فلسفة ابن باجه
واتجاهه النقدى

د. بركات محمد مراد (*)

مقدمة

يمكن للمتصفح للفكر والفلسفة الإسلامية - فضلاً عن المتعمق لهما - أن يدرك بوضوح أن الاتجاه النقدى فى الفكر والثقافة والفلسفة، الذى يعتقد بعض خطأ أنه وليد الفكر الأوروبى خاصة بدءا من كانط وانتهاء بالاتجاهات النقدية المعاصرة، قد ظهر قديماً على يد المفكرين والفلاسفة المسلمين، كما هو واضح عند الإمام أبى حامد الغزالى، صاحب «تهافت الفلاسفة»، و«فصائح الباطنية»، وابن رشد صاحب «تهافت التهافت»، وابن تيمية صاحب «نقض المنطق»، و«الرد على المنطقيين»، وغيرهم من أصحاب المدارس النقدية الإسلامية، على الرغم من اختلاف توجهاتهم الفكرية ومجالاتهم الثقافية.

بل إننا لنجد هذا الاتجاه النقدى واضحاً حتى عند الصوفية، مثل الحكيم الترمذى (٢٠٥-٣٢٠هـ)، والذى يمثل ريادة فى هذا الشأن، خاصة حين تنبثق أفكاره وآراؤه، وهو صاحب مدرسة صوفية إشراقية، عن اتجاه يحرص ويدقق ويختبر صحة الأفكار والآراء قبل اعتناقها والدفاع عنها، وهو يمثل بذلك اتجاها غير مسبوق حيث ولد فى بداية القرن الثالث الهجرى، وتعدى تأثيره من بعد إلى كل من ابن تيمية وابن قيم الجوزية وابن الجوزى.

وإذا كانت الاتجاهات النقدية واضحة وبارزة عند فلاسفة المشرق مثل الغزالى، والحكيم الترمذى، وابن تيمية، فإنها ستكون أيضاً بارزة عند فلاسفة المغرب العربى بدءا من ابن باجه وانتهاء بابن رشد.

(*) أستاذ مساعد الفلسفة الإسلامية - كلية التربية - جامعة عين شمس.

فمن دراسة مؤلفات ابن باجة ورسائله نجده يؤسس اتجاها نقديا فى الفلسفة، يتنامى عند ابن طفيل كما هو واضح فى كتابه «حى بن يقظان» الذى ينقد فيه كل من الفارابى، وابن سينا والغزالى، ويكتمل مذهباً فلسفيا عند ابن رشد، كما هو واضح فى مؤلفيه الهامين «فصل المقال»، و«تهافت التهافت»، الذين ينقد فيهما المتكلمين عامة والصوفية خاصة، ويتوقف طويلاً فى نقده للإمام الغزالى.

هذا الجهاز النقدى الذى يؤسسه ابن باجه، ويضع لبناته الأولى فى غرب العالم الإسلامى، والذى يجعله فيلسوفا تنويريا وإنسانيا بالمعنى الحقيقى لهذا المصطلح، يقوم فى أساسه على العقل بوصفه مناط التكليف فى الإسلام، وخصيصة الإنسان الأساسية فى الفكر والفلسفة الإسلامية.

ولذلك فمن أجل تحليل هذا الجهاز النقدى الدقيق عند ابن باجه رأينا أنه لابد من دراسة فلسفته، خاصة فى جانبيها المعرفى والميتافيزيقى، حتى نكون على إحاطة تامة بهذا المنهج النقدى والذى سيمتد تأثيره إلى كل فلاسفة المغرب العربى خاصة ابن رشد.

ابن باجه والفارابى

نظراً لتأثر ابن باجة بأبى نصر الفارابى، وتتلمذه على رسائله ومؤلفاته، فقد أثرنا أن نتوقف قليلاً عند هذا التأثير من فيلسوف الشرق على ذلك التلميذ النجيب مؤسس الفلسفة فى الغرب الإسلامى، والذى تتبع خطاه ونسج على منواله. وفى معرفة هذه الحلقة من الاتصال وقوف على المسارب التى تخللتها الفلسفة من الشرق والغرب الإسلامى من ناحية، وإدراك للجذور الفلسفية للفكر المغترب كما تجلى واضحاً عند ابن باجة من ناحية ثانية.

ويرجع هذا التأثير إلى تشابه بين الشخصيتين، حيث مال كل منهما إلى العزلة والاعتزال فقد آثر كل منهما حياة التأمل والتفكير، ووجد كل منهما فى الحياة تحقيقاً لرسالة الإنسان وتعميقاً للوجود الإنسانى المتعدد الأبعاد، خاصة أن كل منهما قد وجد فى بئية متشابهة وفى عصر متقارب، كان فيه العالم الإسلامى فى شرقه وغربه تتناوشه الأطماع وتذهب به الصراعات كل مذهب.

فقدم كل منهما محاولة فلسفية لإصلاحه، وإنقاذ ذلك الإنسان الذى سقط فريسة لعدم الانسجام والتلائم فى زمن اختلفت فيه القيم والمعايير، وصار فيه الإنسان يعانى وحشة الغربة وألم الاغتراب.

فكانت محاولة الفارابى فى مدينته الفاضلة فى الشرق، وكانت محاولة ابن باجة فى " تدبير المتوحد " فى الغرب حلين فلسفين على الرغم من بعد الشقة بينهما، أرتأها كل من الفيلسوفين طوق النجاة لذلك الانسان الذى أوشك على أن يفقد حقيقته، ويضيع وجوده تحت ظروف حضارية غير مواتية، ويجب أن نتذكر أن الفارابى قد خبر الأحداث الجسا م وعاش الكثير من الأحداث المفجعة من حروب وغارات ومذابح وقحط وجوع، بل إنه هرب فى آخر سنة من حياته، وهى ٣٣٩هـ/٩٥٠م من بغداد إلى الشام بعد أن أجتاح الوباء عاصمة الخلافة وسحقها الجوع والقحط والغلاء المفرط، حتى أخذ الناس يأكلون الحيوانات والجيف.

هذه الأحدا ث التى عاشها الفارابى قد دفعت به إلى إعتزال الناس تلك العزلة التى صورها فى هذه الأبيات التى تنتسب إليه :

لما رأيت الزمان نكساً... وليس فى الصحبة إنتفاع
كل رئيس به مـــلال... وكل رأس به صـــداع
لزمت بيتى وصنت عرضى... به من العزة إقتنـــاع

ولهذا كتب الفارابى " آراء أهل المدينة الفاضلة " التى أراد بها بديلاً، بل رفضاً قاطعاً للواقع الأليم المفجع الذى كان يعيشه المجتمع الإسلامى آنذاك، وبسب تسلط المتسلطين على ذلك

المجتمع وعبثهم بأموره.[١]

فإذا أردنا تبين ملامح هذا التشابه، لنفهم مسألة التأثير والتأثر بين الفارابى وابن باجة، فإننا نجد أن الفارابى " كان أزهد الناس فى الدنيا، لا يحتفل بأمر مكسب ولا مسكن[٢] ويرى أحد المحدثين أنه عاش عيشة الزهاد حياته كلها، فلم يقتن مالاً ولا اتخذ صاحبة ولا ولداً، وأنه إنما كان يعتزل الناس ويؤثر الوحدة لما رأى أن أمر النفس وتقويمها أول ما يبتدئ به الإنسان، حتى إذا أحكم تعديلها وتقويمها ارتقى منها إلى تقويم غيرها.[٣]

ويرى باحث أخر " أنه قد استعاض عن متع الدنيا ومباهجها بالتفكير والتأمل بعيدا عن صخب الحياة وجلبة الجماعة، فكان لا يرى إلا عند مجتمع ماء أو مشتبك رياض يكتب ويقرأ.[٤]

ويرى هذا الأخير أنه لم يتخذ من الزهد والتقشف سبيلاً إلى التصوف، وإنما كان سبيله إليه التأمل والتفكير والابتعاد عن كل ما يشغله عنهما، وإن التصوف عنده يمكن أن يقال عنه بأنه إتصال العقل الفعال، وسعادة بلقائه دون الاتحاد به أو الفناء فيه، وأنه نتيجة التقارب بين طبيعة العقل الفعال التى تتألق بالعلم والمعرفة، وطبيعة العقول المفارقة والكائنات العلوية، تتفجر فيه طاقة حدسية هائلة نتيجة لإشراق العقل الفعال، وتتم له غبطة المشاهد وهى السعادة العظمى لكل عاقل.[٥]

وهو نفس ما سينتهى إليه ابن باجة، ولكن بشكل مختلف ومميز، حيث سينتهى إلى تصوف عقلى يمكن أن يسمى تصوفاً فلسفيا، يقوم على إستخدام العقل وقواه أكثر من قيامه على استخدام الوجدان والذوق، ذلك الذى انتشر فى الأو ساط السنية أو الشيعية التقليدية.

ومن هنا كان منطقيا أن يتتلمذ على الفارابى من بين فلاسفة الشرق، لاتفاق مزاج الشخصيتين من ناحية، وارتضاء باستخدام العقل واتخاذه وسيلة العروج إلى الملأ الأعلى وعالم الأفلاك من ناحية ثانية.

وقد أصاب ابن باجة فى تأثره بهذا لفيلسوف الكبير - على الرغم من بعض النقد الذى وجهه إليه - فإن أبا نصر الفارابى فى اعتقادنا ليبدو كالظاهرة الفلسفية التى لها شخصيتها الذاتية، فهى واحدة وإن اتسعت آفاق ثقافتها غير قابلة للتجزئة والتقسيم، بل هى كالمرآة تعكس لنا صورة تحليلية وتأليفية للمجتمع الذى ظهرت فيه وتكونت وحاولت إصلاحه بكل ما لديها من معطيات تاريخية وثقافية نوعية وخيالية خلاقة.

وقد اتجه كل منهما إلى الفكر والفلسفة الإغريقية من أجل الحصول على أدوات مساعدة من المفاهيم والعلوم اليونانية المتقدمة التى تساعدها على تكوين نظريات تساعد فى

فهم الواقع وتسعى للارتقاء به، ومن هنا ينبغى أن نهتم بنوع القراءة التى أملاها واقع سياسى اجتماعى دينى ثقافى معين، على شخص تغذى على تلك الثقافة واعتنق دين الاسلام، وأشبع بقيم حضارية معينة، فانكب على تعلم الفلسفة الإغريقية وتعليمها، وعلى فهمها من خلال ذلك الواقع والاستنجاد بها لإصلاحه.

وإذا كانت الفلسفة خلال القرنين الرابع والخامس الهجريين قد إكتسبت نضجاً كافياًلكى تشكل لبنة من لبنات البنية العامة، فإنها كانت كذلك حصيلة تطور كما كانت، فى هذين القرنين ذاتهما، خاضعة لقوى متناقضة، كانت تحدد له ا طبيعة مستقبلها بما تضمنه لها من ذيوع أوبما تزيده من حدة الاعتراض عليها[٦] فلا مفر إذن من الربط بين الفلسفات الإسلامية ومنابعها الاغريقية من ناحية، على أننا ينبغى أن ننظر إلى المفاهيم الفارابية والباجية، بل وحتى المفاهيم الأفلاطونية والأرسطية فى حياتها كمفاهيم، أعنى فى إنتمائها لحقل دلالى معين، من ناحية ثانية.

ذلك لأن إخراج المفهوم من ذلك الحقل معناه قتله والقضاء عليه، فالمفهوم الفلسفى - كما يقول أحد الباحثين[٧] - لا يحمل شروط حياته معه عبر التاريخ، والمشكل الفلسفى لايستمد معناه إلا من الإشكالية التى يدخل تحتها. وإن هو خرج عن تلك الإشكالية فإنه يتخذ معنى آخر إذ " لا وجود لمشاكل خالدة ". ومن هنا نظل عاجزين عن فهم فلسفة المعلم الثانى فى الشرق وفلسفة ابن باجة فى الغرب، ما لم نطرحها فى إطار الإشكالية الفكرية العامة التى أملتها الظروف التاريخية للقرنين الرابع والخامس الهجريين فى العالم الإسلامى، وما لم نربط تلك الإشكالية بالواقع الحضارى العام الذى نشأت فى حضنه.

وعلى الرغم مما يبدو بديهياً فى الإعتقاد بأن قصد الفارابى من مدينته الفاضلة[٨] هو تكوين مجتمع فاضل " أو طوبيا Topie " من نوع المجتمعات التى فكر فيها من قبله طائفة من فلاسفة اليونان كجمهورية أفلاطون التى نسجها على منوال " هيبوداموس "[٩] وقد أراد مثلهم أن يبنى مدينته وفقاً للمبادئ الرئيسية التى تقوم عليها فلسفته وآراؤه فى السعادة والأخلاق، إلا أن هذا القول لاينبغى أن يؤخذ على إطلاقه ، خاصة أنه يهمل معنى الفوارق الدقيقة الموجودة بين مفهوم الأوطوبيا المطلق وبين مفهوم مدينة الفارابى الفاضلة.

فلو رجعنا إلى معجم لالاند الفلسفى لوجدنا أن مفهوم كلمة أو طوبية يؤخذ فى معنيين على أقل تقدير. فإذا ما عنينا عند الفارابى مجرد أوهام أو خيالات خلابة لا يمكنها أن تنجز أو تتحقق فى مجتمع من المجتمعات، نكون قد رمينا الفارابى - على حد تعبير أحد الباحثين[١٠] - بالحمق ورفضنا عنه الجدية الفلسفية التى اتسمت بها مؤلفاته.

وأما إذا إعتقدنا أن تصميمه لمدينة فاضلة تصميم صادر عن ضرورة تاريخية لا بد لمجتمع ه أن يمر بها، وأن يتهيكل حسب مخططها، لكى يتجاوز الحالة الفوضوية التى يتخبط فيها، فليس لنا إذ ذاك أن نطلق على مدينة الفارابى صفة الأوطوبية، كما نجدها فى جمهورية أفلاطون أو على أقل تقدير يجب أن نرى أن الطباوية عنده لا تعبر عن أى إحتقار للوجود التاريخى للإنسان، بل إنها على العكس من ذلك، مجهود يائس لوضع حد لوضعية مأساوية، إنها مجهود يصدر عن فهم عميق للأحداث الحاضرة والماضية، فيسعى إلى أن يرسم خطوط المستقبل.[١١]

ومن هنا فنحن نشاطر الدكتور " جميل صليبا " رأيه حين يقول متحدثا عن مدينة الفارابى الفاضلة : " أنه إذا ليس حلماً من أحلام الشباب، ولا وهما من أوهام الشعراء، بل هو خلاصة لمذهبه فى الكون والحياة ونتيجة لتجربته النفسية والاجتماعية "[١٢]. صبغها الفارابى بالصبغة الإسلامية وضمنها محاور إسلامية أصيلة. ولذلك فتصور الفارابى لمدينته هو تصور عن أعماق مكنوناته وعما جاس فى ضميره، من نظريات إصلاحية تجاه وضع سياسى فى غاية من التعفن والإنحدار.

إن ذلك التصور لهو إلتزام سياسى وبيان عام فى القرن الرابع الهجرى، ومن هنا يتبين أحد الباحثين [١٣] خطأ ما يذهب إليه " أحمد أمين " وكل من يقف موقفه إزاء الفار ابى حيث جعل منه رجلاً هامشيا منغلقاً على ذاتيته " لا يهمه فى حياته إلا علمه، أما ما عداه من أفانين السياسة وألاعيبها وشؤون الدنيا وشهواتها فلا يأبه لهما .[١٤]

ويتضح مدى تعسف هذا الرأى، حيث لا يعقل أن يؤلف الفارابى ما ألفه فى السياسة المدنية والاجتماع البشرى، ويكون معتكفاً ومنعزلاً عن الوجود والتاريخ والحياة السياسية والاجتماعية التى تجرى حوله، فأى علم دون السياسة وفلسفتها كان يمكن للفارابى أن يتعاطاه وهو فى السبعين من عمره. وما يصدق على الفارابى يصدق أيضاً على ابن باجة. إن عبقرية الفارابى ومن بعده ابن باجة، لاتبرز ولاتتأكد إلا من خلال وعيه الاجتماعى السياسى ومزجه ذلك الوعى برؤيته الميتافيزيقية للإنسان، من حيث عمقه الروحى والعقلى المفارق والذى عبر عنه فى معظم مؤلفاته من خلال نظرته الشاملة الناقدة للمملكة الاسلامية ولما آلت إليه فى زمانه من تقهقر وتصدع وانقسام، فكان وجوده فى ذاك الظرف التاريخى من تاريخ الإسلام، وجود فيلسوف ملتزم ناقد متصد إلى تلك الفوضوية التى كانت تسود الحياة الإجتماعية فى المشرق آنذاك، والتى تشابهت مع واقع المغرب العربى وبلاد الأندلس فى القرنيين الرابع والخامس الهجر ى ين حيث عاش ابن باجة.

فلما أدلهم العالم الإسلامى وتشابهت فيه جميع القيم واختلت فيه جميع الأنظمة الاجتماعية والسياسية كان من الطبيعى ومن الحتمى أن يقدم الفارابى محاولاته الإصلاحية

فى صورة " مدينة فاضلة " فى الشرق، وأن يقدم - مع اختلاف مميز وأساسى - ابن باجة محاولاته الإصلاحية فى صورة " تدبير المتوحد " فى بلاد المغرب والأندلس، على دعائم أرتأها مختلفة عن دعائم أستاذه الفارابى من حيث اعتمادها على الربط بين النظر والعمل، المتمثل فى الربط بين الإدارة والعلم، واللذين يمثلان جوهر حقيقة الإنسان.

وإن من أبرز الأحداث التى جدت فى هذين القرنين اللذين عاشا فى ظلهما كل من الفارابى فى الشرق وابن باجة فى الغرب، إنقسام المملكة الإسلامية إلى دويلات وتلاشى وحدتها وتكتلها اللذين أتسم بهما العصر العباسى الأول، فكان من الطبيعى أن تعم الفوضى وتطغى الحاشية وتعبث بمصالح الدولة القادة والجند، ويستقل الولاة بالحكم على ما ولوا عليه من إمارات، مسيطرين عليها ومهددين الخليفة بالعزل والقتل[١٥] بعد أن تحولت الخلافة إلى أن تكون رسماً دون معنى ورمزاً فاقداً السلطة.

فتمزقت الدولة الإسلامية إلى دويلات فإذا بالبصرة فى يد ابن رائق وفارس وأصبهان والرى والجبل عند البويهيين، والموصل وحلب عند الحمدانيين، ومصر والشام عند الاخشديين، وأفريقية والمغرب فى أيدى الفاطميين، ثم تتوزع بلاد المغرب والأندلس فى دول الطوائف، ومن بعد يتولها المرابطين الذين تنتقص أطراف دولتهم فى الأندلس من قبل الأفرنج شيئاً فشيئاً، وتدب فيها عوامل الفساد والإنحلال بداية للنهاية.

فمن البديهى أن ينتج عن هذا التفتت السياسى وضعف السلطة المركزية وإضمحلال هيبة الخليفة ودولته إنحلال مواز فى الأخلاق، يتبعه إفراط فى الملذات وإستخفاف بالفضائل وفتو ر فى الشعور الدينى. ومن البديهى كذلك أن يعم النفاق بين الجماهير وتكون الوجاهة والثروة متفاوتتين تفاوتاً كبيراً، يستأثر بهما المشتغلين بالدولة وتغيض من أيدى العلماء وأصحاب الفكر والمشتغلين بالفلسفة والعلوم الرفيعة، حتى يكتب التوحيدى عن أستاذه أبى سليمان المنطقى - صاحب المدرسة الفكرية الكبيرة - «أن حاجته ماسة إلى رغيف وحوله وقوته قد عجزا عن أجرة مسكن وعن وجبة غذائه وعشائه».[١٦]

ويعتبر التوحيدى نفسه أيضاً عن بؤسه واغترابه بقوله : " ولقد اضطررت بينهم بعد العشرة والمعرفة فى أوقات كثيرة إلى أكل الخضر فى الصحراء وإلى التكفف الفاضح عند الخاصة والعامة وإلى بيع الدين والمروؤة وإلى تعاطى الرياء والسمعة والنفاق، وإلى مالا يحسن بالحر أن يرسمه بالقلم ويطرح فى قلب صاحبه الألم.[١٧]

إن هذا البؤس الاجتماعى وفقدان الإنسان إنسانيته اللذين صورهما ا لتوحيدى لأحوال عصره أحسن تصوير ليعبران بوضوح عن التفاوت الاجتماعى القائم على القهر والسيطرة وعلى الداء السبعى الذى كان حسب الفارابى[١٨] التبرير الوحيد الذى يبرر به الأقوياء

سيطرتهم على الضعفاء وتعسفهم لهم فى عصره وفى كل عصر وإن تعددت صيغ ذلك التعسف وصوره.

لقد أدى الأمر بالمجتمع الإسلامى حينئذا إلى تمكن ارستقراطية عسكرية من الإستلاء على مقاليد السلطة، وقد نتج عن ذلك انتكاسة عامة لجميع القوى الاجتماعية التى لم تعد تجد فى مدينة الدين ما تحتاج إليه، والتى كان بإمكانها أن تفرض تصوراً جديداً لتنظيم المدينة فتعزل الزمنية الدنيوية عن الزمنية القدسية.

وقد انعكست هذه الانتكاسة، كما يقول باحث معاصر [١٩]على مستوى الفكر، فأدت إلى محاصرة العقل وخنقه. ويكفى أن نتذكر قليلاً ما لقيه بعض المفكرين فى هذا العصر، كى ندرك مدى الاختناق الذى كان يعانى فيه كل فكر يحاول أن يعلى من شأن مدينة الدنيا.

ولنا فى أسماء كابى بكر الرازى وأبى عيسى الوراق خير مثال على ذلك [٢٠] مالقيه الثانى من ردود وانتقادات من الفكر الاعتزالى، أو ما صادفه الرازى عند الشيعة أو السنيين.

ولم يكن هذا الحصار مضروباً على الفكر الذى أشبع بالثقافة الإغريقية وحده، فإننا نجده يمتد حتى ينال الاتجاهات السلفية نفسها، مثل ما لقيه الفكر الحنبلى من طرف بعض الخلفاء إلى أن آل الأمر إلى إصدار مرسوم يخرج الحنابلة من حظيرة الأمة.[٢١]

فإذا تبينت لنا بوضوح خصائص هذا المجتمع الممزق الفوضوى الذى كان لا يعرف قانوناً آخر سوى قانون الغاب أدركنا جدية المحاولات الإصلاحية وضرورتها التى قام بها كل من الفارابى فى الشرق وابن باجة فى الغرب - كل على حسب طريقته ونهجه - لكى يضمن الوحدة والنظام للمدنين والعدالة بينهم حسب مؤهلاتهم الطبيعية وكفاءاتهم الوظيفية ضمن دواليب مدينتيهما.

ويمكننا أن نجد وجهاً للتشابه الأبستمولوجى العميق بين كل من الفارابى وابن باجة من ناحية أخرى، يتمثل فى تجليات أخلاقية ومعرفية معاً موجودة عند ابن باجة بوضوح خاصة فى مؤلفاته الأخيرة مثل " تدبير المتوحد " ورسالته فى " الإتصال بالعقل الفعال " وتمثل منظوراً منهجياً عقليا عند الفارابى لاتخطئه عين الباحث.

ففى تبعنا للنزعة الحدسية فى اخلاقيات الفارابى نجد النظرة العرفانية واضحة فى المذهب. فالمنظور المنهجى فيها هو العقل أو بدلالة أوسع هى " المعرفة " وانطلاقاً منها يرتفع الإنسان متخذاً العلم هدفاً وغاية يرقى إليهما، حتى يحقق صلته بالعقل الفعال، مستشعراً بذلك أسمى درجات السعادة، نابذاً كل ما هو حسى ومادى، وتعود المعرفة كحدس وإشراق.

فسعادة أبى نصر عقلانية لاتؤمن بجوانب التصوف العملى، ولاتتعامل معها، ومفهومها

هو أن " تصير نفس الإنسان من الكمال فى الوجود إلى حيث لا يحتاج فى قوامها إلى مادة، وذلك أن تصير فى جملة الأشياء البريئة عن الأجسام دائماً أبداً، إلا أن رتبتها تكون دون رتبة العقل الفعال ".[٢٢]

ولسنا فى حاجة إلى ذكر أن نظرية الاتصال الإشراقية تمتد من أبن سينا إلى الفارابى وابن باجة حتى تصل إلى ابن طفيل. وهى قد ظهرت بشكل واضح عند ابن سينا فى " الاشارات والتنبيهات " وعند ابن باجة " فى تدبير المتوحد ". ويرى الفارابى أن الاتصال بالعقل الفعال يتم عن طريقى العقل أو عن طريق المخيلة أى التامل أو الإلهام، والإتصال بالعقل الفعال عن طريق العقل هو طريق الفلاسفة أما الإتصال بالعقل الفعال عن طريق المخيلة هو طريق الأنبياء والأولياء.[٢٣]

ويجب أن نلقى مزيداً من الضوء على هذه النقطة لأهميتها خاصة وأن ابن باجة يتأثر فيها بالفارابى إلى حد كبير، وهى تمثل أساس نظرية الاتصال عنده والتى سنعرضها فى حينها أما العقل الفعال فهو من إختراعات الفارابى الفريدة، وهو نوع من العقل المستفاد الذى تثبت فيه صور الموجودات، ولكن ترتيب هذه الصور فيه يختلف عنه فى الملكة أو ما يسميه " العقل بالفعل ".

ويرى الفارابى أن العقل الفعال هو السبب الذى " تصير به المعقولات التى هى بالقوة معقولات بالفعل، وأن تصير ما هو عقل بالقوة عقلاً بالفعل ". فهذا العقل الفعال هو الذى يتصرف بالكون الذى نعيش فيه، وهو نقطة الإتصال بين الله والإنسان، ومصدر الشرائع اللازمة للحياة الاجتماعية. وبفضل الدراسات النظرية والتأملات العقلية يستطيع الحكيم الاتصال بالعقل الفعال، وبذلك يصبح أهلاً لتسلم مقاليد الحكم فى المدينة الفاضلة (فمن أهم الصفات التى اشترط الفارابى توفرها فى الرئيس هو أن يسمو حتى يصل إلى درجة " العقل الفعال " الذى يستمد منه الوحى والإلهام).

وهذا الش الشرط الذى اشرطه الفارابى لم يقل به أفلاطون فى جمهوريته ولا تطرق إليه أحد غير الفارابى سواء فى ذلك الإغريق أم فلاسفة المسلمين.[٢٤]

وابن باجة كما نعرف من مؤلفاته يفرق بين عقول أربعة هى : العقل الهيولانى والعقل بالفعل والعقل المستفاد والعقل الفعال. وكان يرى الفارابى أن لكل عقل من هذه العقول وظيفه مزدوجة. فهو مادة من جهة وصورة من جهة أخرى، أى مادة للعقل الذى يليه وصورة للعقل الذى يسبقه.

فهناك إذن نوع من التدرج فى الوظائف العقلية لدى الإنسان (فالعقل المستفاد هو الذى يفيض من العقل الفعال)، وهو لدى ابن باجة مادة للصور العقلية التى تفيض عليه. ولكنه فى

الوقت نفسه، صورة لعقل أوفى مرتبة منه وهو العقل بالفعل. وهذا الأخير مادة له، ولكنه من جهة أخرى صورة للعقل الهيولانى.

وليس العقل الهيولانى مجرد استعداد يحدث فى الجسم كنتيجة لاختلاط العناصر فيه على نحو خاص، ولكنه جوهر يشبه المادة من جهة قبوله لصور الأشياء فحسب.

وقد ذكر ابن رشد أن ابن الصائغ كان ينكر تلك البدعة القائلة بأن العقل الهيولانى ذات خالدة مشتركة بين جميع أفراد بنى الإنسان. والحق أنه كان يرى أن هذا العقل فان وشبيه بالمادة. ومن ثم يتبين لنا أنه يتفق مع الفارابى فى هذه المسألة.[٢٥]

وقد ذكر ابن باجة فى " تدبير المتوحد " نظريته فى طبيعة العقول الإنسانية. وهو يميل إلى التسوية بين كل عقل منها وبين ما يقابله من المعقولات، كما فعل أبو نصر من قبل أيضاً. ومعنى ذلك أنه يسوى بين العقل بالفعل وا لمعقولات بالفعل، وبين المعقولات التى أدركها الإنسان فعلاً عن طريق الفيض وبين العقل المستفاد.

ولكن . وكما أدرك ذلك بحق د. محمود قاسم[٢٦] هناك ما يدعو إلى التفرقة بين هذين الفيلسوفين. فإن ابن باجة يذهب إلى القول بأن للمعقولات وجوداً حقيقياً وأنها تدر ك بذاتها، فهى تفكر كالإنسان، وإذا هى فكرت أصبحت عقلاً مستفاداً. أما إذا وجدت بالفعل، ولم تفكر فهى عقل بالفعل.

وقد ذهب ابن باجة إلى التسوية بين مراتب العقل لدى الإنسان وبين معانى الأشياء لأنه كان يريد أن يتخذها أساساً لحل مسألة الاتصال بالعقل الفعال الذى تفيض منه الصور العقلية وبالتالى مختلف العقول الإنسانية.

فلهذه الصور لديه وجود خاص حقيقى، كما كان يقول بذلك أفلاطون. فإذا فاضت على الإنسان أصبحت عقلاً هولانيا أو بالفعل أو مستفاداً، وذلك تبعاً لوجودها بالقوة أو بالفعل أو لسبق إدراكها.

و يشغل العقل الفعال فى نظرية المعرفة لدى أبى بكر بن الصائغ نفس المكان الذى كان يشغله فى هذه النظرية نفسها لدى كل من الفارابى وابن سينا والغزالى. فهذا العقل صورة مجردة عن المادة قابلة للإنقسام. فعلمه واحد لا يتعدد بتعدد الأجناس والأنواع التى تفيض منه. فإذ ا تعددت صور الأشياء أو معانيها فذلك يرجع إلى وجودها فى المادة، وتلك الأخيرة، كما يقول أرسطو، هى السبب فى اختلاف الأفراد.

ولكن هذه الصور الراهنة التى توجد فى الأشياء المادية ليست فى العقل الفعال سوى صورة واحدة مجردة. وليس معنى التجريد هنا هو معناه لد ى أرسطو، أى أنها لم تكن موجودة فى المواد ثم انتزعت منها.

ويرى ابن باجة أن تحصيل الصور العقلية بتأثير العقل الفعال هو الذى ينتقل بالعقل الإنسانى من مجرد الإستعداد إلى مرتبة العقل المستفاد. ولا يتم هذا الأخير إلا إذا اتحد العقل بالفعل مع العقل الفعال، أى إلا إذا فاضت عليه المعانى . كما سنعرف من نظريته فى الاتصال. ويمكن إجمال هذه النظرية بأن الصورة الجوهرية للإنسان فى مذهب ابن باجة صورة عقلية بالفعل "Intelligible en acte" تسمى عقلاً بالفعل. ويستطيع هذا العقل بفضل التأمل أن يفكر فى ذا ته على النحو الذى تدرك به العقول المفارقة أو الملائكة ذاتها. وهذا النوع من الحدس العقلى هو الذى يسمو بالإنسان عن مرتبة جميع الكائنات المادية. ويطلق على عملية " الحدس العقلى " أسم الإتصال بالعقل الفعال، وفيها يتحد العاقل مع المعقولات بالفعل وحنئذ لايفكر فى شئ آخر سوى ذاته.[٢٧]

هذا فيما يتصل بالعقل ونظرية الاتصال، وسنعود إليها بتوضيح أعمق حين نعالجها عند ابن باجة.

وقبل أن ننهى مسألة علاقة ابن باجة بالفارابى، علينا أن ندرك مدى أصالة الفلاسفة المسلمين وإستقلالهم الفلسفى، خاصة فيما يتصل بفكرة المدينة الفاضلة، فهم لم يتابعوا أفلاطون فى كل ما ذهب إليه، بل إننا نجد ابن باجة . وخلافاً لما رأه كثير من الباحثين، يهاجم فكرة المدينة الفاضلة، كما رآها أفلاطون . ولا يزكيها على النحو الذى صيغت عليه فى جمهوريته المشهورة. وهذا الهجوم ليس عن تخاذل وتشاؤم على نحو ما يبين ذلك أحد الباحثين المحدثين[٢٨] ، ولكن عن وعى عميق بعدم فكرة " مدينة فاضلة " تخلو من الآفات.[٢٩]

وابن باجة ليس أول من خالف فكرة " المدينة الفاضلة " من المفكرين المسلمين، فلقد كان للفارابى خاصة مواقفه منها، حيث أبرز مآخذ القول بمجتمع يقترب من الخيال لخلوه مما هو فاضل.

غير أن ابن باجة ينفرد بأسلوب بيانه لهذه المآخذ، إذ يعتمد على إبراز قيمة الوجود الإنسانى: التى تكمن فيما سماه بـ (القنية) فى التقرير الإرادى أو ما سماه بـ (الإجماع) يقصد إجماع القوى والملكات الفطرية التى حباه الله بها من أجل تقرير ما يريد، أى فى قيمة الفعل الواعى، على نحو ما سيتبين ذلك فى حينه.

وتظهر أفكاره هذه فى رسائله على اختلافها، غير أن أعطاء أولوية فى العرض لآرائه فى رسالته " تدبير المتوحد " يرجع إلى أنها الرسالة التى خصصها هو نفسه لتناول مفهوم " المدينة ا لفاضلة " بالبحث، وتجئ رسائله الأخرى مدعمة لآرائه فى هذه الرسالة، وعلى رأس هذه الرسائل، رسالته المسماة بـ (رسالة الوداع)[٣٠] حيث يبرز بقوة رأيه فى الوجود الإرادى.

وسنجد ابن باجة فى كتابه " تدبير المتوحد " ينظّر بشكل متميز مفاهيمه الفلسفيه

الخاصة بال إنسان وأدوات اتصاله الفائقة، خاصة ذلك الإنسان المغترب أو المتوحد وعند أصحاب الفطرة الفائقة، كما سيهتم بالفعل الإرادى وارتباط النظر بالعمل، ودور الإرادة بالنسبة " للنابت " الذى هو كل فرد له كيان إنسانى فى مجتمعه.

وسيتبين لنا من دراسة خصائص أسلوب ابن باجة ومنهجه الفلسفى، أنه على الرغم من استخدامه لكثير من المفاهيم الفلسفية اليونانية، وعلى الرغم من تأثره بكل من أفلاطون وأرسطو - تأثراً لا ينكر كما سبق أن ذكرنا - حيث يرد ذكر كثير من مؤلفاتهما فى رسائله وكذلك تقسيماتها التى تعبر عن لب أفكار فلاسفة اليونان، إلا أن موقف ابن باجة من هذا الفكر وكما كشفت ذلك باحثة معاصرة[٣١] بحق، هو موقف شكلى محض وهو " تطعيم عرضه ببعض ألفاظ وتقسيمات ذهنية يونانية، لكى يكون مايقدمه من " صناعة الفلسفة " بعد أن اعتبرها المسلمين صناعة من الصناعات.

ومن هنا كان استعماله لهذه الألفاظ والتقسيمات اليونانية، لم يكن إلا بعد أن خلصها من مضونها فى تراثها، إذا كان هذا المضمون متعارضاً مع التقدير الإسلامى والفهم الواقعى لحقائق الأوضاع فى العالم الخارجى، وإعطائها مضموناً جديداً يتفق وأسس موقفه من فهم الحقائق. ولذلك نجد أن المضمون الجديد الذى أعطاه لبعض هذه الألفاظ والمصطلحات الدخلية يختلف عما كان لها فى تراثها القديم.[٣٢]

ومن هذه الألفاظ والتقسيمات التى ترد من أفلاطون وأرسطو القول " بالعرض " و " الجوهر" و" المحرك الأول " و " القوة " و " بالشرف والكمال " و " المدينة الفاضلة " و " الفلسفة المدنية " التى نجدها فى رسائل ابن باجة، وهى ألفاظ وتقسيمات جعلت كتابات المفكرين المسلمين وخاصة الفلاسفة منهم، تبدو وكأن أصحابها يتابعون المفكرين اليونانيين، غير أن البحث والتدقيق لا بد وأن يبين أن هذا كله لا يعدو أن يكون مجرد لمسات لفظية لجأ إليها ابن باجة ومن سبقة ليكون ما يقدمه من " صناعة الفلسفة "، وهذا سيجلو ذلك اللبس الذى وقع فيه المستشرق " دى بور "[٣٣] حين يقول عن ابن باجة وتأثره بالأفكار اليونانية، واضطراب مذهبه " ورسائله المبتكرة ومعظمها شروح قصيرة لكتب أرسطو وغيرها من وصفات الفلاسفة، وملاحظاته شتات من سوانج لا رباط بينها، فهو يبدأ فى الكلام عن شىء، ثم يستطرد إلى كلام جديد. وكان لا يزال يحاول الاقتراب إلى أفكار اليونان، والنفوذ إلى علوم القدماء من نواحيها المختلفة. فلا هو يريد أن يترك الفلسفة، ولا هو يستطيع أن ينتهى منها بأن يتقنها. وهذا قد يظهر لنا مذهب ابن باجة لأول وهلة فى صورة مضطربة، ولكن فيلسوفنا كان شاعراً بطريقة وسط الاندفاع الغامض غير المتميز نحو المعرفة، وقد وجد، فى بحثه عن الحقيقه والعدل شيئا آخر، وذلك هو إجتماع نفسه المفرقة وسعادة حياته.

وقد أشرنا من قبل إلى أن كلام هذا المستشرق غير دقيق، وبعيد عن الصحة العلمية، خاصة بعد أن حققت كثير من رسائل ابن باجة ومؤلفاته، وخضعت للفحص والدراسة الفلسفية الدقيقة، وتمكن الباحثون فى وقت قريب من اكتشاف نسق فلسفى باجوى متكامل، تميز بكل خصائص المذهب الفلسفى. ولكن يبدو أن المفكر الأصيل فى نظر كثير من المستشرفين، هو الذى يتابع الفكر الدخيل، ويكون نسخة جيدة لهذا الفكر، وإلا صار مضطرباً غير مفهوم، متجاهلين أن الفيلسوف المسلم ينطلق من واقع إجتماعى وحضارى وثقافى مختلف، لا بد من أن يؤخذ فى الحسبان حين يضع نسقاً فلسفياً معبراً عن هذا الواقع، وإلا فقد هويته الخاصة، وهو ما تخلو منه كل مذاهب فلاسفة الشرق بدءاً من الكندى والفارابى وانتهاءً بفلاسفة المغرب والأندلس متمثلة فى ابن باجة وابن طفيل وابن رشد. ومن هنا يمكننا اعتبار الفلسفة الإسلامية عند الفلاسفة المسلمين معبرة بحق عن موقف ثقافى وحضارى مختلف، أخذ فيه الفلاسفه المسلمين واقعهم الاجتماعى والحضارى والدينى بالاعتبار.

وعلى الرغم من استخدامهم الأساليب والمصطلحات اليونانية، إلا أنهم جردوها من مدلولاتها الإغريقية، وضمنوها معانى ومفاهيم إسلامية خالصة، تنسجم مع قيم ومع تقدات الفكر الإسلامى الأصيل، وعلى الرغم من اهتمامهم بالفكر فى ذاته، إلا أنهم لم يغفلوا الواقع والوجود الإنسانى الواقعى. وهذا ما يجعل لدى كل الفلاسفة المسلمين فى شرق العالم الإسلامى وغربه اتجاهاً نقدياً أصيلاً، يمكن أن نتبينه عند كل فيلسوف مسلم بذاته. ولكننا نتوقف الأن عند الاتجاه النقدى عند ابن باجة.

الاتجاه النقدى

يمثل الاتجاه النقدى أول معنى من معانى الموضوعية، كما هى متمثلة عند الفلاسفة والعلماء معاً. ومعنى هذا الاتجاه ألا يتأثر المفكر بالمسلمات الموجودة الشائعة، وأن ينقد نفسه ويتقبل النقد من الآخرين. " فأهم ما يميز العالم قدرته على أن يختبر الآراء السائدة، سواء على المستوى الشعبى العادى أو فى الأوساط العلمية أو كليهما معاً، بذهن ناقد، لا ينقاد وراء سلطة القدم أو الانتشار أو الشهرة، ولا يقبل إلا ما يبدو له مقنعاً على أسس عقلية وعلمية سليمة. ولا يعنى ذلك أن يقف المرء موقف العناد المتعمد من كل ما هو شائع، بل يعنى اختبار الآراء الشائعة وإخضاعها للفحص العقلى الدقيق، وربما عاد إلى قبولها آخر الأمر بعد أن يكون قد أطمأن إلى أنها اجتازت هذا الاختبار، أما لو تبين له ضعف أو تناقض أو تفكك فى هذه الآراء فإنه يتمسك بموقفه الجديد بكل ما يملك من تصميم وإصرار، مهما كانت التضحيات التى يعانيها فى سبيل هذا الموقف ".[٣٤] وهذا ما نبينه بوضوح فى كثير من المذاهب الفلسفية للمفكرين المسلمين الذين آثروا أن تكون لهم رؤية فلسفية مختلفة للعالم

والوجود والإنسان، على الرغم من تأثرهم بشكل أو بآخر بالفكر اليونانى الوافد، والذى لم يجدوا بداً من الاستفادة منه وتوظيف كثير من مفاهيمه وأفكاره ودعائمه ومصطلحاته، من منطلق أن الحضارات الإنسانية تأخذ من بعضها البعض، ويستفيد اللاحق منها من السابق. ولكن هذا اقتضى من هؤلاء المفكرين وقفة نقدية من الأفكار والمعتقدات الشائعة بين عامة المثقفين، وكثير من الأفكار المتوارثة من الأقدمين سواء وردت عن مفكرين مسلمين أو فلاسفة يونانيين.

وهذا الاتجاه النقدى نجده واضحاً عند أصحاب الإتجاهات الإنسانية فى الفكر الإسلامى وهو أوضح ما يكون عند فيلسوف الآدباء أبى حيان التوحيدى ـ على ما سنرى ـ وعند رائد الفلسفة الإسلامية فى المغرب العربى. وهو ابن باجة، والذى سيدفع هذا الاتجاه الإنسانى إلى نتائجه القصوى. ومن دراسة مؤلفات ابن باجة ورسائله نجده يؤسس إتجاهاً نقدى اً فى الفلسفة، يتنامى عند ابن طفيل كما هو واضح فى كتابه " حى بن يقظاان " الذى ينقد فيه كل من الفارابى وابن سينا والغزالى[٣٥] ، ويكتمل مذهباً فلسفياً عند ابن رشد كما هو واضح فى مؤلفيه الهامين " فصل المقال" و " تهافت التهافت " الذين ينقد فيهما المتكلمين عام ة والصوفية خاصة، ويتوقف طويلاً فى نقده للإمام الغزالى، خاصة فى كتابه " تهافت الفلاسفة " هذا الجهاز النقدى الذى يؤسسه ابن باجة، ويضع لبناته الأولى فى غرب العالم الإسلامى، والذى يجعله فيلسوفا تنويريا وإنسانياً بالمعنى الحقيقى لهذا المصطلح، يقوم فى أساسه على العقل بوصفه مناط التكليف فى الإسلام، وخصيصة الإنسان الأساسية فى الفكر والفلسفة الإسلامية، نجد مقدماته تبدأ فى الشرق عند المعتزلة وتنتهى بالفلاسفة، خصوصاً فى تأكيدهم أن العقل هو أعدل الأشياء توزعا بين الناس، لأنه حجة الله على خلقه، وعلامة جهدهم ال م قترن بإرادتهم، ومظهر اجتهادهم الذى يتميز به كل منهم عن غيره، فى المسعى الإنسانى المقترن بالمفهوم الاعتزالى للعدل الآلهى.

وقد وصلت هذه الرتبة التى احتلها العقل، فى النظريات العقلانية التراثية، إلى درجة لافته من الاستقلال الحدى فى بعض تأويل اتها ـ كما يقول أحد الباحثين المعاصرين[٣٦] إلى المدى الذى أكد القدرة الذاتية المطلقة للإنسان من حيث هو إنسان، والإبداع الذاتى الخالص للعقل من حيث هو أداة مكتفية بنفسها معرفياً، يهتدى بها الإنسان إلى الحقائق إهتداء السارى فى الظلمة بالنور الذى يشعه من داخله.

ويعنى ذلك أن العقل أداة معرفة تتولد ذاتياً، وأنه ليس فى حاجة إلى توجيه أو إرشاد من خارجه، فهو يمتلك القدرة على التعرف والكشف عن الحقائق بمقتضى طبعه الذى فطر عليه، بعيداً عن أية وصاية من الخارج، أو أى عون يزوده به " النقل ".

والدلالة الرمزية التى انطوى عليها حضور أمثال " حى بن يقظان " فى فلسفة ابن سينا أو ابن طفيل من بعد هى التجسيد الإبداعى للاستقلال الذاتى للعقل، وإكتفائه بنفسه معرفياً، بواسطة التمثيل الكنائى الذى يستبدل التلميح بالتصريح.

وهى نفس الدلالة التى نجدها واضحة فى " تدبير المتوحد" لابن باجة، والذى سوف يؤسس عليه أبن طفيل قصته " حى بن يقظان "، والمغزى المقصود من التلميح، فى هذه الدلالة الرمزية، هو أن الإنسان يستنير بهدى من نور عقله وحده، ودون وساطة من الخارج، أن يصل إلى إدراك المطلقات، أو يفعل بمساعدة الإرادة ـ الخير لذاته وبذاته ويجتنب الشر، فكل من له غريزة من العقل ونصيب من الإنسانية، فيه حركة إلى الفضائل، وشوق إلى المحاسن، لا لشىء أكثر من الفضائل التى يقتضيها العقل وتوجبها الإنسانية، فيما يقول " مسكويه " فى حواره مع التوحيدى ما بين الهوامل والشوامل.

وفى الحقيقة فإن احترام العقل ومنحه الأولوية فى تأسيس المعرفة الإنسانية فى مجالاتها المتعددة يظل القاسم المشترك الذى يصل بين تراثنا الفلسفى وغيره، وهو أصل الإضافة التى أضافها تراثنا الفكرى العربى إلى التراث اليونانى

السابق عليه، وأصل ما انتقل من تراثنا إلى التراث الأوربى الأحدث، الذى أفاد من تراثنا العقلانى قبل أن يضيف إليه، وذلك منذ كانت " الرشدية " إحدى بدايات النهضة الأوربية وأزدهار تياراتها العقلانية.[٣٧]

وإذا كان الاتجاه النقدى الذى ينشئه ابن باجة، يجد صدى له عند ابن طفيل، كما نجد ذلك واضحاً فى قصته المشهورة " حى بن يقظان " حين ينقد ابن سينا والغزالى نقداً مراً، وخاصة هذا الأخير الذى يفضل طريق الصوفية على طريق الفلاسفة، فإننا نجد " ابن طفيل " يشير إلى أبن باجة ويقول عنه أنه كان بالنسبة للذين جاءوا بعد ابن سينا " أثقب ذهنا وأوضح نظراً وأصدق رؤية بيد أن الدنيا قد شغلته حتى مات قبل ظهور خزائن علمه وبث خفايا حكمته ".[٣٨]

وابن طفيل يبدى إعجابه بابن باجة، خاصة أن فكرة " التوحيد " أى الإنسان المتوحد موجودة عند كل من الفيلسوفين، إذ إن اتجاه ابن طفيل يعد قريباً من اتجاه ابن باجة، وذلك على العكس من الاختلاف الرئيسى والجذرى بين اتجاه ابن طفيل واتجاه الغزالى.[٣٩]

وهذا يعود فى تحليل ابن طفيل ـ الذى يتأثر بابن باجة إلى حد بعيد ـ إلى أن الاتصال يشكل نوعين : نوع أول يكون عن طريق العلم النظرى والبحث الفكرى، كما هو الحال بالنسبة لابن باجة إذ إن ابن طفيل يق ول ان ابن باجة، لا شك قد بلغ هذه المرتبة ولم يتخطها.[٤٠] أما النوع الثانى من الاتصال فإنه يكون عن طريق الذوق أى الجانب الوجدانى القلبى. وهذا النوع ـ

فيما يرى ابن طفيل - يعد ذوقاً، وليس على سبيل الإدراك النظرى المستخرج بالمقاييس وتقديم المقدمات وإنتاج النتائج[٤١]، ومن هنا لا يكون بالإمكان التعبير عنه، وإلا " استحالت حقيقته وصار من قبيل القسم الآخر النظرى... لأنه أمر لا نهاية له فى حضرة متسعة الأكناف، محيطة غير محاط بها ".[٤٢]

أما بالنسبة للطريق الأول النظرى الذى يقوم على مقدمات تؤدى إلى نتائج و هو طريق أهل النظر، فيشير ابن طفيل إلى وضع الفلسفة فى بلاد الأندلس، ويرى أن هذا النوع أو هذا الطريق يمكن أن يوضع فى الكتب ويعبر عنه بالعبارات، وذلك على العكس من الطريق السالف، ولكنه نادر فى بلاد الأندلس.

ومن وصل إلى هذه الحال فإنه لا يكلم الناس إلا رمزاً لأن الشريعة المحمدية قد منعت من الخوض فيه وحذرت عنه، وما وصلنا من فلسفة لا يفى بهذا الغرض.. بل أن من نشأ بالأندلس من أهل الفطرة الفائقة قبل شيوع علم المنطق والفلسفة بها، قطعوا أعمارهم بعلوم التعاليم وبلغوا فيها مبلغاً رفيعاً ولم يقدروا على أكثر من ذلك، ثم خلف من بعدهم خلف زادوا عليهم بشئ من علم المنطق، فنظروا فيه ولم يفض بهم إلى حقيقة الكمال ".[٤٣]

ومن هنا يعتبر ابن طفيل، وكما أشار إلى ذلك بحق د. عاطف العراقى، أقرب الفلاسفة المسلمين إلى ابن باجة، خاصة فيما يتصل بمسألة عزلة الفيلسوف ، فابن طفيل سيترك فيلسوفه " حى " ينمو ويترعرع وحيداً فى جزيرة خالية معزولة، حيث يتمكن هذا الأخير عبر عقله فقط، من حل أكبر المشكلات الفلسفية والوصول إلى السعادة والكمال. فقد تمكن " حى بن يقظان " عبر عقله الحاد وطبيعته النقية، بلوغ النتائج نفسها التى قد يبلغها أى فيلسوف أرسطى من خلال الدراسة والتعلم. ومع ذلك ترى حيا، يتفق تماماً مع الأنبياء والرسل المعروفين فى الإسلام، فكلاهما أى حى بن يقظان والنبى، يصلان إلى نفس النتائج، ويحصلان على نفس المعارف.

وابن طفيل فى مقدمة قصته يميز فيلسوفنا عن الآخرين، فهو يخصص حيزاً كبيراً للحديث عن حياته ومميزاته، ربما أراد من ذلك أن يعلن إعترافه بالجميل لأبى بكر ابن باجة لأنه استعار منه بعض الأفكار الهامة المتعلقة بـ " رسالةالاتصال " و " تدبير المتوحد ". ولذلك يؤكد د. عاطف العراقى[٤٤] أن ابن طفيل يعد على حق فى إعجابه بابن باجة، إذ إن ابن باجة قد مهد الطريق أمام فلاسفة المغرب الذين جاءوا بعده ومنهم ابن طفيل ثم ابن رشد، وخاصة إذا وضعنا فى الاعتبار أن ابن باجة يتجه اتجاهاً عقلياً بارزاً.

ومن هنا سنجد أيضاً اتفاقاً فى الاتجاه بين ابن باجة وابن ر شد، وإن كان هذا الأخير 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 أنه أول فيلسوف مغربى أندلسى.[٤٥]

وهذه الحقيقة الأخيرة " أول فيلسوف مغربى أندلسى " لم يكن تحقيقها فى زمن ابن باجة بالأمر اليسير أو الهين، خاصة وأن عصره عصر زادت فيه سلطة الفقهاء وانتشرت، فبعد وفاة المعتمد بالله عام ٤٢٧هـ، آخر الخلفاء الأمويين فى الأندلس، بدأ المجتمع الإسلامى فى أسبانيا مرحلة من التقهقر. والفترة الواقعة بين سنت ى ٤٤٣ و ٤٧٩هـ هى أضعف حلقات الوجود العربى فى الأندلس قبل الهزيمة النهائية. وهذه الفترة هى السابقة مباشرة لولادة ابن باجة. ثم عاش ابن باجة فى عصر المرابطين، حيث كان المحافظون والمقلدون فى أوج مجدهم، ولكنهم فى نفس الوقت كانوا فى صراع دائم فيما بينهم من جهة، وبينهم وبين المفكرين الأحرار من جهة أخرى. وكان يشار إلى الاختلاف بين الطرفين بتعبير الجمهور والخاصة. ويبدو وأن إنتصار الجمهور قد بلغ أوجه خلال حياة ابن باجة.[٤٦]

وثمة حقيقتان رئيسيتان تبينان أهمية ظهور ابن باجة كفيلسوف، وأهمية منهجه النقدى الذى سيكتمل واضحاً عند ابن رشد : الأولى هو أنه كان أول فيلسوف فى الأندلس مهد الطريق للفلاسفة الآخرين من بعده كابن طفيل وابن رشد وابن خلدون. والثانية هى أنه كان أول فيلسوف يأتى مباشرة بعد هجمات الغزالى الشرسة على الفلسفة والفلاسفة على السواء. وعلى الرغم من وصول كتب الفلسفة إلى بلاد الأندلس فى زمان الحكم مستجلبها إلا أنه لم يسجل أى تقدم ملحوظ فى البحث، إلى أن جاء ابن باجة، وبعض مفكرين آخر منهم " مالك ابن وهيب" وابن حزم. وإذا كان ابن حزم لم يترك أى أثر فلسفى يذكر، فإن ابن وهيب وكان معاصر لابن باجة " أضرب الرجل عن النظر ظاهراً فى هذه العلوم وعن التكلم فيها لما لحقه من المطالبات فى دمه " [٤٧] وهكذا أثر ابن وهيب طريق السلامة، تاركاً البحث فى علوم المعرفة العقلية مقبلاً على " العلوم الشرعية فرأس فيها أو زاحم ذلك ".[٤٨]

نقد الغزالى والاتجاهات الصوفية

وتتضح شجاعة ابن باجة الفلسفية والأدبية، ليس فقط فى تعاطيه للفلسفة واشتغاله بها، فى وقت زادت فيه سلطة الفقهاء ورجال الدين التقليديين، بل وفى نقده الشديد الذى بدأ يحمل فيه على حجة الإسلام الإمام الغزالى الذى انتشرت مؤلفاته فى المغرب العر بى، وبدأت تسرى بين وجدان الجماهير وفى طبقات عامة المسلمين.

ترجع بدايات نقد اتجاهات الإمام الغزالى الفكرية فى الأندلس، إلى ابن باجة حين قدم نقداً جدلياً حول مصادر المعرفة عند الغزالى، وخاصة تقديم الغزالى للإتجاهات، الصوفية

على النظر الفلسفى. وكان من نتيجة ذلك النقد أن 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 حين جعل الإلهام والذوق أهم مصادر المعرفة الإنسانية وبذلك سيؤسس ابن باجة طريقاً فى المعرفة والإدراك تتوازى مع طريقة الإمام الغزالى وسيكون ابن طفيل وابن رشد امتداداً لها، مما يقيم نسقاً فلسفياً مميزاً فى المغرب مختلف بالكلية عن ذلك النسق الذى أراده الغزالى فى المشرق الإسلامى. وقد ظهرت حملات الغزالى كما هو معروف على الفلاسفة أكثر ما ظهرت فى كتابيه " تهافت الفلاسفة " و " المنقذ من الضلال ". ويبدو أنه لم يتيسر لابن باجة الاطلاع على الكتاب الأول حيث لا نجد إشارة إلى ذلك فى أعماله، فى حين أنه عرف " المنقذ من الضلال " الذى يشير إليه فى كل من " تدبير المتوحد " ورسالة الوداع ".[٤٩]

وابن باج ة يذكر فى " تدبير المتوحد " أن الطريق الصوفى الذى اتبعه الغزالى يجعله مفكراً من الدرجة الثانية، ولايمكن أن يصل به إلى الحقيقة والسعادة كما كان يدعى. ويؤكد أبو بكر أن إدعاءات الغزالى هذه، ما هى إلا خيالات وأفكار وهمية كاذبة.[٥٠]

ويذكر الفيلسوف الأندسى فى " رسالة الوداع " أن كتاب " المنقذ من الضلال " قد وصله، ويوضح أن إدعاءات الغزالى مشاهدة أمور آلهية وبلوغ قمة السعادة خلال إعتزاله، ماهى إلا أوهام باطلة. فمن الواضح، كما يؤكد ابن باجة، أن الغزالى لم يرتفع فى الواقع إلى المرتبة الخاصة بالروحيين كما يدعى، وأنه قد أرتكب أخطاء كثيرة. فالغزالى يظن " أنه أدرك مدركات روحانية، وشهد الجواهر الروحانية وذلك كله ظن "[٥١]. كما يؤكد ابن باجة ومن هنا نجد أحد الباحثين[٥٢] يقول :

" وإنه 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 لفكره، والذى طبقت شهرته الآفاق، وفى فترة من الزمن إنسحب 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 ".

ولكن يزول عجبنا فى الحقيقة إذا علمنا أن ابن باجة كان بهذا النقد مؤسساً لاتجاه ابستمولوجى مختلف فى المغرب عن ذلك الذى كان له السيادة فى المشرق، ونعنى بذلك الاتجاه العقلى التأملى، الذى يقوم على العلم النظرى فى مقابلة الاتجاه الحدسى الصوفى الذى يقوم على الذوق والمجاهدة القلبية.

وسيزداد هذا الاتجاه وضوحاً عند كل من ابن طفيل ثم ابن رشد من بعد خاصة فى مسألة الاتصال، فإننا نجد ابن طفيل - وقد أشرنا إلى ذلك من قبل - يفرق بين نوعين من الاتصال نوع أول يكون عن طريق العلم النظرى والبحث الفكرى، كما هو الحال بالنسبة لابن باجة، إذا أن ابن طفيل يقول إن ابن باجة لاشك قد بلغ هذه المرتبة ولم يتخطها.[٥٣]

أما النوع الثانى من الاتصال فإنه يكون عن طريق الذوق، غير المستخرج بالمقاييس وتقديم المقدمات وإنتاج النتائج[٥٤]. ومن هنا لا يكون بالإمكان التعبير عنه. ومتى حاول أحد ذلك وتكلفه بالقول أو الكتابة، استحالت حقيقته وصار من قبيل القسم الآخر النظرى، لأنه إذا كسى بالحروف والأصوات وقرب من عالم الشهادة لم يبق على ما كان عليه بوجه ولا حال، واختلفت العبارات فيه اختلافا كثيراً وزلت به أقدام قوم عن الصراط المستقيم ".[٥٥]

ومن هنا سينشأ هذا النقد الحاد للطريق الثانى فى المعرفة والإتصال الذى يتبناه الغزالى والصوفية من قبل كل من ابن باجة وابن طف يل وابن رشد.

وسيقرر ابن باجة فى مؤلفاته ورسائله وخاصة " تدبير المتوحد " 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 من الثقافة والعلم، وغلب الناحية الفكرية على بقية قواه وملكاته الآخرى. بل إن العقل والمعرفة العقلية هما سبيل الإنسان - فى نظره - إلى السعادة وليس التصوف والمعرفة الذوقية كما سيذهب الغزالى.

ومن هنا يعتبر كتاب " تدبير المتوحد " الذى ضمنه ابن باجة فلسفته العقلية ثورة ليس على المستوى المعرفى فحسب، بل ثورة اجتماعية حين يقرر فيه أن الفرد إذا تركز فى نفسه، وتوحد فى ذاته، ولم يترك للمجتمع سلطاناً على تفكيره، ولا للعرف السائد سيطرة على تعقله إستطاع بتأملاته الخاصة أن يدرك أرفع الحقائق منزلة وأسماها قدراً.

ومن هنا كان اهتمام ابن باجة ب الصعود أو العروج العقلى الذى يمارسه المفكر، ويقتضى منه مقاومة الطبيعة والضرورة، وليس مجاهدة النفس وشهواتها، كما هو واضح فى الاتجاه الصوفى عامة وعند الغزالى خاصة.

وهناك منازل ثلاث للعقل بحسب تفكير ابن باجة " أولهما الصور الهيولانية والثانية الصور الرو حانية وأما الثالثة فهى المقولات. ويعطى ابن باجة أمثلة على هذه المنازل الثلاث، وذلك فى "رسالة الاتصال " حيث يعرض نظريته فى المعرفة.

أول هذه المنازل هى المرتبة الجمهورية، أى " غالبية الجمهور" وهؤلاء إنمالهم المعقول مرتبط بالصور الهيولانية، ولاى علمونه إلا بها وعنها ومنها وإليها.

والثانية هى مرتبة النظار، وهؤلاء ينظرون إلى المعقول أولاً ثم إلى الموضوعات ثانياً ولأجل الموضوعات.

أما ثالثة هذه المراتب فهى مرتبة الفلاسفة السعداء، الذين يتصلون بالعقل الفعال بواسطة المعقولات دون توسط أية صور هيولانية كانت أو روحية، فهؤلاء هم السعداء الذين يرون الشيء بنفسه.[٥٦]

وابن باجة بذلك يجعل من الإدراك العقلى الخالص وسيلة الإنسان إلى التحرر من عالم الطبيعة والضرورة وتحقيق الحرية الخالصة للإنسان التى تتحقق فى فعل الإدراك ذاتها وفيها يكون الإتصال أو الوصول.

والإنسان الذى يكتسب هذا الكمال يحصل على الخلاص " فإذا حصل هذا الإنسان على هذا الكمال، فقد نجا من مجاهدة الطبيعة وآلامها، والنفس وقواها، وسار كما يقول أرسطو، سكينة فى فرح وسرور دائمين، فإن الدائم من جهة الزمان غير دائم. وأما الدائم فهو الذى لا يشمله زمان، وهو معطى الدوام "[٥٧]

وهذه الفكرة نفسها - وكما أدرك بعض الباحثين بحق [٥٨] عن العقل وتحرره من مجاهدة الطبيعة والنفس تتكرر فى مذهب ابن باجة فى كثير من المناسبات. فهو يذكرها فى رسالة الوداع ويضيف إليها بعض التقيمات. فهو يرى أن كمال الإنسان يأتى على مراتب مختلفة أدناها كمال الصحة والآلات والأعضاء الطبيعية للإنسان. وحتى فى هذه المرتبة يظل الإنسان عبداً للطبيعة. أما المرتبة السامية، أى أسمى مرتبة، فهى عندما يتصل الإنسان بالعقل، هنا يصبح كاملاً بذاته ولا يحتاج فى وجوده إلى شى ء غير ذاته. إن إنساناً كهذا يكون قد تحرر من عبودية الطبيعة والنفس، وهذه هى الحرية الحقيقية الكاملة.[٥٩]

إن هجرة الإنسان إلى أعلى تحرره تدريجياً من هيولانيته ثم من نفسه، وذلك بواسطة روحانيته، من حالته كجسم طبيعى تحددت أعماله مسبقاً إلى حالة يمتلك مع ها إرادته وقدرته على الاختيار هى معراج المتوحد للوصول إلى إدراك الألوهية، ويكون ذلك بالعلم الذى هو الطريق الذى، إذا اتبعه الإنسان، يؤدى به فى النهاية إلى الاتصال بالعقل[٦٠]. فبما إن العلم عمل كسبى، فعليه يكون الاتصال عملاً كسبياً أيضاً يستطيع الإنسان تحصيله بنفسه، ومن " حصلت له هذه المرتبة حصل فى حال لا تصارعه فيها الطبيعة ولا تنازعه النفس البهيمية. وعلم هذه الحال التى بها يكون الخلاص من هاتين المنازعتين، أعنى الطبيعية والبهيمية، حال لا يمكن أن توصف بأكثر من هذا، وهذه الحال يفوق النطق جلالها وشرفها ولذتها وبهاؤها وبهجتها.[٦١]

وينبه ابن باجة إلى أن الشوق للكمال والارتقاء يحرك الإنسان صعداً إلى أعلى. فالتعلم ناتج عن هذا الشوق. والعلم له لذتان ضرورة : " إحداهما التى تعقب التشوق المحرك، فإنا

إنما نتعلم بالتشوق إلى العلم والتشوق ألم ". وأم ا اللذة الثانية التى ترافق العلم " وهى اللذة التى يجدها كل من علم شيئا "[٦٢]، فاللذة على أية حال مكسب إضافى، فهى نتيجة المعرفة كما أن الظل ينتج ضرورة عن الضوء " إذ كل لذة فهى أبدا كظل لشىء آخر "[٦٣]. فالمعرفة إذن هى ما ينتج عنه لذة وسعادة، وقد أخطأ الصوفيون عندما ظنوا أن السعادة القصوى قد تأتى بدون معرفة أو تعلم[٦٤] وإنما بمجرد تكريس الذات فى تذكر الله.

ومن هنا فالإنسان - فى نظر ابن باجة - إذا أراد تحقيق المرتبة الكاملة فى المعرفة التى تمنحه السعادة الكاملة، فعليه أن يبلغها بالأفعال الصادرة عن الرؤية، وتنمية العقل تنمية حرة خالصة من القيود. والفعل الحر الإختيارى هو فعل يشعر فاعله بغاية يقصدها منه، ففارق بين من يحطم حجراً، لأنه عثر به من حيث أنه فعل لا غاية وراءه، فهو يشبه فعل الطفل أو الحيوان، وبين من يحطمه لكيلا يعثر به غيره، فالفعل هنا إنسانى صادر عن العقل.[٦٥]

وهنا يتأكد مذهب ابن باجة الحقيقى - خاصة من قراءة تدبير المتوحد ورسالته فى الاتصال ورسالة الوداع، فى كيفية إرشاد الفرد إلى الطريق الحقيقى السليم الذى يجب سلوكه كى يصل إلى درجة السمو والكمال، وهو مذهب إنسانى ذاتى بحت، تغلب عليه النزعة الفردية على النزعة الجماعية، وهذا يذكر دائماً بالعبارة المشهورة " بأن الإنسان حيوان اجتماعى لأنه عاقل أولاً وقبل كل شئ، وليس الإنسان عاقلاً لأنه حيوان اجتماعى ".

ومعنى ذلك أن يقرر أن الفرد يستطيع أن يصل إلى غاية المعرفة ويندمج فى العقل الفعال إذا تخلص من رذائل المجتمع، واستطاع الأنفراد بنفسه واستخدام قواه العقلية فى تحصيل أكبر قسط ممكن من الثقافة والعلم وغلبت عليه النزعة الفكرية على الحيوانية فى ذاته.

وقد صرح بأن الجمعية البشرية هى التى تطغى على الفرد وتبطل مكانته النظرية، وتعوقه عن الكمال بواسطة ما تغمره من رذائلها الكثيرة وأهوائها الجارفة. وإذن فى إمكان الإنسان أن يصل إلى أسمى مراتب الرفعة عن طريق النظر وتحصيل المعرفة التى لا تتخلف مطلقاً متى ساد العقل أفعاله، وتفرغ لتحصيلها بانعزاله العقلى والنفسى من المجتمع من قيوده العرفية التى كثيراً ما تسودها الخرافات وتسيطر على قواه وملكاته.[٦٦] ومن هنا فليس غريباً أن يقول أحد الباحثين فى فلسفته [٦٧] إن ابن باجة بإتجاهه العقلى الإشراقى هذا الذى هو أوثق مصادر المعرفة، يمكننا أن نقف على أكثر سند سيهدم به الاتجاهات الحديثة فى كتابات الاجتماعيين من أمثال " دوركايم" وغيره الذين يعتقدون أن المجتمع هو مصدر كل معرفة، وإن العقل الجمعى سابق على العقل الفردى، وإن المجتمع هو الذى يفرض كل معتقد وكل فكرة على ذهن الفرد.

وكذلك يعتبر أن ابن باجة فى هذا الاتجاه، هو أساس الاتجاه الحديث الذى ظهر عند

فلاسفة إنجلترا من أمثال فرنسيس بيكون فيما يعرف باسم الأوهام أو الأصنام التى تنشأ نتيجة لوجود الفرد داخل الجماعة حيث تسيطر عليه كثير من الأوهام كأوهام القبيلة والمسرح والكهف والسوق، التى يجب أن يتحرر منها الإنسان العاقل، فالغاية واحدة عند كل من ابن باجة و بيكون ولكن الوسيلة مختلفة.

الموقف النقدى من أرسطو

ويمثل موقف ابن باجة من أستاذه أرسطو موقفاً نقدياً متميزاً، فعلى الرغم من تأثره بكثير من الأفكار الأرسطية، وأخذه بكثير من المفاهيم والمصطلحات التى تشكل مبادئ هذه الفلسفة مثل مفهوم المادة والصورة والمحرك والعقول وغيرها، إلا أنه قد تمثل هذه الفلسفة بشكل نقدى، جعله لا يقبل ما يقبله منها إلا بناء على برهان عقلى ودليل مستمد من أعمال الفكر والنظر، ولذلك لم يكن مجرد دارس أو شارح لفلسفة أرسطو، بل ناقدا لها أيضاً، والنظر فيما وضع ابن باجة من شروح وتعليقات لهذه الشروح يدرك تلك الأهمية النقدية، فهو يطلع على ما كتبه الشراح على كتب أرسطو، لكنه ينقد ما كتبه الشراح أحياناً فى مناقضة أرسطو، ويكشف تلك المغالطات التى يسقطون فريسة لها مثل تلك التى وقع فيها " يحيى النحوى " فيما يتصل بمعارضته لموقف أرسطو فى تقدم وجود الحركة بالقوة على وجودها بالفعل[٦٨]. ولكن هذا لم يحل أيضاً بين ابن باجة ونقده لنظرية أرسطو فى الحركة، فقد إستطاع إكتشاف التناقض فى هذه النظرية، وتمكن من حل المعضلة، عن طريق وضع نظرية فى الزمان الأصلى للحركة، أدى إلى هدم نظرية الديناميكا و " قانون الحركة " التى قدمها أرسطو، والتى تنفى إمكانية وجود حركة فى الخلاء ".[٦٩] ورغم أن ابن رشد لم يتفق مع ابن باجة فى نقد هذا الأخير لأرسطو، إلا أنه كان من المفكرين الأوائل الذين أكتشفوا جدة وأهمية هذا النقد، فقد علق ابن رشد فى شروحاته على الكتاب الرابع، الفصل الثامن من الطبيعيات أو السماع المعروف لديه.

ليس هذا فحسب، بل كانت هناك أفكار طبيعية أخرى توصل إليها ابن باجة حين وضع شروحاته على طبيعيات أرسطو، مكنته من إضافة أبعاد علمية جديدة إلى هذه الطبيعيات ومن هنا فلا نستغرب أن يأتى باحثين غربيين محدثين، فيكتشفون كل ذلك ويؤكدون على أصالته عند هذا الفيلسوف السابق لعصره، فأفكار ابن باجة فى الكلال والتغالب والحركة فوق سطح منجدر، مضافاً إليها رفضه لقانون أرسطو فى الحركة، تمثل محاولة جادة واعية لتأسيس نظرية متكاملة فى الحركة وديناميكا موحدة.

ومضامين هذه النظرية، والدور الذى لعبته فى تطوير تاريخ الفكر، كان قد ناقشها جميعاً مودى Moody وبينس Pines فى مقاليهما المشهورين فى موضوع الديناميكا عند ابن باجة.[٧٠]

ولقد نجح " مودى " فى تبيان الدور الأساسى الذى لعبته ناحية واحدة من ديناميكا ابن باجة ومدى تأثير هذا الدور فى تطور تاريخ الفكر وخاصة عندما بحث إمكانية تأثر "غاليليو" بابن باجة ". كما وأن بينس Pines كان قد عرض لأهمية نواح أخرى من ديناميكا ابن باجة، وعلى الأخص مبدأ الكلال.

ولا نستطيع أن نتوسع فى هذا الموضوع أكثر، حيث أنه خا رج بحثنا، ولكننا ننبه فقط إلى جوانب من اتجاهاته النقديه، قد فتحت مجالات جديدة فى العلم وساعدت على إرتقاءه، فضلاً عن انتقال هذه الاتجاهات النقدية إلى كل من ابن طفيل وابن رشد من بعد.

فإذا انتقلنا إلى علاقة الطبيعة عند ابن باجة بالميتافيزيقا فإننا نجد له موقفاً مميزاً، وإذا كان أبو بكر لا يقدم لنا أى برهان على وجود الله سوى البرهان الطبيعى أى برهان الحركة، فإن لهذا الموقف أهميته الواضحة. ذلك أن المنطق والعلوم التعليمية أى الرياضيات عنده ليست سوى أدوات للفلسفة، دون أن تشكل جزءاً أساسياً من الفلسفة.

أما الفلسفة على الحقيقة فتبدأ بالطبيعة والبحث فيها، الأمر الذى يجعل من الطبيعة الخطوة الأولى أو الخطوة الأساسية فى نظام فلسفى ارتقائى موحد.

وابن باجة يشير إلى هذا باختصار فى مطلع أقواله وشروحه على السماع[٧١]، ولذلك يقول محقق هذه الشروح " فبرهان ا بن باجة هذا على وجود الله، لا يظهر لنا أخذ الفيلسوف الأندلسى بنظام فلسفى إرتقائى فقط، وإنما يبين لنا أيضاً إنشغال فيلسوفنا الميتافيزيقى على مستوى العالم الطبيعى. فبالإضافة إلى أن المحرك الأول يلعب دوراً رئيسياً فى الجمع بين أجزاء الفلسفة المختلفة، فإن ه يكسر ويزيل الحواجز بين ما هو طبيعى وما هو ميتافيزيقى، وهو لا يفعل ذلك بأن يختزل الميتافيزيقا وأن يخضعها للطبيعة، بل على العكس من ذلك فهو يسعى لأن يصبح للبحث الطبيعى بعد ميتافيزيقى ".[٧٢]

ونظراً لأن برهان المحرك الأول هذا برهان أرسطى يتأثر به ابن باجة ويؤثره على القول بكثير من البراهين الأخرى التى توصل إليها فلاسفة المشرق ومتكلميه، ولذلك يظهر هنا ابن باجة وكأنه أحد أتباع أرسطو، وخاصة فى حقل الفلسفة الطبيعية، إلا أنه من الواضح أنه يخطئ أرسطو فى مسألتين أساسيتين تجعله على اختلاف بين مع أرسطو، الأولى : أنه قد تخطى تردد أرسطو وتأرجحه بين وحدانية الله وتعدد الآلهة[٧٣]، وحسم هذه المسألة وأكد الوحدانية إلى حد الذهاب إلى أن أرسطو لايمكن إلا أن يكون وحدانياً. فهو يؤكد أن أرسطو يقول بوحدانية المبدأ الأول عندما يتحدث عن المحرك الأول قائلاً : " فإن كانت ال حركة الأزلية واحدة أمكن أن يكون واحدا، وإن كانت أكثر من واحدة فهو ضرورة أكثر من واحد، متناهية كانت عدتها أم غير متناهية ". لكن الأخرى بالطبيعة التناهى. والأمر على ما يقوله

أرسطو، عندما يقول : وفى واحد كفاية ".[٧٤]

ومن هنا يتبين أن ابن باجة لم يكن شارحاً فقط، بل وناقدا أيضاً، وهو ما سيفعله أيضاً ابن رشد من بعد ويصير به الشارح الأكبر لأرسطو.

ومن هنا وعلى الرغم من تميز ابن باجة فى فلسفته الطبيعية والميتافيزيقية عن أرسطو، على ما سيتضح لنا بعد قليل، إلا أننا نجده قد ارتفع بفلسفة أرسطو الطبيعية إ لى مستوى روحانى ماورائى، وذلك من خلال منهجه الإرتقائى، و " وحدانية " الفلسفة الطبيعية من جهة أخرى. وهذه النتيجة لا تحتاج إلى أى برهان " إذا أخذنا بعين الاعتبار النزعة الروحانية/ الميتافيزيقية التى تهمين على تفكير الفيلسوف الأندلسى، مع العلم بأن اهتماماته الروحانية/الماورائية لا تتدخل باستقلالية الفلسفة الطبيعية عن غيرها من أجزاء الفلسفة. وعلى الرغم من أن فلسفة أبى بكر الطبيعية تلتزم بموضوعها الأساسى وهو الطبيعة وتشرح مبادئ هذه الفلسفة فى ضوء شروط البحث الفلسفى فى الطبيعة، إلا أن هدفها النهائى هو الحقيقة الماورائية، إنها بتعبير آخر تضع الأسس الأولى وتشكل حجر الزاوية فى العلم النهائى أو الحكمة النظرية التى سيسعى إليها حسيساً المتوحد أو الفيلسوف على الحقيقة.

ويعتبر المحرك الأول والعقل والله هى الغايات النهائية، أو هى الغاية القصوى للوجود فى تجلياته المختلفة. والواقع أن أعمال ابن باجة جميعاً تصب فى هذه الغاية، فأعماله فى الفلسفة الطبيعية، أو العلوم التأملية كما يسميها، إنما تهدف إلى الوصول إلى المحرك الأول، وأما أعماله الإلهية، أو أعماله فى الحكمة النظرية[٧٥]، فتهدف إلى الاتصال بالعقل الأول أو العقل الفعال، وبواسطة هذا الاتصال ـ الذى لن يستطيعه إلا المتوحد أو الحكم على الحقيقة ـ يصبح الإنسان إلهياً، ويحقق غايته الإنسانية. وهذا ما تؤكده رسالتا ابن باجة المقتضبتان " الوقوف على العقل الفعال" وفى " الغاية الإنسانية ".[٧٦]

الموقف النقدى من الفكر اليونانى

على الرغم من تأثر ابن باجة بالفكر اليونانى عامة إلا أننا لا نستطيع أن نغفل بعض المبادئ البارزة والهامة التى خالف فيها الفكر اليونانى عامة وأفلاطون وأرسطو خاصة، لأنها تمثل خصائص موقفه الفلسفى كفيلسوف مسلم ينطلق من واقع حضارى وثقافى وروحى مختلف عن معطيات الفكر اليونانى سواء فى المبادئ والمنطلقات أو فى الغايات والنتائج.

وهذه المبادئ والأفكار المتضمنة فى فلسفة ابن باجة، والتى يمكن إستخلاصها بالقراءة العميقة والمتأنية لنصوص مؤلفاته، قراءة ربما نخالف بها بعض الباحثين الذين تناولوا رسائله وأبحاثه من منظور مختلف، بل وحققوا هذه الرسائل من هنا المنظور، خاصة تلك الرسائل

الهامة والتى تمثل المرحلة الأخيرة فى الفكر الباجوى، هى التى تزيد فى جلاء الموقف الغريب والمفارق الذى وقفه بعض المفكرين من ابن باجة وناصبوه العداء، وأدى بهم إلى قتله مسموماً، مما يكشف عن الأسباب الحقيقية والجوهرية وراء اغتراب هذا المفكر سواء فى حياته أو فى كتاباته حينما يناصبه العصر بجماهيره عداء يدفع به إلى هاوية الإكتئاب ويجعله يتمنى الموت فى أخريات حياته، كما يذكر مؤرخيه، على الرغم من أنه لم يعمّر طويلاً، وهو ما يوضح لنا أيضاً المدى الذى بلغته الاتجاهات الغوغائية المنتشرة بين الجماهير واستشراء الاتجاهات الجامدة التى ساعد بعض الفقهاء على انتشارها، فخافوا على مكاناتهم وسلطتهم من تنوير عقلى كاشف قد يبدّد هذه المكانة ويذهب بتلك السلطة من قلوب العامة أو نفوس الحكام. ويبدو أن هذا قدر كل فكر متميز يقدم رؤية مستقبلية يسبق بها عصره أن يكفر به قومه، ولا يعترف بفضله قبل مرور مئات من السنين.

نجد هذا الفكر النقدى عند ابن باجة يتضح وهو بصدد مواجهة موضوع دراسته الذى هو " التدبير " فى كتابه " تدبير المتوحد " أى تدبير الإنسان، إلا أن يتمسك بالواقعية، فيؤكد بكل صراحة، أنه أى التدبير " لا يتعدى عن الصواب والخطأ "[٧٧] ، ويرفض قول من يرى أن ذلك ممكن بالنسبة لوضع أفضل فى " مدينة فاضلة "، يتبين هذا من قوله : "..... وقد يظن أن التدبير قد يعرف من هذين المتقابلين وإذا فحص عنه وتعقب، ظهر أن هذين المتقابلين يلزمانه ضرورة " [٧٨]. يقصد الصواب والخطأ، أى أن ابن باجة لا يرى فرصة أو إمكانية لتقبل مفهوم " التدبير " فى فعل الإنسان دون أن يتضمن ذلك الصواب والخطأ.

وهذا يعنى - وكما أدركت ذلك باحثة معاصرة[٧٩] أنه يهدم أساس فكرة المدينة الفاضلة القائمة على الخلو من هذه الآفة، وينطلق من الواقع، وليس من فرض متخيل يستحيل وجوده فى هذا الواقع، وهو خلو التدبير من الخطأ والصواب.

ولذلك أكد " اللزوم الضرورى " لوجود هذين المتعارضين، وليس لزومهما عارض.. والضرورة هنا هى ضرورة وا قع، وليست ضرورة منطقية. وقد بلغ من مهارته أنه لكى يبعد عن الأذهان ضرر التعلق بما هو ليس بكائن وهو " المدينة الفاضلة " نراه يوجه الأذهان إلى إنتاج يونانى آخر هو " السياسة المدنية " لأفلاطون، حيث يتحدث المؤلف عن الصواب والخطأ، لكن لا كلزوم ضرورى كما هو ا لأمر عند ابن باجة، ولكن كمثل لحياة قوم فى طريقهم إلى التشبه بصورة الوجود الأفضل، وهو الوجود الحقيقى فى نظر أفلاطون. فكأن ما ورد فى " السياسة المدنية " لا يمثل اللزوم الضرورى لوجود حقيقى، وإنما يقدم مرحلة وجود لا حقيقى، لأن الحقيقة فى " الأفضل " المتعقل.

وهنا نرى البون الشاسع بين نظرة فيلسوفنا الواقعى، وتلك التى تنتمى إلى ذلك الفكر المتوارث الذى يقال أن ابن باجة قد بنى عليه آراءه عامة وفى " تدبير المتوحد " خاصة.

وهذا موضع يتضح فيه أنه يلفظ فكرة " المدينة الفاضلة " كما تخيلها أفلاطون، لإستحالة تحققها فى الواقع الخارجى، وأن القول فيها لايتعدى " الشكل أى إطار خاو من مضمون ملموس، ولذلك يلاحظ أن إستئناسه ببعض ما ورد فى " السياسة المدنية " قد جاء للإيعاز بأن كلامه من " الفلسفة " إذ يتبين الباحث أنه بايراده هذه الأمثلة يود أن يقول " ياحبذا لو إتخذ أفلاطون من هذه الملاحظات آراء تمثل الحقيقة دون فكرة " المدينة الفاضلة " الخيالية. ويلاحظ أنه يسجل ما ورد فى " المدن الأربع " وكأنه يرغب فى أن يكون " فلاطن " آخذ بهذه الأقوال لتمثيل الحقيقة دون أقواله فى المدينة الفاضلة.[٨٠]

هذا فضلاً عن أن نلاحظ أن ابن باجة يمهد لإستبعاد فكرة " مدينة فاصلة " بتقديم استعمال العرب لبعض الألفاظ وشرح هذا الاستعمال فى بداية رسالته، قبل أن يعرض لأية دلالة إصطلاحية يونانية، لأن هذا الاستعمال يتضمن بذور وقفته الفلسفيه القائمة على تقدير واقع الأمور.

فنجده يحرص على إثبات استعمال العرب لأهم لفظين فى رسالته وهما " تدبير"[٨١] و" روح " [٨٢]. وترجع أهمية هذين اللفظين إلى أن الأول يتعلق بـ (الفعل) والثانى بـ (المعرفة)، وهما الناحيتان اللتان يود إبراز الربط بينهما إلى ناحية " العمل " وناحية " النظر " ويجئ إثباته لإستعمال العرب فى مستهل الكلام عن كل، فبالنسبة لـ (التدبير) يستهل به المبحث الأول، أى الرسالة، وبالنسبة للثانى يستهل به المبحث الثالث، حيث يدور كلامه تفصيلاً عن كيفية كسب المعارف وأدائها.

وإن دل هذا على شئ، فإنما يدل على أنه يرغب فى تنبيه الأذهان إلى أنه ينطلق من مجال فهم سائد ذائع عند العرب، لأن ما يثبته هو معنى اللفظ عند جمهورهم.[٨٣]

وهذا كما لاحظت د. فوقية حسين [٨٤] أمر له أهميته، لأنه يثبت هذا المضمون بعيداً عن الأساس الفلسفى الذى يبنى عليه الفكر اليونا نى، وخاصة الأرسطاطليسى منه. وهو ذلك الأساس الذى يرى أن كل حركة فى الكون بما فيها حركة الإنسان وأفعاله تدخل ضمن إطار مفهوم " التشبه بالمحرك الأول " وفى أقوال أفلاطون، أن هذه الحركة من أجل التشبه بالمثال.

يبعد ابن باجة عن هذا الأساس الفلسفى اليونانى المتعقل أو المتخيل فيسقطه تماماً من حسبانه لينطلق من مجرد ما هو ملموس فى الواقع فى مجال الفعل بالنسبة لـ (التدبير) الذى هو " تربية أفعال نحو غاية مقصودة ".

وهنا نلمس منطلق ابن باجة الواقعى، الذى يلفظ كل نسق فكرى مسبق أى " مذهب تفسير وجود " متخيل لهذا الواقع الذى يواجهه، وهو فى حيويته، لأن موضوع الدراسة المطروح هو " الفعل " الحى المركب فى اتجاهه إلى غاية مقصودة فى فكر صاحب الفعل نفسه، وليس

فى نسق متخيل، لا يمت إلى الواقع الملموس بصلة.

كما يحرص ابن باجة أيضاً على إثبات أصل عقائدى مهم، يدل على الواقع ويؤكده وجود الموجودات على اختلافها فى صيغتها ودقة أمورها وصيرورتها، وهو وجود إله " مدبر لهذا العالم " [٨٥]. وأن هذا الإله هو الخالق أو الموجد لهذا العالم، إذ يشير إلى الفرق بين ماهو إنسانى وما هو ربانى، فيقول مبينا هذا الفرق : "... بينه (أى بين الإنسان) وبين إيجاد الإله تعالى للعالم " [٨٦] وذلك فى معرض المقارنة بين تدبير الإله وتدبير الإنسان.

وهذه المقارنة تكشف عن أنه لا توجد نسبة إطلاقاً بين تدبير الله تعالى وتدبير الإنسان، فهذان أمران يختلفان من ناحية مستوى الآداء، وهكذا تتضح لديه فكرة تنزيه الله عن التشبه بالمخلوق. ويتبين أن الموجودات التى هى من إيجاد الله قد وجدت بتدبير محكم متفق وبصفة متعينة حقيقية فى الخارج. والوجود الذى يعنيه ابن باجة هنا ليس هو الوجود الأرسطى المتعقل، بل هو الوجود الحقيقى المتعين للأشياء، فالوجود فى مفهوم ابن باجة، كفكر مسلم، يمكن أن يتعقل، ولكنه ليس من إنتاج العقل الإنسانى، إن الوجود كائن بصفة منفصلة عن الذات العارفة، وهو أيضاً ليس وجوداً قديماً، إنما هو حادث من " إيجاد الإله تعالى "، وهذا الحدوث لا يمكن أن يكون حقيقياً إلا إذا كان من العدم المحض[٨٧]، أى أنه كان بعد إن لم يكن، لأن عدم إقرار هذه الحقيقه ينتهى بالباحث إلى موقف مماثل لموقف الفكر اليونانى، وهو الخروج من اللاتعين إلى التعين.

وهذا يوجب بصفة القدم للمادة، وهو ما يرفضه ابن باجة، إنطلاقاً من تقديره للوجود الحقيقى الخارجى الحادث، الذى هو من خلق الله تعالى، والذى يقوم على فكرة " تنزيه الخالق ". يقول ابن باجة " وأما تدبير الإله للعالم، فإنما هو تدبير بوجه آخر بعيد النسبة عن أقرب المعانى تشبها به، وهذا هو التدبير المطلق، وهو أشرفها لأنه إنما قيل له " تدبير" للشبه المطنون بينه وبين إيجاد الإله تعالى للعالم ".[٨٨]

وبصدد اتجاهه النقدى من الفكر اليونانى، نجد ابن باجة يحرص أيضاً على هدم مفهوم " الكلية " على أنه هو ممثل " الحقيقة " الثابتة التى هى حقيقة الوجود، والتى هى مقصودة كغاية للتحقق بها، وذلك من خلال أمثلة مستقاة من حياة ال ناس والملوك، مبينا أن المفاهيم التى كانت غاية فى ذاتها، لأنها كلية، صارت غير ذلك مع تغير الزمن والمكان.

يقول : " فإن جل ذلك إنما كان الصادق منها وقتاً ما، وفى سيرة سائرة، لماذا تغيرت تلك السيرة[٨٩] تغيرت تلك الآراء التى هى أقاويل كلية فصارت جزئية ، بعد أن كانت كلية، وصارت بعد أن كانت نافعة ضارة أو مطروحة ".[٩٠] ثم يضيف قائلاً : " وأنت تتبين ذلك إذا وقفت على ما كان فى الكتب الموضوعة فى ذلك، وقست كل قول إلى الزمان الذى بعد زمانه ".[٩١]

بهذا يوضح ابن باجة خطأ قبول كليات على أنها تمثل حقيقة الوجود أيا ما كان هذا الوجود وهنا يعنى خاصة حقائق الحياة الاجتماعية، أو المدنية بالتعبير الفلسفى القديم، واعتبار إنها صادقة فى كل زمان ومكان، ذلك لأن الواقع يحدث بغير هذا.

فملاحظة الواقع، وهنا يتكلم عن واقع الجماعات، تكشف عن أن هنا الكليات غير ثابتة، وأن سمة الشمول التى كانت لها فى سيرة ما فى وقت ما تتلاشى إذ تصبح ضارة بعد أن كانت نافعة وتعبيره فى هذا الأمر واضح تمام الوضوح إذ يقول: " تلك الآراء التى هى أقاويل كلية فصارت جزئية " [٩٢] وانتقالها من (الكلية) إلى (الجزئية) يرجع إلى أنها فقدت سمة الصدق فصارت مع السيرة فى كل زمان. وهذا مفهوم النسبية، وهو يتنافى تماماً مع إحترام مفهوم كليات ثابتة صادقة فى كل زمان ومكان مثل مفهوم " المدينة الفاضلة ".

وهذا نقد لاذع قوى قائم على أسس فى فهم الحقيقة والواقع تغاير تمام المغايرة تلك التى قام عليها الفكر الأفلاطونى والأرسطى.

كما نجد ابن باجة فى مواضع أخرى يرفض تقسيم الوجود إلى جوهر وعرض، والذى قبله المفكرون المسلمون عن الفكر اليونانى، وإن كانوا قد وظفوه لأغراض فكرية ودينية مختلفة. وتفضيل اليونان لمفهوم " الجوهر " على العرض فى معرفة الوجود، خاصة ا لوجود الحسى والمادى، يرفضه ابن باجة، ويعطى الصدارة للعرض بالنسبة لمعرفة الوجود والعالم، فالعرض وما هو عارض هو الذى يظهر أكثر فى تعبيراته، وهذا يدل على أنه يعتمده للكشف عن الواقع المحسوس، دون قسمة مختلفة لهذا الوجود العينى الكتلى. ولذلك اختلف أيضاً اختلافاً جذرياً فى مفهومه عن أرسطو صاحب القول بـ " اليقين المنطقى " الصادق ضرورة، فإذا بهذا المفهوم يتسع ليدخل فيه ما نسميه اليوم بمفهوم النسبة وارتباطها بالاحتمالية.

كما سنلاحظ أن ابن باجة يسقط من حسبانه تماماً فكرة " العلة الغائية " الأرسطية التى سيطرت على كثير من مباحث أرسطو، وجعلت منها مذهباً قبلياً غير منطبق تماماً على الوجود فى حقيقته العينية.

ويتضح هذا أكثر فى مجال " الفعل " الذى ينطوى على مفهوم " الاختيار " المرتبط بالآداء ويقدم لنا ابن باجة تفصيلاً واسعاً فى رسالة " الوداع " ونجد فيها أن أهم الفروق التى تبعد به عن المفهوم اليونانى للفعل، قوله فى الغايات، إذ لم تعد تتحدد عنده بمفهوم العلة الغائية المرتبطة بفكرة التشبه بالخير الأعلى أو " المحرك الأول " الأرسطى، ولكن بغاية قريبة ترتبط بالتفكر، وهو يقول فى ذلك "... وأعنى بالاختيار الإراد ة الكائنة عن روية ".[٩٣] والمحرك الأول عنده هو " الفكرة " بالنسبة للفعل الإرادى، أى أنه يقف مع الفعل الجزئى الذى ينبعث من فكرة جزئية متضمنة لغاية تظهر فيما يحدث فى الواقع الخارجى من تغير عقب أداء صاحب الفكرة للفعل يقول :

" والإنسانى هو ما يتقدمه أمر يجبه عند فاعله الفكر " [٩٤]كما يقول : "... سواء كانت الفكرة يقينية أو مظنونة "[٩٥]. أي أنه يشد ذهن الباحث إلى الواقع الخارجى اليقينى، أو الظن أى حيث الصدق أو الكذب. وهو ما يتبين من التغير الحادث فى الواقع الخارجى، وبذلك يسقط ابن باجة من حسبانه تما ماً فكرة العلة الغائية مفارقاً بهذا صميم فكر أرسطو فى مجال الغايات.

والغاية التى يتحدث عنها ابن باجة تنطلق من الواقع الخارجى، لترجع إلى الواقع، أى لتحدث فيه تغييراً، مع التفادى إلى ما يمكن أن يصدر عن النفس البهيمية من مقاومة، حتى لا يكون الفعل غير إ نسانى. ولذلك حين ينتقل من مجال الفعل إلى " المحرك إلى الفعل " وهو الفكرة، استهل هذا المبحث (الثالث عن الصور الروحانية) بالإشارة إلى مدلول لفظ الروح " ومشتقاته فى لسان العرب " وعند أهل الاصطلاح، ورفض فى هذا المبحث تقسيماً من التقسيمات الذهنية اليونانية، لبعده تماماً عن آداء مدلول يتيسر له فى واقع محسوس أو ملموس. وهذا التقسيم هو " الأجسام المستديرة " إذ قال بصراحة : " وأما الصنف الأول (يعنى الأجسام المستديرة) " فنحن نعرض عنه فى هذا القول "[٩٦]. ثم أضاف " إذ لا مدخل له فيما نريد أن نقوله ".[٩٧]

ويبين لنا سبب رفضه لهذا التقسيم فيقول : " إنما نستعمل فى هذا القول الروحانى المطلق " ويوضح أكثر فيقول " وهو العقل الفعال، وما ينسب إليه، وهو المعقولات " (٩٨). إذا فالمعقولات التى هى من نتاج الذهن هى التى يود أن ينطلق منها ابن باجة، الأمر الذى يجعلنا نتبين أنه يرفض أن تكون هناك أجسام واسطة بين الخالق والمخلوق، أو الموجد والموجود، وهى التى يمكن أن تكون فيضا مثلاً، كما هو الأمر عند أفلوطين، وهى فى الوقت نفسه متخيلة أى فرض وجودها فرضا لا يسانده أى واقع خارجى.

ولما كان ابن باجة من الذين يعترفون بوجو د نفصل عن الذات العارفة، فالمعقولات لديه مستخلصة من المحسوسات، دون فروض ترد الوجود إلى أصل متعقل. ومن الملاحظ أنه لا يقبل سوى هذا النوع من المعقولات بالنسبة لكافة الناس ويسميها بـ (الروحانية) ويعطيها مستويين : الأول أعم من الثانى، لأن هذا الأخير ى ر تبط بالحس. ويسمى أحد المستويين بـ (الروحانية العامة) وما دونها بـ (الروحانية الخاصة) ثم يأخذ فى توضيح نظريته فى المعرفة والوجود على ما سنعرفه فى فلسفته.

وكذلك سيكون هذا موقفه بالنسبة من " مفهوم اليقين " الذى يرتبط بموقفه من مصادر المعرفة، حيث يعترف بدلالة المحسوس على وجود خارجى فيفصل عن الذات العارفة . كما أشرنا من قبل . فهو فى حديثه عن درجة يقين المعلومات فى " الاعتقاد "[٩٩] ، يشير فى

البداية إلى تقسيمات أرسطو ويركز على إبراز مفهوم اليقين الأرسطى الذى يرتبط بصناعة (النطق) أى الذى لا يرى (اليقين) إلا فى " الصادقة ضرورة " طبقاً لتعبير أرسطو، مستبعداً " المظنونة " مثلاً من هذه الدرجة من اليقين، لأن اليقين لديه لا بد وأن يمثل " الصدق الضرورى منطقياً ".(١٠٠)

وهذا ينطبق فقط - كما نعلم - على مجالى " الرياضيات " و " المنطقيات " الصوريين، و ليس على المعرفة الآتية عن طريق الحواس أى المعرفة الحسية التى يعترف بها ابن باجة، لأنه كمفكر مسلم صقلته مفاهيم القرآن الكريم، والسنة النبوية الشريفة، يعتمد مفهوم الوجود الخارجى منفصلاً عن الذات العارفة.

وهكذا لو تتبعنا مفاهيم ابن باجة الفلسفية، وعلى الرغم من استخدامه لكثير من المصطلحات اليونانية، إلا أننا سنجده يضمنها معانى ودلالات إسلامية، فالملاحظ كما رأينا أنه يستعمل بعض التعبيرات والتقسيمات الإغريقية، للإستئناس بها، وذلك بعد أن يخلصها من مضمونها الأصلى الذى قد يكون متعارضاً مع حقائق الدين أو معوقاً لحسن سير التفكير العلمى.

وهذا هو الذى جعله فى حديثه مثلاً فى " الأفعال الإنسانية " يلفظ ما سماه بـ " الفضائل الشكلية " بالنسبة للإنسان العادى وليس (الإلهى) و (الإنسان الإلهى) يخالف واقع الناس أجمعين. ويصدق على الأنبياء والرسل فى بعض نواحى حياتهم، وليس كلها، أى حين يصدرون فيما يقولون عن وحى إلهى، وفيما عدا ذلك فهم من البشر، يتعرضون للصواب والخطأ. فموقفه مما سماه بـ (الفضائل الشكلية) يؤكد الأساس الواهى الذى ينطلق منه ويتضح من عرضه لحقيقة فكرة " الفضائل الشكلية " أنها لاتعدو أن تكون إطارات خاوية، تصلح لمجال الفكر المنطقى فى بعض مراحله وليس كلها. لأن المنطق فى نظر الفيلسوف المسلم ليس كله إطارات خاوية ومسبقه، على نحو ما عليه المنطق اليونانى الذى تبين أنه عقيم وهو ما بينه ابن تيمية (المتوفى عام ٧٢٨هـ) فى كتاباته عن المنطق اليونانى. وكان هذا أيضاً مجال من مجالات الإتجاه النقدى عند المسلمين خاصة فيما يتصل بالمنطق ومناهج البحث.

تأثير الاتجاه النقدى الباجى على ابن طفيل

لا شك أن تأثير هذا الاتجاه النقدى عند ابن باجة سينصب بشكل مباشر على تلميذه ابن طفيل، وخاصة فى مؤلفه " حى بن يقظان " الذى سيضمنه خلاصة رؤيته الفلسفية. وتعتبر قصته هذه عملاً روائياً رائداً فى مجال الأدب الفلسفى، لأنها تمثل خلاصة للفلسفة العربية لشمولها معظم آراء فلاسفة المغرب فى كثير من المسائل الفلسفية، إلى جانب موقف ابن طفيل نفسه ومدى تقبله لتلك الآراء أو رفضه لها. وما يهمنا هنا هو ما أنطوت عليه تلك

الرواية من مضامين وأبعاد فلسفية واجتماعية، تأثر فيها ابن طفيل بذلك الاتجاه النقدى الذى أسسه ابن باجة، وامتد تأثيره حتى إلى ابن رشد.

ففى مجال الاصلاح الإجتماعى مثلاً، وقد كان ابن طفيل مهتما بذلك إلى حد كبير، نجده يشخص فى " حى بن يقظان " خصائص المجتمع الفاسد بدقة مثيرة للإعجاب، إذ يمكن أن نجملها بما يلى : " بلادة الطبع فى أفراد المجتمع، نقص الفطرة أى القصور الفطرى فى الملكات والقدرات والتى تؤهل أفراد المجتمع - فى حالة توافرها لهم - لمعرفة الحق والسعى إليه، ضعف العزيمة والتصميم، والإعراض عن أمر الله بالتخلى عن العقيدة الصحيحة، اتباع الهوى وإلتفاف الأمراء حول شهواتهم ولذاتهم الحسية الآنية، التهالك فى جمع حطام الدنيا، الأعراض عن الحكمة والموعظة الحسنة لعدم الرغبة فى الخير أو عدم الرغبة فى معرفته عن طريق أربابه، الجهل أو الجهالة لمعرفة الحق والإعراض عند قصدا، إستبدال الغايات النبيلة والأهداف السامية بغايات وأهداف آنية خسيسة ".(١٠١)

وواضح من هذه الخصائص تأثر ابن طفيل بكل من الفارابى فى مدينته الفاضلة من ناحية، وابن باجة فى " تدبير المتو حد " من ناحية ثانية، خاصة فى حديثه عن مضادات المدينة الفاضلة، وفى رؤيته أن النخبات المتميزة بفطرتها الفائقة وبمعارفها النقلية الصحيحة والنخب المتميزة بفطرتها الفلسفية الفائقة وقدراتها العقلية المتميزة هى وحدها القادرة على تجاوز ظواهر الأمور إلى بواطنها، ومن ثم الحكم على فساد المجتمع أو إصلاحه.

فالنظرة الفائقة " لآسال " ونزعته الدينية الصحيحة قد مكنته - رغم تطرفها - من إدراك ما بلغه مجتمعه من الفساد ثم الحكم عليه بأنه مجتمع فاسد قد يغوى من يظل مقيماً فيه. لذلك هجره إلى حيث يمكن له النجاة بنفسه.

لقدكان " آسال " بحكم مواصفاته ممثلاً للنخبة المؤهلة دينياً للحكم على فساد المجتمع وتشخيص مظاهر الفساد فيه، وذلك بقياس واقع المجتمع الفاسد بمواصفات المجتمع المثالى من منظور الشريعة الإسلامية.

ومن هنا يكون معيار هذه النخبة وأمثالها التى تنطلق منه فى أحكامها على الأشياء والظواهر معياراً دينياً نقلياً. هذا من جهة ومن جهة ثانية كان " حى بن يقظان " مؤهلاً أيضاً للحكم على المجتمع بأنه فاسد، لأنه قد أدرك وشخص مظاهر الفساد فيه، كما يتضح من قراءة نصوص القصة، وذلك لفطرته الفلسفية الفائقة وقدراته العقلية المتميزة، إذ استطاع أن يحكم على مجتمع " آسال " بأنه فاسد، بمجرد أن سمع من " آسال " ما سمعه عن أحوال ذلك المجتمع ومواصفات الحياة فيه.

ودليلنا على ذلك رغبته فى الذهاب إلى ذلك المجتمع بقصد إصلاحه، كشف عنها لأسال فقد ورد فى النص " فلما إشتد إشفاقه على الناس و طمع أن تكون نجاتهم على يديه حدثت له أنية فى الوصول إليهم، وإيضاح الحق لهم، ففاوض فى ذلك صاحبه " آسال " وسأله : هل

تمكنه حيلة فى الوصول إليهم ".[١٠٢]

إن رغبة " حى " فى إصلاح أحوال الناس فى مجتمعهم الفاسد واضحة جلية فى النص، ومثل تلك الرغبة لا تنشأ لدى صاحبها عادة إلا بعد إقتناعه بفساد المجتمع، وبحاجته إلى مثل تلك المحاولة الإصلاحية، التى قد تسهم فى إنقاذه من الفساد، لذلك كان " حى " ممثلاً بحكم مواصفاته الشخصية تلك لنخبة مؤهلة فلسفياً لتشخيص مظاهر الفساد فى المجتمع، وذلك بقياس واقع ذلك المجتمع وخصائصه بذلك النموذج المثالى للمجتمع، كما يمكن لعقل فلسفى فائق أن يتصوره، ومن هنا يكون معيار الحكم عند هذه النخبة معياراً فلسفيا عقليا.

ومن جهة ثالثة : يدل اتفاق " آسال " و "حى " فى حكمهما على المجتمع نفسه بأنه فاسد على اتفاق المعيار الدينى النقلى الصحيح، والمعيار الفلسفى العقلى الصحيح فى النظرة إلى المجتمع وشؤون الحياة فيه. ويبدو أن ابن طفيل قد سجل بذلك نقطة توفيق بين الدين والفلسفة من حيث أنها هدف رئيسى من أهداف روايته الفذة، ليتفق بذلك مع غيره من فلاسفة المسلمين المشارقة منهم والمغاربة كالفارابى وابن سينا وابن رشد وغيرهم.[١٠٣]

ومن هنا يتبين العلاقة المباشرة بين " حى بن يقظان " لأبن طفيل وبين المتوحد فى " تدبير المتوحد " لابن باجة. وإننا سنجد ابن باجة فى كتابه يؤكد على أن الإنسان مدنى بطبعه ولا حياة له بغير المجتمع، ولكن ا لمجتمع ملئ بالشرور والزدائل، وتغلب الجوانب المادية عليه، ولهذا فلا سبيل - فى نظره - للفيلسوف الذى يريد أن يصل إلى الحقيقة إلا بالإبتعاد عن الناس. ولكنها ليست دعوة إلى عزلة مطلقة، بل إلى عزلة مختارة أو منتقاه - لوصح التعبير - أى عزلة بين علماء من أمثال ه ، وليست عزلة إنفرادية. ومع ذلك فقد انتهى الأمر به إلى عزلة إنفرادية، ولكن كيف هذا مع قوله بأن الإنسان مدنى بالطبع ؟

يقول ابن باجة بأن الإنسان بالذات مدنى بالطبع، ولكنه متوحد بالعرض. ذلك أن حياة التوحد قد تكون خيراً تماماً كالطعام. فالطعام خير بالذات ولكنه قد يكون شرا بالعرض بالنسبة للمريض، والسموم شر بالذات، ولكنها قد تكون خيراً بالعرض فى حالة العلاج مثلاً. ومن هنا لم تكن دعوته فى الحقيقه دعوة للعزلة عن المجتمع بقدر ما كانت نقداً غير مباشر لمظاهر التعصب والجهالة - التى وقع هو نفسه فريسة لها - والشرور والرذائل التى كانت سائدة فى المجتمع فى ظل دولة المرابطين، وكانت تعبيراً عن معاناته الفكرية فى هذه الفترة، وكان توحده وسيلة لتنمية الصفات العقلية وتحقيقاً للإنسان الكامل المتمثل فى الفيلسوف، الذى عبر عنه بالتوحد.

وإذا كان متوحد ابن باجة قد تمكن من الإرتقاء من العالم الحسى إلى العالم العقلى الخالص وعرج من عالم الماديات والهيولى والطبيعة الكثيفة إلى عالم العقول السماوية، حيث سيتمكن فى نهاية رحلته العقلية من الإتصال بالعقل الفعال، فإن الدلالة واحدة، وهى التى

حاول ابن طفيل أن يؤكدها بقصته.

فلقد استطاع حى بن يقظان المتولد من الطين أو المولود من أبوين أن يبلغ مرتبة عالية من المعرفة بدون موروثات فطرية أو مكتسبات من تعليم أو من وحى. وإنما تحققت هذه المرتبة المعرفة له بجهده الذاتى الحسى والتجريبى والعملى والاستدلالى العقلى. وقد تمكن ابن طفيل هنا من تقديم نسق كامل لنظرية فى المعرفة لا بالتنظير المجرد وإنما بالتمثيل والتشخيص العملى المجسد.

وخلاصة النظرية أن المعرفة لاتستمد من معارف فطرية، وإنما تتحقق عبر مراحل ومستويات تبدأ بالخبرة الحسية، لترتفع إلى التجربة والممارسة العملية، ثم إلى الإستدلال العقلى النظرى، ثم إلى المعاناة الوجدانية المؤسسة على " الحدس "، وصولاً إلى حال من الاتصال والمشاهدة بالمقام الآلهى، دون أن تعنى هذه الخطوة الأخيرة التخلى عن مراتب الوصول السابقة وإلغاء الحس والعقل، كما تذهب بعض الدراسات.

وفضلاً عن هذا كله، فإن المسار المعرفى الذى اجتازه حى بن يقظان قد نجح فى تحقيقه بجهده الذاتى، بغير معارف فطرية أو مورثات ذاتية أو مكتسبات اجتماعية.

ومن هنا لا نستغرب أن نجد باحثاً معاصراً [١٠٤] يقول : "وفى تقديرى أن حى بن يقظان " لابن طفيل هو التجسيد المتطور لمتوحد ابن باجة فى مرحلة جديدة هى مرحلة دولة الموحدين حيث الإزدهار والإستقرار والتفتح العقلى. لقد أصبح ابن طفيل طبيباً خاصاً للسلطان أبو يعقوب يوسف، وكان هو الذى قدم ابن رشد إليه لتحقيق مطلب السلطان فى شرح وتلخيص كتب أرسطو، حتى يسهل إطلاع الناس عليها واستيعابهم لها، دعماً للتوجه العقلانى للدولة، فى مواجهة نفوذ الفقهاء ورجال الدين المتزمتين، وقد حل ابن رشد محل ابن طفيل فى مكانته من السلطان بعد وفاته عام ١١٨٥م ".

فلسفة ابن باجة

اتهم الفلاسفة المسلمون بوجه عام " بأنهم قد دمجوا عناصر من فلسفة أفلاطون بالتراث الأرسطى بشكل لايمكن معه فصل الواحد منهما عن الآخر، وهذا الدمج يمثل فى الواقع إستيعاباً رائعاً، وتركيباً جديداً بمعنى الكلمة، بدونه لايمكن تصور إمكانية نهوض الإزدهار الفكرى للعصور الوسطى المسيحية ".[١٠٥]

وابن باجة دون شك هو واحد من أقدر فلاسفة المسلمن فى هذا المجال، فهو يسير فى شروحه وتعليقاته وفق منهجية أرسطو ولكن بروح أفلاطونية، باحثاً باستمرار عن الحقيقة أو جواهر الموجودات. وتتمثل أصالة فكر فيلسوفنا بالإضافة إلى رؤيته الإسلامية التوحيدية فى

الجمع بين تعاليم أرسطو العقلانية مع روح أفلاطون التأملية.

وحدة العقل أو المحرك الأقصى أو الله، كانت المبدأ الأساسى الذى اعتمده فيلسوفنا لسد الثغرة بين المذهبين الأرسطى والأفلاطونى. ووحدانية الكائن الأول، سواء سمى عقلاً أو محركاً أو الله، كانت هى المصدر الأول للكثرة، والكثرة تنبثق من الوحدة كما يترتب الصدى على الصوت، أو كما تنتشر تموجات الماء عندما يرمى الحجر فى الماء.

والتجزئة والانقسام اللامتناهى للأشياء، لايمكن أن تفسد أو تعطل تراتبية النظام الهرمى لوحدانية الكائن الأول فوق قمة هرم الكون. الوحدة والكثرة، التجانس والتنوع، لاتجزؤ المبدأ الأو ل وتجزء الأشياء، الخلود والوجود المؤقت الخ... هذه كلها ترتبط وتتصل بعضها مع البعض الآخر بانسجام رائع فى مبدأ تراتبى النظام يشمل الكل فى الواحد والواحد فى الكل.

الصعود من الكثرة إلى الوحدة وعكسه، أى النزول من الوحدة إلى الكثرة، هو مبدأ ابن باجة الديالكتيكى الأساسى على ما يذهب إليه أحد الباحثين المعاصرين فى فلسفته[١٠٦] وهذا المبدأ يتضمن حركتين فى حركة واحدة بحسب زاوية نقطة الإنطلاق. وحركتا النزول والصعود هذه تمكن الإنسان من الإتصال مع الكائن الأول، أى مع الوحدانية نفسها، وبها يتم التغلب على العزلة، ويزول الإغتراب.

والإنسان هو أشرف صورة للكائن الأول فى عالم ما تحت فلك القمر، فهو يملك جزءاً من العقل قد يحصل بواسطته الإتصال فى حالات معينة. وهذا الجزء من العقل هو أقصى جزء داخلى أو خارجى فى الروح، بحسب زاوية نقطة الانطلاق.

إن قوى النفس المختلفة تشبه إلى حد كبير، الدوائر المتراكزة (المتحدة المركز) تقع الواحدة منها داخل الأخرى وتشترك معها فى مركز واحد... فإذا نظرنا إلى أقصى دائرة خارجية على أنها دائرة الإدراك الحسى، فالدائرة التى تليها تتطابق مع الحس المشترك، ثم تأتى بعدها الدائرة التى تتطابق مع القوة المتخيلة، وهكذا دواليك حتى نصل إلى العقل. وإذا عكسنا الصورة واعتبرنا الدائرة الداخلية المركزية هى دائرة الإدراك الحسى، يكون العقل عندها متطابقاً مع أقصى دائرة خارجية.

وتتوافق وسائل الصعود مع مراتب الصور المختلفة، هناك أولاً الصور الهيولاتية أو الأجسام الطبيعية، تليها الصور الروحية، 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 هيولانيته وروحانيته من جهة أخرى. هذا المبدأ هو حجر الزاوية، فى

فلسفته، والذى تمكن عبره الحركة الصعودية نحو الواحد.

والتعبير واحد، يستخدم عدة وجوه، كما يؤكد أبو بكر، فالإنسان مثلاً يقال له " واحد " مع أنه ينتقل من حالة إلى أ خرى، والإنسان (واحد) مع أن بعض أفراد الإنسان أقرب إلى " الواحد " الكامل، فى حين أن آخرين أبعد ما يكونون عن ذلك " الواحد " الكامل. وبالمقابل، فإن الصور الروحانية العامة هى صورة متعددة فيما يظن، إلا أن ابن باجة يؤكد أنها ليست متعددة متكثرة بل وهى واحد ، لأن العقل واحد، وواحدية العقل توحد جميع تجليات هذا العقل. وهذا المبدأ من مبادئ المتوحد، يظهر فى أوضح صورة ممكنة فى " رسالة الإتصال ".[١٠٧]

والإنسان يستطيع عبر واحدية العقل هذه بلوغ الخلود لأنه، كما يرى فيلسوفنا، ثمة جزء من الإنسان قا بل للفساد وجزء آخر غير قابل للفساد. ومن المعروف أن الموجودات العقلانية وحدها هى الخالدة. وابن باجة يؤكد هذه العبارة واضحة صريحة حيث يقول : " فأما العقل الذى معقوله هو بعينه، فذلك ليس له صورة روحانية موضوعة له، فالعقل يفهم منه ما يفهم المعقول، وهو واحد غير متكثر، إذ قد خلا من الإضافة التى تناسب بها الصورة فى الهيولى، والنظر من هذه الجهة هو الحياة الآخرة، وهو السعادة القصوى الإنسانية الموحدة ".[١٠٨]

وهكذا يتأكد عند ابن باجة " أن النظر من هذه الجهة هو الحياة الآخرى، وهو السعادة القصوى الإنسانية ال متوحدة. هذا هو الخلود الحقيقى عند ابن باجة.

ويذكر ابن باجة طريقة أخرى لبلوغ الخلود، وهى مرتبطة بالطريقة الأولى، فقد يبلغ الإنسان نوعاً من الخلود إذا ترك شيئا يذكره به الناس، ويعتقد فيلسوفنا أن عقول بنى الإنسان تحتفظ بذكرى عظماء الرجال فى الفنون المختلفة، ولكن لعدد من السنين فقط، فى حين أن رجال العلم يبقون فى ذاكرة الناس مئات السنين. أما الفلاسفة فيبقون آلافاً من السنين. وهذا النوع من الحياة فى ذاكرة الإنسان عبر الأجيال المتوالية، هو النوع الوحيد الذى يعيشه الأفراد بعد الموت. ومن هذا يتضح أهمية العقل والفلسفة العقلية عند ابن باجة، مما دعا مستشرقاً [١٠٩] إلى القول : " إذا كان الفارابى قبل ابن باجة قد جعل النقطة المركزية لإهتمامه، واعتبر العقل قمة المجتمع أو ملك المدينة، إلا أن الفارابى لم يصل إلى درجة ابن باجة فى تمجيد العقل بل وعبادته أيضاً. من هذا يتضح أن معظم فلسفة ابن باجة يدور حول الإنسان، ويمكن أن نطلق على فلسفته كما يقول د٠ عبد الرحمن بدوى[١١٠] علم الإنسان، لأن ما تناوله فيها يدور معظمه حول موضوعات هذا العلم. فالإنسان كان هو محور فلسفة ابن باجة وهمه الأول والأخير، خاصة فيما يتصل بمسألتى " التوحد " و " الاتصال " واللذين يحقق عبرهما حقيقة وجوده، وقد كشف أبو بكر فى مؤلفاته الأخيرة عن الكيفية التى يتمكن بها ذلك الإنسان من تحقيقه لماهيته وعين وجوده.

وبادىء ذى بدء يسلم ابن باجة بالمقدمة الفارابية الكبرى القائلة بأن حيز الطبيعة العقلية البشرية هو جوهر عقلى بسيط يقع خارج تخوم عالم ما تحت القمر، هو العقل الفعال، فاستحال على الإنسان أن يحقق طبيعته العقلية إذن إلا بالاتصال بهذا العقل على ما سنبينه بعد قليل.

وفى رسالة لابن باجة [١١١] يثبت فيها وجود "صورة لايمكن أن تكون فى مادة أصلاً وهى ملابسة للصور الهيولانية وسبب لوجودها " من أربعة وجوه حاصلها :

أولاً : إن الأجسام الكائنة الفاسدة خاضعة للأجرام السماوية ومشتقة من الأسطقسات[١١٢] وهى غير كائنة ولا فاسدة. فلزم ضرورة أن توجد "صورة لايمكن أن تكون فى مادة أصلاً، وهى ملابسة للصور الهيولانية وسبب لوجودها ".

ثانيا: إن الإنفعال مرده إلى المعنى الكلى القائم فى الفاعل، وليس إلى الفاعل من حيث هو كائن جزئى.

وثالثا : إن القوة المتخيلة فى الحيوان تطلب المعنى الكلى لا المعنى الجزئى. فهى لا تطلب ماء بعينه وغذاء بعينه ، بل تطلب الماء والغذاء، لما فيه من معنى الإرواء والإشباع الكلى.

ورابعا : العقل لا يدرك الموضوع الجزئى ما لم يكن له محمول كلى، وفى إدراك الموضوع الجزئى يحتاج الإنسان إلى قوة الحس، ويحتاج فى إدراك هذا الإدراك إلى التخيل لما فى الموضوع من إزدواج ناجم عن صلته بالمادة. والحال فى العقل على خلاف ذلك فهو يدرك ويدرك أنه يدرك بقوة واحدة. لذا إستحال أن يكون جسماً أو قوة فى جسم، ووجب أن يكون صورة لا فى مادة. وأهمية رسالة " الوقوف على العقل الفعال " أنها تمهد لما يضعه ابن باجة فى رسالة " اتصال العقل بالإنسان "وفى " رسالة الوداع " من أن جوهر الإنسان العقل وغايته الإتصال بالعقل الفعال.

فلسفته فى الإنسان

ويمكننا أن نميز له فلسفة خاصة فى الإنسان. فإننا نجده يذكر أن كل حى يشارك الجمادات فى أمور، وكل إنسان يشارك الحيوان غير الناطق فى أمور " فالحى والجماد يشتركان فيما يوجد للأسطقس الذى ركبا منه، مثل السقوط إلى أسفل طوعاً، والصعود إلى أعلى قهراً. ويشارك الإنسان الحيوان غير الناطق فى النفس الغاذية والمولدة والنامية، كما يشاركه فى الإحساس والتخيل والتذكر، وما يوجد عنها مما هو للنفس.

لكن الإنسان يمتاز عن الحيوان غير الناطق وعن الجماد والنبات بالقوة الفكرية. وهو لا يكون إنساناً إلا بها.

والإنسان بما هو حيوان تلحقه الأفعال التى لا إختيار له فيها أصلاً، كالإحساس، لكنه بما هو إنسان له أفعال لا توجد لغيره من الموجودات " والأفعال الإنسانية الخاصة به هى ما يكون باختياره. فكل ما يفعله الإنسان باختيار فهو فعل إنسانى، وكل فعل إنسانى فهو فعل باختيار. وأعنى بالاختيار : الإرادة الكائنة عن رؤية ".[١١٣]

أما الإنفعالات العقلية - إن جاز أن يكون فى العقل إنفعال - فلا يختص بها الإنسان بل يشاركه فيها الحيوان : مثل ا لإلقاء فى الروع، والهرب من مفزع، وسائر الإنفعالات. والفعل البهيمى هو الذى يتقدمه فى النفس الإنفعال النفسانى فقط، مثل التشهى أو الغضب أو الخوف، وما شاكله، والإنسانى هو ما يتقدمه أمر يوجبه، عند فاعله، الفكر، سواء تقدم الفكر إنفعال نفسانى يحدث فى النفس البهيمية من الإنفعال، والإنسانى هو المحرك فيه ما يوجد فى النفس من رأى أو إعتقاد ".

ومعظم أفعال الإنسان مركب من بهيمى وإنسانى، وقلما يوجد البهيمى خلوا من الإنسانى. "فأما من يفعل الفعل لأجل الرأى والصواب، ولا يلتفت إلى النفس البهيمية ولاما يحدث فيها، فذلك الإنسان أخلق به أن يكون فعله ذلك إلهياً من أن يكون إنسانياً. فلذلك يجب أن يكون هذا الإنسان فاضلاً بالفضائل الشكلية[١١٤] حتى يكون متى قضت النفس الناطقة بشىء لم تختلف النفس البهيمية، بل قضت بذلك الأمر من جهة أن الرأى قضى به.. ولذلك كان الإنسان الالهى - ضرورة - فاضلاً بالفضائل الشكلية ".[١١٥]

والإنسان قد توجد له حالة " بها يشبه النبات، وذلك فى الزمان الذى يحتوى عليه (فيه) الرحم : فإنه يتخلق أولاً. فإذا كمل تخلقه، أغتذى ونما. وهذه أفعال توجد للنبات من أول وجوده، ولا يوجد له غيرها أول وجوده، وذلك عند النشوء.

والحار الغريزى قد يفعل هذه الأفعال. وإذا خرج الجنين من بطن أمه واستعمل حسه، أشبه عند ذلك الحيوان غير الناطق وتحرك فى المكان واشتهى. وإنما يكون ذلك لحصول الصورة الروحانية المرتسمة فى الحس المشترك، ثم فى الخيال.

والصورة المتخيلة هى المحرك الأول فيه، فيكون عند ذلك فى الإنسان ثلاث محركات كأنها فى مرتبة واحدة : القوة الغاذية النزوعية، والقوة المنمية الحسية، والقوة الخيالية، وكل هذه القوى هى قوى فاعلة. وهى موجودة بالفعل، لا عدم فيها : وهذا هو الفرق بين القوى الفاعلة والمنفعلة : فإن فى المنفعله : العدم، لأن الصورة الروحانية المحسوسة هى أول مراتب الروحانية - على ما تبين فى كتاب "تدبير المتوحد " لأنها إدراك، وتلك الصور الأخرى يدرك بها الجسم ولا يدركها. ولذلك لا تنسب إلى النبات معرفة أصلاً، وتنسب إلى الحى وان، فإن كل حيوان هو حساس، فالإنسان إذا كان فى الرحم وأشبه النبات، فإنما يقال له أنه حيوان

بالقوة، وذلك أن روحه الغريزى يقبل الصورة الروحانية، فهو حيوان بذلك القبول. فأما الروح الغريزى فى النبات فلا يمكن فيه ذلك ".[١١٦]

والإنسان له أحوال مختلفة بحسب مراحل العمر : ففى سن اليفاع يكون حيواناً فقط، فإنه إنما ينفعل عن النفس البهيمية فقط. لكن من تنشأ لديه الروية فإنه عند ذلك يكون إنساناً بالأطلاق ومكتفياً بنفسه، ليس به ضروة إلى من يكفله.[١١٧]

الغاية الإنسانية

تطرق ابن باجة إلى ذكر الغايات الإنسانية فى " رسالة الوداع " و "تدبير المتوحد " وطلب الغاية جزء من فعل النفس النزوعية الذى يعرف بالشوق. وتتوسل النفس النزوعية بالصور الخيالية لبلوغ أغراضها، منتقلة من موضوع إلى موضوع، ومن حال إلى حال، لذا إستحال عليها الدوام. يقال ذلك الإدراك العقلى الذى يتصف بالدوام من أفعال النفس، إذ لايشمله الزمان، كما يقول ابن باجة، بينما يشمل الأغراض المتخيلة زمان.

وأصناف الغايات التى يطلبها الإنسان كثيرة، فمنها العبادة التى يبتغى بها رضى الله، ومنها الجاه واليسار وما يلحق بهما من التزين أو التلذذ، وم نها 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 ما يصبو إليه الإنسان، حتى أن منهم من يرى أن صاحبه يصعد إلى الس ماء. ومن المتصوفه من يرى أن هذا النوع من التلذذ، أى مشاهدة العالم العقلى، هو الغاية المرجوة.

ويرد ابن باجة القول بأن اللذة حتى فى أشرف أشكالها - وهى اللذة العقلية - ليست غاية الإنسان القصوى ويأخذ على الغزالى خاصة قوله فى " المنقذ من الضلال " أنه شاهد عند إعتزاله أموراً إلهية والتذ والتذاذا عظيماً[١١٨] حتى قال : " فكان ما كان مما لست أذكره " ومأخذه على ذلك أن اللذة لايمكن أن تكون غاية، ناهيك بالغاية القصوى، ودليل ابن باجة على أن اللذة لايمكن أن تكون غاية أن لكل فعل من الأفعال التى نمارسها لذة تناسبه ، فإذا أتقنا الفعل حصلت اللذة الخاصة به لا محالة. فنحن نطلب إتقان الفعل لا اللذة. ولما كانت الأفعال درجات كانت الفضائل التى تتصل بها بدرجات واللذات التى تقترن بها درجات.

وواضح أن الفضيلة المتصلة بممارسة الفعل الذى ينزل من الإنسان منزلة ذاته أو يكون منه " بالذات والطبع كالحدة من السكين " هو الغاية القصوى. فما هو هذا الفعل ؟

يجيب ابن باجة أنه العلم النظرى الذى يبلغ به الإنسان كماله الطبيعى والذى تنزل جميع

الأفعال والفضائل الأخرى منه بمنزلة الوسائل والآلات. فخليق بالإنسان الكامل أن يطلبه دون سوا ه. وأقصى مراتب هذا العلم ما كان فى غاية البعد عن المادة، وهى مرتبة العقل المستفاد[١١٩]، ومن أدرك هذه المرتبة من العلم فقد ظفر برضى الله ونعمته، إذ ليس أحب عند الله من هذا العقل.

ومع أن كلا من ابن باجة وابن رشد يبنيان هذه النتائج على مقدمات أرسطية أو أفلاطونية محدثة، فهما يذهبان إلى أن هذه الحال من التصور ليست " بكمال طبيعى "، والا لكان لقوى النفس الأخرى، الحيوانية وغير الحيوانية، مدخل فى التمهيد لها، كما يقول ابن رشد.[١٢٠]

ويرى ابن باجة أن هذا الكمال إلهى لايدرك إلا بمعرفة إلهية. لذا بعث الله الرسل والأنبياء تتميماً " لأجل مواهبه عند الناس، وهو العلم "[١٢١]. ويؤيد ذلك ببينات شرعية مستمدة من القرآن والحديث، فيستشهد بالآيتين : ﴿والراسخون فى العلم يقولون آمنا به، كل من عند ربنا﴾[١٢٢]. و﴿ إنما يخشى الله من عباده العلماء﴾.[١٢٣]

فالعلماء يدركون أن " الإمكانات الإلهية " من عند الله وأن من علم الله حق علمه أدرك " أن أعظم شقاء سخطه والبعد منه، وأعظم سعادة قدراً رضاه والقرب منه ".

ويستشهد أيضاً بالحديث : " خلق الله العقل فقال له : أقبل فأقبل، ثم قال له : أدبر فأدبر. فقال : وعز تى وجلالى ما خلقت أحب إلى منك ". فالعقل إذن أجب المخلوقات إلى الله وعلى قدر قرب الإنسان منه يكون قربه من الله ويحظى برضاه.

الصور الروحانية

يقود ابن باجة النظر فى العقل إلى النظر فى طبيعة الصورة العقلية، وهى موضوع الإدراك العقلى الأخير. وفى تحديد طبيعة الإنسان بما هو إنسان، يضع أن الإنسان يرقى من حال نباتية، هى حاله وهو جنين، إلى حال حيوانيه، هى حاله حين يتحرك ويشتهى، فإلى حال إنسانية يبلغ عندها مرحلة النظر العقلى. وهذه الحال هى ما به يكون الإنسان إنساناً.

والعقل قد يكون بالقوة وقد يكون بالفعل فى الإنسان. وخاصة العقل بالفعل أن لا يختلف عن المعقول بالفعل، فكان الذات والموضوع بالنسبة إلى هذا العقل شيئا واحداً. فالعقل بالفعل إذن هو المحرك للإنسان باطلاق، وهو بهذا المعنى، كما يقول ابن باجة، قوة فاعلة، شأنها فى ذلك شأن جميع الصور الروحانية من حيث لها بالعقل الفعال صلة ما. ولما كان العقل بالفعل واحدا صح أن نسأل بماذا يتكثر الناس ؟

والجواب انهم يتكثرون من قبل المادة، لذا أمكن أن ينتشر العقل فى عدد من الأشخاص إنتشار المغناطيس فى الحديد. وقد يتكثرون أيضاً من قبل صلتهم بالمعقولات، فهى ليست

واحدة باطلاق، وإلا لم تختلف درجات الإدراك عند الناس، ولم يكن للتعليم جدوى.

وهى مع ذلك ليست كثيرة باطلاق، وإلا لكان لكل معقولين ألم بهما شخصان معقول ثالث، وهكذا إلى ما لا نهاية. فالمعقول إذن واحد بالنوع، كثير بالشخص، أى أنه متكثر من حيث إضافته إلى المدرك، فان بفنائه.[١٢٤] ويدعو ابن باجة المعقولات بوجه عام الصور الروحانية. ويقول محقق رسائله.[١٢٥]

" إن هذه التسمية يبدو أنها مستمدة من كتاب " الحس والمحسوس " لأرسطو فى ترجمته العربية، وإن كان قد نسب فى المصادر العربية إلى الأسكندر رسالة " فى إثبات الصور الروحانيه " ورد ذكرها فى " رسالة اتصال العقل بالإنسان " لابن باجة. ففى تلخيص ابن رشد لكتاب " الحس والمحسوس " مثلاً، أن المحسوسات لاتحل فى النفس لدى إدراكها لها " حلولاً جسمانياً بل روحانيا "، و " أن المعانى التى تدركها النفس إدركاً روحانياً منها جزئى، وهى المحسوسات ومنها كلى وهى المعقولات ". وتدرك الروحانية الجزئية بتوسط الحواس، بينما الروحانية الكلية لا يحتاج فى إدراكها إلى هذا التوسط.[١٢٦]

وقد توفر ابن باجة على ذكر هذه الصور توفراً خاصاً فى " تدبير المتوحد" حيث يقسمها أربعة أقسام هى :

١ ـ صور الأجسام المستديرة، أى الأجرام السماوية التى تتحرك حركة دورية دائمة.

٢ ـ العقل الفعال والعقل المستفاد الأول هو جوهر أو صورة عقلية مفارقة للمادة تحرك عالم ما تحت القمر، والثانى هو المرتبة القصوى من الإدراك التى يبلغها الإنسان إذا قيض له الاتصا ل بالعقل الفعال.

٣ ـ الصور الهيولانية التى تنتزع من الموجودات الجزئية.

٤ ـ المعانى الموجودة فى قوى النفس الحسية الثلاث، وهى الحس المشترك والتخيل والذكر.[١٢٧]

من هذه الصور ماهو ليس بهيولانى أصلاً، ومنها ماله إلى الهيولى نسبة ما. فالصنف الثالث من الصور أعلاه، مثلاً، هيولانى بذاته لأنه يوجد فى الهيولى، إلا أنه يصبح روحانياً بفعل الإدراك.

والصنف الثانى غير هيولانى بذاته، إلا أنه يصبح هيولانيا من جراء نسبته إلى المعقولات الهيولانية، فدعى من حيث هو فاعلها العقل الفعال، ومن حيث هو متمها العقل المستفاد. أما الصنف الرابع فيدخل فى عداد الصور الروحانية الجزئية أو الخاصة التى ينتزعها الحس من الموجودات الجزئية التى تسند إليها، فكان لها من هذا الوجه وجودان : وجود هيولانى ووجود حسى. فالجبل مثلاً له وجود هيولانى فى جبل محسوس ما وله وجود حسى فى من يحسه.

وبكلا الوجودين هو متكثر.

وعند ابن باجة إن أحط درجات الروحانية وجود الصور فى الحس المشترك، ثم وجودها فى المتخيلة ثم وجودها فى الذاكرة. وأسمى الروحانية المعقولات أو الأنواع والكليات. وليس وجودها فى الذاكرة. وأسمى الروحانية المعقولات أو الأنواع والكليات وليس وجودها فى الموضوع على سبيل التجزئة، بل على سبيل التركيب. فنوع الإنسان أو ماهيته المعقوله عبارة عن مجموع القوى التى يتصف بها الإنسان والتى توجد خارجة عنه فلم تتغير بتغيره.

ففى الإنسان إذن معنى سر مدى هو كلى الإنسان ومعنى فاسد، هو لحاق هذه الصفات أو القوى به. أما كيف يأتلف الإنسان من هذين المعنيين، فيثير إشكالات يعرض لها ابن باجة فى آخر " تدبير المتوحد " وينبه على وجوب الفحص عنها إلا أن القول ينقطع فى آخر هذا الكتاب دون أن يحل المؤلف هذه الإشكالات.

ويستنتج من المقدمات العامة التى يضعها أن فى الإنسان ثنائية لا محيد عنها، هى أنه كائن فاسد بطبيعته الهيولانية، سر مدى روحانى بطبيعته العقلية.

وللصور الروحانية الخاصة دور هام فى عملية الإدراك. فالجمهور يرقى إلى معرفة الكليات عن طريق هذه الصور التى تنبثق من الحس أصلاً. وحتى المتفلسفون يبد أون بها، فيعلمون الأشياء العملية أولاً، والرياضية ثانياً، ولا يستغنى عن هذه الصور حتى فى العلم الطبيعى.

فالعالم الطبيعى يدرك المعقولات (أى مبادئ العلم الطبيعى) لا من حيث هى معقولات بحد ذاتها، بل من حيث لها وجود طبيعى : وهو حلولها فى الموجودات الطبيعية. وغاية النظر الفلسفى أن يبلغ العالم مرحلة يدرك بها جميع المقولات " لامن حيث هى معقولات تسمى هيولانية ولاروحانية، بل من حيث المعقولات أحد موجودات العالم "[١٢٨]. ومن يبلغ هذه المرتبة من النظر يدرك أن العقل والمعقول واحد دون توسط الصور الروحانية " والنظر من هذه الجهة هو الحياة الآخرة والسعادة القصوى الإنسانية الموحدة ".[١٢٩]

منازل الناس من حيث المعرفة العقلية

إذا كانت مراتب المعرفة عند ابن باجة ثلاثة وهى الصور الروحانية، والمعقول، والعقل الآخر (الفعال) وأن سبيل الارتقاء من هذه المراتب هو سبيل الصعود من الأولى إلى الأخيرة، فإن هذه المراتب من المعرفة توازى مراتب نصنف الناس بحسبها، وهى تبدأ من المعقول فى ارتباطه بالصورة الهيولانية ثم تنتقل إلى المعقول فى صورته المجردة ثم تصل إلى مرتبة الإتصال بالعقل الفعال. ولذلك هناك ثلاثة منازل للاتصال هى :

أولاً : المرتبة الجمهورية

وهى على حد تعبيره " المرتبة الطبيعية " وأشخاص هذه المنزلة يكون المعقول عندهم مرتبطاً بالصور الهيولانية، وكما يقول لايعلمونه إلا بها وعنها ومنها ولها. فهم لايدركون هذا المعقول إلا إذا أدركوا الصور الهيولانية التى هى أصل له. أى أنهم لا يدركون المعقولات إلا بالإضافة إلى موضوعاتها. ولذلك تمثل هذه المعرفة المرتبة الدنيا من الإدراك، ويدخل فى هذه المعرفة جميع الصنائع العملية.(١٣٠)

ثانيا: مرتبة النظار

وهى " فى ذروة الطبيعة " وتختلف عن المرتبة الأولى من حيث أن أصحابها ينظرون إلى المعقولات أولاً، و إلى الموضوعات الجزئية التى تسند إليها ثانياً. وحال الجمهور بعكس ذلك. ومع ذلك فهؤلاء النظار لا يجردون المعقول عن موضوعه كل التجريد، فكانوا يرون المعقول بعد بواسطة. ورغم ذلك فهذه المرحلة - فى نظر ابن باجة - هى مرحلة العلم بمعناه الصحيح، وإن القضايا المستعملة فى العلوم يجب أن تتضمن المحمول والموضوع فتكون قضايا كلية.(١٣١)

ثالثا: مرتبة السعداء

وقد خصها ابن باجة للسعداء لأنهم هم الذين يمكنهم رؤية الشئ بنفسه (١٣٢)، وهـذا النوع من النظر شبيه برؤية الضوء، ففى هذه الرؤية تكون الصورة المبصرة والضوء الذى به تبصر شيئاً واحداً. وكذلك العقل بالفعل والعقل الفعال. فحال الأول كحال الصورة المبصرة، وحال الثانى كحال الضوء. فالعقل إذا أدرك «أى العقل بالفعل» والعقل الذى به يدرك «أى العقل الفعال» واحة.(١٣٣)

وفى هذه المرتبة يستطيع الإنسان أن يحصل على الضوء الذى هو أصل كل رؤية فتتبدى له أمور كثيرة، لا تتبدى لسواه(١٣٤)، والواصل إلى هذه المرحلة هو العالم، والمتردد دون الوصول إليها هو الجاهل، والعالم أشبه ما يكون بالمبصر فى الضياء، والجاهل أشبه بالمتلمس طريقه فى ا لظلام(١٣٥). والعلم فى هذه المرحلة يكون بمعرفة محمول الشئ الذى هو معقول بالذات، أى أن المعرفة هنا هى إندماج المحمو ل بالموضوع إندماجاً عقلياً بحيث لاتكون هناك حاجة إلى التفريق بينهما ثم جمعهما فى قضية منطقية كما هو الحال فى المرتبة النظرية.

والمعرفة هن اتضبح رؤيا مباشرة أو حدس، ولكنها رؤية للمعقول ذاته بعد القضاء على أشخاصه فترة بعد فترة، على حد تعبير ابن باجة، وهو يلجأ إلى بعض التشبيهات الحسية، فنجده يشبه القوة التى يرتسم فيها المعقول بالعين، والعقل يشبه الإبصار وهو الصورة المرتسمة فى البصر. وكما أن تلك الصورة هى بالضوء، فإن الضوء يوجدها بالفعل، وبه ترتسم فى الحاسة.(١٣٦)

كذلك الأمر فى العقل بالفعل، فهو الذى ترتسم فيه المعقولات وهو يشبه العين من هذه الناحية التى ترتسم بها المبصرات. وكما أن العين بحاجة إلى الضوء لكى ترى. فكذلك العقل بالفعل بحاجة إلى العقل الفعال لترسم فيه المعقولات.

ويقارن ابن باجة بين هذه المراتب الثلاث وبين الأحوال التى ذكرها أفلاطون فى لغز الكهف (الكتاب السابع من الجهورية). فحال الجمهور تشبه حال السجناء الذين لايرون إلا الصور المنعكسة على الحائط إنعكاساً شبيه بالظل.

والنظار يشبهون السجناء، وقد خرجوا من الكهف إلى البراح ورأو الضوء مجرداً عن الظل. والسعداء لا شبيه لهم فى الإبصار " إذ يبصورن هم الشىء - أى الضوء المبصر - فلو إستحال البصر فصار ضوء لكان ذلك ينزل منزلة السعداء ".

ويبين أن أفلاطون لم يشر إ لى مثل هذه الحال من " الاتصـــــال " أو " الاتحاد "، لكن ابن باجة يبرر نهج أفلاطون فى هذا بقوله إنه لما أثبت الصور خارجة عن الجزئيات كان تشبيهه لحال السعداء بحال الناظر إلى الشمس مناسباً لتشبيهه لحال الجمهور بحال الناظر إلى الظلال أو الأشباح فى كهف مظلم. ولكنه وقف دون الحال الثالثة التى يصبح فيها البصر والشمس شيئاً واحداً. وعلة ذلك أنه وضع الصور خارجة عن الذهن الذى يدركها، بينا تصبح الصور (أى المعقولات) عند بلوغ هذه المرتبة هى والعقل الذى يدركها شيئاً واحداً لذا لم يمكن أن تصبح الشمس والبصر واحداً، خلافاً للعقل الفعال، فهو والصـــور التى تقوم فيه واحد باطلاق. وهذا المعنى "التوحد " الحق عند ابن باجة.[١٣٧]

وهكذا فالواصلون إلى رتبة السعادة إنما يصلون إليها بالمعرفة الواحدة، يستمدونها من العقل الفعال يوحد بينهم بمعقولاته الواحدة، وينقلهم من حال الكثرة إلى الوحدة.[١٣٨]

الهوامش:

١ . د. سليم طه التكريتى : الحكم الصالح فى نظر الفارابى. ص ٩٩ . ١٠٠ مجلة المورد العراقية. المجلد ١٩٧٥٤.

٢ . ابن خلكان : وفيات الأعيان جـ ٢ ص ١١٣، ١١٤.

٣ . مصطفى عبد الرازق : فيلسوف العرب والمعلم الثانى. الحلبى. مصر سنة١٩٤٥، ص ٦٣، ٦٤.

٤ . عبد الرحمن مرحيا : من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الأسلامية بيروت،١٩٧٠، ص ٣٧٣

٥ . السابق، بتصرف، ص ٤٥٣.

6 - Arkoun : (M) : Miskanaguh . op Cite p . 15 .

٧ . د. عبد السلام بتعبد العالى : الفلسفة السياسية عند الفارابى. ص ١٠. بيروت ١٩٨٦.

٨ . يعتبر كتابه " أراء أهل المدينة الفاضلة " من أهم كتبه وأعظمها خطورة ذلك لأن هذا الكتاب قد ضم زبدة فلسفته وخلاصة آرائه فى كل ما تناوله فى مؤلفاته الأخرى، خاصة وأنه قد كتبه فى أخريات حياته. فجاء جامعا لفلسفته ملخصا لمذهبه فى الحياة والكون. فلو ضاعت كل كتب الفارابى ولم يبق سوى هذا الكتاب لأمكن إستخلاص مذهبه والتعرف على أصول فلسفته. ذلك لأنه يتناول فيه عرضا سريعا لأمهات المسائل التى دار عليها نشاطه الفكرى.

٩ . ولد هيبوداموس Hyppodamus فى أيونيا ثم أسس المستعمرة الإيطالية المسماة (توريوم) وكان مهندساً وعالماً معا. وسوف يتصور " توماس مور " (١٤٧٨ . ١٥٣٥م) مدينته الخالية فى القرن السادس عشر ويتبعهم كامبانيللا Companalla الفليسوف الإيطالى (١٥٦٨ . ١٦٣٩) فى مدينة الشمس.

١٠ . د. عبد المجيد الغنوشى : الأسس النشكونية والعضوانية لفلسفة الفارابى السياسية والاجتماعية، مجلة الفكر. العدد ٥ تونس ١٩٧٦، ص ٣٨

11 - Chatelet (F) La naissance de L' Histoire p. 303 Ti. Coll 10/18 .

١٢ . د. جميل صيلبا : من أفلاطون إلى ابن سيناء. الطبقة الثالثة. بيروت ١٩٨٣، ص ٦٠

١٣. د. عبد المجيد الغنوشى : السابق ص ٣٨.

١٤ ـ أحمد أمين : ضحى الإسلام. بيروت ١٩٦٩، ص ٩٦.

١٥ ـ المسعودى : التنبية والإشراف. ص ٤٠٠.

١٦ ـ التوحيدى : الإمتاع والمؤانسة.

١٧ ـ ياقوت : معجم الأدباء جـ ١٥ ص ٢٢.

١٨ ـ الفارابى : آراء أهل المدينة الفاضلة ص ١٥١، ١٥٣.

١٩ ـ عبد السلام بنعبد العال : الفلسفة السياسية عند الفارابى. الطبعة الثالثة. بيروت ١٩٨٦. ص ١٢٢

20 - Laoust(H) : Les Schismes dans L'Is lam, Payot Paris, 1965 . p.156..

٢١ ـ المرجع السابق، ص ١ ٢٢، ١٢٣.

٢٢ ـ الفارابى : آراء أهل المدينة الفاضلة. ص ٨٥ ـ ٨٦ وانظر : د. جعفر آل ياسين : فيلسوفان رائدان الكندى والفارابى. ص ١٧٣ ـ ١٧٤ دار الأندلس. بيروت. الطبعة الثانية ١٩٨٣.

٢٣ ـ الفارابى : آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٧٩.

٢٤ ـ د. سليم طه التكريتى : الحكم الصالح فى نظر الفارابى. مجلة المورد العراقية جـ ٤ العدد٣. العراق ١٩٧٥.ص ١٠١

٢٥ ـ د. محمود قاسم : فى النفس والعقل لفلاسفة الاغريق والاسلام. الطبعة الرابعة.القاهرة ١٩٦٩. ص٢٢٧, ٢٢٨

٢٦ ـ السابق. ٢٣٠، ٢٣١.

٢٧ ـ أنظر مونك : ilosophie Juive et arabe . P . 407 Me'Langes de Ph

٢٨ ـ انظر التقديم لكتاب " تدبير المتوحد " بقلم د. معن زيادة. بيروت. دار الفكر. ١٩٧٨.

٢٩ ـ د. فوقية حسين : الفارابى بين الخلق والايجاد. فى : مقالات فى أصالة المفكر المسلم. دار الفكر العربى. م صر ١٩٧٦.

٣٠ ـ ابن باجة : رسائل إبن باجة الإلهية. تحقيق د. ماجد فخرى. ص ١١٣.

٣١ ـ د. فوقية حسين : ابن باجة فى كتابه تدبير المتوحد. ص ٩٥، ٦٠ منبر الأسلام. العدد ٥ ابريل١٩٨٠.

٣٢ ـ وهذا ما لم يتبينه كثير من الباحثين فى آراء إبن باجة، الأمر الذ ى أدى بهم إلى إعتباره تابعاً لليونانيين فى أفكاره. خاصة هؤلاء الذين تلقوا العلم فى جامعات الغرب، واستخدموا مناهج وأدوات بحثية صنعها هؤلاء المستشرقين وزرعوها فى عقول هؤلاء الباحثين.

٣٣ ـ دى بور : تاريخ الفلسفة فى الأسلام. ترجمة د. أبو ريدة. ا لطبعة الثالثة. مصر ١٩٥٤. ص ٢٨٢.

٣٤ ـ د. فؤاد زكريا : التفكير العلمى. الطبعة الثالثة. سلسلة عالم المعرفة الكويت ١٩٨٨. ص ٢٨٠، ٢٨١.

٣٥ ـ أنظر ابن طفيل و د.عاطف العراقى : حى بن يقظان. ص ٦٢ وما بعدها. الميتافيزيقا فى فلسفة ابن طفيل. الطبعة الرابع ة. دار المعارف ١٩٨٥. ص ٤٥، ٦٤.

٣٦ ـ د. جابر عصفور : أنوار العقل. الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٦. ص ٩، ١٠.

٣٧ ـ د. جابر عصفور : أنوار العقل. ص ١٠، ١١.

٣٨ ـ ابن طفيل : ص بن يقظان. ص ٦١.

39 - S . Munk : Melanges de philosophie . P . 414

٤٠ ـ ابـن طفيل : السابق. ص ٥٨ ـ ٥٩.

٤١ ـ السابق. ص ٦٠.

٤٢ ـ السابق. ص ٦١ وانظر د. عاطف العراقى : الميتافيزيقا فى فلسفة ابن طفيل. ص ٥٦ ـ ٦٠.

٤٣ ـ ابن طفيل : إبن يقطان. ص ٦١.

٤٤ ـ د. عاطف العراقى : الميتافيزيقا. ص ٦٠.

٤٥ ـ فلسفته تتردد عند ابن طفيل فى " حى بن يقظان " وفى مؤلفات ابن رشد مثل " رسالة الاتصال " تلخيص ابن رشد الكتاب النفس لأرسطو، وتهافت التهافت فى مواضع متعددة. وهى كلها تعد كتبا تعبر عن آراء بن رشد سواء كانت كتبا مؤلفة أو كتبا شارحا.

٤٦ ـ د. معن زيادة : الحركة من الطبيعة إلى ما بعد الطبى عة. ص ٢٣..٢٤

47 - Dunlop " phiosophical prede " ... P. 100 .

٤٨ ـ ابن أبى أصيبعة : طبقات الأطباء. عند حديثة عن ابن باجة.

٤٩ ـ ابن باجة : الرسائل. تحقيق د. ماجد فخرى.

٥٠ ـ ابن باجة : الرسائل. ص ٥٥، ١٢١.

٥١ ـ قـارن تدبيـر المتوحـد. ص ١ ٢١ ورسـالة الوداع بتحـقـيق م. أسـين بـلاثيوس فى الأندلس ص ٢١ المجلد ٨، ١٩٤٣.

٥٢ ـ د. معن زيادة : الحركة من الطبيعة. ص ٢٦.

٥٣ ـ ابن طفيل : حى بن يقظان. ص ٥٨، ٥٩.

٥٤ ـ ابن طفيل : حى بن يقظان. ص ٦٠.

٥٥ ـ السابق. ص ٦٠، ٦١.

٥٦ ـ قارن الأتصال لابن باجة. ص ١٩.

٥٧ ـ ابن باجة : فى الغاية الإنسانية، قارن رسائل ابن باجة الإلهية. ص.١٠٤

٥٨ ـ د. معن زيادة : الحركة من الطبيعة. ص ١٤٣.

٥٩ ـ ابن باجة : رسالة الوداع. ص ٣٨.

٦٠ ـ ابن باجة : تدبير المتوحد.

٦١ ـ ابن باجة : رسالة الوداع. ص ٢٢.

٦٢ ـ ابن باجة : ر سالة الوداع. ص ٢٣

٦٣ ـ من الواضح أن أبن باجة لا يتفق مع الصوفية القائلين بأنهم يصلون إلى الحقيقة النهائية كما يدعون فهو

يهاجمهم فى أكثر من مناسبة، لأنهم - فى نظره - يخلطون بين الاتصال على الحقيقة وإحدى الحالات الروحية السامية التى يعيشونها يقول :

" وهذ ا هو الذى ظنه الصوفيون غاية قصوى للإنسان. لذلك يقولون فى دعائهم " جمعك الله وعين الجمع " لأنهم - بتصورهم عن الصور الروحانية المحضة - قامت عندهم هذه الصورة الروحانية مقام تلك. ولما كانت هذه تكذب عند إفترقها، وشعروا بصدقها عن إجتماعها دايماً، ظنوا إجتما ع ها هو السعادة القصوى، ولما كانت عند إجتماعها تحضر لمن إجتمعت له صور غريبة. ومحسوسات بالقوة هايلة المنظر، وأنفس أحسن كرامة فى الوجود ظنوا أن الغاية إدراك هذه ولذلك يقول الغزالى أنه أدرك مدركات روحانية، وشهد الجواهر الروحانية، وعرض لعظم ما شاهد بقول ال ش اعر " وكان ما كان مما لست أذكره " ولذلك تزعم الصوفيه أن إدراك السعادة القصوى، قد يكون بلا تعلم بل بالتفرغ وبأن لا تخلوا طرفة عين عن ذكر المطلوب، لأنه متى فعل ذلك إجتمعت القوى الثلاث، وأمكن ذلك. وذلك كله ظن. وفعل ما ظنوه أمر خارج عن الطبع (تدبير الم ت وحد. ص ٦٣).

٦٤ - ابن باجة : تدبير المتوحد.

٦٥ - د. محمد غلاب : المعرفة عند مفكرى الإسلام. ص ١٧١.

٦٦ - د. محمد جلال أبو الفتوح شرف : المذهب الإشراقى بين الفلسفة والدين. دار المعارف. مصر ١٩٧٢. ص ١٠٢، ١٠٣

٦٧ - ابن باجة : " فى معانى السابعة والثامن ة " من شروحات السماع. تحقيق د. معن زيادة. دار الكندى بيروت ١٩٧٨. ص ١٨٠

٦٨ - انظر الكتاب الرابع من الطبيعات (السماع) الجزء الثامن ٢٠، ٢٤، ٢١٥، ظ، من تحقيق د. معن زيادة.

٦٩ - نقلا عن : د. معن زيادة : الحركة من الطبيعة إلى ما بعد الطبيعة ص ١٠٥ - ١٠٨.

وانظر ايضا : Moody, Ernest A " Galileo and Avempace Dynamics of The " Lean-ing Tower Experiment, " Journal of History of ideas, XII (1951) 176 - 206 , 375

وانظر :

Pie'ne,s. "Omme quodmovetUr necesse est abaliquo "moveri: ArRefutation of galen by Alexander of Aphrodisias and the Theory of Motion, Isis (History of Science society), 52 (1961), 21 - 34 .

٧٠ - ابن باجة : شروحات السماع. ص ١٦ تحقيق د ز معن زيادة.

٧١ - د. معن زيادة : الحركة من الطبيعة إلى ما بعد الطبيعة ص ٢٠٠.

72 - Merlan," Aristotle's ummoved Movers : Tradition, Iv (1946) p.1 - 30 Philip .

٧٣ - إبن باجة : " فى معانى الثامنة خاصة " من شروحات السماع. ص ٢١٥ - ٢١٦. تحقيق د. معن زيادة.

٧٤ - د. معن زيادة : الحركة من الطبيعة. ص ٢٠٠ - ٢٠١.

٧٥ ـ انظر رسائل ابن باجة الإلهية. تحقيق د. ماجد فخرى. ص ٩٩، ١٠٧.

٧٦ ـ إبن باجة : تدبير المتوحد. ص ٣٩.

٧٧ ـ السابق. ص٣٩.

٧٨ ـ د. فوقية حسين : ابن باجة فى كتابه تدبير المتوحد. مجلة منبر الإسلام العدد ٥، ١٩٨٠. ص ٦٢

٧٩ ـ ابن باجة : تدبير المتوحد. ص ٣٩.

٨٠ ـ السابق. ٣٧.

٨١ ـ السابق ص ٤٩، ٥٠.

٨٢ ـ السابق. ص ٣٧.

٨٣ ـ د. فوقية حسين : ابن باجة. مجلة منبر الإسلام. ص ٦١، ٦٢

٨٤ ـ ابن باجة : تدبير المتوحد. ص ٣٧ من الرسائل.

٨٥ ـ السابق. ص ٣٧.

٨٦ ـ رسالة الوداع. ص ١٢٩ من الرسائل.

٨٧ ـ تدبير المتوحد. ص ٣٨.

٨٨ ـ السيرة ه نا مفرد سير ـ السير الأربع مثلاً ـ والمقصود بها حياة جماعة أو مدينة.

٨٩ ـ ابن باجة : تدبير المتوحد. ص ٣٩ ـ ٤٠.

٩٠ ـ السابق. ص٤١.

٩١ ـ السابق. ص ٤٠.

٩٢ ـ فى الأفعال الإنسانية. ص ٤١.

٩٣ ـ فى الأفعال الإنسانية ص ٤١.

٩٤ ـ السابق. ص ٤١.

٩٥ ـ القول فى الصور الروحانية المبحث الثالث من تدبير المتوحد. ص ٤٩.

٩٦ ـ إبن باجة : تدبير المتوحد. ص ٤٩.

٩٧ ـ السابق. ص ٤٩.

٩٨ ـ السابق. ص. ٥١.

٩٩ ـ السابق. ص. ٥١.

١٠٠. ابن طفيل : حى بن يقظان. تحقيق د. عبد الحليم محمود. الانجلو المصرية بدون ت اريخ.

١٠١ ـ ابن طفيل : حى بن يقظان. ص ٨٩.

١٠٢ ـ أنظر د. كمال اليازجى : معالم الفكر فى العصر الوسيط. الطبعة الرابعة. بيروت ١٩٦١. ص ٢٣٧.
وانظر : البعد الإصلاحى فى فلسفة ابن طفيل الاجتماعية : د. إدريس عزام. مجلة الباحث العدد ٢٧ بيروت١٩٨٣.

١٠٣ . محمود أمين العالم : مدخل إلى قراءة حى بن يقظان لابن طفيل. مجلة أدب ونقد العدد ١٠٦، مصر فى يونيو ١٩٩٤.

104 -Titus Burekhard, Moorish Culture in Spain, English Trans Alisa Jaffa (New york : Mc 6 raw- Hill, 1972) P. 129 .

١٠٥ د. معن زيادة : الحركة من ا لطبيعة إلى ما بعد الطبيعة. ص ٣٤ ..٣٥

١٠٦ . ابن باجة : رسالة إتصال العقل بالإنسان. تحقيق أسين بلاسيوس. ص ١٤ الأندلس جـ ٧، ١٩٤٢.

١٠٧ . ابن باجة ص ١٧.

108 - Al- Fa'rabi, Der Musterstaat, ed, Fr Dicterici (Leiden:E.J.Brill,1895),P.p.43 and 59

١٠٩ . د. عبد الرحمن بدوى : موسوعة الفلسفة ص ١٣ بيروت ١٩٨٤.

١١٠ . ابن باجة : رسالة من الأمور التى يمكن بها الوقوف على العقل الفعال.

١١١ . أى العناصر.

١١٢ . ابن باجة : تدبير المتوحد. بيروت ١٩٦٨. ص ٤٦.

١١٣ . ابن باجة : تدبير المتوحد ص ٤٨. من الرسائ ل.

١١٤ . السابق. ص ٤٨.

١١٥ . ابن باجة : إتصال العقل بالأنسان. ص ١٥٩.

١١٦ . انظر : د. عبد الرحمن بدوى : موسوعة الفلسفة، ، جـ١. ص ١٣

١١٧ . ابن باجة : رسالة الوداع.

١١٨ . السابق.

١١٩ . راجع تلخيص كتاب النفس ص٩٥، فى معرض التعليق على الطريق التى رام أبو بكر سلوكها " فى بيان " الأتصال ".

١٢٠ . ابن باجة : رسالة الوداع. قارن رسالة الإتصال.

١٢١ . سورة آل عمران، آية ٧.

١٢٢ . سورة فاطر، آية ٢٨.

١٢٣ . ابن باجة : الأتصال.

١٢٤. د. ماجد فخرى : رسائل ابن باجة الإلهية. ص ٢٥، ٢٦.

١٢٥ . راجع تلخيص كتاب الحس والمحسوس لابن رشد ص ٢٠٢، ٢٠٣.

١٢٦ . راجع تدبير المتوحد. القول فى الصور الورحانية. الفصل الأول.

١٢٧ . راجع رسالة الاتصال لابن باجة ص ١٦٣، ١٦٤.

١٢٨ . السابق. ص ١٦٤.

١٢٩ ـ السابق. ص ١٦٤، ١٦٥.

١٣٠ ـ ابن باجة : رسالة الاتصال. ص ١٦٧.

١٣٢ ـ السابق. ص ١٦٧.

١٣٣ ـ قارن حكاية ابن رشد عن ابن بجة لهذه المراتب الثلاث وثناءه عليه فى تلخيص كتاب النفس ص ٩٠ مصر ١٩٥٠.

١٣٤ ـ انظر رسالة الاتصال. ص ١٦٥.

١٣٥ ـ ابن باجة : الاتصال ص ١٦٨.

١٣٦ ـ السابق. ص ١٦٨.

١٣٧ ـ السابق ص ١٦٨.

١٣٨ ـ انظر د. ماجد فخرى. م قدمة الرسائل. ص ٢٤ ـ ٢٩.