مجلة بحوث
كلية الآداب

البحث (٩)

الأصول اليونانية فى النفس
عند ابن باجة

إعداد

د / عثمان محمد عثمان

المدرس بقسم الفلسفة - كلية الآداب

جامعة قناة السويس

السنة ٢٧ العدد (١٠٤) يناير ٢٠١٦م

http : // Art.menofia . edu. eg *** E- mail: rifa2012@ Gmail.com

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

الأصول اليونانية في النفس عند ابن باجة

د/ عثمان محمد عثمان

المدرس بقسم الفلسفة – كلية الآداب – جامعة قناة السويس

الأصول اليونانية في النفس عند ابن باجة

يشكل مبحث النفس أهمية خاصة إلى جانب مبحثي الوجود والمعرفة في الفلسفة بوجه عام والفلسفة الإسلامية بوجه خاص ، فهو اكثر المباحث دلالة على مفهوم الإنسان لا في الفكر الإسلامي فحسب بل وفي سائر الفلسفات ، فلا نكاد نجد مذهبا فلسفيا يخلو من إشارة إلى النفس الإنسانية.

ولقد احتلت مشكلة النفس عند ابن باجة مكانة عظمى بين سائر المشكلات الفلسفية التى تعرض لها بالدراسة والتحليل، فقد درسها دراسة وافية، وصنف فيها مؤلفاً مستقلاً وهو كتاب النفس، بالإضافة لبعض رسائله الأخرى التى تعرضت لنواح شتى من النفس بصورة أو بأخرى، كما فى (النفس النزوعية)، وكما فى (الاتصال بالعقل الفعال)، وكما فى رسالة الوداع، وكما فى رسائل أخرى له كثيرة.

ولا شك فى أن أهمية النفس عند ابن باجة لا ترجع إلى ناحية التأليف والتصنيف فحسب، وإنما تعود أيضا إلى أن ابن باجة جعل معرفتها مدخلا أساسيا لمعرفة العلوم الأخرى، فمعرفتها ينبغى أن تتقدم سائر المعارف الأخرى عدا العلم الإلهى، فمع كونه أشرف العلوم على الإطلاق إلا أن العلم به لا يتم ما لم تتقدم معرفته معرفة النفس.

يقول ابن باجة: "وقد عددت مراتب شرف العلوم فى مواضع كثيرة، والعلم بالنفس يتقدُّم سائر العلوم الطبيعية والتعاليمية بأنواع الشرف كلها، وأيضا فإن كل علم مضطر إلى علم النفس، فليس يمكننا الوقوف على مبادئ العلوم ما لم نقف على النفس ونعلم ما هى بالحد.، وإن من لا يوثق بأنه يعرف حال نفسه؛ فهو أخلق أن لا يوثق به فى معرفة غيره...، وأخلق بعلم النفس والعقل، وإلا كان معلوما بوجه أنقص. وأكمل الوجود التى يعلم بها المبدأ الأول العلم الذى يستعمل فيه القوة التى يفيدها علم

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

النفس[1]. فقد ركز ابن باجة في هذا النص على بيان أهمية معرفة النفس من وجوه شتى، أهمها ما يلي:

١. أن دراسة النفس هامة؛ لأنها تتطلب كثيرا من الدقة والصبر في البحث والاستقصاء.
٢. أن دراسة النفس أشرف وأسمى دراسة بين سائر العلوم الطبيعية والتعاليمية.
٣. أننا من خلال دراسة النفس نتوصل إلى معرفة جوانب الحقيقة الكاملة في ميدان العلم الطبيعي.
٤. أن المحك الأساسي في معرفة الغير ومعرفة العالم هو معرفة النفس، فعن طريقها نميز الخير والشر، والصواب والخطأ"[2].

ويهدف هذا البحث إلى بيان الأصول والمصادر اليونانية في نظرية النفس عند ابن باجة بما يتضمن ذلك من مؤثرات وتحديداً أرسطية . فقد أتيح لابن باجة الاطلاع على آراء من سبقه في النفس الإنسانية، من فلاسفة اليونان فكيف تعامل ابن باجه مع هذا التراث الفلسفي اليوناني؟ وهل تابع فلاسفة اليونان مطلقاً، وهل كان مجرد ناقل أمين لهم أم هناك إضافات ظاهرة أضافها هذا الفيلسوف فجاءت علامة على أصالته الفلسفية؟ وهل تعد نظريته في النفس مجرد امشاج من نظريات اليونان ولا ابتكار فيها أبداً، أم انه أدخل تعديلات تتفق مع فكره الفلسفي الإسلامي، وسأحاول في هذا البحث أن أجد إجابة على مثل هذه التساؤلات.

وقد استخدم الباحث المنهج التاريخي التحليلي النقدي المقارن فمن زاوية المنهج التاريخي حيث عرض لأراء ابن باجه وأراء الفلاسفة السابقين عليه والمنهج التحليلي حيث يستخدم لتحليل النصوص التي وردت بالبحث. والمنهج النقدي حيث التدخل بالنقد إذا لزم الأمر و أخيراً المنهج المقارن حيث المقارنة بين آراء فلاسفة اليونان ,فلاسفة الإسلام.

---

(١) أبو بكر محمد بن باجة الأندلسي:كتاب النفس. تحقيق محمد صغير حسن المعصومي. دار صادر بيروت، ط الثانية ١٩٦٠م. ص٢٩.

(٢) زينب عفيفي شاكر: ابن باجة وأراؤه الفلسفية. دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر ،الإسكندرية . ط الأولى ٢٠٠١م. ص١٥٤

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

ويتكون بحث **الأصول اليونانية في النفس عند ابن باجة** من مقدمة وتمهيد وثلاث مباحث وخاتمة وهى على ما يلى:

مقدمة : ويتناول الباحث فيها أهمية الموضوع والمنهج المستخدم في البحث.

تمهيد: ابن باجة الرجل (حياته وأعماله) ويتناول ثقافته ومؤلفاته.

المبحث الأول: المصادر التي استقي منها ابن باجة آرائه في النفس.

أ- الكتاب والسنة. ب- فلاسفة الإسلام. ج- الفلسفة اليونانية.

المبحث الثاني: مذهبه في النفس الإنسانية.

أ- النفس فى كتابات ابن باجة. ب- ماهية النفس عند ابن باجة.

المبحث الثالث: تقسيم النفس عند ابن باجة.

أولا: مراتب النفس عند ابن باجة.

أ- النفس النباتية الغازية. ب- النفس الحساسة (الحيوانية). ج- النفس الإنسانية.

ثانيا: قوي النفس.

أ- النفس الغازية. ب- القوى الحاسة (القوى المدركة). ج- القوى المحركة.

د- قوى النفس الناطقة.

ثالثا: الأخلاق العقلية بوصفها انعكاسا لقوى النفس.

- غاية المتوحد. – العقل عند ابن باجة. – نظرية الاتصال.

الخاتمة: وتتضمن أهم النتائج التي توصل إليها الباحث.

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

تمهيد

(ابن باجة : الرجل حياته واعماله)

هو أبو بكر محمد بن يحيى الصائغ المعروف بابن باجه (بتشديد الجيم ثم هاء ساكنة) والباجة بلغة الفرنجة الفضة. ويطلق عليه رجال المدرسة اللاتينية في أوربا العصور الوسطى أسم أفنبس . AVENNEPES ولا يعرف من حياة ابن باجة في نشأتها وتطورها أشياء كثيرة من شأنها إن تعطي عنه ترجمة كاملة اوتعين على تأليف سيرة كاملة . وكل مانعرف عنه انه ولد في سرقسطة(١) حين كان القرن الخامس الهجري قد اشرف على نهايته ، وانه قضى حياته كلها في ظل دولة المرابطين الذين كانوا يحكمون المغرب الإسلامي حينذاك .

ويقول المؤرخون إن ابن باجة أستوزرَ لأبي بكر بن إبراهيم الذي كان واليا على غرناطة ثم على سرقسطة ودامت وزارته عشرون عاما ، وبعد سقوط سرقطة رحل ابن باجة إلى غرناطة ومن بعدها إلى فأس حيث أقبل على بلاط المرابطين فيها ، وهنالك أحاطت به الدسائس ودبرت له المكائد إذا ألب خصومة ومن بينهم الفتح بن خاقان ، السلطان والجمهور عليه . ألانه قد كتبت له النجاة أولا ثم لم يلبث بعد ذلك طويلا حتى دبرت له إن يموت مسموما في شهر رمضان المبارك سنه ٥٣٣هـ (١١٣٨م).[٣].

ثقافته:

كان ابن باجة متميز في اللغة حافظا للقران ، أديبا شاعرا بارعا في الغزل والرثاء والمديح متقنا لصناعة الموسيقى جيد الضرب على العود ، ثم هو من الأفاضل في صناعة الطب مع المقدرة في العلوم الفلسفية والرياضيات والفلك والطبيعيات . [٤] وابن باجة أول الفلاسفة العقليين على الحصر أخذ بالفلسفة منفصلة عن الدين ومعزولة عن العامة ثم أقامها على أساس من الرياضيات والطبيعيات ، وشهرة أبن باجة إنما

---

[٣] وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان لابن خلكان تحقيق : إحسان عباس ، دارس صادر بيروت ١٩٧١م،(٤ / ٤٣١).وينظر كذلك: الحركة من الطبيعة إلى ما بعد الطبيعة. دراسة فى فلسفة ابن باجة الأندلسى.، معن زيادة ،دار اقرأ للنشر والتوزيع. ط الأولى ١٤٠٥هـ١٩٨٥م، ص ١٥ وما بعدها

[٤] ينظر: تاريخ الإسلام الذهبى تحقيق عمر عبد السلام تدمرى. دار الكتاب العربى بيروت ١٩٨٧م. (٣٦/ ٣٣٢)

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

هي في المبادئ الفلسفية التي وضعها وفي الإلهيات . وهو أشبه بالفارابي من الإسلاميين وبأرسطو من القدماء.

وقد حصل ابن باجة على شهرة كبيرة كمفكر بارز. يقول عنه تلميذه علي بن عبد العزيز ابن الإمام بأنه :أعجوبة دهره ونادرة الفلك في زمانه. وقال فى معرض المقارنة بينه وبين كبار الفلاسفة: ويشبه أنه لم يكن بعد أبى نصر الفارابى مثله فى الفنون التى تكلم عليها من تلك العلوم، فإنه إذا قرنت أقاويله فيها بأقاويل ابن سينا والغزالى، وهما اللذان فتح عليهما بعد أبى نصر بالمشرق فى فهم تلك العلوم، ودونا فيها، بان لك الرجحان فى أقاويله، وفى حسن فهمه لأقاويل أرسطو، والثلاثة أئمة دون ريب[٥].

مؤلفاته:

أحصى كل من أبن أبي أصيبعة والقفطي وغيرهما طائفة من مؤلفات هذا الفيلسوف منها شروح وتعليقات على بعض كتب أرسطو والفارابي ومؤلفات في النفس والعقل ومن مؤلفات ابن باجة.

تدبير المتوحد: جمع فيه آراءه، وهو يشبه (المدينة الفاضلة للفارابي) إلا أن الفارابي فصل بين الإلهيات عن بحث السياسة واهتم با(الدول) بينما ابن باجة اهتم بالسياسة المدنية (حياة الفرد في المجتمع) ثم صرف آراءه الفلسفية أثناء.[٦]. وله كتاب النفس: حيث أراد ابن باجة أن يستوفي الكلام على النفس مما قاله فلاسفة اليونان خاصة [٧]. فضلا عن كتب أخرى قدمها ابن باجة كشروحات وتلخيصات وتعليقات على كتب جالينوس والرازي وغيرهم وله مؤلفات في المنطق والنفس والعقل والطب ويبدو ان هذا الكتب قد ضاعت .في زمن متقدم وأخر ماضاع له مجموع كان في مكتبة برلين.

[٥] ينظر: عيون الأنباء فى طبقات الأطباء. لابن أبى أصيبعة. دار الكتب العلمية بيروت لبنان ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م. ص٤٧٢ وما بعدها وايضا : موسوعة عباقرة الإسلام فى الطب والجغرافية والتاريخ والفلسفة ، رحاب خضر عكاوى دار الفكر العربى بيروت . ط الأولى ١٩٩٣م. ص٢٤٥، ٢٤٦ .

[٦] ابن باجه .تدبير المتوحد .تحقيق معن زيادة، دار الفكر ط ١، بيروت ، ١٩٧٨ ، المقدمة

[٧] ابن باجه : النفس ، تحقيق محمد المعصومي ، دار صادر ، ط٢ ، بيروت ١٩٩٢

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

ومن رسائله : رسالة الوداع ، وهي الرسالة التي كتبها لتلميذه عندما كان على وشك سفر طويل وهو يخشى إلا يلتقي بعد عودته بهذا الصديق. ولهذه الرسالة قيمة فلسفية خاصة لان فيها أراء ابن باجة عن المحرك الأول في الإنسان وهو العقل وهو الغاية الحقيقية للإنسان والعلم والبحث الفلسفي وهي القرب من الله والاتصال بالعقل الفعال الذي هو فيض من الله. وسبيل هذا الاتصال وذلك القرب أنما هو عبارة عن منهج علمي وبحث عملي وبحث نظري وتعقل فلسفي لا كما يعتقده الصوفية من ذوق ووجد [٨].

وله رسالة فى الوقوف على العقل الفعال، ورسالة فى الغاية الإنسانية، ورسالة فى اتصال العقل بالإنسان، ورسالة ارتياض في تصور القوة المتخيلة والناطقة[٩].

ومن شروحه للكتب الفلسفية ما يلى: شروحه لكتاب الطبيعة لأرسطو، وبضع مقالات من الآثار العلوية، وكتاب الكون والفساد، والمقالات الأخيرة من كتاب الحيوان، وثلاث رسائل فلسفية، وإيساغوجى لفرفوريوس، وقد ذكر (كارادى فو) أنه يوجد لابن باجة أربعة وعشرون رسالة محفوظة بمكتبة برلين[١٠].

---

[٨] ابن باجة : رسالة الأتصال تحقيق ماجد فخري ،ضمن رسائل ابن باجة الإلهية ،: دار النهار ط٢ ، بيروت ، ١٩٩١.

[٩] ابن باجة :رسالة ارتياض في تصور القوة المتخيلة والناطقة، تحقيق جمال الدين العلوي،ضمن كتابه رسائل فلسفية لأبي بكر بن باجة :دار الثقافة ، دار النشر المغربية ، بيروت ـ الدار البيضاء، ١٩٨٣

(١٠) ينظر: الفلسفة الإسلامية فى المغرب ،محمد غلاب. ط الجمعية الثقافية الإسلامية. بدون. ص٣٤، وكذلك بيار دوهيم : مصادر الفلسفة العربية،ترجمة ابويعرب المرزوقي ، بيت الحكمة، تونس ١٩٨٩، ص٢٧٣

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

المبحث الأول :

المصادر التي استقى منها ابن باجه قوله في النفس

إن الدارس لفلسفة ابن باجة يستطيع أن يضع يده على المصادر التى استقى منها مادة فكره، فبالإضافة إلى دينه وعقيدته، والتراثين الأدبى والصوفى الموجودين على الساحة الأدبية والفكرية وقتئذ، يمكن القول بأن مصدر فلسفته بوجه عام وفى النفس الإنسانية بوجه خاص ينحصر فيما يلى:.

أ- : الكتاب والسنة:-

اعتنى الكتاب الكريم والسنة النبوية المطهرة بالنفس والروح ، ولما كان ابن باجة مسلم ويعيش في بيئة مسلمة فلا بد أن يكون للدين الإسلامي أثراً في مذهبه

النَّفس في القرآن الكريم:

وردت كلمة النَّفس، كما أحصاها المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، في (٢٩٥) مائتين وخمسةٍ وتسعين موضعًا، وذلك على صو ر مختلفة، سواء في الإفراد أو التثنية أو الجمع ووردت كلمة الرُّوح في المعجم المفهرس في (21) واحد وعشرين موضعًا.[11]

وقد حملت كلتا الكلمتين معاني مختلفة تشابهت في بعضها كما المعنى اللغوي؛ مما يدفع المرء إلى التساؤل : هل هذا التشابه في المعنى يعني ترادف الكلمتين؟ أم أنهما مختلفتان ومتباعدتان كتباعدهما في الكم العددي؟

الرُّوح: يرى ابن القيم [12]أن النَّفس تطلق على الرُّوح وحدها كقوله تعالى في سورة الفجر "يا أيتها النَّفس المطمئنة(27)

---

[11] ينظر :محمد فؤاد، عبد الباقي :المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم .مادة) روح (و) ن ف س(ط 4, بيروت :دار(الفكر 881,413,1994

[12] ابن قيم الجوزية، شمس الدين أبو عبد الله :الرُّوح .ط1 ، المملكة العربية السعودية :مكتبة نزار مصطفى الباز 1425 .(ه . 2004 ص١٨٣

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

في الحديث النبوي الشريف:

يقول ابن القيم ":وسميت الرُوح روحا لأن بها حياة البدن، وكذلك سميت الريح لما يحصل بها من الحياة وهي من ذوات الواو ... ومنها الرُوح والريحان والاستراحة. فسميت النَفْس روحا لحصول الحياة بها [١٣]

ويرى النظام أن النَفْس والرُوح اسمان مترادفان، وأن البدن لا يحيا إلا بهما يقول الأشعري نقلاعن النظام " :الرُوح هي جسم، وهي النَفْس، وزعم أن الرُوح حي بنفسه)"[١٤]

وقد فرق بعض الصوفية بين النَفْس والرُوح" فالنَفْس عند الصوفية شرٌ محض وهي محل الأخلاق المذمومة، وموضع نظر الخلق .أمّا الرُوح فهي مبد أالحياة ومحل الأخلاق المحمودة؛ وهي لطيفة نقية متحرّرة من سلطان النَفْس يعزو إليها الصوفي جميع مظاهر الإنسان الرُوحية، وهي من أمر الله لا يُدرك كنهها، كما أنها محل المحبة.[١٥]

وهناك علماء آخرون أخذوا بآراء التيارات المختلفة، وكان الإمام الغزالي – رحمه الله–قد جمع بين علمي المكاشفة والمعاملة؛ لذا فإن تعريفه للنَفْس والرُوح جاء متشابهًا ومختلفا في آن واحد" .فالرُوح هي لطيفة ربانية روحانية، وهي حقيقة الإنسان، والنَفْس هي هذي اللطيفة، وهي نفس الإنسان وذاته)"[١٦]

ويقرّر القرآن الكريم أن الرُوح لا يعلم حقيقتها إلا الله وحده":وَيَسْأَلُونَكَ ع ن الرُوح قَل الرُوح مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُم مِّن الْعِلْمِ إِلاَّ قَلِيلا(الإسراء،85)

أما النَفْس فلها اختصاصات وسمات محسوسة ,وقدرات جبلت عليها، كقوله تعالى : في سورة آل عمران (كلُّ الطَّعَامِ كَانَ حِلاًّ لِّبَنِي إِسْرَائِيلَ إِلاَّ مَا حَرَّمَ إِسْرَائِيلُ على نفسِهِ(٩٣)أي ,أن النَفْس تحرّم على نفسها الطعام، وقد تشتهي الطعام أيضا، والنَفْس توسوس، والنَفْس لها إرادة وتصميم،وطمأنينة ..وهذا ليس من اختصاص الرُوح.

---

[١٣] ابن القيم : الروح ، مصدر سابق ص ٢٢٢ وما بعدها

[١٤] الأشعري :أبو الحسن علي بن إسماعيل :مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين .ط2 ، تحقيق :محمد محي الدين عبد(الحميد، مكتبة النهضة المصرية.1969 29/2

[١٥] (العثمان، عبد الكريم :الدراسات النفسية عند المسلمين .ط1 ، القاهرة :مكتبة وهبه 1963 ، ص٥٦

[١٦] لغزالي ,أبو حامد محمد بن محمد :إحياء علوم الدين .دار مصر للطباعة ١٩٩٨ ٥٢/٢ / .

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

ب- فلاسفة الإسلام:

فقد تأثر ابن باجة كثيرا بآراء فلاسفة المسلمين قبله فى بلاد المشرق، فقد تأثر بالكندى، وتأثر بالفارابى تأثرا شديدا لدرجة أن المطالع لكتاب تدبير المتوحد لابن باجة يجزم بأن صاحبه نحى منحى الفارابى فى كتابه آراء أهل المدينة الفاضلة، فابن باجة يقترب شديد الاقتراب من الفارابى، فيجعل غاية فلسفته السياسة والأخلاق العقلية، ويهدف إلى تحقيق المدينة الفاضلة التى تتضمن أكبر عدد ممكن من الحكماء والفلاسفة، بل إن فلسفة ابن باجة فى النفس الإنسانية وقواها وأقسامها خير شاهد على أنها ذات صلة وثيقة بآراء الفارابى (١٧).

وابن باجة وإن تأثر بالكندى والفارابى؛ فقد تأثر بابن سينا فى مواطن كثيرة، وإن لم يعلن ذلك. فابن سينا قد خصص حوالى ثلاثين رسالة لدراسة النفس، ومعظم كتبه لم تخل من تخصيص فصل أو أكثر لدراستها، بالإضافة إلى قصصه الرمزية التى تتحدث عن النفس، ومن أهمها قصة حى بن يقظان، ورسالة الطير، وقصة سلامان وأبسال(١٨)، إضافة إلى رسالته الشهيرة لدى الباحثين (رسالة فى معرفة النفس الناطقة وأحوالها) (١٩)،الا اننا لم نجده يذكر ابن سينا أبدا فى أى كتاب من كتبه التى وصلتنا، فهل لم تكن كتب ابن سينا قد وصلت إلى الأندلس بعد؟" (٢٠).

ج- الفلسفة اليونانية:

إن مسألة النفس الإنسانية من المسائل الهامة التي شغلت تفكير الفلاسفة. وقد بدأت دراسة النفس تأخذ مكانا هاما مع اليونان ، وأول من تنبه إلى دراسة النفس كان سقراط .، الذي أكد أن معرفة النفس هي الخطوة الأولى نحو المعرفة ، فالإنسان لايستطيع أن يعرف شيئا إلا إذا عرف نفسه . لم يعالج فلاسفة ما قبل سقراط مسألة النفس بطريقة واضحة مفصلة ومستقلة بعيدة عن فلسفتهم العامة،وإنما تناولوها بصورة

---

(١٧) ينظر: تاريخ الفلسفة العربية: حنا الفاخورى و خليل الجر. الفلسفة العربية فى الشرق والغرب دار الجيل بيروت ١٩٩٣م. ج٢ ص٣٤٧، ٣٥٤

(١٨) انظر: النفس البشرية عند ابن سينا، نصوص جمعها ورتبها وقدم لها وعلق عليها. د/ البير نصر نادر ص١١ دار المشرق بيروت لبنان ط الخامسة ١٩٩٨م.

(١٩) قام الدكتور/ محمد ثابت الفندى بنشر هذه الرسالة فى القاهرة ١٩٣٤، وأعاد نشرها الدكتور/ البير نصرى ضمن كتاب : النفس البشرية عند ابن سينا من ٢٩ ــ ٣٨.

(٢٠) موسوعة الحضارة العربية الإسلامية. الفلسفة والفلاسفة فى الحضارة العربية. عبد الرحمن بدوى الموسوعة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٨٧م. ص١٠٥

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

عرضية في اثناء بحثهم عن أصل الكون [٢١]. ومن المتعارف عليه ان فلسفة سقراط أخذت تتمحور حول الإنسان ،فإذا ما أطلقنا على الفلسفة ما قبل سقراط اسم الفلسفة الطبيعية، فإنه يمكن ان نطلق على فلسفة سقراط اسم الفلسفة الإنسانية .

ذهب سقراط إلى أن النفس الإنسانية هي ظل الله في الأرض. لذلك فإن معرفة الله هي أولى المعارف التي يحصلها الإنسان بالنظر إلى نفسه، والنفس عند سقراط هي جوهر الإنسان، ويتوجب علينا معرفة ماهيتها حتى نستطيع التوصل إلى أثبات وجودها.

فماهية النفس عند سقراط تكمن في كونها ذات طبيعة روحية إلهية لها وجود قائم بذاتها ، وهي من جنس مغاير للبدن ، وهذه النفس هي القوة المحركة للجسم ، وتقوم بتدبيره والعناية به ، وقد توصل سقراط إلى أثبات وجودهامن خلال التمييز ما بين الإنسان من حيث هو إنسان، وبين جسمه من حيث هو حامل أو يحتوي على جوهر الإنسان، وجوهر الإنسان هو النفس، والنفس هي التي تستخدم الجسد بإخضاعه لأوامرها، فالنفس هي الإنسان بذاته .[٢٢]

وقد أخذ افلاطون عن استاذه الكثير من الآراء حول النفس ، فالنفس عنده كما عند سقراط جوهر الإنسان الحقيقي ، وإن لها وجودها القائم بذاته، ومغايرة من حيث الطبيعة للجسم الذي تحل فيه وتمنحه الحياة والحركة، وقد تأثر افلاطون (كالفيثاغوريين) بإحدى عقائد الديانة الأورفية الا وهي عقيدة تناسخ الأرواح ، فذهب إلى القول: إن النفس كانت في عالم قدسي تنعم بالحياة السعيدة ، وقد هبطت إلى الأرض نتيجة ارتكابها إثما ما، فعوقبت من جراء من جراء ذلك بأن حكم عليها أن تحل في جسد فان هذه النفس تبقى في العالم الأرضي مادامت مستمرة في ارتكاب المعاصي، وتستمر في الأنتقال من جسد كائن حي إلى جسد آخر حتى تصل إلى مرحلة تكون قد تخلصت فيها من آثامها ومعاصيها فتعود إلى العالم الحقيقي ،عالم المثل حيث تنعم بالسعادة وهذا لايتم وفقا لأفلاطون إلا بالمعرفة الحقة ،أي الفلسفة التي تحرر النفس فتنطلق من سجنها دون عودة، فالنفس عنده خالدة إن "النفس هي

---

[٢١] - احمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط دار احياء الكتب العربية ،١٩٥٤، ص ١٧٦

[٢٢] - محمود قاسم ، في النفس والعقل لفلاسفة الأغريق والإسلام ،الأنجلو المصرية، لقاهرة ، ط٢ ، ١٩٥٤، ص ٢٣ وما بعدها .

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

علة الحياة في البدن وهي مشاركة في مثال الحياة فإذن هي لا تموت لأن ذلك يتناقض مع مثال النفس وهو الحياة، فهي إذا أزلية وخالدة وأبدية "[٢٣]

انطلق ارسطو من دراسته للمادة والصورة إلى تحديد النفس وتعريفها، فالمادة عند ارسطو صالحة لأن تكون أي شيء من الأشياء ،والذي يعطيها تحديدا ويمنحها وجودا فعليا بوصفها شيئا محددا هو الصورة، فالصورة كمال المادة، وقد طبق أرسطو هذه التفرقة بين المادة والصورة على النفس والجسد، فالجسم مادة الإنسان والنفس صورته، النفس للجسم الحي هي بمثابة الصورة والطبيعة لغير الحي [٢٤].

وهكذا يتضح أن النفس والجسد جوهران متباينان، وبهذا تتعمق ثنائية المادة والصورة والنفس والجسد في فلسفة ارسطو، فالنفس تعتبرتماما وكمالا، فهي تمثل السيد والحاكم ،مقارنة بالجسد الذي يمثل العبد والغريزة .فبديهي ومن الطبيعي ومن المفيد للجسم ان يكون خاضعا للنفس .[٢٥]

والمطالع لأهمية معرفة النفس عند ابن باجة يدرك مدى تأثره بفلاسفة اليونان ولا سيما سقراط وأرسطو، "فقد بدأ سقراط منهجه بما أهمله السابقون، وهو سبر أغوار النفس الإنسانية، وجعل شعار فلسفته تلك العبارة المكتوبة على معبد دلفى: (اعرف نفسك بنفسك)، ومعرفة الإنسان لنفسه... هى المعرفة الأولى التى يجب تحصيلها قبل كل معرفة سواها، لأنها هى التى تمكن الإنسان من معرفة الوجود الخارجى والوقوف على حقائقه على أساس من المنهج العقلى، ... ومن هنا كانت معرفة النفس هى البداية الحقيقية لكل معرفة يقينية"[٢٦] .

كما رأى أرسطو ضرورة تقدم معرفتها على العلوم الأخرى عدا العلم بالمبدأ الإلهى، وذلك لشرفها وكمالها، فمعرفتها تعين على معرفة الحقيقة الكاملة وبخاصة علم الطبيعة.

يقول أرسطو: "كل معرفة فهى فى نظرنا شئ حسن جليل، ومع ذلك فإننا نؤثر معرفة على أخرى إما لدقتها، وإما لأنها تبحث عما هو أشرف وأكرم، ولهذين السببين

---

[٢٣] - حسين حرب ، افلاطون ، دار الفارابي ،لبنان،ط٢، ١٩٩٩، ص ٩٧ وما بعدها .

[٢١] - وولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية ، ترجمة مجاهد عبدالمنعم مجاهد،القاهرة ١٩٨٤،ص٢٤٧

[٢٥] - ارسطوطاليس : السياسة ، ترجمة احمد لطفي السيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب ،القاهرة ١٩٧٩،المقالة الأولى ، الفصل الثاني ،الفقرة١٢٥٤ب/٥ ص ٣٨٣

[٢٦] سعد الدين السيد صالح :قوانين الفكر بين الاعتقاد والإنكار. المكتب العلمى الحديث للطباعة بالزقازيق. ط الأولى ١٩٩٥م. ص١٢١

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

كان من الجدير أن ترفع دراسة النفس إلى المرتبة الأولى، ويبدو أيضا أن معرفة النفس تعين على معرفة الحقيقة الكاملة، وبخاصة علم الطبيعة لأن النفس على وجه العموم مبدأ الحيوانات"[٢٧].

وكلام أرسطو غنى عن التعليق، فهو يؤكد متابعة ابن باجة لأرسطو، ونص ابن باجة نفسه صريح فى هذا ، إذ يقول: "وكل علم على ما يقول أرسطو حسن جميل، غير أن بعضه أشرف من بعض"[٢٨].

ويؤكد محمد عابد الجابرى على أثر الفلسفة اليونانية فى فلسفة ابن باجة فنراه يقول فى كتابه نحن والتراث : (إذا تصفحنا نصوص ابن باجة وجدناها تتخذ من أرسطو العنصر الأساسي فى إطارها المرجعى ، ولكن لا "أرسطو" الذى وظف كثيرا فى المشرق ، "أرسطو" أوتولوجيا والنصوص المنحولة الأخرى ، بل أرسطو الحقيقى ، أرسطو العالم ، صاحب كتاب "السماع" وكتاب "الحس والمحسوس " وكتاب "الحيوان" وكتاب "النفس" وأيضا كتاب "نيقوماخيا" (الأخلاق إلى نيقوماخوس) وكتاب "ما بعد الطبيعة" . فى هذا الإطار المرجعى للخطاب الباجى نلتقى بافلاطون، ولكن لا كـ "مرجع" ، بل كصاحب رأي يذكر للاستئناس به أو لدفعه والرد عليه) [٢٩]

كما يرى الجابرى أن التصور العام للكون فى فلسفة بن باجة وهو الذى يشكل قاعدة إطاره المرجعى فهو (عودة حقيقية كوسمولوجيا أرسطو) كما يذكر الجابرى أن الفكر العلمى فى المغرب العربى كان مناهضا لنظام بطليموس محاول تشييد نظام آخر ينسجم مع العلم الأرسطى و (لقد كان بن ماجة فى مقدمة المنتقدين للمنظومة البطليموسية [٣٠]

ورغم أن الجابرى يذهب إلى أن فلسفة ابن باجة هى عمل أصيل لا يقلد فيه أحدا من سابقيه وليس بشارح لفلسفة غيره إلا أنه يظهر حتى فى تأكيده على أصالة فلسفة ابن باجة تأثر ابن باجة بالفلسفة اليونانية سيما أرسطو يقول الجابرى: (أما فى مجال المساهمة فى حل المسائل الفلسفية التى تركها أرسطو معلقة ، وعلى رأسها مسألة اتصال العقل الفعال بالعقل الهيولانى فإننا نجد ابن باجة ينحو منحى خاصا

---

(٢٧) ارسطو طاليس :النفس ،تحقيق أحمد فؤاد الأهوانى، دار إحياء الكتب العربية، ط الثانية. ١٩٦٢م. ص٣

(٢٨) ارسطوطاليس: النفس، مصدر سابق، ص ٩.

٢٩ - محمد عابد الجابرى : نحن والتراث ، المركز الثقافى العربى ، بيروت ، ط ٦ ، ١٩٩٣ ، ص ١٧١

٣٠ - نفس المرجع ص ١٧٩ وانظر أيضا : عمرو فروخ : ابن باجة والفلسفة المغربية ،مكتبة منيمنة - بيروت ، ١٩٤٥ ، ص ١٢ ، ١٣

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

أكثر انسجاما مع الروح الواقعية العلمية التى عرف بها أرسطو وتميز بها فيلسوفنا نفسه . أنه فى هذه القضية بالذات يطرح جانبا كل التأويلات الإشراقية اللاهوتية التى شاع لدى شراح أرسطو من الإسكندر وثامستيوس إلى ابن سينا ، ويحاول فى المقابل تقديم شروح أكثر اتساقا مع النظرة العلمية الأرسطية)[٣١]

وفى إطار إبراز أثر أرسطو فى فلسفة بن باجة يرى الجابري أيضا أن (ابن باجة يشتغل العمل الذى سيتممه ابن رشد فيما بعد . نقصد بذلك شرح أرسطو بواسطة أرسطو ذاته . والحق أن شروح ابن باجة وتعليقاته على أرسطو كانت أدق وأقرب إلى الروح الأرسطية من أية شروحات أخرى سابقة . وليس هناك من يتفوق عليه فى هذا الشأن غير ابن رشد نفسه . بل إننا نجد فى بعض شروح ابن باجة على أرسطو ما يتجاوز هذا الأخير ، نقصد بذلك تأويلات فيلسوفنا لآراء أرسطو فى الحركة ، تلك التأويلات التى وجد بعض الباحثين فيها ما يبرز مقاربتها مع نظريات جليلو أبى العلم الحديث)[٣٢]

وفى كتاب آخر لمحمد عابدى الجابرى يظهر فيه أثر الفلسفة اليونانية وأرسطو بالتحديد فى فلسفة ابن باجة يعرض الجابرى كلام ابن باجة الذى وجهه إلى صديقه ابن الإمام فى رسالة الوداع : (أنه يشعر باعتزاز عميق لكونه الوحيد الذى وقف على الغاية التى ينتهى الطبع بالسلوك إليها (...) وأن هذا النحو من النظر إنما تبين لى فقط . ويضيف أنه وجد فى المقالة الحادية عشرة (-العاشرة من كتاب أرسطو : الأخلاق إلى نيقوماخوس) ذلك ، غير أنه مجمل جدا لا يمكن . من الاكتفاء به فقط أن يوقف به على هذا القدر . وهذه الفقرة على غاية الأهمية ، فعلاوة على أنها تؤكد وعى ابن باجة بأصالة نظريته فى السعادة والاتصال وبالتالى فى "تدبير المتوحد" ، فهى تحيلنا إلى المصدر الذى ألهمه إياه وهو ما ورد فى المقالة العاشرة من كتاب " الأخلاق إلى نيقوماخوس" . وهى المقالة الأخيرة من الكتاب . حيث يقول أرسطو : " إن الإنسان الذى يعمل عقله ويعنى بتثقيفه ، يبدو أنه ، فى آن واحد . على أحسن ما يكون ، وأنه أرضى الناس لدى الآلهة . ذلك أنه إذا كان للآلهة عناية بالمسائل الإنسانية ، كما يعتقد عادة ، فمن جهة سيكون من المعقول أيضا التسليم بأنها تمنح رضاها لذلك الجزء من الإنسان الذى هو أكمل أجزائه وأكثرها قربا (بطبعها) إلى

---

[٣١] - نفس المرجع ص ١٨٠

[٣٢] - نفس المرجع نفس الموضع

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

الآلهة ، وهذا ليس شيئا آخر غير العقل . ومن جهة أخرى سيكون من المعقول كذلك التسليم بأن الآلهة ستجازى الجزاء الأوفى أولئك الذى يعزون ويشرفون على أحسن وجه هذا الجزء (=العقل)، (خصوصا) عندما تراهم يعنون بالأشياء العزيزة عليهم هم أنفسهم ويحرصون فى سلوكهم على الاستقامة والنيل . أما أن تكون هذه الشيم . فى أعلى مراتبها . خاصة بالفيلسوف . فهذا ما لا شك فيه . وإذن فالحكيم هو أكثر من يحظى برضا الآلهة ، وهو الذى ينال السعادة القصوى)[٣٣]

ويستنتج الجابرى من تلك الفقرة أن ابن باجة لم يخرج (عن أرسطو وإنما عبر عن فكرته بعبارات إسلامية . ولكن ابن باجة لم يقف فى النقطة التى وقف فيها أرسطو ولا بدأ من البداية التى اختارها . بل لقد شعر ابن باجة أن المهم ليس فى تكرار ما قاله أرسطو أو أفلاطون ، بل المهم هو فى شق طريق آخر يكملهما أو على الأقل يتدارك ما فاتهما . لقد تحدث أفلاطون عن المدينة الفاضلة فاستوفى الكلام فيها . وتحدث أرسطو عن الأخلاق الفاضلة التى يجب أن تسود فى المدينة التى هى على أرض الواقع ، لأن المدينة الفاضلة عنده حلم لا يمكن تحقيقه على أرض الواقع أما ابن باجة فقد رأى عكس ما انتهى إليه أفلاطون وانطلق منه أرسطو وهو التسليم بعدم إمكانية المدينة الفاضلة فى هذا العالم ، فارتأى أن المدينة الفاضلة ممكن وجودها إذا انطلقنا من تكوين الفضلاء واحدا واحدا حتى إذا اجتمع منهم ما يكفى كونوا المدينة الفاضلة المطلوبة) [٣٤]

كما أن ابن باجة فى كتابه تدبير المتوحد لم يفصل تدبير المدينة لأنه رأى أن القول فيها قد استوفى بصورة كاملة فى "العلم المدنى" (جمهورية أفلاطون ؟ سياسية أرسطو؟) من أجل ذلك قصر اهتمامه على "تدبير المتوحد" ، انطلاقا من أن المدن التى عرفها زمانه كانت كلها ناقصة وأن الحاجة تدعو بالتالى إلى تكوين الإنسان المنفرد " المتوحد" تكوينا فاضلا حتى إذا كثر أمثاله وتكونت منهم جماعة كبيرة فحينئذ يمكن قيام المدينة الفاضلة منهم)[٣٥]

وفى هذا الاطار يوضح عمرو فروخ أن الفلسفة انتقلت إلى المغرب لا عن طريق فلاسفة الشرق فحسب وإنما بطرق متعددة يقول : ويذهب عمرو فروخ إلى أن

---

٣٣ - محمد عابد الجابرى : العقل الأخلاقى العربى ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ط١ ، ٢٠٠١ ، ص ٣٧٩ ، ٣٨٠ .

٣٤ - نفس المرجع ٣٨٠ ، ٣٨١

٣٥ - محمد عابد الجابرى : العقل الأخلاقى العربى مرجع سابق ص٣٨١

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

الفلسفة اليونانية إنما انتقلت إلى المغرب ليس فقط عن طريق الفلاسفة المشرقيين
وإنما أيضا بطرق أخرى يقول : (يظهر أن انتقال الفلسفة إلى المغرب جاء عن
طريقين :
أ - عن طريق المشرق من كتب المشارقة ومن الاحتكاك بالمشارقة والأخذ عنهم.
ب - رأسا من المصادر اليونانية ولقد ساعدهم ذلك على أمور كثيرة ، منها أنهم
بالحصول على ترجمتين لكتاب واحد - ككتاب ديسقوريدس مثلا - استطاعوا أن
يكتشفوا أخطاء المشارقة ، من طريق الموازنة ، ومنها أن النقل رأسا من اليونانية أو
اللاتينية إلى العربية بجعل الكتب المنقولة أصح مما لو أنها نقلت من اليونانية إلى
السريانية ثم إلى العربية كما كان يفعل المشارقة أحيانا).[٣٦]

كما يقول فى إظهار الأثر الأرسطى فى فلسفة ابن باجة : (وابن باجة من
الذين اتجهوا فى التفكير اتجاها عقليا محضا ، وشق هذه الطريقة لمن عاصره ولمن
جاء بعده ، وكان أرسطاليسى النزعة على الحصر . وكان نهجه العلمى هذا
وتفكيره المطلق من الأسباب التى حملت العامة على تفكيره ، ثم أدى ذلك كله إلى
قتله)[٣٧]

ويؤكد فروخ على عمق الرؤية الباجية فى فهم أرسطو بقوله: (ويشبه إنه لم يكن
بعد أبى نصر الفارابى مثله فى الفنون التى تكلم عليها من تلك العلوم ، فإنك إذا
قرنت أقوايله فيها بأقاويل ابن سينا والغزالى - وهما اللذان فتح عليهما بعد أبى نصر
بالمشرق فى فهم تلك العلوم ودونا فيها - بأن لك الرجعان فى أقاويله وفى حسن
فهمه لأقاويل أرسطو) أما تمسكه الخاص فكان بالسياسة المدنية)[٣٨]

وهكذا كما سنرى ان ابن باجة قد تأثر بفلاسفة اليونان ولا سيما سقراط،
وأفلاطون الذى أكثر ابن باجة من الاستشهاد بآرائه، وكذا أرسطو الذى تعد أراؤه من
أهم مصادر فلسفة ابن باجة، فكثيرا ما كان يحيل إليها ابن باجة، وكذا أفلوطين الذى
لم تخل فلسفة ابن باجة من التأثر به أيضا ولا سيما فى خلود النفس

٣٦ - عمرو فروخ : ابن باجة والفلسفة المغربية ،مكتبة منيمنة - بيروت ، ١٩٤٥ ص ص١٢ ،١٣
٣٧ - عمرو فروخ : ابن باجة والفلسفة المغربية ص٢٤
٣٨ - عمرو فروخ : ابن باجة والفلسفة المغربية مرجع سابق ص٣٨

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

المبحث الثاني:

مذهبه في النفس الإنسانية

أ-النفس في كتابات ابن باجه

لا توجد فلسفة من الفلسفات إلا وكان للبحث فى النفس الإنسانية النصيب الأكبر والحظ الأوفر،ولعل هالة الغموض التى تحيط بجوانبها كانت أهم الأسباب التى دفعت الفلاسفة إلى مواصلة البحث فيها، فالإنسان دائما طلعة إلى اكتشاف المجهول، فهو ظل يجهل أقرب شئ إليه، نفسه التى بين جنبيه، فكيف يطمع فى معرفة الكون حوله. ولذلك لم يكن ثمة فيلسوف إلا وأدلى فى النفس الإنسانية برأى، ومن هؤلاء الفلاسفة ابن باجه، الذى أوقف على دراسة النفس كتابا مستقلا،

وقد أتيح لابن باجة الاطلاع على آراء من سبقه فى النفس الإنسانية، ومن فلاسفة اليونان وفلاسفة الإسلام، فجاءت آرائه فيها مزيجا من الفكر اليونانى والفكر الإسلامى، دون أن يوقف تأثره على فكر دون آخر، ولا على فيلسوف بعينه دون آخر؛ وإنما استطاع من خلال الانتقائية التى صبغت فكره أن يأخذ من هذا ويعارض ذاك ، ويجمع بين الآراء فى بعض الأحيان، ويرجح فى بعض الأحيان من الآراء ما انتهى إليه بحثه فيه بأنه يوافق الحق والصواب.

كتاب النفس:[٣٩]

على الرغم من أن كتابه «النفس» لم يصل إلينا كاملا؛ وذلك بشهادة كل من: ابن الإمام، وابن طفيل. فالأول يتأسف على فقد جزء مهم من هذا الكتاب، فيما ينقل عن تلامذته: «وكتاب (النفس) ينقص منه مقدار يسير ذكر الوزير (أي ابن الإمام) أنه سقط منه بعد وقوعه إليه» والثاني يذكر في رائعته «حي بن يقظان» أن أكثر ما يوجد لابن باجة من التأليف «غير كاملة، ومخرومة من أواخرها، ككتابه في (النفس)، و(تدبير المتوحد)»!! ومع ذلك يمكننا القول: إن مسألة اتصال النفس بالعقل الفعال قد نالت قدرا كبيرا من اهتمام ابن باجة، ما أثر بدوره على طريقة تناول

---

٣٩ - ينظر: ابن باجه: النفس، مصدر سابق ص ٢٩ وما بعدها. وكذلك ريبيه عجيمي: ابن باجة وآراؤه الفلسفية، مرجع سابق ص٥٩

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

فلاسفة الأندلس لها من بعده، وفي مقدمتهم: ابن طفيل، وابن رشد الذي أقر صراحة في تلخيصه لكتاب «النفس» لأرسطو بأن كل ما بينه في بحث العقل إنما هو من رأي ابن باجة! في كتاب «النفس» يبدأ فيلسوفنا بتقرير أن النفس مبحث من مباحث علم الطبيعة، تبعا لتقسيمه الأجسام إلى طبيعية وصناعية، متابعا في ذلك ما قرره أرسطو من قبل. ثم يوضح أهمية دراستها في ضوء فكرة «الأولى والأشرف»، ويخلص إلى بيان الحد وتعريف النفس، موضحا كل قواها: الغاذية، والحساسة بأنواعها (البصر، السمع، الشم، الطعم، اللمس)، وأخيرا يفرد فصلا كاملا للحديث عن الحس المشترك، مفصلا القول في توضيح كل من التخيل، والقوى الناطقة.

«رسالة الوداع»[٤٠]

، وهذه الرسالة هي التي أرسلها إلى تلميذه النجيب ابن الإمام، داعيا فيها إلى مناهضة التصوف القائم على الكشف دون برهان عقلي، وتأييد العقل في المقابل، كما درس بها بعض أحوال النفس وقواها، خاصة القوى التفكيرية؛ بحكم أنها المميزة للنفس الإنسانية عن غيرها من باقي النفوس.أيضا نوه ابن باجة فيها على خلود النفس، مؤكدا أنها جزء من النفس العامة، لكنه لم يتوسع في الشرح أكثر من ذلك، واكتفى بحصر هدف الوجود الإنساني في التقرب من الله تعالى، والاتصال بالعقل الفعال الصادر عنه، والاتحاد بالنفس الكونية التي تجتمع فيها النفوس الفردية، مستوحيا فكرته هذه من مذهب وحدة النفوس.

«رسالة الاتصال»،[٤١]

وفي «رسالة الاتصال»، يبدي ابن باجة اهتماما ملحوظا بمسألة التدليل على وجود النفس كجوهر مخالف للبدن، مستعينا في ذلك بالبراهين ذاتها التي قال بها من قبل الشيخ الرئيس ابن سينا. كما يؤكد فيها على القول ببطلان التناسخ، والإيمان بوحدة النفس الإنسانية، باعتبارها المحرك الأول للجسم. وإلى جانب ما سبق، تركز الرسالة بالدرجة الأولى على موضوعها الأساسي، ألا وهو مشكلة اتصال النفس بالعقل الفعال. وكما لاحظ ابن رشد بحق، فإن هذه الرسالة عصية جدا على الفهم، وإذا كان

---

[٤٠] - ينظر : ماجد فخري ، رسائل ابن باجه الإلهية ن مصدر سابق.ص١١٣

[٤١] - ينظر المصدر السابق

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

الأمر كذلك بالنسبة إلى ابن رشد؛ فما الظن بغيره من البشر؟! إن كلام ابن باجة في هذه المسألة بالذات يعد أكثر صرامة وتعقيدا من كلام أي كان، ومع ذلك فإنه يثير الكثير من الإشكاليات التي تستدعي الحل.. وتلك قضية أخرى.

«تدبير المتوحد»[٤٢]:

أما في «تدبير المتوحد»، فيسعى فيلسوفنا إلى رسم خطة تعين المتوحد على أن يسلك سبل السعادة، وذلك عن طريق عنايته بالأعمال الروحانية التي من شأنها أن تسعد النفس الإنسانية، وتكسب وجوده الإنساني حقيقته التامة؛ فتصبح نفسه من بعد نفسا إلهية تختار من الأفعال أرفعها، وتكتسب من الصفات أسماها، وصولا إلى مرحلة فهم نفسه بنفسه ككائن عقلاني بإمكانه أن يتصل بالعقل الفعال دون سائر الموجودات الأخرى.

ب-ماهية النفس عند ابن باجة:

في كتاب «النفس»[٤٣] يبدأ فيلسوفنا بتقرير أن النفس مبحث من مباحث علم الطبيعة، تبعا لتقسيمه الأجسام إلى طبيعية وصناعية، متابعا في ذلك ما قرره أرسطو من قبل.

ثم يوضح أهمية دراستها في ضوء فكرة «الأولى والأشراف»، ويخلص إلى بيان الحد وتعريف النفس، موضحا كل قواها: الغاذية، والحساسة بأنواعها (البصر، السمع، الشم، الطعم، اللمس)، وأخيرا يفرد فصلا كاملا للحديث عن الحس المشترك، مفصلا القول يوضح فيلسوفنا أن العلم يشرف بإحدى اثنتين لا ثالث لهما؛ إما بالوثاقة (يعني أن تكون أقاويله يقينية طاهرة)، أو بشرف موضوعه وعظم مادته. وعلم النفس (فيما يقرر فيلسوفنا) جمع الحالين معا! ففضلا عن يقينية أقاويله، فإن موضوعه يعد من أشرف المواضيع، بعد العلم بالمبدأ الأول.

وهكذا يخلص من جميع ما سبق إلى تأكيد أن العلم بالمبدأ الأول (الذي هو أشرف العلوم قاطبة) لا يمكن أن يتحقق للمشتغل به ما لم يتقدمه العلم بالنفس، وإلا

---

[٤٢] - ينظر ابن باجة، تدبير المتوحد، تحقيق معن زيادة، دار الفكر ط ١، بيروت، ١٩٧٨، مصدر سابق

[٤٣] - ابن باجة، النفس، مصدر سابق ص ٢٩ وما بعدها بتصرف

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

يكن معلوما بوجه انقص. وتأسيسا على ما تقدم فلا بد ان يدخل الجسم في تعريف النفس ومن ثم أورد ابن باجة تعريف للنفس على النحو التالى: "فالنفس استكمال لجسم طبيعى آلى" (٤٤).وهذا التعريف يشبه إلى حد كبير تعريف أرسطو للنفس، بقوله: "كمال أول لجسم طبيعى آلى ذى حياة بالقوة" (٤٥).

وإذا كان فلاسفة الإسلام فى المشرق والمغرب على حد سواء قد تأثروا بتعريف أرسطو للنفس؛ لكن بعضهم أبى أن يقتصر دوره على التلقى والتأثر فقط دون أن يكون له بصدده إضافة، فمع تقديره لتعريف أرسطو إلا أنه رأى فيه قصورا تجلى فى حصر أرسطو للكمال فى الصورة فقط، فقد رأى أرسطو أن النفس صورة للبدن، فهو مانتها تحيا بحياته وتفنى بفنائه، وهو ما لا يتفق وعقيدة خلود النفس لدى المسلمين؛ ومن هؤلاء الشيخ الرئيس ابن سينا، الذى قرر أنه إذا كانت كل صورة كمال، فليس كل كمال صورة، فإن كمال المدينة فى ملكها، وكمال السفينة فى ربانها، مع أن الملك ليس صورة للمدينة، ولا الربان صورة للسفينة، فما كان من الكمال مفارق للذات لم يكن بالحقيقة صورة للمادة وفى المادة، فإن الصورة التى هى فى المادة هى الصورة المنطبعة فيها القائمة بها(٤٦).

وعلى هذا الدرب سار ابن باجة، فمع تأثره بتعريف أرسطو للنفس إلا أنه خالف أرسطو فى فهمه للكمال، فمفهوم الكمال عند ابن باجة أعم من مفهوم الصورة عند أرسطو، فقد رأى ابن باجة أن الصورة صنفان: **الأول**: استكمال لجسم طبيعى لا يقترن فيه المحرك بالذات، فلا يتحرك بآلة وإنما يتحرك بجملته، كما فى سمو النار وهبوط الحجر. **أما الثانى فهو**: استكمال لجسم طبيعى متحرك بآلات، كما فى اغتذاء النبات، وحركة الحيوان، وصور أمثال هذه الأجسام يقال لها نفس(٤٧).

وبناء على ذلك رأى ابن باجة أن الكمال نوعان، كمال أول وكمال أخير، والكمال الأول بالقوة، والأخير بالفعل(٤٨)

---

(٤٤) نفس المصدر السابق ص٢٨.
(٤٥)ارسطو طاليس: النفس. تحقيق الأهوانى، مصدر سابق. ص٤٢، ٤٣
(٤٦) ابراهيم مدكور: فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه ،دار المعارف ، القاهرة، ط٢ ، ١٥٨/١
(٤٧)ابن باجة : كتاب النفس، مصدر سابق، ص٢٨.
(٤٨) نفس المرجع والموضع رقم (٣).

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

.ومن هنا رأى ابن باجة أن النفس استكمال لجسم طبيعى آلى، وأن الاستكمال هو نزوع ما بالقوة إلى ما بالفعل، أى هو حصول القوة والاستعداد فى الكائن الحى. فهو إذن ليس على درجة واحدة. وقد يحدث أن لا تؤدى النفس وظائفها باستمرار، بل قد تتوقف بعض وظائفها أحيانا كما فى حالات النوم أو الغيبوبة، فالاستكمال له طرفان: قوة ، وفعل. فالاستكمال بالقوة يسميه ابن باجة أوليا، أما الاستكمال بالفعل فيطلق عليه استكمالا أخيرا (٤٩).

ففهم ابن باجة للكمال على هذا النحو يؤكد جمعه بين الأثر اليونانى والأثر الإسلامى، فهو وإن تابع أرسطو فى تعريف النفس، إلا أنه يقترب فى فهم الكمال من مذهب ابن سينا(٥٠)، الذى رأى أن الكمال "كمالان، كمال أول وكمال ثان، فالأول هو الذى يصير به النوع نوعا بالفعل كالشكل للسيف، وأما الثانى فهو أمر من الأمور التى تتبع نوع الشئ من أفعاله وانفعالاته كالقطع للسيف، وكالتمييز والروية والإحساس بالنسبة للإنسان، ومن ثم كانت النفس كمالا أول"(٥١).

النفس مبحث من مباحث علم الطبيعة :

إذا كان ابن باجة يرى أن الصور صنفان : الصنف الأول ، صور الأجسام التى تفعل أفعالها دون الاعتماد على آلات مثل النار فى سموها والحجر فى هبوطه وهى ما تختص بلفظ الطبيعة ، وصور الأجسام التى تفعل أفعالها بالاعتماد على آلات كاغتذاء النبات وحركة الحيوان وهى ما تختص بلفظ نفس فإن النفس تبعا لذلك هى مبدأ الكائن الحى وحينما يوجد الجسم ذا النفس تكون الحياة ، ومن هنا كان كل جسم ذى نفس جسما حيا (٥٢) .

ويجعل ابن باجة معرفة النفس هى رغم كونها تالية للمبدأ الأول فى الشرف إلا أنها أشرف العلوم من حيث أنه لا يمكن معرفة المبدأ الأول إلا من خلال المعرفة بها يقول : (وأخلق بعلم النفس أن يكون أشرف العلوم جميعا ما خلا العلم بالمبدأ الأول .

(٤٩)زينب عفيفى :ابن باجة وآراؤه الفلسفية. مرجع سابق ص١٥٥.

(٥١) ابراهيم مدكور :فى الفلسفة الإسلامية..،مرجع سابق ١٥٢/١

(٥٢) زينب عفيفى : ابن باجة وآراؤه الفلسفية ، مرجع سابق ، ص ١٥٢ .

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

ويشبه أن يكون ذلك بوجه آخر مباينا لسائر العلوم بحسب مباينة الموجودات عنه أيضا وأيضا فإن العلم بالمبدأ الأول لا يمكن ما لم يتقدم العلم بالنفس والعقل وإلا كان معلوما بوجه أنقص .

وأكمل الوجوه التى يعلم بها المبدأ الأول العلم الذى يستعمل فيه القوى التى يفيدها علم النفس) (٥٣).

تعريف النفس عند ابن باجة :

(إذا كان أرسطو قد عرف النفس بأنها كمال أول لجسم طبيعى آلى ذو حياة بالقوة) (٥٤) فإن ابن باجة يعرف النفس فى أنها : (استكمال لجسم طبيعى آلى والاستكمال منه أولى ومنه أخير فإن المهندس عندما يعمل الهندسة يسمى مهندس (على الكمال) الأخير . فإذا هندس كان على كماله الأخير . والنفس هى الاستكمال الأول . فلذلك هى استكمال أولى بجسم طبيعى آلى . ووجود الجسم ذا نفس هى الحياة ، فكل جسم متنفس حى) (٥٥) .

وإذا كانت الطرق المستعملة فى استخراج الحد ثلاثة وهى : طريقة التقسيم ، وطريقة البرهان ، وطريقة التركيب فهل يمكن استخدام طريق التقسيم فى حد النفس . يرى ابن باجة أننا لا يمكن أن نستخدم طرقة التقسيم فى التعريف بالنفس لأن الجنس الذى تترتب فيه النفس ليس بمعروف إذ لو كان ظاهرا بنفسه لما وقع التنازع فى هل النفس هى الجسم أم لا ؟ وهل يمكن استخدام طريقة البرهان؟؟ وهذا الطريق أيضا غير ممكن لأن التصورات التى تصورت بها النفس ليست واحدة . وإذا تأملنا التصورات التى قال بها الأقدمون من الفلاسفة لم نجدها لا متناقصة ولا متلازمة . لكن يظهر منها أن النفس إنما تقال باشتراك " فإن أمكن فى تصوراتها تعقل ويطلب البرهان عليه أن يكن . إنما وجدنا حدا من حدودها يقال عليه النفس ولم نجد المعانى التى يقال عليها النفس . فإن النفس إن قيلت باشتراك فإنما يقال بالنوع المشكك فيه) (٥٦) .

---

(٥٣) ابن باجة : كتاب النفس ، مصدر سابق ، ص ٣٠

(٥٤) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ، دار النهضة المصرية ، د.ت ، ص ١٥٦

(٥٥) ابن باجة : كتاب النفس ، مصدر سابق ، ص ٢٨

(٥٦) زينب عفيفى : ابن باجة وآراؤه الفلسفة ، مرجع سابق ، ص ١٥٥ .

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

المبحث الثالث

تقسيم النفس عند ابن باجة :

أولا مراتب النفس :

رتب ابن باجة درجات النفوس من الأقل بساطة إلى الأبسط فالأبسط كما يلي

أ- النفس النباتية (الغاذية):

وهى أبسط أنواع النفوس حيث إنها موجودة فى جميع الأحياء وتقتصر وظيفتها على التغذى والنمو وتوليد المثل (أى التكاثر أو التناسل) ، ولذلك يقول ابن باجة (النبات أحد الموجودات الطبيعية والقول فيه جزء من العلم الطبيعى) وعن وظيفته يقول (إن كل نبات فهو مغتذ وكل مغتذ فهو على ما كتبناه فى السفر يستعمل حرارة طبيعية وبها تغير الغذاء وغذاء النبات فبين بنفسه) (٥٧).

وعليه فإذا كانت وظيفة الغذاء بالنسبة للنبات هى مسألة النمو فى اتجاه معين وصولا لغايته الضرورية والقيام بالذات فإن التوليد يضمن استمرار النوع إذ أن كل كائن حى يرغب فى تخليد ذاته ، ولما كان النبات يفعل ما يفعله بذاته وليس بطارئ يطرأ عليه فهو بذلك لا يفتقر إلى قوة تدرك الطوارئ لأنه مربوط بالأرض ولأنه غذاؤه موجود فيه فهو قد أعطى جميع ما يحتاج إليه دفعة واحدة ومن ثم فإن تشوقه لا يشبه تشوق الحيوان بأى وجه وإنما يقال تشوقه على الجهة التى تقال فى القوة الفاعلة أنها تشوق إلى الفعل كالحرارة إلى الإحراق مثلا ، وعليه فلم يوجد للنبات حس لأن الحس كمال أول والنبات لا يستطيع أن يعطى الكمال الأول بمفرده إذ هو كمال أخير ومن ثم ليس له القوى المرتبطة بالحس كالتخيل والتذكر ومن ثم فنفوس النبات ليس روحانية بالطبع ومن خصائصها أنها مقترنة بأجسامها ويوجد نوعها فى البذر ولذلك يرى أرسطو فى البذر حسا أبديا مجانسا لاستقصاط الكواكب لأن جوهره بالفعل عقل .

(٥٧) زينب عفيفى : ابن باجة ، مرجع سابق ، ص ١٥٩.

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

ب – النفس الحساسة (الحيوانية) :

ووظيفتها الاتصال بالعالم الخارجى ونقل صورة منه إلى الداخل حيث أنها تدرك الصور خالية من مادتها فى حين أن النفس الغاذية وتدخلها فى تكوين الجسم وهذه النفس الحساسة موجودة فى جميع الحيوانات يقول ابن باجة : (وكل حيوان إنما قيل بالتقديم فى الوجود فله كنية طبيعية . إذ لا حيوان إلا هو ذو جسم مؤلف من جزئين : جزئه الذى يحمل الشكل وهو آلة له يحوز مكانه الطبيعى ، ومن الحار الغريزى الذى فيه حسب ما تبين فى كتاب الحيوان ... وكل حيوان فهو ذو كنية بالطبع إذ وجود الآلات للمقتنى وبعض الحيوان ليس بذى كنية كالفرس والكلب . وبالجملة فكل ما يدخر وبعضه فله كنية كالعنكبوت والنمل وبالجملة فما له مهنة بالطبع .

وإذا كان البذر هو ما يحافظ على النوع فى النبات فإن الحيوان يوجد فى منيه جوهرا إلهيا هو عقل لأنه يعطى المادة قوة الحس المشترك فيما له ذلك وليس هو فى نفسه شيئا موجودا ، أما القوى التى يختص بها الحيوان فهى : القوة الغاذية والقوة المولدة والنامية والقوة الحاسة . كما يتميز الحيوان عن النبات بأن نفسا نزوعية هى مصدر حركته إذ أنه يتقدم فعله ما يحدث فى النفس البهيمية من انفعال كما أن له من جهة أخرى نفس مدركة تتمثل فى الحس المشترك والتخيل والنطق

ج – النفس الإنسانية :

وهى أكمل النفوس لأن لها كل القوى التى للحيوان والنبات يضاف إليها القوى المفكرة ، فالإنسان فيه أمور كثيرة حيث القوة الغاذية والحساسة والخيالية والذاكرة وهذه كلها لا تعقل ذواتها فلا تلحقها ، وفيه القوة الناطقة وهذه هى الخاصة بالإنسان إلى جانب مشاركته للنبات والحيوان فى بقية الأنفس (٥٨) .

(٥٨) زينب عفيفى : ابن باجة ، مرجع سابق ، ص ١٦٠ – ١٦١.

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

ثانيا قوى النفس :

إذا كان ابن باجة رتب النفوس تدريبا متدرجا من الأبسط إلى الأكمل، فإنه يصنف القوى الخاصة بها أيضا على نفس النسق كما يلى :

أ- النفس الغاذية :

يرى ابن باجة أن هذه القوة الغاذية تتقدم قوى النفس الأخرى فى الفهم إذ أنها مشتركة فى سائر النفوس الثلاثة وقد عرفها ابن باجة بأنها (استكمال الجسم الأول المغتذى) [٥٩] .

ومعنى الاستكمال هو حركة الجسم المغتذى من القوة إلى الفعل ولكى يتحول الغذاء إلى نفس طبيعة المغتذى لابد من محرك يحوله وهو كما يقول ابن باجة كاللحم للحيوان السبعى [٦٠] .

ويقول (والغذاء يقال بالقوة قبل أن يستحيل لجوهر المغتذى ، وأما الغذاء الذى يستحيل لجوهر المغتذى فهو غذاء بالفعل) [٦١].

ويواصل ابن باجة قوله: (فإذا قوة الغذاء قوة يصير بها الجسم متحركا فقوته منفعلة) .

والعملية التى ينتقل فيها الغذاء من القوة إلى الفعل فهى فعل التغذية وعليه فالمحرك هو الغاذى والجسم الذى له مثل هذه القوة المغتذى [٦٢] .

وللنفس الغاذية قوتان إحداهما القوة المنمية وهى التى تحرك الجسم ، والأخرى هى القوة المولدة التى تقوم بوظيفة بقاء النوع أما القوة المنمية فإن (الغذاء يتحرك حركة كون وفساد والغذاء يتكون والغاز يكون ، فالقوة الغاذية إذا هى التى من شأنها أن تحرك فى جوهر ... الذى تترتب فيه النفس الغاذية . وهذه القوة فاعلة وكل فاعل فهو موجود بالفعل ، وكل موجود ليس له فعل غيره فله كمالان : كمال أول وهو وجود هذه القوة ، وأخير وهو وجوده محركا . فالنفس الغاذية كمال المغتذى

---

(٥٩)) زينب عفيفى : ابن باجة ، مرجع سابق ، ص ١٦١.
(٦٠) نفس الموضع ، وانظر أيضا ابن باجة : كتاب النفس ، ص ٣١.
(٦١) ابن باجة : كتاب النفس ، مصدر سابق ، ص ٤٩
(٦٢)) زينب عفيفى : ابن باجة ، مرجع سابق ، ص ١٦٢

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

الأول ... و" لما كان الغذاء إما بالقوة وإما بالفعل كان ما بالقوة فمنه بعيد كالاستقصاط ومنه قريب كاللحم والنبات للحيوان ، فإن الغذاء القريب للنبات لا اسم له ، والبعيد هو ما كان المحرك فيه ليس القوة الغاذية، والقريب ما تحركه القوة الغاذية ... ومنه الكمال الأخير كالدم الذى صار لحما واللبن الذى صار عصبا فذاك عصب . وكل ما هو مقابل (لما بالقوة) فهو مقابل لما بالفعل فنقول : من يرى أن الغذاء من الغاذ غير مناقض لقول من قال إن كل غذاء فهو من الشبيه ، لأن الأول يصدر عن الغذاء بالقوة ، والثانى عن الغذاء بالفعل ، والغذاء يقال عليهما بالاشتراك ، فقط يسقط بهذا التشكيك اللاحق الغذاء) [٦٣]

ويؤكد ابن باجة على فكرة القوة المنمية هذه بقوله: (فأما الأجسام المتنفسة ففى كلها قوة مكونة ، وهى – فى الجملة – التى تكون من الغذاء بالقوة جسما شبيها بما هى فيه فيكون ضرورة ذلك الجسم المتنفس بوجودها الذى يخصها محركة إلى الوجود الذى يخصها... وهذه القوة تحرك مثل هذه الحركة وتصير ما هو بالقوة المعنى الذى هو فيه إلى أن يكون مثله بالفعل... فلذلك تكون الغاذية من الغذاء أكثر من عوض ما يتحلل حتى يصير فى العضو عوضا مما تحلل وزيادة ، فيتحرك ذلك الجسد ويصير فيه نوع من أنواع العظم لم يكن له) [٦٤] وبالطبع يقصد الانتقال إلى القوة المولدة إلا أنه يمكن القول : (أن القوة المنمية تقوم بالعملية التكوينية بالاعتماد على ما تمده به القوة الغاذية من الغذاء اللازم لنمو الجسم حتى يصل الجسم إلى تمامه الطبيعى ثم يضعف نشاط تلك القوة ويضعف إنتاجها من الغذاء إذ تنتج ما يكفى لتعويض ما يتم تحلله من الجسم . [٦٥]

أما القوة المنمية يقول ابن ماجة: (ولما كان كل جسم متغذ إما أن يكون متناسل أو غير متناسل ، فالمتناسل هو الذى لصورته قوة تحرك ما هو لذلك النوع جملة بالقوة فتصيره ذلك النوع بالفعل ، والفرق بين هذه وبين الغاذية

---

(٦٣) ابن باجة . كتاب النفس ، مصدر سابق ، ص ٥٢ ـ ٥٣

(٦٤) نفس المصدر : ص ٥٤

(٦٥) زينب عفيفى : ابن باجة ، مرجع سابق ، ص ١٦٢ ، ١٦٣

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

تمتع ما هو بالقوة جزءا جزءا فتصير بالفعل تلك الأجزاء أجزاءها وهذه تصلح ما هو بالقوة ذلك النوع جسما من ذلك النوع ولا تستعمل فيه أجزاؤه) (٦٦)

ويذهب ابن باجة إلى أن (هذه القوة ليس فى جسم بل هى عقل بالفعل) (٦٧) (وهذه القوة التى قلنا إنها مكونة للنوع تبين أنها ليست تكون بأن تصير آخر مثله لا على جهة ما يقال فى الموضوع أنه مثل الصناعة. وهذه القوة أبدا إنما توجد مقترنة بجسم ما لتحرك ما لها أن تحرك وهو المتحرك بالقوة على ما تبين قبل... وذلك مثل العفونة فى الحيوان الذى يتكون عنها فهذه أجسام غير متماثلة ولكنها لم يعط أكثر من وجودها فقط وأحتاج نوعها فى استمرار وجوده إلى نوع آخر) (٦٨) بمعنى أن هناك تكاثر أو إنتاج لنوع آخر من نوع مخالف لما نشأ منه هذا فيما يتعلق بالمواد الأولية بينما الأجسام المتنفسة لها وضع آخر فى نظر ابن باجة يقول (وأنواع الأجسام المتنفسة المتناسلة هى التى أعطيت مع وجودها قوة تعطيها اتصال وجودها ، فإن التالى بحال اتصال ، وهو بوجه ما اتصل وجود وهو أنقص مراتب الوجود الضرورى . فأما الأنواع غير المتماثلة فاتصالها هو انتظام أدوار وجودها وهو أخس مراتب الوجود الضرورى) (٦٩)

ب- القوة الحاسة (القوة المدركة) :

الإحساس قوة خاصة بالحيوان وهو ضرورى له حيث إنه من أدوات الكائن الحى التى بها يحيا وقد عرفها ابن باجة بأنها استكمال أول لجسم آلى حساس وهى تدرك الصور المحسوسة ، ولها حواس أو آلات ، ولذلك يطلق ابن باجة عليها أنفس والخمس التى هى الحواس بين من أمرها أنها أنفس يقصد بذلك البصر والسمع والشم والطعْم واللمس ولكل وظيفتها إلا أنه يضيف إلى جانب ذلك تلك القوى قوة الإدراك وهى قوة باطنة تتمثل فى الحس المشترك والتخيل والذاكرة، فالحس المشترك له نفس تمثل القوى التى تجمع صور المحسوسات المنقولة عن طريق الحواس الظاهرة

---

(٦٦) ابن باجة : كتاب النفس ، مصدر سابق ، ص ٥٧
(٦٧) نفس المصدر : ص ٥٨
(٦٨) نفس المصدر : ص ٦٠
(٦٩) نفس الموضع

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

وتجمعها وتقارنها ومن ثم فالحس المشترك هو قابل للصورة وليس حافظ لها إذ أن الصور تنتقل بعد ذلك إلى ما يعرف لخزانة الخيال لتصبح سببا لانفعال الحواس الباطنة ، أما التخيل فهو القوة التى تدرك معانى المحسوسات ووظيفتها استحضار صور المحسوس أمام التخيل رغم غياب موضوع الحس ولذلك كانت قوة التخيل : استكمال الجسم المتخيل الأسى ، أما الذاكرة فإنها تحفظ ما تدركه قوة التخيل من المعانى (٧٠)

ج- القوة المحركة : وتنقسم إلى :

١- **القوة النزوعية الشوقية** : والتى تجعل الإنسان يهرب من شئ أو يشتاقه أو يحبه أو يكرهه وهذه القوة جنس لثلاث قوى : النزوعية بالخيال ووظيفتها تربية الأولاد والتحرك من مكان إلى آخر والعواطف والنزوعية بالنفس المتوسطة والتى يشتاق الإنسان بها الغذاء والديار وهاتان مشتركتان للحيوان أما النزوعية الناطقة فالتى يكون بها الإنسان قادرا على التعلم وهى خاصة به فقط.

٢- **القوة الإجماعية** : وهى التى تحرك النفس باعتبارها فاعلة للحركة بعدما تجتمع توافق القوى الأخرى فيبدأ الإنسان فى السلوك أو الحركة وعليه فمحرك النفس هو الانفعال الحاصل فى الجزء النزوعى وإن ذلك إنما يكون بالخيال والإجماع (٧١).

د- قوى النفس الناطقة :

وهى متقدمة على سائر قوى النفس فى الوجود وجميع القوى الأخرى فيه تعمل من أجلها إذ أنها أفضلهم وهى وإن كانت نفسا فهى أشد تأخرا على جهة ما يتأخر الكامل على الناقص بالطبع.

(٧٠) زينب عفيفى : ابن باجة ، مرجع سابق ، ص ٦٤ ، ٦٥ .
(٧١) نفس المرجع : ص ١٦٥

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

ثالثا الأخلاق العقلية بوصفها انعكاسا لقوى النفس:

كما ذهب ابن باجة إلى أن دراسة النفس انما يكون بوصفها ضمن مبحث الطبيعة فإن تناوله لمسالة الاخلاق لا يبتعد عن هذا النسق وتلك الرؤية فالمقصود بـ العلم الطبيعى هو طبيعيات أرسطو التى كانت معارفها فى زمن ابن باجة ، وبعده بما لا يقل عن ستة قرون . "المعرفة العلمية" بالطبيعة وظواهرها ، بما فى ذلك الكائنات الحية ومن بينها الإنسان ، جسما وإحساسا وتخيلا وتفكيرا ، وبالجملة، "نفسا" ولما كانت الأفعال التى تصدر عن الإنسان على العموم ، هى ما يهم " الأخلاق " و "التدبير " ، فيجب معرفة ما يقوله " العلم " عنها حتى نميز فيها بين ما يمكن أن يكون موضوعا للبحث العلمى فى الأخلاق وما لا يمكن . ولما كانت الأخلاق التى تهمنا هنا هى التى تخص الأفعال التى تصدر عن الإنسان وحده دون غيره من الكائنات ، لأن الموضوع هو "تدبير المتوحد" من الناس ، فيجب الاستعانة بالعلم الطبيعى للتمييز بين الأفعال التى هى للإنسان وحده لا يشاركه فيها غيره ، وبين الأفعال التى تخص الكائنات الأخرى من جماد ونبات وحيوان [٧٢].

ينطلق العلم الطبيعى فى هذا المجال من التمييز فى أفعال الإنسان بين ما يرجع إلى كون بدنه مركبا من العناصر الأربعة : (الماء والتراب والهواء والنار) من جهة ، وإلى اختصاصه بالفكر والروية من جهة أخرى .

فمن حيث أن الإنسان بدن مركب من العناصر الطبيعية الأربعة المذكورة تلحقه الأفعال الضرورية التى لا اختيار له فيها ، كالهوى من فوق والاحتراق بالنار (.....) ويلحقه أيضا الأفعال التى لا اختيار له فيها أصلا ، كالإحساس ، وقد يقع فى هذه ضروب من الضرورة مثل ما يفعل الإنسان من الخوف الشديد مثل شتم الصديق وقتل الأخر ، و (قد يكون) للاختيار فى هذه موقع ، وقد لخصت هذه كلها فى "تيقوماخيا" . ولكن الإنسان تصدر عنه أيضا أفعال تخصه وحده، وتصدر عنه باختيار و "كل ما يفعله الإنسان باختياره فهو فعل إنسانى ، وكل فعل إنسانى فهو فعل باختيار ، وأعنى بالاختيار الإرادة الكائنة عن روية ، وأما الإلهامات والإلقاء فى

([٧٢]:) محمد عابد الجابرى : العقل الأخلاقى العربى ، مرجع سابق ص ٣٦٩.

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

الدوع ، وبالجملة فالانفعالات العقلية ، إن جاز أن يكون فى العقل انفعال (...) ، فإن الإنسان غير مختص بها " (٧٣).

واشتراط الاختيار فى "الفعل الإنسانى" ضرورى للتمييز بينه وبين الأفعال التى تصدر عنه من جهة النفس البهيمية (= الشهوانية والغضبية التى يشترك فيها مع الحيوان) . فالحيوان غير الناطق يتقدم فعله ما يحدث فى النفس البهيمية من انفعال. وقد يحصل ذلك للإنسان أيضا كما يحدث عندما يهرب من مخيف يفاجئه، أو كمن يكسر عودا خدشه على حين غفلة. وكأنه ينتقم منه. " فإن هذا الفعل هو للإنسان من جهة النفس البهيمية " . فأما من يكسر العود أو يزيله من الطريق لكى لا يخدش غيره أو عن اعتبارات أخرى فكر فيها " فذلك فعل إنسانى" . وبالجملة فالفعل الذى يفعله الإنسان دون أن يقصد به غرضا ما فهو فعل صادر عن نفسه البهيمية فقط ، حتى وإن حقق غرضا لم يكن منتظرا منه . "مثال ذلك أن آكلا إن أكل القراسيا لتشهيه إياه فاتفق له عن ذلك أن لأن بطنه ، وقد كان محتاجا إليه، فإن ذلك فعل بهيمى ، وهو فعل إنسانى بالعرض (...) ، فالفعل البهيمى هو الذى يتقدمه فى النفس الانفعال النفسانى فقط . مثل التشهى أو الغضب أو الخوف وما شاكله " أما الفعل الإنسانى أى الذى يصدر عن الإنسان بما هو إنسا فهو سبقه التفكير فيه ، سواء كان التفكير مسبوقا بانفعال أو غير مسبوق) (٧٤) .

على أن هذا التمييز ليس مطلقا لأن " معظم أفعال الإنسان فى السير الأربع والمركب منها (فى المدن غير الفاضلة) هو أيضا بهيمى وإنسانى . وقلما يوجد (الفعل) البهيمى خلوا من الإنسانى " ، لأن الانفعال الذى محرك الفعل البهيمى لابد أن يصحبه التفكير " فى كيف يفعل ذلك . ولذلك يستخدم البهيمى فيه الجزء الإنسانى ليجيد فعله " . أما (الفعل) الإنسانى وإن كان يوجد خلوا من البهيمى ، فقد يصحبه انفعال النفس البهيمية ، فإن كان هذا الانفعال منسجما مع الفكر "معاونا للرأى كان

(٧٣) ابن باجة : تدبير المتوحد ، سراس للنشر ، تونس ١٩٩٤ ص١٦ وانظر كذلك محمد عابد الجابري ك العقل الاخلاقى العربي ، مرجع سابق ص ٣٧٠

(٧٤) ابن باجة تدبير المتوحد مصدر سابق ص ص ١٦ ، ١٧،انظر كذلك الجابري : العقل الاخلاقى العربي مرجع سابق ص٣٧٠

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

النهوض إليه (= الفعل) أكثر وأقوى ، وإن كان مخالفا كان النهوض أضعف وأقل (٧٥).

فأما من تصدر عنه جميع أفعاله عن فكر وروية خالية من تأثير النفس البهيمية والانفعال الراجع إليها فهذا الإنسان "أخلق به أن يكون فعله إليها من أن يكون إنسانيا. فلذلك يجب أن يكون هذا الإنسان فاضلا بالفضائل الشكلية حتى يكون متى قضت النفس الناطقة بشئ لم تخالف النفس البهيمية ، بل قضت بذلك الأمر من جهة أن الرأى قضى به وكون النفس البهيمية بهذه الحال هو نيلها الفضائل الشكلية فإن الفضائل الشكلية إنما هى تمام النفس البهيمية ، ولذلك كان الإنسان إلهى ضرورة، فاضلا بالفضائل الشكلية ، فإنه إن لم يكن فاضلا بهذه الفضائل وخالفت النفس البهيمية فيه العقل ، كان ذلك الفعل إما ناقصا أو مخرومًا أو لم يكن أصلا. وكان ذلك الفعل مكرها وكان عسيرا عليه ، لأن النفس البهيمية سامعة مطيعة للنفس الناطقة بالطبع ، إلا فى الإنسان الذى هو على غير المجرى الطبيعى مثل السبعى الأخلاق ، فلذلك من أفرط عليه الغضب أشبه فى هذا الوقت السبع فى الأخلاق فلذلك من كانت نفسه البهيمية تغلب نفسه الناطقة حتى يكون ينهض (= يصدر) عن شهوته المخالفة لرأيه دائما . فهو إنسان سوء ، البهيمة خير منه ، ما أحسن ما قيل فيه: إنه بهيمة لكن له فكرة إنسان يجيد بها ذلك الفعل . فلذلك تكون فكرته عند ذلك شرا زائدا على شره كالغذاء المحمود فى البدن السقيم " .(٧٦)

نخلص مما تقدم إلى أن أفعال الإنسان منها ما هو "جمادى" أى يصدر عن الإنسان بوصفه جزء من الطبيعة، وهو فعل اضطرارى لا اختيار فيه ولا تحركه غاية ما ، وبالتالى لا تدبير له . ومنها ما هو "بهيمى" وهو وإن كان مما نستطيع إيقافه فهو مع ذلك لا يصدر عن غاية يتصورها فاعله قبل فعله . يبقى الفعل الإنسانى على الحقيقة وهو الذى يصدر منا لتحقيق غاية ، وهو وحده يمكن أن يكون موضوعا

(٧٥) نفس المصدر ص ١٨ وانظر أيضا : محمد عابد الجابرى : العقل الأخلاقى العربى ، مرجع سابق ، ص ٣٧١

(٧٦) ابن باجة ، تدبير المتوحد ، مصدر سابق ص١٩وانظر كذلك محمد عابد الجابرى : العقل الأخلاقى العربى ، مرجع سابق ، ص ٣٧٠

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

للتدبير ، ومن هنا كان من الضرورى أن نحدد (الغايات فى الأفعال الإنسان فقط ")

(٧٧) .

لا ينتقل ابن باجة مباشرة إلى "الغايات الإنسانية " بل يمهد لذلك بكلام طويل نسبيا فى موضوع "الصور الروحانية" ، أى ما نعبر عنه اليوم بـ " التصورات" أو "الصور الذهنية" (الحسية والخيالية والعقلية) التى تكونها عن الأشياء ، ذلك أن "الغاية" من الشئ ليس جزءا من ذلك الشئ بل هى فكرة فى أذهاننا . فالغاية من العمل أيا كان هو " النهاية" التى ينتهى إليه كنتيجة . وهو شئ لا يوجد عمليا إلا بعد انتهاء العمل أما قبل فهو فكرة : صورة ذهنية . فهذه الصورة الذهنية التى نجعلها غايات هى التى تحركنا نحو الفعل ، وإذن فلتدبير أفعالنا يجب معرفة الغايات ، أى كيف تتكون فى أذهاننا كـ " صور روحانية " غير مادية ، صور ذهنية كما نقول اليوم " (٧٨)

كيف ندرس هذه الصور الذهنية / الغايات ؟

الجواب ما دمنا نريد تأسيس الأخلاق على العلم وليس على "الأدب" و"المواعظ" وغيرها من " الأقوال البلاغية" ، فيجب أن ندرسها كما يدرسها العلم الطبيعى ، وبالتخصيص "علم النفس" الذى هو فرع منه والمقصود علم النفس الأرسطى . والجدير بالإشارة هنا أن ابن باجة يتجاهل تماما نظرية أفلاطون فى قوى النفس الثلاث (الشهوانية والغضبية والناطقة) ، كما يتجاهل "طب الأخلاق" عند جالينوس ومن سار على دربه ، إن ابن باجة يتجاهل ذلك ويتجه إلى نظرية أرسطو فى القوى الذهنية : الحس المشترك (مجمع الإحساسات) ، والتخيل ، والتذكر ، والعقل ، وهى القوى التى تتدرج فيها انطباعاتنا الحسية من الصورة الذهنية الحسية إلى صورته المتخيلة ، إلى صورته كذكرى مسترجعة ، إلى صورته العقلية المجردة التى تتحول إلى "كلى" ، أو "معقول" ، والمعنى واحد وهو ما نعبر عنه بـ " المفهوم " . (٧٩)

---

(٧٧) محمد عابد الجابرى : العقل الأخلاقى العربى ، مرجع سابق ، ص ٣٧١.
(٧٨) نفس الموضع
(٧٩) محمد عابد الجابرى : العقل الأخلاقى العربى ، مرجع سابق ، ص ٣٧٢.

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

وسيطول بنا المقال لو تابعنا ابن باجة فى عرض وجهة نظر علم النفس الحديث فى هذا المجال ، سنختصر القول إذن لننتقل إلى علاقتها بـ " المعانيات" التى تحدد الفعل الإنسانى (٨٠)

قلنا ان ابن باجة يقصد بالصور الروحانية : الصور الذهنية وهى عنده ، وحسب علم النفس فى ذلك الوقت ، أصناف أربعة بحسب وجود أو عدم وجود علاقة لها بالأشياء المادية المحسوسة :

١) صور "الأجسام المستديرة" أى العقول الفلكية أو السماوية (أو الملائكة بالتعبير الدينى) ، وهذه "مفارقة" أى لا علاقة لها لا بالمادة ولا بالحس أصلا .

٢) العقل الفعال والعقل المستفاد ولا علاقة لهما بالمادة إلا من حيث أن الأول فاعل للمعقولات المادية والثانى متمم لها ، مما لا مجال لشرحه هنا)

٣) المعقولات الهيولانية (المادية) ، أى المفاهيم المجردة والمعنى الكلية ، وهى ليست روحانية بذاتها إذ وجودها المشخص يتحقق فى المادة ، كمفهوم "الشجرة" التى لا وجود لها فى الواقع إلا كنخلة أو كرمة أو سنديانة الخ .

٤) **المعانى الموجودة فى قوى النفس الثلاث :**

أ- قوة الحس المشترك الذى تتجمع فيه الإحساسات (صورة التفاحة فى أذاهننا صورة روحانية ، أى غير مادية تتكون مما تنقله إلى أذهاننا عنها إحساساتنا البصرية والشمية والذوقية واللمسية الخ .

ب- قوة التخيل الذى به نتخيل أشياء أخرى شبيهة بما لدينا من صور ذهنية أو تنشئها من محض الخيال .

(٨٠) نفس الموضع .

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

قوة الذكر ، أو التذكر أو الذاكرة وهى القوة الذهنية التى تسترجع بواسطتها فى
إدهاما ما سبق أن عرفناه من الصور الذهنية (٨١).

وهنا بعد أن ابن باجة يفاجئ قارئه ، بعد التمييز بين أنواع الصور الروحانية ،
وهى الأربعة المذكورة ، يفاجئه بهذا التصريح . قال : أما الصنف الأول (العقول
السماوية) فنحن نعرض عنه فى هذا القول إذ لا مدخل له فيما نريد أن نقوله " ،
وذلك على العكس من الفارابى وابن سينا وجميع القائلين بنظرية الفيض الذين يجعلون
العقول السماوية ، و"العقل المدبر لفلك القمر " بالخصوص ، وهو العاشر عندهم ،
هو الواسطة التى يفيض عبرها ، على عقل الفيلسوف ، المعلم بحقائق الأشياء ،
يضرب ابن باجة صفحا عن ذلك كله ويؤكد أن هذه العقول السماوية لا تحرك
الإنسان إلى الفعل ولا علاقة لهما بكمال العقل ، أو السعادة ، وهو ما يتوخاه المتوحد
، إن هذا يعنى أن ما يحرك الإنسان إلى الغايات التى يريد ، وفى مقدمتها "السعادة "
، إنما هو "الصور الروحانية " الثلاث المحركة للفعل الإنسان يعود ابن باجة فيجعلها
فى صنفين :

الأول " الروحانية العامة " التى ينشئها العقل الفعال ، وهو القوة الذهنية التى
تحول الصور الذهنية الحسية ، بعد أن تمر فى الحس المشترك والمخيلة ، إلى
المعقولات ، أى إلى صور روحانية عامة (كمفهوم الشجرة ومفهوم الكرم ، على
العموم) .

والصنف الثانى هو الروحانية الخاصة (كصورة هذه الشجرة – النخلة مثلا –
وفعل الكرم الذى قام به هذا الرجل) وهذه الصور الخاصة درجات حسب قربها من
المحسوس الذى تمثله . فهى ترتقى من المرتسمة فى الحس المشترك أولا ، إلى
الماثلة فى المخيلة ، ثم المحفوظة فى الذاكرة (٨٢).

ومن هنا تختلف الصور التى نكونها فى أذهاننا عن الأشياء باختلاف القوة التى
ندركها بها . وهكذا فإذا كانت فكرة "الحداد" واحدة عند جميع الناس فإن صورة " حداد
" معين (فلان) فى أذاهن الناس تختلف بحسب إدراكهم له : بعضهم يراه لأول مرة

(٨١) محمد عابد الجابرى : العقل الأخلاقى العربى ، مرجع سابق ، ص ٣٧٢.
(٨٢) محمد عابد الجابرى : العقل الأخلاقى العربى ، مرجع سابق ، ص ٣٧٣.

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

فيدركه بالحس المشترك ، وبعضهم يعرفه منذ زمان فإدراكه له كان تذكرا ، وبعضهم وهم فيه فظن انه الحداد الفلانى الذى يعرفه فكان إدراكه له بالتخيل ، وهكذا تشكلت عند كل واحد منهم صورة عن ذلك " الحداد " تختلف عن الصورة التى تكونت عند الآخرين ، وبالتالى تختلف قليلا أو كثيرا عن الصورة المشخصة لهذا الحداد ، ولو فرضنا أن رجلا آخر أدرك هذا "الحداد" بقوة الثلاث جميعا (الحس المشترك والتخيل والتذكر) ، ومرة واحدة ، لكانت الصورة الروحانية الذهنية التى تكونت لديه عنه أوضح وأنصع ، فتكون " كأنها محسوسة لأن (تلك القوى) عند اجتماعها يكون الصدق ضرورة ويشاهد العجب من فعلها " ومن دون شك إن الحصول على مثل هذه الصور الذهنية الواضحة هو غاية كل باحث وطالب علم ، فالفكرة الغامضة مشوشة تبعث القلق فى النفس ، أما الفكرة الواضحة فتبعث على الارتياح ويشعر صاحبها بالسعادة [٨٣].

ومن هنا يستخلص ابن باجة نتيجة على غاية الأهمية ، فيقول : " وهذا هو الذى ظنه الصوفيون غاية قصوى للإنسان ، وكذلك يقولون فى دعائهم : " جعلك الله " و"عين الجميع". لأنهم لقصورهم عن الصور الروحانية (العقلية) المحضة قامت عندهم هذه الصورة الروحانية (= المجتمعة فى القوى الثلاث) مقام تلك " ويضيف : "ولما كانت هذه تكذب عند اقترافها (فى الحس المشترك والتخيل والتذكر) و (كانوا قد) شعروا بصدقها عند اجتماعها دائما ، ظنوا اجتماعها هى السعادة القصوى ، ولما كانت عند اجتماعها تحضر لمن اجتمعت له صور غريبة ومحسوسات بالقوة هائلة المنظر ، وأنفس أحسن كثيرا مما فى الوجود. ظنوا أن الغاية إدراك هذه) [٨٤]

ولذلك زعم الصوفية (إن إدراك السعادة القصوى قد يكون بلا تعلم . بل بالتفرغ وبأن لا يخلو طرفة عين عن ذكر المطلق ولأنه متى فعل ذلك اجتمعت القوى الثلاث وأمكن ذلك وذلك كله ظن ، وفعل ما ظنوا أمر خارج عن الطبع . وهذه الغاية التى ظنوها إذن لو كانت صادقة وغاية للمتوحد فإدراكها بالعرض لا بالذات ، ولو أدركت لما كان منها مدينة ولبقى أشرف أجزاء الإنسان (يقصدالعقل) فضلا لا عمل له

---

(٨٣) نفس الموضع .

(٨٤) محمد عابد الجابرى : العقل الأخلاقى العربى ، مرجع سابق ، ص ٣٧٣ .

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

ولكان وجوده باطلا ، وكان يبطل جميع التعاليم والعلوم الثلاثة التى هى الحكمة النظرية (الرياضيات والطبيعيات والإلهيات) ، ولا (تبطل) هذه (وحدها) بل والصنائع الظنونية كالنحو وما جانسه (الفقه وغيره من العلوم المبنية على الظن) [٨٥]

وإذن فتدبير المتوحد ليس هو التدبير الصوفى ، تدبير المتوحد يعتمد اليقين وليس مجرد وهم " العيان " الذى يحدث عند "الجمع" : اجتماع الحس المشترك والمخيلة والذاكرة حول شئ واحد ! [٨٦]

على أن تأثير الصور الروحانية فى النفس ومن ثم فى السلوك لا يتعلق بدرجتها من الصدق واليقين فحسب ، بل يتعلق كذلك بنوع هذه الصور من حيث أنا قد تصحبها فى الذهن حال معينة ، أو لا يكون لها حال خاص ، ذلك أن الصور الذهنية منها ما له حال فى النفس فتؤثر فيها كرؤية شئ جديد ، ومنها ما ليس له حال كرؤية شئ مألوف معتاد هذا إضافة إلى موقف هذه الصورة الذهنية أو تلك ، هل فى الحس المشترك أو فى المخيلة أو فى الذاكرة والناس يتفاوتون حسب ميلهم إلى المحسوس المشخص أو إلى المتخيل أو إلى الذكرى ... ص ٦٢) [٨٧]

أما عن علاقة هذه الصور بالأفعال .فيرصدها ابن باجة كما يلى :

أ- الأفعال الإنسانية إما أن تكون غايتها خدمة وجود الصور الجسمانية فقط ، مثل الأكل والشرب . فما كان من هذه ضروريا للحياة فهو مشترك بين الناس جميعا ، أما ما كان أزيد م الضرورى مثل التأنق فى أصناف المطاع والروائح وغيرها مما غايته الالتذاذ فقط فهو جسمانى محض فهو السكر ولعب الشطرنج ومن جعل هذه اللذات غايات له فهو جسمانى محض ، وهذا الصنف قليل فى الناس ويوجد فى الأغلب عند المقرفين وذوى الأحساب .[٨٨]

ب- وما أن تكون الأفعال الإنسانية تخدم الصور الروحانية الخاصة وهذه

ت-

---

[٨٥] - ابن باجة تدبير المتوحد نمصدر سابق ص ٢٩ ، ٣٠

(٨٦) محمد عابد الجابرى : العقل الأخلاقى العربى ، مرجع سابق ، ، ص ٣٧٢ ، ٣٧٤ .

(٨٧) نفس المرجع ، ص ٣٧٤.

٨٨) نفس الموضع

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

أصناف أربعة :

١-منها ما هو للصور الروحانية التى فى الحس المشترك ، وهذه الطائفة كثيرا ما تصحب الأولى " وهذه الأفعال إما مكتسبة كالملابس وإما طبيعية (...) فإن هذه الصور قد تغلب فى بعض الناس حتى يستبطنوا جزء الدثار الخسيس مما يلى أجسامهم ، ويبرزن للناس جزء الدثار الأحسن ، حتى إن بعضهم يتأنق فى ذلك.

٢-ومن الأفعال الإنسانية ما هو متجه نحو الصور الروحانية التى فى التخيل وهذه أصناف : منها ما يقصد الأشياء التى تحقق نوعا من الانفعال كلباس السلاح فى غير الحرب ، كالعبوس ، وما يصنعه الملوك ، عندما يدخل إليهم العامة والغرباء عنهم كالرسل ، من اتخاذ الآلات التى يهول منظرها ، ومنها ما يقصد به الالتذاذ كالشم والتبسم والبر والهزل . ومنها ما يقصد به الكمال فقط : إما الفضائل الفكرية وهى العلوم والعقل وما جانس هذا كصواب المشورة وجودة الاستنباط وإما الفضائل الشكلية كالسخاء والنجدة والألفة وحسن المعاشرة والرفق والتودد والأمانة ، وإما الفضائل المظنونة كاليسار وإفراط الغيرة والآنفة .

٣-ومن الأفعال الإنسانية صنف ينال كمال الصورة التى فى الذاكرة ، فهى ترمى إلى كسب الثناء والذكر الحسن . وهذه مطلوبة لذاتها ، حتى إن أكثر الناس يظن أنها السعادة ، لا سيما متى ازدوجت مع تلك وكانت صادقة . "والعرب ترى فى الذكر خاصة ما لا تراه كثير من الأمم "

ج- وأما الأفعال الإنسانية التى تخص الصور الروحانية العامة . " وهى أكمل هذه الروحانيات على الإطلاق وكأنها التخوم بين هذه الممتزجة بالجسمية ... وبين الروحانية المطلقة ، وهى كثيرة كالتعليم والاستنباط وما جانس ذلك ، وبالجملة دراسة الفلسفة " (٨٩).

(٨٩) محمد عابد الجابرى : العقل الأخلاقى العربى ، مرجع سابق ، ص ٣٧٤ ، ٢٧٥ .

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

غايات المتوحد

يحدد ابن باجة الغايات التى يتوخاها المتوحد وهى بالجملة كمالاته فى ثلاث : (إما أن تكون لصورته الجسمانية أو لصورته الروحانية الخاصة أو لصورته الروحية العامة) والمتوحد بما هو إنسان مضطر للعمل من أجلها جميعا : فبالجسمانية يحافظ على جسمه من التلف وبالتالى على حياته . وبالروحانية الخاصة يحصل على الفضائل الشكلية . أى على مكارم الأخلاق بحيث " متى قضت نفسه الناطقة بشئ لم تخالف النفس البهيمية " . وبالروحانية العامة ينال أفضل وجوداته وهو الوجود العقلى الذى هو أليق الوجودات بالدوام مثلما أن الوجود الجسمانى هو أليق الوجودات بالفناء (٩٠)

ويذهب ابن باجة إلى أن الفيلسوف (يجب أن يفعل كثيرا من الأفعال الروحانية لكن لا لذاتها ، ويعمل جميع الأفعال العقلية لذاتها . وبالجسمانية هو الإنسان موجود وبالروحانية هو أشرف وبالعقلية هو إلهى أفضل، فذو الحكمة ضرورة فاضل إلهى) (٩١)

ويضيف قائلا : " فذو الحكمة ضرورة فاضل إلهى ، وهو يأخذ من كل فعل أفضله ، ويشارك كل طبقة فى أفضل أحوالهم الخاصة بهم ، وهوينفرد عنهم بأفضل الأفعال وأكرمها . وإذا بلغ الغاية القصوى ، وذلك بأن يعقل العقول البسيطة الجوهرية التى تذكر فى (كتاب) ما بعد الطبيعة وكتاب النفس و"كتاب المحس والمحسوس" (= كلها لأرسطو) كان عند ذلك واحد من تلك العقول ، وصدق عليه أنه إلهى فقط : " وارتفعت عنه أوصاف الحسية الفانية وأوصاف الروحانية الرفيعة ولاق به وصف إلهى بسيط " . وهذه كلها قد تكون للمتوحد دون المدينة الكاملة) [٩٢]

وبعبارة أخرى إن "السعادة القصوى" كامنة فى دراسة العلوم الفلسفية النظرية أى " العلم" الذى يعطى لدراسة صورة " حقيقية " عن الكون ونظامه والإنسان وحقيقته فبهذا "العلم" الذى قوامه مفاهيم مجردة (معقولات) ، وهى كائنات عقلية ثابتة وحقائق

---

(٩٠) نفس المرجع : ص ٣٧٥ .

(٩١) نفس المرجع : ص ٣٧٦

٩٢) ابن باجة : تدبير تلمتوحد مصدر سابق ص ص ٦٣ ، ٦٤

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

لا تتغير لأنها مفارقة للمادة (والمادة أصل التغير)، وتشكل منظومة عقلية تتداخل فيها الأسباب والمسببات ، مثلها فى ذلك مثل علم الرياضيات ... بهذا " العلم " المحض الذى يكتسب بالتأمل والاستدلال ، كالرياضيات ، يرتفع " المتوحد " إلى أعلى مرتبة يمكن أن يصلها الإنسان إليها فيتحقق فيها كماله ، المرتبة التى يستحق أن يوصف فيها بأنه " إلهى بسيط) (٩٣).

ويتضح من ذلك أن الهدف من التدبير هدف مزدوج : تكوين "المتوحد" وهو الإنسان الفاضل بالتمام ، للوصول إلى المدينة الفاضلة . ولكن لما كانت المهمة الأولى والملحة بالنسبة للمدينة الناقصة هى " تدبير الفرد " أولا فإن "تدبير المتوحد" يستهدف تدبير هذا " المفرد " أما تدبير المدينة فقد قيل فيه ما يكفى (٩٤).

وقبل أن ننتقل إلى موضوع العقل والمعرفة يجد بناالاشارة إلى انواع الفضائل عند ابن باجة: ويرى ابن باجة أن الفضائل نوعان :

١- الفضائل الشكلية : وهى – مع أنها فضائل – تنبعث من ضرورة أو غريزة ، وليس فيها مجال للإرادة ولا للروية ، كالوفاء فى الكلب مثلا : أن الكلب مشهور بالوفاء ولكنه يفى لكل إنسان وفى كل وقت ، ولا يمكن ألا يفى . هذا النوع من الفضائل لا قيمة له – فى الإنسان أو البهيم – ولا يدخل فى بحثنا ، كما يقول ابن باجة .

٢-الفضائل الفكرية : وهى المبنية فى الدرجة الأولى على الإرادة والروية. على أن الذى يفعل الفعل لأجل الرأى والصواب فقط ولا يلتفت أبدا أنى ما يحدث فى النفس البهيمية من ضرورة أو انفعال ففعله هذا يجب أن يسمى إلهيا لا إنسانيا ، إذ لا يوجد إنسان يستطيع أن يفعل ذلك[٩٥]

(٩٣) محمد عابد الجابرى : العقل الأخلاقى العربى ، مرجع سابق ، ص ٣٧٦.
(٩٤) نفس المرجع : ص ٣٧٧
(٩٥) عمرو فروخ : ابن باجة والفلسفة المغربية مرجع سابق ص ٤٢

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

وعلى كل يمكن القول بأن المعنى العميق للتوحد (والغاية القصوى منه هو الانتقال من مستوى العقل الفردى المتكثر بأصوله الحسية ، التى هى الموضوعات المادية ، إلى مستوى العقل الكلى " العقل الواحد بالعدد) [٩٦]

العقل عند ابن باجة :

البحث فى العقل هو العنصر الأول فى مراقب الأهمية عند ابن باجة أن المعرفة الصحيحة تكون بالعقل ، والمعرفة المطلقة تكون العقل ، والسعادة تنال بالعقل ، والأخلاق مبنية على العقل ،حيث يستطيع الإنسان أن يعرف بعقله كل شئ من أعلى درجات الوجود (المادية) إلى أعلى درجات الوجود (الوجود الإلهى) . والأساس الذى يبنى عليه ابن باجة هذا النوع من التفكير الفلسفى أساس مادى : إن العقل يعرف من تلقاء نفسه لا بتأثير روحانى عليه من الخارج (يعنى كما يزعم المتصوفة أنهم يعرفون) على أن ابن باجة لا يزال يعتقد بأن فى العالم عددا من العقول : العقل الإنسانى والعقل الفعال والعقل الكلى (عقل الإنسانية جمعاء) . هو يرى أن العقل الفعال هو الذى يؤثر فى العقل الإنسانى أو الهيولانى فتنتقل إليه المعارف والعلوم. ثم يقول أن المعارف تعود بعد الموت إلى العقل الفعال. ومجموع هذه المعارف تؤلف العقل الإنسانى الذى يخلد فى العالم.. [٩٧]

وإذا ما تساءلنا هل العقل واحدا أم متعدد يرى ابن باجة أنه لا يوجد إلا عقل واحد فى جميع الناس وأن التعدد ليس فى ذات العقل بل فى آثاره أى فى فعله ، وفعله يتوقف على نوع الوسط الذى يمارس فيه فاعليته ، فهو من هذه الناحية كالشمس ، يختلف تأثيرها وبالتالى نصوعها وحرارتها الخ ، حسب ما إذا كان الوسط الذى تنتقل فيه أشعتها هواء أو ماء أو أما إذا كان تأثيرها مباشرا .

وإذن فالعقل واحد بالعدد ، والتعدد لا يأتيه من ذات نفسه بل من " الوسط " الذى يمارس عبره فعله ، فإذا كن يمارسه عبر الصور الروحانية الراجعة إلى الحس المشترك كان التعدد أكثر وأوسع بسبب تعدد الحواس واختلاف الناس فيها وكثرة أخطائها الخ ، وفى هذه الحالة يكون العقل شيئا ومعقولاته شيئا آخر ، فهاهنا تعدد

---

(٩٦) نفس الموضع .
(٩٧) نفس المرجع ص٣٨

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

داخل العملية الذهنية نفسها ، أما إذا كان العقل يمارس فعله عبر التخيل أو التذكر فالتعدد فيه يقل ، سواء على مستوى الأناسى أو على مستوى التمايز بين العقل ومعقولاته من الصور الروحانية الراجعة للخيال والذاكرة . ويختفى التعدد تماما عندما تكون ممارسة العقل لفعله ممارسة عقلية محض ، وفى هذه الحالة يصير العقل ومعقولاته شيئا واحدا (٩٨) .

وفى هذا الإطار يذهب ابن باجة إلى أن للفلاسفة وحدة معرفية من خلال وحدة العقل فيهم والذى يعود إلى وحدة الحقيقة فليس العقل وحده يكون واحدا بالعدد بل الفلاسفة أنفسهم يشكلون أيضا وحدة معرفية ويكونون " واحدا بالعدد " ويوضح ابن باجة فكرته هذه فى رسالة له بعنوان " رسالة الوداع " ذاهبا إلى أن تعدد الفلاسفة إنما يكون بالشكل فقط إلا أنهم جميعا سابقوهم ولاحقوهم عقل واحد (واحد من كل جهة وغير بال ، ولا فاسد ، وذلك هو معنى الخلود حيث "المتقدم والمتأخر فى الزمان واحد بالعدد " . وهذا النوع من الوحدة ، وحدة العقل ، هو " أكمل فى المتوحد من جميع أنواع التوحد المشهورة التى تطلب فى بادئ الرأى " . بما فى ذلك التوحد أو الوحدة بما يقول بها المتصوفة ، وهم يعنون " الاتحاد " مع الله " أو حلوله فيهم ، إن التوحد أو " الوحدة " التى يقول بها ابن باجة هى وحدة العقل ، وحدة الفلاسفة من خلال وحدة العقل فيهم بسبب وحدة العلم ، وحدة الحقيقة (٩٩)

وفى محاولة من ابن باجة لتوضيح عدم التعارض بين الكثرة والوحدة فى العقل يقول : (وأما النفس الناطقة فلبعدها عن الهيولى تبقى بحال واحدة لا ضد عندها (بخلاف النفس البهيمية التى تعانى من الأضداد : الألم ، اللذة .. الخ) إلا أنها تتكثر ، وأما هذا العقل المستفاد فلأنه واحد من كل جهة فهو فى غاية البعد عن المادة لا يلحقه التضاد كما يلحق الطبيعة ، ولا العمل عن التضاد كالنفس البهيمية ، ولا يرى التضاد كالناطقة التى تعقل المعقولات الهيولانية المتكثرة . فهو أبدا واحد أو على سنن واحد فى لذة صرف وفرح وبهاء وسرور ، وهو مقوم للأمور كلها والله راض عنه

(٩٨) محمد عابد الجابرى : العقل الأخلاقى العربى ، مرجع سابق ، ص ٣٧٧.
(٩٩) نفس المرجع : ص ٣٧٨.

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

أكمل ما يكون الرضى . ويضيف ابن باجة : وإذا بلغ الإنسان هذه الدرجة ، درجة العقل المستفاد ، صار " هو ذلك العقل بعينه لا فرق بينهما بوجه ولا حال " وصار " أحب المخلوقات إليه (= الله) وعلى قدر قربه منه قربه من الله ، ورضى الله عنه " . ويؤكد ابن باجة مرة أخرى أن " هذا إنما يكون بالعلم فالعلم مقرب من الله والجهل مبعد عنه ، وأشرف العلوم جميعا هو هذا العلم الذى قلناه وأجله مرتبة هذه المرتبة التى هى تصور الإنسان نفسه حتى يتصور ذلك العقل الذى قلناه قبل " (١٠٠) .

ولا يخفى فى أقوال ابن باجة الصبغة الأرسطية التى تؤكد على أن معرفة النفس هى أشرف وأكمل حيث ينظر أرسطو إلى أن النفس للجسم الحى بمثابة الصورة والطبيعة لغير الحى ، أى أنها مبدأ الأفعال الحيوية على اختلافها ، فعلم النفس جزء من العلم الطبيعى ، لأن موضوعه مركب من مادة وصورة . وهو أشرف جزء لأنه يفحص عن أكمل وأشرف صورة من بين صور الطبيعة ، وهو عظيم الفائدة فى البحث عن الحقيقة بأكملها ، لأن العلوم العقلية والخلقية إنما تنشأ من رجوع النفس على ذاتها وتعرف أحوالها (١٠١) .

نظرية الاتصال :

إذا كانت الغاية الإنسانية عند ابن باجة والسعادة الكاملة شئ واحد يتلخص فى العلم الأقصى أى تصور العقل فإن ذلك إنما يكون فى رأيه عن طريق الاتصال بالعقل الفعال عبر العقل المستفاد (فالسعادة القصوى التى هى الغاية الإنسانية هى " العلم الأقصى" ، هى " تصور العقل " – والمقصود العقل الفعال – وذلك إنما يكون ببلوغ درجة " العقل المستفاد " ، الذى وحده يمكن من " الاتصال " بـ "المتصل" أى بالدائم لا من وجهة الزمان بل ..... الدائم الذى لا يشمله زمان ، وهو دائم بنفسه لا بأن زمانه دائم " . وإذا حصل للإنسان ذلك الاتصال ، بالعقل الفعال ، صار هو هذا العقل نفسه لأن " فصل الإنسان (= الذى به يتميز عن الحيوان) هو ذلك العقل بعينه لا فرق بينهما بوجه ولا على حال . وإذا حصل فقد حصل ذلك الإنسان أحب

---

(١٠٠) محمد عابد الجابرى : نحن والتراث ، مرجع سابق ، ص ٢٠٤ ، وانظر أيضا رسالة الوداع ص ١٤١ ـ ١٤٢

(١٠١) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ، مكتب النهضة المصرية ، ط ٤ ، د.ت ص ١٥٣

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

المخلوقات إليه ، وعلى قدر قربه منه ، قربه من الله ، ورضى الله عنه ... ، ... يكون بالعلم ، فالعلم مقرب من الله ، والجهل مبعد عنه ، وأشرف العلوم جميعا هو هذا الذى قلناه ، وأجله مرتبة هذه المرتبة التى تصور الإنسان ذاته (١٠٢).

الاتصال بالعقل الفعال :

إن ابن باجة يدرج العقل الفعال والعقل المستفاد فى صنف واحد من الصور الروحانية ، وأنه قد حرص على تمييزهما عن " صور الأجسام المستديرة " (= العقول الفلكية) التى أبعدها ، وبكيفية حاسمة عن اهتمامه ، فى حين ربط هذين العقلين . الفعال والمستفاد ، بـ " المعقولات الهيولانية " ، من حيث إن العقل الفعال فاعل لها والعقل المستفاد متممها . إن طبيعة كل من هذين العقلين والعلاقة بينهما ستكون موضوع الفقرة القادمة ، ولذلك سنكتفى هنا ببيان طريق الإنسان إلى بلوغ درجة العقل المستفاد الذى به وفيه يتم الاتصال بالعقل الفعال) (١٠٣).

أن استبعاد " العقول الفلكية " يؤكد ..أن فكرة الفيض غائبة تماما عن مجال تفكير ابن باجة ، وإذن فطريق " الاتصال " سيكون صاعدا وليس هابطا ، سيكون بارتقاء الإنسان فى مدارج الكمال العقلى وليس بفيض الهى. وهذه المدارج مراتب ثلاث هى :

أ- مرتبة الجمهور الذين إنما يدركون "المعقول مرتبطا بالصور الهيولانية ، ولا يعلمونه إلا بها وعنها ومنها ولها " وبعبارة أخرى فهم " إنما يشعرون بالصور الروحانية من أجل إنها إدراكات لموضوعات هى أجسام محسوسة لا من حيث لها هذا الوجود (= المعقول) .

ب- مرتبة " النظار الطبيعيين " أى علماء الطبيعيات (وكذا الرياضيات) الذين يشعرون بالصور الروحانية ليس بوصفها إدراكات لأجسام ، بل من حيث إنها معقولات ذات وجود فى نفسها . وهكذا فـ " الجمهور ينظرون إلى الموضوعات أولا وإلى المعقول ثانيا ولأجل الموضوعات ، والنظار الطبيعيون ينظرون إلى

(١٠٢) نفس المرجع ، ص ١٩٧ وانظر كذلك رسائل ابن باجة الإلهية رسالة الوداع ص ١٤٢ .
(١٠٣) محمد عابد الجابرى : نحن والتراث ، مرجع سابق ، ص ١٩٨

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

المعقول أولا وإلى الموضوعات ثانيا ولأجل المعقول تشبيها فذلك ينظرون إلى المعقول أولا ، ولكن مع المعقول الصور الهيولانية ". وهذا واضح من " القضايا المستعملة فى العلوم ، فكلها تتضمن موضوعها (وهو هيولانى ، جسمانى) ومحمولها المشار إليه " (وهو كلى مجرد .. معقول محض) . ويضيف ابن باجة قائلا : " فهذه الرتبة النظرية – رتبة المعرفة النظرية – يرى صاحبها المعقول ، ولكن بواسطة ، كما تظهر الشمس فى الماء ، فإن المرئى فى الماء هو خيالها لا هى نفسها ، والجمهور يرون خيال خياله مثل أن تلقى الشمس خيالها على ماء ويعكس ذلك إلى مرآة) [١٠٤] .

ج- مرتبة السعداء الذين يرون الشئ نفسه " وهم الفلاسفة عن الحقيقة ، يقول ابن باجة : " ثم يرتقى صاحب العلم الطباعى (= الطبيعى) مرتقى آخر فينظرون فى المعقولات لا من حيث هى معقولات تسمى هيولانية ولا روحانية ، بل من حيث – إن – المعقولات أحد موجودات العالم " . فإذا حصل له من هذه المعقولات معقول ما ، أى إذا جعلها موضوعا للتعقل ، أدرك درجة العقل المستفاد ، وأصبح بإمكانه حينئذ الاتصال بالعقل الفعال ، هذا الاتصال الذى سيجعل منه هو إياه . ويضيف ابن باجة قائلا : " والنظر من هذه الجهة هو الحياة الأخرة وهو السعادة القصوى الإنسانية المتوحدة ، وعند ذلك يشاهد ذلك المشهد العظيم " .

ويضرب ابن باجة مثلا لهذه المراتب الثلاث يستوحيه من أسطورة الكهف لأفلاطون فيقول : " فحال الجمهور من المعقولات تشبه أحوال المبصرين فى مغارة لا تطلع عليهم الشمس فيها فيرونها ، بل يرون الألوان كلها فى الظل " . فكما أنه لا وجود للشمس فى المغارة فكذلك " لا وجود لذلك العقل عند الجمهور لا يشعرون به " . وإما النظار الطبيعيون فهم كمن خرج من المغارة إلى سطح الأرض ، فرأى الضوء مجردا عن الألوان والظل . " وأما السعداء فليس لهم فى الإبصار شبيه إذ يصيرون

[١٠٤] أحمد عابد الجابرى : بحر والتراث ، مرجع سابق ، ص ١٩٨

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

هم الشئ نفسه ، فلو استحال البصر فصار ضوءا لكان ذلك ينزل منزلة السعداء "
(١٠٥) وهنا يناقش ابن باجة أسطورة الكهف الأفلاطونية وتأويله لردود أرسطو عليها
ثلاث مشاكل تطرح نفسها على ضفاف هذه الطريق : الأولى تتعلق بالطبيعة المزدوجة للإنسان التى تمكنه ، وهو الجسمانى الفاسد ، من الاتصال بالعقل الفعال وهو الخالد البسيط البرئ من المادة . والمشكلة الثانية تتعلق بمدى هذا الاتصال وكيفيته . أما المشكلة الثالثة فتتعلق بطبيعة العقل المستفاد الذى يتم عبره الاتصال.

بخصوص المشكلة الأولى يقرر ابن باجة أن الطبيعة المزدوجة للإنسان هى جزء ماهيته ، فهو كالواسطة بين العقول السرمدية (= صور الأجسام المستديرة) وبين الموجودات الفاسدة الجسمانية ، تماما مثلما أن بين النبات والحيوان كائنات فيها من خصائص النبات ما يجعلها تحمل طبيعة النبات ، وفيها من خصائص الحيوان ما يجعلها تحمل كذلك طبيعة الحيوان . " وإذا كان ذلك ، فقد يجب ضرورة أن يكون فى الإنسان معنى هو فى تلك السرمدية فيكون به سرمديا ، ويكون فيه معنى يشبه (الموجودات) الكائنة الفاسدة فيكون فاسدا " وهنا يرى ابن باجة أن الإنسان من عجائب الطبيعة التى أوجد بها ، فيقول(إن الإنسان فيه أمور كثيرة وإنما هو إنسان بمجموعها .. ففيه القوة الغاذية ، فليس هذه تعقل صورتها ، وفيه القوة الحساسة والخيالية والذاكرة وهذه كلها لا تعقل ذواتها ... وفيه القوة الناطقة وهذه الخاصة به ").
(١٠٦)

أما عن المشكلة الثانية التى تخص مدى هذا الاتصال وكيفيته ، فإن ابن باجة يقدم لنا رأيا جديدا تماما . إنه إذ يشبه العقل الفعال بالشمس يقرر أننا لا نراه إلا كما نرى الشمس أى عبر واسطة قد تكون كثيفة كالماء أو رقيقة كالهواء .. يقول: " وكذلك حال هذا العقل ، فإننا لا نراه بذاته بل نراه مع غيره ، كما نرى الشمس مثلا ونحن فى الماء ثم نراها ونحن فى الهواء ، والهواء قد يغلظ ويكدر ويكون أصفى ، فإن هذا العقل لا نقدر أن نراه بذاته بل نرى أثره فى غيره ، فلذلك نراه فى بعض

(١٠٥) نفس المرجع ص ١٩٩ . وأنظر أيضا رسالة اتصال العقل بالإنسان ضمن رسائل ابن باجة الإلهية ص ١٦٥

(١٠٦) نفس الموضع .

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

المعقولات رؤية هى أقرب من ذاته ، وفى بعضها رؤية هى أبعد ، ويراه الراءون برؤية متفاضلة على بصائرهم كما ترى الشمس على تفاضل الإبصار . فأما رؤيته بذاته ، وهى ممكنة ، فرؤية الشمس بدون متوسط إن أمكن ذلك بمتوسط لا يؤثر فى رؤيتها أن وجد ذلك" ويضيف ابن باجة قائلا : وبين أن هذا الغرض هو المقصود فينا بالطبع ، لكن لما لم يكن ذلك إلا بالاجتماع المدنى صنع الناس متفاضلين على مراتبهم ، لتكمل بهم المدينة ليتم هذا الغرض " (١٠٧) .

ومعنى هذا أن العقل الفعال هو فى اتصال دائم مع الإنسان ولكن هذا الاتصال مراتب ودرجات فالجمهور لا يشعرون به لأنهم لا يدركون المعقول إلا من خلال المحسوسات وهى حاجز كثيف بينهم وبينه كمن يرى الشمس فى الماء ، أما النظار الطبيعيون فهم أقرب منه ولكنهم لا يتصلون به مباشرة لأنهم إذ يعقلون المعقولات يفعلون ذلك انطلاقا من الخيال الذى يشكل فى هذه الحالة حاجزا بينهم وبينه على الرغم من أنه أقل كثافة من الحاجز الذى يفصل الجمهور عنه . يبقى أخيرا الفلاسفة الذين هو فى مرتبة السعداء الذين يرون الشئ نفسه.

وغنى عن البيان أن ابن باجة إنما يتحرك هنا داخل الدائرة الأرسطية لا الأفلاطونية(١٠٨) وهذا دليل واضح على المؤثرات اليونانية فى فلسفة ابن باجة وإن كان قد تجاوزها .

وعلى كل فإن نظرية العقل عند ابن باجة تتحرك فى خط انتقال من الكثرة والتعدد إلى الاتصال والوحدة . وهنا فى مجال البحث فى كمال العقل الإنسانى يتخذ خط البحث طابعا تكوينيا واضحا : فالإنسان يبدأ تكوينه فى بطن أمه وهو فى هذه المرحلة يقتصر على التغذى والنماء كالنبات تماما ، " وإذا خرج الجنين من بطن أمه واستعمل حسه أشبه عند ذلك الحيوان غير الناطق " حيث يتحرك بالحس المشترك والخيال وتكون " الصورة المتخيلة هى المحرك الأول فيه ، فيكون عند ذلك للإنسان ثلاثة محركات كأنها فى مرتبة واحدة : القوة الغاذية .. والقوة الحسية والقوة الخيالية " والإنسان فى هذه المرحلة من حياته ، مرحلة الرضاعة والطفولة الأولى ، عبارة عن "

(١٠٧) محمد عابد الجابرى : نحن والتراث ، مرجع سابق ، ص ٢٠٠ وأنظر رسالة الوداع ص ١٣٩ .
(١٠٨) نفس المرجع : ص ٢٠١ .

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

حيوان بالفعل وإنسان بالقوة " .. وهو لا يصبح إنسان بالفعل إلا بحصول القوه المفكره فيه . " والقوة الفكرية إنما تحصل له إذا حصلت المعقولات ، فبحصول المعقولات تحدث الشهوة المحركة إلى الفكر وما يكون عنه " ، والمعقولات تحصل له بواسطة الخيال فهى صور " هيولاها الصور الروحانية الخيالية المتوسطة " والمعقولات إذا حصلت فى القوة الفكرية صارت – هذه القوة الفكرية – عقلا بالفعل ومعقولا بالفعل . فإن العقل بالفعل هو المعقول بالفعل " (١٠٩) .

وإذن؛ فـ " القوة الناطقة تقال أولا على الصور الروحانية من جهة إنها تقبل العقل (أى بوصفها قوة فكرية) وتقال على العقل بالفعل " . وإذا كان واضحا أن القوة الفكرية تلك ليست واحدة بالعدد فى جميع الأشخاص باعتبار أنها مؤسسة على الخيال وبالتالى على الحس ، فإن الأمر بالنسبة للعقل بالفعل يطرح ، أشكالا هو : هل هذا العقل واحد بالعدد فى جميع الناس أم أنه متعدد ، وبالتالى هل المعقولات بالفعل كل منها واحد بالعدد أم لا ؟ (١١٠) .

ويمكن القول أن المدينة الفاضلة الكاملة عند ابن باجة إنما تعنى مدينة العلم : (العلم الأقصى الذى يعنى " تصور العقل " أو " وجود العقل المستفاد" حسب تعبير ابن باجة نفسه . ولكن ما المقصود بالعقل فى هذا السياق ؟ أنه – وهذا هو معناه فى المنظور الأرسطى الذى تمسك به ابن باجة تمسكا صارما – النظام الكلى للعالم ، وبتعبير ابن رشد : " إدراك الأسباب " أو " إدراك النظام والترتيب الذى فى الأشياء " ومن هنا يكون " الكمال العقلى " الذى جعله ابن باجة – كما فعل أرسطو – الغاية الإنسانية القصوى هى : شمولية المعرفة . غير أنه لما كان الناس " متفاضلين على مراتبهم " فى العلم ، لم يكن من الممكن تحقق شمولية المعرفة إلا بالاجتماع المدنى ... الكامل . ومن هنا ارتباط كمال العقل بكمال المدينة . ففى المدينة الكاملة ، وفيها وحدها ، " يتم هذا الغرض " .. أى تتحقق شمولية المعرفة ويتم الحصول على " العلم الكامل بالنظام الكلى للعالم " . هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فلما كان هذا " العلم

(١٠٩) محمد عابد الجابرى : نحن والتراث ، مرجع سابق ، ص ٢٠٢ .
(١١٠) نفس المرجع: ص ٢٠٢ .

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

الكامل بالنظام الكلى للعالم " من أخص صفات الإله ، بل إنه، ولا شئ غيره ، المقوم لفكرة الألوهية ، فإن بلوغ الإنسان درجة هذا العلم الكلى معناه الاقتراب أكثر ما يمكن من الله ، بل اكتساب شئ ما من ماهيته والدخول بالتالى فى عالم الألوهية ، الذى لا يعنى شيئا آخر غير عالم المعرفة التامة الكاملة ، وبالتالى عالم الطمأنينة والسعادة (١١١) .

وعليه فقد أكد ابن باجة حرصه على وحدة العقل واستقلاليته من جهة وعلى تعدد درجات الاتصال البشرى به من جهة ثانية . وهكذا فمن مرتبة الجمهور الذين يعلمون الكليات مرتبطة ارتباطا مباشرا بموضوعاتها المادية المشخصة ، الشئ الذى يجعل علمهم ذاك متغيرا ، متقطعا ، وبالتالى ناقصا ... إلى مرتبة النظار الطبيعيين الذين يعلمون الكليات من خلال استنباطهم معانى جديدة من المعانى المستخلصة من المحسوسات ، وبالتالى السمو بمعرفتهم درجة على سلم الإحاطة والشمول تميزهم عن الجمهور ... إلى مرتبة " السعداء الذين يرون الشئ نفسه " ، أى الذين يكون معقولهم ، لا الكليات من حيث هى مستخلصة من موادها المشخصة بإدراك حسى أو باستنباط عقلى ، بل الذين يكون معقولهم واحدا بالعدد متصلا كاملا هو العلم الكلى ، هو العالم فى وحدته وكمال نظامه ... من هذه المراتب الثلاث فى الاتصال بـ " العقل " تتراءى أمامنا ثلاثة مستويات فى العلم والمعرفة : المعرفة الحسية المتغيرة الجزئية ، ثم المعرفة " العلمية " بقوانين الطبيعة فى تعددها وثباتها النسبى فقط – ثم أخيرا المعرفة الفلسفية ، أو العلم الكلى ، الذى تتحقق فيه وحدة القوانين : وحدة الحقيقة . وإذن فـ " الاتصال بالعقل " لا يعنى شيئا آخر سوى الحصول على العلم والمعرفة على اعتبار أن العقل هو أداة إنتاج العلم والمعرفة ، وبعبارة أخرى أن الاتصال بالعقل الفعال هو اكتساب الآلة المنتجة للمعرفة . وهذا الاتصال لا يتحقق كاملا إلا عبر العقل المستفاد ، أى عبر العلم الكلى ، على اعتبار أن العقل المستفاد هو هذا العلم الكلى نفسه . وواضح أنه فى درجة العلم الكلى هذا يتحدد موضوع المعرفة مع أداتها ، فتصبح أداة المعرفة (العقل) هى موضوع المعرفة ، ويصبح

(١١١) محمد عابد الجابرى : نحن والتراث ، مرجع سابق ، ص ٢٠٦

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

موضوع المعرفة (العلم الكلى) أداة للمعرفة : نعرف القوانين من خلال الظواهر الكونية ونعرف الظواهر الكونية من خلال قوانينها العامة (١١٢)

ولعل هذا يذكرنا بالجدل الصاعد جدل المعرفة عند أفلاطون غير أن إذا كانت مراحله عند أفلاطون أربعة مراحل تبدأ بمرحلة الإحساس ثم مرحلة الظن ثم المرحلة العلمية الرياضية لتنتهى بعالم المثل أو بالمعرفة العقلية فإن ابن باجة قد دمج المرحلتين الأوليين فى جدل أفلاطون الصاعد إلى مرحلة واحدة هى المرحلة الحسية المتغيرة الجزئية بينما تتطابق فيما تعلق بالمعرفة العلمية والاتصال بالمرحلة الثالثة التى توازى عند أفلاطون المرحلة الرابعة (١١٣) .

عود على بدء إن هذه المستويات الثلاثة فى عالم العلم والمعرفة عند ابن باجة توازى ، بل تطابق ، ثلاث درجات أو مراتب فى "الدوام" أو الخلود . وهكذا فمن كان علمه محدودا بحدود المعرفة الحسية كان سجين الآلام الراجعة إلى تغير الإحساسات (ألم ، لذة ، سرور ، حزن ..) بتغير المحسوسات وبالتالى فهو لا يعرف دواما ولا يستطيع " الاتصال بالأمر الدائم " ، ومن ثمة فهو يفنى بفناء الموضوعات الحسية التى هى مصدر المعرفة عنده . وأما من كان علمه قائما على الاستنباط مثل النظار الطبيعيين فهو قد " أعطى من الأمر الدائم ذلك القدر فقط " ، أى القدر الذى يتناسب مع الدرجة التى تحتلها المعرفة بقوانين الطبيعة فى سلم الشمول والثبات . أما من بلغ بعلمه مرتبة العلم الكلى فإن " الحاصل له إنما هو الأمر الدائم " . ويضيف ابن باجة قائلا : " فإذا حصل هذا للإنسان على هذا الكمال ، فقد نجا من مجاهدة الطبيعة وآلامها والنفس وقواها وصار ، كما يقول أرسطو ، سكينة فى فرح وسرور دائمين " (١١٤).

وذلك معنى الخلود ... وإذن فالخلود ، عند ابن باجة ، خلود معنوى لا زمان له ، بمعنى أن هناك فى كل زمان خالدين، هم الفلاسفة الذين بلغوا بمعارفهم مرتبة العلم

---

(١١٢) محمد عابد الجابرى : نحن والتراث ، مرجع سابق ، ص ٢٠٧

(١١٣) لمزيد من التعرف على الجدل الصاعد عند أفلاطون انظر : يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ، مرجع سابق ، ص ٦٩ وما بعدها

(١١٤) محمد عابد الجابرى : نحن والتراث ، مرجع سابق ، ص ٢٠٧ وانظر أيضا رسالة فى الغاية الإنسان ص ٢٠٢ : ٢٠٤ .

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

الكلى ، فهؤلاء وحدهم الخالدون .. وهم فى لقاء مستمر فيما بينهم ... هكذا ينزل ابن باجة بـ " الخلود " من السماء إلى الأرض ، وإذا شئنا قلنا : يرتفع بالمعرفة البشرية من الأرض إلى السماء ، إن الخلود فى نظره هو خلود المعرفة الذى يستتبع خلود العارفين . ذلك هو معنى " اللقاء الإلهى ". اللقاء الدائم بين الفلاسفة حيث يحاور اللاحق منهم السابق على مر الزمن ، بل مخترقا سياج الزمان والمكان. ولكى نعطى لهذا " اللقاء الإلهى " ، الذى يتحقق عبر العلم الكلى ، معناه " الملموس " لابد من وضع فكرة ابن باجة فى مجالها التداولى الخاص ، مجال العلم الأرسطى الذى يشكل منظومة كاملة مغلقة تحققت فيها بالفعل وحدة العلم القديم، بحيث أصبح الفلاسفة ، داخل تلك المنظومة ، بمثابة عقل واحد ، يفكرون من خلال بنية معرفية واحدة فى موضوعات تستقى وحدتها وثباتها وحدودها من وحدة وثبات وحدود المنظومة الأرسطية ذاتها . ومن هنا صار كل من فكروا فى الماضى أو يفكرون فى الحاضر والمستقبل داخل هذه المنظومة فى لقاء عقلى دائم تجمعهم " وحدة الحقيقة " التى تكرسها هذه المنظومة ذاتها (١١٥) .

ويمكن القول هنا في نهاية هذا المطاف بأنه إذا كان المفكرون قد دأبوا على القول بأن الأنساق الفلسفية وبالتالى المعرفة الفلسفية يبدأ فيها كل فيلسوف من حيث بدأ الآخر فإن ابن باجة قد أحدث ثورة فى هذا المعنى إذ جعل المعرفة الفلسفية معرفة تراكمية تمازجية بالمعنى الذى تنصهر فيه وتتعانق فيه كل الرؤى الفلسفية للفلاسفة فى بوتقة وحدة المعرفة وعلاقاتها وقربها من الله فيما يمكن تسميته باللقاء الإلهى، وعليه أصبحت إسهامات الفلاسفة هى جزء من المعنى الأرضى الذى أقره ابن باجة فى مسألة الخلود إلى السعادة العقلية المتمثلة فى القرب من الاله والتشبه به وانصهار العقول _ رغم كثرتها _ فى بوتقة العقل الكلى الشامل للمعرفة الحقيقة الموصلة للمعنى التراكمى المتواصل للمعرفة في جريان الخلود العقلى هى الغاية القصوى للانسان والمعنى الحقيقى للسعادة وكذلك التفسير الممكن لفكرة الخلود : أى خلود المعرفة وهذا ما يمكن أن يُطلق عليه وحدة الوجود العقلي وخلود المعرفة.

(١١٥) نفس المرجع ص ٢٠٨ .

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

الخاتمة:

نختم هذا البحث بأهم النتائج التي توصل إليها الباحث من خلال المباحث التي طرحها. ويمكن إيجازها في النقاط التالية:

١- كان لتنشئة ابن باجة العلمية أثرها الواضح في آرائه عن النفس حيث أخذ بالمنهج العقلي مؤسسا فلسفته على أسس رياضية و فلكية وطبيعية.

٢- يتصف مذهب ابن باجة في النفس بالثنائية فالبدن بمنزلة المادة، والنفس بمنزلة الصورة، والنفس من البدن بمثابة الكمال من القوة التي تستكمل به، والإنسان بناء على ذلك مؤلف من ثنائية ففيه معنى سرمدي، وهو كلي الإنسان ومعنى كائن فاسد هو لحاق هذه الصفات أو القوى أي سرمدي روحاني بطبيعته العقلية وكائن فاسد بطبيعته الهيولانية.

٣- يتابع ابن باجة آراء أرسطو في النفس من حيث التصنيف حين جعل النفس مبحثاً من مباحث الطبيعة تبعا لتقسيمه الأجسام إلي طبيعية وصناعية إلا أنه يري قصورا تجلي في حصر أرسطو للكمال في الصورة فقط فقد رأى أرسطو أن النفس صورة للبدن فهو مادتها تحيا بحياته وتفنى بفنائه وهو ما لا يتفق وعقيدة خلود النفس لدي المسلمين.

٤- يدلل ابن باجة على فكرة خلود النفس بالذهاب إلي أن النفس العاقلة هي جوهر الإنسان وأنها لا تفنى بفناء الجسم وأن المعرفة الحقة هي سبيل الصعود إلي العالم العلوي متابعا بذلك رأى الفارابي مخالفا لرأى أرسطو.

٥- يرفض ابن باجة القول تناسخ الأرواح ويسوق الأدلة علي ذلك ذاهبا إلي القول بالمعاد الروحاني متفقا في ذلك مع رأى الفلاسفة رافضا بالمعاد الجسماني الذي قال به المتكلمون مؤكدا ومحافظا علي فكرة النفس الكلية التي تبناها من بعده ابن رشد ومتأثرا بفلاسفة اليونان.

٦- يقر ابن رشد في تلخيصه لكتاب النفس "لأرسطو" بأن كل ما بينه في بحث العقل إنما هو من رأى ابن باجة إلا إنه يشير فى موضع أخر إلى صعوبة فهم رسالته في الاتصال، ولعل مرجع ذلك أن ابن باجة لم يوضح طريقة اتصال الإنسان بالعقل الفعال أي أنه لا يبين المرحلة الأخيرة من مراحل الاتصال فيتم ذلك بتوسط إلهي .. ومن ثم فالعقل الفعال عند ابن باجة هو ثواب الله ونعمته علي من يرضاه من عباده.

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

٧- خلص ابن باجة بعد دراسة النفس وقواها إلي أن القوى التفكيرية هي المميزة للنفس الإنسانية عن غيرها من باقي النفوس، مما يدعو إلي فتح الطريق إلي العقل ومناهضته التصوف القائم علي الكشف والعرفان دون البرهان العقلي.

٨- نحى ابن باجة منحى خاص في شرح اتصال العقل الفعال بالعقل الهيولاني يطرح فيه جانباً كل التاؤيلات الإشراقية اللاهوتية الطابع لدى شراح أرسطو من الإسكندر وثاميسطيوس إلي ابن سينا ويحاول في المقابل تقديم شروح أكثر اتساقا مع النزعة العلمية الأرسطية.

٩- علي عكس ما انتهي إليه أفلاطون وانطلق منه أرسطو وهو تسليم بعدم إمكانية المدينة الفاضلة في هذا العالم ذهب ابن باجة إلي أن المدينة الفاضلة ممكن وجودها إذا انطلقنا من تكويم الفضلاء واحدا واحدا حتي إذا اجتمع منهم ما يكفي كونوا المدينة الفاضلة المطلوبة.

١٠- أسس ابن باجة الأخلاق علي العلم وليس علي الأدب والمواعظ وغيرها من الأقوال البلاغية لذلك وجب أن ندرسها كما يدرسها العلم الطبيعي وبالتخصيص "علم النفس" الذي هو نوع منه والمقصود علم النفس الأرسطي.

١١- يضرب ابن باجة صفحاً عن نظرية الفيض والعقول العشر المدبرة لفلك القمر ويؤكد أن هذه العقول السماوية لا تحرك الإنسان إلي الفعل ولا علاقة لهما بكمال العقل أو السعادة.

١٢- يرى ابن باجة أن العقل الفعال هو الذي يؤثر في العقل الإنساني أو الهيولاني فتنتقل إليه المعارف والعلوم ثم يقول أن المعارف تعود بعد الموت إلي العقل الفعال ومجموع هذه المعارف تؤلف العقل الإنساني الذي يخلد في العالم ... ولذلك يري أن تعدد الفلاسفة إنما يكون بالشكل فقط إلا أنهم جميعا سابقوهم ولاحقوهم عقل واحد (واحد من كل جهة وغير بال ولا فاسد) وذلك هو معني الخلود حيث المتقدم والمتأخر في الزمان واحد بالعدد : أي وحدة العقل" لذلك وحدة الفلاسفة من خلال وحدة العقل فيهم بسبب وحدة العلم "وحدة الحقيقة".

١٣- ينظر ابن باجة إلي المعرفة الفلسفية نظرة تراكمية تمازجية بالمعني الذي ينصهر فيه وتتعانق كل الرؤى الفلسفية للفلاسفة في بوتقة وحدة المعرفة وعلاقتها وقربها من الله فيما يمكن تسميته باللقاء الإلهي.

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

المراجع:

أولا: المصادر:

- ابن باجة الأندلسى: كتاب النفس. تحقيق محمد صغير حسن المعصومى. دار صادر بيروت، ط الثانية ١٩٦٠م.
- ابن باجة: .تدبير المتوحد .تحقيق معن زيادة، دارالفكر ط ١، بيروت ، ١٩٧٨،
- ابن باجة : رسائل ابن باجة الإلهية ، تحقيق ماجد فخري: دار النهار ط٢ بيروت ، ١٩٩١.
- ابن باجة: رسائل فلسفية لأبي بكر بن باجة، تحقيق جمال الدين العلوي دار الثقافة ، دار النشر المغربية ، بيروت . الدار البيضاء، ١٩٨٣.

ثانيا: المراجع:

- ابراهيم مدكور : فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه دار المعارف ، القاهرة، ط٢ ١٩٤٧.
- ابن خلكان: وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان تحقيق إحسان عباس ، دار صادر بيروت ١٩٧١م.
- ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء فى طبقات الأطباء. دار الكتب العلمية بيروت لبنان ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.
- ابن قيم الجوزية: الرُوح .ط1 ، مكتبة نزار مصطفى الباز المملكة العربية السعودية :٢٠٠٤.
- أبو الحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين .تحقيق :محمد محي الدين عبد الحميد مكتبة النهضة المصرية ١٩٦٩.
- أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين .دار مصر للطباعة ١٩٩٨ .
- احمد فؤاد الأهواني: فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، دار احياء الكتب العربية ،١٩٥٤.
- ألبير نصر نادر: النفس البشرية عند ابن سينا، دار المشرق بيروت لبنان ط الخامسة ١٩٩٨م.

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

عثمان عبد الكريم :الدراسات النفسيّة عند المسلمين .ط١ ، القاهرة مكتبة وهبه ١٩٦٣.

- حسين حرب: افلاطون ، دار الفارابي ،لبنان،ط٢، ١٩٩٩.
- حنا الفاخوري و خليل الجر : تاريخ الفلسفة العربية دار الجيل بيروت ١٩٩٣م.
- زينب عفيفي شاكر : ابن باجة وآراؤه الفلسفية. دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر ،الإسكندرية . ط الأولى ٢٠٠١م.
- سعد الدين السيد صالح: قوانين الفكر بين الاعتقاد والإنكار. المكتب العلمى الحديث للطباعة بالزقازيق. ط الأولى ١٩٩٥م.
- عمرو فروخ: ابن باجة والفلسفة المغربية ،مكتبة منيمنة – بيروت ، ١٩٤٥.
- عمرو فروخ: ابن باجة والفلسفة المغربية ،مكتبة منيمنة – بيروت ، ١٩٤٥.
- محمد ابن أحمد الذهبي: تاريخ الإسلام وذيله تحقيق عمر عبد السلام تدمرى. دار الكتاب العربى بيروت ١٩٨٧م.
- محمد عابد الجابرى: نحن والتراث ، المركز الثقافى العربى ، بيروت ، ط ٦ ، ١٩٩٣.
- محمد عابد الجابرى: العقل الأخلاقى العربى ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ط١ ، ٢٠٠١. معن زيادة: الحركة من الطبيعة إلى ما بعد الطبيعة. دراسة فى فلسفة ابن باجة الأندلسى، دار اقرأ للنشر والتوزيع. ط الأولى ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م.
- محمد غلاب: الفلسفة الإسلامية فى المغرب ط الجمعية الثقافية الإسلامية.
- محمود قاسم: فى النفس والعقل لفلاسفة الأغريق والإسلام ،االأنجلو المصرية، لقاهرة ، ط٢ ، ١٩٥٤ .
- يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ، دار النهضة المصرية ، د.ت .

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

ثالثا: كتب مترجمة:

- أرسطو طاليس: النفس تحقيق أحمد فؤاد الأهوانى، دار إحياء الكتب العربية، ط الثانية. ١٩٦٢م.
- ارسطوطاليس : السياسة ، ترجمة احمد لطفي السيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب ،القاهرة ١٩٧٩.
- بيار دوهيم : مصادر الفلسفة العربية ترجمة ابويعرب المرزوقي ، بيت الحكمة، تونس ١٩٨٩.
- وولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية ، ترجمة مجاهد عبدالمنعم مجاهد،القاهرة ١٩٨٤.

رابعا: الموسوعات:

- رحاب خضر عكاوى: موسوعة عباقرة الإسلام فى الطب والجغرافية والتاريخ والفلسفة ، دار الفكر العربى بيروت . ط ٤ لى ١٩٩٣م.
- عبد الرحمن بدوى: موسوعة الحضارة العربية الإسلامية. الفلسفة والفلاسفة فى الحضارة العربية. الموسوعة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٨٧م.
- محمد فؤاد عبد الباقي :المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم دار الفكر بيروت ١٩٩٤.

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner