

الفصل الثانى المدينة الفاضلة

ويتضمن:

تمهيد

أولاً: معنى التدبير والتوحد - ضرورة الاجتماع
الإنسانى.

ثانياً: أهمية المدينة - المدينة الفاضلة - المدينة
الناقصة.

تمهيد:

عرف ابن باجة " جمهور أفلاطون ومدينة الفارابي " واطلع على ما كتبه فلاسفة اليونان وفلاسفة العرب فى السياسات المدنية فاستهوته كتابات أفلاطون . واستمالته آراء أرسطو وفتن بمدينة الفارابي التى توحى فيها المثالية والسعادة تلك السعادة التى كان يفتقر إليها ابن باجة فى مجتمعه ذلك المجتمع الذى كان يعد خليطاً مختلطاً من سائر الثقافات والآراء والسياسات مما جعله ينشد السعادة الحقّة ويأمل فى ذلك المجتمع الذى يحقق السعادة والرفاهية للجميع .

وعلى الرغم من أن ابن باجة كان رجلاً سياسياً، وكان ممن تقلبوا فى مراكز الوزارة وتبوأوا مراكز سياسية عديدة وخالطوا رجال السياسة إلا أنه لم يقدم لنا مذهباً سياسياً متكاملاً رغم ما كان يتمتع به من تفكير عميق واطلاع واسع فكانت سياسته نظرية أكثر منها عملية فهو لم يسع إلى تخطيط عام للسياسة فى حد ذاته ولم يهدف إلى تغيير نظام الحكم بوضع تخطيط عام لسياسة الدولة والمجتمع وإنما كان هدفه أولاً وأخيراً أخلاقياً .

والأمر الذى نلاحظه أن ابن باجة يقترب شديد الاقتراب من الفارابي فجعل غاية فلسفته السياسة والأخلاق العقلية ويهدف إلى تحقيق المدينة الفاضلة التى تتضمن أكبر عدد ممكن من الحكماء والفلاسفة^(٩٥) . وعلى هذا النحو سار أفلاطون من قبل عندما كتب " الجمهورية " حيث كان يؤمن بحكومة الفلاسفة وبالحكم المطلق المستنير، فالحكم عنده لا يكون إلا لقلّة من العلماء المستنيرين . وهذا الحاكم أو الفيلسوف هو الوحيد الذى يعرف طريق الخير والعدالة^(٩٦) .

ولقد رسم لنا ابن باجة من خلال مؤلفه "تدبير المتوحد" تخطيطاً لما ينبغي أن يكون عليه الإنسان الكامل الذى يسميه ابن باجة "المتوحد" من ناحية ولما تتألف منه وتقوم عليه الحياة الراضية فى المدينة الفاضلة من ناحية أخرى. وإذا كان المتوحد هو المثل الأعلى للأفراد فإن المدينة الفاضلة أو الكيان السياسى الذى يفترضه ما هو إلا مثل أعلى للدول. ولقد أراد ابن باجة أن يقيم مدينته وفقاً للمبادئ الرئيسية التى تقوم عليها فلسفته وآراءه فى السعادة والأخلاق والكون وخالقه وما وراء الطبيعة من ناحية وأن يهتم بالدقة والنظام وتحديد الأدوار وفقاً للأفعال لكل فرد من أفراد هذا المجتمع من ناحية أخرى فهو يبين نظام سلوكهم كأفراد، ونظام سلوكهم كجماعة وصلتهم بعضهم ببعض وخصائص المدينة الفاضلة وصفات أفرادها. والأسباب التى تنهار من أجلها المدن بحيث تصبح مدناً ناقصة.

ومما لا شك فيه أن ابن باجة أراد أن يرقى بمجتمعه وأن يسمو به إلى آفاق من السعادة والخلق والسلوك وهى أمور لا يمكن أن يستمتع بها فى واقعه فقد كان يرسى فى نظرياته السياسية والأخلاقية مثلاً علياً وأهدافاً سامية. كانت بعيدة عن الواقع إلى حد ما ولكنها لم تكون منفصلة عن مشكلات الواقع التاريخى، وكما أننا لا يمكننا أن نفهم فلسفة أفلاطون وأرسطو مثلاً إلا بعد الرجوع إلى دولة المدينة والظروف السياسية التى أحاطت بها فإننا كذلك لا يمكننا فهم فلسفة ابن باجة السياسية دون النظر إلى ظروف العصر الذى نشأ فيه وتأثر بها.

ورغم أن الواقعية كانت أساس مذهبه الطبيعى والفلسفى، فإن المثالية كانت العامل المشترك فى نظرياته السياسية والأخلاقية.

ولقد اختلف الباحثون فى تقديرهم لكتاب "تدبير المتوحد" وهو الكتاب الذى يقوم عليه الجانب الأكبر من فلسفة ابن باجة السياسية والأخلاقية فبعض

الباحثين وصفوه بأنه "ثورة اجتماعية" فى ميدان علم الاجتماع قصد من ورائه دراسة السلوك الإنسانى الفردى والجماعى موضعاً تأثير البيئة على التنشئة الاجتماعية للأفراد، وإبراز الفرد المثالى بحيث لا يكون للمجتمع سلطان على تفكيره ولا للعرف السائد سيطرة على تعقله فيدرك أسمى الحقائق وأرفعها قدرًا^(٩٨).

والبعض الآخر نظر إليه على أنه نوع من المجتمعات الخيالية (اليوتوبية) على غرار جمهورية أفلاطون والمدينة الفاضلة للفارابى وإن كانت مدينته الفاضلة مدينة أرضية كجمهورية أفلاطون، ومدينة الفارابى ليست مدينة إلهية كمدينة القديس أوغسطين بحيث نجد أن النظريات السياسية والأخلاقية التى تضمنها إنما هى مثل علياً وأهدافاً سامية يصعب تحقيقها فى عالم الواقع^(٩٩).

وهناك من نظر إليه على أنه يمثل نوعاً من الصوفية الاجتماعية يعيش الأفراد فى مدينته وفقاً للنواميس التى وضعها العقل المطلق حيث ينصهر الفرد فى المجموع من أجل الوصول إلى غاية عليا وهى الاتصال بالعقل الفعال^(١٠٠).

والحق أن المدينة الفاضلة التى تضمنها مؤلفه "تدبير المتوحد" لم تكن فكرة قبلية فى ذهن ابن باجة كما أنها لم تكن نتيجة لمحاولة قلب نظام الحكم، وإنما هى نموذج لإصلاح الأخلاق والعادات وهذا الإصلاح يتجاوز نطاق المجتمع حيث يحقق الوجود الإنسانى الكامل لكل فرد من أفراد المجتمع أو لكل متوحد من المتوحدين وبذلك يمكن لهم أن يؤلفوا مجتمعاً فاضلاً. إذ أن ابن باجة كان يعتقد بأن الجمعية البشرية تطفئ على الفرد وتبطل مكانته النظرية وتعوقه عن الكمال بواسطة ما تغمره فيه من رذائلها الكثيرة وأهوائها الجارفة لكن فى استطاعة الإنسان إذ ما جعل العقل يسيطر على أفعاله واتخذ

طريق التأمل والفكر وانعزل عن المجتمع وقيوده العرضية التى كثيراً ما تسودها الخرافات بحيث تسيطر على قواه وملكاته، أمكن له أن يحقق غايته .

والواقع أن ابن باجة فيما يتعلق بهذا الفصل لم يفصله تفصيلاً دقيقاً ولم يلجأ إلى الشرح والتحليل، وإنما لجأ كعادته إلى القول الجامع الذى يبدو غامضاً فى بعض الأحيان وكما يقول الدكتور مصطفى حلمى " . . كل أولئك مسائل عرض لها وتعمق فيها وعبر عنها ابن باجة فى عبارات واضحة حيناً وغامضة أحياناً، وإنه ليسرف فى الإغماض فى بعض المواطن حتى يكاد أن يخفى المعنى الذى ينطوى كلامه عله ولا يتبين معه المقصود (١٠٢) .

وقد يرى البعض أن هذا الحكم جائر وأنه رأى الباحثين المحدثين، لكن سرعان ما يتلاشى هذا الاعتراض إذا ما رأينا ابن رشد يقول "أراد أبو بكر بن الصائغ أن يخطط خطة لتدبير المتوحد فى هذه الأمة ولكنه لم ينجزها وكثير منها غامض" .

أولاً: معنى التدبير والتوحد:

١ - عنوان الرسالة يمثل هدف المدينة:

يستهل ابن باجة مؤلفه "تدبير المتوحد" ببحث معنى كل من لفظتى "التدبير" و"التوحيد" فما معنى كل منهما .

أ - معنى التدبير:

يقول ابن باجة إن "لفظة التدبير فى لسان العرب تقال على معان كثيرة، قد أحصاها أهل لسانهم وأشهر دلالتها بالجملة أنها تقال على ترتيب أفعال نحو غاية مقصودة، ولذلك لا يطلقونها على من فعل فعلاً واحداً يقصد به غاية ما فإن من اعتقد فى ذلك الفعل أنه واحد لم يطلق عليه التدبير، وأما

من اعتقد فيه أنه كثير وأخذه من حيث هو ذو ترتيب سمي ذلك الترتيب تدبيراً" (١٠٣).

فكأن هذا اللفظ يعنى فى أكبر معانيه مجموعة من الأعمال ترمى إلى مقصد معلوم فلا يمكن أن يستدل بها على عمل مفرد وإنما على جملة أفعال تنجز على وتيرة واحدة بناء على خطة مرسومة للوصول إلى غرض معلوم كالتدبير السياسى والتدبير الحربى .

والتدبير قد يكون بالقوة وقد يكون بالفعل . فإذا كان بالقوة كان ذلك بالفكرة وكان هذا من اختصاص الإنسان إذ لا يوجد للإله . وكانت دلالة على ما بالقوة أكثر وأشهر مما هى بالفعل .

وإذا كان يقال على جهة ما هو متكون كان فى أفعال الإنسان أكثر وأظهر وفى أفعال الحيوان غير الناطق أقل .

كذلك هذا التدبير الإنسانى قد يقال بعموم وخصوص . فإذا قيل بعموم قيل فى كل أفعال الإنسان كيف كانت فيقال فى المهن وفى القوى إلا أنه فى القوى أكثر وأشهر ، وإذا قيل بخصوص قيل على تدبير المدن وتدبير المنزل ولكن كلمة التدبير تطلق على المنزل بتقيد وقلما يطلق عليه التدبير (١٠٤) .

وإذا كانت كلمة التدبير تطلق على الإله من حيث إنه مدبر العالم فإن تدبير الإله للعالم إنما هو تدبير بوجه آخر بعيد الشبهه عن أقرب المعانى تشبهاً به إذ أن ذلك هو التدبير المطلق . والفرق بين تدبير الإنسان وتدبير الإله تعالى إنما هو فرق فى المعنى فاللفظ واحد ولكن المعنى مختلف لأن تنظيم جملة من الأعمال على خطة معلومة والتفكير فيها قبل إنجازها هو من خواص البشر (١٠٥) فتوجيه أعمال الإنسان وتوجيه أعمال المجتمع فى ترتيب يقتضى التفكير والرؤية لا يكون إلا عند الإنسان الذى يملك وحده على هذه الأرض قوة تفكير ترتب الأعمال وتوجيهها نحو هدف معين .

ب - معنى لفظة المتوحد:

لم يتطرق ابن باجة إلى شرح لفظة "المتوحد" كما شرح من قبل لفظة "التدبير" ولكننا من واقع قراءتنا لرسائله "تدبير المتوحد"، "رسالة الوادع"، "رسالة الاتصال" نستطيع أن نقول أن ابن باجة يعنى بهذه اللفظة الإنسان المفرد الذى يحيا سواء فى نفسه أو مع غيره حياة مفردة يحصل فيها على سعادة مفردة أيضاً. وهى قد تطلق على الجماعة أو المدينة المؤلفة من أفراد مفردين يحيا كل منهم فى نفسه ويحيا كلهم فيما بينهم حياة يدبرها الفكر وتوجهها لروية. فكأنهم فيما يخضعون له من فكر وروية وفيما يأخذون به أنفسهم من تدبير فى أفعالهم النفسية والخلقية والاجتماعية إنما يعيشون كأنهم غرباء عمن ليس منهم ولا شبيه بهم^(١٠٦).

والملاحظ على هذا المعنى أنه إنما يعنى اللفظة من الوجهة الاجتماعية أو المدنية. فهل هذا ما يقصده ابن باجة بهذا اللفظ؟

إذا كان ابن باجة يعنى بهذا اللفظ الوجهة الاجتماعية من ناحية فإنه يعنى به من ناحية أخرى الوجهة العقلية والتى يفهم منها أن المتوحد يطلق على البالغ مرتبة الاتصال. وابن باجة يستعمل اللفظة بكلا المعنيين فى سائر رسائله وهو لم يرجح أحد المعنيين ولم يشير إلى أى معنى منهما فهو تارة يستعمله بالمعنى الاجتماعى كقوله "ونحن فى هذا القول نقصد تدبير هذا الإنسان المتوحد. وبين أنه قد لحقه أمر خارج عن الطبع فنقول كيف يتدبر حتى ينال أفضل وجوداته كما يقوله الطبيب فى الإنسان المنفرد فى هذه المدن كيف يتوحد حتى يكون صحيحاً"^(١٠٧).

وتارة أخرى يستعمله بالمعنى العقلى كما فى قوله "فالعقل يفهم منه ما يفهم من المعقول وهو واحد غير متكرر... والنظر من هذه الجهة هو الحياة الآخرة وهو السعادة القصوى الإنسانية المتوحدة"^(١٠٨).

ولكن يبدو أن المعنى العقلى هو المعنى الأسبق لما رأينا من توفر ابن باجة على مسألة "الاتصال" وجعلها الغاية القصوى سواء فى نظرية المعرفة كما مر بنا أو فى نظريته الاجتماعية من حيث إنه جعلها الغاية القصوى أو السعادة القصوى التى يمكن أن يصل إليها المتوحد.

ولكننا مع ذلك نقرر أنه يدور على "التوحد" الاجتماعى جزء كبير من رسالة الاتصال.

والواقع أن ابن باجة قد جعل الإنسان المتوحد البعيد عن رذائل المجتمع وشهوات النفس الذى يشعر أنه مثل يحتذى به ومشروع يقنن القواعد والقوانين للمجتمع هو الذى يمكنه الاتصال بالعقل الفعال حيث يصل إلى العلم الأقصى وينال السعادة القصوى فكأن ابن باجة قد ربط بين المعنيين وجعل نظريته الاجتماعية قائمة على أساس تطور الفرد فى مجتمعه واتصاله بالعقل الفعال.

وهكذا نستطيع أن نستخلص من آراء ابن باجة أن المتوحد عنده لا يعنى الفرد كفرد وإنما يعنى الفرد والكثرة والجماعة فى توحيد القوى والأعمال الإنسانية الموجهة نحو كمال تكون وراءه السعادة المنشودة حيث ينال رضى الله ورضوانه.

فالتوحد هو المقر بوحداية الله المنتفع بحسنات الحياة البعيد عن كل مفاسدها، الساعى إلى السعادة الأبدية من وراء كل عمل يقوم به، وإذا سار أفراد مجتمع على هذه الطريقة كانوا متوحدين، وإذا استطاعوا أن يستميلوا أبناء بيئتهم إلى ممارسة الفضيلة وحب الخير وتحصيل الفلسفة والعلوم أنشأوا مجتمعاً فاضلاً على رأسه فيلسوف أو متوحد إذ أنه كان يعتبر أن حكم الفيلسوف أحسن أنواع الحكم^(١٠٩).

٢ - ضرورة الاجتماع الإنساني:

تفترض الحياة الأخلاقية بالضرورة وجود المجتمع وإذا كان ابن باجة قد اهتم بالسياسة فإن سبب ذلك أنه يريد تحديد الإطار الاجتماعي الكفيل بتحقيق الحياة الفاضلة والسعادة الكاملة لأفراد المجتمع وقد بدأ ابن باجة بدراسة طبيعة المجمع وذلك بتوضيح ضرورة الاجتماع الإنساني .

فالإنسان كما يقول ابن باجة مفطور على حاجته إلى الاجتماع والتعاون فلديه رغبة طبيعية لأن يعيش في الجماعة وهو كائن مدني بالطبع^(١١٠).

وربما اعترض البعض على ابن باجة وقال كيف يقول بأن الإنسان مدني بالطبع؟؟ وقد قال من قبل أن المتوحد إذا لم يجد أهل العلوم فيجب عليه أن يعتزل الناس فلا يخالطهم وربما اعتزل المجتمع أيضاً؟؟

ولكى نرد على ذلك الاعتراض فإننا نقول: إن ابن باجة لم يناقض ما قاله أرسطو من قبل من أن الإنسان مدني بالطبع وأن الاعتزال شر كله. ذلك لأنه ميز بين معنيين "للمدني" فالإنسان مدني بالذات ولكن قد ينفصل عما هو بالذات عرضاً وهذا ما يجرى في أحوال كثيرة فالخبز واللحم نافعان بالذات لكن قد يعرض أن يكونا ضارين كما يحدث في بعض أحوال المرض فيضطر المريض إلى ترك ما هو نافع بالذات ضار بالعرض وطلب ما هو ضار بالذات نافع بالعرض كالأفيون والحنظل الذي يستشفى به فالمتوحد إذن مضطر إلى مراعاة الظروف المدنية التي تحيط به فإذا تنافت مع طبيعته تحقيقاً لغايته العقلية المثلى. "وليس هذا مناقضاً لما قيل في العلم المدني ولما تبين في العلم الطبيعي فإنه يتبين هناك أن الإنسان مدني بالطبع وتبين في العمل المدني أن الاعتزال شر كله لكن هذا إنما هو بالذات وأما بالعرض فخير"^(١١١).

وهكذا فكل واحد من الناس كما يقول ابن باجة وكما قال الفارابي مفطور على أنه يحتاج في قوامه وفي أن يبلغ أقصى كمالاته إلى أشياء كثيرة

لا يمكنه أن يقوم بها كلها هو وحده بل يحتاج إلى قوم يقوم له كل واحد منهم بشيء مما يحتاج إليه^(١١٢).

فالاجتماع عند ابن باجة ليس غاية في حد ذاته وإنما هو وسيلة لغاية أخرى هي الكمال الذي تكون به السعادة القصوى في الحياة الآخرة.

المدينة الفاضلة ومضاداتها:

أ - أهمية المدينة:

الدولة في نظر ابن باجة وحدة اجتماعية بل هي أكبر وحدة اجتماعية وهو يعبر عنها بالمدينة على نحو ما نجده عند الفارابي^(١١٣) والمدينة هي الصورة المثلى للمجتمع الإنساني^(١١٤) ومن أهدافها أنها يجب أن توفر الخير والسعادة لأفرادها حتى تكون جديرة بأن تسمى مدينة فاضلة^(١١٥) ولذلك نجد المدن تتعدد وتختلف في نوعيتها من حيث كونها فاضلة أو فاسدة ويعبر عن سياسة الدولة أو المدينة بمهمة "تدبير المدينة" أما التدبير الفاضل فهو التدبير الكامل الذي يشمل مدن العالم أى على المستوى الإنساني ذلك لأن ابن باجة يؤمن بأن ناموس العالم وقانونه ونظامه إنما هو نظام كامل محكم متقن لا خلل فيه وهو تدبير صواب "وأشرف الأمور التي يقال عليها التدبير هو تدبير المدن وتدبير المنزل"^(١١٦) ويقول "... فيقول في تدبير العالم أنه تدبير محكم متقن وما جانس هذه الألفاظ فإن هذه الألفاظ تتضمن وجود الصواب"^(١١٧).

ب - المدينة الفاضلة:

يقيم ابن باجة مدينته الفاضلة على أساس الفضيلة التي تحكم العلاقات الاجتماعية بين أفرادها ولذلك لم يشأ ابن باجة أن يضع تصميمًا سياسيًا يتوخى فيه تحديد الأدوار وإبراز القانون الذي يسير بمقتضاه أفراد تلك المدينة

وإنما بدأ ابن باجة بالفرد لأن الفرد عنده أساس المجتمع . وإذا كان الفرد فاضلاً فمجموع الأفراد سيؤدى حتماً إلى تكوين المدينة الفاضلة كل ما هنالك أن ابن باجة قد جعل هذه المدينة تبدو فى صورة مثالية حتى تتوافق مع مثالية الأفراد (المتوحدين) ووضع عدة شروط لا بد من توافرها فى تلك المدينة لكي يستطيع كل فرد أن يؤدى دوره ويحقق سعادته يقول أرسطو إن المدينة الفاضلة هى التى تكفل للمواطنين الذين ترعاهم فى المجرى العادى للأشياء الاستمتاع بأكمل ما يكون من السعادة التى تناسب مركزهم ولما كانت المزايا التى يتمتع بها الإنسان ثلاثة وهى خيرات خارجية وخيرات الجسم، وخيرات النفس، كانت السعادة تنحصر فى اجتماع هذه الخيرات كلها" (١١٨).

فالمدينة التى أرادها ابن باجة ليست مدينة سماوية كالتى أرادها القديس أوغسطينوس أو إخوان الصفا . وإنما هى مدينة أرضية يعيش أهلها تبعاً للنواميس التى وضعها العقل المطلق (١١٩) . فالمتوحدون يعيشون فى هذه المدينة كأنهم غرباء عمن ليس لهم ولا شياً بهم من أفراد الجماعة أو من أهل المدينة . ومع ذلك فإنهم يخالطون غيرهم ممن يختلفون عنهم ويعاشروهم ولكنهم يتميزون بتوحدهم من دونهم ولكن فى غير ما انقطاع عنهم ولا اعتزال لهم وهؤلاء كما يقول ابن باجة هم الذين يعنونهم الصوفية بالغرباء لانهم وإن كانوا فى أوطانهم وبين جيرانهم غرباء فى آرائهم، قد سافروا بأفكارهم إلى مراتب آخر هى لهم كالأوطان (١٢٠) .

فإذا كانت تلك هى الحياة التى يحياها المتوحدون وكانت أفعالهم تصدر عن فكر وروية فقد أصبحت جماعتهم أو مدينتهم فى غير حاجة إلى طب الأبدان أو طب النفوس فلا أطباء ولا قضاة "ولما كانت المدينة الفاضلة تختص بعدم صناعة الطب وصناعة القضاء . وذلك أن المحبة بينهم أجمع فلا تشاكس

بينهم أصلاً فلذلك إذا عرى جزء منها من المحبة ووقع التشاكس احتيج إلى وضع العدل واحتيج ضرورة إلى من يقوم به وهو القاضى " (١٢١) .

فالمدينة الفاضلة تصبح فى غير ما حاجة إلى القضاة، لأن العلاقات بين أفراد المدينة يكون أساسها المحبة، فلا يقع بينهم التخاصم أو الخلاف، فالحكومة الكاملة كفيلة بأن يبلغ الفرد فيها أرقى ما يمكن بلوغه من مراتب الكمال لأن الكل يفكرون بأعدل وسائل التفكير وينظرون إلى الأمور أدق نظر وروية . ويطيع كل فرد ما تأمر به القوانين فيعيشون على صلوات المحبة والمودة والإخاء فلا بغضاء ولا شحناء ولا جرائم ولا أخطاء ولا لزوم اصلاً لصناعة القضاء (١٢٢) .

فإذا كانوا فى غير ما حاجة إلى أطباء العدالة فإنهم فى غير ما حاجة إلى أطباء البدن أو المداواة لأنهم لا يتناولون من الغذاء إلا ما يوافقهم وبذلك تختفى الأمراض الناتجة عن الغذاء " . . . ولذلك لا يغتذى أهلها بالأغذية الضارة . فلكذلك لا يحتاجون إلى معرفة أدوية للاختناق بالفطر ولا غيره مما جانسه ولا يحتاجون إلى معرفة مداواة الخمر . . وبين أن ذلك ليس لها وعسى أن لا يحتاج منها فى أكثر من مداواة الخلع وما جانسه . وبالجملية الأمراض التى أسبابها الغريبة واردة من خارج لا يستطيع البدن الحسن الصحة أن ينهض بنفسه فى دفعها " (١٢٣) .

أما الأمراض الخارجة عن الإنسان أى التى تصيبه بدون تفريط أو إفراط منه فإنها تزول بذاتها وحتى إذا لم تزول فالبطن الحسن يستطيع أن يعتنى بنفسه فتبرأ أجزاؤه حتى العظيمة منها من تلقاء نفسها " فإنه قد شوهده كثير من الأصحاء تبرأ جراحهم العظيمة من تلقاء أنفسها " (١٢٤) .

وعلى ذلك يمكننا أن نستخلص خصائص المدينة الفاضلة كما ذكرها ابن

باجة :

١ - لا يكون فيها طيب ولا قاص .

٢ - آراء أهل المدينة الفاضلة كلها صادقة وأفعالهم فاضلة بمعنى أنه لا يكون في هذه المدينة آراء كاذبة أبداً إذ لا تنتشر فيها الآراء الغربية الطارئة التي ربما تأتي من مدن أخرى ناقصة إذ أن المدينة الكاملة لا تتألف إلا من الحكماء والحكماء هم الذين يعملون الصواب بالإطلاق بعد الوقوف على كمال الإنسان، أما الإنسان بالطبع فهو الذي يعرف الرأي الصواب بالإضافة^(١٢٥).

وقد يدخل الكذب في إنالة السعادة لأهل المدن لكن لا بكذب البحث بل بكذب الألفاظ^(١٢٦).

٣ - إن أعمالها هي الفاضلة بالإطلاق وإن أى عمل آخر إن كان فاضلاً فهو بالإضافة إلى فساد موجود، مثال ذلك أنه إذا كان هناك في البدن عضو فاسد فإن قطعة يعد ضاراً بذاته لكنه نافع بالعرض كمن نهشته أفعى فينصح بقطع البدن^(١٢٧). وهكذا تتصف أفعالها بالفضيلة والصدق إذ ليس فيها شر وكذب أصلاً.

٤ - من خواص المدينة الكاملة أن لا يكون فيها "نوابت"^(١٢٨) سواء قيل هذا الاسم بعموم أو بخصوص إذ أنه لا آراء كاذبة فيها ولا رذيلة "فإن الإمامية لا يمكن ذلك فيها أصلاً"^(١٢٩).

٥ - تتسم المدينة الفاضلة بتنظيم العمل وتقسيم الأدوار حيث يعهد إلى كل شخص بالعلم الذى يجيد "وبين أن المدينة الفاضلة قد أعطى فيها كل إنسان أفضل ما هو معد نحوه"^(١٣٠) "فالإنسان في المدينة الفاضلة يقصد بأعماله نفع المدينة إذ أن الإنسان الفاضل هو جزء المدينة الفاضلة.

٦ - فى هذه المدينة نجد أن المواطنين يتجاوزون وجودهم الجسمانى البحث إلى الوجود العقلى المطلق . فيكتب المتوحدون كل ثورة فى نفوسهم على الشرائع وينصاعون بالاختيار والإرادة لناموس الحياة الشامل ليبلغ المتوحدون نهاية المطاف بالحياة العقلية . فالحياة العقلية أشبه بشجرة تسقى وتورق وتكتنف المجتمع المثالى فينجم عن ذلك أن المتوحد ليس فرداً وإنما هو مدينة كاملة تضم طبقة من أهل الأرستقراطية الفكرية تتميز عن العامة بخصائص أهمها أن أفرادها ساعون أبداً إلى تحقيق الكمال هذا الكمال المتوخى لا يتم إلا بالعمل الإرادى الداخلى المنبثق من مشيئة الفرد المتأمل واختياره وسلوك سبيل العلم والمعرفة فإذا كانت الغريزة كمال النفس الحيوانية، فإن كمال النفس الإنسانية لا يتم إلا بوجود غاية وهذه الغية لا يتسنى له بلوغها إلا بالعمل العقلى (١٣١) .

٧ - وإذا كان غرض التدبير الأول هو تدبير المتوحد وغرضه الثانى تدبير النائب ولما كان هذان الصنفان معدومين فى المدينة الفاضلة لم يكن للتدبير المدنى أو طب المعاشرات منفعة بالنسبة إليها " فهذا الذى يصفه طب النفوس وذلك طب الأجسام والحكومة طب المعاشرات فتبين أن هذين الصنفين يسقطان جملة فى المدينة الكاملة . . وغير ذلك من الصناعات التى استنبط بحسب التدبير الناقص " (١٣٢) .

ويخلص ابن باجة إلى أن المدينة الإمامية هى الأمر الطبيعى للمتوحد وهى واحدة تضاد سائر السير الناقصة والكثيرة (١٣٣) .

ج - فكرة الوحدة والترتيب فى المدينة الفاضلة:

إذ تأملنا فلسفة ابن باجة عموماً وجدنا أن فكرة الوحدة والترتيب تتمثل فى سائر أنحاء مذهبه فقد اتضح لنا فى النفس وحدة النفس الإنسانية رغم

أنها تتألف من النفس والبدن وجعل البدن فى خدمة النفس التى تسيطر على سائر البدن وتوجهه كذلك نجده فى ترتيب النفوس يجعل النفس النباتية هى أدنى النفوس ثم الحيوانية ثم الإنسانية التى تعد الرئيسية بالنسبة لباقى النفوس وهذه ماهى إلا خادمة لها كذلك اعتبر ابن باجة القلب هو المركز الرئيسى فى الإنسان وباقى الأعضاء تخدمه وهو لا يخدم.

والأمر أيضاً فيما يتعلق بالغابات فهناك غاية رئيسية وهى الغاية الإنسانية وباقى الغابات خادمة لها "فإن الغاية الإنسانية واحدة وهى الرئيسية، وكل غاية سواها فهى خادمة" (١٣٤) والأمر بالمثل فى المدينة الفاضلة فالمدينة الفاضلة معدة أصلاً ليكون فيها رئيس معداً نحو هذه الغاية ومن لم يكن معداً نحو هذه الغاية فهو مرؤس بالطبع "فلذلك يكون ناس مرؤوسين بالطبع وناس لهم الرئاسة بالطبع وقوم يرأسون قومًا ويراسهم آخرون" (١٣٥).

والرئاسة عند ابن باجة تقال على صنفين:

١ - أن يقدر الرئيس أفعال المرؤوس ليلبغ المرؤوس غرضه الذى يقصده بتلك الأفعال كما يرأس المعلم التلميذ وكرئيس الأكارين . وعلى هذا يقال لمدير المدينة الفاضلة وهو الملك رئيس (١٣٦).

٢ - قد تقال الرئاسة على المستعمل لغاية إنسان ما توطئه له فى غرضه كالفارس رأس اللجام فإن غاية صناعة اللجم وهى اللجام أن يستعملها الفارس توطئه لغرضه . والرئاسة هنا تقال بالتأخير (١٣٧).

وما يعنينا هنا فى المدينة الفاضلة إنما الرئاسة بالمعنى الأول حيث نجد الرئيس يعطى السنة ويقدر الأفعال بها والمرؤوس ينفذ تلك الأفعال بتلك الشرائط التى سنّها الرئيس (١٣٨).

د - المدن الناقصة:

يذهب ابن باجة فى تعدد المدن غير الكاملة مذهب الفارابى ، ولكنه يختلف عنه فى أنه يجعلها أربعة بسيطة فإذا كان الفارابى يذهب إلى أن المدينة الجاهلة تنقسم إلى عدة أقسام منها المدينة الضرورية ، والمدينة الجماعية فإن ابن باجة لا يذكر من المدن الناقصة سوى مدينة الكرامة ، والمدينة الجماعية ، ومدينة التغلب . أما أسم المدينة الرابعة فيبدو أنه سقط من المخطوطة (١٤٠) .

وإذا رجعنا إلى ما ذكره الفارابى فى وظيفة تلك المدن التى ذكرها ابن باجة والتى يتفق معه فيها وجدنا أن مدينة الكرامة هى التى قصد أهلها التعاون على أن يصيروا مكرمين ذوى عظمة وذكر وشهرة . وذلك بالقول والفعل . أما مدينة التغلب فهى التى قصد أهلها التغلب على غيرهم وجعلوا سعادتهم فى تلك الغلبة ، وأما المدينة الجماعية فهى التى قصد أهلها التغلب على غيرهم وجعلوا سعادتهم فى تلك الغلبة ، وأما المدينة الجماعية فهى التى قصد أهلها أن يعيشوا فى فوضى فيتبعوا أهواءهم وتصرفوا كيف شاءوا وأهلها متساوون . . لا يكون لأحد منهم على أحد منهم سلطان" (١٤١) .

فى هذه المدن يفتقر دائماً إلى طبيب وقاضى وكلما بعدت المدينة عن الكاملة كان الإفتقار فيها إلى هذين أكثر ، وكان فيها رتبة هذين الصنفين من الناس أشرف فأكثر أهلها يسعون وراء ملذاتهم وشهواتهم وما يرضى حوائجهم البدنية والنفسية فتكثر أمراضهم حيث لا يعرض لها داء ولا دواء ويقع التشاكس بين أفرادها مما يحتاج معه إلى وضع العدل ومن يقوم به وهو القاضى (١٤٢) .

وهكذا فبينما تتصف أفعال المدينة الكاملة بالفضيلة والصدق . فالمدن الناقصة يغلب عليها الخروج عن هذا السنن . فإذا اتفق لأحد أبنائها أن يهتدى إلى صواب رأى أو عمل كان ذلك بالعرض وكان المهتدى إليه من

"النوابت" (١٤٣) أو كان يرى رأياً مخالفاً لأبناء تلك المدينة فهو أيضاً من النوابت فأما من وقع على رأى صادق لم يكن فى تلك المدينة أو كان فيها نقيضه هو المعتقد فإنهم يسمون النوابت وكلما كانت معتقداتهم أكثر وأعظم موقعاً، كان هذا الاسم أوقع عليهم وهذا الاسم يقال عليهم خصوصاً وقد يقال بعموم على من هو يرى غير رأى أهل المدينة كيف كان صادقاً أو كاذباً ونقل إليهم هذا الاسم من العشب النبات من تلقاء نفسه بين الزرع فلنخص نحن بهذا الاسم الذين يرون الآراء الصادقة" (١٤٤).

ويجعل ابن باجة وجود النوابت فى المدينة غير الكاملة هو علة حدوث المدينة الكاملة ما داموا هم الذين يهتدون فى مدينة على ما يلحق بالمدينة من فساد على مر السنين ويصلحونه وهم يؤلفون مع الحكام والاطباء الطبقات الثلاث التى تتألف منها السير(الدول).

وإذا ما وجد سعداء فى هذه المدن الناقصة. كانت سعادتهم إنما هى سعادة المفرد (المتوحد) وكانت حالهم أشبه بحال الغرباء التى يصفها الصوفيون بأنهم وإن كانوا فى أوطانهم وبين جيرانهم غرباء فى آرائهم قد سافروا بأفكارهم إلى مراتب آخرى هى لهم كالأوطان "وكأن السعداء إن أمكن وجودهم فى هذه المدن فإنما يكون لهم سعادة المفرد. وصواب التدبير إنما يكون تدبير المفرد سواء كان المفرد واحداً أو أكثر من واحد ما لم يجتمع على رأيهم أمة أو مدينة" (١٤٥).

ويرى ابن باجة أن معظم أفعال الإنسان فى السير الأربع إنما هو مركب مما هو بهيمى وإنسانى وقلما يوجد البهيمى خالياً من الإنسانى لأنه لا بد للإنسان إذا كان على الحال الطبيعية وإن كان سبب حركته الانفعال أن يفكر كيف يفعل ذلك ولذلك يستخدم الإنسان: الجزء الإنسانى فى فعله البهيمى ليحيد فعله ويبعد به عن الرذيلة (١٤٦).

ويمكننا أن نستخلص مما سبق أن آراء ابن باجة السياسية لا يمكن أن تمثل نظرية سياسية متكاملة إذ أنه لم يحلل كثيراً من الظواهر والأمور السياسية وإنما اقتصر دوره فى السياسة على مجرد إبداء آراء تساعد على تهيئة بيئة اجتماعية سياسية مثلى حتى يتمكن متوحدوه من بلوغ أهدافهم فيها. ولذلك نجده يبحث نظام الدولة (المدينة) غير منفصل عن المجتمع الذى تتكون منه. وعندما تعرض للبحث فى الحياة الاجتماعية لدى الإنسان أعلن أنها أمر طبيعى لديه وأن الإنسان موجود اجتماعى بالطبع رغم أنه قد ينفصل عنه فى بعض الأحيان.

وهكذا يمكن القول بأن مذهبه السياسى قائم على المبادئ التى يقرها العقل ويسترشد بها الإنسان وهو يربط بين الجانب السياسى والأخلاقى فيجعل تدبير المتوحد على مثال تدبير الحكومة الكاملة أى أنه يرتفع من الجزء إلى الكل من الفرد إلى المجتمع ولكن الأمر لا يقتصر على ذلك فإن دور المجتمع يتضح بصورة عميقة إذا ما عرفنا أن الحكومة الكاملة كفيلة بأن يبلغ الفرد فيها أعلى درجة ممكنة من الكمال وهذا هو الهدف المنشود الذى يسعى إليه المتوحد.

هوامش الباب الرابع

١ - تعاليق ابن باجة على كتاب الفاربي أيساغوجي (مخطوطة مصورة) ص ٢.

2 - A.S.H. Al M'assume, Islamic Culture Vol 35 P 100.

وقارن أرسطوطاليس: الأخلاق إلى نيقوماخوس ج١ ص ١٦٧ ، ١٦٨ .

٣ - أرسطوطاليس: الأخلاق إلى نيقوماخوس ج١٦٩ .

أيضاً د. أحمد صبحي: الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي ص ٢١ .

٤ - ابن باجة: تدبير المتوحد ص ٤٥ .

٥ - المرجع السابق ص ٥٨ .

٦ - المرجع السابق ص ٤٥ .

٧ - المرجع السابق ص ٤٦ .

قارن. أرسطوطاليس الأخلاق إلى نيقوماخوس ج١ الكتاب الثالث الباب الثاني ص ٢٦٦ .

أيضاً. أحمد صبحي: الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي ص ١٦٣ - ص ١٦٤ .

٨ - ابن باجة: تدبير المتوحد ص ٤٧ .

٩ - المرجع السابق ص ٤٨ .

"ويتفق ابن باجة هنا مع أرسطو الذى يقول إن الإنسان إذا فعل شيئاً دون أن يعرف ما كان يفعل ولكنه لم يشعر بألم عقب فعله فلا شك فى أنه لم يفعل مع الاختيار ما دام أنه لم يكن يعرف ماذا كان عمله "الأخلاق إلى نيقوماخوس الكتاب الثالث الباب الثانى ص ٢٧٠ ."

١٠ - ابن باجة: تدبير المتوحد ص ٤٧ .

وأيضاً عرض كتاب تدبير المتوحد بمجلة تراث الإنسانية مجلد ٣ عدد ١١ .

١١ - أرسطوطاليس: الأخلاق إلى نيقوماخوس - الكتاب الأول - الباب الأول ص ص ١٦٧ ، ١٦٨ .

١٢ - ابن باجة: تدبير المتوحد ص ٤٦ قارن أرسطوطاليس الأخلاق إلى نيقوماخوس الكتاب الثالث الباب الأول ص ٢٦٥ .

١٣ - ابن باجة: تدبير المتوحد ص ٤٨ وأيضاً ص ٥٨ .

١٤ - المرجع السابق ص ٤٥ - ٤٦ .

١٥ - المرجع السابق ص ٦٠ .

١٦ - المرجع السابق ص ٩٥ وأيضاً:

M.S.H. AIMA` sume Islamic Culture Vol 35.p.97.

١٧ - ابن باجة: رسالة الاتصال ص ١٦٢ .

18 - M.S.H. Alma` sume, Islamic Culture Vol 35P.48.

19 - ابن باجة: رسالة الاتصال ص ١٦٢ أيضاً د. جلال شرف: الله والعالم والإنسان ص ٣٢٥ ، تاريخ الفلسفة العربية ص ٣٥٢ .

- ٢٠ - سورة ٧: الآيتان ١٧٤ ، ١٧٥ - ابن باجة: تدير المتوحد ص ٦٣ .
- ٢١ - عرض كتاب تدير المتوحد بمجلة تراث الإنسانية مجلد ٣ عدد ١١ د. مصطفى حلمي .
- ٢٢ - ابن باجة: تدير المتوحد ص ٦٩ .
- ٢٣ - المرجع السابق ص ٦٦ ، وهذا الشعر ورد في كتاب ج٢ ص ٣٧٣ .
- ٢٤ - ابن باجة: تدير المتوحد ص ٥٠ .
- ٢٥ - المرجع السابق ص ٧٢ .
- ٢٦ - ابن باجة: رسالة الاتصال ص ١٥٩ .
- ٢٧ - ابن باجة: تدير المتوحد ص ٧٢ .
- ٢٨ - المرجع السابق ص ٧٦ .
- ٢٩ - ابن باجة: رسالة الاتصال ص ١٦٠ .
- ٣٠ - ابن باجة: تدير المتوحد ص ٧٣ .
- ٣١ - المرجع السابق ص ٧٣ .
- ٣٢ - ابن باجة في الغاية الإنسانية ص ١٠١ .
- ٣٣ - ابن باجة: رسالة الوداع ص ١١٤ .
- ٣٤ - ابن باجة: في الغاية الإنسانية ص ١٠٠ .
- ٣٥ - ابن باجة: في الغاية الإنسانية ص ١٠٣ وأيضاً تدير المتوحد ص ٧٥ .

- ٣٦ - ابن باجة: سالة الوداع ص ١١٨ .
- ٣٧ - ابن باجة: تدبير المتوحد ص ٤٧ .
- ٣٨ - ابن باجة: فى الغاية الإنسانية ص ١٠٤ .
- ٣٩ - ابن باجة: تدبير المتوحد ص ٧٩ .
- ٤٠ - المرجع السابق ص ٧٩ .
- ٤١ - المرجع السابق ص ٦٥ . وأيضاً ص ٦٩ .
- ٤٢ - كمال البازجى أعلام الفلسفة العربية ص ٧٧٨ .
- 43 - Asin Placios, El Regimen del Solitario PP13. And also Gilson, La Philosophie Au Moyen Age P357.
- ٤٤ - فى الغاية الإنسانية ص ١٠٢ أيضاً تدبير المتوحد ص ٧٩، انظر أيضاً: د. فؤاد زكريا: دراسة لجمهورية أفلاطون ص ١١٩ حيث يقول "وبالاختصار فهناك اتجاه أقوى إلى الاعتراف بمطالب الجسم مع إخضاع هذه المطالب لتنظيم دقيق يتمشى مع الحياة العسكرية الصارمة التى تحياها أرفع الطبقات فى مدينته الفاضلة" .
- ٤٥ - ابن باجة: تدبير المتوحد ص ٧٦ .
- ٤٦ - د. عادل العوا: المذاهب الأخلاقية ج١ ص ٩٢ .
- ٤٧ - ابن باجة: تدبير المتوحد ص ٦٥ .
- ٤٨ - المرجع السابق ص ٧٦ .
- ٤٩ - ابن باجة: رسالة الوداع ص ١٣٤ .
- ٥٠ - ابن باجة: تدبير المتوحد ص ٧ .

- ٥١ - المرجع السابق ص ٦٤ وايضاً ص ٧٦ .
- ٥٢ - ابن باجة: رسالة الوداع ص ١٣٦ .
- ٥٣ - ابن باجة: تدبير المتوحد ص ٧٧ .
- ٥٤ - رسالة الوداع ص ١٣٧ .
- ٥٥ - د. على سامى النشار: الأصول الأفلاطونية (فيدون) ص . ص ٤٢ وايضاً ص ١٩٤ .
- ٥٦ - أرسطوطاليس: الأخلاق إلى نيقوماخوس ج١ الكتاب الثانى - الباب الأول ص ٢٢٥ - ٢٢٦ .
- ٥٧ - ابن باجة: رسالة الوداع ص ١١٧ .
- ٥٨ - "لأرسطو مذهب معروف فى تحديد الفضائل الخلقية يقتضى الأخذ بالوسط الذهبى ومؤداه أن كل فضيلة وسط بين طرفين كلاهما رذيلة فالشجاعة وسط بين التهور والجن . . إلخ وهذا الوسط وسط اعتبارى يتغير بتغير الأفراد والظروف والعقل هو الذى يعين هذا الوسط مع مراعاة ظروفه " د. توفيق الطويل: الفلسفة الخلقية ص ٥٨ .
- أما الغزالى فهو يقول أن الفضيلة وسط بين طرفين واعتدال لأن كل طرف قصد الأمور ذميم ومعيار هذا الوسط العقل والشرع معاً فباحتكام الإنسان إليهما يعلم حد الاعتدال المحمود (محمد يوسف موسى: فلسفة الأخلاق فى الإسلام ص ص ١٥٠ - ١٥١) .
- ٥٩ - ابن باجة: رسالة الوداع ص ١١٨ .

- ٦٠ - المرجع السابق ص ١١٧ .
- ٦١ - ابن باجة: تدبير المتوحد ص ٧٨ .
- ٦٢ - ابن باجة: رسالة الوداع ص ١١٩ .
- ٦٣ - المرجع السابق ص ١١٩ .
- ٦٤ - المرجع السابق ص ١٣٣ .
- ٦٥ - المرجع السابق ص ١٤٠ .
- ٦٦ - المرجع السابق ص ١٣٦ وأيضاً ص ١٤٠ .
- ٦٧ - المرجع السابق ص ١٣٦ .
- ٦٨ - المرجع السابق ص ١٤٠ .
- ٦٩ - المرجع السابق ص ١٤٠ .
- ٧٠ - المرجع السابق ص ١٤١ .
- ٧١ - قارن أرسطوطاليس: الأخلاق إلى نيقوماخوس ج٢ الكتاب العاشر الباب السادس ص ٣٥٠ حيث يقول "الفضيلة والعقل هما ينبوع الوحيد لجميع الأفعال الشريفة" .
- ٧٢ - ابن باجة: رسالة الوداع ص ١٣٠ .
- ٧٣ - المرجع السابق ص ١٢٠ وأيضاً قارن: أرسطوطاليس: الأخلاق إلى نيقوماخوس حيث يقول "أما اللذات التى يجدها كل الناس بالإجماع مخزية فمن الواضح أنه لا ينبغي تسميتها لذات إلا أن يكون ذلك عندنا سوى الأخلاق" الكتاب العاشر - الباب السادس ص ٢٤٨ .

- ٧٤ - ابن باجة: رسالة الوداع ص ١٢٢ .
- ٧٥ - المرجع السابق: ص ١٢٢ .
- ٧٦ - المرجع السابق ص ١٤١ .
- ٧٧ - د. إبراهيم مدكور: فى الفلسفة الإسلامية ص ٣٨ ط ٢ .
- 78 - Asinpalacions, El Regimen del Solitario p12.
- 79 - ابن باجة: رسالة الوداع ص ١٢٧ .
- ٨٠ - دى بور: تاريخ الفلسفة فى الإسلام ص ص ٣٧٠ ، ٣٧١ .
- ٨١ - ابن باجة: رسالة الاتصال ص ص ١٦٧ ، ١٦٩ .
- ٨٢ - الفارابى: آراء أهل المدينة الفاضلة ص ص ٦٦ ، ص ٦٧ .
- ٨٣ - تدبير المتوحد ص ٧٩ .
- ٨٤ - عرض كتاب تدبير المتوحد بمجلة تراث الإنسانية مجلد ٣ عدد ١١ .
- ٨٥ - تدبير المتوحد ص ٩٠ .
- ٨٦ - المرجع السابق ص ٩٠ .
- ٨٧ - د. توفيق الطويل: الفلسفة الخلقية ص ٦١ .
- ٨٨ - حنا الفاخورى: تاريخ الفلسفة العربية ج ٢ ص ٣٥٠ .
- ٨٩ - ابن باجة: رسالة الوداع ص ١٢٥ .
- ٩٠ - المرجع السابق ص ١٤١ .
- ٩١ - المرجع السابق ص ١٣٠ .
- ٩٢ - المرجع السابق ص ١٣١ .

- ٩٣ - د. توفيق الطويل: الفلسفة الخلقية ص ص ٥٣ ، ٥٥ .
- ٩٤ - ابن باجة: رسالة الوداع ص ١٢٤ .
- ٩٥ - حنا الفاخوريك تاريخ الفلسفة العربية ج ٢ ص ٢٤٧ .
- ٩٦ - جورج سباين: تطور الفكر السياسى مقدمة ص ص ١٢ ، ١٣ .
- ٩٧ - د. أميرة مطر: فى فلسفة السياسة مقدمة ص ١١ .
- ٩٨ - د. أحمد الخشاب: التفكير الاجتماعى ص ص ٢٥٨ ، ٢٦٥ .
- 99 - G, Quadri, La Philosophie Arabe dans L'Europe Medievale
P155.
- ١٠٠ - كمال اليازجى: أعلام الفلسفة العربية ص ٧٧٧ .
- ١٠١ - د. محمد غلاب. المعرفة عند مفكرى المسلمين ص ٢٣٢ .
- ١٠٢ - عرض كتاب تدبير المتوحد بمجلة تراث الإنسانية مجلد ٣ عدد ١١ .
- ١٠٣ - ابن باجة: تدبير المتوحد ص ٣٧ .
- قارن أرسطوطاليس: الأخلاق إلى نيقوماخوس حيث يقول
"إن السياسة والتدبير هما استعداد أخلاقى واحد بعينه ولكن صورة
وجودهما ليست واحدة وإن كانت السياسة فى الواقع إذا خلت من
التدبير لا تكون سياسة بعد" ج ٢ الكتاب السادس الباب السادس
ص ١٣٣ .
- ١٠٤ - ابن باجة: تدبير المتوحد ص ٣٨ .
- ١٠٥ - محمد لطفى جمعة: تاريخ فلاسفة الإسلام ص ٨٢ .

١٠٦ - عرض كتاب تدبير المتوحد بمجلة تراث الإنسانية مجلد ٣ عدد ١١ وأيضاً تدبير المتوحد ص ٤٣ .

١٠٧ - المرجع السابق ص ٤٣ .

١٠٨ - ابن باجة: رسالة الاتصال ص ١٦٦ ، قارن ابن رشد " وهذه الحال هي التي تعرف بالاتحاد والاتصال " تلخيص كتاب النفس ص ٨٩ .

١٠٩ - ابن باجة: فى الغاية الإنسانية ص ١٠٢ ،

وانظر أيضاً: د. أميرة مطر: فى فلسفة السياسة ص ٣٤ .

١١٠ - ابن باجة تدبير المتوحد ص ٩١ أيضاً كمال اليازجى أعلام الفلسفة العربية ص ٧٧٧ ، د. أحمد الخشاب: التفكير الاجتماعى ص ٢٦٠ .

١١١ - المرجع السابق ص ٩١ ، قارن د. أميرة مطر: فى فلسفة السياسة ص ٤١ .

١١٢ - الفارابى: آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٧٧ .

١١٣ - د. أحمد الخشاب: التفكير الاجتماعى ص ٢٦٠ .

١١٤ - د. أميرة مطر: فى فلسفة السياسة ص ٤٢ .

١١٥ - عبده فراج: معالم الفكر الفلسفى فى العصور الوسطى ص ١٣٦ .

١١٦ - ابن باجة: تدبير المتوحد ص ٣٨ .

وأيضاً د. أحمد الخشاب: التفكير الاجتماعى ص ٢٦٠ .

١١٧ - المرجع السابق ص ٣٨ .

١١٨ - أرسطوطاليس: السياسة ترجمة أحمد لطفى السيد ص ٢٣٦ - ٢٢٧.

119 - G,Quadri, La Philosophie Arave dans l'Europe Me dievale
P156.

١٢٠ - ابن باجة: تدبير المتوحد ص ٤٣ .

١٢١ - المرجع السابق ص ٤١ .

١٢٢ - أنخل بلانثيا: تاريخ الفكر الأندلسى ص ٣٤١ .

١٢٣ - ابن باجة: تدبير المتوحد ص ٤١ .

١٢٤ - المرجع السابق ص ٤١ .

١٢٥ - ابن باجة: فى الغاية الإنسانية ص ١٠٢ .

١٢٦ - ابن باجة: تدبير المتوحد ص ٥٧ .

١٢٧ - المرجع السابق ص ٤١ .

١٢٨ - المرجع السابق ص ٥٧ .

١٢٩ - ابن باجة: تدبير المتوحد ص ٧٤ .

(والإمامية هى المدينة التى يقوم على رأسها ملك فرد أو إمام
أو هى المدينة الفاضلة عند الفارابى أو المدينة المثلى عند أفلاطون).

١٣٠ - المرجع السابق ص ٤١ .

١٣١ - كمال اليازجى: أعلام الفلسفة العربية ص ٧٧٨ .

١٣٢ - ابن باجة: تدبير المتوحد ص ٤٤ .

١٣٣ - المرجع السابق ص ٧٤ .

- ١٣٤ - ابن باجة: فى الغاية الإنسانية ص ١٠١ .
- ١٣٥ - المرجع السابق ص ١٠١ .
- ١٣٦ - ابن باجة: رسالة الوداع ص ١٣١ .
- ١٣٧ - المرجع السابق ص ١٣١ .
- ١٣٨ - المرجع السابق ص ١٣٢ .
- ١٣٩ - الفارابى: السياسات المدنية ص ٩٠ وما بعدها.
- ١٤٠ - ابن باجة: تدبير المتوحد ص ٧٤ وأيضاً د. أحمد الخشاب: التفكير الاجتماعى ص ٢٦١ .
- ١٤١ - ابن باجة: تدبير المتوحد ص ٤١ .
- ١٤٢ - المرجع السابق ص ٩١ .
- ١٤٣ - يعنى ابن باجة بالنوابت كل من انفرد أو خرج على الجمهور أو رأى رأياً صادقاً فى المدن الناقصة وقد أخذ ابن باجة هذا اللفظ حرفياً عن الفارابى فالفارابى يعنى بهذا اللفظ أولئك الذين يضرون المجتمع ومثلهم مثل الشوك النابت بين الزرع وهم يهيمنون بطيعهم فمنهم من يعيش على اللحوم النيئة ومنهم من يعيش على النبات ومنهم من يفترس مثل السباع ومن كان منهم إنسياً يترك ويستعبد ويتنفع به كما ينتفع من البهائم (سعيد زايد الفارابى ص ٥٧ دار المعارف سنة ٦٢ أما ابن باجة فهو يعنى بهذا اللفظ كل من انفرد أو خرج من الجمهور أو رأى رأياً صادقاً لأن المدن الفاضلة ليس فيها آراء كاذبة وإن كانوا هم علة حدوث المدن الكاملة (مقدمة رسائل الإلهيات ماجد فخرى ص ٣٢).

١٤٤ - ابن باجة: تدبير المتوحد ص ٤٢ .

١٤٥ - المرجع السابق ص ٤٣ .

١٤٦ - المرجع السابق ص ٤٧ .

"خاتمة الكتاب"

وفى نهاية هذا الكتاب، وبعد أن قطعت سنوات طوال فى الدراسة أود أن أشير إلى أبرز النتائج التى توصلت إليها.

ففيما يتعلق بحياته ومصنفاته تبين لى أن ابن الصائغ كان يتمتع بمكانة مرموقة فى المجتمع الاندلسى والمغربى على السواء، ولم تقتصر تلك المكانة على تبوءه المناصب السياسية فحسب، وإنما تعدتها إلى شهرته فى الفكر الفلسفى الإسلامى التى نبعت من تعدد مواهبه العلمية والفكرية والتى تجلت لنا فيما تركه من مصنفات فى شتى فروع العلم والمعرفة.

وقد استطعت عن طريق استخدام المنهج التحليلى التاريخى المقارن أن أظهر مذهبه فى صورة واضحة واعتمدت فى ذلك على ما أمكننى الحصول عليه من مصنفاته وهى الأصول الرئيسية فى البحث، كما استطعت أن ألقى الضوء على بعض مخطوطاته التى صورتها واستعنت بها فى بحثى كما اعتمدت على مؤلفات المترجمين والباحثين المحدثين سواء العرب أو المستشرقين ولم أترك مرجعاً أشار إلى ابن الصائغ أو تحدث عنه إلا واستعنت به حتى أقدم لقارئ الفكر الفلسفى صورة واضحة لمذهب ابن الصائغ.

أما فيما يتعلق بمذهبه فإن السمة الغالبة عليه هى السمة العقلية الخالصة، وهى سمة لا يعوزها الوضوح وهى تتغلغل فى كل جانب من جوانب فلسفته:

فنظريته فى المعرفة ترتفع من المحسوسات إلى المعقولات تلك النظرية التى تعتمد على الواقع كأساس يقينى لها ثم تتجاوزه إلى دائرة المعقول المتسم باليقين فالإنسان يستطيع بمجرد نمو قواه الإدراكية ومع انتفاعه بما هو مفيد فى

الحياة والابتعاد عن مفسادها أن يتصل بالعقل الفعال المنبثق عن الله فكأن طريق الاتصال عنده طريق عقلى تأملى وهو يتعد تمامًا عن طريق التصوف التى هى طريق تجربة وذوق وليست طريق إدراك عقلى . كما أن دراسته للعالم الطبيعى وتفسير ظواهره وعلله والوصول من ذلك إلى القول بقدّم العالم إنما يستند على أساس عقلى قائم على الارتباط الضرورى بين الأسباب ومسبباتها، والوصول إلى فهم الظواهر المختلفة بأسباب تدرك بالعقل ولا شك أن إدراكه للنظام والترتيب فى الطبيعة يؤدى به إلى القول بان لكل شىء غاية محددة مما ينفى معه الاعتقاد بالصدفة والاتفاق .

أما الجانب السياسى الأخلاقى فى مذهبه فهو قائم أيضًا على المبادئ التى يقرها العقل ويسترشد بها الإنسان، ويمكن القول بأن غاية فلسفته السياسة والأخلاق العقلية . فهو يهدف إلى تحقيق المدينة الفاضلة التى تضم أكبر عدد ممكن من الحكماء والفلاسفة، وإذا كان ابن الصائغ قد اتخذ من شخصية "المتوحد" مثال الإنسان الفاضل فى المدينة، فإن المتوحد عنده لا يعنى الفرد كفرد وإنما يعنى الفرد والكثرة والجماعة فى توحيد القوى والأعمال الإنسانية الموجهة نحو كمال تكون من ورائه السعادة المنشودة ويربط ابن الصائغ الجانب السياسى بالجانب الأخلاقى فى مذهبه فيجعل تدبير المتوحد على مثال تدبير المدينة والحكومة الكاملة أى أنه يرتفع من الجزء إلى الكل من الفرد إلى المجتمع .

ويمكن القول بأن فلسفته تهدف إلى غاية واحدة هى التوحد والاتصال وهنا يرتبط الجانب الأخلاقى السياسى بالجزء الخاص بنظرية المعرفة عنده .

كذلك يتصف مذهبه بأنه مذهب الثنائية . فإذا كانت فكرة الثنائية قد اتضحت فى تصوره للأشياء من حيث إن كل شىء مؤلف من مادة وصورة، فهو كذلك ثنائى فى مذهبه فى النفس فالبدن بمنزلة المادة، والنفس بمنزلة

الصورة والنفس من البدن بمثابة الكمال من القوة التي تستكمل به، والإنسان بناء على ذلك مؤلف من ثنائية ففيه معنى سرمدى هو كلى الإنسان ومعنى كائن فاسد هو لحاق هذه الصفات أو القوى، أى سرمدى روحانى بطبيعته العقلية، كائن فاسد بطبيعته الهيولانية.

وإذا كان ابن باجة قد بنى فلسفته العقلية على أساس من الرياضيات والطبيعات بحيث يعد أول فيلسوف أندلسى ينحو هذا النحو فإننا نستطيع أن نقول أنه خلع عن الفلسفة الإسلامية سيطرة الجدل التي كانت منتشرة لعهد طويل وألبسها لباس العلم الصحيح بحيث يمكن القول إن ابن باجة قد أعطى الفلسفة الإسلامية فى الأندلس حركة ضد الميول الصوفية التي سيطرت على الأذهان لفترة طويلة.

كذلك يعد ابن باجة بحق أول فيلسوف عربى يقف من المشاكل الفلسفية موقفاً يتسم بالجرأة والشجاعة ذلك أنه عندما وقف أمام مشكلة الخلاف بين الشريعة والحكمة وقف موقفاً حاسماً، ذلك أنه رأى أنه ليس من الضروري أن يهتم بامر لم يستطع أحد من قبله أن يبت فيه برأى قاطع من أجل ذلك لم يبحث ابن الصائغ بحثاً تفصيلياً فى موضوع العلاقة بين الدين والفلسفة، بل انصرف إلى حد كبير إلى دراسة تلك المشكلات الفلسفية المعقدة دراسة قائمة على العقل، وإن كان هذا لا يعنى خلو فلسفته من الجذور الدينية بل كثيراً ما نرى أثر نفحات الإسلام فى ثنايا مؤلفاته ورسائله.

ورغم ما صادفه من مصاعب جمّة نتيجة اتخاذه هذا القرار الجرى إلا أن عقيدته لم تتزعزع ولم يضعف أمام هجوم خصومه وأعدائه واستطاع أن يحافظ على سمته العقلية البارزة.

فهو إذن - وفيما أرى - يعد بحق فيلسوف العقل فى الإسلام إذا أدخلنا فى اعتبارنا أنه يعد سابقاً على ابن رشد والذى تابعه فى تلك النزعة

إلى حد كبير . وكان لابن باجة أثراً كبيراً عليه فنجد ابن رشد فيما بعد يتخذ من تلك الأمور التي تناولها ابن الصائغ باقتضاب مادة للبحث وتوسع فيها متبعاً نفس الاتجاه العقلي فذاع صيته في الدوائر الفلسفية في المحيط العربي والأوروبي على السواء .

ولم يقتصر تأثيره على ابن رشد فحسب وإنما كان لآرائه في الاتصال أثر على مفكرى أوروبا في العصور الوسطى خاصة "ألبرت الكبير، وتوما الأكويني" حتى أنهما ألفاً رسائل تحمل نفس العنوان وتهدف إلى نفس الغاية .

وعلى ذلك يمكن القول بأن الإهمال الذى لقيه هذا الفيلسوف من جانب الباحثين لم يكن سببه قلة إنتاجه أو صعوبة فهم مذهبه كما كانوا يدعون، وإنما كان سببه قصورهم عن إدراك ما أراد أن يقوله وتسرعوا فى الحكم على مذهب عبر عنه صاحبه بأسلوب غاية فى الغموض وهو ما كان يحتاج إلى صبر طويل حتى يفهم حق فهمه، فجاءت أحكامهم مجحفة بتلك الشخصية التى تعد من أبرز الشخصيات الفلسفية الإسلامية التى ظهرت فى فترة من أصعب فترات التاريخ وفى بلدة لم يكن للفكر الحر فيها حظ من الانطلاق فى ذلك الوقت .

المصادر والمراجع

أولاً: مصادر خاصة بابن باجة:

انظر الفصل الخاص بمصنفات ابن باجة.

ثانياً: المصادر العربية:

١ - ابن أبى أصيبعة: عيون الأنباء فى طبقات الأطباء، الجزء الثانى، المطبعة الوهابية الطبعة الأولى سنة ١٨٨٢م.

٢ - ابن أبى زرع: الأنيس المطرب بروض القرطاس فى أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس - نشرة المستشرق كارل تورنبرج آبساله سنة ١٨٤٣.

٣ - ابن الأبار: الحلل السراء: تحقيق حسين مؤنس، الجزء الثانى، الطبعة الأولى سنة ١٩٦٣م القاهرة.

٤ - ابن الخطيب المسلمانى: الإحاطة فى أخبار غرناطة: تحقيق عبدالله عنان سلسلة ذخائر العرب ١، ١٧ - دار المعارف - مصر.

٥ - _____: أعمال الأعلام فيمن بويع قبل الاحتلال من ملوك الإسلام نشره ليفى بروفنسال - بيروت سنة ١٩٥٦م.

٦ - ابن العبرى: مقالة مختصرة فى النفس البشرية: نشره الآباء اليسوعيون، الطبعة الثالثة بيروت سنة ١٩١١م.

٧ - ابن العماد الحنبلى: شذرات الذهب فى أخبار من ذهب: الجزء الرابع مكتبة القدس - سنة ١٩١١م.

- ٨ - ابن القفطى (جمال الدين): أخبار العلماء بأخبار الحكماء، مطبعة السعادة القاهرة ١٣٢٦هـ.
- ٩ - ابن حزم (أبو محمد على) جمهرة أنساب العرب: تحقيق ليفى بروفنسال دار المعارف.
- ١٠ - ابن خاقان (الفتح): قلائد العقيان. طبعة بولاق سنة ١٣٢٠هـ.
- ١١ - ابن خلدون: تاريخ ابن خلدون المعروف بمقدمة ابن خلدون - طبعة محمود صبح. بدون تاريخ.
- ١٢ - ابن خلكان: وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان: الجزء الثانى، طبعة بولاق سنة ١٣٢٩هـ.
- ١٣ - ابن دحية: المطرب من أشعار أهل المغرب: تحقيق إبراهيم الأنبارى المطبعة الأميرية سنة ١٩٥٤م.
- ١٤ - ابن رشد: تهافت التهافت - طبعة القاهرة سنة ١٩٠١م.
- ١٥ - _____: تلخيص ما بعد الطبيعة - تحقيق د. عثمان أمين - القاهرة ١٩٥٨م.
- ١٦ - _____: تلخيص كتاب النفس - تحقيق د. أحمد فؤاد الأهوانى - الطبعة الأولى سنة ١٩٥٠ - مكتبة النهضة المصرية.
- ١٧ - _____: الحاس والمحسوس - رسالة ضمن كتاب أرسطوطاليس فى النفس - حققها د. عبد الرحمن بدوى - مكتبة النهضة المصرية سنة ١٩٥٤م.
- ١٨ - ابن سبعين: رسائل ابن سبعين - تحقيق د. عبد الرحمن بدوى - الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر - القاهرة سنة ١٩٦٥م.

- ١٩ - ابن سعيد (عبدالمملك) المغرب فى حلى المغرب - تحقيق شوقى ضيف - القاهرة سنة ١٩٥٣ م.
- ٢٠ - ابن سينا: الإشارات والتنبيهات مع شرح نصير الدين الطوسى - تحقيق د. سليمان دنيا (الجزء الخاص بالطبيعة) سنة ١٩٥٧ م.
- ٢١ - _____: رسالة فى الفيض الإلهى. مخطوطة مصورة بالمكتبة التيمورية بدار الكتب بالقاهرة.
- ٢٢ - _____: رسالة أضحية فى أمر المعاد - تحقيق د. سليمان دنيا - دار الفكر العربى الطبعة الأولى سنة ١٩٤٩ م.
- ٢٣ - ابن صاعد الأندلسى: طبقات الأمم - بيروت سنة ١٩١٢ م
- ٢٤ - ابن طفيل: حى بن يقظان لابن سينا وابن طفيل والسهورردى - تحقيق أحمد أمين - دار المعارف بمصر ١٩٥٩ م.
- ٢٥ - ابن طملوس (أبو الحجاج يوسف) المدخل لصناعة المنطق - تحقيق ميخائيل أسين بلاسيوس - المطبعة الأبيرقة - مدريد - سنة ١٩١٦ م.
- ٢٦ - ابن عذارى المراكشى: البيان المغرب فى أخبار الأندلس والمغرب تحقيق د. إحسان عباس. دار الثقافة بيروت سنة ١٩٦٧ م.
- ٢٧ - أبو البركات البغدادى: المعتبر فى الحكمة - الجزء الثانى - طبعة الدكن - ١٣٥٨ هـ.
- ٢٨ - أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفى - الجزء الثانى (أرسطو) - دار الكتاب العربى للطباعة والنشر سنة ١٩٦٧ م.
- ٢٩ - إخوان الصفا: رسائل إخوان الصفا، وخلان الوفا - تصحيح خير الدين الزركلى - المكتبة التجارية الكبرى - القاهرة ١٩٢٨ م.

٣٠ - أرسطوطاليس(*) : علم الطبيعة : ترجمها إلى الفرنسية بارتلمى

سانتهلر ثم ترجم جزء منه إلى العربية أحمد لطفى السيد - القاهرة
مطبعة دار الكتب المصرية سنة ١٩٣٥ م.

٣١ - _____ : الكون والفساد : ترجمة إلى الفرنسية بارتلمى

سانتهلر ثم ترجمه إلى العربية أحمد لطفى السيد - مطبعة دار
الكتب المصرية القاهرة سنة ١٩٣٢ م.

٣٢ - _____ : علم الأخلاق إلى نيقوماخوس - ترجمة

بارتلمى سانتهلر ترجمة أحمد لطفى السيد - مطبعة دار الكتب
المصرية - القاهرة سنة ١٩٢٤ م.

٣٣ - _____ : السياسة . ترجمة بارتلمى سانتهلر . تعريب

أحمد لطفى السيد - مطبعة دار الكتب المصرية ١٩٤٧ .

٣٤ - _____ : كتاب النفس : تحقيق د. أحمد فؤاد الأهواني

- الطبعة الأولى . دار إحياء الكتب العربية سنة ١٩٤٩ م .

٣٥ - أرسلان (الأميرشكيب) : الحلل السندسية - الجزء الأول - المطبعة

الرحمانية الطبعة الأولى مصر سنة ١٩٣٦ م .

٣٦ - أشباخ (يوسف) : تايخ الأندلس فى عهد المرابطين والموحدين -

ترجمة محمد عبدالله عنان - مطبعة الخارنجى الطبعة الثانية القاهرة
- سنة ١٩٥٨ م .

٣٧ - الأصفهاني (العماد) : خريدة العصر ، وجريدة القصر - الجزء

الثانى - تحقيق أدرتاس أذرنوش (قسم شعراء المغرب والأندلس)
الدار التونسية للنشر سنة ١٩٧١ م .

(*) كما اعتمدنا على ترجمة د. عبد الرحمن بدوى لهذا الكتاب .

- ٣٨ - الأنصارى (عبد الدايم): أهداف الفلسفة الإسلامية - دار الفكر العربى سنة ١٩٤٨م.
- ٣٩ - البغدادى (إسماعيل باشا): هدية العارفين - مجلد ٦ الطبعة الثالثة - استانبول سنة ١٩٥١م.
- ٤٠ - التفتازانى (أبو الوفا الغنيمى) ابن سبعين وفلسفته الصوفية - دارالكتاب اللبنانى الطبعة الأولى سنة ١٩٧٣م.
- ٤١ - الجر (خليل) وحنا الفاخورى: تاريخ الفلسفة العربية - الجزء الثانى دار المعارف بيروت.
- ٤٢ - الحميرى (أبى عبدالله): الروض المعطار (صفة جزيرة الأندلس) - القاهرة عام ١٩٤٨م.
- ٤٣ - الحموى (ياقوت): معجم البلدان. الجزء الأول مجلد ٥ مطبعة السعادة عام ١٩٠٦م.
- ٤٤ - الخشاب (د. أحمد): التفكير الاجتماعى. دراسة تكاملية للنظرية الاجتماعية. دار المعارف عام ١٩٧٠م.
- ٤٥ - الخوانسارى: روضات الجنات فى أحوال العلماء والسادات طبعة الحاج سعيد الطباطباتى الطبعة الثانية عام ١٣٤٧ هـ.
- ٤٦ - الركابى (د. جودت): فى الأدب الأندلسى. دار المعارف بمصر سنة ١٩٦٠م.
- ٤٧ - الزبيدى: تاج العروس - الطبعة الأولى - ١٣٠٦ هـ.
- ٤٨ - الزركلى: الأعلام - الجزء الثامن - الطبعة الثانية. القاهرة.
- ٤٩ - السلاوى (الاستقصاء): تحقيق الشيخ خالد الناصرى والأستاذ جعفر، دار الكتاب، الدار البيضاء عام ١٩٥٤م.

- ٥٠ - الشافعى: (السيوطى) بغية الوعاة فى طبقات اللغويين والنحاة - مطبعة السعادة - الطبعة الأولى مصر ١٣٢٦هـ.
- ٥١ - الشمالى (عبده): دراسات فى تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية وآثار رجالها. الطبعة الثالثة عام ١٩٦١م مطبعة النسر بيروت.
- ٥٢ - الصفدى: الوافى بالوفيات - الجزء الثانى مطبعة وزارة المعارف استاتبول سنة ١٩٤٩.
- ٥٣ - الطوسى(*) : شرح الإشارات والتنبيهات لابن سينا. القاهرة. دار المعارف طبعة ١٩٠٧م.
- ٥٤ - الطويل: (توفيق) الفلسفة الخلقية نشأتها وتطورها - منشأة المعارف الطبعة الأولى الإسكندرية عام ١٩٦٠م.
- ٥٥ - العراقى: (د. محمد عاطف) مذاهب فلاسفة المشرق. دار المعارف الطبعة الأولى مصر ١٩٧٢م.
- ٥٦ - العراقى: (د. محمد عاطف) النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد. دار المعارف بمصر ١٩٦٧م.
- ٥٧ - العراقى: (د. محمد عاطف) الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا. دار المعارف بمصر ١٩٦٩م.
- ٥٨ - العراقى: (د. محمد عاطف) ثورة العقل فى الفلسفة العربية. دار المعارف بمصر الطبعة الأولى عام ١٩٧٤م.
- ٥٩ - العبادى (عبد الحميد): المجمل فى تاريخ الأندلس. الطبعة الأولى سنة ١٩٥٨م. النهضة المصرية.

(*) مع نشرة سليمان دنيا لهذا الكتاب.

- ٦٠ - العلوى (جمال الدين): مؤلفات ابن باجة: دار الثقافة بيروت ١٩٨٣.
- ٦١ - الفارابى (أبو نصر): إحصاء العلوم. طبعة عثمان أمين دار الفكر العربى - الطبعة الثانية ١٩٤٨م.
- ٦٢ - الفارابى (أبو نصر): آراء أهل المدينة الفاضلة - تصحيح الأستاذ عبدالوصيف محمد الكردى مطبعة حجازى الطبعة الثانية - القاهرة. ١٩٤٨.
- ٦٣ - الفارابى (أبو نصر): عيون المسائل مطبعة السعادة. القاهرة. ١٩٠٧م.
- ٦٤ - الفارابى (أبو نصر): رسالة فى معانى العقل مع رسائل أخرى. مطبعة السعادة. الطبعة الأولى. القاهرة ١٩٠٧.
- ٦٥ - الغزالى (أبو حامد): إحياء علوم الدين الجزء الأول - طبعة مصر ١٣٠٢هـ.
- ٦٦ - الغزالى (أبو حامد): المنقذ من الضلال - تحقيق د. عبدالحليم محمود مكتبة الأنجلو/ الطبعة الثانية/ القاهرة ١٩٥٥م.
- ٦٧ - القزوينى: آثار البلاد وأخبار العباد. دار صادر بيروت ١٩٦٩م.
- ٦٨ - القلقشندى: (أبو العباس أحمد) نهاية الأرب فى معرفة أنساب العرب - تحقيق إبراهيم الأبيارى. الطبعة الأولى/ القاهرة/ سنة ١٩٥٩م.

- ٦٩ - الكتانى (محمد جعفر) (*): سلوة الأنفاس ومحادثة الأكياس ممن أقبر من العلماء والصلحاء بفاس - الجزء الثالث - طبعة حجزية عام ١٣١٦هـ بفاس .
- ٧٠ - الكندى: رسالة فى الإبانة عن أن طبيعة الفلك مخالفة لطبائع العناصر الأربعة ضمن رسائل الكندى الفلسفية - الجزء الثانى تحقيق د. عبد الهادى أبو ريدة. دار الفكر العرب/ القاهرة/ ١٩٥٠م.
- ٧١ - الكندى: الإبانة عن العلة الفاعلة القمرة للكون والفساد طبعت ضمن كتاب رسائل الكنيد، الجزء الأول - دون تاريخ. د.
- ٧٢ - المراكشى: (عبدالواحد) المعجب فى تلخيص أخبار المغرب - المكتبة التجارية الكبرى. الطبعة الأولى - القاهرة/ ١٩٤٩م.
- ٧٣ - المقرئ: نفح الطيب فى غصن الأندلس الرطيب تحقيق محيى الدين عبدالحميد/ سنة ١٩٤٩م.
- ٧٤ - النشار (د. على سامى ود. على عبد المعطى محمد) ديموقريطس الهيئة العامة للكتاب / الإسكندرية / ١٩٧٢م.
- ٧٦ - النشار (د. على سامى، د. أبو ريان) قراءات فى الفلسفة، الدار القومية للطباعة والنشر. الطبعة الأولى - ١٩٦٧م.
- ٧٧ - اليازجى: (كمال، أنطون غطاس) أعلام الفلسفة العربية - لجنة التأليف المدرسى. الطبعة الأولى - بيروت - ١٩٥٧م.

(*) وهذا المرجع غير موجود بالمكتبات المصرية، وقد تفضل الأستاذ العلامة عبد القادر زمامة الأستاذ بكلية الآداب - جامعة محمد بن عبد الله بفاس بالملكة المغربية - بإرسال ما تضمنه هذا المصنف من معلومات نقلاً عن النسخة الموجودة بحيازته .

- ٧٨ - اليوسف: (عبدالقادر أحمد) علاقات بين الشرق والغرب بين القرنين الحادى عشر والخامس عشر. منشورات المكتبة العصرية. بيروت ١٩٦٩م.
- ٧٩ - أمين: (أحمد) ظهر الإسلام. الجزء الثالث. الطبعة الثالثة سنة ١٩٦٢م.
- ٨٠ - أمين: (عثمان) تلخيص ما بعد الطيعية لابن رشد القاهرة ١٩٥٨.
- ٨١ - أمين: (عثمان) شخصيات ومذاهب فلسفية درا إحياء الكتاب العربى/ ١٩٤٥.
- ٨٢ - أوليرى (ديلاس) الفكر العربى ومكانه فى التاريخ - ترجمة تمام حسان، مراجعة د. مصطفى حلمى عالم الكتب. القاهرة
- ٨٣ - بدوى: (د. عبد الرحمن) أرسطو مكتبة النهضة المصرية/ الطبعة الثالثة. مكتبة القاهرة/ ١٩٥٣م.
- ٨٤ - بدوى: (د. عبد الرحمن) التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية. مكتبة النهضة المصرية/ الطبعة الثانية/ القاهرة ١٩٤٦م.
- ٨٥ - بدر: (د. أحمد) دراسات فى تاريخ الأندلس وحضارتها/ الجزء الأول - دمشق ١٩٦٩م.
- ٨٦ - بروفنسال (ليفى) الإسلام فى المغرب والأندلس ترجمة الدكتور. السيد عبدالعزيز سالم. القاهرة/ سنة ١٩٥٨م.
- ٨٧ - بلانثيا (أنخل) تاريخ الفكر الأندلسى. نقله إلى العربية د. حسين مؤنس - الجزء الاول - النهضة المصرية - الطبعة الأولى/ ١٩٥٥م.

- ٨٨ - بيسار: (د. محمد عبد الرحمن) فى فلسفة ابن رشد الوجود والخلود. دار الكتاب العربى - الطبعة الثانية - مصر ١٩٦٢م.
- ٨٩ - دى بور: تاريخ الفلسفة فى الإسلام. ترجمة د. عبد الهادى أبو ريده. لجنة التأليف والترجمة والنشر/ الطبعة الرابعة/ ١٩٥٧م.
- ٩٠ - جمعة: (د. محمد لطفى) تاريخ فلاسفة الإسلام فى المشرق والمغرب مطبعة المعارف سنة ١٩٢٧م.
- ٩١ - حمودة: (على محمد) تاريخ الأندلس السياسى والعمرانى والاجتماعى الطبعة الأولى سنة ١٩٥٧م.
- ٩٢ - روزنتال: مناهج العلماء المسلمين فى البحث العلمى. ترجمة أنيس فريضة/ دار الثقافة بيروت/ ١٩٦١م.
- ٩٣ - رينان (أرنست) ابن رشد والرشدية - مطبعة عيسى الحلبي - القاهرة ١٩٥٧م.
- ٩٤ - زيادة (معن) شروحات السماع الطبيعى لابن باجة الأندلسى. تحقيق دار الفكر - الطبعة الأولى/ ١٩٧٨م.
- ٩٥ - زيادة (معن) الحركة من الطبيعة إلى ما بعد الطبيعة (دراسة فى فلسفة ابن باجة) دار اقرأ بيروت عام ١٩٨٥م.
- ٩٦ - زايد (سعيد): الفارابى. دار المعارف/ سنة ١٩٦٢م.
- ٩٧ - زكريا (د. فؤاد): دراسة لجمهورية أفلاطون - دار الكتاب العربى - القاهرة/ ١٩٦٧م.
- ٩٨ - زيدان (جورجى): تاريخ آداب اللغة العربية - الجزء الأول، والثالث - مطبعة الهلال/ سنة ١٩٣١م.

- ٩٩ - سالم (د. عبد العزيز): المغرب الكبير. دراسة تاريخية وعمرانية وأثرية - الدار القومية للطباعة والنشر / عام ١٩٦٩ م.
- ١٠٠ - سايبين (جورج): تطور الفكر السياسى. ترجمة حسن جلال العروسى. دار المعارف / مصر / عام ١٩٥٤ م.
- ١٠١ - شرف (د. محمد جلال): الله والعالم والإنسان فى الفكر الإسلامى / دار المعارف / ١٩٦٩ م.
- ١٠٢ - شلبى (د. أحمد): التاريخ الإسلامى والحضارة الإسلامية - النهضة المصرية - الطبعة الثالثة / عام ١٩٦٥ م.
- ١٠٣ - شيخ الأرض (تيسير): ابن باجة - دار الأنوار / الطبعة الأولى - بيروت / ١٩٦٥ م.
- ١٠٤ - صبحى (د. أحمد محمود) الفلسفة الأخلاقية فى الفكر الإسلامى دار المعارف بمصر / عام ١٩٦٠ م.
- ١٠٥ - صليبا (جميل): الدراسات الفلسفية / الجزء الأول - دمشق ١٩٦٤ م.
- ١٠٦ - ضومط (ميخائيل): توما الأكوينى / بيروت / ١٩٥٦ م.
- ١٠٧ - طوقان (قدرى حافظ) مقام العقل عند العرب / دار المعارف / ١٩٦٠ م.
- ١٠٨ - على (سيد أمير): روح الإسلام ترجمة عمر الديراوى. الطبعة الثانية بيروت / ١٩٦٨ م.
- ١٠٩ - عنان (عبدالله): دولة الإسلام فى الأندلس: تاريخ الأندلس فى عهد المرابطين والموحدين - القاهرة / ١٩٦٠ م.

- ١١٠ - غلاب (د. محمد): المعرفة عند مفكرى المسلمين - القاهرة سنة ١٩٦٦ م.
- ١١١ - غلاب (د. محمد): الفلسفة الإسلامية فى المغرب جمعية الثقافة الإسلامية ١٩٤٨ م.
- ١١٢ - فراج (عبده): معالم الفكر الفلسفى فى العصور الوسطى/ مكتبة الأنجلو/ ١٩٦٢ م.
- ١١٣ - فروخ (د. عمر): ابن باجة والفلسفة المغربية - بيروت/ عام ١٩٤٥ م.
- ١١٤ - قاسم (د. محمود): دراسات فى الفلسفة الإسلامية - دار المعارف بمصر ١٩٦٧ م.
- ١١٥ - قاسم (د. محمود): ابن رشد وفلسفته الدينية مكتبة الأنجلو المصرية - الطبعة الثالثة - ١٩٦٩ م.
- ١١٦ - قاسم (د. محمود): نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توما الأكوينى مكتبة الاجلو المصرية - الطبعة الثانية/ ١٩٦٩ م.
- ١١٧ - كرم (د. يوسف): الطبيعة وما بعد الطبيعة. دار المعارف/ الطبعة الثالثة - مصر.
- ١١٨ - كرم (د. يوسف): تاريخ الفلسفة اليونانية - مصر / ١٩٣٦ م.
- ١١٩ - كرم (د. يوسف): المعجم الفلسفى / القاهرة/ ١٩٦٦ م.
- ١٢٠ - كوربان. (هنرى): تاريخ الفلسفة الإسلامية. ترجمة حسن قبيس. نصير مروة/ منشورات عويدات - بيروت/ لبنان ١٩٦٦ م.
- ١٢١ - لوبون (غوستاف) حضارة العرب. ترجمة عادل زعيتر - الطبعة الثالثة. القاهرة/ ١٩٥٦ م.

- ١٢٢ - محمود (عبد القادر): الفلسفة الصوفية فى الإسلام - طبعة دار الفكر العربى/ عام ١٩٦٧م.
- ١٢٣ - مذكور (د. إبراهيم بيومى) أثر العرب والإسلام فى النهضة الأوربية فصل عن الفلسفة - الهيئة المصرية للتأليف والنشر/ ١٩٧٠م.
- ١٢٤ - مذكور (د. إبراهيم بيومى) فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه - دار المعارف / الطبعة الثانية/ سنة ١٩٦٨م، ط دار إحياء الكتب العربية/ ١٩٤٧م.
- ١٢٥ - مطر (د. أميرة حلمى) الفلسفة عند اليونان - دار النهضة المصرية/ عام ١٩٦٨م.
- ١٢٦ - مطر (د. أميرة حلمى) فى فلسفة السياسة من أفلاطون إلى ماركس - دار الثقافة للطباعة والنشر/ بالقاهرة/ ١٩٧٥م.
- ١٢٧ - موسى (د. محمد يوسف) فلسفة الأخلاق فى الأسلام وصلتها بالفلسفة الإغريقية - مطبعة الرسالة/ الطبعة الثانية " ١٩٤٥م.
- ١٢٨ - موسى (د. محمد يوسف): بين الدين والفلسفة فى رأى ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط - دار المعارف/ عام ١٩٥٩م.
- ١٢٩ - نجاتى (د. عثمان): الإدراك الحسى عند ابن سينا - دار المعارف بمصر/ الطبعة الثانية/ سنة ١٩٦١م.
- ١٣٠ - هويدى (د. يحيى): تاريخ فلسفة الإسلام فى القارة الإفريقية الجزء الأول. مكتبة النهضة المصرية/ القاهرة ١٩٦٦م.

١٣١ - هويدى (د. يحيى): مقدمة فى الفلسفة العامة/ دار النهضة
المصرية الطبعة الخامسة/ ١٩٦٨ م.

١٣٢ - هونكه (زيغرد) شمس العرب تسطع على الغرب - ترجمة
فاروق ييضمون وكمال دسوقي/ منشورات المكتبة التجارية/ الطبعة
الثانية - بيروت.

الموسوعات - ودوائر المعارف والمجالات والمعاجم

- ١ - دائرة المعارف الإسلامية ج١ مادة باجة - نقلها إلى العربية محمد ثابت الفندى: الأنجلو المصرية / عام ١٩٦٣ م.
- ٢ - الموسوعة الفلسفية المختصرة. الترجمة العربية. الأنجلو المصرية / القاهرة ١٩٦٣ م.
- ٣ - دائرة المعارف. ج ٩ فريد جبر - بيروت / عام ١٩٧١ م.
- ٤ - مجلة معهد الأبحاث الإسلامية. المجلد الثاني العدد الأول. (بها نشر لكتاب الكون والفساد تحقيق د. محمد صغير حسن المعصومي) ١٩٦٧ م.
- ٥ - مجلة كلية الآداب مجلد ١٥ الجزء الأول مقالة بقلم د. أحمد فؤاد الأهواني. مايو ١٩٥٣ م.
- ٦ - مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق - المجلد الثاني والأربعون - بقلم د. محمد صغير حسن المعصومي. أبريل ١٩٦٧ م.
- ٧ - مجلة تراث الإنسانية (عرض لكتاب تدبير المتوحد) بقلم د. مصطفى حلمي المجلد الثالث العدد الحادى عشر.
- ٨ - مجلة معهد الأبحاث. رسائل ابن باجة الفلسفية بقلم د. ماجد فخرى. آذار عام ١٩٦٤ م.

المعاجم

- المصباح المنير: محمد بن على المقرئ ج١، ج ٢ الطبعة السابعة ١٩٢٨ م.
- مختار الصحاح: أبو بكر الرازى الطبعة الخامسة - القاهرة عام ١٩٣٩ م.

ثالثاً: المراجع الأجنبية:

- 1 - Al Andals- Vol VII 1942.
- 2 - A tklsn,A History of Spain and Portugal, Maddle Sex 1960.
- 3 - Al Andalas Vol VIII 1943 Fasc 1.
- 4 - Al Adalas Vol V Madrid Granada 1940 Fasc 2.
- 5 - Asin Palacios, El Regimen de L`solitario, Madrid, Granada, 1946.
- 6 - Brocklman - C- Geschichteder Arabischen Literature, Supple-
mentand I- No 8 Abu Beker. M . v Yahye. B. assaig b. Bagga.
- 7 - Cruz Hernandz, Historia. De La Filosofiz Espanola Fillofia
Hspanola Filoosfiz Espanola Filsosfia Hispano Musulmona
Tomo I Madrid 1957.
- 8 - Etienne Gilson, La Philosophie Au Moyen Age Deuxiemed Par-
is, 1952.
- 9 - Erwin 1-J. Rosenthal, Political Thought in Medieval Islam.
Cambridge 1962.
- 10 - Encyclopedie De l; Islame Nouvelle Edition III Marçais Article
Ribat, et Article Ibn Bajja.
- 11 - G0 Quadri, La Philosophie Arabe Dans L`eruope Medievale
Payot Paris 1947.

- 12 - M.S. Hasan al Ma'sumi, Avempace- the Great Philosopher of Andalus, In Islamic Culture, Vol 35, 1962.
- 13 - Mongichemli, La Philosophie moral D'Ibn Bajja, Tunis 1969.
- 14 - S. Munk, Melanges de philosophie Juive et Arabe paris 1857 (Reemprime 1927).
- 15 - Sarton, Introduction to the History of Science, Vol II part2 Washington 1931.
- 16 - Sir Thomas Arnold, The Legacy of Islam, Oxford, 1931.
- 17 - W.Montgomery Watt, A History of Islamic Spain, Edimburg 1967.

الفهرس

الموضوع	الصفحة
إهداء	٧
شكر وتقدير	٩
تصدير بقلم د. عاطف العراقي	١١
مقدمة	١٧

الباب الأول

٢٣	حياة الفيلسوف ومؤلفاته وشروحه
----	-------------------------------

الفصل الأول

٢٥	حياة ابن باجة وعصره
----	---------------------

الفصل الثاني

٦٧	مؤلفاته وشروحه
----	----------------

الباب الثاني

١١٣	العالم
-----	--------

الفصل الأول

١١٥	الفلسفة الطبيعية
١٢٠	القسم الأول: مبادئ الموجودات الطبيعية

الصفحة

الموضوع

- ١٥٠ القسم الثاني : لواحق الأجسام الطبيعية
١٧٢ القسم الثالث : العالم الطبيعي

الفصل الثاني

- ١٩١ المستوى الفيزيقي والميتافيزيقي
١٩٤ أولاً : المستوى الفيزيقي
٢١٣ ثانياً : المستوى الميتافيزيقي
٢٢٦ هوامش الباب الثاني

الباب الثالث

- ٢٥١ نظرية المعرفة

الفصل الأول

- ٢٥٣ الإدراك الحسي

الفصل الثاني

- ٢٩١ الإدراك العقلي

الفصل الثالث

- ٣٣٩ مشكلة الاتصال
٣٦١ هوامش الباب الثالث

٣٨١	الباب الرابع الأخلاق والسياسة	
٣٨٣	الفصل الأول الأفعال الإنسانية	
٤٢٣	الفصل الثاني المدينة الفاضلة	
٤٤٣		هوامش الباب الرابع
٤٥٥		خاتمة الكتاب
٤٥٩		المصادر والمراجع