمه من ذكر لكلمة "تناسل" وهي ترتبط بالتكاثر والازدياد ومعناه إذ هذه المولودة هي التي تقوم بالمحافظة على النسل وتساعد على بقائه وعدم زواله.

[1] - – أبو بكر محمد بن باجة: كتاب النفس، مصدر سابق،ص 9.

[2] – أرسطو طاليس: كتاب النفس، تر أحمد فؤاد الأهواني، دار الحياء الكتب العربية، لبنان، ط1، 1949، ص 53.

[3] – ابن باجة: كتاب النفس ،مصدر سابق، ص 56.

[4] – المصدر نفسه، ص 58.

2-القوى الحاسة: وفيها يقول: "**والقول منها قريبة ومنها بعيدة، والبعيدة كقوة الجنين على الحس، والقريبة كحال حاسة الشم عندما لا يحصر مشموم، وحال البصر عند الظلمة**"[1]. وما نفهمه أن هناك نوعان من الحس القريب أي المباشر كالشم مثلا والبعيد أي غير المباشر كحال الجنين، فهو لا يحس بطريقة مباشرة وإنما بواسطة الأم وهذا الحاسة تختلف منها الشم، والبصر، والذوق أي أنها أنواع.

رأى الكندي* بأن "**القوى الحسية تدرك الصور المحسوسات (المحمولة) في طبيعتها (مادتها)**"[2].

إلى جانب القوى الخارجية قوى أخرى للإدراك لكنها عكس سابقتها وهي داخلية (باطنية)، وتتمثل في الحس المشترك والتخيل أي أنها تتكون من قوى داخلية و أخرى خارجية.

ـ أ ـ الحس المشترك: "**ولما كان ليس كل قوة تحرك كل جسم، وكانت الحركات كثيرة كانت الحواس كثيرة معادة للحركات، ولما كان التحريك الذي به الحس إنما هو من أجل المعنى، والمعنى قوامه من أشياء كثيرة، لذلك لزم ضرورة أن ترسم في الحس تلك المعاني غير منفصلة بعضها من بعض**"[3]. ووظيفته الأساسية أنه يمثل القوى التي تجمع صور المحسوسات كلها التي انتقلت عن طريق حواسنا الخمس فيجمعها ويقارنها بعضها ببعض فهو قابل للصورة لا حفاظ لها[4].

---

[1] – ابن باجة: كتاب النفس، مصدر سابق ، ص 80.

* – الكندي: هو أبو يوسف يعقوب ابن اسحاق الكندي، ولد بمدينة الكوفة في أول القرن التاسع ميلادي حوالي 803م، أنظر: زكي نجيب محمود: الموسوعة الفلسفية المختصرة، ص 349.

[2] – محمد عبد الرحمان مرحبا: الكندي، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط1، 1985، ص 113.

[3] – ابن باجة: كتاب النفس، مصدر سابق ،ص 99.

[4] – RIFATHUSAL MDAFI : NADARIYAT IBN BAGAH ANAL NAFS UNIVERSITE DASSALAM UNDA GNITAR PAGORG MARET 1016 P153.

أ-**القوى المتخيلة:** "**والقوى المتخيلة هي التي تدرك بها معاني المحسوسات**"[1]. ووظيفتها الأساسية هي استحضار صورة المحسوس أمام التخيل رغم غياب الموضوع المحسوس[2].

أما عن علاقة الحس المشترك والقوة المتخيلة، فهي تتمثل طبقا لهذه المقولة في : "**إذا صارت فعلا يعرض الكثير من الناس أن يرى شخص من غير أن يكون ذلك الشخص حاضرا، وهذا بين المبرسمين، الذين يعرض لهم في اليقظة، فقد يعرض لبعض الأمزجة أن يكون ذلك صادقا، كما بعض لذوى الحس المحمود، وذلك أن الحس المشترك اذ قوى وضعف مزاج الحساسة انفعلت الحاسة عن الحس المشترك، وقبلت الأثر ثم تحرك عنها الهواء الظام فقبل الأثر**"[3].

ومما نفهمه ونستنتجه هو أنه هناك وظيفة تبادلية بين الحس المشارك والقوة المتخيلة حيث من جهة يقوم الحس المشترك كمبادر يجمع الصور المحسوسة وذلك عن طريق الحواس ويقوم بعملية المقارنة، ثم يأتي دور القوة المتخيلة في الإتيان بهذه الصور رغم عدم وجودها إلا أنها تستحضرها عن طريق التخيل فيما قد مر بالحس المشترك وذلك بالطريق الأثر المتروك فيها.

3: القوى النفس المحركة: حيث يقول ابن باجة: "**وتوجد موجودة وهي تابعة له على ما المتحرك تابع للمحرك في حال التي بها يحرك لكنها في وجودها أشرف لأنها كغاية له**"[4]. وهي تتكون من قوتين:

ـ أ ـ القوى النزوعة الشوقية: نجدها في قوله "**وعن هذه القوى يتحرك الحيوان الحر حركات مختلفة وبها يتحرك الجزء النزوعي وبها يوجد الحيوان كثيرا من الصنائع، وبها يرعى الحيوان أولاده كالنمل والنحل وهي أشرف قوة في الحيوان غير ناطق ولا يوجد في**

[1] – ابن باجة: كتاب النفس ،مصدر سابق، ص 133.

[2]- ABDULLAH.AL-ABBADISOCIAL THAUGHT OF IBN BAGGAH P551.

[3] – أبو الوليد ابن رشد: تلخيص كتاب النفس، مرجع سابق، ص 63.

[4] – ابن باجة: كتاب النفس، مصدر سابق ،ص 140.

الحيوان الناطق أكمل من هذه القوة"[1]. والشوق في هذه النفس كما قال أرسطو "**أنها ليست قوة الغاذية ذلك أنه تم حركة الناقلة دائما لتحقيق غاية، ويصاحبها إما التخيل وإما النزوع لأن الحيوان ما لم يشتاق لشيء أو يهرب منه، فلا يتحرك إلا قسرا**"[2].

ـ ب ـ القوة الاجتماعية: كما جاء عن عبد الرحمن بدوي محرك النفس هو الانفعال في الجزء النزوعي، ذلك بالخيال، وبما يسميه ابن باجة "**الاجماع**" وهو يساوي ما نسميه الآن العزم والتصميم –من أجمع أمره أي صمم عليه[3]، ومعنى التصميم هنا الإرادة الحرة على القيام وكما ورد أن ابن باجه قال في هذا الشأن "**وقد بينا ... ما الشيء الذي يفسره المفسرون بالإجماع وأن ذلك هو أن يحصل الخيال صورة للنزوع الغريزي، وذلك تبين لنا إذ اجتمعت تحركات فإني قد أتشوق دخول الحمام غير أني لا أتحرك فإذا اجتمعت على ذلك تحركت**"[4].

ومما نفهمه أن قوى النفس هذه المحركة بما فيها القوى النزوعية والشوقية والقوة الاجتماعية لها علاقة بالأفعال والردود التي تحيط بها إما فعل الشوق أو الهروب كما ذكر سابقا إما القيام بحركة ما. والقوة الاجتماعية يقصد بها حسب ما ورد الإقبال عن تلك الحركة أو الفعل المراد القيام به إذا ما نفهمه أن الأولى تحدد الأفعال والثانية تقوم بأداء ذلك الفعل كما ذكر في مثال الحمام.

رابعا: القوى الناطقة: حسب قول ابن باجة "**والقوة الناطقة هي التي بها يدرك الإنسان أخر مثله على ما همس في نفسه وهي جملة إخبار أو سؤال أو أمر، والسؤال فهو اقتضاء أخبار تعليم والسؤال تعلم، وهذه القوة هي التي بها يعلم الإنسان أو تعليم**"[5]. ان هذه القوة

[1] – ابن باجة: كتاب النفس، ص 140.

[2] – أبو الوليد ابن رشد: تلخيص كتاب النفس لأرسطو طاليس، ص 122.

[3] – عبد الرحمان بدوي: الفلسفة والفلاسفة في الحضارة العربية، ص 90.

[4] - Rifat Husul,Mdafi ino dariyat Ibn Baja, anal Nafas,p155.

[5] – ابن باجة: كتاب النفس، ص 146.

الناطقة هي قوى متطورة عن سابقاتها فإذا كانت القوى السابقة تدرس الأفعال فهذه الناطقة تقوم بتحليل تلك الأفعال، بمعنى أنه يستطيع من خلالها التفكير في الأمور والأخبار وبها يصبح الإنسان مفكرا يطلب العلم، وما يثبت صدق هذا الرأي قول الفارابي: "**القوة الناطقة التي بها يمكن أن يعقل المعقولات، وبها يميز بين الجميل والقبيح، وبها يحوز الصناعات والعلوم**"[1]. إذ فهذه الناطقة لها كذلك قدرة الاختيار بين الأفعال والتمييز بين الصحيح والخاطئ.

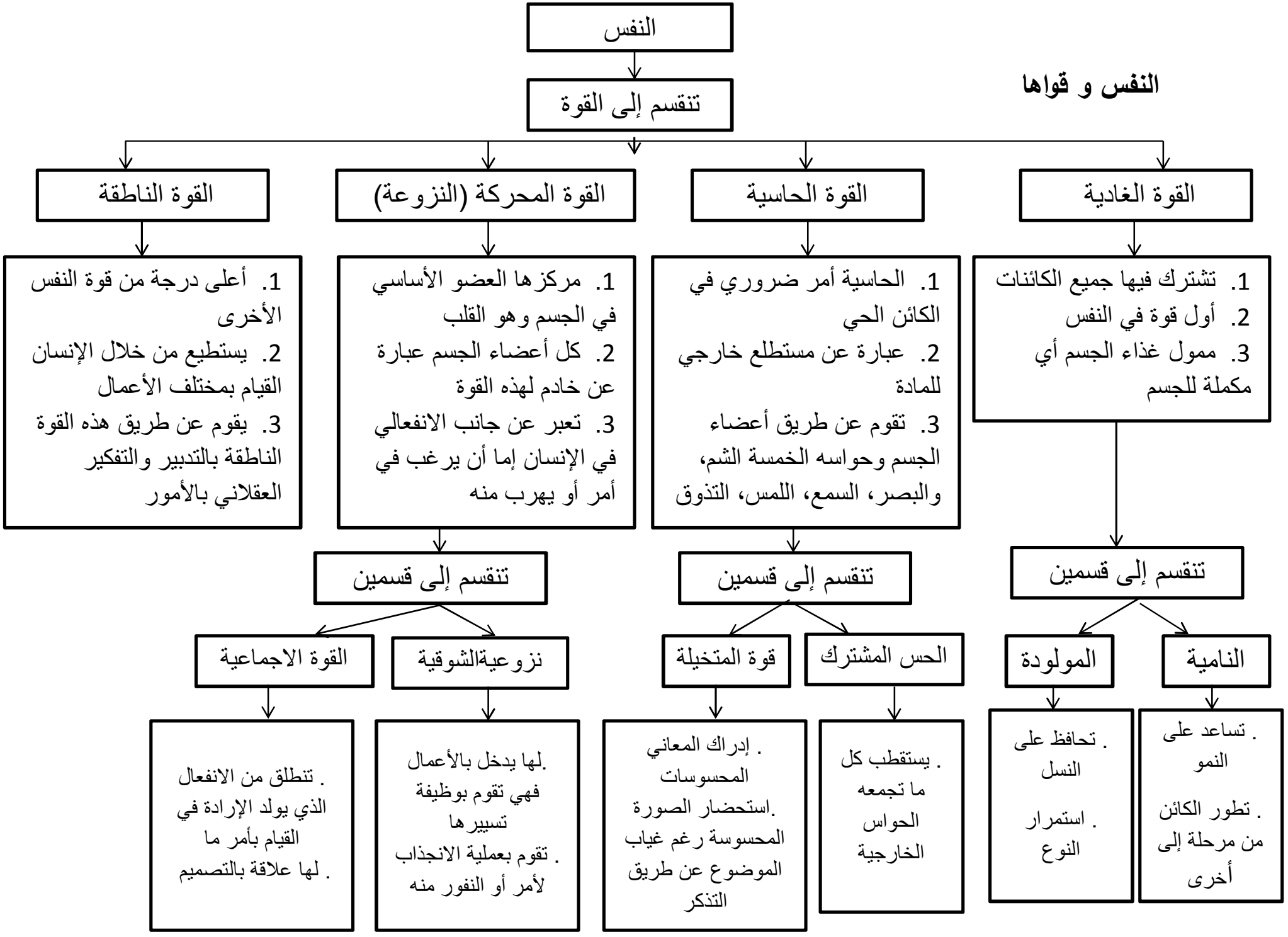
وما نفهمه أن هذه القوى لا تختص بكل ما هو مادي وإنما الشيء المجرد فقط، فهذه القوى الناطقة تعبر عن وعاء فكري حيث يشترك في خدمة هذه القوة الناطقة كل القوى السابقة من حس وتخيل، فهنا هي شبيهة بالرئيس أو العضو الفاعل الذي يؤثر على الكل والجزء معا، وترد له جميع الأولويات فهي محل إدراك للأمور ومن خلالها يستطيع صاحبها عقل الأمور فلهذا السبب تقدم عن سابقاتها.

كما يذهب الفارابي إلى أن القوة الناطقة العاملة تجرد التصورات تستخلص منها الأفكار فالنطق والفكر هو الذي يقدم(الإرادة) المشوقات أو المنفردات، فتميل إلى الخير وتنفر من الشر[2].

وفي المخطط الموالي سنقوم بتوضيح النفس و قواها في فلسفة ابن باجة وهو كالآتي:

[1] – سعيد زايد: الفارابي، دار المعارف، كورنيش النيل، القاهرة، ط3، 1119، ص 91.

[2] – مصطفى غالب: في سبيل الموسوعة الفلسفية، ص 81.


النفس و قواها
النفس
تنقسم إلى القوة
القوة الغادية
القوة الحاسية
القوة المحركة (النزوعة)
القوة الناطقة
1. تشترك فيها جميع الكائنات
2. أول قوة في النفس
3. ممول غذاء الجسم أي مكملة للجسم
1. الحاسية أمر ضروري في الكائن الحي
2. عبارة عن مستطلع خارجي للمادة
3. تقوم عن طريق أعضاء الجسم وحواسه الخمسة الشم، والبصر، السمع، اللمس، التذوق
1. مركزها العضو الأساسي في الجسم وهو القلب
2. كل أعضاء الجسم عبارة عن خادم لهذه القوة
3. تعبر عن جانب الانفعالي في الإنسان إما أن يرغب في أمر أو يهرب منه
1. أعلى درجة من قوة النفس الأخرى
2. يستطيع من خلال الإنسان القيام بمختلف الأعمال
3. يقوم عن طريق هذه القوة الناطقة بالتدبير والتفكير العقلاني بالأمور
تنقسم إلى قسمين
تنقسم إلى قسمين
تنقسم إلى قسمين
النامية
المولودة
الحس المشترك
قوة المتخيلة
نزوعيةالشوقية
القوة الاجماعية
. تساعد على النمو
. تطور الكائن من مرحلة إلى أخرى
. تحافظ على النسل
. استمرار النوع
. يستقطب كل ما تجمعه الحواس الخارجية
. إدراك المعاني المحسوسات
.استحضار الصورة المحسوسة رغم غياب الموضوع عن طريق التذكر
.لها يدخل بالأعمال فهي تقوم بوظيفة تسييرها
. تقوم بعملية الانجذاب لأمر أو النفور منه
. تنطلق من الانفعال الذي يولد الإرادة في القيام بأمر ما
. لها علاقة بالتصميم

ثالثا: أصناف الصور الروحانية ومراتبها

1. أصنافها:

ويذهب ابن باجة إلى تصنيف الصور الروحانية إلى أربعة أصناف حيث يقول في شأن ذلك التصنيف "**والصورة الروحانية، أصناف أولها صورة لأجسام المستديرة، والصنف الثاني العقل الفعال والعقل المستفاد، والثالث المعقولات الهيولانية، والرابع المعاني الموجودة في قوة النفس، وهي الموجودة في الحس المشترك وقوة التخيل في قوة الذكر والصنف الأول ليس هيولانيا بوجه وأما الصنف الثالث فله نسبة إلى الهيولة و يقال لها هيولانية وأما الصنف الثاني فهو بهذا الوجه غير هيولاني أصلا، إذ لم تكن في وقت من الأوقات ضرورة هيولانية وإنما نسبته إلى الهيولي لأنه متم لمعقولات الهيولانية، وهو المستفاد، أو فاعل لها، هو العقل الفعال، وأما الصنف الرابع فهو وسط بين المعقولات والهيولانية والصورة الروحانية**"[1].

أما صور الأجرام السماوية فلا علاقة لها بالموضوع، وأما العقل الفعال فهو مطلق الروحانية وهو في الرتبة الأولى، وأما المعقولات الهيولانية فيخرجها العقل الفعال من القوى إلى الفعل وتصبح بذلك كليات، وهي دون العقل الفعال وفق سائر المعقولات، وأما الصور التي في الحس المشترك والمخيلة والذاكرة فهي صورة جزئية[2]، عندما يصل العقل الفعال بواسطة العقل والمستفاد يتصل بالمحرك الأول ويتخلص تماما ما يفعل النظر من كل الأهواء وانفعالات الجسم ومن كل تناقضات العقل ويصبح مستقل تماما[3]، وما نفهمه ما خلال هذا كله أن هناك دائما حالة صعود من أدنى مرتبة إلى أعلاها تدريجيا، وكأنها؛ أي الصورة الروحانية شبيهة بالطفل وفهمه للأشياء يوما بعد يوم حتى ينضج ويكبر وتتطور معه تصوراته وفهمه لهذا العالم تدريجيا ولهذه الصورة الروحانية مراتب وهي:

[1] – ابن باجة: تدبير المتوحد، مصدر سابق، ص 21–22.

[2] – حنا فخوري: تاريخ الفلسفة العربية ،مرجع سابق، ص 349.

[3] – نضيرة فدوش: منزلة الغير في فلسفة ابن باجة، كتاب جماعي، العدد 2، 2007، ص 56.

- أولها الروحانية العامة، وهي الصور العقلية .
- ثانيها الصور الروحانية الخاصة .
- ثالثها الصور الجسمانية.

والروحانية الخاصة لها ثلاث مراتب:

أ-معناها الموجود في القوى الذاكرة.

ب-الرسوم الموجودة في القوى المتخيلة.

ج-الحاصل في الحس المشترك[1].

وفي هذا يقول ابن باجة "**إن الموجودات في الحس المشرك هي أحط منازل الروحانية، ثم الموجودة في قوة التخيل، ثم الموجودة في قوة التخيل، ثم الموجودة في قوة الذكر، وأعلاها رتبة وأكملها هو وجودها في القوة الناطقة وأن هذه الثلاث كلها جسمانية في الحس المشترك أكثر من الجسمية الموجودة في صورة القوة الناطقة**"[2]. أما عن القوى المتخيلة يقول "**والقوة المتخيلة هي التي تدرك بها معاني المحسوسات**"[3].

رابعا: الطابع الغائي في الأفعال الإنسانية

لنتتبع هذا القول: "**من الناس من يراعي صورته الجسمانية فقط وهو الخسيس، ومنهم من يعاين صورته الروحانية فقط، وهو الرفيع الشريف، وكما أن أخسس (مراتب) الجسمانيين من لا يحفل صورته الروحانية عند صورته الجسمانية ولا يلتفت إليها فذلك أفضل مراتب الشريف من لا يحفل بصورته الجسمانية ولا يلتفت إليها ...**"[4].

[1] – عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلاسفة ،مرجع سابق، ص 15.

[2] – ابن باجة: تدبير المتوحد، مصدر سابق ،ص 23.

[3] – المصدر نفسه ،الصفحة نفسها.

[4] – نقلا عن: عبد الرحمان بدوي: الفلسفة والفلاسفة في الحضارة العربية، ص 92.

وهكذا فالغايات ثلاث: غاية جسدية أن يكتفي بها الإنسان لما يرتقي فوق عالم البهائم وغايات **روحانية جزئية** يحصل الإنسان معها على الفضائل الخلقية والعقلية، **وغاية روحانية كلية** تحول الإنسان الكامل للإنسان المطلق[1].

كما ورد في كتاب تدبير المتوحد: "**وإما أن تكون الأفعال نحو الصور الروحانية وهذه أصناف: الأول منها ما هو نحو الصور الروحانية التي في الحس المشترك ...، والثاني منها نحو الصورة الروحانية التي في التخيل ... ومنها ما يقصد الكمال فقط**"[2]. ويذهب بالقول بأن غاية الإنسان لا وجود لها خارج مدار المعرفة العقلية وجودتها وخلوصها ومن ثم فالأخلاق لا تغدو أن تكون سوى بذور للغاية الإنسانية وتوطئات لها ونجاة الإنسان وسعادته تابعتان لجودة معارفه فقط، وقوته تكمن في مدى ارتقائه في سلم المعرفة[3].

وهذا ما يمكن فهمه أن غايات الأفعال الإنسانية هي كذلك تسير في سلم تصاعدي تبدأ من البسيطة كالغايات الجسدية ولا تقتصر إلا على الماديات كالمأكل والمشرب وكأن الإنسان فيها يتدرب على النضوج العقلي والخلقي، وهنا الفعل نصف كامل أما الغاية الأخيرة روحانية كلية هنا وصل إلى الكمال والرقي والنضج العقلي الكامل أي تحول على قول ابن باجة إنسان مطلق.

ويقول ابن باجة بوضوح تام: "**إلا أنه كما يجب على الروحاني أن يفعل الأفعال الروحانية لذاتها كذلك الفيلسوف يجب أن يفعل كثيرا من الأفعال الروحانية، لكن لا لذاتها، ويفعل جميع الأفعال العقلية لذاتها، فالجسمانية هو الإنسان الموجود، بالروحانية هو أشرف، بالعقلية هو الهي فاضل والحكمة ضرورة إنسان فاضل الهي، وهو يأخذ كل فعل أفضله ويشارك كل طبقة في أفضل أحوالهم الخاصة بهم، وينفرد عنهم بافضل الأفعال وأكرمها، وإذا بلغ الغاية القصوى من تلك العقول، وصدق عليه إلهي فقط، وارتفعت عنه**

[1] – حنا الفاخوري: تاريخ الفلسفة العربية، ج2، ص 349.

[2] – ابن باجة: تدبير المتوحد، مصدر نفسه، ص ص41–42.

[3] – نضيرة فدوش: منزلة الغير في فلسفة ابن باجة ،مرجع سابق، ص 54.

أوصاف الحسية الغائية، وأوصاف الروحانية الرفيعة، ولاق به وصف إلهي بسيط، وهذه كلها قد تكون للمتوحد، دون المدينة الكاملة ولا يكون المترتبين الأوليين جزء هذه المدينة ولا غايتها ولا فعلها، ولا حافظها، وهذه الثالثة قد لا يكون بها جزء في هذه المدينة بل يكون غايتها المقصودة إذ لا يمكن أن يكون حافظها، ولا فاعلها، وهو المتوحد، قد تبين بهذا الدال أولى مرتبة الروحانية من الجسمانية وأنها أشرفها".[1]

ومن خلال هذا القول نفهم ويتبين لنا أن ابن باجة يسعى إلى الوصول إلى غاية هي أرقى الغايات، وهي غاية إلهية فهو يسعى في النهاية إلى إيجاد طريق ترتاح فيه النفس الإنسانية وهذا الطريق لا يكون إلا بارتقائها للمطلق أو الله.

[1] – نقلا عن روجيه غارودي: الإسلام في الغرب، تر دوقان قرقوط، دار دمشق، شارع بور سعيد، القاهرة، ط1، 1995، ص 92.

المبحث الثالث: من الكائن إلى الوجود عند ابن باجة

أولا: فلسفته في الاتصال

لقد رأى ابن باجة أن الاتصال هو السبيل الوحيد لبناء مشروعه الفلسفي وجعل منه القاعدة الأساسية فيه، حيث ربط الإنسان بالعقل باعتباره ميزة فطرية في الإنسان وينفرد بها، وذلك أن هذا العقل قد أخرج الإنسان من الظلمات إلى النور، حيث يقول المصباحي "**لقد كان الهدف من وراء الإقدام على تجربة الاتصال لدى فلاسفة الأندلس التخلص من هوية ضائعة في الجمهور إلى هوية أصلية، أو بالأحرى كان قصدهم الهروب من سلطة التاريخ إلى سلطة الميتافيزيقا**"[1]. وهكذا كان الاتصال طريق لتحقيق غاية منشودة وهو اتصال الإنسان بالعقل وهذا الأخير أي العقل يمتلكه جميع الناس، لكن من أجاد استعماله قلة وهذه القلة تتمثل في الحكماء والفلاسفة، وبالتالي أولئك استطاعوا بفضل العقل التحرر من كل قيد، وفكرة الاتصال مبنية على أساس تناقضي، حيث سارت من الأسفل إلى الأعلى ومن النقص إلى الكمال ومن اللاستقرار إلى الاستقرار؛ أي إنها بمثابة الموجه لتحقق غاية ويتحقق هذا الاتصال من خلال العلم النظري أو الطريق البرهاني "**نعم نستطيع أن نتكلم عن وجود اتصال أولي للإنسان بالعقل الفعال وهو المتمثل في العلم النظري**"[2].مما نفهمه أن العلم كان بمثابة الحجر الأساس في حلقة الاتصال عند ابن باجة وذلك عن طريق إعمال العقل حيث يرى ابن طفيل أن الاتصال يكون عن طريق العلم النظري والبحث الفكري، كما هو الحال بالنسبة لابن باجة.

"**والإنسان الكامل بالفطرة هو الذي فطر على أن يكون لنفسه بالفطرة الفائقة هي التي ينال بها العلم النظري**"[3]. هنا لقد رأى ابن باجة أن السبيل الوحيد لتحقيق السعادة هو العلم حيث صار يبحث في كل طريق يؤدي إلى العلم إينما وجد، ففي نظره العلم هو السبيل

[1] – محمد مصباحي: الوجه الأخر للحداثة ابن رشد، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1998، ص 26.

[2] – محمد مصباحي: من المعرفة إلى العقل، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1990، ص 17.

[3] – ناجم مولاي: ثنائية المعرفة والاتصال في فلسفة ابن باجة، مرجع سابق ،ص 08.

الوحيد إلى تحقيق الغاية القصوى حيث أن الإنسان لكي يثبت تواجده، عليه بتنمية قدراته العقلية فمن خلال عقله يستطيع إدراك ما يحيط به، فالمتوحد الباجوي بنى نفسه من خلال العلم. فانطلاقا من هذا العلم يستطيع أن يرتقي إلى أعلى المراتب، كما أنه في ديننا الإسلامي ما يدل على أهمية العلم والعلماء حيث يقول تعالى: ﴿**إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ من عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ غفُورٌ**﴾[1]. وهنا يشير عاطف العراقي إلى "**أن البحث في موضوع الاتصال، لا يعد داخلا في الإطار المعرفي فحسب بل له بعض الأبعاد الميتافيزيقية، تلك الأبعاد التي تتمثل في إشارات هذا الفيلسوف أو ذاك، من الفلاسفة الذين بحثوا على مشكلة الاتصال إلى السعادة، وإلى كيفية الاتصال بالله، سواء قلنا باتصال فكري عقلي ذهني، أوقلنا باتصال على النحو الذي يزعمه المتصوف، أي اتصال لا يقوم على الذوق والوجدان**"[2]. هذا معناه أن الاتصال لا يشمل صورة واحدة فقط بل يتسع ليشمل كل الأبعاد.

قرر ابن باجة أن الفرد يصل إلى غاية المعرفة ويندمج في العقل الفعال، إذا تخلص من رذائل المجتمع، واستطاع الانفراد بنفسه في معرفة الصور المعقولة من أدناها؛ أي من الصور المادية إلى أعلاها وهي الاتصال بالعقل الفعال[3].

ثانيا: العقل كمرتكز أساسي في عملية الاتصال عند ابن باجة

عند حديثنا على الاتصال ارتكزنا على نقطة أساسية في فلسفة ابن باجة وهي العقل، باعتباره ملكة فطرية طبيعية في الإنسان، ومن خلاله يستطيع الإنسان تعقل الأشياء وإدراك الأمور، وحسب عمر فروخ يستطيع الإنسان أن يعرف بعقله كل شيء من أدنى دركات الوجود (المادي) إلى أعلى درجات الوجود (الوجود الإلهي)، والأساس الذي سيبني عليه ابن باجة هذا النوع من التفكير الفلسفي أساس مادي[4]. فللعقل مكانة مرموقة عند ابن باجة

[1] – سورة فاطر الاية 28

[2] – عاطف العراقي: النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، دار المعارف كورنيش النيل، القاهرة، ط4، 1984، ص 120.

[3] – hifat : husuh, mdafi: nadariyat ibn bajah: an al. Nafs, 1016, p :162.

[4] – عمر فروخ: ابن باجة والفلسفة المغربية، مرجع سابق ،ص 39.

باعتباره وسيلة للمعرفة. المتوحد في نظر ابن باجة هو الإنسان الكامل الذي بلغ كماله هذا عن طريق التزود بالمعارف ونعتقد أن هذا الفضل يمثل الجانب الأخلاقي في الفلسفة الباجية، والأخلاق عنده تتمثل في الفضائل المترتبة على العلم الذي هو إنجاز العقل[1]. وقد قسم ابن باجة العقل إلى قسمين:

- **القسم الأول : العقل العملي:**

فهو مبدأ محرك للبدن، وهو عبارة عن قوة النفس الناطقة*التي تدرك المعاني وتوجهها إلى العمل، ويستمد هذا العقل المعاني من التجربة، والتجربة إنما تكون بالإحساس والتخيل، لذلك اتصفت هذه المعاني بالجزئية فهي إذن حادثة بحدوث القوة المدركة لها فاسدة بفسادها[2].

وما نفهمه أن هذا العقل العملي مرتبط بالحواس من خلال حصولها على المعاني ومن ثمة يأتي دور العقل في هذه المدركات الحسية.

- **القسم الثاني: العقل النظري:**

وظيفته إدراك الكليات وصياغة الاستدلالات أو البراهين[3]، وهذا العقل لا يوجد لسائر الناس كما يقول ابن باجة بل لقلة منهم، وهذا العقل ليس معنيا أصلا ليخدم به الإنسان شيئا ما بوجه ولا على حال، بل إنما هو معد ليكمل به المحرك الأول بالحقيقة، ويقصد ابن باجة بهذا المحرك الأول العقل بالفعل[4]. ما يقصده ابن باجة القلة منهم هو أنه دل على ذلك

[1] – محمود اسماعيل: سيكولوجيا الفكر الإسلامي طور الإنهيار(3)، دار مصر المحروسة، القاهرة، ط1، 2005، ص 58.

* – النفس الناطقة: هي جوهر مجرد عن المادة في ذواتها مقارنة بها في أفعالها، أنظر علي بن محمد الشريف الجرجاني، كتاب التعريفات، ص 313.

[2] – غيضان السيد علي: بحوث في الفلسفة الاسلامية من العقل إلى الوجود، العقل وممارسة الايديولوجيا في فلسفة ابن باجة، كتاب جماعي، مؤمنون بلا حدود، 2015، ص51.

[3] – محمود زيدان: نظرية المعرفة، مكتبة المتنبي، المملكة العربية السعودية، 2012، ص 206.

[4] – غيضان السيد علي: العقل والممارسة الايديولوجية في فلسفة ابن باجة، مرجع سابق ،ص 52.

بالحكماء والفلاسفة الذين استطاعوا استعمال عقولهم بالمعنى الصحيح لها والتفكير بها، كما أن ابن باجة في حديث عن العقل قد جعل منه مراتب وفق ترتيب تسلسلي تصاعدي من الأدنى إلى الأعلى.

- **تراتيب العقول حسب ابن باجة:**

1 العقل الهيولانيIntelligence Matrielle: فهو الإستعداد المحض لإدراك المعقولات وإنما نسب إلى الهيولي، لأن النفس في هذه المرتبة تشبه الهيولى، الأولى الخالية في حد ذاتها من الصور .... والعقل الهيولاني يشبه الصفحة البيضاء التي لم ينقش عليها شيءبالفعل[1]، وما نلاحظه هنا أن هذا العقل الهيولاني هو دائما في حالة تأهب لأي معرفة وتشبيهه بالصفحة البيضاء دليل على عدم وجود أي معرفة مسبقة وقبيلة فيه.

2 العقل بالفعل Intelligenacteenacte: هو أن تصير النظريات مخزونة عند القوة العاقلة بتكرار الاكتساب بحيث يحصل لها ملكة الاستحضار متى شاءت من غير تجسيم جديد، لكنها لا تشاهد بالفعل[2]، وهو صورة للعقل الهيولاني ومادة للعقل المستفاد حسب المنظومة الباجية لمراتب العقل، فإن كان العقل الهيولاني ينتزع ماهيات الموجودات وصورها دون موادها، فإذا تم له هذا الانتزاع وتحقق، انطبعت فيه صور المحسوسات، وغدت جزءا لا يتجزأ منه، وصار عقلا بالفعل وصارت المعقولات بالفعل، وقد كانت قبل ذلك معقولات بالقوة[3].

3 العقل المستفاد Intelligenacteaccgusise: وهو أن تكون النظريات حاضرة عند العقل لا تغيب عنه[4]، أما العقل المستفاد فلأنه بلغ مرتبة يستطيع عن طريقها تلقي

[1] – جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج2،مرجع سابق ، ص25.

[2] – علي محمد الشريف الجرجاني: كتاب التعريفات، مرجع سابق ،ص 85.

[3] – غيضان السيد علي: العقل والممارسة الإيديولوجية في فلسفة ابن باجة، مرجع سابق ،ص 57.

[4] – جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج 2، مرجع سابق ،ص 86.

المعقولات مباشرة من العقل الفعال ويصبح بغنى عن المادة فلا يفنى بفنائها[1]. وهو درجة من درجات الوظائف العقلية لدى الإنسان "وهو يفيض من العقل الفعال وهو مادة للصورة العقلية التي تفيض عليه، وفي الوقت نفسه صورة لعقل أدنى مرتبة منه وهو العقلية بالفعل"[2]. معنى هذا أننا نجد أن العقل المستفاد هو طريق خال من الشوائب الحسية، وهو عبارة عن ممهد للعقل الفعال.

4 العقل الفعال Intelligenacte agent: ذهب أرسطو إلى أن هناك عقلا بالفعل وعقلا بالقوة فأحدهما فاعل والآخر منفعل، ولا يستغني أحدهما عن الآخر، وعند الفلاسفة المسلمين عدَ العقل الفعال في نهاية سلسلة العقول الفلكية، وسموه العقل العاشر الذي يدبر شؤون الأرض[3]، وبوجه الإجمال يعتبر العقل الفعال في نظر ابن باجة كينونة مفارقة وكاملة لا خصاص فيها ومن ثم لا غاية لها، أما الإنسان فهو العكس من ذلك بحكم وجوده ملابسا للمادة، فهو لا يمكن أن يكون إلا كتلة من النواقص المستحثة إياه نحوى غايات يكتمل بها نتيجة لطبيعته الخارقة هذه، ويلعب العقل الفعال بالنسبة للإنسان دور الفعل سواء بالنسبة للتحريض على المعرفة*، أو للتحريك نحو الاتصال وطلب السعادة[4].

وما نستنتجه من خلال هذا أن العقول حسب ترتيبها فهي بمثابة السلم التصاعدي، وهي حلقة لها بداية، وهي تنطلق منها وهي الهيولاني، وهو العقل المرتبط بالحس، وينطلق من المادة وللمادة تأثير واضح عليه وكما أنها تشبهه بالصفحة البيضاء، ويعني أنه مجوف يستقبل كل ما يرمى عليه من معارف وبهذا يكون العقل الهيولاني كمستطلع أو مستكشف

[1] – غيضان السيد علي: العقل والممارسة الإيديولوجية في فلسفة ابن باجة، ص 56.

[2] – نقلا عن خالد سعد العلام: ثنائية المعرفة والاتصال في فلسفة ابن باجة ، مرجع سابق ،ص 05.

[3] – ابراهيم مدكور: المعجم الفلسفي ،مرجع سابق ، ص 124.

* – المعرفة العقلية: يفترض الرجوع إلى العالم العلوي الممزوج من الزمان إلى الأزل، والارتداد من الكثرة إلى الوحدة ومن العدم النسبي إلى الوجود، والرجوع إلى الوعي بالذات ثم تجاوزها للعقل، أنظر معن زياد، الموسوعة الفلسفية العربية، ص 117.

[4] – محمد المصباحي: من المعرفة إلى العقل، مرجع سابق ،ص 155.

أولي للمعارف، ثم يليه العقل بالفعل فهذا العقل بالفعل وهو صورة للعقل الهيولاني ومادة للعقل المستفاد وبهذا يكون هذا العقل جسرا بين العقلين وزادا للعقل المستفاد وذلك من خلال الاستحضار للنظريات التي يكتسبها من خلال عملية التكرار. ووفقا لسيرورة العقول يأتي العقل المستفاد، وهنا في هذه المرحلة يصبح هذا العقل أعلى درجة من العقول السابقة، حيث لا نجد فيه أي دخل للحس ولا يلعب الحس أي دور في عملية ارتقاءه، وهو غني عن المادة كما ورد وبالتالي يمكن القول بأنه وصل إلى مرحلة التجريد ثم يأتي دور العقل الفعال وهو نهاية لسلسة من العقول انطلقت من أدنى مرتبة إلى أعلى مرتبة وهي مرتبة هذا العقل الفعال، وفي هذا العقل اكتمال كلي للمعرفة وفي هذه الدرجة يكتمل النضوج العقلي، هذا ما أكده ابن رشد في قوله "**العقل الفعال هو الجزء الإلهي في الإنسان**".[1]

ثالثا: تصانيف الناس من حيث المعرفة العقلية (منازل الاتصال)

يميز ابن باجة ثلاثة أصناف من الناس حسب المعرفة العقلية وهي :

ا: المرتبة الجمهورية: على حد تعبيره "**هي المرتبة الطبيعية، هؤلاء إنما لهم المعقول مرتبطا بالصور الهيولانية، ولا يعلمونه إلا بها وعنها ومنها ولها ويدخل في هذه جميع الصنائع العملية**"[2]. فهذه الرتبة أو الصنف، عندما ارتبط الأمر بالهيولانية، فمعناها أنها أول مراحل المعرفة العقلية، فهي بهذا تعتمد على الحس بشكل مباشر أي أنها تبنى على صفة الشمول أي يشترك فيها الجميع.

ب: المرتبة النظرية: أصحاب هذه المرتبة أعلى من المرتبة الجمهورية ولديهم الاستعداد لبلوغ المرتبة الثالثة[3]. في هذه المرتبة يصبح العلم فيها قائما بالشكل الصحيح ولا يفصل بينهم وبينه إلا خيط رفيع.

[1] – ابن الوليد ابن رشد: تلخيص كتاب النفس لأرسطو طاليس ،مرجع سابق، ص 8.

[2] – عبد الرحمان بدوي: الموسوعة الفلسفية، مرجع سابق ،ص 12.

[3] – الشيخ محمد محمد كامل عويضة: ابن باجة الأندلسي فيلسوف الأخلاق، مرجع سابق ،ص 220.

ج: مرتبة السعداء: وقد خصها ابن باجة للسعداء لأنهم هم الذين يمكنهم رؤية الشيء بنفسه[1]، يعني في هذه المرحلة أو المرتبة تصبح المعرفة في حدها الأقصى والوصول إليها لا يحتاج إلى أية واسطة بينه وبين المعرفة، والواصل إليها هو من زمرة الحكماء. إذن فكما تدرجت العقول عند ابن باجة، كذلك كان الحال في منازل الناس أو منازل الاتصال في المعرفة العقلية فهي تسير وفق تدرج نحو الأعلى دائما .

رابعا: طرق الاتصال

هناك نوعان من الطرق:

1طريق الصعود: طريق الاتصال هو الارتقاء من الحس إلى المعقول إلى العقل ذاته وهذا الطريق هو الصعود[2]، ويلاحظ أن هذا الطريق يساير الطريق الذي سلكه في نظرية المعرفة والذي يتلخص في ارتقاء الإنسان بمعارفه من الجزئيات إلى الكليات، فهو يبدأ من المحسوس حيث يقوم الحس في هذه المرحلة بانتزاع صور المحسوسات، وتظل هذه الصور على علاقة بمادتها إلى أن تدخل في نطاق الخيال فيجردها بدوره تجريدا أشد من المادة حتى تصل إلى العقل فيقوم بتجريدها تجريدا تاما عن المادة، وتصبح المعاني أو المعقولات كلية بعد أن كانت جزئية[3]، أما الصاعد والصعودي Ascendawt كما وردت في الموسوعة الفلسفية للالاند أنها مفردة فلكية في الأصل، من هنا المعنى المزدوج للكلمة الانجليزية تأثيرا تجاهه أو شخص يمارس لصالح شعور متفوق[4]. ومعنى هذا أن السالك في هذا الطريق الصاعد كما لاحظنا سابقا تراتيب العقول في شكل تصاعدي نحو الأعلى، يستعمل العقل وحده دون الحواس وبالتالي تصبح المعرفة عقلية محضة.

---

[1] – بركات محمد بركات: الاغتراب بين ابن باجة والتوحيدي، مرجع سابق ،ص 231.

[2] – الشيخ كامل محمد محمد عويضة: ابن باجة الأندلسي فيلسوف الأخلاق، مرجع سابق ،ص 221.

[3] – غيضان السيد علي: العقل والممارسة الايديولوجية في فلسفة ابن باجة، مرجع سابق ، ص 66.

[4] – أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، منشورات عويدات، بيروت، لبنان، ط2، 2001، ص98.

2طريق الهبوط: هذه الطريق هي بمثابة النور الإلهي الذي يفيض على ما يشاء من عباده وهم الأنبياء والأصفياء الذين اختارهم الله بذلك النور وبعبارة أخرى يمكن أن يقال إن هذا الطريق هو طريق الوحي والإلهام[1].

ومما نفهمه أن هذا الطريق هو عكس الطريق الآخر فإذا كان طريق الصعود يبدأ من الأسفل إلى الأعلى فطريق الهبوط كان العكس أي من الأعلى إلى الأسفل كما أشير إلى أن هذا الطريق خاص بالأنبياء والأصفياء فيأتيهم العلم عن طريق الوحي من الله تعالى، أما الطريق الأخر فهو خاص بالفلاسفة فهم الذين تتولد لديهم المعرفة تدريجيا فأي الطريقين اختار ابن باجة؟

للإجابة على هذا التساؤل يجب التمعن في هذا القول "**إن فكرة الفيض غائبة عن مجال تفكير ابن باجة، وإذا فطريق الاتصال سيكون صاعدا وليس هابطا، وسيكون بارتقاء الإنسان في مدرج الكمال العقلي وليس بفيض إلهي**"[2].وهكذا الطريق الذي اختاره ابن باجة كان طريق الصعود وليس طريق الهبوط.

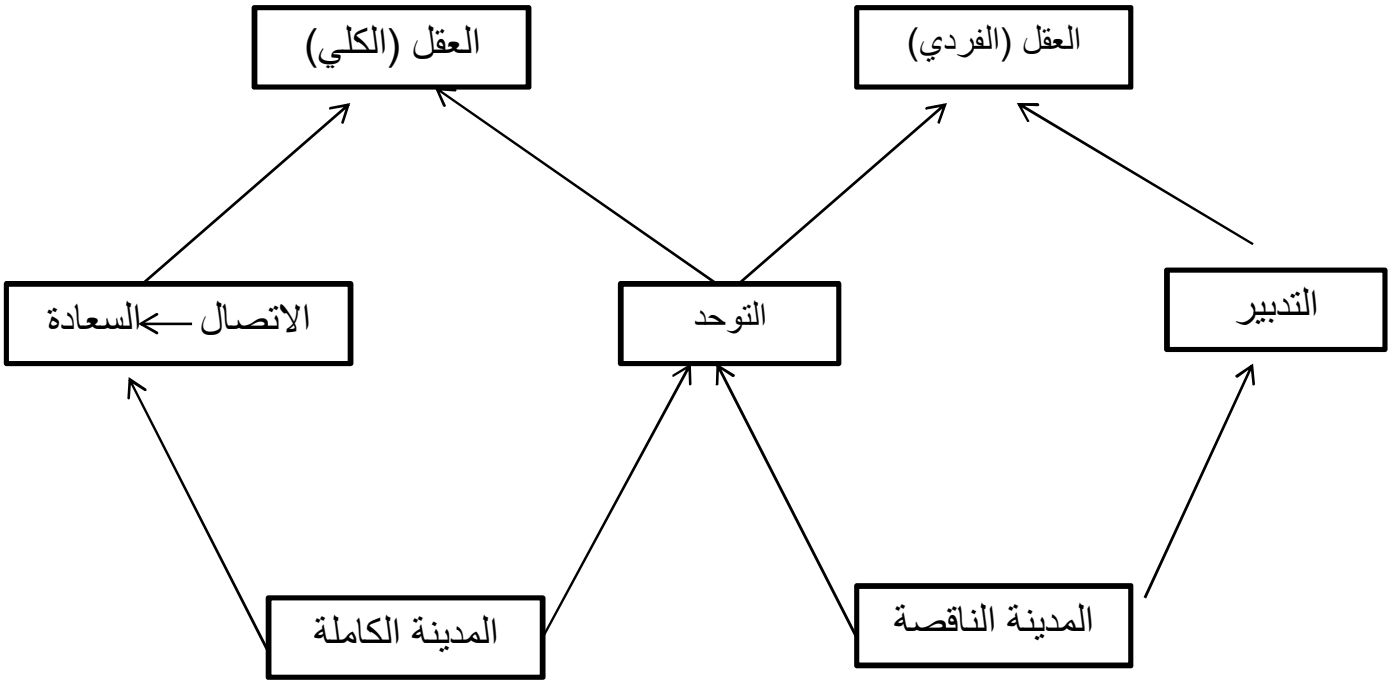
كما أن الإنسان يرتقي صعودا من الجزئي والمحسوس – وهما الموضوع الأول للعقل– لكي يصل إلى فوق طور الإنسان والفلسفة ترشده في عملية الصعود، إذ معرفة الكلي تحصل من معرفة الجزئيات بمساعدة إشراق العقل الفعال من الأعلى[3].

[1] – الشيخ كامل محمد محمد عويضة: ابن باجة الأندلسي فيلسوف الأخلاق، مرجع سابق ،ص 233.

[2] – محمد عبد الجابري: نحن والتراث، مرجع سابق ،ص 198.

[3] – محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، مرجع سابق ،ص 421.

هنا سنقوم باختصار للخطاب الباجي واختزاله بالنموذج التالي:



وهكذا يسلك المتوحد عند ابن باجة عن طريق التدبير سبيله نحو السعادة[1]

لقد جاء التدبير حسب الخطة التي رسمها ابن باجة محاولا على بساطها على ارض الواقع حيث جاء لتدبير وفقا لمسارين او يمكن القول على أنه تدبير ازدواجي أي بين الفرد "الانسان " ومقصده في ذلك العقل كميزة بارزة في الانسان أما التدبير الثاني فهو يقصد به المحيط الذي هذا العقل ساكن بداخله أي جزءا منه ويتجه مباشرا بنا إلى البيئة الاجتماعية "المدينة"، فهو من ناحية هذا التدبير العقلي، يسعى إلى ترقية العقل حتى يصل كماله، أو حتى يصل إلى قمة الحياة العقلية، وهو يقصد بذلك مرتبة الفيلسوف وبالتالي يصير هذا الإنسان المفرد والعقل واحد، بمعنى أنه يرى كل الأمور بميزان العقل ويصبح تفكيره معقلنا كما أنه لا يقصد من هذا التدبير عقل مفرد واحد، وإنما هو يحاول خلق مجموعة من العقول أي عقول الفلاسفة، ويصبحون بذلك متوحدين في المجتمع أو المدينة، ويتحول بذلك من الكثرة إلى الوحدة ، فالكثرة يقصد بها كثرة العقول الحسية فهي دائما تمثل صوت الأغلبية في

[1] – محمد عبد الجابري: نحن والتراث، مرجع سابق ،ص 189.

المجتمع، بمعنى مجموعة الأفراد في تفكيرهم العادي الذي لا يخضع لسلطان العقل، أما الوحدة فهو يقصد بها تكوين فئة المتوحدين الذين تفكيرهم ينصب في نطاق واحد، وهم الفلاسفة فهم كثرة بالعدد لكن تفكيرهم واحد، وبالتالي يتجه من العقل "الفرد" إلى العقل الكلي وإستخدم نفس التدبير في المدينة، أي تدبير التوحيدي على مستوى المدينة فهو يحاول أن يحول المدينة الناقصة إلى مدينة كاملة، إذ يرى أن المدينة الناقصة النقص فيها راجع إلى تعدد العقول بداخلها، أي تعدد أراء أهلها وبالتالي فهم لا يتفقون في رأي واحد مما يتسبب في ذلك إلى الفوضى وهكذا عندما تتوحد العقول معا في ذلك الاتحاد ،تتحد المدن الناقصة بإتحاد العقول وتشكل مدينة واحدة هي المدينة الكاملة، ومن ثم تتحقق السعادة.

الفصل الثالث :

تطبيقات تصوره الانسان "السياسة نموذجا "

المباحث:

- الانسان والمجتمع المدني
- بين الفلسفة والسياسة
- كمال المدن وسعادة الفيلسوف

تمهيد

إن ابن باجة يهدف من خلال فلسفته إلى محاولة إيجاد وتوصيل المتوحد إلى مكان تستقر فيه نفسه وتنعم بالخير والحرية والسعادة والعدل ولا يكون ذلك إلا من خلال هذا المتوحد نفسه، باعتبار أنه أولا وأخيرا هو إنسان، وهذا الإنسان لا يستطيع العيش في عزلة عن مجمعه، فكانت المدينة الفاضلة أو الكاملة هي الملاذ الوحيد الذي يجد فيه المتوحد كل الخصال، التي تجعل منه مستقرا وينعم بالسعادة كغاية قصوه له، ولذلك كانت المدينة من أهم طموحاته التي يسعى الإنسان لتحقيقها، وباعتبار أن المتوحد الباجوي هو في النهاية فيلسوف والفيلسوف بطبيعة الحال كان ولا يزال يرمز للحكمة والتعقل، وهذا ما جعل من قيام هذه المدينة أمرا ممكنا وذلك من خلال تدبيره الصحيح للأمور، ودون أن ننسى البيئة التي عاش فيها ابن باجة، قد كانت تعرف بالاضطراب السياسي الذي انعكس على أبوبكر الصائغ؛ وبالتالي كرس جل اهتمامه من أجل كيفية بناء المجتمع من جديد ليكون مركز سعادة للإنسان، وهدم كل ما له علاقة بالفساد والطغيان في المجتمع، فكان التدبير في هذا المجتمع أحسن طريقة لتغييره.

المبحث الأول: الإنسان والمجتمع المدني

في حديثنا عن الإنسان وما قد يحيط به من مظاهر خارجية، لابد علينا أن نمر بموضوع علاقة الإنسان بالإنسان الآخر فكما نعلم أن هذا الأخير لا يستطيع العيش في عزلة دون الأخر، فهو في تفاعل مستمر معه، كما أن الفطرة التي تقوده إلى العيش دائما في جماعة تفرض عليه ذلك.

أولا: علاقة الإنسان بالمجتمع

من طبائع الإنسان المعروفة سعيه الدءوب، والمتواصل نحو إيجاد عالم أفضل، يحيا فيه وينسجم معه في حالة من تآلف الذاتي – الأخلاقي والنفسي والروحي – يضع الإنسان فيه نفسه بوضعية يتقبل من خلالها الناس الآخرين، كما يتقبل هو ذاته وهذا التقبل لا يكون سوى بوعي الإنسان أنه جزء مكون للكون، وليس وحدة مفصومة ومنعزلة في علم متقاطع مع واقع مجتمعه[1].

وما نفهمه من خلال هذا أن الإنسان لا يستطيع التآلف مع الآخرين، إلا إذا كان متآلفا مع نفسه أولا، ومن خلال هذا التآلف يتولد ليد فكرة قبول الآخر وكذلك يتقبل هذا الإنسان أنه ليس جزءا خارجا عن هذا الكون، وإنما هو جزء منه يشكل انسجاما مع نفسه وواقع مجتمعه؛ وبالتالي يحقق التكامل، وعندما يحقق هذا التكامل يضبط من خلاله سلوكه ويفرز بذلك طاقته مما يساهم في إصلاح نفسه ومجتمعه فنحن مما لاشك فيه نعي وندرك أن المجتمع يلعب دورا فعالا في جعل هذا الفرد يتحد مع ذاته، وبالتالي يصبح هذا المجتمع وسطا يجمع بين الإنسان ونفسه، وبين الذوات الأخر قبول هذا الوسط "المجتمع " لما استطاع الفرد أن يكشف نفسه ولما استطاع مصالحتها.

[1]– عهود الأخضر: صحيفة الشرق المطبوعة، الانسجام بين الفرد والمجتمع، العدد 688، 2013، ص 14.

أما ابن باحة فيرى أن الإنسان كان سياسي، فهو إذن مدني بالطبع وهذا ما دل به من قبل كل من أفلاطون وأرسطو والفارابي ... والإنسان يعيش في جماعة أو مجتمع فهو يحب الاجتماع بأخيه الإنسان، كما أن عزلة الإنسان شر، إذ كان الإنسان يحب الاعتزال لذاته وإنما إذا كان اعتزال الإنسان بهدف تجنب مخالطة الفاسدين والأشرار من أهل مجتمعه فهو خير[1].

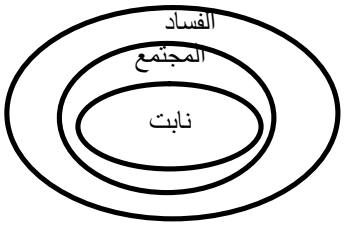
ومعنى هذا أن الإنسان مهما كانت وضعيته فمآله الاجتماع ببني جلدته، كما أنه لا يستطيع والعيش دونهم، فالإنسان مدني بطبعه تفرض عليه فطرته ذلك الاجتماع ولانخراط والاختلاط بمجتمعه، ومشاركته في وظائفهم، فهذا الإنسان يأبى العزلة، لأن حياته لا تعرف مسارها الصحيح إلا في جماعة، والمجتمع هو السبيل الوحيد لتحقيق غايات ورغبات هذا الإنسان فمدينته واجتماعه يفرض عليه التأثير والتأثر، ومن خلال هذه العملية (التأثير والتأثر) يتولد ما هو خير وما هو شرير، ومن هنا تنشأ إرادته في تقرير مصيره، إما أن يقوم بتحرير نفسه من الطباع الشريرة، وأصحابها الفاسدين ففي هذا مصلحته لنفسه ولمجتمعه وهي خيرة، وأما إذا اعتزل نفسه فقط عن هذه المفاسد، وترك مجتمعه فيها ففي هذا شر لمجتمعه، وهنا تسقط ميزة الإنسان باعتباره اجتماعي بالفطرة، فالإنسان عند ابن باجة كائن مصلح لذاته ولمجتمعه، لذلك ما يمكننا قوله أن الإنسان الباجوي هو الإنسان المتوحد الذي كان للظروف النصيب الأوفر في ولادته، فكل ما قد عاناه ابن باجة من أوضاع متدهورة ضيقت عليه الخناق وصار يبحث عن ثغرة للخروج بمجتمعه وتحويله من مجتمع فاسد إلى مجتمع صالح. يقول ابن باجة: "**وأما من وجد عملا أو تعلمه علما صوابا لم يكن في المدينة، فليس لهذا الصنف اسم يعلمه، 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**"[2]. فهو يرى أن المتوحد لا ينفصل عن

[1] -Abdullah H. al Abbadi, Social Thoughtof Ibn Bajjah. P 554.

[2]– ابن باجة: تدبير المتوحد،مصدر سابق، ص 12.

المجتمع وأهله، شريطة أن يفيدهم ويستدرجهم إلى بلوغ غايته ... فيتجه في طلب الرفاق له يسعون بسعيه إلى انتشال المجتمع، حتى يصح وجود الإنسان الواقعي، أن يكون فيتحد وجوده و الخير، ويصبح واقع الحياة كاملا[1].

ما نفهمه هنا أن الإنسان المصلح عند ابن باجة قد أعطاه اسما يعكس شخصيته وهو (النابت) فالنابت عنده سواء كان فردا أو جماعة المهم أنه تجمع بينهم صفة الصدق في الرأي ويشاركون في هدف واحد وهو إصلاح المجتمع أو مدينتهم، وبصفة أدق إن هذا الانسان هو الفيلسوف والحكيم الذي يتميز بصفة الثبات والصدق والاتزان في الرأي والحكمة في التصرف ويقوم بدوره بإصلاح المجتمع ودرء المفاسد عنه وملاحظتنا كذلك في هذا أن ابن باجة قد رسم حيزا له حدود كيف ذلك؟



أي أن هناك مجتمع أو مدينة يحيط بها الفساد من كل الاتجاهات مما يؤدي إلى الفوضى واللاإستقرار، إضافة إلى ذلك الأفعال اللاعقلانية مما تسبب في الانحلال الخلقي والاجتماعي والتفكك وبالتالي الإنهيار، ومن هنا يأتي دور النوابت في الوسط، فهو أصلا يخالف ما يجري في هذا المجتمع وبيئته الفاسدة، وهو بذلك رافض للأوضاع، ويرغب التغيير والإصلاح للمجتمع، وهنا كانت نقطة الالتقاء بين الإنسان كإنسان عادي وبين المتوحد النابت فالإنسان العادي يستطيع العيش في هذه الفوضى أما النابت الحكيم يأبى ذلك فهذا النابت هو عبارة عن نور وسط الظلام هنا قد أعطينا صفتين متناقضتين هما

[1]– يوسف فرحات، الفلسفة الإسلامية وأعلامها ،مرجع سابق ، ص 148.

النور والظلام، فالنور يمثل الحقيقة التي يسعى النابت الوصول إليها والصدق، أما الظلام فيعبر عن المجتمع الفاسد الذي نشأ فيه هذا المصلح.

ثانيا: ضرورة المدينة والاجتماع السياسي

من المتعارف عليه أن الإنسان أو الفرد يسعى دائما إلى تحقيق الكمال، وهذا الكمال لا يتحقق إذا كان الإنسان وحده وإنما وسط جماعة، وهذه الجماعة أو المجتمع لا بد وأن يكون خاضعا للنظام الذي يقود بالنوع التلقائي إلى السياسة، التي تلعب دورا كبيرا في التأثير على الحياة بشتى جوانبها.

يرى أفلاطون في هذا الاجتماع السياسي. أن الإنسان الفرد والإنسان الاجتماعي، يسيران جنبا إلى جنب ولا يمكن فصل أحدهما عن الآخر أو يجب لفهم الإنسان أن ننظر إليه من خلال المجتمع أي المدينة[1].

أما أرسطو فيقول "يظهر إذن مما تقدم أن الدولة من الأمور الطبيعية وأن الإنسان من طبعه حيوان مدني"[2]. ما يمكن أن نفهمه أن كل من أرسطو وأفلاطون قد أعطيا للإنسان اتجاها واضحا وقاما بحصره في نقطة واحدة وهي المجتمع الذي يسوده النظام، فمن خلال أفلاطون فإنه قد وضح لنا أنه لا يمكننا أن نفهم الفرد ، إلا من خلال مجتمعه باعتبار أن المجتمع هو الحيز الذي يشمل ذلك الفرد، وكأن ذلك المجتمع أو المدينة هما مرآة تعبير عن الفرد، إضافة إلى إشارته إلى التلازم بين كل من الإنسان والمجتمع وكأنهما وجهان لعملة واحدة فلا الفرد قادر على الاستغناء عن المدينة كما المدينة لا تتصف بالمدينة إذا غاب أهلها، أما من ناحية أرسطو مما ذكر في أن الدولة هي من الأمور الطبيعية، وأن الإنسان ذو طبيعة مدنية وهو بهذا يظهر لنا صفة الاشتراك بين كل من المدينة والإنسان حيث تجمع

[1]– أحمد الأهواني: أفلاطون، دار المعارف كورنيش النيل، القاهرة، ط4، 1199، ص 133.

[2]– حاتم النقاطي: مفهوم المدينة في كتاب السياسة لأرسطو، دار الحيوار للنشر والتوزيع، سوريا، ط1، 1995، ص19.

بينهما الطبع في الاجتماع، أي أن الإنسان يبدأ حياته كفرد وينتهي كمجتمع ولقد ورد ذكرنا لكل من أفلاطون وأرسطو لأنهما كان من الأوائل السابقين لفكرة الاجتماع السياسي.

أما الفارابي فذهب إلى أن الإنسان مدني بطبعه حيث يقول: "**كل واحد من الناس مفطور على أنه محتاج في قوامه وفي أن يبلغ أفضل كمالاته إلى أشياء كثيرة يمكنه أن يقوم بها كلها هو وحده، بل يحتاج إلى قوم يقوم له كل واحد منهم بشيء مما يحتاج إليه، وكل واحد من كل واحد بهذه الحالة، فلذلك لا يمكن أن يكون الإنسان ينال كمال الذي لأجله جعلت له للفطرة الطبيعية إلا باجتماعات جماعة كثيرة متعاونين يقوم كل واحد لكل واحد ببعض ما يحتاجه إليه في قوامه فيجتمع مما يقوم به جملة الجماعة لكل واحد جميع ما يحتاج إليه في قوامه وفي أن يبلغ الكمال ولهذا كثرة أشخاص الإنسان فحصلوا في المعمورة من الأرض فحدث منها الاجتماعات الإنسانية**"[1]. ما نلمسه في فلسفة الفارابي أن الاجتماع ضروري بالنسبة للإنسان حيث أن الإنسان لا يستطيع العيش بعيدا عن بني جنسه فكل من الإنسان والمجتمع تجمع بينهم وظائف متبادلة، لذلك فالاجتماع ضروري ليتحقق التعاون بين أفراد المجتمع الواحد، وكما ذكرنا أن للمجتمع ميزة حيث أنه من خلاله يستطيع الفرد أن يحقق غاياته حتى يصل إلى الكمال كأرقى غاية لديه، لذلك كانت فكرة الاجتماع فكرة ليست بالاصطناعية وإنما هي فكرة طبيعية ولدت مع الإنسان ليحقق الالتحاق بالآخر مما يحقق التوافق والتوازن مع نفسه ومع غيره وهكذا تحققت الاجتماعات الإنسانية، وقيل عن الإنسان أنه مدني بطبعه.

[1]– نقلا عن: مصطفى السيد أحمد صفر: نظرية الدولة عند الفارابي (دراسة تحليلية تأصيلية لفلسفة الفارابي السياسية)، مكتبة الجلاء الجديدة، المنصورة، 1989، ص 14.

كما أن ابن باجة في رسالته تدبير المتوحد تقوم على أساس اجتماعي، ولكنها على أسس محدودة على كل حال، ويقول بأن تدبير المدينة (سياسة الدولة) هو أحد أنواع التدبير المقصودة[1].

ومعنى هذا أن ابن باجة من خلال تدبير المتوحد هو يسعى إلى تدبير الوسط الذي سيعيش فيه هذا المتوحد، وهي المدينة أو الدولة وبالتالي فالمتوحد أولا ثم تأتي الدولة أي المدينة التي سيعيش فيها هذا المتوحد. بعد ذلك استخدم تقنية التدبير في تلك المدينة ويحولها **من مدينة ناقصة إلى مدينة كاملة.**

حيث يقول ابن باجة حول هذا التدبر حول المدينة أو الدولة: "**إذا قيل بخصوص قيل على تدبير المدن وما يقال عليه التدبير يتقدم بعضه بعضا بالشرف والكمال، وأشرف الأمور التي عليها التدبير هو تدبير المدن**"[2]. ذلك أن التدبير يكون داخل المدينة لا خارجها، فالإنسان مدني بالطبع و"المتوحد" إنسان قبل كل شيء، وهو يريد استكمال أفضل وجوداته ليس العقلية وحسب بل والمدينة الاجتماعية أيضا[3].

ما نستنتجه من خلال هذا القول أنه لابد من اجتماع مدني وبعبارة أخرى فهذا المتوحد بحاجة إلى اجتماع المدينة السياسية، وابن باجة قد انطلق في حديثه عن هذه المدينة من منطلق تدبيري، والتدبير هو خاصية إنسانية لا نقاش فيها حيث جعل ابن باجة تدبير المدن من أشرف أنواع التدبير، فهي تحتاج إلى عقل واع بما يفعل ليحسن التسيير والتدبير فيها، فمن خلال هذا الاجتماع الذي يهدف أفراده إلى تغيير الواقع الذي يعيشون فيه من واقع تسوده الفوضى وعدم الاستقرار إلى واقع أفضل كله استقرار والثبات في الرأي كما انه يسير وفق نظام محكم بدل من الفوضى التي كانوا يعيشون بداخلها، فغاية المتوحد في هذه المدينة

[1]– عمر فروخ: ابن باجة والفلسفة المغربية، مرجع سابق ، ص 40.

[2]– ابن باجة: تدبير المتوحد ،مصدر نفسه، ص 6.

[3]– محمد عابد الجابري: نحن والتراث، مرجع سابق ،ص 190.

هو طموحه في تحقيق الكمال، وهذا الكمال لا يكون إلا من خلال العقل؛ أي أنه لولا العقل لما جاز لنا القول بأن هذه المدن تقوم على أساس التدبير، وتدبير مركزه العقل وهذا العقل ليس عقل أي كان، هو عقل مفكر فيلسوف.

يصبح هذا الفيلسوف سيد المدينة وحاكمها، الذي يستمد سلطانه من العقل الكلي الذي يتجلى من خلاله عقل الفيلسوف، وهكذا يتحول الفيلسوف بضربة واحدة من باحث عن ملجأ إلى رئيس للمدينة[1].

ومعنى هذا أن إدراج الفيلسوف في المدينة وهذا الاجتماع هو أمر ضروري وذلك لأن هذا الاجتماع بحاجة ماسة إلى التنظيم والتنسيق، والحكيم هو الأجدر بهذا المنصب في ذلك كما أن التدبير الذي رآه ابن باجة في المدينة أمر لازم، وذلك أن العمل السياسي يقتضي التعقل في إصدار الحكم، وبالتالي يكون التدبير أساس هذه المدينة ولا تقوم إلا به فكل المدن التي غاب التدبير في قراراتها كان مآلها السقوط.

حيث بدأت الفلسفة مع ابن باجة بيداغوجيا حياة، بها يؤدب الحكيم نفسه ويهذبها وغايته تحقيق الخير في وجوده المدني، ويثمر ذلك بسعادته وعلى هذا النحو يكون ارتباط الأخلاق بالسياسة[2]. لأن التعقل الطبع الفلسفي في السلوك السياسي والأخلاقي لمدن الزمان أو المدن الناقصة، هو الذي يجعل البهيمية تسيطر على أفعال أفرادها، فتتحول إلى مدن سقية ومن هنا فإن النظام هو صنيعة التدبير[3].

[1]– يوسف سلامة: مجلة التراث العربي، دراسة لمفهوم المتوحد عند ابن باجة، 2015 ، ص 64.

[2]– محسن خوني: مجلة التفاهم، الفيلسوف والمدن الفاضلة من خلال ابن باجة الأندلسي، العدد 37، 2012، ص 46.

[3]– عبد القادر بالعالم: جدلية الإنسان والسياسة والتاريخ في فلسفة ابن باجة، عالم الكتب للنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2013، ص ص 129–130.

المبحث الثاني: بين الفلسفة والسياسة

من المتعارف عليه إن الإنسان دائما يميل إلى تحقيق الأفضل له سواء في حاضره أو في الإعداد لمستقبله حيث لازمه هذا التفكير طوال حياته، وكان بمثابة رسم على ورق ما لم تكن على أرض الواقع أي أنها تلازمه ومجتمعه باعتباره سلطة متعالية عن هذا الفرد .

أولا: ارتباط الخطاب الفلسفي بالسلطة (السياسة)

وكما قلنا سابقا أن ابن باجة قبل أن يقوم ببناء مدينته قام بتحضير من سيقوم بتأسيس هذه الدولة وكأنه وضع حجر الأساس في هذا التجمع السياسي وهو "المتوحد". بمعنى أن فكر ابن باجة يتوجه إلى الداخل أولا ليؤسس ذات المتوحد ثم يتجه ثانيا إلى الخارج (المجتمع) لإحداث التغيير والترجمة الواقعية للصور النموذجية الكاملة التي رسمها المتوحد، كشخصية مثالية في وعيه كما البلورة العلمية للعلة الفاعلة، هي الإنسان الفعال بالنسبة للعلة الغائية فإن التجسيد الفعلي لها هو قيام المدينة[1]. هكذا كان الفيلسوف أحق ممن لهم الحق في تأسيس وتسيير المدينة وقيادتها نحو النظام وفكرة أحقية وأسبقية الفيلسوف لم تنشأ عند ابن باجة فقط حيث كانت لها جذور ضاربة عبر التاريخ حيث نجد أفلاطون في هذا الصدد قائلا " **تسليم مقاليد السياسة إلى الفلاسفة**"[2].

ما نفهمه ونلاحظه أن العقل ضروري في العمل السياسي ذلك أن السياسة ليست بالأمر الهين فهي تحتاج إلى تأمل من طرف الفيلسوف، أي أنه في السياسة، قبل الخروج بأي قرار سياسي لابد من دراسته دراسة شاملة ومعمقة، أي أن هذا العقل هو بمثابة المحرك لهذه السياسة، ومن هنا كان الحضور الفلسفي في السياسة أمرا لازما، حيث أن كلاهما

[1]– عبد القادر بالعالم: الأكاديمية للدراسة الاجتماعية والإنسانية: التأصيل الفلسفي بمفهوم السياسة عند ابن باجة، 2008، ص 14.

[2]– نقلا عن: فيصل عباس: الفلسفة والإنسان (جدلية العلاقة بين الإنسان والحضارة)، دار الفكر العربي اللبناني، د.ط، ص 86.

يسعيان إلى التنظيم وإعطاء صورة واقعية للحقائق، وبالتالي الذكاء الحاذق والفطنة اللتان يتميز بهما الفيلسوف دون غيره، ومن هنا كانت حاجة السياسة إلى الفلسفة.

كما أن المشكلة بالنسبة لابن باجة ليست في غياب العقل (الفكر) في تدبير الفعل المدني أو السياسي بل في غياب الفكر الصائب، ذلك أنه لا يمكن تصور فعل دون (الفكر) أصلا[1].

يقول ابن باجة "**فتكثر الصور الروحانية في الآن متتالية في الحس، فتسرع حركات العين والجيد الروية روحانية تكثر عن الصورة المحسوسة، فتكثر تحديد غايته، فتعادلها تحديقاته، وأنه يروي فهو يلبث مع الصور زمنا محسوسا، ولذلك تتفاوت التحديقات، كلما كان ألطف أحداقا كان أسرع حركة، وكلما كان أجود روية كان التفاوت أكثر، ولذلك يوجد للإنسان المطبوع على الفكرة، البرهانية كثيرة، حركة العين أضاف التفاوت بين الحركات حدقته لأنه إذا فكر بباله ما قد أثبته**"[2].

ما نستخلصه من خلال هذا أن مغزى ابن باجة في طلب العقل الحضور في المجال السياسي، هو الطريقة في التفكير، وتصوره للأمور وحذق في النظر حول ما يحيط بهذه الدولة من هياكل ومبادئ، وبالتالي تنظيمها ووضعها في مسارها الصحيح، فإذا كانت السياسة تطبيقا، كانت الفلسفة تدبيرا، أي أن كل من الفلسفة والسياسة يعبران عن وجهين لعملة واحدة، فالفلسفة تعبير عن تفكير مجرد ولتكون حاضرة على أرض الواقع تستدعي السياسية لتضعها على بساط الواقع، ويكون تنفيذها أمرا ممكننا، فكل منهما قد أتى لخدمة الإنسان، فثبات الرؤية الصادقة عند الفيلسوف هي التي تقوم الإنسان في النهاية إلى الفعل الصائب والتدبير الصحيح في السياسي، كذلك يؤدي بالإنسان إلى الاستقرار.

التداخل بين كل من الفلسفة والسياسة يمكن من خلال:

[1]– عبد القادر بالعالم: جدلية الإنسان والسياسة و التاريخ، مرجع سابق ،ص 142.

[2]– ابن باجة: تدبير المتوحد، مرجع سابق ،ص 78.

1 ـ إن الوعي بالتغيير سواء على المستوى الذاتي أو على المستوى المدني هو في صميمه وعي فلسفي.

2 ـ لا يمكن أن يكون السياسي الحاكم غير الفيلسوف الحكيم، فالحكمة والسياسة تجمعهما شخصية الفيلسوف.

3 ـ الفلسفة تحتاج إلى السياسة لتكون ذات تأثير فعال في الواقع وتغييره، والسياسة تحتاج إلى الفلسفة حتى يكون تجسيدها للقيم المدينة (النظام) صحيحا وكاملا[1].

ومعنى هذا أن كل من الفلسفة والسياسة يكمل كل واحد منهما الآخر، فلا سياسة بلا فلسفة، ولا فلسفة بلا سياسة، حيث أن الأولى (الفلسفة) من أجل تطبيقها على أرض الواقع لابد لها من ثوب تلبسه وهو السياسة، وبالتالي تصبح أحكامها العقلية على أرض الواقع أمرا ممكنا، أما الثانية (السياسة) تحتاج إلى عمق التدبير وحنكة في الرأي لتدبير أمورها وتسييرها تسييرا محكما، وهذا لا يكون إلا باقترانها بالفلسفة.

ثانيا: طبيعة النابت المتوحد السياسي عند ابن باجة

إن المتوحد الباجوي كان سببا في حدوث المدينة الكاملة وهذا يعني أن سبب مجيء هذا النابت هو ما تعانيه المدن من فساد ونقصان، حيث نجد أن ابن باجة في هذا يقول: "...**مرضت ونقصت أمورها وصارت غير كاملة، والسير الأربع قد وجد فيها النوابت، ووجودهم هو سبب حدوث المدينة الكاملة**"[2]. وهو بذلك غريب الرأي[3].

معنى هذا أن المتوحد جاء ليزيل الفساد عن تلك المدن الفاسدة، ويحولها إلى مدن كاملة، فهو إذن لا يتواجد إلا في هذه المدن فقط، ولقد لقب بالغريب لأن أفكاره وتصرفاته والقيم التي يحملها تختلف كل الاختلاف عن أهل تلك المدن، لذلك فهو غريب الرأي، إذن

[1]– عبد القادر بالعالم: جدلية الإنسان والسياسة والتاريخ عند ابن باجة ، مرجع سابق ،ص ص 133–134.

[2]– ابن باجة: تدبير المتوحد، مصدر سابق ،ص 12.

[3]– فتحي المسكيني: فلسفة النوابت، مرجع سابق ،ص 90.

فهو كما قلنا سابقا جاء ليكون مصلحا لهذه السير لا مخربا فيها، وهنا ابن باجة كان عكس الفارابي في تحديده لمفهوم النابت .

ورد عن الفارابي: "**أن النوابت في المدن منزلتهم فيها منزلة الشليم في الحنطة والشوك النابت بين الزرع أو سائر الحشائش غير النافعة والضارة بالزرع والغرس**"[1].

فنجد أن الفارابي قد أعطى للنابت مكانة سفلة في المدينة الكاملة، حيث قام بتشبيهه بالشوك، أو الحنطة والشليم، فكلها حشائش ضارة وليست نافعة، والاستغناء عنها أحسن من تركها في الميدان، وهكذا كان النابت عند الفارابي هو مصدر قلق وفساد في المدينة، وأن ابن باجة قد قلب المعادلة وحول الموازين؛ أي أنه قد استبدل النابت الضار عند الفارابي بالنافع، ومن لا ضرورة منه إلى ضرورة بقاءه من أجل التغيير في هذه المدن، وتحول من سبب في الشقاء إلى سبب في الكمال، كما أنه عند حدوث الكمال في المدينة ينصرف هذا المتوحد النابت.

يقول ابن باجة "**والتدبير إذا قيل على الإطلاق كما قلناه دل على تدبير المدن، أو قيل بتقيد فإنه ينقسم بالصواب والخطأ، وقد يظن أن التدبير قد يعري من هذين المتقابلين، وإذا فحص عنه تعقب، ظهر أن هذين المتقابلين يلزمانه ضرورة، وتعقب ذلك قريب على ما كان له أدنى وقوف على الفلسفة المدنية فالصنفان اللذان يخصان باسم التدبير قد ينقسمان إلى الصواب والخطأ**"[2].

بهذا يصح أن نقول بأن التدبير الذي يقوم به المتوحد السياسي في هذه المدينة يحمل صنفين متضادين هما الصواب والخطأ، في معظم الأحيان، لذا على هذا المتوحد أن يكون حذر في أحكامه، وأن تكون كلها مناسبة على أساس الروية والتعقل في الحكم، والتعقل في

[1]– نقلا عن: محسن خوني: مجلة التفاهم، مرجع سابق ،ص 48.

[2]– ابن باجة: تدبير المتوحد، مصدر سابق ،ص 7.

الإصدار، بمعنى أن يسير بمنتهى الاعتدال والوسطية في كل الأمور، التي يتصادف معها في هذه المدن الناقصة.

وما وجدناه عند أرسطو في تعريفه للفضيلة، حيث يقول "**إن الفضيلة وسط بين رذيلتين**"[1]، فذو الحكمة ضرورة، فاضل إلهي وهو يأخذ من كل فعل أفضله ويشارك ككل طبقة في أفضل أحوالهم الخاصة بهم وينفرد عنهم بأفضل الأفعال وأكرمها[2].

أي أن هذا المتوحد يجب عليه أن لا يكون صارما حازما على من هم حوله، داخل هذا المجتمع المدني، وبالتالي يتحول إلى طاغية مما يتسبب في ثورتهم ضده، وأن لا يكون متقاعسا في عمله ومتجاهلا للمسؤولية التي هي على عاتقه، مما يتسبب في ذلك إلى الفساد المجتمع، وكل من هم بداخله أي أنه على هذا المتوحد أن يسير وفق مبدأ لا إفراط ولا تفريط فصفة الاتزان في الرأي هي صفة ملازمة للفيلسوف، مما تساعده على اتخاذ قراراته بالشكل الصحيح والصائب، فالفعل السياسي في أغلب أحواله يقتضي الصواب ويقتضي الخطأ، وهذا ما يطلبه من الفيلسوف الحذر بشأنه.

لنتمعن في قول ابن باجة هذا: "**ونحن في هذا القول نقصد تدبير هذا الإنسان المتوحد وبين أنه قد لحقه أمر خارج عن الطبع، فيقول كيف يتدرج حتى ينال أفضل ووجوداته، كما يقول الطبيب في الإنسان المنفرد في هذه المدينة، كيف يتوحد حتى يكون صحيحا**"[3]. فحال الفيلسوف في المدينة الفاسدة ،كهذا فإنه بمثابة إنسان وسط الوحوش الضارة وهو بالطبع غير ملزم بأن يشاركهم وحشيتهم، وأن يرى أنه غير قادر على مواجهة

[1]– ماجد فخري: أرسطو طاليس، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1958، ص 113.

[2]– عبد الرحمن بدوي: الفلسفة والفلاسفة في الحضارة العربية، مرجع سابق ،ص 104.

[3]– ابن باجة: تدبير المتوحد مصدر سابق ،مصدر سابق ، ص 13.

تلك الوحوش التي تعترضه، ولهذا يلجأ إلى التوحد مع نفسه وعندها ينال الكمال الأسمى الذي لا يجده إلا في المدن الفاضلة[1].

معنى هذا أن المتوحد هو فريد من نوعه داخل مجتمعه، فهو يعبر عن لحظة من الصفاء الذهني، في وسط تعمه الفوضى واللاعقلانية في التصرف، ولهذا السبب قام المتوحد الباجوي بانعزاله الفكري داخل هذا المجتمع ليحصن نفسه، أولا لكي لا تنزاح إلى الفساد أو تميل إلى الشهوات، وعندها تفقد ميزتها بالانفراد، لذا كان على هذا المتوحد الاعتدال في أفعاله، ولكي يكون هذا المتوحد معتدلا في أفعاله عليه أن يصدق مع نفسه حتى يمارس فعل الصدق مع الآخرين في مجتمعه، وبعد ذلك تسير أفعال وفق المسار الصحيح، كما أن الأمر الخارج عن طبعه والغير المألوف عنه، هو الفساد الذي يحيط به، فلهذا كان عليه أن يجانب العيش معه جسديا والاغتراب عنه فكريا، فهذه الخطة التي اتبعها المتوحد لتحقيق وجوده، حتى ينال أفضل وجوده كما أن إعطاء مثال الطبيب المقصود هنا أن الطبيب دائما ما يأمر بتحصين الجسد بكل ما هو صحي لكي يحافظ المرء على بنيته القوية، لكي لا يكون عرضة للأمراض فتفتك به، فهنا قد شبه ابن باجة الفساد في المدن بالمرض الذي يقتل صاحبه لذا على المتوحد حماية نفسه أولا، ليتصدى للفساد وأن لا يكون جزء منه، هكذا كانت انطلاقة المتوحد في محاربة الفساد القائم.

[1]– ابن رشد: تلخيص السياسة لأفلاطون، نقله إلى العربية: حسن مجيد العبيدي، دار الطليعة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1998، ص 146.

المبحث الثالث: كمال المدن وسعادة الفلسوف .

إن ما يميز الفيلسوف أنه كائن دائم البحث عن الاستقرار ، الذي ترتاح فيه ذاته، وابن باجة باعتبار أن ذاته قد عاشت الفساد في مدنها وقد أعطاها ميزة المدن الناقصة، وأراد البحث عن مدن قوامها أحسن وأفضل فسماها بالمدن الكاملة، كما أن هذه الذات الباجوية تحمل غاية نهائية يطمح إليها أي إنسان وهي السعادة.

أولا: المدن الكاملة ومزايا الكمال فيها.

إن مقصد التدبير عند ابن باجة هو الوصول إلى المدينة الكاملة حيث أعطى لها تعريفا شاملا قائلا في ذلك " **وبين أن المدينة الفاضلة الكاملة قد أعطى فيها كل إنسان أفضل ما هو معد نحوه وأن أرآها كلها صادقة وأنه لا رأي كان فيها وأن أعمالها هي الفاضلة بالإطلاق**"[1].

معنى هذا أن الخصال الموجود في هذه المدينة الكاملة أنها تعبر عن كل ما هو راق، وكذلك تعبر عن كل عمل مفيد وصالح حيث أن كل واحد من سكانها قد أعطى فيها أفضل وأحسن ما يملك من نية في العمل والإخلاص، فهي في نظره رمز للمثالية، إضافة إلى ذلك تميز أهلها بالصدق والوضوح، وآراؤهم لا يعتريها أي غموض والعمل الفاصل داخل هذه المدينة ،يعكس صاحبه أي أنه كما تميز العمل بصفة الفاصل فهو يعكس أكيد روح صانعه. كيف ذلك؟

أي أنه كلما كان ذلك الشخص أو الصانع متقنا لعمله مخلصا في أداء واجبه، نحو هذه المدينة كان عمله أفضل وأحسن ويعطي دورا فعالا في هذه المدينة الكاملة ،مما يعكس طبيعة العيش فيها، وبالتالي تكون أسهل فهكذا كان غرض ابن باجة من تدبير المتوحد في

[1]– ابن باجة: تدبير المتوحد، مصدر سابق ،ص 11.

هذه المدينة الكاملة، لكي يحسنوا التعرف فيها وأن يكونوا أهلا للمسؤولية التي هي على عاتقهم وهي تخطي الفساد وتحويله إلى إصلاح واستقامة في الرأي.

وكذلك في قوله "**فبين أن كل رأي غير رأي أهلها يحدث في المدينة الكاملة فهو كاذب وكل عمل يحدث في غير الأعمال المعتاد فهو خطأ**"[1].

كما في المدينة الكاملة يعهد إلى كل شخص بالعمل الذي يجيده ويتقنه، والإنسان في المدينة الفاضلة يقصد من وراء أعماله نفع المدينة ذلك لأن الإنسان الفاضل جزء من المدينة الفاضلة[2].

بمعنى أن كل رأي كاذب لا يندرج ضمن نطاق هذه المدينة الكاملة باعتبار أن الصدق أساسها وهو الحجر الأساس الذي بنيت عليه لأنه لو أقيمت المدينة الكاملة على التهاون في الأعمال، وأيضا في الآراء الكاذبة لكانت هي في حد ذاتها كذبة، ولما كانت حقيقة لأنه الكذب أولا وأخيرا طريقه مسدودة وميزة الكذب تدل على النقص والنقص لاوجود له في هذه المدينة الكاملة، وكذلك أشار ابن باجة إلى الأعمال التي قد تحدث فيها وتكون غير معتادة فهي أفعال دخيلة عنها لأنه في المدينة الفاضلة أو الكاملة كل أعمال أصحابها هي أعمال فاضلة كاملة، فهو قد وضع الرجل المناسب في المكان المناسب، وذلك ليتجنب الخطأ في أداء المهام داخل هذه المدينة وكذلك ليصل إلى الاتقان الذي يصاحبه السلوك الجيد لصاحبه، وهكذا يميز انطلاقا من العمل نوع المدينة إذا كانت ناقصة أو كاملة، فاذا كان العمل تاما متقنا ،ولا خبر كاذب في صاحبه فالمدينة، إذن كاملة، والعكس إذا كان العمل ناقصا وكل ما يأتي من صاحبه كاذب فالمدينة ناقصة فالإنسان الفاضل في هذه المدينة ينحت من شخصية المدينة التي يود الإقامة فيها .

[1]– ابن باجة: تدبير المتوحد،مصدر سابق ، ص 11.

[2] Abdullah H.al.abbadi. social.thought of. Ibn. Bajjah. P 555.

ومن مزايا هذه المدينة الكاملة حسب قول ابن باجة "**ولما كانت المدينة الفاضلة تختص بعدم صناعة الطب وصناعة القضاء، وذلك أن المحبة بينهم أجمع فلا تشاكس بينهم أصلا، فلذلك إذ عري جزء منها من المحبة ووقع التشاكس احتيج إلى وضع العدل واحتيج الضرورة إلى من يقول به، وهو القاضي، وأيضا فان المدينة الفاضلة أفعالها كلها صواب، فإن هذا خاصتها التي تلزمها ولذلك لا يغتدي أهلها بالأغذية الضارة، فلذلك لا يحتاجون إلى معرفة أدوية للاختناق بالفطرة ولا غيره مما جانسه، ولا يحتاجون إلى معرفة مداواة الخمر، إذا كان ليس هناك أمر غير منتظم، وكذلك إذا اسقطوا الرياضة حدثت عن ذلك أمراض كثيرة، وبين أن ذلك ليس لها، وعسى أن لا يحتاج منها في أكثر من مداواة الخلع وما جانسه، وبالجملة الأمراض التي أسبابها الجزئية واوردة من خارج ولا يستطيع البدن الحسن الصحة أن ينهض بنفسه في دفعها، فإنه قد شوهد كثير من الأصحاء تبرا جراحهم العظيمة من تلقاء أنفسها**"[1]. يقيم ابن باجة مدينة الفاضلة على أساس الفضيلة التي تحكم العلاقات بين سكانها، هذه المدينة ومن علامات المدينة الفاضلة أنها لا تحتاج إلى أطباء ،ولا إلى قضاة وذلك سبب أن سكانها يعيشون متحابين فلا يقع التشاكس بينهم.[2]

ما نستنتجه هنا ونفهمه من خلال هذا أنه عدم وجود كما قال لا الطبيب ولا القاضي أنه باعتبار أن هذه المدينة كاملة فهي لا تحتاج إلى كل هذا فكمالها في ذاتها، بمعنى أنه في الحالة العادية عندما نحتاج إلى طبيب ،أو قاضي تدل على ذلك على وجود نقص سواء من الناحية الجسدية أو الناحية السلوكية، وهذا يخالف المدينة الكاملة لأن كل أفعال أهلها تدل الكمال والاعتدال فلا ضرورة لأي مصلحة بعدها، باعتبار إلى أن القاضي يرمز إلى العدل والعدل موجود بالتالي لا ضرورة له، ويمكن الاستغناء عنه، وكذلك الحال عند الطبيب فأهل هذه المدينة لا يعانون المرض لأن أهلها قد قاموا بتحصين أنفسهم من كل ما يهدد تواجدهم داخل هذه المدينة الكاملة، وذلك من خلال أكل كل ما هو صحي نافع غير ضار،

[1]– ابن باجة: تدبير المتوحد ، ص 10.

[2] Abdullch. H. al. Abbadi.sosial thought of.ibn bajjah. P 555.

كما تجنبهم شرب الخمر لأنهم متيقنين أن الخمر، يذهب الفطنة في الإنسان وبالتالي تشتد أفعالهم ولا يستطيعون تدبر أمورهم في المدينة الكاملة لأن الأساس الذي بنا عليه ابن باجة هذه المدينة كان على أساس التدبير ومصدره العقل الحكيم لا العقل الذي يعاني من التلف بسبب الخمر كما تكلم عن ممارسة الرياضة فهو يعي أن هذه الأخير كما هي تدريب جسدي وتكسب الجسد اللياقة البدنية، كذلك تكسب صاحبها صفات تجعل منه معتدلا في السلوك داخل هذه المدينة إضافة إلى صفات أخرى كالصبر، وتحمل المسؤولية وهكذا اسم المدينة الكاملة لم يأتي عبثا وإنما جاء من أفعال أصحابها التي تتسم بالكمال.

ويمكن القول بأن غاية الفلسفة السياسية، والاخلاقية يهدف إلى تحقيق المدن الفاضلة التي تظم أكبر عدد ممكن من الحكماء والفلاسفة ، واذا كان ابو بكر الصائغ قد اتخذ من شخصيته "المتوحد" مثال الإنسان الفاضل في المدينة الفاضلة [1].

ومعنى هذا أن المدينة الكاملة التي يطمح ابن باجة، إلى تحقيقها هي مدينة الفلاسفة كما نلاحظ أن ابن باجة قد تحدث في معظم الأحيان عن الكثرة والوحدة، فالكثر عنده تعني خبرة الفلاسفة، والوحدة يرمي بها إلى وحدة الرأي المتبع بينهم المبني على أساس معقلن حيث أن هؤلاء الحكماء والفلاسفة حين توحدهم في رأي صائب واحد في ذلك الوقت يستطيعون أن يصلوا إلى مدينة كاملة عن طريق توحيد قواهم العقلية والسلوكية وبالتالي هذه المدينة هي مدينة العقل.

[1]– زينب العفيفي: ابن باجة واراء الفلسفية، دار الوفاء للطباعة والنشر، ط1، 2000، ص 200.

ثانيا: سعادة المتوحد سعادة الفيلسوف.

كما جاء الفيلسوف المتوحد عند ابن باجة من أجل محاربة الفساد في المجتمع المدني جاء كذلك لأجل غاية أخرى اسمى منها وهي محاولة الوصول إلى السعادة كمطلب إنساني قديم، وهذه السعادة كما جاء في كتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس إنها "**إن السعادة الغاية الأخيرة لجميع أعمال الناس**"[1].

بمعنى أن هذه السعادة تعبر عن هدف نهائي لمختلف أعمال الإنسان وهي تعبر عن أرقى هذه الاهداف التي يسعى ويطمح الإنسان إلى تحقيقها وبالتالي هذا الهدف النهائي يعبر عن خاصية إنسانية واذا ذكرنا الخاصية الإنسانية نكون قد اتجهنا مباشرة نحوا العقل كميزة بشرية أي أن الإنسان وحده يحاول تحقيق السعادة، وذلك من خلال إعمال هذا العقل بشكل صحيح.

ويرى أرسطو أن العقل المطابق للجزء الأحسن في ذات الإنسان وهو العقل الفاهم المتأمل المعد ليأمل ويقود، وليكون له فهم الأشياء الجميلة القديسة ... وعلى ذلك فإن هذا العقل المتأمل هو المطابق للفضيلة لتكون السعادة الكاملة[2].

وما نستنتجه من خلال هذا أن أرسطو قد ربط السعادة والوصول إليها بالعقل وحده، أي أنه هو الوحيد الذي يستطيع الوصول إليها باعتباره ملكة فطرية في الإنسان وذلك من خلال قدرته على التأمل والتفكير في عواقب الأمور قبل البدئ في تطبيقها، كما أنه قد حصر في هذا العقل كل ما هو جميل ومقدس بمعنى أن التفكير وحده هو الذي يوصل صاحبه إلى غايته المنشودة باعتبار أن الإنسان دائم البحث عن الأشياء والامور التي يستقر

[1]– ارسطو طاليس: علم الأخلاق الى نيقوماخوس، نقله الى العربية احمد لطفي السيد، دار الكتب المصرية بالقاهرة، ، 1363هـ ، 1924، ص 189.

[2]– مجلة التسامح: فضيلة فكرية، صادرة عن وزارة الاوقاف والشؤون الدينية، العدد 27، كايمفورنيا ، 2017، ص22.

فيها كيانه، والسعادة بالنسبة للإنسان هي الملاذ الوحيد الذي يجد فيه الإنسان مصدر استقرار له وهكذا يكون أرسطو قد أعطى للسعادة طريقا واحد للحصول عليها وهو العقل .

إن العقل الإنساني يصل إلى كماله بالمعرفة العقلية والنظر العقلي وهو السعادة العظمى[1].

ومعنى ذلك أن العمل الإنساني عندما يصل إلى ذروته المعرفية فقط يدرك السعادة، وهذه السعادة بدورها تعبر عن أكبر وأخر غاية يطمح إليها المتوحد أو أي الإنسان وذكرنا المتوحد لأنه إنما ذكر العقل ذكر التوحد أي أن هذا المتوحد هو الذي طور قدراته العقلية من تأمل وتدبر وقام كذلك بعقلنة أفعاله ليصل إلى هذه السعادة العظمى، وهذه السعادة كانت بسبب هروبه من المدن الفاسدة وتأسس المدينة الكاملة ليستطيع من خلالها الحصول على هذه السعادة، وهذه الأخيرة أي السعادة لا تحقق إلا إذا تحقق الكمال العقلي .

ويقول محمد عابد الجابري في السعادة العقلية، عند ابن باجة " **بما أن المطلوب هو الغاية القصوى على صعيد الحياة العقلية، فإن هذه الغاية لا يمكن أن تكون شيآ آخر غير المعرفة التامة أو العلم الذي لا يتجزأ ولا ينقطع وهذا النوع من العلم يهن ابن باجة**" **العلم الاقصى**" **ويعرفه بأنه تصور العقل**" **أي وجود العقل المستفاد**"[2]. والعقل المستفاد الواسطة التي توصل العقل الإنساني بالعقل الفعال، وإذا حصل الاتصال تحقق الكمال العقلي الذي وهو عين السعادة[3] .

ومن خلال هذا ما يمكن استنتاجه، أن اقتصار ابن باجة السعادة على المسلك العقلي وذلك لأسباب من بينها ،أنه كما ذكر محمد عابد الجابري لا يتجزأ ولا ينقطع، بمعنى أنه في

[1]– فؤاد كامل: خلال العشري واخرون: الموسوعة الفلسفية المختصرة، مراجعة زكي نجيب محمود، دار القلم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت– لبنان، 2016، ص 14.

[2]– محمد عابد الجابري: نحن والتراث ،مرجع سابق ، ص 197.

[3]– عبد القادر بلعالم: جدلية الانسان والسياسة والتاريخ في فلسفة ابن باجة ،مرجع سابق ، ص 170.

طريق ممدودة تطفى عليه صفة الديمومة ،والسيرورة أي بعيد عن ما هو مادي، أو السعادة الشبيهة باللذة المادية كالمأكولات مثلا، فهي ذات طريق مقتصر مؤقتة ،ولا تتمتع بصفة الديمومة لذا فهي فانية تسير في طريق الزوال بمجرد الوصول إليها، ويشترك فيها كل من الإنسان ،والحيوان لكن السعادة التي تكلم عنها ابن باجة لا تخضع للمادة وإنما ترتقي عنها حيث ربطها بالعقل النظري الذي يرتبط بالتأمل والتفكير المعمق في الأمور والتدبير فيها.

كما أن هذا العقل الذي خصه ابن باجة في الحصول على السعادة هو مصدر كل أفعالنا الصحيحة ،فإن أحسن استخدامه أجرنا عليه، وإن أسانا يعقبا لذلك حيث يقول ابن باجة في هذا الشأن "**وإنما لثواب والعقاب للنفس النزوعة وهي الخاطئة والمصيبة، فمن أطاع الله وعمل ما يرضاه، أثابه بهذا الله وجعل له نورا بين يديه يهتدي به، ومن عصاه وعمل مالا يرضاه، حجبه عنه، فبقي في ظلمات الجاهلية مطبقة عليه، حتى يفارق الجسد محجوبا عنه في سخطه مراتب لا تدرك بالفكرة، ولذلك تمم الله العلم بها، الشريعة ومن جعل له هذا العقل، فإذا فارق البدن يغنى نورا من الأنوار، يسبح الله ويقدسه مع النبين والصدقين والشهداء الصالحين**" [1].

إن الخلود عند ابن باجة إنما يخص (العقل) ،وأجزاء النفس الناطقة إذ أنه مجرد غاية التجربة، ملخص من المادة فحق له الدوام والخلود، أما النفس الفردية فليس فيها على ذلك الحال، اذ أنها لما كانت هي القوة المحركة، التي تمد الأجسام الطبيعة العضوية بالحياة وتغديها وتنميها، فالخلود يخص العقل[2].

وما نستنتجه من خلال هذا، أننا نلاحظ مسحة دينية من خلال قول ابن باجة في ثواب الله لكل من يحسن استخدام هذا العقل الذي بثه الله في عبادة واعتبر حامله من الأخيار وحشرهم في زمرة النبين والصدقين والشهداء، وهذا كذلك هو حال الحكيم، الذي اتقن

[1]– ابن باجة الرسائل الالهية: تحقيق ماجد فحري، دار النهار، بيروت، 1968، ص 162.

[2]– زينب العفيفي: ابن باجة واراءه الفلسفية ،مرجع سابق ، ص ص 172، 173.

استخدام عقله، وبالتالي صار من المقربين إلى الله، وهنا حصل الخلود العقلي عندما حصل هذا الحكيم على العلم الصحيح، ففارق البدن أي الجسد كما قال بقي نورا، أي يحصل على الخلود انطلاقا من اعماله العقلية الصائبة التي لا علاقة للمادة بها لأنه إذا اتصلت بالمادة قد يحدث فيها الفساد، وإذا انفصلت عنه ارتقت في ذلك وممارسة الفكرة الصادقة.

ويرى ابن باجة أن لكل إنسان عمران، عمره الجسدي الذي يحييه على الأرض ثم عمره الثاني وهو (تذكر الناس له بعد موته) والسعادة والخلود في رأي ابن باجة هي تكون في عمره الثاني.[1] وتكون أفعال هذا النوع "**إذا بلغ الإنسان في حياته من العلم أو الحكمة أو الشجاعة أو الكرم، وكأن يعرف أنه العالم أو حكيم أو شجاع أو كريم، ثم كان يعمل بما يعلم صادقا غير متظاهر بما يعمله رئاء الناس، ولا قاصدا أجلب منفعة مادية، فإنه يستعر حينئذ باطمئنان في نفسه، وبادراك كامل لحقيقة الحياة والوجود، وهذه هي السعادة**".[2] أما عن الخلود " **فهو شعور هذا الإنسان قبل موته، أن الناس سيظلون يذكرونه ذلك منه دهرا طويلا بعد أن يموت ويفنى جسده فهذا (الشعور والسابق في الإنسان هو الخلود) المتعلق بالإنسان وأما المدة التي يبقى فيها ذكراه مشهورا في الناس بعد موته فهو الخلود المتعلق بأعمال ذلك الإنسان**"[3].

ومن خلال هذا ما يمكن قوله ،أن السعادة التي يرمي إليها ابن باجة هي سعادة العمل أي أنه من خلال ما يكتسبها الإنسان من قيم ومثل عليا تعبر عن اسمى الفضائل كالعلم والشجاعة والكرم، ويكتفي فقط بإكتابها ويحتفظ بها لنفسه كذات صالحة، وإنما يرغب في أن تكون ذات مصلحة أي أنه هذا المتوحد يفرغ ،ويجعل هذه القيم والمبادئ العليا في خدمة المجتمع من أجل إصلاحه ودرء المقاس عنه بمعنى تطبيقها على أرض الواقع وكذلك

[1]– سالم ناصر: موسوعة عباقرة الاسلام، دار النشر المنهل، ، 2004، ص 40.

[2]– اياد كرم الصلاحي: المعاد عند الفلاسفة المسلمين من الكندي الى ابن رشيد (مقارنة تحليلية نقدية) دار النشر المنهل ص 134.

[3]– عمر فروح: تاريخ الفكر العربي الى ايام ابن خلدون دار العلم للملايين، بيروت. لبنان. ط1، 1977، ص616.

على هذا الإنسان يكون صادقا كل ما يفعل لا مخادعا، يسير وفق المظاهر أو ملاحقا للمادة وعندما يتقن الإنسان هذا كله فقط تستريح وترتاح نفسه ،وتطمئن بما انجزته من أعمال صادقة وبعدها تصل هذه النفس إلى السعادة، وهذه السعادة بدورها تصحب معها الشعور بأن هذه النفس ستخلد بعد موتها وذلك من خلال أنها تعلي أن كل ما انجزتها، وانتفع المجتمع من وراءها سيظل مذكورا حتى بعد موته ذكرا حسنا إذن فالخلود الذي يرمي إليه ابن باجة هو خلود العمل الطالع في المجتمع.

خاتمة

خاتمة:

بعد تحليل مضامين الإشكالية والعناصر المتطرق إليها داخل الفصول والمباحث توصلت إلى:

إن فلسفة ابن باجه تحمل في ثناياها مضمونا يعبر عن الاضطهاد الإجتماعي والسياسي في عصره وذلك أن كل ما تطرق إليه من أفكار عكست بوضوح رغبته في محاولة التغيير والتغلب على كل ما يصيب الذات الإنسانية من انحلال كإنعكاس يحدث من جراء الفساد في المجتمع لذا كانت فلسفته تحمل مقصد واحد ووحيد وهو إصلاح المجتمع من خلال الذات الانسانية نفسها، وبالتالي كان الإنسان الجزء الأهم في الإصلاح ،فابن باجه يعي أنه بهلاك الفرد يتحطم المجتمع، وبصلاح الفرد يصلح المجتمع فلانسان يشكل اللبنة الاولى في المجتمع وذلك من خلال:

-أنه رأى ضرورة تكوين إنسان واع يعي كل تصرفاته، والأكثر من ذلك أن يكون له ضمير لا يرضى أن يعيش وسط الفساد

-العيش مع المجتمع بصفة جسدية فقط والإغتراب عنه من الناحية الفكرية، بمعنى أن صفة التلازم بين الإنسان وبيئته صفة لا غنى عنها ،لذلك على الإنسان الحفاظ على هذا الإنتساب إلى المجتمع ،وكذا لديه إلتزام أخر، وهو أن يحافظ على جانبه الفكري، لذا كان عليه أن يعيش متوحدا.

-لكي يعيش هذا المتوحد كإنسان فاضل داخل المجتمع عليه أن يمر بسلم الإرتقاء متجها بذلك من النقص إلى الكمال، متجاوزا بذلك كل ما له علاقة بالحيوانية أو البهيمية،وعليه بذلك أن يحول كل نقص في هذه النفس إلى كمال.

-إن العقل هو القوة الحاسمة في الإنسان ،فمن خلاله يستطيع هذا الأخير ان يميز ويختار كل ما يصادفه ،وهو كذلك الخيط الوحيد الذي من خلاله يستطيع المتوحد بلوغ حد الكمال.

-إن إصلاح هذه الذات لا يكون إلا عن طريق العقل ،فمن إستطاع وضع هذا العقل في مساره الذي جاء من أجله ،وهو فعل التدبير ،فمن خلال هذا الأخير يستطيع الإنسان تدبر كل ما يحيط به، ومن ثمة يتدخل كذات مصلحة.

-كما أن المهمة التي جاءت من أجلها فلسفة ابن باجه تكمن في إيصال هذا الإنسان المتوحد نحو غاية منشودة، وهو محاولة بلوغه السعادة القصوى، ولا يمكن ذلك إلى من خلال مرور العقل بمراحل حتى يصل إلى مرحلة التعقل، والتي سماها ابن باجه بإتصال الإنسان بالعقل الفعال.

-إن المتوحد الباجوي لا يحظى بالسعادة في المدن الفاسدة ،لذا يسعى إلى تحويلها إلى مدن تتمتع بصفة الكمال فيها وفي أهلها ،عندها فقط تتحقق السعادة.

-عندما يتحقق الكمال في المدن يختفي المتوحد النابت فيها ،لأن من أسباب تواجده هو هذه المدن الناقصة، وهو بذلك له هدف واحد هو تحويل الفساد إلى الكمال.

-للمتوحد الباجوي سعادتان ،أما السعادة الأولى فهي سعادة دنيوية، وذلك حين قيامه بهذه الإصلاحات في المجتمع بطريقة صحيحة مبنية على أساس عقلي ،أما السعادة الثانية تكمن في طريق الخلود "العقل" وذلك من خلال تخليد الناس لذكراه بعد موته من خلال أعماله، وبالتالي فالخلود الذي يطمح إليه هو خلود عمل.

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع:

القرآن الكريم

أ- المصادر:

1- ابن باجة : تعاليق على منطق الفارابي ، تحقيق ، ماجد فخري ، دار المشرق بيروت ، لبنان ،ط1 ، 1994.

2- ابن باجة : رسائل إلاهية ، تحقيق ماجد فخري ، دار النهار ، بيروت ، 1968.

3- ابن باجة: تدبير المتوحد، سراس للنشر، تونس، 1994.

4- ابو بكر ابن باجة الاندلسي : كتاب النفس ، تحقيق ، محمد الصغير المعصومي ، مطبوعات الجامع العربي العالمي ، دمشق ، 1960.

ب- المراجع:

المراجع باللغة العربية:

1-ابراهيم عاتي: الإنسان في الفلسفة الإسلامية (نموذج الفارابي)، الهيئة المصرية العامة للكتابة، 1993.

2- ابن رشد: تلخيص السياسة لأفلاطون، نقله إلى العربية: حسن مجيد العبيدي، دار الطليعة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1998.

3- ابن مسكويه: تهذيب الأخلاق في التربية، دار الكتاب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1985، ص 43.

4- أبو الوليد ابن رشد: تلخيص كتاب النفس لأرسطو، تحقيق الفرد. المكتبة العربية المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 1994.

5- أبي حيان التوحيدي: البصائر والذخائر، ج1، تح داود القاضي، دار صادر، بيروت، ط1.

6- أحمد الأهواني: أفلاطون، دار المعارف كورنيش النيل، القاهرة، ط4، 1199..

7- ارسطو طاليس: علم الأخلاق الى نيقوماخوس، نقله الى العربية احمد لطفي السيد، دار الكتب المصرية بالقاهرة، 1363هـ ، 1924.

8- أرسطو طاليس: كتاب النفس، تر أحمد فؤاد الأهواني، دار الحياء الكتب العربية، لبنان، ط1، 1949.

9- أميرة حلمي مطر: جمهورية أفلاطون، الهيئة المصرة العامة للكتاب، القاهرة، 1994.

10- اياد كرم الصلاحي: المعاد عند الفلاسفة المسلمين من الكندي الى ابن رشيد (مقارنة تحليلية نقدية) دار النشر المنهل.

11- ج.س. كولان: الأندلس، تر ابراهيم مخو رشيد وآخرون، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، ط1، 1980.

12- جمال المرزوقي: الفلسفة الإسلامية بين الندية والتبعية، دار الهداية للطباعة والنشر والتوزيع،ط2002،1.

13- حنا الفاخوري: تاريخ الفلسفة العربية، ج2، دار الجيل، بيروت، ط3، 1993.

14- دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، تر محمد عبد الماوي أبو ريدة، ملتزمة الطبع والنشر مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط5.

15- روجيه غارودي: الإسلام في الغرب، تر دوقان قرقوط، دار دمشق، شارع بور سعيد، القاهرة، ط1، 1995.

16- رؤوف سهابي: مشاهير فلاسفة المسلمين، مؤسسة البلاغ للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، د.ت.

17- سحبان خليفان: رسالة التنبيه على سبيل السعادة، عمان، ط1، 1987.

18- سعيد زايد: الفارابي، دار المعارف، كورنيش النيل، القاهرة، ط3، 1119.

19- الشيخ كامل محمد محمد عويضة: ابن باجة الأندلسي الفيلسوف الخلاق، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1993.

20- الصاوي الصاوي أحمد: الفلسفة الاسلامية، دار النشر للتوزيع والنشر، 1998.

21- صلاح رسلان: الهوامل والشوامل لأبي حيان التوحيدي ومسكويه، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة.

22- عاطف العراقي: الميتافيزيقا في فلسفة ابن طفيل، دار المعارف، كورنيش النيل، ط5، 1992.

23- عاطف العراقي: النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، دار المعارف كورنيش النيل، القاهرة، ط4، 1984.

24- عبد الحليم محمود: فلسفة ابن طفيل وقصة حي بن يقضان، دار غريب للنشر والتوزيع القاهرة، 2000.

25- عبد الرحمان بدوي: الفلسفة والفلاسفة في الحضارة العربية، دار المعارف للطباعة والنشر، سوسه، تونس، د.ت.

26- عبد الرحمان بدوي: موسوعة الفلسفة ، ج1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1984.

27- عبد القادر بالعالم: الأكاديمية للدراسة الاجتماعية والإنسانية: التأصيل الفلسفي بمفهوم السياسة عند ابن باجة، 2008.

28- عبد القادر بالعالم: جدلية الإنسان والسياسة والتاريخ في فلسفة ابن باجة، عالم الكتب للنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2013.

29- علي إمام عبيد: فلسفة مسكويه الطبيعية والإلهية ، دار الإسلامية للطباعة والنشر المنصورة، جمهورية مصر العربية، ط1، 2010،.

30- علي عبد الواحد وافي: المدينة الفاضلة للفارابي، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، .

31- علي محمد الشريف الجرجاني: كتاب التعريفات، مكتبة لبنان ساحة رياض العلم، بيروت، 1985.

32- عمر فروح: تاريخ الفكر العربي الى ايام ابن خلدون دار العلم للملايين، بيروت. لبنان. ط1، 1977.

33- عهود الأخضر: صحيفة الشرق المطبوعة، الانسجام بين الفرد والمجتمع، العدد 688، 2013.

34- غيضان السيد علي: بحوث في الفلسفة الاسلامية من العقل إلى الوجود، العقل وممارسة الايديولوجيا في فلسفة ابن باجة، كتاب جماعي، مؤمنون بلا حدود، 2015.

35- فتحي المسكيني: فلسفة النوابت، دار الطليعة، بيروت ، ط1991،1 .

36- فدوى حافظ طوقان: مقام العقل عند العرب، دار القدس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان.

37- فيصل عباس: الفلسفة والإنسان (جدلية العلاقة بين الإنسان والحضارة)، دار الفكر العربي اللبناني، د.ط.

38- لسان الدين بن الخطيب: الاحاطة في أخبار غرناطة، م1، تر محمد عبد الله عنان، مكتبة الخانجي بالقاهرة، مصر، ط2، 1973، ص 189.

39- ماجد فخري: أرسطو طاليس، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1958.

40- محمد اركون: النزعة الإنسانية في الفكر العربي، تر هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط1، 1997.

41- محمد البهي: الفارابي الموقف الشارح، مكتبة وهبة عايد، القاهرة، ط1، 1981.

42- محمد عابد الجابري : نحن والتراث المركز الثقافي العربي ، ط6 ، 1993.

43- محمد عبد الرحمان مرحبا: الكندي، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط1، 1985.

44- محمد عبد الله عنان: دولة الاسلام في الأندلس، ج3، ناشر مكتبة النجاحي، القاهرية، ط2، 1990.

45- محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، ط2، 141هـ ، 1990م.

46-محمد مصباحي: الوجه الأخر للحداثة ابن رشد، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1998.

47-محمد مصباحي: من المعرفة إلى العقل، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1990.

48-محمود اسماعيل: سيكولوجيا الفكر الإسلامي طور الإنهيار(3)، دار مصر المحروسة، القاهرة، ط1، 2005.

49-محمود زيدان: نظرية المعرفة، مكتبة المتنبي، المملكة العربية السعودية، 2012.

50-مصطفى السيد أحمد صفر: نظرية الدولة عند الفارابي (دراسة تحليلية تأصيلية لفلسفة الفارابي السياسية)، مكتبة الجلاء الجديدة، المنصورة، 1989.

51- هنري كوربان: تاريخ الفلسفة الاسلامية، تر نضيرة مروة وأخرون، عويدات للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط2، 1998.

52-يحيى هويدي: تاريخ فلسفة الاسلام في القارة الافريقية، ج1، ملتزمة الطبع والنشر ، مكتبة النهضة المصرية، 1965.

53-يوسف اشباخ: تاريخ الأندلس في عهد المرابطين والموحدين، تر حمد عبد الله عنان، ج1، مكتبة النجاح، القاهرة، ط2 ،1996.

المراجع باللغة الأجنبية:

1-Abdullah H. Abbadi; socialthaught of Ibn Bajjah. King Soud. UniversityRiyadh. Soudiarabia 1995.

2-Crouley Soh N Dlil Al Falsafa: Mandour, Boulad, Aljanoube Vhesoi, Plibilsling 2014.

3-Rifat husal Mdafi : Nadariyat Ibn Bagah an al Nafs Universite Dassalam Unda Gnitar Pagorg Maret 1016.

ج- قواميس ومعاجم:

1-ابراهيم مدكور: المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1983.

2-أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، منشورات عويدات، بيروت، لبنان، ط2، 2001.

3-جميل صليبا : المعجم الفلسفي، ج1 ، ج2 ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، لبنان ، 1982.

4-جورج طرابشي : معجم الفلاسفة ، دار الطليعة للطباعة و النشر ، بيروت، لبنان، ط3، 2002.

5-حسن الشرقاوي: معجم الألفاظ الصوفية، مؤسسة مختار للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1987.

6-زكي نجيب محمود : الموسوعة الفلسفية المختصرة ، ت فؤاد كامل وآخرون ، دار القلم ، بيروت ، لبنان .

7-سالم ناصر: موسوعة عباقرة الاسلام، دار النشر المنهل، ، 2004.

8-علي محمد الشريف الجرجاني : كتاب التعريفات ، مكتبة لبنان ، ساحة رياض العلم ، بيروت ، 1985.

9-فؤاد كامل: خلال العشري واخرون: الموسوعة الفلسفية المختصرة، مراجعة زكي نجيب محمود، دار القلم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت لبنان، 2016.

10- محمد راتب النابلسي: موسوعة النابلسي للعلوم الانسانية، تفسير سورة السجدة، درس الثالث، 1991.

11- محمد علي التهانوي: موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج1، تح علي جورج، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، لبنان، ط1، 1996.

12- محمد مصطفى غالب : في سبيل موسوعة فلسفية للفارابي ، مكتبة الهلال للطباعة و النشر ، الاسكندرية ، 1998.

13- مراد وهبة: المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط5، 2007م.

14- معن زيادة : الموسوعة الفلسفية العربية ، المعهد الالماني العربي ، ط 1، 1988.

د- مجلات:

1-خالد سعد العلام: ثنائية المعرفة والاتصال في فلسفة ابن باجة، مجلة العلوم التطبيقية، 2016.

2-ماجد فخري: أثر الفارابي في الفلسفة الأندلسية، الكويت، عدد 117، 1975.

3-ماجدة محناية: الإنسان عند أبي حيان التوحيدي، مجلة التراث العربي،2015.

4-مجلة التسامح: فضيلة فكرية، صادرة عن وزارة الاوقاف والشؤون الدينية، العدد 27، كايمفورنيا ، 2017.

5-محسن خوني: مجلة التفاهم، الفيلسوف والمدن الفاضلة من خلال ابن باجة الأندلسي، العدد 37، 2012.

6-ناجم مولاي: مجلة العلوم الإنسانية والإجتماعية، مفهوم الإنسان الكامل في الفكر الصوفي، الجزائر، العدد 07، 2012.

7-نضيرة فدوش: منزلة الغير في فلسفة ابن باجة، كتاب جماعي، العدد 2، 2007.

8-يوسف سلامة: مجلة التراث العربي، دراسة لمفهوم المتوحد عند ابن باجة، 2015.

فهرس المحتويات

الاهداء	
شكر و عرفان	
مقدمة	أ
الفصل الأول: ابن باجة وفلسفته	5
المبحث الأول: سياقات النشاة الفكرية عند ابن باجة	6
اولا: السياق الساسي في دولة ابن باجة	6
ثانيا: السياق الفكري في الاندلس خلال عهد المرابطين	8
ثالثا: ابن باجة الشخص الفيلسوف، حياته، فكره، آثاره وفلسفته	9
المبحث الثاني: المصادر الفكرية لفلسفة ابن باجة	14
اولا: التراث العربي الاسلامي "القرآن الكريم "	14
ثانيا: التراث اليوناني "ارسطو "	15
ثالثا: التراث المشرقي "الفارابي"	16
المبحث الثالث: كرونولوجيا مفاهيمية في مسالة الانسان عبر التا ريح الفلسفي الاسلامي	18
اولا: الانسان عند الفارابي	19
ثانيا: الانسان عند ابن مسكويه	20
ثالثا: الانسان عند ابي حيان التوحيدي	22
الفصل الثاني: الإنسان الباجوي وحركته في تحقيقي وجوده	25
المبحث الأول: شبكة المفاهيه التي صاحبت فلسفته	26
اولا: مفهوم تدبير المتوحد	26
ثانيا: مفهوم الاغتراب	28
ثالثا: مفهوم الاتصال	30
المبحث الثاني: سلم الارتقاء في الافعال الانسانية من النقص نحو الكمال	32
اولا: طبيعة الافعال الانسانية والصور الروحانية	32

ثانيا: القوى المحركة للافعال الانسانية	34
ثالثا: الصور الروحانية ومراتبها	41
رابعا: الطابع الغائي في الافعال الانسانية	42
المبحث الثالث: من الكائن الى الوجود	45
اولا: فلسفته في الاتصال	45
ثانيا: العقل كمرتكز في عملية الاتصال	46
ثالثا: منازل الاتصال (تصانيف الناس من حيث المعرفة العقلية	50
رابعا: طرق الاتصال	51
الفصل الثالث: تطبيقات تصوره الانسان "السياسة نموذجا "	56
المبحث الأول: الانسان والمجتمع المدني	57
اولا: علاقة الانسان بالمجتمع	57
ثانيا: ضرورة المدينة والاجتماع السياسي	60
المبحث الثاني: بين الفلسفة والسياسة	63
اولا: ارتباط الخطاب الفلسفي بالسلطة	64
ثانيا: طبيعة النابت والمتوحد السياسي	66
المبحث الثالث: كمال المدن وسعادة الفيلسوف	70
اولا: المدن الكاملة ومزايا الكمال فيها	70
ثانيا: سعادة المتوحد سعادة الفيلسوف	74
خاتمة	80
قائمة المصادر و المراجع	83
فهرس الموضوعات	93