# مشكلة الاتصال

## بين ابن باجة وابن طفيل

دكتور
**جمال رجب سيدبى**
*كلية التربية – جامعة قناة السويس*

### تمهيد

شغلت مشكلة الاتصال فلاسفة المشرق العربى، منذ الفارابى وابن سينا وغيرهما من الفلاسفة، كما شغلت أيضاً فلاسفة المغرب الغربى كابن باجة وابن طفيل وابن رشد.

ولقد ارتبطت هذه المشكلة بالعديد من الأبعاد فى ذهن الفيلسوف ، البعد الأول هو البعد الإنسانى وارتباطه بالبعد الإلهى، كما ارتبطت هذه المشكلة بنزعة الفيلسوف للوصول إلى الحقيقة ومكانة العقل فى مذهبه.

لقد كان ابن باجة أول فلاسفة المغرب الذين اهتموا بمشكلة الاتصال وعلاقتها بالعديد من المشكلات الأخرى كمشكلة الإنسان المتوحد وعلاقة المتوحد بهذه النظرية والغاية من الاتصال عنده وكذا العلاقة بين الاتصال والمعرفة. مايزيد الموضوع أهمية أن فلاسفة المشرق ابتداءً من ابن سينا قد درات حولهم العديد من الدراسات وخاصة ما يتصل بنظرية الاتصال، فى حين أن ابن باجة رغم أن هناك العديد من الدراسات التى تناولت جانباً أو أكثر من جوانبه، إلا أنه والحق يقال مازال فى حاجة إلى تسليط الضوء على أفكاره خاصة إذا أخذنا فى الاعتبار غموض هذا الفيلسوف أحياناً وندرة المصادر التى تركها لنا إذا ما

قورن بغيره مثل ابن رشد مثلاً.

سبب آخر دعانى إلى الاحتفاء بمشكلة الاتصال عند ابن باجة هو أن هذا الفيلسوف كان المقدمة الأساسية لابن رشد، فلقد كان ابن رشد عالة فى العديد من الأفكار على ابن باجة رغم شهرة ابن رشد الكبيرة وهذا جانب أصيل عند ابن باجة ولابد أن نحق الحق تجاه أجدادنا من الفلاسفة الكبار.

كما أننى حاولت أن أقارن فى دراستى لهذه المشكلة بين ابن باجة وابن طفيل، إذ أنهما ينتميان إلى مدرسة فلسفية تكاد تكون واحدة وظروف تاريخية متقاربة، ومن ثم فإن الدراسة المقارنة بينهما ربما تكشف عن أصالة كل منهما فى معالجته للمشكلة هذا من جهة، ومن جهة أخرى تبرز المقارنة أوجه الاتفاق أو الاختلاف ومدى التأثير والتأثر بين كل منهما.

وبعد .. فإذا كانت المدرسة الفلسفية فى بلاد المشرق العربى قد نالت حظها من الدراسة والبحث والتحليل، فقد آن الآوان لنا نحن الدراسين أن نولى وجهنا تجاه المدرسة الفلسفية فى المغرب العربى (باستثناء ابن رشد) وهذا من الأهداف التى ترمى إليها هذه الدراسة.

ولقد قسمت بحثى إلى العناصر التالية :

- تمهيد.
- مدخل إلى مشكلة الاتصال بين ابن باجة وابن طفيل.
- منهجية الاتصال بين ابن باجة وابن طفيل.
- مفهوم «المتوحد» عند ابن باجة وابن طفيل.
- الصور الروحانية ومراتب المشاهدة بين ابن باجة وابن طفيل.
- الغاية من أفعال الإنسان عند ابن باجة .

- اشكالية المعرفة وعلاقتها بالاتصال عند ابن باجة وابن طفيل.
- حقيقة الاتصال بين ابن باجة وابن طفيل.
- مراتب الاتصال بين ابن باجة وابن طفيل.
- السعادة وعلاقتها بالاتصال بين ابن باجة وابن طفيل.
- خاتمة ونتائج الدراسة.

***مدخل إلى مشكلة الاتصال بين ابن باجة وابن طفيل:***

تطرح الدراسة لإشكالية الاتصال بين ابن باجة وابن طفيل، ولقد كان لابن طفيل موقف من ابن باجة ، ولهذا نحن نقوم بقراءة ابن باجة من خلال الوقوف على ابن طفيل، والمقارنة بينهما، سيما أنهما قد يشتبهان كثيراً في ندرة التآليف والمرحلة التاريخية، لهذا يأخذ ابن طفيل على ابن باجة الكثير من الانتقادات فيقول : ثم خلف من بعدهم خلف أخذق منهم نظراً وأقرب إلى الحقيقة ولم يكن فيهم أثقب ذهناً ولا أصح نظراً، ولا أصدق رؤية من أبى بكر بن الصائغ غير أنه شغلته الدنيا حتى اخترمته المنية قبل ظهور خزائن علمه، وبث خفايا حكمته، وأكثر ما يوجد له من التآليف، فإنما هى غير كاملة ومجزومة من أواخرها ككتابة «فى النفس» و«تدبير المتوحد» وماكتبه فى المنطق وعلم الطبيعة، وأماكتبه الكاملة فهى كتب وجيزة رسائل مختلفة، وقد صرح هو نفسه بذلك وذكر أن المعنى المقصود برهانه فى «رسائل الاتصال» ليس يعطيه ذلك القول عطاءً بينا إلا بعد عسر واستكراه شديد . وأن ترتيب عبارته فى بعض المواضع على غير الطريق الأكمل، ولو اتسع له الوقت مال لتبديلها فهذا حال ما وصل إلينا من علم هذا الرجل ونحن لم نلق شخصه.(١)

إذن يرى ابن طفيل، أن ابن باجة عسير الفهم، وأنه لم يلتق به وجهاً

لوجه، لكنه لاينكر تأثره برسائله، وعلو باعه. وإن قصرت العبارة عن الوفاء بالمعنى أحياناً.

رغم هذا فهما يتفقان فى المقصد والغاية، وهو الاتصال أو السعادة، وإن اختلفا فى الوسائل، ولهذا نجد أن ابن باجة لم يشرع فى معالجة هذه المشكلة على غرار الصوفية إنما انطلق من فهم فلسفى عميق يؤسس له على ضوء معطيات فلسفية خالصة – كما سنعرض – ومن ثم نجد أنهما يقفان موقفاً نقدياً من الغزالى كممثل للاتصال الصوفي الخالص، وهذا يشى بأن الغزالى يختلف فى النهج عن ابن باجة وابن طفيل وخير ما ندخل به لهذه الدراسة عرض لمنهجية الاتصال عند كل من ابن باجة وابن طفيل.

***منهجية الاتصال عند كل من ابن باجة وابن طفيل:***

نقد ابن باجة الغزالى فى كتاباته وخاصة بصدد المعرفة، وقدم نقداً جدلياً حول مصادر المعرفة عند الغزالى وعلى تلبية النظرة الصوفية على النظرة الفلسفية.(٢)

ومن نتيجة ذلك النقد الذى طبع «ابن باجة» الفلسفة الإسلامية فى المغرب وخاصة نظرية المعرفة بطابع جديد يختلف تمام الاختلاف عن الطابع الذى كان الغزالى قد طبعها به فى المشرق بعد أن خلا الجو بوفاة أعلام الفلسفة. وذلك حين جعل الإلهام أهم وأوثق مصادر المعرفة.(٣)

لهذا نجد ابن باجة فى رسالة الوداع يقدم نقداً لازعاً بقوله : وقد وصل إلينا كتاب الرجل المعروف بأبى حامد، وسماه «المنقذ» وصف فيه طرفاً من سيرته، وذكر أنه شاهد عند اعتزاله أموراً إلهية. والتذ التذاذاً

عظيماً ومما قاله «فكان ما كان مما لست اذكره» وهذه كلها ظنون وأشياءيقيمها مثالات الحق. وهذا الرجل يبين من أمره أنه لم ينتقل عن هذا الصنف ولاعن مأله الأولى وأنه غالط أو مغالط بخيالات الحق. فإنه يبين من ذلك أنه يجعل الغاية مشاهدة العالم العقلى زعم، والالتذاذ بما يراه الإنسان فى ذلك من العجائب ويضرب لذلك مثالاً بالمدن الكبار، وأن الإنسان يلتذ بالوصول إليها ومشاهدة أحوالها وأحوال أجزائها، فكيف بالعالم العقلى، وأن نسبة مشاهدة ذلك العالم إلى لذة مشاهدة أهل المدن الكبار كنسبة ذلك العالم إلى أهل المدن الكبار إلى سائر مايقوله مما يفهم به أن الغاية من علمه الحق الالتذاذ.(٤)

كمـا أن ابن باجة يوجه نقداً آخر فى كتابه المشهور «تدبير المتوحد» مما يـــدل على أن فيلسوفنا يؤكد على أن الاختلاف بينه وبين الغزالى فى المنهج، وهذا هو الذى ظنه الصوفيون غايـــة قصوى للإنسان وكذلك يقولون فى دعائهم «جمعك الله » و«عين الجمع» لأنهـــم لقصورهـــم عن الصور الروحانية المحضة قامت عندهم هذه الصورة مقام تلك. ولما كانت تكذب عند افتراقها وشعروا بصدقها عند اجتماعها دائماً، ظنوا اجتماعها هى السعادة القصوى. ولما كانت عند اجتماعها تحضر لمن اجتمعت له صور غريبة ومحسوسات القوة هائلة المنظر وأنفى أحسن كثيراً فما فى الوجود، ظنوا أن الغاية إدراك هذه .

ولذلك يقول الغزالى أنه أدراك مدركات روحانية وشهد الجواهر الروحانية وعرض بعظم شدهد بقول الشاعر وكان ما كان مما لست اذكره.

ولذلك زعم الصوفية أن إدراك السعادة قد يكون بلاتعلم، بل بالتفرغ وبأن لايخلو طرفه عين من ذكر المطلق. ولأنه متى فعل ذلك. أجمعت القوى الثلاث

وأمكن ذلك . وذلك كله ظن، وفعل ماظنوا أمر خارج عن الطبع. وهذه الغاية التى ظنوها إذن لو كانت صادقة وغير للمتوجد فادركها بالعرض لابالذات، ولو ادركت لما كان فيها مدينة ولبقى أشرف أجزاء الإنسان فضلاً لا عمل له وكان وجوده باطلاً، وكان يبطل جميع التعاليم.(٥)

ويرى أستاذنا الدكتور العراقى، أن الطريق الصوفى لايمكن أن يتلقى والطريق العقلى. إن حكمة الصوفية وحكمة الفلاسفة تتقابلان تقابل الأضداد، نظراً لأن التجربة الصوفية ليست راجعة إلى الحس أو إلى العقل، وإنما هى نور يقذف به الله فى قلب من أحبه. إنهم أى الصوفية فيما يقول الغزالى أرباب أحوال لا أصحاب أقوال. إنهم يصلون إلى هذه الأحوال بالإلهام، وهو ما لاواسطة فى حصوله بين النفس وبين البارى، وإنما هو كالضوء من سراج الغيب يقع على قلب لطيف هذا إن دلنا على شئ فإنما يدلنا على أن طريقة هؤلاء المتصوفة تعد طريقة فردية، بمعنى أن لكل سالك إلى الله حياته الفردية الخاصة به وعالمه الروحى الذى يعيش فيه وحده. وهذا لايتفق مع الطريق العقلى الذى يعد طريقاً مشتركا.(٦)

ويبـــدو أن نقد ابن باجة للغزالى لم يكن لمجرد الرفض للوسيلة والأدوات بقدر ما هو اختلاف حول المنهـــج، فالمنهج الصوفى لم يقبله ابن باجة كنهج للوصول إلى حقيقة الاتصـــال، وبالرغم من هذا، فنحن نحب أن نؤكد على أن نقد ابن باجة لهذا النهـــج لايعنى أن المنهج المقابل (العقلى) هو وحده الصحيح فما يرفضه ابن باجة قد يقبله الآخر كمنهج للوصول إلى الحقيقة؟

إنه لمما يدعو إلى الإعجاب رؤية فيلسوف كابن باجة فى تلك الحقبة الحالكة من الزمن ، يقف بشجاعة ويتكلم ليس فقط عن الفلسفة، بل ويهاجم أبا حامد الغزالى الذى كتبت السيطرة لفكرة، والذى طبقت شهرته الآفاق، وفى فترة من الزمن انسحب فيها المفكرون أمثال ابن وهيب واعتزلوا الفلسفة خشية على حياتهم لمجرد تلقيهم تهديدات أولية. إن موقفاً كهذا يتطلب شجاعة فائقة لمفكر حر حقيقى. فليس من العجب إذن أن تكون حياة مثل هذا الرجل مضطربة مليئة بالمعاناة.(٧)

ويتفق ابن طفيل مع ابن باجة فى رفضه للطريق الصوفى الخالص أو على حد تعبير مونك إن ابن طفيل أراد حلاً للمشكلة التى شغلت طائفة من فلاسفة الإسلام، اعنى مشكلة الاتصال، أو بكلام آخر طريقة اتصال الإنسان بالعقل الفعال وبالله فلم ترقه طريقة الغزالى القائمة على النهج الصوفى وفضل طريقة ابن باجة فاتبعها وأوضح معه تطور العقل عند المتوحد.(٨)

### *مفهوم «المتوحد عند ابن باجة وابن طفيل*

نود أن نشير إلى مفهوم الإنسان المتوحد، إذ إنه وثيق الصلة بموضوعنا أعنى الاتصال.

يستهل ابن باجة «تدبير المتوحد» بالفحص عن معانى لفظة التدبير فى لسان العرب. وعلى الرغم من عسر لفظة «المتوحد» فى فلسفته فهو لم يتطرق إلى شرحها . والناظر فى « تدبير المتوحد» و «رسالة الاتصال» و «رسالة الوداع» ينتهى إلى أن ابن باجة يستعمل هذه اللفظة على نحوين النحو الاجتماعى أو

المدنى الذى تعنى لفظه المتوحد بحسبه «المنفرد» أو المنعزل، والوجه العقلى الذى تعنى بحسبه البالغ مرتبة الاتصال. والمعنى الثانى هو بالطبع المعنى الأسبق، لما رأينا من توفر ابن باجة على مسألة «الاتصال» ومؤداه آخر الأمر اتحاد العقل الإنسانى بالعقل الفعال وليس أدل على ذلك من هذه العبارة الواردة فى « رسالة الاتصال» فالعقل يفهم منه مايفهم من المعقول وهو احد غير متكثر.(٩)

إذن لفظه التدبير فى لسان العرب تقال على معان كثيرة، قد أحصاها أهل لسانهم وأشهر دلالتها بالجملة على ترتيب أفعال نحو غاية مقصودة(١٠)

ومن هنا فإن لفظة (التدبير) لاتطلق أساساً على الفعل الواحد وإنما تقال على مجموعة الأفعال وذلك كما تقول إن الله تعالى يعد مدبراً العالم وإذا كان ابن باجة يميز بين تدبير الله وتدبير الإنسان المتوحد، على أساس أن تدبير الله يعد تدبيراً مطلقاً شاملاً، أما تدبير الإنسان فإنه يعد تدبيراً محدداً خاصاً، فإن ذلك لايعنى غياب الإنسان فى الوجود الإلهى كما يذهب إلى ذلك كثير من الباحثين فى فلسفة ابن باجة، بل إن قصد ابن باجة هو التركيز على الوجود الإنسانى متبلوراً حول مايسميه المتوحد ذلك المتوحد الذى يتأمل الوجود الكلى بحيث ينسى الموجود الجزئى.(١١)

إن هذه اللفظة، لفظة المتوحد تطلق على الفرد كما تطلق على الجماعة أو المدينة المكونة من أفراد مفردين، يعيش كل منهم فى نفسه ويحيا كلهم فيما بينهم نمطاً من الحياة التى يريدها المفكر.(١٢)

ان الفردانية هنا عند ابن باجة تعد واضحة. وليس أدل على وضوحها من وجود فكرة الاغتراب عنده، إنه حين ذكره لواجبات المتوحد بين لنا أن

الإنسان المتوحد يجب عليه عدم مشاركة الإنسان العادى فى أفعاله، بل على العكس من ذلك، إنه يجب عليه عدم مشاركة أهل العلم من الفلاسفة والذين يبحثون فى الأمور المعقولة (١٣)

وابن باجة بهذه النظرة إلى المتوحد ينشد المدينة الفاضلة: فمن خواص المدينة الكاملة أن لايكون فيها طبيب ولا قاض، ومن اللواحق العامة للمدن الأربع البسيطة أن يفتقر فيها إلى طبيب وقاض وكلما بعدت المدينة عن الكاملة كان الافتقار فيها إى هذين أكثر وكان فيها مرتبة هذين الصنفين من الناس أشرف. وبين أن المدينة الفاضلة الكاملة قد أعطى فيها كل إنسان أفضل، ما هو معد نحوه وأن آراءها كلها صادقة وأنه لارأى كاذباً فيها وأن أعمالها هى الفاضلة بالاطلاق وحدها وأن كل عمل غيره بذاته إلا أنه قد يكون نافعاً كما فى شقه أفعى فيصبح بقطعة البدن وكذلك القمونيا ضارة الا أنها نافعة لمن به علة (١٤).

وكل من قرأ كتاب تدبير المتوحد وجد فى أضعافه أثراً من آراءالفارابى فى المدينة الفاضلة، إلا أن الأمر الذى يتميز به ابن باجة هو أن مفهوم الدولة لم يكن عنده مفهوماً قبليا، ولا محاولة لقلب نظام الحكم، بل كان وسيلة لإصلاح العادات والأخلاق تهدف قبل كل شئ إلى تحقيق الوجود الإنسانى على أكمل صورة فى كل فرد. والمتوحدون فى نظر (ابن باجة) مواطنون فى الدولة المثالية، وإن كانوا غرباء فى المجتمع الحقيقى، إلا أن جرأتهم الروحية تدفعهم إلى مجاوزة شروط الواقع وإلى سلوك منهج عقلى يهيئون به أسباب السعادة فى الدنيا والآخرة (١٥) فهو كالفارابى وإخوان الصـفا يجعلون الفيلسوف أسمى البشر ويمدح أهل العلم ويثبت أنهم نادرون(١٦)

ونود أن نشير أيضاً إلى أن ابن باجة بالرغم من أنه قد تأثر بالفارابى فى مدينته الفاضلة إلا أنه قد اختلف عنه فى توظيفه للمعانى والأفكار مثل كلمة «النوابت» فإذا نحن انسقنا مع الرطار المرجعى الذى يشددنا إليه شداً عند سماع هذا المصطلح - وهو فلسفة الفارابى - فهمنا من كلمة «النوابت» معناها المجازى المنقول مباشرة عن معناها الحقيقى، أى الأشخاص «غير الفضلاء» فى المدينة الفاضلة، وهى المعنى المجازى الذى قصده الفارابى، وذلك تشبيها لهؤلاء بالشوك فى حديقة الورد. غير أن ابن باجة ينبهنا إلى أنه لايقصد هذا المعنى بل يريد معنى آخر هو على النقيض من هذا تماماً فهو يعنى بـ «النوابت» الأشخاص الفضلاء فى مدينة غير فاضلة. فأساس التشبيه عنده أو «وجه الشبه» باصطلاح علماء البلاغة - ليس هو مايتصف به الشوك من خشونة وما يسبب فيه من أذى بالقياس إلى الورد، الشئ الذى كان يفكر فيه الفارابى عندما تنقل هذه اللفظة من معناها الحقيقى إلى المعنى المجازى الفلسفى الذى أعطاه لها، بل إن أساس التشبيه عند ابن باجة شئ آخر هو التفرد. فالشوك فى حديقة الورد والوردة فى حقل من الشوك كلاهما «نوابت» أى منفرد فى الوسط الذى يوجد فيه. وإذن من الوك كلاهما «نوابت» أى متفرد فى الوسط الذى يوجد فيه . وإذن فالمقصود من «النوابت » فى اصطلاح ابن باجة «المتفردون» فى المدينة. وبما أن مدن زمانه كانت مدناً غير فاضلة، كما نص على ذلك بنفسه فان «النابت» فيها سيكون هو من تفرد بالفضل واذن فـ «النوابت »على العموم هم الفضلاء فى المدينة غير الفاضلة.(١٧)

لقد كان ابن باجة مفتونا بالمتوحد الكامل الذى يتبع عقله، ويسيطر على غرائزه وشهواته . فالمتوحد ليس إذن زاهداً ولامتصوفاً وإنما هو

فيلسوف يحيا حياة عقلية محضة. فيأخذ نفسه بالبحث والنظر ويعنى بتدبير شئون الحياة فى المدينة الفاضلة على أساس الروية والفكر. أما المدينة الفاضلة فهى أكثر المدن علماً لاشتمالها على أكبر عدد من أهل الفضل المتحلين بكمال العلم والعمل، الذين يؤلفون بعقولهم دولة داخل الدولة، فلايحتاجون إلى الأطباءلأنهم يحافظون على قواعد الصحة بأنفسهم ولا إلى القضاة لأنهم لايتنازعون، بل يحكمون عقولهم فى كل شئ ويسيطرون على عزائزهم وشهواتهم وأهوائهم حتى يتصلوا بالعقل الفعال ويبلغوا السعادة القصوى.(١٨)

ولايخفى علينا أن ابن باجة فى تقديسه للعقل وأهميته ومكانته إنما كان حريصاً على بيان الفرق بين الخاصة والعامة، الفرق بين من يجعلون العقل طريقاً لهم، وبين من يسلكون مسلكا حيوانيا إلى حد كبير، وكم كانت أقواله فى «تدبير التوحد» وغيره من كتب ورسائل معبرة عما يشعر من نوعٍ من الغربة أو الاغتراب (Alienation)(١٩)

ويمكننا أن نطرح بعض التساؤلات التى استوقفتنا ونحن بصدد هذه الدراسة ما أهم خصائص المتوحد عند ابن باجة ولماذا لجأ إلى هذه الفكرة هل أيدلوجيا السلطة السياسية آنذاك؟ وإلى أى مدى تأثر بهذه الفكرة خلفه ابن طفيل؟

لعل مثل هذه التساؤلات تفرض نفسها فرضاً على نفس الباحث؟ نستطيع القول إن أهم خصائص المتوحد أنه يدرك الحقيقة الكلية عن طريق العقل ويتهيأ له ذلك عن طريقين:

- الأفعال الصادرة عن الروية والتأنى - الفعل الحر الاختيارى الذى يكون له غاية يعقلها الفاعل، وهذا هو العقل الحق الذى يختلف عن العقل البهيمى الذى لاغاية له.

- أن تكون نفسه صافية غير عالقة أو متحركة بالشهوات واللذائذ الحسية، وبذلك يكون مهيأ للخروج والوصول إلى العقل الفعال.

- أن كل معرفة تأتى عن خارج العقل - المعرفة العرفانية - فإنها تكون خارجة عن نطاق القدرة الإنسانية وخارجة أيضاً عن الإرادة، ولايستطيع السيطرة عليها إنما هى نوع من الإشراقات التى قد تأتى فى أوقات خارجة عن نطاق إرادة الإنسان، فلا تخضع لعقل ولامنطق، ولايستطيع الإنسان السيطرة عليها وقت حاجته إليها، لذلك ابن باجة يعتد بالمعرفة العقلية دون العرفانية. من خلال هذه الجوانب تتضح لنا شخصية الإنسان الكامل أو المتوحد، فهو الذى يعيش طبقاً لدوعى العقل ويحرص على تنمية عقله فى جو من الحرية، وهذا لايتأتى له إلا باعتزال الناس، والعكوف على تعليم نفسه نفسه ثم يتصل بأقرانه من الحكماء فيكونون فى ظل المجتمع الذى يعيشون فيه، أو بمعنى آخر يعيشون فى المجتمع ولايعايشون ما فيه من انحرافات وضلالات فيعيشون أصدقاء تسود المحبة تنظيمهم الاجتماعى.(٢٠)

ويذهب بعض الدراسين إلى أن ابن باجة حين عارض الإمام الغزالى فى نبذة للعقل كان لديه عذره فى ذلك، حيث إن ابن باجة حين رأى الحال الذى انتهت إليه مجتمعه والفوضى الذى سادت فيه، والأفعال اللاعقلية

الصادرة عن حكـــام الطوائـف أخذ يبحث عن مخرج لهذه اللاعقلية، فلم يجد أمامه إلا العقل يستفتيه بعد أن عطله قومه وحكامهم فهدفه كان الإصلاح (٢١) .

وهذه الوجهة من النظر لها مبرراتها ووجاهتها إذا ما حاولنا أن نستنطق أحداث التاريخ، فمن الواضح أن الدارس لحياة ابن باجة مضطر ان يترسم طريقه بحذر شديد، حتى يتمكن من استخلاص الحقائق من المعلومات المتضاربة الواردة فى التراجم المختلفة حول ابن باجة. إلا أن ثمة حقيقتين تحظيان ببعض الإجماع : أولاهما أنه كان مضطهداً كما رأينا والثانية أنه قد عاش فى مرحلة اتصفت بتهديده دائماً كمفكر حر. وذلك أنه بعد وفاة المعتمد بالله ٤٢٧ هـ - آخر الخلفاء الآمويين فى الأندلس، بدأ المجتمع الإسلامى فى أسبانيا مرحلة التقهقر . والفترة الواقعة بين سنتى ٤٤٣ و ٤٧٩ أضعف حلقات الوجود الغربى فى الأندلس قبل الهزيمة النهائية، تلك هى الفترة التى تسلم فيها ملوك الطوائف زمام الأمور هى الفترة السابقة مباشرة لولاة ابن باجة. (٢٢) من جانب آخوه - بل من المعروف - أنه لم يسجل أى تقدم ملحوظ فى البحث الفلسفى إلى أن جاء ابن باجة وبعض المفكرين الآخرين ومنهم مالك بن وهيب وابن حزم إلا أن هذين الآخيرين لم ينتجا شيئاً يذكر فى مجال الفلسفة.(٢٣)

يبدو لى أن الأيدلوجيا السياسية كانت أحد الدوافع فى تبنى فيلسوفنا صوت العقل، ونبذ اللامعقول فى زمن لايقدر الفكر الحر أو الفيلسوف الباحث عن الحقيقة.

**أما تتمة سؤالنا هل تأثر ابن طفيل بابن باجة؟**

أشار العديد من الدارسين والباحثين وعلى رأسهم أستاذنا المرحوم الدكتور إبراهيم مدكور إلى أن الفيلسوف الأندلسى يحمل فى ثناياه كثيراً من خصائص المتوحد كما يؤكد على أن ابن طفيل سار على نهج ابن طفيل ومدين له.(٢٤)

ترك لنا ابن طفيل قصة فلسفية هى قصة (حى بن يقظان) ويمكننا القول بأن ابن طفيل فى نظرته للإنسان إنما كان متأثراً بابن باجة سواء كان هذا التأثر من جانبه بطريقة مباشرة أو غير مباشرة . إن المتوحد عند ابن باجة يتلاقى فى الكثير من الزاويا والأبعاد مع شخصية (حى) فى الجزيرة المهجورة التى نشأ فيها.(٢٥)

وكم نجد اختلافاً بين ابن باجة، كما نجد أوجه اختلاف رئيسى بل جذرى بينه وبين الغزالى، وذلك منذ الصفحات الأولى من قصته الفسفية. إنه فى دراسته للإنسان لايرتضى لنفسه البعد الصوفى العملى، وإنما يؤكد باستمرار على الجانب العقلي، ولعل هذا يؤكد لنا أنه لايخرج عن المدرسة العقلية الفلسفية الأندلسية، وذلك فى نظرتها للإنسان، سواء مثل هذه المدرسة الفيلسوف السابق عليه : ابن باجة أو مثلها الفيلسوف الذى عاصره فترة وإن مات بعده ونعنى به ابن رشد آخر فلاسفة العرب، غير أننا إذا قارنا بين البعد الإنسانى عند ابن باجة والبعد الإنسانى عند ابن طفيل، فإنه يمكننا القول من جانبنا بأن البعد الإنسانى عند ابن طفيل نجد علاقته أكثر وضوحاً بالبعد الإلهى، بمعنى أننا نجد صلة أوثق إلى المستقبل.(٢٦)

من زاوية أخرى، نجد ان طفيل سار على منوال ابن باجة فى تدبير المتوحد من حيث اهتمامه بالعلاقة بين الفرد والمجتمع، ولكن ابن طفيل يختلف عنه فى تركيز اهتمامه على الفرد وحده. وهو لايقصد أن الفرد يستطيع أن يعيش بمعزل عن المجتمع كما ظن بعض المؤرخين والمفسرين للقصة، إذ إنه يستمد الهامة من أشواق العقل الفعال الذى هو مصدر العلم والمعرفة للإنسان أفراداً وجماعات وذلك على الرغم من أن القصة تبين فى الظاهر كيف يستطيع الإنسان دون استعانة خارجية - أى بدون معلم - أن يصل إلى معرفة العالم العلوى ومعرفة الله والخلود (٢٧) وتبعاً لذلك فإن ابن طفيل يرى أن هناك تطابقاً بين العقل والنقل أو بمعنى آخر أن الفرد بامكانه أن يصل إلى الحقائق التى أرسل بها الرسل، وذلك عن طريق اتصال بالعقل الفعال.(٢٨) .

وفى النهاية يمكننا أن نشير إلى أن ابن طفيل يعد على حق فى إعجابه بابن باجة، إذ إن ابن باجة قد مهد الطريق أمام فلاسفة المغرب الذين جاء وابعده ومنهم ابن طفيل ومنهم ابن رشد وخاصة إذا وضعنا فى الاعتبار أن ابن باجة يتجه اتجاها عقلياً بارزاً ومن هنا نجد اتفاقا فى الاتجاه بين ابن باجة وابن رشد، وإن كان ابن رشد أكثر دقة وأكثر صراحة من ابن باجة ولكن يجب أن نضع فى الاعتبار أن ابن باجة هو الذى شق الطريق ليس أمام ابن رشد فقط، ولكن أمام ابن طفيل أيضاً إذ إنه أول فيلسوف مغربى أندلسى.(٢٩)

ومن هنا فإن الفلاسفة الذين أتوا بعد ابن باجة لم يكن باستطاعتهم

ان يتخطوه ويتخطوا فكره. إن أسمه وآراءه تيرددان بلا انقطاع عند ابن طفيل وذلك رغم ما في كتاباته من نقص أشار إليه ابن طفيل وفلسفته أيضاً تتردد عند ابن رشد في كثير من كتبه سواء كانت كتبا مؤلفة أو كتبا شارحة!(٣٠)

. وهل نجرؤ على القول بعد هذا العرض بأن ابن طفيل قد استعار مفهوم المتوحد من عند ابن باجة وتبناه في منظومته الفلسفية؟

***الصور الروحانية ومراتب المشاهدة بين ابن باجة وابن طفيل***

احتفي ابن باجة بموضوع الصور الروحانية أيما احتفاء، ويدعو ابن باجة المعقولات بوجه عام على الصور الروحانية، ويبدو أن هذه التسمية مستمدة من كتاب «الحس والمحسوس» لارسطو في ترجمته العربية.(٣١)

والصور الروحانية أصناف. أولها صور الأجسام المستديرة والصنف الثاني العقل الفعال والعقل المستفاد، والثالث المعقولات الهيولانية والرابع المعاني الموجودة في قوى النفس وهي الموجودة في الحس المشترك وفي قوة التخيل وفي قوة التذكر. والصنف الأول ليس هيولانيا بوجه، وأما الصنف الثالث فله نسبة إلى الهيولى. ويقال لها هيولانية لأنها معقولات هيولانية ولانها ليست روحانية بذاتها، إذ وجودها في الهيولى. وأما الصنف الثاني فهو بهذا الوجه غير هيولاني أصلاً، إذ لم تكن في وقت من الأوقات ضرورة هيولانية، وانما نسبته إلى الهيولى لأنه متمم للمعقولات الهيولانية وهو الستفاد أو فاعل لها، وهو العقل الفعال، وأما الصنف الرابع فهو وسط بين المعقولات الهيولانية والصور الروحانية.(٣٢)

ونلحظ هذا المنهج الديالكتيكى عند ابن باجة وهو الصعود من الكثرة إلى الوحدة وتمسكه أى النزول من الوحدة إلى الكثرة هو مبدأ ابن باجة الديالكتيكى الأساسى، وهذا المبدأ يتضمن حركتين فى حركة واحدة بحسب زاوية نقطة الانطلاق، وحركتا النزول والصعود هذه تمكن الإنسان من الاتصال مع الكائن الأول أى مع الوحدانية نفسها والإنسان هو أشرف صورة للكائن الأول فى علم ما تحت فلك القمر، فهو يمتلك جزءاً من العقل قد يحصل بواسطته الاتصال فى حالات معينة. وهذا الجزء من العقل هو أقصى جزء داخلى أو خارجى فى الروح، بحسب زاوية الانطلاق.(٣٣)

وتتوافق وسائل الصعود مع مراتب الصور المختلفة، هناك أولاً الصور الهيولانية أو صور الأجسام الطبيعية، تليها الصور الروحانية، ثم الصور العقلانية، أو صور المعقولات ويؤكد أبو بكر عبر أعماله عامة وفى تدبير المتوحد خاصة واحداً من أهم مبادئه، وهو مبدأ خلود العقل والصور العقلانية من جهة، والوجود المؤقت لجميع خصائص الإنسان الأخرى بما فيها هيولانية وروحانية من جهة أخرى. هذا المبدأ هو حجر الزاوية فى فلسفة ابن باجة والذى تمكن عبره الحركة الصعودية نحو الواحد.(٣٤)

ويوضح دى بيور حقيقة الصور الروحانية ويرى أن من أسس مذهب ابن باجة القول بأن الهيولى لايمكن أن تكون مجردة عن صورة ما، أما الصورة فقد توجد مجردة عن الهيولى، وإلا لما استطعنا تصور إمكان أى تغير، لأن التغير، إنما يكون ممكنا بتعاقب الصور الجوهرية، وهذه الصور من أدناها وهى الصور الهيولانية إلى أعلاها وهى العقل المفارق، تؤلف

سلسلة. والعقل الإنسانى يجتاز فى تكامل مراحل تلك السلسلة حتى يصير عقلاً كاملاً ( ويتصل بالعقل الفعال) وواجب الإنسان هو أن يدرك الصور المعقولة جميعاً : فيدرك أولاً الصور المعقولة للجسمانيات ثم التصورات النفسية المتوسطة بين الحس والعقل ثم العقل الانسانى ذاته والعقل الفعال الذى فوقه ، ثم ينتهى إلى إدراك العقول المفارقة.(٣٥)

نستطيع القول إذن إن الصور الروحانية هى التصورات والأفكار والمعانى التى تحرك الإنسان إلى الفعل. ومن هنا علاقتها بموضوعنا ذلك لأنه لما كان التدبير هو «ترتيب أفعال نحو غاية مقصودة» ولما كانت الأفعال القابلة للتدبير هى الصادرة عن فكر وروية.، فإنه من الضرورى البحث فيما يحرك الإنسان إلى الفعل من «الكائنات الفكرية» قصد التعرف على أى منها يقود المتوحد إلى الغاية التى يتوخاها وهى بلوغ أفضل وجوداته كانسان أى بلوغ كماله العقلى.(٣٦)

ولعل مما له دلالة خاصة أن ابن باجة يبادر إلى التصريح بأن «صور الاجسام المستديرة » أو مايسمى ب ـ «النفوس» أو «العقول الفلكية فى الفلسفة الفيضية الفارابية السينوية لا مدخل لها فى الموضوع، بمعنى انها لاتحرك الانسان إلى الفعل ولاعلاقة لها بالكمال العقلى أو السعادة الذى يتوخاه المتوحد. أن هذا يعنى إن السعادة العقلية يجب البحث عنها فى دائرة العقل الانسانى لاخارجها.

والصور الروحانية التى تقع هذه الدائرة ونكرر : دائرة العقل الانسانى وهى :

١ – المعانى الموجودة فى قوى النفس الثلاث التى هى : الحى المشترك والمخيلة والذاكرة وهذه المعانى هى على العموم من أصل حسى.

٢ – المعقولات الهيولانية، وهى المعانى المجردة والمفاهيم الكلية المستخلصة بالتجريد من موادها أى من الاشخاص المحققه فيها، كمفهوم الإنسان ومفهوم شجر وإنما سميت هذه المعانى بـ «المعقولات الهيولانية» لانها ليست روحانية بذاتها، إذ وجودها فى الهيولى.

٣ – العقل الفعال والعقل المستفاد وهما صورتان لاتحتاجان فى وجودهما إلى هيولى وإنما علاقتهما بها من حيث إن العقل الفعال فاعل للمعقولات الهيولانيـة وإن العقل المستفاد متمم لها. ونظراً لهـذه العلاقة فإن ابن باجة يدرجهما ومايناسب اليهمـا من معقولات فى صنف واحد يسميـه (الصور الروحانية العامة) فى حين يدرج المعانى الموجودة فى قوى النفس فى صنف آخر يسميه الصـور الروحانية الخاصة. ثم يضيف صنفاً ثالثاً هو «الصـور الجسمانية » ذلك لأن الأفعـال الإنسانيـة اما ان تكـون بها وجود الصور الجسمانية وذلك مثل الأكل والشرب والمسكن، وإنما أن تكون من أجل الصـور الروحانية الخاصة بأن يكون المحرك إليها المدركـات الحسيـة أو الخيالات والذكريات وإما أن تكون من تلك الأفعال من أجل الصور الروحانيـة العامة كما هو الشأن فى التعليم والاستنباط.(٣٧)

ولعل التساؤل الذى يطرح نفسه علينا الآن ما موقف ابن طفيل من هـذه المراتب الثـلاث للصور الروحانية، هل سنجد لها أشباه ونظائر عند ابن باجة؟

يذهب أستاذنا الدكتور العراقي بقوله : إننى أحسب أن هذه الأنواع الثلاثة التى يذكرها ابن باجة فى كتابه (تدبير المتوحد) إنما كان لها أثرها فى بلورة فكر فيلسوفنا ابن طفيل حول تلك المراتب. واذا كانت الحالة الأولى والحالة الثانية إنما تعد طريقاً للحالة الثالثة عند ابن باجة، بمعنى أن الهدف الرئيسى إنما يتمثل فى الحالة أو المرتبة الثالثة، فإننا نجد هذه الفكرة أيضاً عند ابن طفيل. وهذا إن دلنا على شئ فإنما يدلنا على أن المنظور العقلانى إنما نجده أيضاً عند ابن طفيل فى نظرته للانسان تماماً كما وجدناه عند ابن باجة فى تصوره للانسان المتوحد.(٣٨)

لقد أشار ابن طفيل إلى هذه المراتب فى قصته حى بن يقظان ويحكى لنا ابن طفيل حالته التى كان عليها فيقول : وكان أولاً قد وقف على أن سعادته وفوزه من الشقاء، إنما هى فى دوام المشاهدة لهذا الموجود الواجب الوجود ، حتى يكون بحيث لايعرض عنه طرفة عين .(٣٩)

ثم إنه نظر فى الوجه الذى يتأتى له به هذا الدوام، فأخر له النظر أنه يجب عليه الاعتمال فى هذه الأقسام الثلاثة من التشبيهات. أما التشبه الأول : فلا يحصل له به شئ من هذه المشاهدة، بل هو صارف عنها وعائق دونها، إذ هو تصرف فى الأمور المحسوسة، والأمور المحسوسة كلها حجب معترضة دون تلك المشاهدة، وإنما احتيج إلى هذا التشبيه لاستدامة هذا الروح الحيوانى الذى يحصل به التشبه الثانى بالأجسام السماوية. فالضرورة تدعو إليه من هذا الطريق ولو كان لايخلو من تلك المضرة.(٤٠)

وأما التشبه الثانى : فيحصل له به حظ عظيم من المشاهدة على الدوام، لكنها مشاهدة يخالطها شوب، إذ من يشاهد ذلك النحو من

المشاهدة على الدوام، فهو مع تلك المشاهدة، يعقل ذاته ويلتفت إليه حسبما يتبين بعد هذا.

وأما التشبه الثالث : فتحصل به المشاهدة الصرفة، والاستغراق المحض الذى لا التفات فيه بوجه من الوجوه إلا إلى الموجود الواجب الوجود والذى يشاهد هذه المشاهدة قد غابت عنه ذات نفسه، وفنيت وتلاشت. وكذلك سائر الذوات كثيرة كانت أو قليلة، إلا ذات الواحد الحق الواجب الوجود.(٤١)

وينتهى ابن طفيل إلى أن مطلوبه الأقصى هو هذا التشبه الثالث، وأنه لايحصل له إلا بعد التمرن والاعتمال مدة طويلة فى التشبه الثانى، وأن هذه المدة لاتدوم له إلا بالتشبه الأول، وعلم أن التشبه الأول - وإن كان ضروريا - فإنه عائق بذاته وإن كان معينا بالعرض لابالذات لكنه ضرورى فالزم نفسه أن لايجعل لها حظاً من هذا التشبه الأول، الا بقدر الضرورة وهى الكفاية التى لابقاء للروح الحيوانى بأقل منها.(٤٢)

لقد كان ابن طفيل متأثراً فى هذا الجانب بابن باجة، وخاصة فى تصنيفه للمراتب إلى ثلاثة، وهذا يدل على مصداقية ما طرحناه من أن بينهما العديد من أوجه الالتقاء - أكثر من الاختلاف - وكما يتبين بصورة أوضح من خلال الدراسة.

### *الغاية من أفعال الإنسان عند ابن باجة*

حرص ابن باجة على معالجة هذا الموضوع حيث إن فلسفته تنشد الإنسانية فى أسمى معانيها.

وفى رسالته «الغاية الإنسانية» يوضح لنا ابن باجة : فطلب الغاية جزء من فعل النفس النزوعية الذى يعرف بالشوق وتتوسل النفس النزوعية بالصور الخيالية لبلوغ أغراضها متنقلة من موضوع إلى موضوع ومن حال إلى حال ولذا استحال عليها الدوام. يقال ذلك الإدراك العقلى الذى يتصف بالدوام من أفعال النفس، إذ لايشمله الزمان. (٤٣)

ويذهب ابن باجة إلى أن أصناف الغايات التى يطلبها الإنسان كثيرة، فمنها العبادة التى يبتغى بها رضى الله، منها الجاه واليسار ومايلحق بها من التزين أو التلذذ ومنها النظر العقلى الذى ينتهى بـ «الاتصال» ويلاحظ ابن باجة أن التلذذ أصناف فمنه التلذذ الحسى ومنه التلذذ العقلى والأول مكروه بينما الآخر محمود. ونبلاء الناس يرون أن العلم الحق هو أشرف مايصبو إليه الإنسان حتى أن منهم من يرى أن صاحبه يصعد إلى السماء. ومن المتصوفة من يرى أن هذا النوع من التلذذ أى مشاهدة العالم العقلى هو الغاية المرجوة.(٤٤)

ويشير ابن باجة إلى الفرق بين رأى الدهماء والعامة ورأى الخاصة وأصحاب الحكمة وأحسب أن فيلسوفنا يرى أن الكمال للحكماء والفلاسفة أصحاب الرأ ى السديد.

فيعتقد ابن باجة أنه من أجل الطبيعة احتاج الحيوان إلى الدعة. ومن أجل النفس النزوعية يتألم الإنسان بدوام الدعة. وتانك الصورتان فاستدتان غير أبديتين فلذلك النفس النزوعية لاتشعر بالدوام بل بمحاكيه.

فأما الرأى الصواب بذاته لابالعرض، فهو يشتاق الدائم بنفسه والرأى قد يكون غير صواب فى ذاته، غير أنه عند معتقده صواب بالعرض. مثال

ذلك آراء الدهاه والمكرة فرأى هؤلاء يكون صوابا بحسب الأغراض التى ينصبونها لكنها غير صواب فى ذاتها لأن الغاية المقصودة لها خطأوشر. وهذه قد تكون صوابا بالاضافة وغير صواب بالاطلاق كالحنظل فانه نافع لذوى البلغم غير نافع بالاطلاق. وأما الخبز واللحم فهو النافع بالاطلاق وعند الطبيعة. فكذلك قد يكون الرأى الصواب بالإضافة صواباً بالإطلاق فيكون خيراً من جهة وشراً من جهة. والإنسان بالطبع إنما يعرف الرأى الصواب بالإضافة، ولايعلم الصواب بالاطلاق إلا الحكماء وبعد الوقوف على كمال الإنسان.(٤٥)

هكذا يوجه ابن باجة متوحدة، ثم يأخذ فى تحليل الأعمال التى تقود إلى السعادة، وهى الأعمال الإنسانية الصادرة عن إرادة حرة وتفكير. وهنا يميز الفيلسوف بين مختلف الأعمال التى تصدر عن الإنسان، ومنها الغريزية التى يشترك فيها الانسان والحيوان غير الناطق ومنها الانسانية التى يختص بها الإنسان دون سائر الحيوان والتى يجب أن تكون فى أعمال «المتوحد» الدائمة فى غير امتزاج بأعمال الغريزة وفى غير انحراف عن سنة العقل الغير والإرادة البصيرة. وأعماله هذه هى أعمال إلهية يسيطر عليها العقل القويم ويبدعها عن كل تأثير حيوانى بحيث تصبح فيها النفس الحيوانية منقادة تمام الانقياد للنفس الإنسانية وهكذا يمتاز الإنسان الإلهى بالفضائل الأخلاقية امتيازاً شديداً بحيث تصبح تلك الأخلاق سجية وطبعة ثانية لايقف فى وجهها عائق ولاتثنيها صعوبة ولايعرو صاحبها ملل.(٤٦)

ولكى يستطيع الفرد أن يعيش كما ينبغى أن يعيش الإنسان، ولكى يستطيع المضى فى أعماله طبقاً للعقل، يجب عليه أن يعتزل المجتمع فى بعض

الأحيان، ويسمى ابن باجة كتابه فى الأخلاق «تدبير المتوحد» وهو يطالب الإنسان بأن يتولى تعليم نفسه بنفسه. على أن الإنسان يستطيع بوجه عام أن ينتفع بمحاسن الحياة الاجتماعية دون أن يأخذ مساوئها فى ذلك.

ويمكن للحكماء أن يؤلفوا من أنفسهم جماعات صغيرة أو كبيرة. بل هذا واجب عليهم متى لقى بعضهم بعضاً، فهم يكونون دولة داخل الدولة، ويحاولون أن يعيشوا على الفطرة بحيث لايتحتم وجود طبيب ولا قاض بينهم . وهم يترعرعون كما يترعرع البنات فى الهواء الطلق من غير حاجة إلى عناية البستانى، وكذلك يتنكبون عن ملذات العامة ونزعاتهم الدنيئة، وهم كالغرباء وسط الشواغل الدينوية فى المجتمع. ولما كانوا أصدقاء فيما بينهم فإن المحبة هى التى تقرر نظام حياتهم ككل ولما كانوا أحباباً لله وهو الحق فانهم يجدون راحة نفوسهم فى الاتحاد بالعقل الأعلى الذى يفيض المعرفة على الانسان.(٤٧)

لقد حرص ابن باجة على التمييز بين أفعال النفس الحيوانية وأفعال النفس الناطقة، أحسبه تمييز بين الفضيلة العادية عند عامة الناس والفضيلة الفلسفية عند الخاصة – أى الفلاسفة – إن الفضيلة العادية يكون الإنسان فيها مجرد مقلد للآخرين ومتابع لهم بحيث تكون شخصيته هنا غير محددة الإطار لأنها اختفت فى خضم الكتل البشرية وهذا التكتل البشرى يكون كل فرد من أفراده مقلداً أو متابعاً وسائرا على نمط الآخرين. أما فى حالة الفضيلة الفلسفية فإننا نجد فيها عند الإنسان الفرد العلو والتسامى وعدم ذوبان الشخصية، نجد فيها علو المتوحد إعلاء الذات. إن هذا الفرد يشعر بما فيه من علو وتسام بالغربة عن الآخرين، والغربة عن الكثرة الكثيرة من أفراد المجتمع. فإذا كان فاعلاً أفعاله على نمط أناس آخرين فإن هذا

لايعنى من جانبه تقليداً لهم لأنهم من المتوحدين مثله، من الذين يلزمون بالفكر ومنهج الفكر .إن التقليد يوجد فى حالة العامة، وفى حالة الفضيلة العادية، أما بالنسبة لحالة المتوحد فإننا لانجد التقليد والمشاركة القائمة على أن يفعل الواحد مثل الآخر أى يكون محاذياً ومقلداً له لأسباب غير صادرة عن الفكر والعقل، بل نجد حالة التفرد بأوضع صورها لأن إطار المشاركة هنا هو الأساس العقلى. الأساس الذى إذا برهن الفرد المتوحد على عدم صحته والتزم به، فإن الفرد المتوحد الآخر يستطيع أن يبرهن أيضاً من جانبه على صحته.(٤٨)

وهكذا يرى ابن باجة أن الأعمال (أو الأفعال) الإنسانية تختلف رتبه باختلاف موضوعها . فهنالك أعلى غايتها صورة الجسد كأعمال الشرب والأكل واللبس وما الى ذلك ومايتعلق بكمال الجسد. وهنالك أعمال تهدف إلى الصور الجزئية مما يرضى الحس المشترك والمخيلة والذاكرة ومما هو أعلى رتبة من كماليات الجسد كأن يعتنى الإنسان مثلاً بثيابه الخارجية دون الداخلية، أو كأن يحمل الإنسان سيفاً فى غير وقت الحرب، أو كأن يدرس الإنسان ويثقف لمجرد الثقافة أو أن يسعى وراء الصيت وهذه الأعمال شبيه بما جعله الفارابى فى أقسام المدينة الجاهلة أى المدينة الضرورية والمدنية البدالة، ومدنية الخسة والشقوة ومدنية الكراهية وابن باجة يجد أن تلك الأعمال حسنة إذا لم تخرج عن المعقول والاستقامة ولكنها دون الأعمال التى تهدف إلى الصور الكلية والتى هى فى الأعمال الروحانية أسماها مرتبة وأعلاها قدراً وان كانت دون الأعمال التى تهدف إلى العقل الفعال المطلق الروحانية والغاية القصوى.(٤٩)

ويمكننا فى النهاية أن نشير إلى أن أفعال الإنسان عند ابن باجة تتلخص حول فعل بهيمى وإنسانى والهى فالفعل البهيمى هو الذى يتقدمه فى النفس الانفعال النفسانى فقط مثل التشهى أو الغضب أو الخوف وماشاكله، والإنسانى هو ما يتقدمه أمر يوجبه عند فاعله الفكر، سواء تقدم الفكر انفعال نفسانى أو أعقب الفكر ذلك، بل إذا كان المحرك للإنسان ما أوجبه الفكر من جهه ما أوجبه الفكر أو ماجانس ذلك سواء كانت الفكرة يقينية أو مظنونة. فالبهيمى المحرك فيه مايحدث فى النفس البهمية من الانفعال، والإنسانى هو المحرك فيه مايوجد فى النفس من رأى أو اعتقاد. ومعظم أفعال الإنسان فى السير الأربع والمراكب منها ماهو أيضاً من بهيمى وإنسانى، وقل مايوجد البهيمى خلواً من الإنسانى لأنه لابد للإنسان، إذا كان على الحال الطبعية فى أكثر الأمر إلا فى النادر وإن كان سبب حركته الانفعال أن يفكر كيف يفعل ذلك. ولذلك يستخدم البهيمى فيه الجزء الإنسانى ليجد فعله. فأما الفعل الإنسانى فقد يوجد خلواً من البهيمى والتطبب داخل فى هذا الصنف، ولكن فى هذه قد يصحبها انفعال فى النفس البهيمة، وإن كان معاوناً للرأي كان النهوض إليه أكثر وأقوى وإن كان مخالفا كان النهوض أضعف وأقل. أما من يفعل الفعل لأجل الرأي والصواب. ولايلتفت إلى النفس البهيمة ولا مايحدث فيها فذلك الإنسان أخلق به أن يكون فعله ذلك إلهيا من أن يكون إنسانيا.(٥٠)

إذن يؤكد ابن باجة دوماً على أن الإنسان يبلغ كماله من خلال أفعاله. وغاية الغايات البعد عن المادة، والترقى إلى مرتبة العقل المستفاد. فلأنه واحد من كل جهة، فهو غاية البعد عن المادة . لايلحقه التضاد، كما يلحق

الطبيعة، ولا العمل عن التضاد كالنفس البهيمية، ولايرى التضاد كالناطقة فهو أبداً واحداً وعلى سنن واحد فى لذة صرف وفرح وبهاء وسرور.

***اشكالية المعرفة وعلاقتها بالاتصال عند ابن باجة وابن طفيل***

تلتقى المعرفة عند ابن باجة بالاتصال، وما المعرفة الحقيقية إلا اتصال العقل الإنسانى بالعقل الفعال فيلتقى الإنسانى بالإلهى.

ويرى ابن باجة أن العقل الإنسانى يبلغ كماله عن طريق النظر العقلى الخالص الذى هو مصدر كل معرفة ومصدرالسعادة العظمى لأن المعقول هو غاية فى ذاته، والمعرفة العقلية لديه تقوم على أساسين : الأساس الأول أن الصور المعقولة عند ابن باجة تقوم على مراتب أدناها الصور الهيولانية وأعلاها العقول المفارقة. والعقل الإنسانى فى إدراكه لهذه الصور كذلك يكون على مراتب فهو يبدأ عقل منفعل ثم ينتهى إلى أن يصير عقلاً فعالاً فيدرك العقول المفارقة. أو بمعنى آخر أن الصور العقلية من أدناها وهى الصور الجسمية إلى أعلاها وهى العقول المفارقة تؤلف سلسلة والعقل الانسانى يجتاز مراحل تقابل هذه السلسلة ويصور ابن باجة نموذج العقل إلى أن يصل إلى المعرفة الكلية الخالصة كالتالى: إن العقل يبدأ فى مرحلة الصعود بإدراك الصور المادية للجسمانيات ثم يدرك الصور المتوسطة بين الحس والعقل، ثم العقل الإنسانى ذاته إلى أن يصير عقلاً وهناك يدرك عقول الأفلاك المفارقة، ثم الواحد الأول.(٥١)

ويربط ابن باجة بين المعرفة ومفهوم الكمال الإنسانى برباط وثيق، فالإنسان يحقق كمالاته عن طريق الترقى فى المعرفة من إدراك الصور الهيولانية ثم الصور المتوسطة بين الخيال والحس إلى أن يصل فى نهاية المطاف إلى إدراك الكليات والمجردات حتى يصير مؤهلاً إلى الاتصال بالعقل الفعال، وهنا نقول لقد

تحقق الكمال الإنسانى بأوسع معانيه، لقد وظف ابن باجة العقل لكى يرتقى ويتصل بالعالم الإلهى. ولم يحاول أن يلجأ إلى لغة الذوق أو الوجد أو الوجدان على حد تعبير الصوفية، فهو لم يرتضى سوى العقل هادياً ومرشداً.

ولهذا يذهب أحد الدراسين إلى أن ابن باجة طبع الفلسفة العربية فى المغرب فى نظرية المعرفة بطابع جديد يختلف تمام الاختلاف عن الطابع الذى كان الغزالى قد طبعها به فى المشرق بعد أن خلا له الجو بوفاة الفلاسفة، وهو أن الإلهام أهم وأوثق مصادر المعرفة، فلما جاء ابن باجة هاجم هذا الرأى وقرر أن الفرد يستطيع أن يصل إلى نهاية المعرفة ويندمج فى العقل الفعال إذا تخلص من رذائل المجتمع وانفرد بنفسه واستخدم قواه العقلية فى تحصيل أكبر قسط ممكن من الثقافة والعلم وغلب الناحية الفكرية فى ذاته على الفكرة الحيوانية.(٥٢)

والمقارن بين موقف ابن رشد، وموقف ابن باجة الفيلسوف المغربى الذى سبقه يجد تشابهاً بنيهما فى كثير من الجوانب، وإن كان ابن رشد أكثر صراحة وأكثر حسماً بالنسبة لرفضه للاتجاه الصوفى(١)

إن ابن باجة فى دراسته لكثير من المشكلات الفلسفية كمشكلة الاتصال ومشكلة الصور الروحانية ومراتبها، وكيف تتباين غايات أفعال البشر تبعاً لأنواع الصور عنده نقول إن ابن باجة قد ظل بعيداً عن التصوف.

إن فيلسوفنا ابن باجة يميز فى دراسته لمراتب الاتصال بين مرتبة جمهورية طبيعية ومرتبة نظرية ومرتبة ثالثة هى مرتبة السعداء. وكم نجد

استفادة من جانب ابن رشد بأول فلاسفة المغرب الغربى أى.ابن باجة كما أن ابن باجة فى ترتيبه لأنواع الصور الروحانية سواء ما تعلق منها بعقول الأفلاك أو بالعقل الفعال والعقل المستفاد أو بالصور المعقولة المادية أو بالصور الحسية، كل ذلك قد ترك بصمات واضحة على فكر ابن رشد حين يقوم بنقد الاتجاه الصوفى.(٥٤)

ولم يكن ابن طفيل بمعزل عن الآراء التى ذهب إليها ابن باجة لقد تبنى تدرج المعرفة فى تطور حى بن يقظان من المعرفة الحسية حتى تدرج وترقى إلى المعرفة العقلية الخالصة والاتصال بالعقل الفعال.

فانتهت به المعرفة على رأس خمسة أسابيع من منشئة وذلك خمسة وثلاثون عاماً، وقد رسخ فى قلبه من أمر هذا الفاعل ماشغله عن الفكرة في كل شئ إلا فيه، وذهل عما كان فيه من تصفح الموجودات والبحث عنها، حتى اشتد شوقه إليه، وانزعج قلبه بالكلية عن العلم الأدنى المحسوس، وتعلق بالعالم الأرفع المعقول.(٥٥)

وقد اختلف العديد من الدارسين والباحثين حول موقف ابن طفيل من المعرفة وهل هو نفس موقف ابن باجة؟

يرى البعض أن فلسفة ابن طفيل تلتقى مع فلسفة ابن باجة فى عدة جوانب، إلا أنها تنفرد عنها فى جعل الذوق الوسيلة المثلى للمعرفة والاتصال. (٥٦)

ويذهب دارس آخر إلى أن ابن طفيل عكف على بحث النشوء الطبيعى وتطور التفكير فى الانسان وبيان كيفية تدرج الإنسان بالتأمل والفكر فى

المعرفة من الإحاطة بما حوله من عالم المادة حتى يستطيع أن يتصل من طريق العقل بالله، ولكن ابن طفيل بعد أن حاول تطبيق هذه النظرية على ذاته عجز عن الاتصال بالله عن طريق العقل فانقلب إلى التصوف والزهد ليعرف بهما الله.(٥٧)

ومثل هذه الآراء تحتاج إلى تدقيق وتحقيق فاطلاق مثل هذه الأحكام على ابن طفيل لن يقدم لنا الكثير للوصول إلى الحقيقة عنده.

فطريق المعرفة فى ظنى هو المعرفة العقلية ولامانع من أن يدعمها بالنظرة الصوفية ولكن على أساس عقلى أو على حد تعبير الدكتور ابرهيم مدكور لعل أخص خصائص النظرية الصوفية التى قال بها الفارابى أنها قائمة على أساس عقلى. فليس تصوفه بالتصوف الروحى البحت الذى يقوم على محاربة الجسم. والبعد عن اللذائذ لتطهير النفس فى رأيه لاتتم عن طريق الجسم والأعمال البدنية فحسب بل عن طريق العقل والأعمال الفكرية أولاً وبالذات . هناك فضائل عملية جسيمة ولكنها لاتذكر فى شئ بجانب الفضائل العقلية النظرية، ولئن كانت الأعمال الحسنة والخلال الحميدة بعض الخير، إن الخير كل الخير فى مسألة تدارسها وحقيقة نكشفها ومعرفة تتهذب بها نفوسنا وتسمو عقولنا.(٥٨)

ويرى أحمد أمين فى تعليقه على قصة «حى بن يقظان» ، أما حى بن يقظان عند ابن طفيل شئ آخر، هو أن يتصل بالعقل، ولكن على نمط آخر هو رسالة بناها على نظرية له وهى أن فى وسع الإنسان أن يرتقى بنفسه من المحسوس إلى المعقول إلى الله بحيث يستطيع بعقله أن يصل إلى معرفة

العالم ومعرفة الله وعنده أن المعرفة تنقسم إلى قسمين: معرفة حدسية ومعرفة نظرية أو بعبارة أخرى معرفة مبنية على الكشف والإلهام كالتى عند الصوفية ومعرفة مبنية على المنطق كالتى عند العلماء، أما الأولى فيمكن الوصول إليها برياضة النفس فتنكشف لها الحقائق كأنها ندر واضح لزيد يومض إليه حينا ثم يخبو حينا. وكلما أمعن الإنسان فى الرياضة تجلت له المعارف. وأما النوع الثانى من المعرفة فهو مؤسس على الجواس والمعرفة بالحواس تتألف وتتركب ونستنتج منها نتائج عملية هى أيضاً نوع من المعرفة التى يسميها المعرفة النظرية.(٥٩)

وقد جعل ابن طفيل يسلك هذين الطريقين، فتارة يصل إلى معرفة الأشياء بحواسه ومركباتها وتارة يصل إليها بطريق الكشف.(٦٠)

وفى ظننا أن الأستاذ أحمد أمين - ومن على شاكلته - قد جانبه الصواب فيما ذهب إليه من أن ابن طفيل قد سلك الكشف الصوفى كمنهج للوصول إلى المعرفة والاتصال.

صحيح أننا لاننكر أن ابن طفيل قد استخدم ألفاظاً تفيض روحانية فى الوصول والاتصال فى قصته حى بن يقظان، لكن كما قلنا لقد وظف ابن طفيل هذه الألفاظ والتعبيرات فى ضوء العقل والمعقول وهنا يلتقى التصوف عند ابن طفيل بعلم النفس ونظرية المعرفة. ولاداعى لأن نحمل آراء ابن طفيل أكثر مما تحتمل وسبق أن أشرنا إلى مدى استفادته من ابن باجة فى العديد من الآراء التى سبق أن عرضنا لها، كما أن ابن طفيل يعلم علم اليقين موقف ابن باجة النقدى من المنهج الصوفى فى المعرفة عند الغزالى.

ونعتقـــد من جانبنا أن ابن باجة تمســـك بالعقـــل والمعقول وربـــط بين الكمال الإنسانى والاتصال الإلهى برباط وثيق ولقد سار ابن طفيل علـــى نفس الدرب، وإن افترق عنه فى تدعيم آرائه بالجانب الإشراقى الروحى، فالجانب الروحـــى ينطلق من العقل عند ابن طفيل ومتمم له وكلاهما صنوان.

***حقيقة الاتصال بين ابن باجة وابن طفيل***

نود أن نشير إلى أن البحث فى موضوع الاتصال لايعدد داخلاً فى الإطار المعرفى فحسب، بل له بعض الأبعاد المتيافيزيقية، تلك الأبعاد التى تتمثل فى إشارات هذا الفيلسوف أو ذاك من الفلاسفة الذين بحثوا فى مشكلة الاتصال، إلى السعادة، وإل يكيفية الاتصال بالله تعالي، سواء قلنا باتصال فكرى عقلى ذهنى أو قلنا باتصال على النحو الذى يزعمه المتصوفة أى اتصالاً يقوم على الذوق والوجدان (٦١)

وعندما نتأمل فى كتابات ابن باجة حول النفس نجد أنه يكتنفها بعض الغموض. ونجده أيضاً يشير إلى اتحاد النفوس التى أخذ بها ابن رشد فيما بعد (٦٢) وفى رسالة الوداع بشكل خاص التى ترجمت إلى العبرية فى أوائل القرن الرابع عشر نرى فيها نزعة واضحة إلى تقرير قيمة المعرفة عند الفلسفى فهو يعتبر أنهما وحدهما يؤديان بالإنسان إلى معرفة الطبيعة ويوصلانه بمعونة من فوق إلى معرفة نفسه وإلى الاتصال بالعقل الفعال. (٦٣) وكذلك فإننا نراه يشير إلى عقل واحد أزلى للإنسانية، أما العقول الإنسانية الجزئية فانها فانية لاتبقى بعد الموت، إلا إذا

استطاعت أن تتخيل الجزئيات على نحو يجمع بين الاحساس والتعقل وحينئذ يحق لها أن تبقى وتلقى الثواب.(٦٤)

وهذا العقل الأزلى الواحد للإنسان هو الذى يصل إلى الاتحاد بالعقل الفعال، ولهذا فانه لايصل إلى هذه الرتبة إلا النفر القليل من بنى البشر وهؤلاء هم الموحدون الذى يبلغون هذه المرتبة بأفعالهم الصادرة عن الروية وأساسها الفعل الحر الاختيارى وهو الفعل الذى يشعر فاعله بغاية يقصدها وهذا هو الفعل الإنسانى الحق، وهو على عكس الفعل البهيمى الذى لاغاية مقصودة منه.(٦٥)

ويبدو أن ابن باجة أراد أن يقدم حلاً لمشكلة تركها أرسطو معلقة، وهى مسألة اتصال العقل الفعال بالعقل الهيولانى، ولذا فإننا نجد ابن باجة ينحو منحنى خاصاً أكثر انسجاماً مع الروح الواقعية العلمية وتميز بها عن فيلسوفنا نفسه.(٦٦)

وفى ظنى أن ابن رشد كان عالــة فيما يخص نظرية الاتصال عند ابن باجة، بل هو فى مرجعيته الفلسفية ينتمى إلى المنظومة الباجوية ، بخلاف مايذهب إليه بعــض الدراسين من أن ابن طفيل كان أكثر وضوحاً وتفصيلاً.(٦٧)

إن الاتصال عند ابن رشد ليس أكثر من الصعود من الجزئى إلى الكلى، ومن المحسوس إلى المعقول، حتى يتسنى للفرد بعد ذلك أن يصل إلى الله.(٦٨) ولابد من الإشارة إلى أن فهم ابن رشد لمذهب ابن باجة، فى هذا المجال لايعد فهماً دقيقا، إذ إن ابن باجة كان عقلانيا فى هذا المجال،

بحيث لانجده فى مذهبه يعتمد على أى محور من المحاور الصوفية والمقارن بين رأى ابن باجة ورأى ابن رشد، يجد أن رأى ابن رشد يعد قريباً جداً من رأى ابن باجة بحيث لانرى مبرراً لأن يميز ابن رشد بين رأى أول هو رأي ابن باجة ورأى ثان يقول إنه الرأى الذى يأخذ به.(٦٩)

ويذهب ابن رشد فى رسالته «رسالة فى الاتصال» بأنه لما كانت الحكمة الإلهية والعدل الربانى يقتضـــى ألا يبقى نوع من أنواع الموجودات ولاطور من أطوار الوجود إلا ويخرج إلى الفعل. وكان العقل الـذى هـو المعقولات بالقوة طوراً من أطوار الوجود الشريفة وجب أن يخرج من القـوة إلى الفعل ولكونه من جـنس العقل كان واجبا أن يخرجه إلى العقل شـــئ هو عقـل بالفعل متقدم عليه بضروب الشرف والوجود وهذا هو العقل الفعال.(٧٠)

فالاتصال له طريقان : صعود وهبوط فالطريق الصاعد هو الذى يبدأ من المحسوسات ثم الصور الهيولانية ثم الصور الخيالية ثم الصور المعقولة، فإذا حصل فى العقل هذه المعقولات سمى ذلك اتصالاً أى اتصال العقل الهيولانى بالصور المعقولة التى هى فعل محض. وهذا الطريق ميسور لكل إنسان. والطريق الهابط النازل هو أن نفترض وجود هذه الصور المعقولة وأنها تتصل بنا فنكتسبها . وهذه موهبة إلهية لاتتيسر لكل إنسان بل لأصناف السعداء فقط. وينكر ابن رشد الطريق الثانى ويؤثر بعد الفحص الطريق الأول.(٧١)

ويذهب أحد الدارسين إلى أن ابن رشد يرى أن فى فى العقل المتفعل نزعة إلى الاتصال بالعقل العام، فنشأ من هذا الحنين العقل المكتسب الذى

يساعد الإنسان على الإدراك. لكن الاتصال تقيض التفكير، ومتى تيسر لنا العلم، وهو دين الفلاسفة وأشرف عبادة ادركنا العقل الفعال العام، واتصلنا بالله وكانت السعادة الدينوية وتغلبت عقولنا على الأهـــواء وشاركنا الله فى المعرفة. غير أن هذا الاتصال لايتم إلا فى الشيخوخة وربما فنـــى العمر قبل أن يدركه طالبة، والكمال النفسانى مناقض للكمال الجسدى.(٧٢)

أما عن موقف ابن طفيل حول حقيقة الاتصال فهو يوظف العقل للولوج إلى حقيقة الاتصال بجانب الاتجاه الإشراقى العقلى الذى يسلكه حى بن يقظان.

إن المتأمل فى رسالة «حى بن يقظان» يجد أن ابن طفيل وهو يهيم فى عالم المعقول والبهاء والمشاهدة لايتخلى عن منطق العقل والمعقول صحيح أنه يستخدم عبارات الفناء والمشاهدة ولكن فرق وفرق كبير بين مدلولات هذه الألفاظ عند الصوفى الخالص وعند الفيلسوف المتصوف.

ويصور دى بور هذه الحقيقة ويعتقد أن ابن طفيل انتهى إلى:

أن الدين يجب أن يقصر على العامة إذ لاقدرة لهم على المضى فيما ورا ذلك ولايسمو إلى إدراك ماوراء ظواهر الدين إلا القليلون ولايبلغ إلى شهود الحضرة الإلهية أو الحقيقة العليا، شهوداً برئياً من القيود إلا واحد بعد واحد وابن طفيل يؤكد هذا الرأى تأكيداً شديداً، ونحن وإن وجدنا فى حى مثالاً يصور الإنسانية فى تطورها، لانستطيع إنكار ذلك، وكمال الإنسان المطلق هو فى إعراضه عن كل ما هو محسوس، وانغماره فى العقل

الكلى فى سكون وخلوه لايكدرها شئ. وهكذا يصبح بالتدريج قادراً على أن يسمو بنفسه فوق الأرضى والسماء حتى يصير عقلاً صرفاً.(٧٣)

وبهذا استطاع حى أن يشاهد الله، أما أسال فقد عجز عن ذلك إلا بعد سلوكه طريقة حى والاقتداء به، ولم يبلغ مرتبته فى المشاهدة وكان يأخذ «باشارته فيما تعارض عنده من الأعمال الشرعية التى كان قد تعلمها فى ملته . فالفلسفة أسمى من الشريعة وواضح أن أسال يقر بتفوق حى، والفيلسوف فى غنى عن الشريعة والعقل يقود إلى السعادة الكاملة المطلقة. والخلاصة إن الفلسفة وباطن الدين الإسلامى متفقان واقعيان وإن العقول الثاقبة يمكنها الوصول إلى الحقائق لأن العقل والدين لايتضادان وليس الفلاسفة كفرة. لكن المعرفة العقلية أوضح وأصفى لما يشوب الشريعة من أمثال تصلح للعامة (٧٤) .

من زاوية أخرى نرى ابن طفيل فى دراسته للموضوعات التى تعد داخله فى الإطار الفيزيقى، لم يكن معبراً عن اتجاه صوفي، إنه يدرسها ويقول بآراء استفادها من فلاسفة أساساً واستند إلى مشاهدات وملحوظات فكانت دراسته لهذا المجال، دراسة لانستطيع أن نقول عنها إنها تعد تعبيراً عن مجال صوفى لقد توصل حى من مشاهداته وملحوظاته إلى المبادئ العامة للوجود وهذه المبادئ هى كالهيولي والصورة والقوة والفعل والسبب والمسبب، هى التى جعلت لدراساته الفيزيقية بعداً أو إطار ميتافيزيقيا.(٧٥)

وفى ظنى أن ابن باجة وابن طفيل يلتقيان حول حقيقة الاتصال ولعل هذا يمهد للحديث عن مراتب الاتصال عند كل منهما؟

***مراتب الاتصال عند ابن باجة وابن طفيل:***

يلتقي ابن باجة وابن طفيل فى ذهابهما إلى أن أقسام الاتصال ثلاثة أقسام، فيذهب ابن باجة فى رسالته «اتصال العقل بالإنسان» إلى قسمتها كآتى: الجمهور والنظريون والسعداء.

فحال الجمهور من المعقولات، تشبه المبصرين فى مغارة لاتطلع عليهم الشمس فيها فيرونها، بل يرون الألوان كلها فى الظل. فمن كان فى فضاءالمغارة رأى فى حال شبيهة بالظلمة، ومن كان عند مدخل المغارة رأى الألوان فى الظل. وجميع الجمهور فانما يرون الموجـــودات فى حالة شبيهة لحال الظل، ولما يبصروا قط ذلك الضوء. فلذلك كما أنه لا وجود للضوء مجرداً عن الألوان عند أهل المغارة، كذلك لاوجود لذلك العقل عند الجمهور ولايشعرون به [٧٦] .وواضح كل الوضوح

تأثر ابن باجة بأسطورة الكهف لأفلاطون [٧٧] وأما النظريون : فينزلون منزلة من خرج من المغارة إلى البراح فلمح الضوء مجرداً عن الألوان، ورأى جميع الألوان على كنهها. وأما السعداء : فليس لهم فى الإبصار شبيه، إذ يصيرون هى الشئ. فلو استحال البصر فصار ضوءاً، لكان عند ذلك ينزل منزلة السعداء.[٧٨] .

ويربط ابن باجة بين هذه المراتب وبين النفس البهيمية والنفس الناطقة والعقل المستفاد. وأعلى مراتب الاتصال هم السعداء الذين يجتازون مرحلة الجمهور والنظريون لكى يلحقوا بأهل السعادة والبهاء والسرور .

ويصور ابن باجة حقيقة هذه المراتب وأن على الإنسان أن يختار من بينها ماشاء، ولهذا يجتهد الإنسان فى الولوج إلى مرتبة العقل المستفاد

واحد من كل جهة فهو فى غاية البعد عن المادة لايلحقه التضاد كالناطقة التى تعقل المعقولات الهيولانية المتكثرة . فهو أبداً واحد أو على سنن واحد فى لذة صرف وفرح وبهاء وسرور . وهو مقوم للأمور كلها والله عنه راضٍ أكمل ما يكون الرضى وإن صالح السلف قالوا إن الإمكان صنفان: صنف طبيعى وصنف إلهى. فالطبيعى هو الذى يدرك بالعلم ويقدر الانسان على الوقوف عليه من تلقائه. وأما الصنف الإلهى فانما يدرك بمعونة إلهية. ولذلك بعث الله الرسل وجعل الأنبياء ليخبرونا معشر الناس بالإمكانات الإلهية، لما اراد عزاسمه من تتميم أجل مواهبه عند الناس، وهو العلم. ومما جاءت به الشرائع الحض على العلم وفى شريعتنا الإلهية مايدل على ذلك. منه قوله عز اسمه فى الكتاب المنزل: «والراسخون فى العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا»(٧٩) يعنى الامكانات الإلهية وقوله تعالى: «إنما يخشى الله من عبادة العلماء» (٨٠) لأن من علم الله حق علمه علم أن أعظم الشقاء سخطه والبعد عنه ، وأعظم السعادة قدراً رضاه والقرب منه. ولايكون الإنسان أقرب منه إلا بمعرفة ذاته، ولذلك يؤثر عنه صلى الله عليه وسلم : «خلق الله العقل، فقال له أقبل فأقبل ثم قال له أدبر فأدبر فقال وعزتى وجلالى، ما خلقت خلقاً أحب إلى منك. فالعقل أحب الموجودات إلى الله تعالى.(٨١)

وفى الحقيقة أن كلام ابن باجة آنف الذكر يطرح العديد من التساؤلات هل يؤمن ابن باجة بالطريق الشرعى أم بالطريق العقلى للاتصال والسعادة أم كلاهما معاً وواضح كل الوضوح أن فيلسوفنا يؤكد على أن شريعتنا جاءت من أجل سعادة الانسان وما السعادة فى رأية إلا بمقدار القرب من الله ورضاه والشقاءالبعد عن الله وسخطه، وإذا كان فيلسوفنا يستشهد

بالآيات القرآنية لتدعيم وجهة نظره لماذا اتهم بالمروق والالحاد؟ وهل ما ذكره تقية من سطوة الفقهاءآنذاك أم يمثل مذهبه الفكرى؟ لعل مثل هذه التساؤلات تستوقف الباحث مناعله يصل إلى الحقيقه!

ونجد ابن باجة يؤكد أيضاً على أن العقل يلتقى مع الشرع بل كلاهما صنوان عندما يقول : وظاهر أن العقل الذى يكون واحداً هو ثواب الله ونعمته على من يرضاه من عباده. فلذلك ليس هو المثاب والمعاقب. بل هو الثواب والنعمة على مجموع قوى النفس. وإنما الثواب والعقاب للنفس النزوعية وهى الخاطئة والمصيبة. فمن أطاع الله وعمل مايرضاه أثابه بهذا العقل وجعل له نوراً بين يديه يهتدى به . ومن عصاه وعمل ما لايرضاه حجبة ، فبقى فى ظلمات الجهالة مطبقة عليه، حتى يفارق الجسد محجوباً عنه سائراً فى سخطه. وذلك مراتب لاتدرك بالفكرة، ولذلك يتم الله العلم بالشريعة، ومن جعل له هذا العقل، فإذا فارق البدن بقى نوراً من الأنوار يسبح الله ويقدسه مع النبين والصديقين والشهداء والصالحين، وحسن أولئك رفيقا.

وهنا نرى ابن باجة يؤكد على أن العقل يلتقى بالنقل، أو العقل الصحيح يلتقى بالنقل الصريح ومن كان حاله هكذا فارق الحياة وبقى نوراً من الأنوار ولنلحظ توارى لغة ابن باجة المتأثرة بالنزعة الأرسطية إلى لغة أكثر روحانية تقترب من أفلاطون وروحانية الإسلام.

ويذهب ابن طفيل فى قصته حى بن يقظان إلى تقسيم مراتب الاتصال إلى ثلاثة أقسام.

– المرتبة الأولى : «وتبين له أن الشئ الذى به يتوصل إلى إدراكه أمر لايشبه الأجسام ولايفسد لفسادها، فظهر له بذلك أن من كانت مثل هذه الذات المعدة لمثل هذا الإدراك، فإنه إذا أطرح البدن بالموت فإما أن يكون قبل ذلك – فى مدة تصرفه للبدن – لم يتعرف قط الموجود الواجب الوجود ولا اتصل به ولاسمع عنه، فهذا لايشتاق إلى ذلك الموجود ولايتألم لفقده. وهذه حال البهائم غير الناطقة كلها سواء كانت من صورة الإنسان أو لم تكن.(٨٣)

إذن الحالة الأولى لم تعرف حقيقة الاتصال فى الدنيا وبالتالى لم تعرفها فى الآخرة.

– المرتبة الثانية: وإما أن يكون قبل ذلك – فى مدة تصريفه للبدن – قد تعرف بهذا الموجود وعلم ما هو عليه من الكمال والعظمة والسلطان والقدرة والحسن إلا أنه أعرض عنه واتبع هواه، حتى وافته منيته وهو على تلك الحال فيحرم المشاهدة، وعنده الشوق إليها فيبقى فى عذاب طويل، وآلام لانهاية لها. فاما أن يتخلص من تلك الآلام بعد جهد طويل ويشاهد ما تشوق إليه قبل ذلك وإما أن يبقى فى آلامه بقاء سرمديا يجب استعداده لكل واحد من الوجهين فى حياته الجسمانية (٨٤) .

والحالة الثانية تمثل المعرفة بدون عمل ومن ثم يحجب المرء عن الوصال ويبقى فى مكابدة وآلام حسب إمكاناته وأحواله فى حياته الدنيا.

والحالة الثالثة : وأما من تعرف بهذا الموجود الواجب الوجود، قبل أن يفارق البدن، وأقبل بكليته عليه والتزم الفكرة فى جلالة وحسنه وبهائه، ولم

يعرض عنه حتى وافته منيته وهذا على حال من الإقبال والمشاهدة بالفعل فهذا إذا فارق البدن بقى فى لذة لانهاية لها وغبطة وسرور وفرح دائم لاتصال مشاهدته لذلك الموجود الواجب(٨٥) .

أظننا لسنا فى حاجة إلى الإشارة أن ابن طفيل انتهى بموقف المعرفة الكاملة والإقبال بالكلية على الله وكما قال هو التزم الفكرة والفكرة فى جلال الله وحسنه، وإن كان ابن باجة قد ربط بين مستوى السعداء برباط وثيق بينما ابن طفيل يربط بين الحالة الثالثة وهم أهل البهاء والجلال وبين التأمل والفكر وكلاهما ينشد العقل للولوج إلى الاتصال.

ولابد أن نؤكد فى النهاية على أن السلوك العملى أساس مكين للترقى عند كل منهما.

***السعادة وعلاقتها بالاتصال بين ابن باجة وابن طفيل***

هل نستطيع القول - بعد أن عرضنا فى الصفحات السابقة أن السعادة الحقيقية فى لذة الاتصال، وأن السعداءعلى حد تعبير ابن باجة هم أهل الاتصال والارتقاءفى مدارج السالكين لكى يتأملوا عالم المعقول والبهاء، وابن طفيل اقتفى نفس الدرب وسار على نفس النهج وليست السعادة عنده إلا بالتشبه بواجب الوجود وبالعالم العلوى فالشبيه يدرك الشبيه على حد تعبير أفلاطون، والنفس تحاول جاهدة بالتفكر والتدبر أن تصل إلى أعلى عليين.

لقد كانت محاولات الفارابى ورأيه فى السعادة له أثره عند ابن باجة وابن طفيل، فهو الذى عبد الطريق لمن جاءبعده سواء ضمن فلاسفة المشرق كابن سينا أو عند فلاسفة المغرب عند ابن باجة وابن طفيل.

فالاتصال الذى يقول به الفارابى مجرد سمو إلى العالم العلوى وارتباط بين الإنسان والعقل الفعال دون أن يمتزج أحدهما بالآخر. أما المتصوفة فينظمون من العبد والرب وحدة غير منفصلة ويقولون بحلول اللاهوت فى الناسوت وبذا يتلاشى أنا فى أنت تماماً ولايتميز الخلق من الخالق . وهذا هو سر حملة أهل السنة على هذا الخلط غير المقبول والغلط المفرط. حقا إن الفارابى يذهب فى فقرة واحدة غريبة على أن الإنسان حين يصل إلى درجة السعادة «يحل فيه العقل الفعال»(٨٦) . على أنه لايمكن أن يقبل هذا التعبير على علاته ويجب أن يحمل حملاً مجازياً. ذلك لأن صاحبه يلاحظ غير مرة أن العقل المستفاد وهو أسمى درجات الكمال الإنسانى يختلف فى طبيعته ووظيفته ومرتبته عن العقل الفعال.(٨٧)

فمن الفارابى إلى ابن رشد اعتنق فلاسفة الإسلام بلا استثناء نظرية السعادة، والفارابى وابن سينا يدعمان هذه السعادة رأساً على الدراسة والنظر، مع الاحتفاظ بمكان للعقل العملى والحركات الجسمية وابن باجة وابن طفيل يوسعان الجانب العملى. وابن رشد يعود أخيراً فيقرر مع أرسطو أن الخير الأسمى لايتم إلا بالعلم والتأمل.(٨٨)

فنزعة ابن باجة نزعة عقلية تنتصر للعلم والفلسفة وتجعلهما الطريق الوحيد للوصول إلى معرفة الطبيعة، ومعرفة النفس، وإلى الاتصال بالعقل الفعال اتصالاً تكون منه السعادة التى هى غاية حياة الإنسان ووجودة على الأرض(٨٩) .

وكما سبق أن عرضنا فى الصفحات السابقة أن مرتبة السعداء هم أعلى مرتبة بخلاف النظار أو الجمهور. ويربط ابن باجة بين السلوك العملى

للإنسان فى الاهتداء بنور العقل، فنور العقل لايمنح لعاصى، وإنما للمطيع وهذا البعد الدينى عند فيلسوفنا ينفى عنه تهمة المروق والإلحاد، بأقوالهم لابما يسرون.

ولهذا فنحن نختلف مع بعض الدراسين الذى يرى أن بعد التوفيق بين الدين والفلسفة لم يكن موجوداً عند ابن باجة بخلاف فلاسفة المشرق. يقول : وإن كنا نلمس هذا الجانب «العلمى» بوضوح فى الخطاب الباجى من خلال المادة المعرفية التى تعامل معها، فان ما يعطى لهذه الملاحظة قيمتها وبعدها الحقيقى هو ماخلا منه الخطاب الباجى، هو ماليس فيه. نقصد بذلك ما كان حاضراً بقوة فى خطاب فلاسفة المشرق اعنى التوفيق بين الدين والفلسفة ومحاولة دمج أحدهما فى الآخر (٩٠) .

صحيح لاننكر إن بعد التوفيق كان ضئيلاً عند ابن باجة بالمقارنة لابن طفيل، إلا أننا لن نستطع أن ننفيه عنه وخاصة عندما يقول : فمن أطاع الله وعمل مايرضاه أشابه بهذا العقل وجعل له نوراً بين يديه يهتدى به، ومن عصاه وعمل مالايرضاه حجبه عنه، فبقى فى ظلمات الجهالة مطبقة عليه، حتى يفارق الجسد محجوباً عنه سائراً فى سخطه وذلك مراتب لاتدرك بالفكرة، ولذلك تمم الله العلم بها بالشريعة (٩١) ويمكننا القول إن ابن باجة قد تأثر بارسطو وخاصة فى الأخلاق إلى ينقوماخوس إنه دعم هذه الآراء بأراء أفلاطون والفارابى وروحانية الإسلام.

ونود أن نشير إلى أن فكرة الفيض (emanation) غائبة تماماً عن مجال تفكير ابن باجة، وإذن فطريق «الاتصال» سيكون صاعداً وليس هابطاً، سيكون بارتقاء الإنسان فى مدارج الكمال العقلى وليس بفيض

إلهى.(٩٢) ولقد مضى ابن رشد على نفس النهج رافضاً بشدة نظرية الفيض(٩٣) .

ويربط ابن طفيل بين السعادة والاتصال برباط وثيق وأن السعادة عنده تعنى المشاهدة للموجود الواجب الوجود ولاسعادة أبدية إلا بامتداد المشاهدة من الحياة الأرضية إلى الحياة الخالدة وقد سبق أن عرضنا لمراتب الاتصال.

ولنتأمل فى كلام حى، وهو يسعى للاتصال والمشاهدة : ومازال يطلب الغناء عن نفسه والإخلاص فى مشاهدة الحق، حتى تأتى له ذلك ، وغابت عن ذكره، وفكره السماوات والأرض ومابينهما وجميع الصور الروحانية والقوى الجسمانية، وجميع القوى المفارقة للمواد، والتى هى الذوات.

العارفة بالموجود الحق، وغابت ذاته فى جملة تلك الذوات، وتلاشى الكل واضمحل، وصار هباءً منشوراً، ولم يبق إلا الواحد الحق الموجود الثابت الوجود وهو يقول بقوله الذى ليس معنى زائداً على ذاته . «لمن الملك اليوم » لله الواحد القهار ان فهم كلامه وسمع نداءه ولم يمنعه عن فهمه كونه لايعرف الكلام ولايتكلم واستغرق فى حالته هذه وشاهد مالاعين رأت ولا أذن سمعت ولاخطر على قلب بشر.(٩٤) .

ولايظن أحد – وكما سبق أن أشرنا – أن مفهوم الفناء هذا يعنى مفهوم الفناء فى التصوف الخالص، إنما مفهوم الفناء هو ترقى عقلى ممزوج بنزعة روحية إشراقية تدل على أن حى لم يقصد الفناء الخالص، إنما هو فناء التأمل والاستغراق والمشاهدة فما يقصده حى بن يقظان يختلف عما ذهب إليه الصوفية الخلص ولهذا نجد ابن طفيل يشير إلى هذه

الحقيقة على لسان حى : إنه لما فنى عن ذاته وعن جميع الذوات ولم يرد فى الوجود إلا الواحد الحي القيوم، وشاهد ما شاهد، ثم عاد إلى ملاحظة الأغيار عندما أفاق من حالة تلك التى هى شبيهه بالسكر(٩٥) لم يقل ابن طفيل هنا أن حى بن يقظا، كان فى حالة سكر، إنما حالة شبيه بالسكر فالبون شاسع بين السكر بالمعنى الصوفى والسكر هنا كحالة شبيهة وهى حالة التأمل العقلى الصوفى.

وهذا ماحدا بأحد الدارسين لئن يقول: أما كيف يحصل الإنسان على المشاهدة منذ هذه الحياة فقد حاول ابن طفيل أن يوضحه لنا، ويقف فيه موقفاً عقلياً متوجاً بالنظرة الصوفية، موقفا يساعده الترويض الصوفى فى تصعيده إلى العلاء.(٩٦)

ويرى ابن طفيل أن المشاهدة التى رآها هى لاتختلف عن المشاهدة التى يراها أصحاب التأويل والنظر العقلى فى الشريعة الإسلامية فيحكى ابن طفيل هذا الموقف : فلما سمع أبسال وصف تلك الحقائق الذوات المفارقة لعالم الحس العارفه بذات الحق عز وجل، ووصفه مما شاهده عند الوصول فى الذات الواصلين وآلام المحجوبين، لم يشك أبسال فى أن جميع الأشياء التى فى شريعته من أمر الله، عز وجل، وملائكته، وكتبه، ورسله واليوم الآخر، وجنته وناره، هى أمثلة هذه التى شاهدها حى بن يقظان فانفتح بصر قلبه، وانقدحت نار خاطره، وتطابق عنده المعقول والمنقول وقربت عليه طرق التأويل، لم يبق عليه مشكل فى الشرع إلا تبين له، ولامغلق إلا انفتح، ولاغامض الا اتضح، وصار من أولى الألباب وعند ذلك نظر إلى حى بن يقظان بعين التعظيم والتوقير، وتحقق عنده أنه من أولياء الله الذين لاخوف عليهم ولاهم يحزنون.(٩٧)

ولنلحظ أن ابن طفيل يرى أن لذة الوصال فى إدراك الحقيقة وعالم المعقول، وقد وصل حي بإدراكه العقلى وحسم الصوفى كما وصل أصحاب الشرع بالتأويل للنصوص القرآنية فالحقيقة لها باطن وظاهر وواضح أن هذا المؤثر من المدرسة الفلسفية فى بلاد المشرق العربى عند الفارابى وابن سينا والأخير بخاصة فى رسالته «الأضحوية فى أمر المعاد» وكذا إخوان الصفا. كل هذه العوامل قد أثرت بشكل أو بآخر فى تفكير ابن طفيل، ولاشك أن بعد التوفيق بين العقل والشرع أكثر وضوحاً وإسهاباً عند ابن طفيل عن سلفه ابن باجة .

وفى الختام .. نستطيع القول ونحن مطمئنون على أن السعادة الحقيقية هى السعادة العقلية أو التشبه بواجب الوجود والعقول المفارقة. وهذا غاية الغايات عند كل منهما.

* * *

## نتائج الدراسة

***لعل من أبرز النتائج التى انتهت إليها الدراسة:***

١ - موقف ابن باجة وابن طفيل من المنهج الصوفى للاتصال، فلم يرتضيا منهج الغزالى الذى يعتمد على المعرفة المباشرة، بقدر ما يعتمدا على العقل كمنهج للارتقاء والاتصال، وبهذا نستطيع القول إن ابن باجة وابن طفيل كانا المقدمة الرئيسية لفلسفة ابن رشد فيما بعد وإن بدا تأثير ابن باجة بصورة أوضح وكما سبق أن أوضحنا ذلك من خلال الدراسة.

٢ - تبنى ابن باجة لمفهوم الإنسان المتوحد وربط بينه وبين المجتمع من جهة وبين سيطرته على غرائزه واتباع عقله من جهة أخرى، وقد أبلى ابن باجة بلاء

حسنا فى تأسيس هذ المفهوم وربطه بنظرية الاتصال برباط وثيق، كما لاحظنا أن ابن طفيل مضى على نفس السنة واقتفى أثر ابن باجة سواء بطريقة مباشرة أم غير مباشرة المهم أن فكرة المتوحد قد سيطرت على فكره فحى بن يقظان يسيطر على شهواته ويتبع عقله من أجل العلو والاتصال وهو نفس موقف المتوحد عند ابن طفيل.

٣ - أثبتت هذه الدراسة أن ابن باجة كان المؤسس الحقيقى للنزعة العقلية فى بلاد المغرب العربى والممهد لمن جاء بعده، فرغم تأثره بالعديد من الأفكار الفارابية إلا أنه فى مرجعيته كان له توظيف خاص به للأفكار والمعانى وليس أدل على هذا من كلمة «النوابت» ففى معناها عند الفارابى أى الأشخاص غير الفضلاء فى حين أنها عند ابن باجة تعنى الأشخاص الفضلاء فى مدينة غير فاضلة مما يؤكد لنا أن ابن باجة كان له نسقه الخاص به ولم يكن مجرد مردد لأفكار الفارابى كما يحلو لنفر من الدارسين أن يقول بذلك، وهذا إن دل على شئ فإنما يدل على عمق وأصالة ابن باجة فى هذا الصدد.

٤ - سلطت الدراسة الضوء على اشكالية المعرفة وعلاقتها بنظرية الاتصال عند ابن باجة وابن طفيل، ولقد انتهت الدراسة إلى أن المعرفة الحقيقية فى اتصال العقل الإنسانى بالعقل الفعال، صحيح أن ابن باجة يميز فى مذهبه بين مرتبة الجمهور والنظار والسعداء، وانتهت إلى أن السعداء هم أهل الوصل والاتصال أو من بلغوا مرتبة العقل المستفاد وهو نفس موقف ابن طفيل تقريبا الذى يترقى من المعرفة الحسية إلى أن يطرح حى بن يقظان عن نفسه المحسوسات بالكلية لكى يرتقى إلى الاتصال بالعقل

الفعال وإن لاحظنا أن ابن طفيل يستخدم ألفاظا تفيض روحانية مما دفع بعض الدارسين إلى القول بالمعرفة الكشفية الصوفية ولقد فندنا مثل هذه الآراءوانتهينا إلى أن ابن باجة وابن طفيل بصدد المعرفة قد انتهيا إلى موقف واحد يتشابه بينهما كل التشابه مع الأخذ فى الاعتبار الاختلاف بينهما فى طريقة الطرح والمعالجة.

٥ - أن الاتصال عند كل من ابن باجة وابن طفيل يمثل الطريق الصاعد وليس الطريق الهابط - وهو نفس الموقف الذى سيتبناه ابن رشد فيما بعد - ولعل هذا يشى إلى أن منظومة ابن باجة تختلف فى مرجعيتها عن منظومة الفارابى، فبينما الفارابى يؤمن بالفيض الضروى الحتمى ومن ثم فهناك علاقة بين الفيض وجبريه الإنسان - إلى حدما - فى حين أن ابن باجة لايؤمن بالفيض، فالمعرفة من الأدنى إلى الأعلى وفى نفس الآن هناك علاقة بين الطريق الصاعد وحرية الإنسان فالمتوحد عند ابن باجة هو الذى يتحرك بحرية ومن عقله من أجل الولوج إلى علم العقل الفعال والعقول المفارقة أو ما يسمى بالاتصال.

٦ - من النتائج الهامة للدراسة أن ابن طفيل أثناء دراسته للمبادئ العامة للطبيعة لم يكن معبراً عن اتجاه صوفى بالعكس فهو يعرض للمبادئ العامة للطبيعة كالمادة والصورة والقوة والفعل والسبب والمسبب .. الخ

ولما كانت هناك صلة وثيقة بين المبادئ العامة للطبيعة ونظرة الفيلسوف للميتافيزيقا، فمن ثم فليس ثمة داعٍ لتأويل آراءالفيلسوف بطريقة تخرجه عن إطاره المرجعى الصحيح أو كما يحلو لنفر من الدراسين القول بأنه من القائلين بالكشف الصوفى الخالص أو المعرفة الحدسية الصوفية الخالصة !!.

٧ - طرحت الدراسة لإشكالية خطيرة وهى هل يؤمن ابن باجة بالطريق الشرعى كموصل للسعادة والاتصال، وهل آمن بالتوفيق بين العقل والشرع وانتهى الباحث إلى أن هذا البعد كان موجوداً عند ابن باجة بشهادة نصوصه نفسها واستشهاده بالعديد من الآيات القرآنية كما أشرنا أثناءعرضنا مما يدل دلالة أكيدة على أن فيلسوفنا ابن باجة كان برئيا من تهمة المروق والإلحاد وهكذا دأب وديدن المفكر الحر فى كل زمان ومكان !! ولكن بعد التوفيق بين العقل والشرع عند ابن باجة كان محدوداً إذا ما قورن بابن طفيل.

٨ - من الانتقادات التى توجه إلى ابن باجة وابن طفيل إعلائهما للنزعة العقلية على حساب الشرع أحياناً، وذهبا إلى أن العبادة العقلية أسمى وأشرف من العبادة الشرعية !!، ولعل هذا من الملاحظات التى يمكن أن توجه إليهما.

وكما لاحظت من خلال دراستى لهاتين الشخصيتين أنهما يرفعا العقل فوق الشرع والوحى وليس أدل على هذا من أن حى بن يقظان فى نهاية القصة وصل إلى أعلى درجات المشاهدة والوصال .. لم يشك أبسال فى أن جميع الأشياءالتى فى شريعته من أمر الله عز وجل وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وجنته وناره .. الخ » «وعندئذ أيضاً نظر إلى حى بن يقظان بعين التعظيم والتوقير وتحقق عنده أنه من أولياء الله الذين لاخوف عليهم ولاهم يحزنون ». كم كنت آمل أن يكون مرجع حى بن يقظان فى الحق والحقيقة هو الشرع وليس العكس كما هو ظاهر من معالجة ابن طفيل وهذا فيما يبدو لى هو نفس موقف ابن باجة تقريباً، ولعل هذا من الملاحظات والانتقادات التى يمكننى أن أوجهها إليهما.

٩ - انتهت الدراسة فى النهاية إلى ربط السعادة بموضوع الاتصال، وأن ابن باجة وابن طفيل قد ربطا بين السعادة والاتصال برباط وثيق وما السعادة إلا فى الاتصال بالعقل الفعال ومشاهدة واجب الوجود مع الأخذ فى الاعتبار أن كليهما يربط بين السلوك العملى للإنسان والسعادة . وإن لاحظنا أن ابن طفيل يستخدم عبارات الفناء ولذة الوصال والسكر وغيره من عبارات قد توهم بالحس الصوفى الخالص عنده، ولكننا رجحنا أن هذه النزعة الروحية فى الإطار العقلى للفيلسوف وليس ثمة داع لتحميل آراء وأفكار الفيلسوف أكثر مما تحتمل وقد أشرنا إلى مثل هذه الحقائق أثناء عرضنا.

## هوامش

١ - ابن طفيل : حى بن يقظان الناشر الهيئة المصرية العامة للكتاب ص٢١، أيضاً ابن طفيل تحقيق د. مصطفى غالب الناشر مكتبة الهلال ص٩٠.

٢ - د. محمد إبراهيم الفيومى : تاريخ الفلسفة الإسلامية فى المغرب والأندلس الناشر دار الجيل بيروت طبعة أولى ١٩٩٧م ص ٣٣٤.

٣ - نفس المرجع : نفس الصفحة.

٤ - ابن باجة : رسالة الوداع ص ١٢١.

٥ - ماجد فخرى: مقدمة رسائل ابن باجة الإلهية ص٥٦.

٦ - د. عاطف العراقى: المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد الناشر دار المعارف طبعة ثانية ١٩٨٤ ص٢٦٠.

٧ - د. معن زيادة : الحركة من الطبيعة إلى مابعد الطبيعة (دراسة فى فلسفة ابن باجة الأندلس) الناشر دار أقرأ طبعة أولى ١٩٨٥

٨ - S.Munk: Melanges de philosophie juive et arabe p. 413.

٩ - ماجد فخرى : المرجع السابق ص ٣١.

١٠ - ابن باجة : تدبير المتوحد (ضمن رسائل ابن باجة الإلهية) حققها وقدم لها ماجد فخرى الناشر دار النهار للنشر ١٩٦٨ ص ٥٧.

١١ - د. عاطف العراقى : الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل الناشر دار الرشاد، طبعة أولى ١٩٩٨. ص١١٥.

١٢ - المرجع السابقة :ص١١٦.

١٣ - نفس المرجع : نفس الصفحة.

١٤ - ابن باجة : تدبير المتوحد ص ٤٢.

١٥ - د. جميل صليبا : تاريخ الفلسفة العربية الناشر دار الكتاب اللبنانى طبعة أولى ١٩٧٠ ص٤٣٦.

١٦ - د. عبده الشمالى : دراسات فى تاريخ الفلسفة العربية والإسلامية دار صادر بيروت ١٩٨٣ ص ٤٨٣.

١٧ - محمد عابد الجابرى : نحن والتراث (قراءات معاصرة فى تراثنا الفلسفى) الناشر المركز الثقافى العربى طبعة أولى ١٩٨٥ ص ١٨٢.

١٨ - د. جميل صليبا : المرجع السابق ص٤٣٦.

١٩ - د. عاطف العراقى: المرجعالسابق ص ١١٥.

٢٠ - د. محمد إبراهيم الفيومى : المرجع السابق ص٣٤١.

٢١ - د. محمد إبراهيم الفيومى: المرجع السابق ص٣٢٣، محمد عابد الجابرى : المرجع السابق ص٢٠٨، ٢٠٩.

٢٢ – د. معن زيادة : المرجع السابق ص٢٣.

٢٣ – د. معن زيادة : نفس المرجع ص٢٥.

٢٤ – د. ابراهيم مدكور : فى الفلسفة الإسلامية (منهج وتطبيقه) الجزء الثانى الناشر دار المعارف بمصر ص ٥٥.

٢٥ – د. عاطف العراقى : الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل ص ١٢٠.

٢٦ – د. عاطف العراقى: المرجع السابق ص١٢٢.

٢٧ – د. محمد ابراهيم الفيومى : المرجع السابق ص٥٥٩.

28 - Munk: Melanges de philosoplie et arabe p. 414.

٢٩ – د. عاطف العراقى: الميتافيزيقا فى فلسفة ابن طفيل الناشر دار المعارف طبعة ثانية ١٩٨ ص٦٠.

٣٠ – د. عاطف العراقى: المرجع السابق ص ٦٣.

٣١ – ماجد فخرى : مقدمة رسائل ابن باجة الإلهية ص ٢٥.

٣٢ – ماجد فخرى: المرجع السابق ص ٥٠، ابن باجة : تدبير المتوحد ص٥١.

٣٣ – د. معن زيادة : المرجع المرجع السابق ص٣٥.

٣٤ – د. معن زيادة : المرجع السابق ص ٣٥.

٣٥ – دى بور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام نقله إلى العربية وعلق د. محمد عبد الهادى أبو ريده مكتبة النهضة المصرية ص٣٠.

٣٦ – محمد عابد الجابرى : المرجع السابق ص ١٨٧.

٣٧ – محمد عابد الجابرى: نفس المرجع ص١٨٧.

٣٨ – د. عاطف العراقى: الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل ص١٢٤.

٣٩ – ابن طفيل : حى بن يقظان ص٩٠.

٤٠ – ابن طفيل : المرجع السابق نفس الصفحة.

٤١ – ابن طفيل : نفس المرجع ص ٩١ .

٤٢ – ابن طفيل : نفس المرجع نفس الصفحة.

٤٣ – ابن باجة : انظر رسالته «فى الغاية الإنسانية » ص٩٩ – ١٠٤.

٤٤ – د. ماجد فخرى: مقدمة رسائل ابن باجة الإلهية ص٢٩.

٤٥ – ابن باجة : فى الغاية الإنسانية ص ١٠٢.

٤٦ – حنا الفاخورى ،خليل الجر : تاريخ الفلسفة العربية ص٣٤٨.

٤٧ – دى بور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام ص٣٧٤.

٤٨ – د. عاطف العراقى: الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل ص١١٧.

٤٩ – حنا الفاخورى وخليل الجر : المرجع السابق ص١٤٩.

٥٠ – ابن باجة : تدبير المتوحد ص٤٧.

٥١ – د. محمد إبراهيم الفيومى: المرجع السابق ص٣٩٩.

٥٢ – د. محمد غلاب: الفلسفة الإسلامية فى بلاد المغرب ص٣٧.

٥٣ – د. عاطف العراقى : المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد ص٢٦٣.

٥٤ – د. عاطف العراقى: المصدر السابق ص ٢٦٣.

٥٥ – ابن طفيل : حى بن يقظان ص٧٨.

٥٦ – د. محمد ابراهيم الفيومى: ص٤٢٣.

٥٧ – د. مصطفى غالب : مقدمة ابن طفيل ص ١٦.

٥٨ – د. إبراهيم مدكور : فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق ص٥٨.

٥٩ – أحمد أمين : نقلاً عن د. مصطفى غالب فى مقدمة ابن طفيل ص٤١.

٦٠ – أحمد أمين : المرجع نفسه ص ٤١.

٦١ – د. عاطف العراقى: النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ص١٢٠.

٦٢ – دى بور : المرجع السابق ص ٣٦٥.

٦٣ – دى بور : نفس المرجع نفس الصفحة، بترشيخ الأرض : ابن باجة ص ١٢٢.

٦٤ – د. محمد على أبوريان : تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام دار المعرفة الجامعية ١٩٨٣، ص٥٥٧.

٦٥ – د. محمد على أبوريان : نفس المرجع ص٥٥٨.

٦٦ – انظر محمد عابد الجابرى: نحن والتراث ص١٨٠.

٦٧ – انظر : حنا الفاخورى وخليل الجر : تاريخها الفلسفة العربية ص ٣٥٥.

٦٨ – د. عاطف العراقى : المرجع السابق ص١٢٠.

٦٩ – د. عاطف العراقى: نفس المرجع ص١٢١.

٧٠ – د. عاطف العراقى: نفس المرجع ص١٢٧.

٧١ – د. أحمد فؤاد الأهوانى: مقدمة كتاب النفس لأرسطو ص١٠.

٧٢ – د. عبده الشمالى: تاريخ الفلسفة العربية والإسلامية ص٦٨٦.

٧٣ – دى بور : المرجع السابق ص٣٨٣.

٧٤ – د. عبده الشمالى : تاريخ الفلسفة العربية والاسلامية ص٦٤١.

٧٥ – د. عاطف العراقى: الميتافيزيقا فى فلسفة ابن طفيل ص ٢٠٠ – ٢٠١.

٧٦ – ابن باجة : اتصال العقل بالانسان ص١٦٨.

٧٧ - انظر : جمهورية أفلاطون دراسة وترجمة د. فؤاد زكريا الهيئة المصرية العامة للكتاب ص٤١٨ ومابعدها.

٧٨ - ابن باجة : اتصال العقل بالانسان ص١٦٨، تيسير شيخ الأرض : ابن باجة ص١٣٢ - ١٤٠.

٧٩ - سورة (٣) : آية ٢٥.

٨٠ - سورة (٣٥) . آية ٥.

٨١ - ابن باجة ، رسالة الوداع ص١٤٢، انظر أيضاً إحياء علوم الدين ج ١ هامش ص٨٣ (حديث أول ماخلق الله للعقل قال له أقبل..» الحديث أخرجه الطبرانى فى الأوسط من حديث أبى أمامة وأبو نعيم من حديث عائشة بإسنادين ضعيفين.

٨٢ - ابن باجة : اتصال العقل بالإنسان ص١٦٢.

٨٣ - ابن طفيل : حى بن يقظان ص٨٢.

٨٤ - ابن طفيل : حى بن يقظان ص٨٤.

٨٥ - ابن طفيل : نفس المرجع : نفس الصفحة.

٨٦ - الفارابى: آراء أهل المدينة الفاضلة ص٥٨

٨٧ - د. إبراهيم مدكور : فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه ج٢ ص٤٥.

٨٨ - د. إبراهيم مدكور : نفس المرجع ص٥٧.

٨٩ - حنا الفاخورى وخليل الجر: ص٤٤٧، تيسير شيخ الأرض: ابن باجة ص١١٧.

٩٠ - محمد عابد الجابرى : نحن والتراث ص١٩١

٩١ - محمد عابد الجابرى: المرجع نفسه ص١٩٦.

٩٢ - محمد عابد الجابرى: ص١٩٨ - ١٩٩، انظر أيضاً جمال الدين العلوى فى رسائل فلسفية لأبى بكر بن باجة (نصوص فلسفية غيرْ منشورة) وإن كنا نلحظ فى بعض هذه الرسائل إشارة إلى الفيض عند ابن باجة ولكن من خلال دراستنا لمذهب ابن باجة اتضح لنا أنه لم يقل بذلك ص ٥٥).

93 - Encyclopedia B. Vol 2, Averrses p.541.

٩٤ - ابن طفيل : حى بن يقظان ص١٠٠.

٩٥ - ابن طفيل : حى بن يقظان ص١٠١.

٩٦ - حنا الفاخورى وخليل الجر: ص٣٧٤.

٩٧ - ابن طفيل: ص١١٧، انظر سورة البقرة آيات ٣٦، ٢١٤، ٢٧٦.

## مصادر ومراجع الدراسة


١ - ابن باجة : رسائل ابن باجة الإلهية (تدبير المتوحد، فى الغاية الإنسانية، رسالة الوداع، اتصال العقل بالإنسان) حققها وقدم لها ماجد فخرى الناشر دار النهار بيروت لبنان ١٩٦٨م.

٢ - ابن باجة : رسائل فلسفية لأبى بكر بن باجة (نصوص فلسفية غير منشورة) تحقيق جمال الدين العلوى الناشر دار الثقافة بيروت بدون تاريخ.

٣ - ابن باجة : شروحات السماع الطبيعى لابن باجة تحقيق د. معن زيادة الناشر دار الفكر بيروت عام ١٩٧٨م.

٤ - ابن طفيل : حى بن يقظان الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٩م، وطبعة أخرى تحقيق الدكتور مصطفى غالب منشورات دار الهلال ١٩٨٣، تحقيق الدكتور البير نصرى نادر دار المشرق بيروت بدون تاريخ.

٥ - ابن رشد : فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال دراسة وتحقيق د. محمد عمارة الناشر دار المعارف.

٦ - ابن رشد : تلخيص كتاب النفس تحقيق د. أحمد فؤاد الأهوانى القاهرة ١٩٥٠م.

٧ - ابن رشد : تفسير مابعد الطبيعة تحقيق الأب موريس بويج بيروت المطبعة الكاثوليكية (ثلاثة مجلدات).

٨ - ابن رشد : تلخيص مابعد الطبيعة تحقيق د. عثمان أمين طبعة ثانية القاهرة ١٩٥٨.

٩ - (الأرض) تيرشبخ : ابن باجة منشورات دار الأنوار بيروت بدون تاريخ.

١٠ - (بور) دى : تاريخ الفلسفة فى الإسلام نقله إلى العربية د. عبد الهادى أبوريده مكتبة النهضة المصرية بدون تاريخ.

١١ - (د. التفتازانى) أبو الوفا الغنيمى: الإنسان والكون فى الإسلام دار الثقافة ١٩٨٥م.

١٢ - (د. الجابرى) محمد عابد: نحن والتراث دار التنوير للطباعة والنشر طبعة رابعة ١٩٨٥م.

١٣ - (د. جمعة) محمد لطفى: تاريخ فلاسفة الإسلام عالم الكتب ١٩٩٩م.

١٤ - (وخليل الجر) حنا الفاخورى: تاريخ الفلسفة العربية (الجزء الثانى) الناشر دار الجيل بيروت لبنان طبعة ثانية ١٩٨٢.

١٥ - (الخضيرى) د. زينب : أثر ابن رشد فى فلسفة العصور الوسطى دار الثقافة للطباعة والنشر والتوزيع.

١٦ - أفلاطون : جمهورية أفلاطون تحقيق ودراسة د. فؤاد زكريا الناشر الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٥م.

١٧ - (زيادة ) د. معن : الحركة من الطبيعة إلى مابعد الطبيعة (دراسة فى فلسفة ابن باجة الأندلس) دار اقرأ للنشر والتوزيع طبعة أولى ١٩٨٥م.

١٨ - (سيدبى) د. جمال رجب: أبو البركات البغدادى وفلسفته الإلهية (دراسة لموقفه النقدى من فلسفة ابن سينا) الناشر مكتبة وهبه ١٩٩٦م.

١٩ - (سيدبى) د. جمال رجب: نظرية النفس بين ابن سينا والغزالى الناشر الهيئة المصرية العامة للكتاب ٢٠٠٠م.

٢٠ - (السروى ) دحمزة : مفهوم العقل عند أرسطو الناشر دار الحضارة للطباعة والنشر ١٩٩٩م.

٢١ - (الشمالى) د. عبده : دراسات فى تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية دار صادر بيروت طبعة خاصة ١٩٧٩م.

٢٢ - (د. صليبا) د. جميل : تاريخ الفلسفة العربية الناشر دار الكتاب اللبانى طبعة ثانية سنة ١٩٧٣م.

٢٣ - (د. العراقى) د. عاطف: النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد الناشر دار المعارف طبعة خامسة ١٩٩٣م.

٢٤ - (العراقى) د. عاطف : المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد الناشر دار المعارف طبعة ثانية ١٩٨٤م.

٢٥ - (العراقى) د. عاطف : الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل الناشر دار الرشاد طبعة أولى ١٩٩٨م.

٢٦ - (العراقى) د. عاطف الميتافيزيقا فى فلسفة ابن طفيل الناشردار المعارف.

٢٧ - (عفيفى) د. زينب : ابن باجة وآراؤه الفلسفية الناشر دار الوفاء الاسكندرية عام ٢٠٠٠م.

٢٨ - (غلاب) د. محمد : الفلسفة الإسلامية فى المغرب جمعية الثقافة الإسلامية.

٢٩ - (الفارابى) : آراءأهل المدينة الفاضلة مكتبة الحسينى التجارية طبعة ثانية ١٩٤٨م.

٣٠ - (الفيومى) د. محمد ابراهيم : تاريخ الفلسفة الإسلامية فى المغرب والأندلس دار الجيل بيروت.

٣١ - (لطفى) د. سامى نصر : نماذج من فلسفة الإسلاميين (الطبعة الأولى) القاهرة ١٩٧٧م.

٣٢ - (مدكور) د. ابراهيم : فى الفلسفة الإسلامية (منهج وتطبيقه) جزءأول وثان الناشر دار المعارف.

٣٣ - (مدكور) د. إبراهيم: فى الفكر الإسلامى طبعةسميركو بدون تاريخ .

٣٤ - (موسى ) د. محمد يوسف : القرآن والفلسفة طبعة دار المعارف .

٣٥ - (مراد) د. سعيد : نظرية السعاد ة عند فلاسفة الإسلام الناشر مكتبة الأنجلو المصرية.

٣٦ - (نصر ) د. سيد حسينى : ثلاثة حكماء مسلمين دار النهار للنشر.

٣٧ - (ياسين) د. جغو آل : فلاسفة مسلمون الناشر دار الشروق طبعة أولى ١٩٨٧م.

٣٨ - (ياسين ) إبراهيم إبراهيم محمد : دلالات المصطلح فى التصوف

الفلسفي، الناشر دار المعارف ١٩٩٩م.

٣٩ – دائرة المعارف الإسلامية : (المجلد الأول) مادة ابن باجة، ابن طفيل

رسائل جامعية:

٤٠ – السيد السيد منصور: المدينة الفاضلة بن الفارابى وابن باجة (رسالة دكتوراه غير منشورة) آداب الزقازيق.

٤١ – محروس سيد أحمد عبد الرحمن : نظرية الاتصال بين التصوف السنى والتصوف الفلسفى (رسالة دكتوراه غير منشورة) آداب الاسكندرية ١٩٩٩.

**المراجع الاجنبية**

42 - S.Munk :Melanges de philosophie juiveet arabe.

42 - Encyclopediea B, Vol(2), Averroes.