



حوليات الآداب والعلوم الاجتماعية

دورية علمية محكمة تتضمن مجموعة من الرسائل وتعني بنشر الموضوعات التي تدخل في مجالات اهتمام الأقسام العلمية لكليتي الآداب والعلوم الاجتماعية

فلسفة ابن باجة واتجاهه النقدي

د. بركات محمد مراد

قسم الفلسفة والاجتماع - كلية التربية

جامعة عين شمس - جمهورية مصر العربية

١٤٢٢ - ١٤٢٣ هـ

٢٠٠١ - ٢٠٠٢ م

الرسالة ١٧٩

الحولية الثانية والعشرون

مجلس النشر العلمي

جامعة الكويت

تأسس سنة ١٩٨٦

مجلة كلية الآداب والتربية (١٩٧٩-١٩٧٢)، مجلة العلوم الاجتماعية ١٩٧٣، مجلة الكويت للعلوم والهندسة ١٩٧٤، مجلة دراسات الخليج والجزيرة العربية ١٩٧٥، لجنة التأليف والتعريب والنشر ١٩٧٦، مجلة الحقوق ١٩٧٧، حوليات كلية الآداب ١٩٨٠، المجلة العربية للعلوم الإنسانية ١٩٨١، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية ١٩٨٣، المجلة التربوية ١٩٨٣، مجلة الأسس والتطبيقات الطبية ١٩٨٨، المجلة العربية للعلوم الإدارية ١٩٩١

حواصت الآداب والعلوم الاجتماعفة

ANNALS OF THE ARTS AND SOCIAL SCIENCES

تصدر عن مجلس النشر العلمف - جامعة الكويت

أورفة علمفة محكمة تتضمن مجموعة من الرسائل
وتعنى بنشر الموضوعات التي تدخل في مجالات
اهتمام الأقسام العلمفة لكلفتي الآداب والعلوم
الاجتماعفة:

الآداب:

اللغة العربفة وآدابها، اللغة الإنجلفرزة وآدابها،
التارفخ، الفلسفة، الإعلام.

العلوم الاجتماعفة:

الاجتماع، الجغراففا، علم النفس، العلوم السفسافة.

الحولفة الثانية والعشرون

الرسالة التاسعة والسبعون بعد المئة

١٤٢٣ هـ - ٢٠٠٢ م

حوليات الآداب والعلوم الاجتماعية

- ١ - حوليات الآداب والعلوم الاجتماعية دورية علمية محكمة تنشر مجموعة من الرسائل في الموضوعات المدرجة تحت اختصاص الأقسام العلمية بكلتي الآداب والعلوم الاجتماعية .
- ٢ - تنشر الحوليات البحوث والدراسات الأصلية باللغتين العربية والإنجليزية ، على ألا تتجاوز صفحات أي بحث ٢٠٠ صفحة ولا تقل عن ٦٠ صفحة .
- ٣ - تقدم البحوث مطبوعة على مسافتين من ثلاث نسخ على ورق مقاسه ٢٩×٢١ سم (A4) وعلى وجه واحد فقط ، وترقم جميع الصفحات بما في ذلك الجداول والصور التوضيحية ، ويراعى التصحيح الدقيق في النسخ جميعها . مع أهمية إرسال القرص المرن الخاص بالبحث .
- ٤ - يرفق الباحث ملخصاً باللغتين العربية والإنجليزية في حدود ٢٠٠ «مئي» كلمة يتصدر البحث .
- ٥ - ترسم الخرائط والأشكال والرسوم بالخبر الصيني على ورق «شفاف» لتكون صالحة للطباعة . أما الصور الفوتوغرافية فتطبع على ورق لماع ، وإذا كانت ملونة فلا بد من تقديم الشريحة الأصلية .
- ٦ - يراعى وضع خطوط متعرجة تحت العناوين الجانبية والألفاظ والعبارات التي يراد طبعتها «بنط» ثقيل .
- ٧ - تكتب في قائمة المصادر التفاصيل المتعلقة بكل مصنف من حيث اسم المؤلف كاملاً مبتدأ باللقب أو الاسم الأخير ، وعنوان المصنف تحت خط متعرج ، والأجزاء أو المجلدات ، واسم المحقق أو المترجم ، ورقم الطبعة ، ومكان النشر ثم اسم المطبعة أو دار النشر ، ثم سنة النشر ، ويتبع في قائمة المصادر النظام الآتي :
- الطبري ، أبو جعفر محمد بن جرير :
- تاريخ الرسل والملوك ، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ، ط ٣ ، مصر ، دار المعارف ، د . ت .
- جامع البيان في تأويل القرآن ، تحقيق محمود محمد شاكر ، ط ٢ ، دار المعارف بمصر . د . ت .
- الشايب ، أحمد ، تاريخ النقائض في الشعر العربي ، ط ٣ ، القاهرة ، مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٦٦ .

٨ - تثبيت الهوامش على النحو التالي :

يذكر لقب المؤلف ثم الجزء ثم رقم الصفحة ، وإذا كان للمؤلف أكثر من مصنف في البحث فيذكر لقب المؤلف ثم عنوان المصنف ، ثم يليه الجزء ، ثم رقم الصفحة ، ويتبع في الحواشي النظام الآتي :

- الطبري ، تاريخ الرسل والملوك ، ج ٣ ، ص ٩١ .

- الطبري ، جامع البيان في تأويل القرآن ، ج ٢ ، ص ١٢٠ .

- الشايب ، ص ٤٠ .

٩ - توضع أرقام التوثيق بين قوسين وترتب متسلسلة حتى نهاية البحث ، فإذا انتهت أرقام التوثيق في الصفحة الأولى عند الرقم (٦) يبدأ التوثيق في الصفحة الثانية بالرقم (٧) ، وهكذا .

١٠ - أصول البحوث التي تصل للحوليات لا ترد ولا تسترجع سواء أنشرت أم لم تنشر .

١١ - لا تقبل الحوليات البحوث التي سبق نشرها ، كما لا يجوز نشر البحوث في مجلات علمية أخرى بعد إقرار نشرها في الحوليات إلا بعد الحصول على إذن كتابي بذلك من رئيس تحرير الحوليات .

١٢ - تمنح إدارة الحوليات لمؤلف كل بحث منشور ثلاثين نسخة مجانية من بحثه .

١٣ - ترسل البحوث وجميع المراسلات الخاصة بالحوليات إلى :

رئيسة تحرير حوليات الآداب والعلوم الاجتماعية
ص.ب. : ١٧٣٧٠ الخالدية
رمز بريدي : 72454
الكويت

ISSN 1560-5248 Key title: Hawliyyat Kulliyyat al-Adab
<http://pubcouncil.kuniv.edu.kw/AFA/>
E-mail: aotfoa@kuc01.kuniv.edu.kw

ثمن العدد					
الكويت ٥٠٠ فلس	الإمارات ١٠ دراهم	البحرين دينار واحد	قطر ١٠ ريالات	السعودية ١٠ ريالات	عمان ريال واحد
اليمن ١٠ ريالات	مصر ٣ جنيهات	لبنان ٣٠٠٠ ليرة	الأردن ٧٥٠ فلساً	سوريا ٥٠ ليرة	السودان جنيه واحد
ليبيا ديناران	الجزائر ١٠ دنانير	تونس دينار واحد	المغرب ١٥ درهماً		

الاشتراك السنوي				
سنوات الاشتراك	نوع الاشتراك	الكويت	الدول العربية	الدول الأجنبية
سنة واحدة	أفراد	٧ دينار	١٠ دنانير	٣٧ دولاراً
	مؤسسات	٣٧ ديناراً	٣٧ ديناراً	١٥٠ دولاراً
سنتين	أفراد	١٢ ديناراً	١٧ ديناراً	٦٢ دولاراً
	مؤسسات	٦٢ ديناراً	٦٢ ديناراً	٢٥٠ دولاراً
٣ سنوات	أفراد	١٧ ديناراً	٢٤ ديناراً	٨٧ دولاراً
	مؤسسات	٨٧ ديناراً	٨٧ ديناراً	٣٥٠ دولاراً
٤ سنوات	أفراد	٢٢ ديناراً	٣٠ ديناراً	١١٢ دولاراً
	مؤسسات	١١٢ ديناراً	١١٢ ديناراً	٤٥٠ دولاراً

جميع المراسلات الخاصة بشروط النشر أو أية استفسارات أخرى توجه إلى رئيس تحرير حويليات الآداب والعلوم الاجتماعية - ص. ب. ١٧٣٧٠ الخالدية - الكويت : 72454 - ت : ٤٨١٠٣١٩ - فاكس : ٤٨١٠٣١٩

ISSN 1560-5248 Key title: Hawliyyat Kulliyat al-Adab

<http://pubcouncil.kuniv.edu.kw/AFA/>

E-mail: aotfoa@kuc01.kuniv.edu.kw

الرسالة رقم ١٧٩

فلسفة ابن باجة واتجاهه النقدي

د. بركات محمد مراد

قسم الفلسفة والاجتماع - كلية التربية
جامعة عين شمس - جمهورية مصر العربية

حوليات الآداب والعلوم الاجتماعية - الحولية الثانية والعشرون ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م

المؤلف:

د. بركات محمد مراد

- دكتوراه في الفلسفة الإسلامية ، كلية دار العلوم (جامعة القاهرة) ١٩٨٤ .
- أستاذ الفلسفة الإسلامية بقسم الفلسفة والاجتماع - كلية التربية - جامعة عين شمس .

الإنتاج العلمي :

- ١ - البيروني فيلسوفاً ، دار النشر : الصدر للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٨٨ .
- ٢ - تأملات في فلسفة ابن رشد ، دار النشر : الصدر للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٨٨ .
- ٣ - الكندي رائد الفلسفة العربية الإسلامية ، دار النشر : الصدر للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٩٠ .
- ٤ - ابن النفيس واتجاهات الطب العربي الحديث ، الصدر للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٩٠ .
- ٥ - منهج الجدل والمناظرة في الفكر الإسلامي ، الصدر للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٩٠ .
- ٦ - الأمير عبد القادر الجزائري ، المجاهد الصوفي ، الصدر للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٩٠ .
- ٧ - فريد الدين العطار ومنطق الطير ، الصدر للطباعة والنشر ، ١٩٩٢ .
- ٨ - المنحني الصوفي عند عبد الرحمن الثعالبي ، الصدر للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٩٢ .
- ٩ - خصائص الزهد والتصوف عند الحارث بن أسد المحاسبي ، الصدر للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٩٢ .
- ١٠ - فلسفة الإمام ابن باديس في الإصلاح والتجديد ، الصدر للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٩٢ .
- ١١ - مذهب الزنادقة وعقائد الباطنية في الفكر الإسلامي ، الصدر للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٩٢ .

المحتوى

المُلخص	١٠
المقدمة	١١
أولاً : حياته وثقافته وآثاره	١٣
- نشأة وحياة مضطربة	١٥
- ثقافته العلمية والفلسفية	٢٣
- رسائله ومؤلفاته	٢٨
الهوامش	٣٢
ثانياً : ابن باجة والفارابي	٣٥
ثالثاً : الاتجاه النقدي :	٥٣
- نقد الغزالي والاتجاهات الصوفية	٦١
- الموقف النقدي من أرسطو	٦٧
- الموقف النقدي من الفكر اليوناني	٧١
- تأثير الاتجاه النقدي الباجي على ابن طفيل	٨٠
رابعاً : فلسفة ابن باجة :	٨٥
- فلسفته في الإنسان	٩١
- الغاية الإنسانية	٩٣
- الصور الروحانية	٩٦
- منازل الناس من حيث المعرفة العقلية	٩٩
- الهوامش	١٠٣

ملخص

أصبح من نافلة القول سبق علماء الإسلام وفلاسفته إلى إبداع اتجاهات نقدية في وقت مبكر ، نجدها واضحة عند كثير من الأدباء والعلماء والفلاسفة ، بل إننا حتى لنجدها عند كثير من علماء الأصول مثل ابن تيمية حين ينقد منطق أرسطو في مؤلفيه «نقض المنطق» و«الرد على المنطقيين» وقد سبقه إلى ذلك الإمام الغزالي في مؤلفيه «تهافت الفلاسفة» و«فضائح الباطنية» ، وابن رشد في رده على الغزالي في مؤلفه «تهافت التهافت» .

وإذا كانت الاتجاهات النقدية واضحة وبارزة عند فلاسفة المشرق ومفكره ، فإنها ستكون أكثر وضوحا عند فلاسفة المغرب بدءاً من ابن باجة وانتهاء بابن رشد .

فمن دراسة مؤلفات ابن باجة ورسائله نجده يؤسس اتجاهًا نقدياً واضحاً في الفلسفة ، يتنامى عند ابن طفيل ، كما هو واضح في مؤلفه «حي ابن يقظان» . ويكتمل مذهباً فلسفياً عند ابن رشد ، كما هو واضح في مؤلفيه المهمين «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال» و«تهافت التهافت» الذي ينقد فيه المتكلمين عامة والصوفية خاصة ، ويتوقف طويلاً في نقده لأبي حامد الغزالي .

ومن أجل دراسة الجهاز النقدي الدقيق عند ابن باجة موضوع بحثنا أثرنا دراسة فلسفته ، في جانبها المعرفي والميتافيزيقي ، خاصة وأنه يمثل محور هذه الفلسفة التي تتوجه بشكل أساسي إلى الإنسان ، ذلك التوجه الذي نجده واضحاً فيما بعد عند كل من ابن طفيل وابن رشد وبقية فلاسفة المغرب .

المقدمة

يمكن للمتصفح للفكر والفلسفة الإسلامية - فضلاً عن تعمقهما - أن يدرك بوضوح أن الاتجاه النقدي في الفكر والثقافة والفلسفة ، الذي يعتقد بعض - خطأ - أنه وليد الفكر الأوربي خاصة بدءاً من كانط وانتهاء بالاتجاهات النقدية المعاصرة ، قد ظهر قديماً على يد المفكرين والفلاسفة المسلمين ، كما هو واضح عند الإمام أبي حامد الغزالي ، صاحب «تهافت الفلاسفة» و«فضائح 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 النقدي واضحاً حتى عند الصوفية ، مثل الحكيم الترمذي (٢٠٥-٣٢٠هـ) ، والذي يمثل ريادة في هذا الشأن ، خاصة حين تنبثق أفكاره وآرائه ، وهو صاحب مدرسة صوفية إشراقية ، عن اتجاه يحرص على صحة الأفكار والآراء ويدققها ويختبرها قبل اعتناقها والدفاع عنها ، وهو يمثل بذلك اتجاهها رائداً حيث ولد في بداية القرن الثالث الهجري ، وتعدى تأثيره من بعد إلى كل من ابن الجوزي وابن تيمية وابن القيم .

وإذا كانت الاتجاهات النقدية واضحة وبارزة عند فلاسفة المشرق مثل الحكيم الترمذي والغزالي وابن تيمية ، فإنها ستكون أيضاً بارزة عن فلاسفة المغرب العربي بدءاً من ابن باجة وانتهاء بابن رشد .

فمن دراسة مؤلفات ابن باجة ورسائله نجده يؤسس اتجاهها نقدياً في الفلسفة ، يتنامى عند ابن طفيل كما هو واضح في كتابه «حي بن يقظان» الذي ينقد فيه كلا من الفارابي وابن سينا والغزالي ، ويكتمل مذهباً فلسفياً عند ابن رشد ، كما هو واضح في مؤلفيه المهمين «فصل المقال» و«تهافت التهافت» الذين ينقد فيهما المتكلمين عامة والصوفية خاصة ، ويتوقف طويلاً في نقده للإمام

الغزالي .

هذا الجهاز النقدي الذي يؤسسه ابن باجة ، ويضع لبناته الأولى في غرب العالم الإسلامي ، والذي يجعله فيلسوفا تنويريا وإنسانيا بالمعنى الحقيقي لهذا المصطلح ، يقوم في أساسه على العقل بوصفه مناط التكليف في الإسلام ، وخصيصة الإنسان الأساسية في الفكر والفلسفة الإسلامية .

ولذلك فمن أجل تحليل هذا الجهاز النقدي الدقيق عند ابن باجة رأينا أنه لابد من دراسة فلسفته ، خاصة في جانبها المعرفي والميتافيزيقي ، حتى نحيط إحاطة تامة بهذا المنهج النقدي والذي سيمتد تأثيره إلى كل فلاسفة المغرب العربي خاصة ابن رشد .

أولاً - حياته وثقافته وآثاره

- نشأة وحياة مضطربة.
- ثقافته العلمية والفلسفية.
- رسائله ومؤلفاته.
- الهوامش.

ابيض

- نشأة وحياة مضطربة:

أبوبكر بن الصائغ المعروف بابن باجة^(١) (والمدعو باللاتينية أفمباس Avempace) هو محمد بن يحيى التجيبي الأندلسي السرقطي نسبة إلى سرقسطة^(٢) في أسبانيا . ولد وترعرع في الربع الأخير من القرن الخامس الهجري - القرن الحادي عشر الميلادي^(٣) .

ومع أننا لا نملك تاريخاً دقيقاً لميلاده وطفولته ، إلا أننا نعرف أنه عاش في هذه المرحلة التاريخية ، التي كانت الأيام الإسلامية الزاهرة في أسبانيا قد ولت ، وولت معها الحقبة التي كانت فيها الطوائف يجمعون حولهم العلماء والدارسين ويغدقون عليهم .

وكان قد جاء بعد هؤلاء المرابطين كمنقذين من ضغط الإفرنج المتزايد ، إلا أنهم لم يكونوا منقذين فعلاً في نظر فيلسوفنا . فالسلطة الحقيقية كانت قد أخذت تنتقل إلى أيدي الفقهاء والمقلدين من رجال الدين . ففي الوقت الذي كان هؤلاء ينعمون فيه بالسلطة والنفوذ ، كان الفلاسفة والمفكرون يلاقون ألواناً من الاضطهاد في العالم الإسلامي بجزئيه الشرقي والغربي .

في ظل هذه الظروف الحالكة جاء ابن باجة الذي كان حاذقاً ماهراً في الفلسفة والمنطق وعلوم الفلك والطب والنبات والرياضيات والموسيقا ، وباختصار بجميع ضروب المعرفة النظرية والعلمية في عصره ، إضافة إلى الشعر والأدب فضلاً عن علوم الدين واللغة^(٤) .

ويجب أن ننتبه إلى حقيقة مهمة في اشتغال ابن باجة بالفلسفة وعلوم الأوائل وهي أن هذه العلوم لم تكن منتشرة إلا بين النبلاء والأمراء وطبقة خاصة في هذه الأصقاع . ويبدو أنه على الرغم من اشتغال والد ابن باجة بالصياغة والعمل بالمعادن النفيسة إلا أنه كان من المحبين للعلم ، بحيث نجده يوجهه إلى تحصيل العلم مبكراً ، بادئاً بتلك العلوم التقليدية ، التي لا غناء عنها ، وهي علوم

اللغة والعلوم الدينية من فقه وتفسير وحديث وأدب ونحو ، يؤيد ذلك ما ذكره «ابن أبي أصيبعة»^(٥) من أنه كان متميزاً في العلوم العربية والأدب ، حافظاً للقرآن «وما يقوله السيوطي»^(٦) من أنه كان عالماً بالأدب والنحو ، إضافة إلى أن أشعاره التي تركها ، والاستشهاد في مؤلفاته بكثير من آيات القرآن أو الحديث ، تدل دلالة قاطعة على براعته في هذه العلوم .

كذلك وجهه والده إلى تحصيل علوم الأوائل من فلسفة وطب ورياضيات ومنطق لم يكن يهتم بها إلا قلة من طبقة الحكام ومن حولهم ، مما دفع ابن الإمام تلميذه إلى القول عند أستاذه أنه : «كان في ثقابة الذهن ولطف الغوص على تلك المعاني الجليلة الشريفة (الفلسفة) أعجوبة دهره ونادرة الفلك في زمانه» .

ولانستغرب ذلك فإن كتب الفلسفة كانت متداولة بالأندلس من زمان الحكم مستجلبها ومستجلب غرائب ما صنف بالمشرق^(٧) .

ويبدو أنه كان لأسرته صلات بطبقة الحكام ، مما كان له أثره في حياة ابن باجة حيث شارك على ما يبدو في جلسات العلم والمناظرة ، وانتظم في سلك أولئك العلماء والشعراء الذين عاشوا في بلاط سرقسطة أيام «بني هود» حيث عاش مع «ابن جبيرول» الشاعر والفيلسوف المشهور ، وتلمذ على «أبي الفضل حسداي» الطبيب والموسيقي الذي كان وزير المؤمنين بن هود ، كما عاصر أبا بكر الطرطوشي صاحب كتاب «سراج الملوك» المشهور ، وكذلك «الفتح بن خاقان» . المؤرخ المعروف والذي سيكون من ألد أعدائه ، وأبو بكر بن زهير صاحب الموشحات المشهور الذي عمل كطبيب في بلاط بني هود^(٨) .

ولاشك أن وجوده في صحبة هؤلاء العلماء والأدباء ، وتنافسهم العلمي معهم ، كان له أثر لا شك فيه في تكوينه العلمي ونضوجه الفكري ، فضلاً عن إثراء الحياة العلمية والأدبية والفلسفية في بلاد الأندلس حينئذ .

وعلى الرغم من التنافس السياسي الحاد بين العباسيين والأمويين في

المشرق ، فالصلات الثقافية بين الشرق والغرب الإسلاميين لم تنقطع ، ورحلات العلماء الأندلسيين شرقاً في طلب العلم واقتناء الكتب طبعت الحياة العقلية في الأندلس ابتداء بالقرن التاسع الميلادي .

ويروي صاعد الأندلسي (توفي ١٠٧٠م) في طبقات الأمم «إن إقبال الناس على طلب العلم في الأندلس بدأ في عهد الأمير محمد بن عبدالرحمن (٨٥٢-٨٨٦م) واستمر طول نصف قرن كان العلماء يظهرون فيه «ظهوراً غير شائع» كما يقول^(٩) وكانت الموضوعات التي اهتم بها العلماء في هذه الحقبة لاتعدو العلوم الرياضية والفقهية والحديث وما شاكل ، إلا أن الإقبال على «العلوم القديمة» أو علوم الأوائل كما كانت تدعى من منطق وفلسفة وسواهما أخذ يحظى بتشجيع الأمويين منذ عهد الحكم الثاني ، المتصر بالله (٩٦١-٩٧٦م) الذي عمد ، قبل توليه الخلافة ، إلى استيراد التآليف في شتى العلوم القديمة من بغداد ومصر وسائر بلاد المشرق ، حتى اجتمع له من ذلك قدر عظيم وأصبحت قرطبة تنافس بغداد كمركز لطلب العلم في العالم الإسلامي .

ولكن جمهور الأندلس لم يرض كل الرضا عن العلوم الفلسفية الأمر الذي جعل هشام المؤيد بالله (٩٧٦-١٠٠٩م) يأمر بإحراق الكتب التي كانت قد اجتمعت للحكم في الفلسفة والمنطق والفلك إرضاء للجمهور الذي درج على نسبة المشتغلين بالعلوم الفلسفية إلى الإلحاد والزندقة ، ولم تجد الفلسفة مكاناً في الأندلس بعد ذلك إلا بعد انقراض دولة بني أمية وظهور ملوك الطوائف الذي عاد الإقبال في عصرهم على العلوم الفلسفية إلى سابق عهده ، ولمعت في تلك الفترة بعض الأسماء اشتغل أصحابها بالعلوم الفلسفية ، سجل التاريخ منهم عبدالرحمن بن إسماعيل المعروف بالإقليدي وقد ألف مختصرات في كتب أرسطو الثمانية في المنطق ، وأبو عثمان سعيد بن فتحون المعروف بالحمار الذي ألف رسالة في المدخل إلى العلوم الفلسفية دعاها «شجرة الحكمة»^(١٠) .

ويعتبر مسلمة بن أحمد المجريطي (توفي ١٠٠٨م) الذي برز في العلوم

الفلكية خاصة من أشهر علماء هذه الفترة ، وينسب إلى تلميذه الكرمانى (توفي ١٠٦٦م) إحضار رسائل إخوان الصفا إلى الأندلس في إحدى رحلاته إلى الشرق^(١١) .

كما يعتبر أبو مسلم عمرو بن خلدون الحضرمي (توفي ١٠٥٧م) ومحمد ابن عمر المعروف بابن برغوث (توفي ١٠٥٢م) وسواهما من الرياضيين الذين أخذوا من الفلسفة والمنطق بطرف . كما يضيف صاعد إلى هؤلاء طائفة من العلماء الذين اهتموا بالمنطق والعلمين الطبيعي والإلهي ، هم أبو عامر بن الأمير ابن هود ، وابن حزم (توفي ١٠٦٤م) وابن النباش البجائي ، وابن حسداي الإسرائيلي ، وأحمد بن حفصون الملقب بالفيلسوف ، ومحمد عبدون الجبلي الذي تتلمذ على يد أبي سليمان السجستاني في المنطق بالإضافة إلى ابن مسرة (توفي ٩٣١م) الذي تنسب إليه المصادر العربية الأخذ بمذهب ابنذوقليس خصوصاً في مسألة الجمع بين الصفات والذات الإلهية ، كما تروي المصادر أنه رحل إلى الشرق عندما اتهم بالزندقة ، ووقف على مذهب المعتزلة في الكلام وأخذ به ، فلما عاد إلى الأندلس أظهر الزهد والورع ، فتبعه نفر من الناس وانقبض عنه نفر^(١٢) .

كما نجد لبعض علماء اليهود في بواكير الحركة الفلسفية في الأندلس يداً لا تنكر ومن أشهر علمائهم في ذلك العصر «ابن جبرول»^(١٣) الذي يسميه النصراني (افتسبرول Avencedrol) (ولد ٤١٦ هـ - ١٠٢٥ / م) «وباخيا بن باقوذا» الذي تأثر بإخوان الصفا ، ونجد أشعار اليهود الدينية تتأثر كثيراً بالحركة الفلسفية التي تتحدث لا عن اليهودية التي تبحث عن إلهها ، بل هي لسان حال النفس التي تريد الخروج إلى العالم العقلي^(١٤) ، مما يكشف بجلاء عن التأثير الفلسفي الإسلامي الشرقي عامة ، ولكل من الفارابي وابن سينا في مسألة الاتصال خاصة .

وعلى الرغم من سبق هؤلاء العلماء السابقين إلى الاشتغال «بالعلوم

القديمة» وخاصة منها الرياضيات والمنطق ، فإنّ التآليف المنسوبة إليهم لا تتسم بالسمة الفلسفية الأصيلة ، وكثير منهم ، كما يقول أحد أصحاب ابن باجة وتلاميذه ، أبو الحسن بن علي بن الإمام «لم يقدم على إثبات شيء من خواطره» ، إن خشية من الأذى الذي قد يلحق به ، كما كان من أمر «ملك بن وهيب» الإشبيلي ، أو تقصيراً عن إدراك غرض الفلاسفة ، كما كان من أمر «ابن حزم»^(١٥) .

ولذلك انصرف هؤلاء العلماء عن الفلسفة إلى الفقه والعلوم الشرعية^(١٦) وعلى أحسن الأحوال تميزوا في علم الكلام وبرعوا فيه كما فعل ابن حزم ، حتى صار على رأس مذهب الظاهرية ، وناظر كثيراً من أعداء المذاهب وخصومه كالباجي المالكي بعد أن كوّن لنفسه منهجاً متميزاً في الجدل والمناظرة^(١٧) .

ولذلك يجمع المؤرخون للحياة العقلية في الأندلس على أن أبا بكر بن الصائغ استهل مرحلة التأليف الفلسفي الأصيل في الأندلس . وفي الوقت الذي بدأ الأفول فيه ينتاب الفلسفة في المشرق بفضل الحملات المتوالية التي أخذت تجرد على الفلسفة والفلاسفة من قبل كثير من الفقهاء والمتعصبين والظاهرية المتشددین إضافة إلى نقد الإمام الغزالي لبعض مسائلهم في الإلهيات ، كان ابن باجة في سرقسطة في أوائل القرن السادس الهجري ينشد المعرفة حيث وجدها ، وينهل من مواردها بقدر ما تتيح له الظروف .

كان على هذا الفيلسوف الشاب ، أن يقف بشجاعة مدافعاً عن الفلسفة ، أمام الأعداء ومحاولات التشكيك السائدة في عصره ضد الفلسفة . وكان كما رأينا شجاعاً صريحاً بعكس نظرائه من المفكرين ، الذين آثروا سبيل السلامة وانسحبوا من مسرح الحياة الفلسفية .

ومن هنا لم يكن غريباً أن يثني عليه «أبو الحسن بن الإمام» الذي تتلمذ عليه وصحبه زمناً ، وبلغ من صدق المودة بينهما أن أهدي إليه ابن باجة عدداً من

الرسائل الفلسفية^(١٨) حين يقول عن أبي بكر هذا «في ثقابة الذهن ولطف الغوص على تلك المعاني الجليلة الشريفة الدقيقة أعجوبة دهره ونادرة الفلك في زمانه» .

ويبني ابن الإمام إشارات به فضل ابن باجة على أساسين :

أولاً: استهلاله لطور التأليف الفلسفي في الأندلس .

ثانياً: بلوغه شأواً بعيداً في فهم أقاويل أرسطو بز فيه الفارابي وابن سينا^(١٩) .

ومن هنا لا يكون غريباً أن يقول عنه القفطي أنه كان علامة وقته وأوحد زمانه أبتلي بمحن كثيرة من العوام وقصدوا هلاكه مرات فنجاه الله منهم ، كان متميزاً في العربية حافظاً للقرآن ، يعد من الأفاضل في صناعة الطب متقناً للموسيقا جيد اللعب بالعود ، وكان أعجوبة دهره ونادرة وزمانه^(٢٠) .

كما يشيد به الفيلسوف ابن طفيل - مع أنه نقد منهجه في التأليف الفلسفي - ويصفه بأنه فاق سابقيه من علماء الأندلس ، فلم يكن هناك منهم من هو أثقب ذهنًا ولا أصح نظراً ولا أصدق رؤية من أبي بكر الصائغ .

وقد كتب ابن باجة كثيراً من المؤلفات ، على الرغم من أنه لم يصلنا منها سوى عدد قليل ، كما ترك لنا عدداً من القصائد الجزلة التي تنم عن روعة خياله ورائق نظمه . وكان لآرائه ونظرياته الفلسفية التي ضمنها مؤلفاته ورسائله تأثير كبير - كما سنعرف - في كل من ابن طفيل وابن رشد الحفيد^(٢١) .

وعلى الرغم من إشادة كثير من المؤرخين بعلم ابن باجة وفكره الثاقبين ، وإننا نجد أوفى ترجمة له ترد في أخبار الحكماء» للقفطي^(٢٢) وعنه وعن «ابن الإمام» أخذ ابن أبي أصيبعة في «عيون الأنباء»^(٢٣) ، كما يبدو ، وكل من القفطي وابن أبي أصيبعة يشهدان له بالتقدم في الأدب والطب والفلسفة ، إلا أننا نجد أعداء ابن باجة أكثر من أصدقائه ولا أدل على هذا من أنه اغتيل مسموماً بطريقة

الخدعة في مقبل عمره .

فيذكر «القفطي» خبر موته مسموماً على يد منافسيه من الأطباء ، ويشنع عليه الفتح بن خاقان (توفي ١١٣٥م) وينسبه إلى التعطيل ويتهمه بالكفر وانحلال العقيدة^(٢٤) . وهي من التهم المعروفة التي درجت العامة على إلصاقها بالفلاسفة ، وهي أيضاً تهم سارع إليها كل المناوئين للفكر الحر والمستنير في كل العصور .

ويبدو أن اشتغال ابن باجة ببناء مذهبه الفلسفي العقلي والمرتبط بشكل أو بآخر بعلوم الأوائل ، هو الذي جر عليه نكبات أودت بحياته في نهاية الأمر ، وكان مذهبه الفلسفي يعبر في الحقيقة عن التراجع المأسوي والهزيمة الحتمية للبحث الفلسفي النظري ولل فلسفة عامة أمام واقع فكري جامد متدهور ، على الرغم من محاولة فلسفة ابن باجة - على طريقته الخاصة - للتوفيق بين الفلسفة وهذا الواقع ، كما أن فلسفته من جانب آخر تمثل قلق الفيلسوف بسبب عدم قدرته على العيش بصورة طبيعية سليمة في مجتمع فاسد .

ومن هنا كان كتاب ابن باجة «تدبير المتوحد» هو بحق عملاً يصور حياته الخاصة وتأملاته الداخلية عن نفسه في ذاته الباطنة وأعماق إدراكه . فهذا العمل يبين - على حد تعبير أحد الباحثين المعاصرين^(٢٥) - رد فعل شخصي لحياة مضطربة في زمن مضطرب ، ويظهر وجهة نظره الأصلية حول الدور الخاص بالفيلسوف في ظروف غير مواتية .

والموت المأسوي المفجع الذي لقيه ابن باجة ، وهو مازال حديث السن نسبياً ، يلقي ضوءاً ساطعاً على حياته المضطربة ، وعلى الحياة بشكل عام في عصره . والطبيب أبو العلاء بن زهر من أهل صقلية ٥٢٥هـ / ١١٣١م والد أبي مروان بن زهر المشهور (المدعو باللاتينية Avenzoar) كان من أكبر أعداء فيلسوفنا ، وقد أدت منافسة ابن زهر الأب لابن باجة إلى موت هذا الأخير

مسموماً على الأرجح على يد أحد خدام ابن زهر الذي كان بينه وبين الإمام أبي بكر ابن باجة - بسبب المشاركة - ما يكون بين النار والماء ، والأرض والسماء فيما يقول المقرئ .

وقد قام ابن معيoub ، مولى ابن زهر ، وبناء على تعليمات سيده ، بوضع السم لابن باجة ، في صحن من الباذنجان ، كما شاع بين الناس في تلك الأيام^(٢٦) .

إلا أن ابن زهر لم يكن العدو الوحيد لابن باجة ، فقد شاركه كثيرون غيره في تعكير حياته . وكان الفتح بن خاقان أحد أشد أعداء ابن باجة ، كما يظهر من ترجمة ابن خاقان لأبي بكر ، فقد شن هجوماً شديداً على ابن باجة في كل من مؤلفيه : «قلائد العقيان» و«المطمح» ، ورفض أن يترجم له إلا في نهاية كتابيه .

ومن تصفح أقوال ابن خاقان في ترجمته له نجده يركز على تفكير ابن باجة ، مشيراً إلى بعض وجوه فلسفته ، خاصة تلك الوجوه التي يظهر فيها أن ابن باجة كان ينكر حشر الأحياء وخلود النفوس ، إلا نفوس الخاصة^(٢٧) . وبمضي ابن خاقان في مهاجمته مشيراً الناس ضده ، وقد نجحت حملات الأعداء على ابن باجة ، فكان أن اضطهد في نهاية الأمر بسبب تلك التهم الإلحادية . كما يذكر سارتون في مدخل مقدمته لتاريخ العلوم^(٢٨) .

وهذه الحقيقة وحدها كانت - على ما يذكر أحد الباحثين في فلسفته^(٢٩) - كافية لجعل الفيلسوف يفقد كل أمل في العيش بانسجام مع مجتمعه وبيئته .

كان ابن باجة عرضة لاتهامات عديدة من أعدائه الذين حاولوا اغتياله في مناسبات عديدة ، كما يعلن ذلك ابن أبي أصيبعة في بداية روايته لحياة ابن باجة ، ونعتقد أن وجهة نظره الفلسفية وآراءه العقلية غير المألوفة على هذه البيئات الجامدة ثقافياً ، والمتزمة دينياً ، هي التي أدت إلى اضطهاده ، كما سنفصل ذلك في حينه .

وكانت من أسباب اغترابه بالإضافة إلى اشتغاله بالسياسة ، حيث كان وزيراً لأبي بكر بن إبراهيم حاكم مرسية ، ومن ثم سرقسطة لمدة عشرين عاماً ، إلى أن استولى الإفرنج عليها في شهر رمضان لعام ٥١٢هـ / ١١١٩م ، وحينها ترك ابن باجة سرقسطة إلى إشبيلية ، حيث كتب كثيراً من كتبه ثم انتقل إلى شاطبة حيث أصبح وزيراً ، وبعد ذلك سجنه أمير تلك البلاد أبو إسحاق إبراهيم ابن تاشفين . وحالما أطلق سراحه غادر شاطبة إلى فاس حيث قتل مسموماً هناك في ٥٢٣هـ / ١١٣٨م^(٣٠) قال ابن أبي أصيبعة : وتوفي ابن باجة بمدينة فاس ودفن بها^(٣١) . وأخبرني القاضي أبو مروان الإشبيلي أنه رأى قبر ابن باجة ، وقريبا من قبره قبر لأبي بكر بن العربي الفقيه ، صاحب التصانيف .

- ثقافته العلمية والفلسفية:

نظراً لقلة المصادر التي تتحدث عن ابن باجة وفلسفته إلا أننا نجد اثنين من أتباعه قد دونا لنا رأيهما في مكانته العلمية والفلسفية . أولهما أبو الحسن علي بن الإمام هو الذي نقل المجموعة الوحيدة التي انتهت إلينا من آثار أستاذه الفلسفية والعلمية . والثاني أبو بكر بن طفيل مؤلف «حي بن يقظان»^(٣٢) .

فابن الإمام يقول في ثنائه على أستاذه إن الكتب الفلسفية التي جلبها «الحكم الثاني» إلى الأندلس بقيت منغلقة حتى ظهور ابن باجة . ومع أنه يقر بأن جولات أستاذه في العلم الإلهي لم تعد نزعات تستقر من بعض رسائله ، فهو يعتبرها في غاية القوة والدلالة على براعته بحيث تسوغ رفع صاحبها عنده إلى مصاف أعظم فلاسفة المشرق ، أعني الفارابي وابن سينا والغزالي ، وإن كنا نجد في هذه الملاحظة الدقيقة لذلك التلميذ النجيب ، ما يلفت النظر إلى أن محور فلسفة ابن باجة تتمثل في الإنسان ، وعول بشكل متميز على توضيح نظرية الاتصال التي تمكن ذلك الإنسان من تحقيقه لوجوده وإنجازاته لرسالته الوحيدة في الحياة والجديرة بالسعي إليها بمختلف الوسائل ، ومن هنا كان انصرافه عن

الاشتغال بالمباحث الإلهية ، وصرفه جهداً فلسفياً مضاعفاً من أجل تكوين فلسفة إنسانية تعتمد وسائل إنسانية وتكشف دائماً عن إمكانات إنسانية ، ومن هنا يعتبر ابن باجة أحد الثلاثة الذين تواصل بهم المد الثقافي الفلسفي بين المشرق والمغرب . فهو يعد معاصراً للغزالي المتوفى عام ٥٠٥ هـ ، وليس بين وفاة ابن طفيل ووفاة ابن باجة إلا ثمانية وأربعون عاماً ، وابن رشد معاصراً لابن طفيل ، ولم يعيش ابن رشد بعد ابن طفيل إلا أربعة عشر عاماً .

ويذكر أبو بكر بن طفيل^(٣٣) (توفي عام ١١٨٥ م) ابن باجة في صدر كتابه المهم «حي بن يقظان» ويرى أنه أول فيلسوف بحق اشتغل بالفكر الإغريقي ، ويعدد بعض مؤلفاته المهمة مثل كتبه «تدبير الموحد» و«النفس» و«رسالة الاتصال» ، كما يشير إلى صعوبة أسلوبه ، مما يدل على أنه قرأ كثيراً من هذه المؤلفات وخاصة في المنطق وعلم الطبيعة ، ولا شك أنه قد تأثر بها على ما سنذكره من بعد ، على الرغم من أنه يشير إلى عدم التقائه به شخصياً ، فلم يتلمذ بشكل مباشر عليه ، وذلك على خلاف ما يذهب إليه المراكشي في كتابه «أخبار العرب»^(٣٤) . ويرى ابن طفيل أنه لولا بعض عوائق صادفته لكان من الممكن أن يظهر إنتاج عقله ما يسد هذه الثغرة - أي تأخر دراسة الفلسفة في الأندلس - لو لم تعترضه العقبات القاسية والتي منها : أنه اتقى شر الجمهور ، فلم يخض في الفلسفة بصراحة . وثانيها أنه اشتغل بالماديات ، فألهته عن التفرغ للعلم ، وحالت أطماعه في الثروة بينه وبين الإتيان . وثالثها : أن المنية قصفت زهرة شبابه ، وهي لم تزل حديثة التفتح^(٣٥) .

كذلك يصف ابن طفيل مؤلفات ابن باجة خاصة «تدبير الموحد» وكتابه في «النفس» وما كتبه في المنطق وعلم الطبيعة ، بأنها غير كاملة ومجزومة من أواخرها ، وأن بعض كتبه لا تعطي المراد إلا بعد عسر واستكراه شديد ، وذلك لسبب ذكره وهو أن ترتيب عباراته في بعض المواضع جاءت على الطريق الأكمل . يقول «ابن طفيل» لو اتسع له الوقت لمال لتبديلها^(٣٦) .

ومن هنا يمكننا اعتبار ابن باجة رائداً للفلسفة في المغرب ، شأن الكندي في المشرق ، وإذا كان الكندي قد مهد للفلسفة لكل من الفارابي وابن سينا ومن أتى بعدهما في المشرق ، بحيث صار الخوض فيها مألوفاً ، واجتياز دروبها الوعرة شيئاً ميسوراً بعده ، فإن ابن باجة قد مهد للفلسفة وعلوم الأوائل لكل من أتى بعده خاصة لابن طفيل وابن رشد وابن خلدون اللذين سيكون لهم السيادة على الفكر الفلسفي في المغرب والأندلس بعد قليل .

ومن هنا فلا غرابة أن نجد ابن طفيل يبدي إعجابه بابن باجة كما يذكر الدكتور عاطف العراقي^(٣٧) وخاصة أن فكرة «التوحد» أي الإنسان المتوحد موجودة عند كل من الفيلسوفين ، كما أن حديث ابن طفيل عن الاتصال بالعقل الفعال فيه تأثير بابن باجة ورفض لطريقة الغزالي^(٣٨) ، إذ إن اتجاه ابن طفيل يعد قريباً من اتجاه ابن باجة ، وذلك على العكس من الاختلاف الرئيسي والجذري بين ابن طفيل واتجاه الغزالي .

فهذا الإعجاب في موضعه بين التلميذ والأستاذ ، خاصة وأن هذا الأخير قد مهد أمام فلاسفة المغرب الذين جاءوا بعده ومنهم ابن طفيل ثم ابن رشد ، وخاصة إذا وضعنا في الاعتبار أن ابن باجة يتجه اتجاهها عقلياً بارزاً ، ولذلك لم يكن باستطاعة الفلاسفة الذين أتوا بعد ابن باجة أن يتخطوه ويتخطوا فكره . ومن هنا نجد اسمه وآراءه يترددان بلا انقطاع عند ابن طفيل ، وفلسفته أيضاً تتردد عند ابن رشد في كثير من كتبه ، سواء كانت كتباً مؤلفة أو كتباً شارحة^(٣٩) .

ومن تصفح مؤلفات ابن باجة نجد أنه قد برع في كثير من العلوم الفلسفية فضلاً عن العلوم العربية والإسلامية ، والتي مثلت خلفية ثقافية أصيلة لا غناء للمفكر عن التزود بها في هذه الحضارة الأندلسية الزاهرة .

فنجد أنه قد برع في علم الهيئة أو الفلك من خلال رسالة بعث بها إلى صديقه «يوسف بن حسداي» الذي هو من الفضلاء في صناعة الطب ، وهو في

هذه الرسالة يستدرك على آراء الزرقالة إبراهيم^(٤٠) . كما نجده قد تعلم فن الموسيقى ، وصنف فيها مؤلفات دقيقة ، وأشار إلى أنه زاول صناعة الموسيقى حتى بلغ فيها مبلغاً رضي فيه عن نفسه ، ولاننسى أن أستاذه الفارابي الذي تأثر به إلى حد بعيد قد برع هو الآخر في الموسيقى ، وله موسوعة موسيقية ضخمة ، تمثل جزءاً مهماً من تراثه الفلسفي ، خاصة وأن الموسيقى كانت تعتبر من العلوم الفلسفية ، حيث هي امتداد للرياضيات .

والجدير بالانتباه أننا نجد ابن باجة يدرس في أحد مؤلفاته الموسيقية ، واستجابة لنزعته الفلسفية هذه ، أثر التذوق الموسيقي في الشعوب خاصة الفرس ، وهي دراسة يمكن أن تنتمي إلى سيكولوجيا الموسيقى ، مما يجعله سباقاً ، بل رائداً في هذا المجال .

كما نجد ابن باجة يبرع في الرياضيات خاصة الهندسة حيث يعرض لكثير من نظرياتها خاصة عند أستاذه الذي تتلمذ عليه فيها «عبدالرحمن المهندس» الذي كان مطلعاً على كثير من الرياضيات الإغريقية ، وكان ابن باجة يتوقع لأستاذه أن يبلغ شأواً رفيعاً في هذا الميدان لولا ظروف الأندلس السياسية والثقافية ، والموقف الجامد لأمرائها من علوم الأوائل^(٤١) .

وفي الرسالة التي كتبها ابن باجة إلى الوزير أبي الحسن بن الإمام يجيب له فيها عما سأله عن البراهين الهندسية التي وصفها ابن سيد المهندس ، يتبين أن الفقهاء في الأندلس قد حاربوا علم الهندسة ، وظنوا به السوء حتى ضيقوا الخناق على ابن سيد المهندس .

ومما هو جدير بالانتباه أن تلك العلاقات الوطيدة التي أدركها ابن باجة في وقت مبكر بين علم الهندسة أو الرياضيات عامة وعلم المنطق ، سوف تمثل مباحث مهمة في العصر الحديث ، على يد كل من هوايتهد وبرتراند راسل اللذين سيردان الرياضيات إلى أصولها المنطقية^(٤٢) ، وقد برع ابن باجة في

العلمين معاً ، ووضع فيهما بعض رسائله وتعاليقه ، كما برع في العلوم الطبيعية براعته في العلوم الرياضية والفلسفية ، واشتغل بالعلوم الطبية وعرف نظرياتها وتمرس بفنونها عملياً .

ولأدل على براعته في كثير من هذه العلوم واشتغاره من شهادات كثير من فلاسفة عصره وعلمائه مثل «موسى بن ميمون» في كتابه «دلائل الحائرين» الذي نسخ عن رسالته كثير من مسائل هذه العلوم ، مثبتاً في أثناء ذلك تتلمذه على أحد تلاميذ ابن باجة^(٤٣) .

ومما يسترعي النظر أن ابن باجة يضع شروحات كثيرة على كتب أرسطو ومؤلفاته في مختلف العلوم الفلسفية وإن كان معظم هذه المؤلفات قد فقد^(٤٤) ، وسوف يسير على دربه ابن رشد الفيلسوف بعد قليل ، ويشرح هذه المؤلفات شرحاً يستحق به لقب الشارح الأعظم . وعامة فقد وصلنا من مؤلفات ابن باجة ورسائله عدد كاف يدل دلالة قاطعة على غزارة علمه ومدى إلمامه الواسع بالتراث الفلسفي بشكليه اليوناني والعربي .

ونود أن نشير إلى أن ابن باجة إذا كان قد استفاد من بعض الفلاسفة الذين سبقوه سواء كانوا فلاسفة يونان مثل أفلاطون أو أرسطو ، وإن كان هذا لن يحول دون أن ينقد كثيراً من أفكار أفلاطون وأرسطو خاصة هذا الأخير في علم الطبيعة حيث يرفض قانون أرسطو في الحركة ويؤسس لمذهبه في الديناميكا بما يتعارض مع مذهب أرسطو ، ويمهد لظهور الحركة الحديثة ، كما قدمها غاليليو على ما سنعرف في حينه^(٤٥) .

نقول على الرغم من استفادته من فلاسفة اليونان أو فلاسفة المسلمين مثل الفارابي وإخوان الصفا فإنه استطاع - كما سنرى - أن يقدم لنا محاولة فريدة ومذهباً فلسفياً يعبر عن التزامه إلى حد كبير جداً بخصائص الموقف الفلسفي الإسلامي ، ويبدع منظوراً فلسفياً خاصاً يعالج من خلاله فلسفة للإنسان يؤسس

بها في الفلسفة الإسلامية اتجاهاً إنسانياً مبتكراً ذا ركائز ميتافيزيقية ستحدد من بعد عند من سيخلفانه في الفلسفة وهما ابن طفيل وابن رشد . كما ستكتسي مفاهيمه ومصطلحاته الفلسفية دلالات ومعاني إسلامية يضمنها إياها ، لم تكن موجودة في ذلك الفكر الوافد ، الذي أخذ عنه كثيراً من ألفاظه وتقسيماته ، ومن هنا يتميز الفلاسفة المسلمون بشخصيتهم الفكرية ، خلافاً لمن يرون أن هؤلاء قد تابعوا الفكر الإغريقي متابعة تامة .

ومن هنا يصير صحيحاً أن آية منظومة فلسفية لا تتحدد فحسب بشروط نشأتها الخارجية ، وإنما تخضع لـ (سلاسل حججها) وأن «كل فكر فردي أو جماعي يحتاج إلى انسجام يكون من الواجب علينا أن ندركه باعتبارنا المفاهيم في ديناميكيتها الخاصة»^(٤٦) . وهذا ما سنحاول من خلاله فهم فلسفة ابن باجة عامة وفلسفته فيما يتصل بالإنسان خاصة تلك التي دفعته إلى الاغتراب ودفعت الاغتراب إليه .

٣ - رسائله ومؤلفاته: يقول : عبدالرحمن بدوي^(٤٧) : وقد وصلتنا مجموعات من رسائله هي :

أ - مجموعة في مكتبة بودلى بأكسفورد:

تحت رقم ٦٠ بوكاك ، وتشتمل على الرسائل التالية :

١ - من قوله على مقالات السماع الطبيعي لأرسطو الخامسة والسادسة والسابعة والثامنة .

٢ - قوله في شرح الآثار العلوية .

٣ - قوله في الكون والفساد .

٤ - قوله على بعض مقالات كتاب الحيوان الأخيرة .

٥ - من قوله كتاب الحيوان .

٦ - كلامه في النبات .

حوليات الآداب والعلوم الاجتماعية

- ٧ - من كلامه في ماهية الشوق الطبيعي .
- ٨ - كلام بعث به لأبي جعفر يوسف بن حسادي .
- ٩ - ومن كلامه في آبائه فضل عبدالرحمن بن سيد المهندس .
- ١٠ - ومن كلامه نظر آخر .
- ١١ - ومن الأمور التي يمكن بها الوقوف على العقل الفعال .
- ١٢ - من كلامه في البحث عن النفس النزوعية .
- ١٣ - من كلامه في النفس .
- ١٤ - من كلامه في تدبير المتوحد .
- ١٥ - القول في الصور الروحانية .
- ١٦ - من قوله في الغاية الإنسانية .
- ١٧ - من قوله في العرض .
- ١٨ - من قوله على الثانية من «السماع» .
- ١٩ - من الأقاويل المنسوبة إليه .
- ٢٠ - من قوله في صور إيساغوجي .
- ٢١ - من كلامه في لواحق المقولات .
- ٢٢ - من قوله على كتاب العبارة .
- ٢٣ - كلامه في القياس .
- ٢٤ - كلامه في البرهان .
- ٢٥ - وكتب إلى أبي الحسن بن الإمام .
- ٢٦ - كلامه في اتصال العقل بالإنسان .
- ٢٧ - قوله به يتلو رسالة الوداع .
- ٢٨ - كلامه في الإلحان .
- ٢٩ - كلامه في النيلوفر .

ب - مجموعة الأسكوريال:

- برقم ٦١٢ وتاريخ نسخها عام ٦٦٧هـ وتشمل على :
- ٣٠ - تعليقات على كتاب أبي نصر في المدخل والفصول من إيساغوجي .
- ٣١ - تعليقات على كتاب باري إرمينياس للفارابي .
- ٣٢ - قوله في كتاب البرهان .

ج - مجموعة طشقند:

- برقم ٢٣٨٥ وتشتمل على :
- ٣٣ - رسالة في المتحرك .
- ٣٤ - رسالة في الوحدة والواحد .
- ٣٥ - مقالة في الفحص عن القوة النزوعية .
- ويقول د . عبدالرحمن بدوي : «وقد نشرنا نحن هذه الرسائل الأخيرة في مجلة المعهد المصري للدراسات الإسلامية في مدريد» (المجلد ١٥ مدريد سنة ١٩٧٠ ص ٢٥ - ٥٤) وأعدنا نشرها في كتابنا رسائل فلسفية بينغازي بليبييا ١٩٧٣ .

د - مجموعة برلين:

- ٥٠٦٠ (فهرست الفرت ج ٤ ص ٣٩٦ - ٣٩٩ وتشتمل على ٣٢ رسالة) . وقد نشر آسين بلاثيوس أربع رسائل منها هي :
- ١ - في النبات .
- ٢ - رسالة في الاتصال .
- ٣ - رسالة في الوداع .
- ٤ - تدبير المتوحد .

وأعاد د . ماجد فخري نشر الثلاث الأخيرة ، ونشر عن مخطوط مكتبة

بودلي في إكسفورد الرسائل التالية :

- ٥ - في الغاية الإنسانية .
- ٦ - قل له يتلو رسالة الوداع .
- ٧ - في الأمور التي يمكن بها الوقوف على العقل الفعال .
- ٨ - تدبير المتوحد .

وذلك في مجموعة بعنوان «رسائل ابن باجة الإلهية ، ببيروت ١٩٦٨» كما نشر «شرح السماع الطبيعي» لابن باجة ببيروت ١٩٧٣ ، ونشر سليم سالم في كتاب «باري أرمينياس» لأبي نصر الفارابي عن مخطوط الأسكوريال وفي «كتاب العبارة» ، عن مخطوط الإكسوريال ومخطوط بودلي بعنوان «ابن باجة» تعليقات في كتاب باري أرمينياس ومن كتاب العبارة لأبي نصر الفارابي . الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٦ .

ولمزيد من الإحاطة بمؤلفات ابن باجة ورسائله يمكن الرجوع للدراسة الببلوغرافية الدقيقة التي قام بها د . جمال الدين العلوي ، حيث لم يقتصر على نقل ما ورد في فهارس المكتبات ، بل أقدم على فحص محتويات المخطوطات المعروفة فحصاً دقيقاً (مخطوط أكسفورد ، ومخطوط الأسكوريال ، ومخطوط برلين ، ومخطوط طشقند ، ومخطوط القاهرة) . انظر الدراسة ص ٧ - ٨ دار الثقافة ، بيروت ١٩٨٣ .

الهوامش

- (١) ويقول ابن خلدون في مقدمته أن كلمة «باجة» إفرنجية معناها فضة ، وربما يكون لها علاقة «بالصايغ» إذ من المعتقد أن والد ابن باجة كان صائغاً ، قارن ابن خلكان : وفيات الأعيان جـ ٢ ص ٩ وابن أبي أصيبعة : عيون الأنباء جـ ٢ ص ٦٢ .
- (٢) كانت سرقة في عهد بني هود كما كانت إشبيلية في عهد بني عباد مركزاً لحركة علمية وأدبية زاهرة ، كان بنو هود من حماة العلم والآداب ، وقد نبغ بعضهم في ميدان التفكير ولاسيما أبو جعفر المقتدر ، وولده يوسف المؤتمن ، وقد كان كلاهما من أكابر علماء عصره في الفلسفة والرياضيات والفلك . وقد اشتهرت سرقة في القرن الحادي عشر الميلادي بالدراسات الفلسفية والرياضية ، ونبغ فيها من الأدباء والشعراء مثل ابن الدباغ ، وابن حسداي وأبي عمر القلاسي وغيرهم ممن ذكرهم صاحب الذخيرة . وقد لعبت سرقة دوراً كبيراً في التبادل الثقافي والحضاري بين الأندلس وبين الدول الأسبانية المجاورة والدول الإفرنجية الشمالية .
- (٣) انظر القفطي : أخبار العلماء بأخبار الحكماء ص ٢٦٥ ، ابن خاقان : قلائد العقيان ص ٣١٢ ، المقرئ : نفح الطيب جـ ٩ ص ٢٣٠ .
- (٤) قارن ابن باجة : تدبير المتوحد ، ص ٣ مقدمة المحقق د . معن زيادة ، دار الفكر ، بيروت ١٩٧٨ .
- (٥) ابن أبي أصيبعة : عيون الأنباء جـ ٢ ص ٦٢ .
- (٦) السيوطي : بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة ، ص ٢١٧ .
- (٧) ابن أبي أصيبعة : عيون الأنباء جـ ٢ ص ٦٢ .
- (٨) انظر أنخل بلانثيا : تاريخ الفكر الأندلسي ص ١٢٢ ود . عبدالله عنان : دولة الإسلام في الأندلس ص ٢٨٣ .
- (٩) صاعد الأندلسي : طبقات الأمم ، ص ٦٤ بيروت سنة ١٩١٢ .
- (١٠) السابق ، ص ٦٤ .
- (١١) السابق ص ٨٠ وقارن ابن أبي أصيبعة : عيون الأنباء ، جـ ٢ ص ٤٦-٤٨ .
- (١٢) صاعد الأندلسي : طبقات الأمم . ص ٦٨ .
- (١٣) S. Munk, Melanges de philosophie juive et arabe paris 1955 .
- (١٤) دي بور : تاريخ الفلسفة في الإسلام ، ترجمة د . محمد عبد الهادي ، أبو ريده ، ص ٢٧٩ الطبعة الثالثة ، مصر ١٩٥٤ .
- (١٥) عيون الأنباء جـ ٢ ص ٦٣ ، وطبقات الأمم ص ٧٦ .
- (١٦) د . ماجد فخري : مقدمة رسائل ابن باجة الإلهية ، بيروت ١٩٦٨ .
- (١٧) انظر د . عبد المجيد تركي : مناظرات في أصول الشريعة بين ابن حزم والباجي ، ص ٢٠ ، ٢١ ترجمة د . عبد الصبور شاهين : بيروت ١٩٨٦ وانظر د . بركات محمد مراد : الجدل والمناظرة في

- الفكر الإسلامي ، ص ١٨٦ القاهرة ١٩٩٠ .
- (١٨) حقق بعضها د . ماجد فخري وقدم لها بعنوان رسائل ابن باجة الإلهية بيروت ١٩٨٦ .
- (١٩) انظر ملحق بالرسائل السابقة ، ص ١٧٥ .
- (٢٠) القفطي : عيون الأنباء ص ٦٢ .
- (٢١) ابن الخطيب : الإحاطة ج ١ ص ٤١٤ - ٤١٦ .
- (٢٢) القفطي : أخبار الحكماء ص ٤٠٦ .
- (٢٣) ابن أبي أصيبعة : عيون الأنباء ج ٢ ص ٦٣ - ٦٤ .
- (٢٤) راجع قلائد العقيان ، ص ٣٠٠ مصر ١٢٨٤ هـ .
- (٢٥) د . معن زيادة : الحركة من الطبيعة إلى ما بعد الطبيعة ، ص ٢٠ بيروت ١٩٨٥ .
- (٢٦) المقرئ : نفح الطيب ج ٢ ص ٢٩٤ طبعة عبد الحميد ، القاهرة ، المكتبة التجارية ١٩٤٩ .
- (٢٧) الفتح بن خاقان : قلائد العقيان ، ص ٣٠٠ - ٣٠٦ مصر يولاق ١٢٨٣ هـ .
- (٢٨) G. Sarton, In Trodution To The History of science nd, ed, Ba Itimore). 1950, 11, part 1, 183.
- (٢٩) د . معن زيادة : الحركة من الطبيعة إلى ما بعد الطبيعة ، ص ٢٣ .
- (٣٠) انظر المقرئ : نفح الطيب ج ٧ ص ١٧ وما بعدها ، وابن خاقان : قلائد العقيان ص ٣٠ وابن خلكان : وفيات الأعيان ج ٣ ص ١٣٠ وما بعدها .
- (٣١) وكذلك يذكر «الزركلي» (في الأعلام ج ٨ ص ٦) أنه توفي ولم يبلغ بعد مبلغ الكهولة ، والشباب طبقا لما ورد في معاجم اللغة (الزبيدي : تاج العروس ج ٨ ص ٣٠٧) يمكن أن يصل إلى ما بعد الخمسين ، مما يرجح أن يكون ابن باجة الذي مات سنة ٥٣٣ قد ولد في بداية العقد الثامن من القرن الخامس الهجري ، حتى يصير ممكنا أن يكون وزيرا لأبي بكر بن إبراهيم اللمتوني الصحراوي الذي حكم سرقة من قبل المرابطين عام ٥٠٣ هـ / ١١٠٩ م ، ولا يمكن أن يشغل هذا المنصب المهم وعمره أقل من عشرين عاما ، وحين سقطت سرقة في أيدي الأسبان سنة ٥١٢ هـ / ١١١٨ م ورد أنه غادرها إلى إشبيلية ثم إلى شاطبة ثم نزع منها إلى المغرب حيث عاش في بلاط المرابطين ، كما يذكر لنا القفطي (أخبار العلماء ص ٢٦٠) أنه وزر لأبي بكر يحيى بن تاشفين مدة عشرين عاما (انظر الخوانساوي : روضات الجنات ج ٤ ص ٧١٥) .
- (٣٢) انظر تاريخ الفلسفة الإسلامية ، وضعه بالإنجليزية د . ماجد فخري ، نقله إلى العربية د . كمال اليازجي ، بيروت .
- (٣٣) ابن طفيل : حي بن يقظان : تحقيق د . عبد الحليم محمود ، مكتبة الأنجلو المصرية ، بدون تاريخ .
- (٣٤) المراكشي : المعجب في تلخيص أخبار المغرب ، تحقيق محمد سعيد العريان ، مطبعة
- الرسالة رقم ١٧٩ - الجولية الثانية والعشرون

الاستقامة ، مصر .

- (٣٥) د . محمد غلاب : الفلسفة الإسلامية في المغرب ، القاهرة .
- (٣٦) ابن طفيل : حي بن يقظان ، ص ٦١ - ٦٢ تحقيق د . عبدالحليم محمود .
- (٣٧) د . عاطف العراقي : الميتافيزيقا في فلسفة ابن طفيل ، ص ٦٠ دار المعارف الطبعة الرابعة ، مصر ١٩٨٥ .
- (٣٨) S. Munk. Melanges de philosophie Juive et Arabe p. 414
- (٣٩) انظر على سبيل المثال رسالة الاتصال لابن رشد ، وتلخيص ابن رشد لكتاب أرسطو وتهافت التهافت لابن رشد في مواضع متعددة ، وهذه كلها تعد كتباً تعبر عن آراء ابن رشد سواء كانت كتباً مؤلفة أو كتباً شارحة ، نقل عن د . عاطف العراقي : الميتافيزيقا في فلسفة ابن طفيل ص ٦٣ .
- (٤٠) أبو اسحاق إبراهيم الزرقال الأندلسي ، صاحب صحيفة الزرقال المشهورة التي جمعت علم الحركات الفلكية : د . حسين مؤنس : تاريخ الفكر الأندلسي ، بالنيثا ، ص ٤٥٢ - ٤٥٣ ، النهضة المصرية ١٩٥٥ .
- (٤١) د . محمد إبراهيم الفيومي : تاريخ الفلسفة الإسلامية في المغرب ، ص ٣٤٦ - ٣٤٧ مصر ، دار المعارف ، عام ١٩٩٢ .
- (٤٢) براتراند راسل : أصول الرياضيات ، ترجمة د . محمد مرسى أحمد ود ، أحمد فؤاد الأهواني ، الطبعة الثانية ، دار المعارف ، مصر ١٩٦٤ .
- (٤٣) موسى بن ميمون : دلائل الحائرين : د . حسين أتاى ، القاهرة .
- (٤٤) دائرة المعارف الإسلامية ، ج ٣ ص ٢١٨ .
- (٤٥) انظر د . معن زيادة : الحركة من الطبيعة إلى الطبيعة ص ٩٦ - ١٠٩ ، بيروت ١٩٨٣ .
- (٤٦) انظر أركون : مسكويه Arkoun (M): Miskawiyh, Op. Cite, p.13. القاهرة بعد أن ترك الأندلس .
- (٤٧) انظر د . عبد الرحمن بدوي : رسائل فلسفية ، حققها وقدم لها ص ١١٦ - ١٣٦ الطبعة الثالثة ، بيروت ١٩٨٣ ، وموسوعة الفلسفة ، من ص ١١ - ١٢ بيروت ١٩٨٤ .

ثانياً - ابن باجة والفارابي

ابيض

نظراً لتأثر ابن باجة بأبي نصر الفارابي ، وتتلّمذه على رسائله ومؤلفاته ، فقد آثرنا أن نتوقف قليلاً عند هذا التأثير من فيلسوف الشرق على ذلك التلميذ النجيب مؤسس الفلسفة في الغرب الإسلامي ، وقد تتبع خطاه ونسج على منواله ، وفي معرفة هذه الحلقة من الاتصال وقوف على المسارب التي تخللتها الفلسفة من المشرق والمغرب الإسلامي من ناحية ، وإدراك للجذور الفلسفية للفكر المغربي كما تجلّى واضحاً عند ابن باجة من ناحية ثانية .

ويرجع هذا التأثير إلى تشابه بين الشخصين ، حيث مال كل منهما إلى العزلة والاعتزال فقد أثر كل منهما التأمل والتفكير ، ووجد كل منهما في الحياة تحقيقاً لرسالة الإنسان وتعميقاً للوجود الإنساني المتعدد الأبعاد ، خاصة وأن كلا منهما قد وجد في بيئة متشابهة وفي عصر متقارب ، كان فيه العالم الإسلامي في شرقه وغربه تتناوشه الأطماع وتذهب به الصراعات كل مذهب .

فقدم كل منها محاولة فلسفية لإصلاحه ، وإنقاذ ذلك الإنسان الذي سقط فريسة لعدم الانسجام والتلاؤم في زمن اختلفت فيه القيم والمعايير ، وصار فيه الإنسان يعاني وحشة الغربة وألم الاغتراب .

فكانت محاولة الفارابي في مدينته الفاضلة في الشرق ، وكانت محاولة ابن باجة في «تدبير المتوحد» في الغرب حلّين فلسفيين على الرغم من بعد الشقة بينهما ، أرتأها كل من الفيلسوفين طوق النجاة لذلك الإنسان الذي أوشك على أن يفقد حقيقته ، ويضيع وجوده تحت ظروف حضارية غير مواتية ، ويجب أن نتذكر أن الفارابي قد خبر الأحداث الجسام وعاش كثيراً من الأحداث المفجعة من حروب وغارات ومذابح وقحط وجوع ، بل إنه هرب في آخر سنة من حياته ، وهي ٣٣٩هـ / ٩٥٠م من بغداد إلى الشام بعد أن اجتاحت الوباء عاصمة الخلافة وسحقها الجوع والقحط والغلاء المفرط ، حتى أخذ الناس يأكلون الحيوانات والجيف .

هذه الأحداث التي عاشها الفارابي قد دفعت به إلى اعتزال الناس تلك العزلة التي صورها في هذه الأبيات التي تنسب إليه :

لما رأيت الزمان نكساً وليس في الصحبة انتفاع
كل رئيس به مـلال وكل رأس به صـداع
لزمت بيتي وصنت عرضي به من العزة اقتناع

ولهذا كتب الفارابي «آراء أهل المدينة الفاضلة» التي أرادها بديلاً عن الواقع بل رفضاً قاطعاً للواقع الأليم المفجع الذي كان يعيشه المجتمع الإسلامي آنذاك ، وبسبب تسلط المتسلطين على ذلك المجتمع وعبثهم بأموره^(١) .

فإذا أردنا تبين ملامح هذا التشابه ، لنفهم مسألة التأثير والتأثر بين الفارابي وابن باجة ، فإننا نجد أن الفارابي كان أزهد الناس في 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 يتبدى به الإنسان ، حتى إذا أحكم تعديلها وتقويمها ارتقى منها إلى تقويم غيرها^(٣) .

ويرى باحث آخر «أنه قد استعاض عن متع الدنيا ومباهجها بالتفكير والتأمل بعيداً 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 إنه اتصال بالعقل الفعال ، وسعادة بلقائه دون الاتحاد به أو الفناء فيه ، وأنه نتيجة التقارب بين طبيعة الفعال التي تتألق بالعلم

والمعرفة ، وطبيعة العقول المفارقة والكائنات العلوية ، تنفجر فيه طاقة حدسية هائلة نتيجة لإشراق العقل الفعال ، وتتم له غبطة المشاهدة وهي السعادة العظمى لكل عاقل^(٥) .

وهو نفس ما سينتهي إليه ابن باجة ، ولكن بشكل مختلف ومميز ، حيث سينتهي إلى تصوف عقلي يمكن أن يسمى تصوفاً فلسفياً ، يقوم على استخدام العقل وقواه أكثر من قيامه على استخدام الوجدان والذوق ، ذلك الذي انتشر في الأوساط السنية أو الشيعية التقليدية .

ومن هنا كان منطقياً أن يتلمذ على الفارابي من بين فلاسفة الشرق ، لانفاق مزاج الشخصيتين من ناحية ، وارتضاء باستخدام العقل واتخاذ وسيلة العروج إلى الملاء الأعلى وعالم الأفلاك من ناحية ثانية .

وقد أصاب ابن باجة في تأثره بهذا الفيلسوف الكبير - على الرغم من بعض النقد الذي وجهه إليه - فإن أبا نصر الفارابي في اعتقادنا يبدو كالظاهرة الفلسفية التي لها شخصيتها الذاتية ، فهي واحدة وإن اتسعت آفاق ثقافتها غير قابلة للتجزئة والتقسيم ، بل هي كالمرآة تعكس لنا صورة تحليلية وتأليفية للمجتمع الذي 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 التي تساعد على تكوين نظريات تساعد في فهم الواقع وتسعى للارتقاء به ، ومن هنا ينبغي أن نهتم بنوع القراءة التي أملاها واقع سياسي اجتماعي ديني ثقافي معين ، على شخص تغذى على تلك الثقافة واعتنق دين الإسلام ، وأشبع بقيم حضارية معينة ، فانكب على تعلم الفلسفة الإغريقية وتعليمها ، وعلى فهمها من خلال ذلك الواقع والاستنجااد بها لإصلاحه .

وإذا كانت الفلسفة خلال القرنين الرابع والخامس الهجريين قد اكتسبت نضجاً كافياً لكي تشكل لبنة من لبنات البيئة العامة ، فإنها كانت كذلك حصيلة تطور كما كانت ، في هذين القرنين ذاتيهما ، خاضعة لقوى متناقضة ، كانت تحدد لها طبيعة مستقبلها بما تضمنه لها من ذبوع أو بما تزيده من حدة الاعتراض عليها^(٦) فلا مفر إذن من الربط بين الفلسفات الإسلامية ومنابعها الإغريقية من ناحية ، على أننا ينبغي أن ننظر إلى المفاهيم الفارابية والباجية ، بل وحتى المفاهيم الأفلاطونية والأرسطية في حياتها كمفاهيم ، أعني في انتمائها لحقل دلالي معين ، من ناحية ثانية .

ذلك لأن إخراج المفهوم من ذلك الحقل معناه قتله والقضاء عليه ، فالمفهوم الفلسفي - كما يقول أحد الباحثين^(٧) - لا يحمل شروط حياته معه عبر التاريخ ، والمشكل الفلسفي لا يستمد معناه إلا من الإشكالية التي يدخل تحتها . وإن هو خرج عن تلك الإشكالية فإنه يتخذ معنى آخر إذ «لا وجود لمشاكل خالدة» . ومن هنا نطل عاجزين عن فهم فلسفة المعلم الثاني في الشرق وفلسفة ابن باجة في الغرب ، ما لم نطرحها في إطار الإشكالية الفكرية العامة التي أملتتها الظروف التاريخية للقرنين الرابع والخامس الهجريين في العالم الإسلامي ، وما لم نربط تلك الإشكالية بالواقع الحضاري العام الذي نشأت في حضنه .

وعلى الرغم مما يبدو بدهياً في الاعتقاد بأن قصد الفارابي من مدينته الفاضلة^(٨) هو تكوين مجتمع فاضل «يوتوبيا u topia» من نوع المجتمعات التي فكر فيها من قبله طائفة من فلاسفة اليونان كجمهورية أفلاطون التي نسجها على منوال «هيبوداموس»^(٩) ، وقد أراد مثلهم أن يبني مدينته وفقاً للمبادئ الرئيسية التي تقوم عليها فلسفته وآراؤه في السعادة والأخلاق ، إلا أن هذا القول لا ينبغي أن يؤخذ على إطلاقه ، خاصة أنه يهمل معنى الفوارق الدقيقة الموجودة بين مفهوم اليوتوبيا المطلق وبين مفهوم مدينة الفارابي الفاضلة .

فلو رجعنا إلى معجم لالاند الفلسفي لوجدنا أن مفهوم كلمة اليوتوبيا

يؤخذ في معنيين على أقل تقدير . فإذا ما عينا عند الفارابي مجرد أوهام أو خيالات خلافة لا يمكنها أن تنجز أو تتحقق في مجتمع من المجتمعات ، نكون قد رمينا الفارابي - على حد تعبير أحد الباحثين^(١٠) - بالحمق ورفضنا عنه الجدلية الفلسفية التي اتسمت بها مؤلفاته .

وأما إذا اعتقدنا أن تصميمه لمدينة فاضلة تصميم صادر عن ضرورة تاريخية لا بد لمجتمعه أن يمر بها ، وأن يتشكل بحسب مخططها ، لكي يتجاوز الحالة الفوضوية التي يتخبط فيها ، فليس لنا إذ ذاك أن نطلق على مدينة الفارابي صفة اليوتوبيا كما نجدتها في جمهورية أفلاطون أو على أقل تقدير يجب أن نرى أن اليوتوبيا عنده لا تعبر عن أي احتقار للوجود التاريخي 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 متحدثاً عن مدينة الفارابي الفاضلة : «إنه إذ أليس حلمًا من أحلام الشباب ، ولا وهماً من أوهام الشعراء ، بل هو خلاصة مذهبه في الكون والحياة ونتيجة لتجربته النفسية والاجتماعية»^(١٢) . صبغها الفارابي بالصبغة الإسلامية وضمنها محاور إسلامية أصيلة .

ولذلك فتصور الفارابي لمدينته هو تصور عن أعماق مكنوناته وعما جاس في ضميره ، من نظريات إصلاحية تجاه وضع سياسي في غاية من التدهور والانحدار .

إن ذاك التصور لهو التزام سياسي وبيان عام في القرن الرابع الهجري ، ومن هنا يتبين أحد الباحثين^(١٣) خطأ ما يذهب إليه «أحمد أمين» وكل من يقف موقفه إزاء الفارابي حيث جعل منه رجلاً هامشياً منغلِقاً على ذاتيته «لا يهتم في حياته إلا

علمه ، أما ما عداه من أفانين السياسة والأعيبها وشؤون الدنيا وشهواتها فلا يأبه لهما»^(١٤) .

ويتضح مدى تعسف هذا الرأي ، حيث لا يعقل أن يؤلف الفارابي ما ألفه في السياسة المدنية والاجتماع البشري ، ويكون معتكفاً ومنعزلاً عن الوجود والتاريخ والحياة السياسية والاجتماعية التي تجري حوله ، فأى علم دون السياسة وفلسفتها كان يمكن للفارابي أن يتعاطاه وهو في السبعين من عمره . وما يصدق على الفارابي يصدق أيضاً على ابن باجة . إن عبقرية الفارابي ومن بعده ابن باجة ، لا تبرز ولا تتأكد إلا من خلال وعيه الاجتماعي السياسي ومزجه ذلك الوعي برؤيته الميتافيزيقية للإنسان ، من حيث عمقه الروحي والعقلي المفارق والذي عبر عنه في معظم مؤلفاته من خلال نظريته الشاملة الناقدة للمملكة الإسلامية ولما آلت إليه في زمانه من تقهقر وتصدع وانقسام ، فكان وجوده في ذاك الظرف التاريخي من تاريخ الإسلام ، وجود فيلسوف ملتزم وناقد متصد إلى تلك الفوضوية التي كانت تسود الحياة الاجتماعية في المشرق آنذاك ، والتي تشابهت مع واقع المغرب العربي وبلاد الأندلس في القرنين الرابع والخامس الهجريين حيث عاش ابن باجة .

فلما ادلهم العالم الإسلامي وتشابهت فيه القيم واختلت فيه جميع الأنظمة الاجتماعية والسياسية كان الطبيعي ومن الحتمي أن يقدم الفارابي محاولاته الإصلاحية في صورة «مدينة فاضلة» في الشرق ، وأن يقدم - مع اختلاف مميز وأساسي - ابن باجة محاولاته الإصلاحية في صورة «تدبير المتوحد» في بلاد المغرب والأندلس ، على دعائم ارتآها مختلفة عن دعائم أستاذه الفارابي من حيث اعتمادها على الربط بين النظر والعمل ، المتمثل في الربط بين الإدارة والعلم ، واللذين يمثلان جوهر حقيقة الإنسان .

وإن من أبرز الأحداث التي جرت في هذين القرنين اللذين عاشا في ظلهما كل من الفارابي في الشرق وابن باجة في الغرب ، انقسام المملكة

الإسلامية إلى دويلات وتلاشي وحدتها وتكتلها للذين اتسم بهما العصر العباسي الأول ، فكان من الطبيعي أن تعم الفوضى وتطغى الحاشية ويعبث 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 رسم دون معنى ورمز فاقد السلطة .

فتمزقت الدولة الإسلامية إلى دويلات فإذا بالبصرة في يد ابن رائق وفارس وأصبهان والري والجل عند البويهيين ، والموصل وحلب عند الحمدانيين ومصر والشام عند الإخشيديين ، وأفريقية والمغرب في أيدي الفاطميين ، ثم تتوزع بلاد المغرب والأندلس في دول الطوائف ، ويتولاها من بعد المرابطون الذين تنتقص أطراف دولتهم في الأندلس من قبل الإفرنج شيئاً فشيئاً ، وتدب فيها عوامل الفساد والانحلال بداية للنهاية .

فمن البدهي أن ينتج عن هذا التفتت السياسي وضعف السلطة المركزية واضمحلال هيبة الخليفة ودولته انحلال مواز في الأخلاق ، يتبعه إفراط في الملذات واستخفاف بالفضائل وفتور في الشعور الديني . ومن البدهي كذلك أن يعم النفاق بين الجماهير وتكون الوجاهة والثروة متفاوتتين تفاوتاً كبيراً ، يستأثر بهما المشتغلون بالدولة وتغيض من أيدي العلماء وأصحاب الفكر والمشتغلين بالفلسفة والعلوم الرفيعة ، حتى يكتب التوحيدي عن أستاذه أبي سليمان المنطقي - صاحب المدرسة الفكرية الكبيرة - «أن حاجته ماسة إلى رغيث وحوله وقوته قد عجز عن أجره مسكن وعن وجبة غذائه وعشائه»^(١٦) .

ويعبر التوحيدي نفسه أيضاً عن بؤسه واغترابه بقوله : «ولقد اضطرت بينهم بعد العشرة والمعرفة في أوقات كثيرة إلى أكل الخضر في الصحراء وإلى التكفف الفاضح عند الخاصة والعامة وإلى بيع الدين والمروءة وإلى تعاطي الرياء والسمعة والنفاق ، وإلى ما لا يحسن بالحر أن يرسمه بالقلم ويطرح في قلب صاحبه الأكم»^(١٧) .

إن هذا البؤس الاجتماعي وفقدان الإنسان إنسانيته اللذين صورهما التوحيدي لأحوال عصره أحسن تصوير ليعبران بوضوح عن التفاوت الاجتماعي القائم على القهر والسيطرة وعلى الداء السبعي الذي كان بحسب الفارابي^(١٨) التسويغ الوحيد الذي يسوغ به الأقوياء سيطرتهم على الضعفاء وتعسفهم لهم في عصره وفي كل عصر وإن تعددت صيغ ذلك التعسف وصوره .

لقد أدى الأمر بالمجتمع الإسلامي حينئذ إلى تمكن أرستقراطية عسكرية من الاستيلاء على مقاليد السلطة ، وقد نتج عن ذلك انتكاسة عامة لجميع القوى الاجتماعية التي لم تعد تجد في مدينة الدين ما تحتاج إليه ، والتي 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 . ويكفي أن نتذكر قليلاً ما لقيه بعض المفكرين في هذا العصر ، كي ندرك مدى الاختناق الذي كان يعاني فيه كل فكر يحاول أن يعلي من شأنه مدينة الدنيا .

ولنا في أسماء كأبي بكر الرازي وأبي عيسى الوراق خير مثال على ذلك^(٢٠) . ما لقيه الثاني من ردود وانتقادات من الفكر الاعتزالي ، أو ما صادفه الرازي عند الشيعة أو السنين .

ولم يكن هذا الحصار مضروباً على الفكر الذي أشبع بالثقافة الإغريقية وحده ، فإننا نجده يمتد حتى ينال الاتجاهات السلفية نفسها ، مثل ما لقيه الفكر الحنبلي 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 الفوضوي الذي كان لا يعرف قانوناً آخر سوى قانون الغاب أدر كنا جدية المحاولات الإصلاحية

وضرورتها التي قام بها كل من الفارابي في الشرق وابن باجة في الغرب - كل على حسب طريقته ونهجه - لكي يضمن الوحدة والنظام للمدنيين والعدالة بينهم بحسب مؤهلاتهم الطبيعية وكفاءاتهم الوظيفية ضمن دواليب مدينتيهما .

ويمكننا أن نجد وجهاً للتشابه الإستمولوجي العميق بين كل من الفارابي وابن باجة من ناحية أخرى ، يتمثل في تجليات أخلاقية ومعرفية معاً موجودة عند ابن باجة بوضوح خاصة في مؤلفاته الأخيرة مثل «تدبير المتوحد» ورسالته في «الاتصال بالعقل الفعال» وتمثل منظوراً منهجياً عقلياً عند الفارابي لاتخطئه عين الباحث .

ففي تتبعنا للنزعة الحدسية في أخلاقيات الفارابي نجد النظرة العرفانية واضحة في المذهب . فالمنظور المنهجي فيها هو العقل أو بدلالة أوسع هي «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 حسي ومادي ، وتعود المعرفة كحدس وإشراق .

فسعادة أبي نصر عقلانية لا تؤمن بجوانب التصوف العملي ، ولا تتعامل معها ، ومفهومها هو أن «تصير نفس الإنسان من الكمال في الوجود إلى حيث لا يحتاج في قوامها إلى مادة ، وذلك أن تصير في جملة الأشياء البريئة عن الأجسام دائماً أبدياً ، إلا أن رتبته تكون دون رتبة العقل الفعال» (٢٢) .

ولسنا في حاجة إلى ذكر نظرية الاتصال الإشراقية تمتد من الفارابي وابن سينا حتى نصل إلى ابن باجة وابن طفيل . وهي قد ظهرت بشكل واضح عند ابن سينا في «الإشارات والتنبيهات» وعند ابن باجة «في تدبير المتوحد» . ويرى الفارابي أن الاتصال بالعقل الفعال يتم عن طريق العقل أو عن طريق الخيلة أي التأمل أو الإلهام ، والاتصال بالعقل الفعال عن طريق العقل هو طريق الفلاسفة أما الاتصال بالعقل الفعال عن طريق الخيلة فهو طريق الأنبياء والأولياء (٢٣) .

ويجب أن نلقي مزيداً من الضوء على هذه النقطة لأهميتها خاصة وأن ابن باجة يتأثر فيها بالفارابي إلى حد كبير ، وهي تمثل أساس نظرية الاتصال عنده والتي سنعرضها في حينها أما العقل الفعال فهو من اكتشافات الفارابي الفريدة ، وهو نوع من العقل المستفاد الذي تثبت فيه صور الموجودات ، ولكن ترتيب هذه الصور فيه يختلف عنه في الملكة أو ما يسميه «العقل بالفعل» .

ويرى الفارابي أن العقل الفعال هو السبب الذي «تصير به المعقولات التي هو بالقوة معقولات بالفعل» ، وأن يصير ما هو عقل بالقوة عقلاً بالفعل» . فهذا العقل الفعال هو الذي يتصرف بالكون الذي نعيش فيه ، وهو نقطة الاتصال بين الله والإنسان ، ومصدر الشرائع اللازمة للحياة الاجتماعية . وبفضل الدراسات النظرية والتأملات العقلية يستطيع الحكيم الاتصال بالعقل الفعال ، وبذلك يصبح أهلاً لتسلم مقاليد الحكم في المدينة الفاضلة (فمن أهم الصفات التي اشترط الفارابي توافرها في الرئيس هو أن يسمو حتى يصل إلى درجة «العقل الفعال» الذي يستمد منه الوحي والإلهام» .

وهذا الشرط الذي اشترطه الفارابي لم يقل به أفلاطون في جمهوريته ولا تطرق إليه أحد غير الفارابي سواء في ذلك الإغريق أم فلاسفة المسلمين^(٢٤) .

وابن باجة كما نعرف من مؤلفاته يفرق بين عقول أربعة هي : العقل الهولاني والعقل بالفعل والعقل المستفاد والعقل الفعال . وكان الفارابي يرى أن لكل عقل من هذه العقول وظيفة مزدوجة . فهو مادة من جهة وصورة من جهة أخرى ، أي مادة للعقل الذي يليه وصورة للعقل الذي يسبقه .

فهناك إذن نوع من التدرج في الوظائف العقلية لدى الإنسان (فالعقل المستفاد هو الذي يفيض من العقل الفعال) ، وهو لدى ابن باجة مادة للصور العقلية التي تفيض عليه . ولكنه في الوقت نفسه ، صورة لعقل أوفى مرتبة منه وهو العقل بالفعل . وهذا الأخير مادة له ، ولكنه من جهة أخرى صورة للعقل الهولاني .

وليس العقل الهولاني مجرد استعداد يحدث في 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 الهولاني ذات خالدة مشتركة بين جميع أفراد بني الإنسان . والحق أنه كان يرى أن هذا العقل فان وشبيهه بالمادة . ومن ثم يتبين لنا أنه يتفق مع الفارابي في هذه المسألة (٢٥) .

وقد ذكر ابن باجة في «تدبير المتوحد» نظريته في 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 يسوي بين العقل بالفعل والمعقولات بالفعل ، وبين المعقولات التي 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 تدرك بذاتها ، فهي تفكر كالإنسان ، وإذا هي فكرت أصبحت عقلاً مستفاداً . أما إذا وجدت بالفعل ، ولم تفكر فهي عقل بالفعل .

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

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

ويشغل العقل الفعال في نظرية المعرفة لدى أبي بكر بن الصائغ نفس المكان

الذي كان يشغله في هذه النظرية نفسها لدى كل من الفارابي وابن سينا والغزالي . فهذا العقل صورة مجردة عن المادة قابلة للانقسام . فعلمه واحد لا يتعدد بتعدد الأجناس والأنواع التي تفيض منه . فإذا تعددت صور الأشياء أو معانيها فذلك يرجع إلى وجودها في المادة ، وتلك الأخيرة ، كما يقول أرسطو ، هي السبب في اختلاف الأفراد .

ولكن هذه الصور الراهنة التي توجد في الأشياء المادية ليست في العقل الفعال سوى صورة واحدة مجردة . وليس معنى التجريد هنا هو معناه لدى أرسطو ، أي أنها لم تكن موجودة في المواد ثم انتزعت منها .

ويرى ابن باجة أن تحصيل الصور العقلية بتأثير العقل الفعال هو الذي ينتقل بالعقل الإنساني من مجرد الاستعداد إلى مرتبة العقل المستفاد . ولا يتم هذا الأخير إلا إذا اتحد العقل بالفعل مع العقل الفعال ، أي إلا إذا فاضت عليه المعاني - كما سنعرف من نظريته في الاتصال - ويمكن إجمال هذه النظرية بأن الصورة الجوهرية للإنسان في مذهب ابن باجة صورة عقلية بالفعل «Intelligible en acte» تسمى عقلاً بالفعل . ويستطيع هذا العقل بفضل التأمل أن يفكر في ذاته على النحو الذي تدرك به العقول المفارقة أو الملائكة ذاتها . وهذا النوع من الحدس العقلي هو الذي يسمو بالإنسان عن مرتبة جميع الكائنات المادية . ويطلق على عملية «الحدس العقلي» اسم الاتصال بالعقل الفعال ، وفيها يتحد العاقل مع المعقولات بالفعل وحيث لا يفكر في شيء آخر سوى ذاته^(٢٧) .

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

وقيل أن ننهي مسألة علاقة ابن باجة بالفارابي ، علينا أن ندرك مدى أصالة الفلاسفة المسلمين واستقلالهم الفلسفي ، خاصة فيما يتصل بفكرة المدينة الفاضلة ، فهم لم يتابعوا أفلاطون في كل ما ذهب إليه ، بل إننا نجد ابن باجة

- وخلافاً لما رآه كثير من الباحثين ، يهاجم فكرة المدينة الفاضلة ، كما رآها أفلاطون - ولا يزيكها على النحو الذي صيغت عليه في جمهوريته المشهورة . وهذا الهجوم ليس عن تخاذل وتشاؤم على نحو ما يبين ذلك أحد الباحثين المحدثين^(٢٨) ، ولكن عن وعي عميق بعدم فكرة «مدينة فاضلة» تخلو من الآفات^(٢٩) .

وابن باجة ليس أول من خالف فكرة «المدينة الفاضلة» من المفكرين المسلمين ، فلقد كان للفارابي خاصة مواقفها منها ، حيث أبرز مأخذ القول بمجتمع يقترب من الخيال لخلوه مما هو فاضل .

غير أن ابن باجة ينفرد بأسلوب بيانه لهذه المأخذ ، إذ يعتمد على إبراز قيمة الوجود الإنساني التي تكمن فيما سماه بـ (القنية) في التقرير الإرادي أو ما سماه بـ (الإجماع) يقصد إجماع القوى والملكات الفطرية التي حباه الله بها من أجل تقرير ما يريد ، أي في قيمة الفعل الواعي ، على نحو ما سيتبين ذلك في حينه . وتظهر أفكاره هذه في رسائله على اختلافها ، غير أن إعطاء أولوية في العرض لآرائه في رسالته «تبرير المتوحد» يرجع إلى أنها الرسالة التي خصصها هو نفسه لتناول مفهوم «المدينة الفاضلة» بالبحث ، وتحجى رسائله الأخرى مدعمة لآرائه في هذه الرسالة ، وعلى رأس هذه الرسائل ، رسالته المسماة بـ (رسائل الوداع)^(٣٠) حيث يبرز بقوة رأيه في الوجود الإرادي .

وسنجد ابن باجة في كتابه «تدبير المتوحد» ينظر بشكل متميز مفاهيمه الفلسفية الخاصة بالإنسان وأدوات اتصاله الفائقة ، خاصة ذلك الإنسان المغترب أو المتوحد وعند أصحاب الفطرة الفائقة ، كما سيهتم بالفعل الإرادي وارتباط النظر بالعمل ، ودور الإرادة بالنسبة «للنابت» الذي هو كل فرد له كيان إنساني في مجتمعه .

وسيتبين لنا من دراسة خصائص أسلوب ابن باجة ومنهجه الفلسفي ، 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 في رسائله وكذلك تقسيماتها التي تعبر عن لب أفكار فلاسفة اليونان ، إلا أن موقف ابن باجة من هذا الفكر وكما كشفت ذلك باحثة معاصرة^(٣١) بحق ، هو موقف شكلي محض وهو تطعيم عرضه ببعض ألفاظ وتقسيمات ذهنية يونانية ، لكي يكون ما يقدمه من «صناعة الفلسفة» بعد أن اعتبرها المسلمون صناعة من الصناعات .

ومن هنا كان استعماله لهذه الألفاظ والتقسيمات اليونانية ، لم يكن إلا بعد أن خلصها من مضمونها في تراثها ، إذا كان هذا المضمون متعارضاً مع التقدير الإسلامي والفهم الواقعي لحقائق الأوضاع في العالم الخارجي ، وإعطائها مضموناً جديداً يتفق وأسس موقفه من فهم الحقائق . ولذلك نجد أن المضمون الجديد الذي أعطاه لبعض هذه الألفاظ والمصطلحات الداخلة يختلف عما كان لها في تراثها القديم^(٣٢) .

ومن هذه الألفاظ والتقسيمات التي ترد من أفلاطون وأرسطو القول «بالعرض» و«الجوهر» و«المحرك الأول» و«القوة» و«بالشرف والكمال» و«المدينة الفاضلة» و«الفلسفة المدنية» التي نجدتها في رسائل ابن باجة ، وهي 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 سبقه ليكون ما يقدمه من «صناعة الفلسفة» ، وهذا سيجلو ذلك اللبس الذي وقع فيه المستشرق «دي 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 سوانح لا رباط بينها ، فهو يبدأ في الكلام عن شيء ، 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 ينتهي منها بأن يتقنها . وهذا قد يظهر لنا مذهب ابن باجة لأول وهلة في صورة مضطربة ، ولكن فيلسوفنا كان شاعراً بطريق وسط الاندفاع الغامض غير المتميز نحو المعرفة ، وقد وجد في بحثه عن الحقيقة والعدل شيئاً آخر ، وذلك هو اجتماع 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 في وقت قريب من اكتشاف نسق فلسفي باجوي متكامل ، تتميز بكل خصائص المذهب الفلسفي . ولكن يبدو أن المفكر الأصيل في نظر كثير من المستشرقين ، هو الذي يتابع الفكر الدخيل ، ويكون نسخة جيدة لهذا الفكر ، وإلا صار مضطرباً غير مفهوم ، متجاهلين أن الفيلسوف المسلم ينطلق من واقع اجتماعي وحضاري وثقافي مختلف ، لا بد من أن يؤخذ في الحسبان حين يضع نسقاً فلسفياً معبراً عن هذا الواقع ، وإلا فقد هويته الخاصة ، وهو ما تخلو منه كل مذاهب فلاسفة الشرق بدءاً من الكندي والفارابي وانتهاءً بفلاسفة المغرب والأندلس متمثلة في ابن باجة وابن طفيل وابن رشد .

ومن هنا يمكننا اعتبار الفلسفة الإسلامية عند الفلاسفة المسلمين معبرة بحق عن موقف ثقافي وحضاري مختلف ، أخذ فيه الفلاسفة المسلمون واقعهم الاجتماعي والحضاري والديني بالاعتبار .

وعلى الرغم من استخدامهم الأساليب والمصطلحات اليونانية ، إلا أنهم جردوها من مدلولاتها الإغريقية ، وضمنوها معاني ومفاهيم إسلامية خالصة ، تنسجم مع قيم ومعتقدات الفكر الإسلامي الأصيل ، وعلى الرغم من اهتمامهم بالفكر في ذاته ، إلا أنهم لم يغفلوا الواقع والوجود الإنساني الواقعي . وهذا ما

يجعل لدى كل الفلاسفة المسلمين في شرق العالم الإسلامي وغربه اتجاهًا نقدياً أصيلاً ، يمكن أن نتبينه عند كل فيلسوف مسلم بذاته . ولكننا نتوقف الآن عند الاتجاه النقدي عند ابن باجة .

ثالثاً - الاتجاه النقدي

- نقد الغزالي والاتجاهات الصوفية.
- الموقف النقدي من أرسطو.
- الموقف النقدي من الفكر اليوناني.
- تأثير الاتجاه النقدي الباجي على ابن طفيل.

ابيض

يمثل الاتجاه النقدي أول معنى من معاني الموضوعية ، كما هي 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 الشعبي العادي أو في 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 يعني ذلك أن يقف المرء موقف العناد المتعمد من كل ما هو شائع ، بل يعني اختبار الآراء الشائعة وإخضاعها للفحص العقلي الدقيق ، وربما عاد إلى قبولها آخر الأمر بعد أن يكون قد اطمأن إلى أنها اجتازت هذا الاختبار ، أما لو تبين له ضعف أو تناقض أو تفكك في هذا الآراء فإنه يتمسك بموقفه الجديد بكل ما يملك من تصميم وإصرار ، مهما كانت التضحيات التي يعانيتها في سبيل هذا الموقف»^(٣٤) .

وهذا ما نبينه بوضوح في كثير من المذاهب الفلسفية للمفكرين المسلمين الذين أثروا أن تكون لهم رؤية فلسفية مختلفة للعالم والوجود والإنسان ، على الرغم من تأثرهم بشكل أو بآخر بالفكر اليوناني الوافد والذي 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 النقدي نجده واضحاً عند أصحاب الاتجاهات الإنسانية في الفكر الإسلامي وهو أوضح ما يكون عند فيلسوف الأدباء أبي حيان

التوحيدي - على ما سنرى - وعند رائد الفلسفة الإسلامية في المغرب العربي . وهو ابن باجة ، والذي سيدفع هذا الاتجاه الإنساني إلى نتائجه القصوى . ومن دراسة مؤلفات ابن باجة ورسائله نجد أنه يؤسس اتجاهًا نقدياً في الفلسفة ، يتنامى عند ابن طفيل كما هو واضح في كتابه «حي بن يقظان» الذي ينقد فيه كلاً من الفارابي وابن سينا والغزالي^(٣٥) ، ويكتمل مذهباً فلسفياً عند ابن رشد كما هو واضح في مؤلفيه المهمين «فصل المقال» و«تهافت التهافت» اللذين ينقد فيهما المتكلمين عامة والصوفية خاصة ، ويتوقف طويلاً في نقده للإمام الغزالي ، خاصة في كتابه «تهافت الفلاسفة» هذا الجهاز النقدي الذي يؤسسه ابن باجة ، ويضع لبناته الأولى في غرب العالم الإسلامي ، والذي يجعله فيلسوفاً تنويرياً وإنسانياً بالمعنى الحقيقي لهذا المصطلح ، يقوم في أساسه على العقل بوصفه مناط التكليف في الإسلام ، وخصيصة الإنسان الأساسية في الفكر والفلسفة الإسلامية ، نجد مقدماته تبدأ في الشرق عند المعتزلة وتنتهي بالفلاسفة ، خصوصاً في تأكيدهم أن العقل هو أعدل الأشياء توزعاً بين الناس ، لأنه حجة الله على خلقه ، وعلامة جهدهم المقترون بإرادتهم ، ومظهر اجتهادهم الذي يتميز به كل منهم عن غيره ، في المسعى الإنساني المقترون بالمفهوم الاعتزالي للعدل الإلهي .

وقد وصلت هذه الرتبة التي احتلها العقل ، في النظريات العقلانية التراثية إلى درجة لافتة من الاستقلال الحدي في بعض تأويلاتها - كما يقول أحد الباحثين المعاصرين -^(٣٦) إلى المدى الذي أكد القدرة الذاتية المطلقة للإنسان من حيث هو إنسان ، والإبداع الذاتي الخالص للعقل من حيث هو أداة مكتفية بنفسها معرفياً ، يهتدي بها الإنسان إلى الحقائق اهتداء الساري في الظلمة بالنور الذي يشعه من داخله .

ويعني ذلك أن العقل أداة معرفة تتولد ذاتياً ، وأنه ليس في حاجة إلى توجيه أو إرشاد من خارجه ، فهو يمتلك القدرة على التعرف والكشف عن

الحقائق بمقتضى طبعه الذي فطر عليه ، بعيداً عن أية وصاية من الخارج ، أو أي عون يزوده به «النقل» .

والدلالة الرمزية التي انطوى عليها حضور أمثال «حي بن يقظان» في فلسفة ابن سينا أو ابن طفيل من بعد هي التجسيد الإبداعي للاستقلال الذاتي للعقل ، واكتفاؤه بنفسه معرفياً ، بواسطة التمثيل بالكناية الذي يستبدل التلميح بالتصريح .

وهي نفس الدلالة التي نجدها واضحة في «تدبير المتوحد» لابن باجة ، والذي سوف يؤسس عليه ابن طفيل قصته «حي بن يقظان» ، والمغزى المقصود من التلميح ، في هذه الدلالة الرمزية ، هو أن الإنسان يستطيع بهدي من نور عقله وحده ، ودون وساطة من الخارج ، أن يصل إلى إدراك المطلقات ، أو يفعل بمساعدة الإرادة الخير لذاته وبذاته ويجتنب الشر ، فكل من له غريزة من العقل ونصيب من الإنسانية ، فيه حركة إلى الفضائل ، وشوق إلى المحاسن ، لالشيء أكثر من الفضائل التي يقتضيها العقل وتوجبها الإنسانية ، فيما يقول «مسكويه» في حوار مع التوحيدي ما بين الهوامل والشوامل .

وفي الحقيقة فإن احترام العقل ومنحه الأولوية في تأسيس المعرفة الإنسانية في مجالاتها المتعددة يظل القاسم المشترك الذي يصل بين تراثنا الفلسفي وغيره ، وهو أصل الإضافة التي أضافها تراثنا الفكري العربي إلى التراث اليوناني السابق عليه ، وأصل ما انتقل من تراثنا إلى التراث الأوربي الأحدث ، الذي أفاد من تراثنا العقلاني قبل أن يضيف إليه ، وذلك منذ كانت «الرشدية» إحدى بدايات النهضة الأوربية وازدهار تياراتها العقلانية^(٣٧) .

وإذا كان الاتجاه النقدي الذي ينشئه ابن باجة ، يجد صدى له عند ابن طفيل ، كما نجد ذلك واضحاً في قصته المشهورة «حي بن يقظان» حين ينقد ابن سينا والغزالي نقداً مرأً ، وخاصة هذا الأخير الذي يفضل طريق الصوفية على

طريقة الفلاسفة ، فإننا نجد «ابن طفيل» يشير إلى ابن باجة ويقول عنه إنه كان بالنسبة للذين جاءوا بعد ابن سينا «أثقب ذهننا وأوضح نظراً وأصدق رؤية بيد أن الدنيا قد شغلته حتى مات قبل ظهور خزائن علمه وبث خفايا حكمته»^(٣٨) .

وابن طفيل يبدي إعجابه بابن باجة ، خاصة أن فكرة «التوحيد» أي الإنسان المتوحد موجودة عند كل من الفيلسوفين ، إذ إن اتجاه ابن طفيل يعد قريباً من اتجاه ابن باجة ، وذلك على العكس من الاختلاف الرئيسي والجذري بين اتجاه ابن طفيل واتجاه الغزالي^(٣٩) .

وهذا يعود في تحليل ابن طفيل - الذي يتأثر بابن باجة إلى حد بعيد - إلى أن الاتصال يشكل نوعين : نوع أول يكون عن طريق العلم النظري والبحث الفكري ، كما هو الحال بالنسبة لابن باجة إذ إن ابن طفيل يقول : إن ابن باجة ، لا شك قد بلغ هذه المرتبة ولم يتخطها^(٤٠) . أما النوع الثاني من الاتصال فإنه يكون عن طريق الذوق أي الجانب الوجداني القلبي . وهذا النوع - فيما يرى ابن طفيل - يعد ذوقاً ، وليس على سبيل الإدراك النظري المستخرج بالمقاييس وتقديم المقدمات وإنتاج النتائج^(٤١) ، ومن هنا لا يكون بالإمكان التعبير عنه ، وإلا «استحالت حقيقته وصار من قبيل القسم الآخر النظري . . . لأنه أمر لا نهاية له في حضرة متسعة الأكناف ، محيطه غير محاط بها»^(٤٢) .

أما بالنسبة للطريق الأول النظري الذي يقوم على مقدمات تؤدي إلى نتائج وهو طريق أهل النظر ، فيشير ابن طفيل إلى وضع الفلسفة في بلاد الأندلس ، ويرى أن هذا النوع أو هذا الطريق يمكن أن يوضع في الكتب ويعبر عنه بالعبارات ، وذلك على العكس من الطريق السالف ، ولكنه نادر في بلاد الأندلس .

ومن وصل إلى هذه الحال فإنه لا يكلم الناس إلا رمزاً لأن الشريعة المحمدية قد منعت من الخوض فيه وحذرت منه ، وما وصلنا من فلسفة لا يفي بهذا

الغرض . . . بل إن من نشأ بالأندلس من أهل الفطرة الفائقة قبل شيوع علم المنطق والفلسفة بها ، قطعوا أعمارهم بعلوم التعاليم وبلغوا فيها مبلغاً رفيعاً ولم يقدرُوا على أكثر من ذلك ، ثم خلف من بعدهم خلف زادوا عليهم بشيء من علم المنطق ، فنظروا فيه ولم يفض بهم إلى حقيقة الكمال^(٤٣) .

ومن هنا يعتبر ابن طفيل ، وكما أشار إلى ذلك بحق د . عاطف العراقي ، أقرب الفلاسفة المسلمين إلى ابن باجة ، خاصة فيما يتصل بمسألة عزلة الفيلسوف ، فابن طفيل سيترك فيلسوفه «حي» ينمو ويتربص وحيداً في جزيرة خالية معزولة ، حيث يتمكن هذا الأخير عبر عقله فقط ، من حل أكبر المشكلات الفلسفية والوصول إلى السعادة والكمال . فقد تمكن «حي بن يقظان» عبر عقله الحاد وطبيعته النقدية ، من بلوغ النتائج نفسها التي قد يبلغها أي فيلسوف أرسطي من خلال الدراسة والتعلم . ومع ذلك ترى حياً ، يتفق تماماً مع الأنبياء والرسل المعروفين في الإسلام ، فكلاهما ، أي : حي بن يقظان والنبي ، يصلان إلى نفس النتائج ، ويحصلان على نفس المعارف .

وابن طفيل في مقدمة قصته يميز فيلسوفنا عن الآخرين ، فهو يخصص حيزاً كبيراً للحديث عن حياته ومميزاته ، ربما أراد من ذلك أن يعلن اعترافه بالجميل لأبي بكر ابن باجة لأنه استعار منه بعض الأفكار المهمة المتعلقة بـ «رسالة الاتصال» و «تدبير المتوحد» .

ولذلك يؤكد . عاطف العراقي^(٤٤) أن ابن طفيل يعد على حق في 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 في الاعتبار أن ابن باجة يتجه اتجاهاً عقلياً بارزاً .

ومن هنا سنجد أيضاً اتفاقاً في الاتجاه بين ابن باجة وابن رشد ، وإن كان هذا الأخير أكثر دقة وأكثر صراحة من ابن باجة . ولكن يجب أن نضع في

الاعتبار ، أن ابن باجة هو الذي شق الطريق ، ليس أمام ابن رشد فقط ، ولكن أمام ابن طفيل أيضاً ، إذ إنه أول فيلسوف مغربي أندلسي ^(٤٥) .

وهذه الحقيقة الأخيرة «أول فيلسوف مغربي أندلسي» لم يكن تحقيقها في زمن ابن باجة بالأمر اليسير أو الهين ، خاصة وأن عصره عصر زادت فيه سلطة الفقهاء وانتشرت ، فبعد وفاة المعتمد بالله عام ٤٢٧ هـ ، آخر الخلفاء الأمويين في الأندلس ، بدأ المجتمع الإسلامي في أسبانيا مرحلة من التقهقر . والفترة الواقعة بين سنتي ٤٤٣ و ٤٧٩ هـ هي أضعف حلقات الوجود العربي في الأندلس قبل الهزيمة النهائية . وهذه الفترة هي السابقة مباشرة لولادة ابن باجة . ثم عاش ابن باجة في عصر المرابطين ، حيث كان المحافظون والمقلدون في أوج مجدهم ، ولكنهم في نفس الوقت كانوا في صراع دائم فيما بينهم من جهة ، وبينهم وبين المفكرين الأحرار من جهة أخرى . وكان يشار إلى الاختلاف بين الطرفين بتعبير الجمهور والخاصة . ويبدو أن انتصار الجمهور قد بلغ أوجه خلال حياة ابن باجة ^(٤٦) .

وثمة حقيقتان رئيسيتان تبينان أهمية ظهور ابن باجة كفيلسوف ، وأهمية منهجه النقدي الذي سيكتمل واضحاً عند ابن رشد : الأولى هي أنه كان أول فيلسوف في الأندلس مهد الطريق للفلاسفة الآخرين من بعده كابن طفيل وابن رشد وابن خلدون . والثانية هي أنه كان أول فيلسوف يأتي مباشرة بعد هجمات الغزالي الشرسة على الفلسفة والفلاسفة على السواء .

وعلى الرغم من وصول كتب الفلسفة إلى بلاد الأندلس في زمان الحكم مستجلبها إلا أنه لم يسجل أي تقدم ملحوظ في البحث ، إلى أن جاء ابن باجة ، وبعض مفكرين آخرين منهم «مالك بن وهيب» و«ابن حزم» . وإذا كان ابن حزم لم يترك أي أثر فلسفي يذكر ، فإن ابن وهيب وكان معاصراً لابن باجة «أضرب الرجل عن النظر ظاهراً في هذه العلوم وعن التكلم فيها لما لحقه من المطالبات في

دمه»^(٤٧) . وهكذا أثر ابن وهيب طريق السلامة ، تاركاً البحث في علوم المعرفة العقلية مقبلاً على «العلوم الشرعية فرأس فيها أو زاحم ذلك»^(٤٨) .

- نقد الغزالي والاتجاهات الصوفية:

وتتضح شجاعة ابن باجة الفلسفية والأدبية ، ليس فقط في تعاطيه للفلسفة واشتغاله بها ، في وقت زادت فيه سلطة الفقهاء ورجال الدين التقليديين بل وفي نقده الشديد الذي بدأ يحمل فيه على حجة الإسلام الإمام الغزالي الذي انتشرت مؤلفاته في المغرب العربي ، وبدأت تسري بين وجدان الجماهير وفي طبقات عامة المسلمين .

فترجع بدايات نقد اتجاهات الإمام الغزالي الفكرية في الأندلس ، إلى ابن باجة حين قدم نقداً جديلاً حول مصادر المعرفة عند الغزالي ، وخاصة تقديم الغزالي للاتجاهات الصوفية على النظر الفلسفي . وكان من نتيجة ذلك النقد أن طبع ابن باجة الفلسفة الإسلامية في المغرب ، وخاصة نظرية المعرفة بطابع جديد ، يختلف تمام الاختلاف عن الطابع الذي كان الغزالي قد طبعها به في المشرق حين جعل الإلهام والذوق أهم مصادر المعرفة الإنسانية وبذلك سيؤسس ابن باجة طريقاً في المعرفة والإدراك تتوازى مع طريقة الإمام الغزالي وسيكون ابن طفيل وابن رشد امتداداً لها ، مما يقيم نسقاً فلسفياً مميزاً في المغرب مختلفاً بالكلية عن ذلك النسق الذي أراده الغزالي في المشرق الإسلامي .

وقد ظهرت حملات الغزالي كما هو معروف على الفلاسفة أكثر ما ظهرت في كتابية «تهافت الفلاسفة» و «المنقذ من الضلال» ، ويبدو أنه لم يتيسر لابن باجة الاطلاع على الكتاب الأول حيث لا نجد إشارة إلى ذلك في أعماله ، في حين أنه عرف «المنقذ من الضلال» الذي يشير إليه في كل من «تدبير المتوحد» و «رسالة الوداع»^(٤٩) .

وابن باجة يذكر في «تدبير المتوحد» أن الطريق الصوفي الذي اتبعه الغزالي يجعله مفكراً من الدرجة الثانية ، ولا يمكن أن يصل به إلى الحقيقة والسعادة كما كان يدعي . ويؤكد أبو بكر أن ادعاءات الغزالي هذه ، ما هي إلا خيالات وأفكار وهمية كاذبة^(٥٠) .

ويذكر الفيلسوف الأندلسي في «رسالة الوداع» أن كتاب «المنقذ من الضلال» قد وصله ، ويوضح أن ادعاءات الغزالي مشاهدة أمور إلهية وبلوغ قمة السعادة خلال اعتزاله ، ما هي إلا أوهام باطلة . فمن الواضح ، كما يؤكد ابن باجة ، أن الغزالي لم يرتفع في الواقع إلى المرتبة الخاصة بالروحانيين كما يدعي ، وأنه قد ارتكب أخطاء كبيرة . فالغزالي يظن «أنه أدرك مدركات روحانية ، وشهد الجواهر الروحانية وذلك كله ظن»^(٥١) . كما يؤكد ابن باجة . ومن هنا نجد أحد الباحثين^(٥٢) يقول :

«وإنه لما يدعو إلى الإعجاب ، رؤية فيلسوف ، كابن باجة ، في تلك الحقبة الحالكة من الزمن ، يقف بشجاعة ويتكلم ، ليس فقط عن الفلسفة ، بل ويهاجم أبا حامد الغزالي الذي كتبت السيطرة لفكره ، والذي طبقت شهرته الآفاق وفي فترة من الزمن انسحب فيها المفكرون أمثال «ابن وهيب» واعتزلوا الفلسفة خشية على حياتهم لمجرد تلقيهم تهديدات أولية . إن موقفاً كهذا يتطلب شجاعة فائقة لمفكر حر حقيقي . فليس من العجب إذن أن تكون حياة مثل هذا الرجل مضطربة مليئة بالمعاناة» .

ولكن يزول عجبنا في الحقيقة إذا علمنا أن ابن باجة كان بهذا النقد مؤسساً لاتجاه إبستمولوجي مختلف في المغرب عن ذلك الذي كان له السيادة في المشرق ، ونعني بذلك الاتجاه العقلي التأملي ، الذي يقوم على العلم النظري في مقابلة الاتجاه الحدسي الصوفي الذي يقوم على الذوق والمجاهدة القلبية .

وسيزداد هذا الاتجاه وضوحاً عند كل من ابن طفيل ثم ابن رشد من بعده

خاصة في مسألة الاتصال ، فإننا نجد ابن طفيل - وقد أشرنا إلى ذلك من قبل - يفرق بين نوعين من الاتصال : نوع أول يكون عن طريق العلم النظري والبحث الفكري ، كما هي الحال بالنسبة لابن باجة إذ إن ابن طفيل يقول إن ابن باجة لا شك قد بلغ هذه المرتبة ولم يتخطها^(٥٣) .

أما النوع الثاني 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 النظري ، لأنه إذا كسي بالحروف والأصوات وقرب من عالم الشهادة لم يبق على ما كان عليه بوجه ولا حال ، واختلفت العبارات فيه اختلافاً كثيراً وزلت به أقدام قوم عن الصراط المستقيم^(٥٥) .

ومن هنا سينشأ هذا النقد الحاد للطريق الثاني في المعرفة والاتصال الذي يتبناه الغزالي والصوفية من قبل كل من ابن باجة وابن طفيل وابن رشد .

وسيقدر ابن باجة في مؤلفاته ورسائله وخاصة «تدبير المتوحد» أن الفرد يستطيع أن يصل إلى نهاية المعرفة ويندمج في العقل الفعال إذا تخلص من رذائل المجتمع ، وانفرد بنفسه ، واستخدم قواه العقلية في تحصيل أكبر قسط من الثقافة والعلم ، وغلب الناحية الفكرية على بقية قواه وملكاته الأخرى . بل إن العقل والمعرفة العقلية هما سبيل الإنسان - في نظره - إلى السعادة وليس التصوف والمعرفة الذوقية كما سيذهب الغزالي .

ومن هنا يعتبر كتاب «تدبير المتوحد» الذي ضمنه ابن باجة فلسفته العقلية ثورة ليس على المستوى المعرفي فحسب ، بل ثورة اجتماعية حين يقرر فيه أن الفرد إذا تركز في نفسه ، وتوحد في ذاته ، ولم يترك للمجتمع سلطاناً على تفكيره ، ولا للعرف السائد سيطرة على عقله استطاع بتأملاته الخاصة أن يدرك أرفع الحقائق منزلة وأسمها قدراً .

ومن هنا كان اهتمام ابن باجة بالصعود أو العروج العقلي الذي يمارسه المفكر ، ويقتضي منه مقاومة الطبيعة والضرورة ، وليس مجاهدة النفس وشهواتها ، كما هو واضح في الاتجاه الصوفي عامة وعند الغزالي خاصة .

وهناك منازل ثلاث للعقل بحسب تفكير ابن باجة «أولهما الصور الهيولانية ، والثانية الصور الروحانية ، وأما الثالثة فهي المعقولات . ويعطي ابن باجة أمثلة على هذه المنازل الثلاث ، وذلك في «رسالة الاتصال» حيث يعرض نظريته في المعرفة .

أول هذه المنازل هي المرتبة الجمهورية ، أي «غالبية الجمهور» وهؤلاء إنما لهم المعقول مرتبط بالصور الهيولانية ، ولا يعلمونه إلا بها وعنهما ومنها وإليها .
والثانية هي مرتبة النظر ، وهؤلاء ينظرون إلى المعقول أولاً ثم إلى الموضوعات ثانياً ولأجل الموضوعات .

أما الثالثة هذه المراتب فهي 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 العقلي الخالص وسيلة الإنسان إلى التحرر من عالم الطبيعة والضرورة وتحقيق الحرية الخالصة للإنسان التي تتحقق في فعل الإدراك ذاتها وفيها يكون الاتصال أو الوصول .

والإنسان الذي 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 ، سكونية في فرح وسرور دائمين ، فإن الدائم من جهة الزمان غير دائم . وأما الدائم فهو الذي لا يشمل زمان ، وهو معطي الدوام»^(٥٧) .

وهذه الفكرة نفسها - وكما أدرك بعض الباحثين بحق^(٥٨) - عن العقل وتحرره من مجاهدة الطبيعة والنفس تتكرر في مذهب ابن باجة في كثير من المناسبات . فهو يذكرها في رسالة الوداع ويضيف إليها بعض التقييمات .

فهو يرى أن كمال الإنسان يأتي على مراتب مختلفة ؛ أدناها كمال الصحة والآلات والأعضاء الطبيعية للإنسان ، وحتى في هذه المرتبة يظل الإنسان عبداً للطبيعة . أما المرتبة السامية ، أي أسمى مرتبة ، فهي عندما يتصل الإنسان بالعقل ، هنا يصبح كاملاً بذاته ولا يحتاج في وجوده إلى شيء غير ذاته . إن إنساناً كهذا يكون قد تحرر من عبودية الطبيعة والنفس ، وهذه هي الحرية الحقيقية الكاملة^(٥٩) .

إن هجرة الإنسان إلى أعلى تحرره تدريجياً من هيولانيته ثم من نفسه ، وذلك بواسطة روحانيته ، من حالته كجسم طبيعي تحددت أعماله مسبقاً إلى حالة يمتلك معها إرادته وقدرته على الاختيار هي معراج المتوحد للوصول إلى إدراك الألوهية ، ويكون ذلك بالعلم الذي هو الطريق الذي ، إذا اتبعه الإنسان ، يؤدي به في النهاية إلى الاتصال بالعقل^(٦٠) . فبما أن العلم عمل كسبي ، فعليه يكون الاتصال عملاً كسبياً أيضاً يستطيع الإنسان تحصيله بنفسه ، ومن «حصلت له هذه المرتبة حصل في حال لا تصارعه فيها الطبيعة ولا تنازعه النفس البهيمية . وعلّم هذه الحال التي بها يكون الخلاص من هاتين المنازعتين ، أعني 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 صعوداً إلى أعلى . فالتعلم ناتج عن هذا الشوق . والعلم له لذتان ضرورة : «إحداهما التي تعقب التشوق المحرك ، فإنما نتعلم بالتشوق إلى العلم والتشوق أَلَم . وأما اللذة الثانية التي ترافق العلم «وهي اللذة التي يجدها كل من علم شيئاً»^(٦٢) ، فاللذة

على أية حال مكسب إضافي ، فهي نتيجة المعرفة كما أن الظل ينتج ضرورة عن الضوء «إذ كل لذة فهي أبدا كظل لشيء آخر»^(٦٣) . فالمعرفة إذن هي ما ينتج عنه لذة وسعادة ، وقد أخطأ الصوفيون عندما ظنوا أن السعادة القصوى قد تأتي بدون معرفة أو تعلم^(٦٤) ، وإنما بمجرد تكريس الذات في تذكر الله .

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

وهنا يتأكد مذهب ابن باجة الحقيقي - خاصة من قراءة تدبير المتوحد ورسائله في الاتصال ورسالة الوداع ، في كيفية إرشاد الفرد إلى الطريق الحقيقي السليم الذي يجب سلوكه كي يصل إلى درجة السمو والكمال ، وهو مذهب إنساني ذاتي بحث ، تغلب عليه النزعة الفردية على النزعة الجماعية ، وهذا يذكر دائماً بالعبارة المشهورة «بأن الإنسان حيوان اجتماعي لأنه عاقل أولاً وقبل كل شيء ، وليس الإنسان عاقلاً لأنه حيوان اجتماعي» .

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

وقد صرح بأن الجمعية البشرية هي التي تطفئ على الفرد وتبطل مكانته النظرية ، وتعوقه عن الكمال بواسطة ما تغمره من رذائلها الكثيرة وأهوائها الجارفة . وإذن في إمكان الإنسان أن يصل إلى أسمى مراتب الرفعة عن طريق

النظر وتحصيل المعرفة التي لا تتخلف مطلقاً متى ساد العقل أفعاله ، وتفرغ لتحصيلها بانعزاله العقلي والنفسي من المجتمع من قيوده العرفية التي كثيراً ما تسودها الخرافات وتسيطر على قواه وملكاته^(٦٦) .

ومن هنا فليس غريباً أن يقول أحد الباحثين في فلسفته^(٦٧) ، إن ابن باجة باتجاهه العقلي الإشراقي في هذا الذي هو أوثق مصادر المعرفة ، يمكننا أن نقف على أكثر سند يعارض الاتجاهات الحديثة في كتابات الاجتماعيين من أمثال «دوركايم» وغيره الذين يعتقدون أن المجتمع هو مصدر كل معرفة ، وإن العقل الجمعي سابق على العقل الفردي ، وإن المجتمع هو الذي يفرض كل معتقد وكل فكرة على ذهن الفرد .

وكذلك يعتبر أن ابن باجة في هذا الاتجاه ، هو أساس الاتجاه الحديث الذي ظهر عند فلاسفة إنجلترا من أمثال فرنسيس بيكون فيما يعرف باسم الأوهام أو الأصنام التي تنشأ نتيجة لوجود الفرد داخل الجماعة حيث تسيطر عليه كثير من الأوهام كأوهام القبيلة والمسرح والكهف والسوق ، التي يجب أن يتحرر منها الإنسان العاقل ، فالغاية واحدة عند كل من ابن باجة وبيكون ولكن الوسيلة مختلفة .

- الموقف النقدي من أرسطو:

ويمثل موقف ابن باجة من أستاذه أرسطو موقفاً نقدياً متميزاً ، فعلى الرغم من تأثره بكثير من الأفكار الأرسطية ، وأخذ به كثير من المفاهيم والمصطلحات التي تشكل مبادئ هذه الفلسفة مثل مفهوم المادة والصورة والحرك والعقول وغيرها ، إلا أنه قد تمثل هذه الفلسفة بشكل نقدي ، جعله لا يقبل ما يقبله منها إلا بناء على برهان عقلي ودليل مستمد من إعمال الفكر والنظر ، ولذلك لم يكن مجرد دارس أو شارح لفلسفة أرسطو ، بل ناقداً لها أيضاً ، والنظر فيما وضع ابن

باجة من شروح وتعليقات لهذه الشروح يدرك تلك الأهمية النقدية ، فهو يطلع على كتبوه على كتب أرسطو ، لكنه ينقد ما كتبه الشراح أحياناً في مناقضة أرسطو ، ويكشف تلك المغالطات التي يسقطون فريسة لها مثل تلك التي وقع فيها «يحيى النحوي» فيما يتصل بمعارضته لموقف أرسطو في تقدم وجود الحركة بالقوة على وجودها بالفعل^(٦٨) . «ولكن هذا لم يحل أيضاً بين ابن باجة ونقده لنظرية أرسطو في الحركة ، فقد استطاع اكتشاف التناقض في هذه النظرية ، وتمكن من حل المعضلة ، عن طريق وضع نظرية في الزمان الأصلي للحركة ، أدى إلى هدم نظرية الديناميكاو «قانون الحركة» التي قدمها أرسطو ، والتي تنفي إمكانية وجود حركة في الخلاء»^(٦٩) .

ورغم أن ابن رشد لم يتفق مع ابن باجة في نقد هذا الأخير لأرسطو ، فإنه كان من المفكرين الأوائل الذين اكتشفوا جدة هذا النقد وأهميته ، فقد علق ابن رشد في 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 ، مكتته من إضافة أبعاد علمية جديدة إلى هذه الطبيعيات ومن هنا فلا نستغرب أن يأتي باحثون غربيون محدثون ، فيكتشفون كل ذلك ويؤكدون على أصالته عند هذا الفيلسوف السابق لعصره ، فأفكار ابن باجة في الكلال والتغالب والحركة فوق سطح منحدر ، مضافاً إليها رفضه لقانون أرسطو في الحركة ، تمثل محاولة جادة واعية لتأسيس نظرية متكاملة في الحركة وديناميكا موحدة .

ومضامين هذه النظرية ، والدور الذي لعبته في تطوير تاريخ الفكر ، كان قد ناقشها جميعاً مودى Moody وبينس Pines في مقالتهما المشهورين في موضوع الديناميكا عند ابن باجة^(٧٠) .

ولقد نجح «مودي» في تبيان الدور الأساسي الذي لعبته ناحية واحدة من ديناميكا ابن باجة ومدى تأثير هذا الدور في تطور تاريخ الفكر وخاصة عندما بحث مودي Moody إمكانية تأثر «غاليليو» بابن باجة . كما وأن بينس Pines كان قد عرض لأهمية نواح أخرى من ديناميكا ابن باجة ، وعلى الأخص مبدأ الكلال .

ولاستطيع أن نتوسع في هذا الموضوع أكثر ، حيث إنه خارج بحثنا ، ولكننا ننبه فقط إلى جوانب من اتجاهاته النقدية ، قد فتحت مجالات جديدة في العلم وساعدت على ارتقائه ، فضلاً عن انتقال هذه الاتجاهات النقدية إلى كل من ابن طفيل وابن رشد من بعد .

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

أما الفلسفة على الحقيقة فتبدأ بالطبيعة والبحث فيها ، الأمر الذي يجعل من الطبيعة الخطوة الأولى أو الخطوة الأساسية في نظام فلسفي ارتقائي موحد .

وابن باجة يشير إلى هذا باختصار في مطلع أقواله وشروحه على السماع^(٧١) ، وذلك يقول محقق هذه الشروح «فبرهان ابن باجة هذا على وجود الله ، لا يظهر لنا أخذ الفيلسوف الأندلسي بنظام فلسفي ارتقائي فقط ، وإنما يبين لنا أيضاً انشغال فيلسوفنا الميتافيزيقي على مستوى العالم الطبيعي . فبالإضافة إلى أن المحرك الأول يلعب دوراً رئيسياً في الجمع بين أجزاء الفلسفة المختلفة ، فإنه يكسر ويزيل الحواجز بين ما هو طبيعي وما هو ميتافيزيقي ، وهو لا يفعل ذلك بأن يختزل الميتافيزيقا وأن يخضعها للطبيعة ، بل على العكس من ذلك فهو يسعى لأن يصبح للبحث الطبيعي بعد ميتافيزيقي»^(٧٢) .

ونظراً لأن برهان المحرك الأول هذا برهان أرسطي يتأثر به ابن باجة ويؤثر على القول بكثير من البراهين الأخرى التي توصل إليها فلاسفة المشرق ومتكلموه ، ولذلك يظهر هنا ابن باجة وكأنه أحد أتباع أرسطو ، وخاصة في حقل الفلسفة الطبيعية ، إلا أنه من الواضح أنه يخطئ أرسطو في 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 الوجدانية إلى حد الذهاب إلى أن أرسطو لا يمكن إلا أن يكون وحدانياً . فهو يؤكد أن أرسطو يقول بوجدانية المبدأ الأول عندما يتحدث عن المحرك الأول قائلاً : «فإن كانت الحركة الأزلية واحدة أمكن أن يكون واحداً ، وإن كانت أكثر من واحدة فهو ضرورة أكثر من واحد ، متناهية كانت عدتها أم غير متناهية» . لكن الأخرى بالطبيعة التناهي . والأمر على ما يقوله أرسطو ، عندما يقول : «وفي واحد كفاية»^(٧٤) .

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

ومن هنا وعلى الرغم من تميز ابن باجة في فلسفته الطبيعية والميتافيزيقية عن أرسطو ، على ما سيتضح لنا بعد قليل ، إلا أننا نجد قد ارتفع بفلسفة أرسطو الطبيعية إلى مستوى روحاني ما ورائي ، وذلك من خلال منهجه الارتقائي ، و«وجدانية» الفلسفة الطبيعية من جهة أخرى . وهذه النتيجة لا تحتاج إلى أي برهان «إذا أخذنا بعين الاعتبار النزعة الروحانية/ الميتافيزيقية التي تهيمن على تفكير الفيلسوف الأندلسي ، مع العلم بأن اهتماماته الروحانية/ الماورائية لا تتدخل باستقلالية الفلسفة الطبيعية عن غيرها من أجزاء الفلسفة .

وعلى الرغم من أن فلسفة أبي بكر الطبيعية تلتزم بموضوعها الأساسي وهو الطبيعة وتشرح مبادئ هذه الفلسفة في ضوء شروط البحث الفلسفي في

الطبيعة ، إلا أن هدفها النهائي هو الحقيقة الماورائية ، إنها بتعبير آخر تضع الأسس الأولى وتشكل حجر الزاوية في العلم النهائي أو الحكمة النظرية التي سيسعى إليها حثيثاً المتوحد أو الفيلسوف على الحقيقة .

ويعتبر المحرك الأول والعقل واللّه هي الغايات النهائية ، أو هي الغاية القصوى للوجود في تجلياته المختلفة . والواقع أن أعمال ابن باجة جميعاً تصب في هذه الغاية ، فأعماله في الفلسفة الطبيعية ، أو العلوم التأملية كما يسميها ، إنما تهدف إلى الوصول إلى المحرك الأول ، وأما أعماله الإلهية ، أو أعماله في الحكمة النظرية^(٧٥) ، فتهدف إلى الاتصال بالعقل الأول أو العقل الفعال ، وبواسطة هذا الاتصال - الذي لن يستطيعه إلا المتوحد أو الحكم على الحقيقة - يصبح الإنسان إلهياً ، ويحقق غايته الإنسانية . وهذا ما تؤكد رسالتا ابن باجة المقتضبتان «الوقوف على العقل الفعال» وفي «الغاية الإنسانية»^(٧٦) .

- الموقف النقدي من الفكر اليوناني:

على الرغم من تأثر ابن باجة بالفكر اليوناني عامة فإننا لا نستطيع أن نغفل بعض المبادئ البارزة والمهمة التي خالف فيها الفكر اليوناني عامة وأفلاطون وأرسطو خاصة ، لأنها تمثل خصائص موقفه الفلسفي كفيلسوف مسلم ينطلق من واقع حضاري وثقافي وروحي مختلف عن معطيات الفكر اليوناني سواء في المبادئ والمنطلقات أو في الغايات والنتائج .

وهذه المبادئ والأفكار المتضمنة في فلسفة ابن باجة ، والتي يمكن استخلاصها بالقراءة العميقة والمتأنية لنصوص مؤلفاته ، قراءة ربما نخالف بها بعض الباحثين الذين تناولوا رسائله وأبحاثه من منظور مختلف ، بل وحققوا هذه الرسائل من هذا المنظور ، خاصة تلك الرسائل المهمة والتي تمثل المرحلة الأخيرة في الفكر الباجوي ، هي التي تزيد في جلاء الموقف الغريب والمفارق

الذي وقفه بعض المفكرين من ابن باجة وناصبوه العداء ، وأدى بهم إلى قتله مسموماً ، مما يكشف عن الأسباب الحقيقية والجوهرية وراء اغتراب هذا المفكر سواء في حياته أو في كتاباته حينما يناصبه العصر بجماهيره عداء يدفع به إلى هاوية الاكتئاب ويجعله يتمنى الموت في أخريات حياته ، كما يذكر مؤرخوه ، على الرغم من أنه لم يعمّر طويلاً ، وهو ما يوضح لنا أيضاً المدى الذي بلغته الاتجاهات الغوغائية المنتشرة بين الجماهير واستشراء الاتجاهات الجامدة التي ساعد بعض الفقهاء على انتشارها ، فخافوا على مكاناتهم وسلطتهم من تنوير عقلي 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 بفضل قبل مرور مئات من السنين .

نجد هذا الفكر النقدي عند ابن باجة يتضح وهو بصدد مواجهة موضوع دراسته الذي هو «التدبير» في كتابه «تدبير المتوحد» أي تدبير الإنسان ، إلا أن يتمسك بالواقعية ، فيؤكد بكل صراحة ، أنه ، أي : التدبير ، «لا يتعدى عن الصواب والخطأ»^(٧٧) ، ويرفض قول من يرى أن ذلك ممكن بالنسبة لوضع أفضل في «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 ، أي : أن ابن باجة لا يرى فرصة أو إمكانية لتقبل مفهوم «التدبير» في فعل الإنسان دون أن يتضمن ذلك الصواب والخطأ .

وهذا يعني - 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 في هذا الواقع ، وهو خلو التدبير من الخطأ والصواب .

ولذلك أكد «اللزوم الضروري» لوجود هذين المتعارضين ، وليس لزومهما

عارضاً . . والضرورة هنا هي ضرورة واقع ، وليست ضرورة منطقية . وقد بلغ من مهارته أنه لكي يبعد عن الأذهان ضرر التعلق بما هو ليس بكائن وهو «المدينة الفاضلة» نراه يوجه الأذهان إلى إنتاج يوناني آخر هو «السياسة المدنية» لأفلاطون ، حيث يتحدث المؤلف عن الصواب والخطأ ، لكن لا كلزوم ضروري كما هو الأمر عند ابن باجة ، ولكن كمثال لحياة قوم في طريقهم إلى التشبه بصورة الوجود الأفضل ، وهو الوجود الحقيقي في نظر أفلاطون . فكأن ما ورد في «السياسة المدنية» لا يمثل اللزوم الضروري لوجود حقيقي ، وإنما يقدم مرحلة وجود لا حقيقي ؛ لأن الحقيقة في «الأفضل» المتعلق .

وهنا نرى البون الشاسع بين نظرة فيلسوفنا الواقعي ، وتلك التي تنتمي إلى ذلك الفكر المتوارث الذي يقال إن ابن باجة قد بنى عليه آراء عامة وفي «تدبير المتوحد» خاصة .

وهذا موضع يتضح فيه أنه يلفظ فكرة «المدينة الفاضلة» كما تخيلها أفلاطون ، لاستحالة تحققها في الواقع الخارجي ، وأن القول فيها لا يتعدى «الشكل ، أي : إطار خاو من مضمون ملموس ، ولذلك يلاحظ أن استئناسه ببعض ما ورد في «السياسة المدنية» قد جاء للإيعاز بأن كلامه من «الفلسفة» إذ تبين الباحث أنه بإيراده هذه الأمثلة يود أن يقول «يا حبذا لو اتخذ أفلاطون من هذه الملاحظات آراء تمثل الحقيقة دون فكرة «المدينة الفاضلة» الخيالية ، ويلاحظ أنه يسجل ما ورد في «المدن الأربع» وكأنه يرغب في أن يكون «أفلاطون» آخذاً بهذه الأقوال لتمثيل الحقيقة دون أقواله في المدينة الفاضلة»^(٨٠) .

هذا فضلاً عن أن نلاحظ أن ابن باجة يمهّد لاستبعاد فكرة «مدينة فاضلة» بتقديم استعمال العرب لبعض الألفاظ وشرح هذا الاستعمال في بداية رسالته ، قبل أن يعرض لأية دلالة اصطلاحية يونانية ، لأن هذا الاستعمال يتضمن بذور وقفته الفلسفية القائمة على تقدير واقع الأمور .

فنجده يحرص على إثبات استعمال العرب لأهم لفظين في رسالته وهما «تدبير»^(٨١) و «روح»^(٨٢). وترجع أهمية هذين اللفظين إلى أن الأول يتعلق بـ (الفعل) والثاني بـ (المعرفة)، وهما الناحيتان اللتان يود إبراز الربط بينهما إلى ناحية «العمل» وناحية «النظر» ويجيء إثباته لاستعمال العرب في مستهل الكلام عن كلٍّ، فبالنسبة لـ (التدبير) يستهل به المبحث الأول، أي الرسالة، وبالنسبة للثاني يستهل به المبحث الثالث، حيث يدور كلامه تفصيلاً عن كيفية كسب المعارف وأدائها.

وإن دل هذا على شيء فإنما يدل على أنه يرغب في 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 في دراستها^(٨٤)، أمر له أهميته؛ لأنه يثبت هذا المضمون بعيداً عن الأساس الفلسفي الذي يبنى عليه الفكر اليوناني، وخاصة الأرسطاليسي منه. وهو ذلك الأساس الذي يرى أن كل حركة في الكون بما فيها حركة الإنسان وأفعاله تدخل ضمن إطار مفهوم «التشبه بالحرك الأول» وفي أقوال أفلاطون، أن هذه الحركة من أجل التشبه بالمثال.

يبعد ابن باجة عن هذا الأساس الفلسفي اليوناني المتعقل أو المتخيل فيسقطه تماماً من حساباته لينطلق من مجرد ما هو ملموس في الواقع في مجال الفعل بالنسبة لـ (التدبير) الذي هو «تربية أفعال نحو غاية مقصودة».

وهنا نلمس منطلق ابن باجة الواقعي، الذي يلفظ كل نسق فكري مسبق أي «مذهب تفسير وجود» متخيل لهذا الواقع الذي يواجهه، وهو في حيويته، لأن موضوع الدراسة المطروح هو «الفعل» الحي المركب في اتجاهه إلى غاية مقصودة في فكر صاحب الفعل نفسه، وليس في نسق متخيل، لا يمت إلى الواقع الملموس بصلة.

كما يحرص ابن باجة أيضاً على إثبات أصل عقائدي مهم ، يدل على الواقع ويؤكد وجود الموجودات على اختلافها في 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 ما هو إنساني وما هو رباني ، فيقول مبيناً هذا الفرق : « . . بينه (أي بين الإنسان) وبين إيجاد الإله تعالى للعالم»^(٨٦) . وذلك في 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 الأداء ، وهكذا تتضح لديه فكرة تنزيه الله عن التشبه بالخلق . ويتبين أن الموجودات التي هي من إيجاد الله قد وجدت بتدبير محكم متفق وبصفة معينة حقيقية في الخارج . والوجود الذي يعنيه ابن باجة هنا ليس هو الوجود الأرسطي المتعقل ، بل هو الوجود الحقيقي المتعين للأشياء ، فالوجود في مفهوم ابن باجة بصفته مفكراً مسلماً يمكن أن يتعقل ، ولكنه ليس من إنتاج العقل الإنساني ، 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) ، أي أنه كان بعد إن لم يكن ، لأن عدم إقرار هذه الحقيقة ينتهي بالباحث إلى موقف مماثل لموقف الفكر اليوناني ، وهو الخروج من اللاتعين إلى التعين .

وهذا يوجب بصفة القدم للمادة ، وهو ما يرفضه ابن باجة ، انطلاقاً من تقديره للوجود الحقيقي الخارجي الحادث ، الذي هو من خلق الله تعالى ، والذي يقوم على فكرة «تنزيه الخالق» . يقول ابن باجة «وأما تدبير الإله للعالم ، فإنما هو تدبير بوجه آخر بعيد النسبة عن أقرب المعاني تشبهاً به ، وهذا هو التدبير المطلق ، وهو أشرفها لأنه إنما قيل له «تدبير» للشبه المظنون بينه وبين إيجاد الإله تعالى للعالم»^(٨٨) .

وبصدد اتجاهه النقدي من الفكر اليوناني ، نجد ابن باجة يحرص أيضاً على هدم مفهوم «الكلية» على أنه هو ممثل «الحقيقة» الثابتة التي هي حقيقة الوجود ، التي هي مقصودة كغاية للتحقق بها ، وذلك من خلال أمثلة مستقاة من حياة الناس والملوك ، مبينا أن المفاهيم التي كانت غاية في ذاتها ، لأنها كلية ، صارت غير ذلك مع تغير الزمن والمكان .

يقول : «فإن جل ذلك إنما كان الصادق منها وقتاً ما ، وفي سيرة سائرة ، لماذا تغيرت تلك السيرة»^(٨٩) ، تغيرت تلك الآراء التي هي 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 في الكتب الموضوع في ذلك ، وقست كل قول إلى الزمان الذي بعد زمانه»^(٩١) .

بهذا يوضح ابن باجة خطأ قبول كليات على أنها تمثل حقيقة الوجود أيما كان هذا الوجود وهنا يعني خاصة حقائق الحياة الاجتماعية ، أو المدنية بالتعبير الفلسفي القديم ، واعتبار أنها صادقة في 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 التي كانت لها في سيرة ما في وقت ما تتلاشى إذ تصبح ضارة بعد أن كانت نافعة ، وتعبيره في هذا الأمر واضح تمام الوضوح إذ يقول : «تلك الآراء التي هي أقاويل كلية فصارت جزئية»^(٩٢) ، وانتقالها من (الكلية) إلى (الجزئية) يرجع إلى أنها فقدت سمة الصدق فصارت مع السيرة في كل زمان ، وهذا مفهوم النسبية ، وهو يتنافى تماماً مع احترام مفهوم كليات ثابتة صادقة في كل زمان ومكان مثل مفهوم «المدينة الفاضلة» .

وهذا نقد لاذع قوي قائم على أسس في فهم الحقيقة والواقع تغاير تمام المغايرة تلك التي قام عليها الفكر الأفلاطوني والأرسطي .

كما نجد ابن باجة في مواضع أخرى يرفض تقسيم الوجود إلى جوهر وعرض ، والذي قبله المفكرون المسلمون عن الفكر اليوناني ، وإن كانوا قد وظفوه لأغراض فكرية ودينية مختلفة وتفضيل اليونان لمفهوم «الجوهر» على العرض في معرفة الوجود ، خاصة الوجود الحسي والمادي ، يرفضه ابن باجة ، ويعطي الصدارة للعرض بالنسبة لمعرفة الوجود والعالم ، فالعرض وما هو عارض هو الذي يظهر أكثر في تعبيراته ، وهذا يدل على أنه يعتمد على الكشف عن الواقع المحسوس ، دون قسمة مختلفة لهذا الوجود العيني المحسوس .

ولذلك اختلف أيضاً اختلافاً جذرياً في مفهومه عن أرسطو صاحب القول بـ «اليقين المنطقي» الصادق ضرورة ، فإذا بهذا المفهوم يتسع ليدخل فيه ما نسميه اليوم بمفهوم النسبة وارتباطها بالاحتمالية .

كما سنلاحظ أن ابن باجة يسقط من حساباته تماماً فكرة «العلة الغائية» الأرسطية التي سيطرت على كثير من مباحث أرسطو ، وجعلت منها مذهباً قبلها غير منطبق تماماً على الوجود في حقيقته العينية .

ويتضح هذا أكثر في مجال «الفعل» الذي ينطوي على مفهوم «الاختيار» المرتبط بالأداء ويقدم لنا ابن باجة تفصيلاً واسعاً في رسالة «الوداع» ، ونجد فيها أن أهم الفروق التي تبعد به عن المفهوم اليوناني للفعل ، قوله في الغايات ، إذ لم تعد تحدد عنده بمفهوم العلة الغائية المرتبطة بفكرة التشبه بالخير الأعلى أو «المحرك الأول» الأرسطي ، ولكن بغاية قريبة ترتبط بالتفكر ، وهو يقول في ذلك «وأعني بالاختيار الإرادة الكائنة عن روية»^(٩٣) . والمحرك الأول عنده هو «الفكرة» بالنسبة للفعل الإرادي ، أي أنه يقف مع الفعل الجزئي الذي ينبعث من فكرة جزئية متضمنة لغاية تظهر فيما يحدث في الواقع الخارجي من تغير عقب أداء صاحب الفكرة للفعل ، يقول :

«والإنساني هو ما يتقدمه أمر يوجبه عند فاعله الفكر»^(٩٤) كما يقول :

« . . . سواء كانت الفكرة يقينية أو مظنونة »^(٩٥) . أي أنه يشد ذهن الباحث إلى الواقع الخارجي اليقيني ، أو الظن ، أي : حيث الصدق أو الكذب . وهو ما يتبين من التغير الحادث في الواقع الخارجي ، وبذلك يسقط ابن باجة من حسبانته تماماً فكرة العلة الغائية مفارقاً بهذا صميم فكر أرسطو في مجال الغايات .

والغاية التي يتحدث عنها ابن باجة تنطلق من الواقع الخارجي ، لترجع إلى الواقع ، أي لتحديث فيه تغييراً ، مع التفادي إلى ما يمكن أن يصدر عن النفس البهيمية من مقاومة ، حتى لا يكون الفعل غير إنساني .

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 في لسان العرب» وعند أهل الاصطلاح ، ورفض في هذا المبحث تقسيماً من التقسيمات الذهنية اليونانية ، لبعده تماماً عن أداء مدلول يتيسر له في واقع محسوس أو ملموس . وهذا التقسيم هو «الأجسام المستديرة» إذ قال بصراحة : «وأما الصنف الأول (يعني الأجسام المستديرة)» فنحن نعرض عنه في هذا القول»^(٩٦) . ثم أضاف «إذ لا مدخل له فيما نريد أن نقوله»^(٩٧) .

ويبين لنا سبب رفضه لهذا التقسيم فيقول : «إنما نستعمل في هذا القول الروحاني المطلق» ويوضح أكثر فيقول «وهو العقل الفعال ، وما ينسب إليه ، وهو المعقولات»^(٩٨) . إذاً فالمعقولات التي هي من نتاج الذهن هي التي يود أن ينطلق منها ابن باجة ، الأمر الذي يجعلنا نتبين أنه يرفض أن تكون هناك أجسام واسطة بين الخالق والمخلوق ، أو الموجد والموجود ، وهي التي يمكن أن تكون فيضاً مثلاً ، كما هو الأمر عند أفلاطون ، وهي في الوقت نفسه متخيلة أي فرض وجودها فرضاً لا يسانده أي واقع خارجي .

ولما كان ابن باجة من الذين يعترفون بوجود منفصل 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 ويسمى بـ (الروحانية) ويعطىها مستويين : الأول أعم من الثاني ، لأن هذا الأخير يرتبط بالحس ، ويسمى أحد المستويين بـ (الروحانية العامة) وما دونها بـ (الروحانية الخاصة) ثم يأخذ في توضيح نظريته في المعرفة والوجود على ما سنعرف في فلسفته .

وكذلك سيكون هذا موقفه بالنسبة من «مفهوم اليقين» الذي يرتبط بموقفه من مصادر المعرفة ، حيث يعترف بدلالة المحسوس على وجود خارجي فيفصل عن الذات العارفة - كما أشرنا من قبل - فهو في حديثه عن درجة يقين المعلومات في «الاعتقاد»^(٩٩) ، يشير في البداية إلى تقسيمات أرسطو ويركز على إبراز مفهوم اليقين الأرسطي الذي يرتبط بصناعة (النطق) أي الذي لا يرى (اليقين) إلا في «الصدقة ضرورة» طبقاً لتعبير أرسطو ، مستبعداً «المظنونة» مثلاً من هذه الدرجة من اليقين ، لأن اليقين لديه لا بد وأن يمثل «الصدق الضروري منطقياً»^(١٠٠) .

وهذا ينطبق فقط - كما نعلم - على مجالي «الرياضيات» و «المنطقيات» الصوريين ، وليس على المعرفة الآتية عن طريق الحواس ، أي : المعرفة الحسية التي يعترف بها ابن باجة ؛ لأنه بصفته مفكراً مسلماً صقلته مفاهيم القرآن الكريم ، والسنة النبوية الشريفة ، يعتمد مفهوم الوجود الخارجي منفصلاً عن الذات العارفة .

وهكذا لو تتبعنا مفاهيم ابن باجة الفلسفية ، وعلى الرغم من استخدامه لكثير من المصطلحات اليونانية ، فإننا سنجد أنه يضمونها معاني ودلالات إسلامية ، فالملاحظ كما رأينا أنه يستعمل بعض التعبيرات والتقسيمات الإغريقية ، للاستئناس بها ، وذلك بعد أن يخلصها من مضمونها الأصلي الذي قد يكون متعارضاً مع حقائق الدين أو معوقاً لحسن سير التفكير العلمي .

وهذا هو الذي جعله في حديثه مثلاً في «الأفعال الإنسانية» يلفظ ما سماه بـ «الفضائل الشكلية» بالنسبة للإنسان العادي وليس (الإلهي) و (الإنسان الإلهي) يخالف واقع الناس أجمعين . ويصدق على الأنبياء والرسل في بعض نواحي حياتهم ، وليس كلها ، أي حين يصدرن فيما يقولون عن وحي إلهي ، وفيما عدا ذلك فهم من البشر ، يتعرضون للصواب والخطأ . فموقعه مما سماه بـ (الفضائل الشكلية) يؤكد الأساس الواهي الذي ينطلق منه ويتضح من عرضه لحقيقة فكرة «الفضائل الشكلية» أنها لا تعدو أن تكون إطارات خاوية ، تصلح لمجال الفكر المنطقي في بعض مراحلها وليس كلها . لأن المنطق في نظر الفيلسوف المسلم ليس كله إطارات خاوية ومسبقة ، على نحو ما عليه المنطق اليوناني الذي تبين أنه عقيم وهو ما بينه ابن تيمية (المتوفى عام ٧٢٨هـ) في كتاباته عن المنطق اليوناني . وكان هذا أيضاً مجالاً من مجالات الاتجاه النقدي عند المسلمين خاصة فيما يتصل بالمنطق ومناهج البحث .

- تأثير الاتجاه النقدي الباجي على ابن طفيل:

لا شك أن تأثير هذا الاتجاه النقدي عند ابن باجة سينصب بشكل مباشر على تلميذه ابن طفيل ، وخاصة في مؤلفه «حي بن يقظان» الذي سيضمّنه خلاصة رؤيته الفلسفية . وتعتبر قصته هذه عملاً روائياً رائداً في مجال الأدب الفلسفي ؛ لأنها تمثل خلاصة للفلسفة العربية لشمولها معظم آراء فلاسفة المغرب في كثير من المسائل الفلسفية ، إلى جانب موقف ابن طفيل نفسه ومدى تقبله لتلك الآراء أو رفضه لها .

وما يهمنا هنا هو ما انطوت عليه تلك الرواية من مضامين وأبعاد فلسفية واجتماعية ، تأثر فيها ابن طفيل بذلك الاتجاه النقدي الذي أسسه ابن باجة ، وامتد تأثيره حتى إلى ابن رشد والاتجاه الرشدي .

ففي مجال الإصلاح الاجتماعي مثلاً ، وقد كان ابن طفيل مهتماً بذلك إلى حد كبير ، نجدّه يشخص في «حي بن يقظان» خصائص المجتمع الفاسد بدقة مثيرة للإعجاب ، إذ يمكن أن نجملها بما يلي : «بلادة الطبع في أفراد المجتمع ، نقص الفطرة أي القصور الفطري في الملكات والقدرات والتي تؤهل أفراد المجتمع - في حالة توافرها لهم - لمعرفة الحق والسعي إليه ، ضعف العزيمة والتصميم ، والإعراض عن أمر الله بالتخلي عن العقيدة الصحيحة ، اتباع الهوى والتفاف الأمراء حول شهواتهم ولذاتهم الحسية الآنية ، التهالك في جمع حطام الدنيا ، الإعراض عن الحكمة والموعظة الحسنة لعدم الرغبة في الخير أو عدم الرغبة في معرفته عن طريق أربابه ، الجهل أو الجاهالة لمعرفة الحق والإعراض عنه قصداً ، استبدال بالغايات النبيلة والأهداف السامية غايات وأهداف آنية خسيسة» (١٠١) .

وواضح من هذه الخصائص تأثر ابن طفيل بكل من الفارابي في مدينته الفاضلة من ناحية ، وابن باجة في «تدبير المتوحد» من ناحية ثانية ، خاصة في حديثه عن مضادات المدينة الفاضلة ، وفي رؤيته أن النخبات المتميزة بفطرتها الفائقة وبمعارفها العقلية الصحيحة والنخبات المتميزة بفطرتها الفلسفية الفائقة وقدراتها العقلية المتميزة هي وحدها القادرة على تجاوز ظواهر الأمور إلى بواطنها ، ومن ثم الحكم على فساد المجتمع أو إصلاحه .

فالفطرة الفائقة «لأسال» ونزعتها الدينية الصحيحة قد مكنته - رغم تطرفها - من إدراك ما بلغه مجتمعه من الفساد ثم الحكم عليه بأنه مجتمع فاسد قد يغوي من يظل مقيماً فيه ؛ لذلك هجره إلى حيث يمكن له النجاة بنفسه .

لقد كان «أسال» بحكم مواصفاته ممثلاً للنخبة المؤهلة دينياً للحكم على فساد المجتمع وتشخيص مظاهر الفساد فيه ، وذلك بقياس واقع المجتمع الفاسد بمواصفات المجتمع المثالي من منظور الشريعة الإسلامية .

ومن هنا يكون معيار هذه النخبة وأمثالها التي تنطلق منه في أحكامها على

الأشياء والظواهر معياراً دينياً نقلياً . هذا من جهة ومن جهة ثانية كان «حي 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 ومواصفاته الحياة فيه .

ودلينا على ذلك رغبته في الذهاب إلى ذلك المجتمع بقصد إصلاحه ، كشف عنها «آسال» فقد ورد في النص : «فلما اشتد إشفاقه على الناس وطمع أن تكون نجاتهم على يديه حدثت له نية في الوصول إليهم ، وإيضاح الحق لهم ، ففاوض في ذلك صاحبه «آسال» وسأله : هل تمكنه حيلة في الوصول إليهم»^(١٠٢) .

إن رغبة «حي» في إصلاح أحوال الناس في مجتمعهم الفاسد واضحة جلية في النص ، ومثل تلك الرغبة لا تنشأ لدى صاحبها عادة إلا بعد اقتناعه بفساد المجتمع ، وبحاجته إلى مثل تلك المحاولة الإصلاحية ، التي قد تسهم في إنقاذه من الفساد ؛ لذلك كان «حي» ممثلاً بحكم مواصفاته الشخصية تلك لنبذة مؤهلة فلسفياً لتشخيص مظاهر الفساد في المجتمع ، وذلك بقياس واقع ذلك المجتمع وخصائصه بذلك النموذج المثالي للمجتمع ، كما يمكن لعقل فلسفي فائق أن يتصوره ، ومن هنا يكون معيار الحكم عند هذه النخبة معياراً فلسفياً عقلياً .

ومن جهة ثالثة : يدل اتفاق «آسال» و «حي» في حكمهما على المجتمع نفسه بأنه فاسد على اتفاق المعيار الديني النقلي الصحيح ، والمعيار الفلسفي العقلي الصحيح في النظرة إلى المجتمع وشؤون الحياة فيه . ويبدو أن ابن طفيل قد سجل بذلك نقطة توفيق بين الدين والفلسفة من حيث إنها هدف رئيسي من

أهداف روايته الفذة ، ليتفق بذلك مع غيره من فلاسفة المسلمين المشاركة منهم والمغاربة كالفارابي وابن سينا وابن رشد وغيرهم^(١٠٣) .

ومن هنا تتبين العلاقة المباشرة بين «حي بن يقظان» لابن طفيل وبين المتوحد في «تدبير المتوحد» لابن باجة . وإننا سنجد ابن باجة في كتابه يؤكد على أن الإنسان مدني بطبعه ولا حياة له بغير المجتمع ، ولكن المجتمع مليء بالشور والردائل ، وتغلب الجوانب المادية عليه ، ولهذا فلا سبيل - في نظره - للفيلسوف الذي يريد أن يصل إلى الحقيقة إلا بالابتعاد عن الناس ، ولكنها ليست دعوة إلى عزلة مطلقة ، بل إلى عزلة مختارة أو منتقاة - لو صح التعبير - أي عزلة بين علماء من أمثاله وليست عزلة انفرادية . ومع ذلك فقد انتهى الأمر به إلى عزلة انفرادية ، ولكن كيف هذا مع قوله بأن الإنسان مدني بالطبع؟

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

وإذا كان متوحد ابن باجة قد تمكن من الارتقاء من العالم الحسي إلى العالم العقلي الخالص وعرج من عالم الماديات والهيولى والطبيعة الكثيفة إلى عالم العقول السماوية ، حيث سيتمكن في نهاية رحلته العقلية من الاتصال بالعقل الفعال ، فإن الدلالة واحدة ، وهي التي حاول ابن طفيل أن يؤكدها بقصته .

فلقد استطاع حي بن يقظان المتولد من الطين أو المولود من أبوين أن يبلغ مرتبة عالية من المعرفة بدون موروثات فطرية أو مكتسبات من تعليم أو من وحي . وإنما تحققت هذه المرتبة المعرفة له بجهده الذاتي الحسي والتجريبي والعملي والاستدلالي العقلي . وقد تمكن ابن طفيل هنا من تقديم نسق كامل لنظرية في المعرفة لا بالتنظير المجرد وإنما بالتمثيل والتشخيص العملي المجسد .

وخلاصة النظرية أن المعرفة لا تستمد من معارف فرطية ، وإنما تتحقق عبر مراحل ومستويات تبدأ بالخبرة الحسية ، لترتفع إلى التجربة والممارسة العملية ، ثم إلى الاستدلال العقلي النظري ، ثم إلى المعاناة الوجدانية المؤسسة على «الحدس» ، وصولاً إلى حال من الاتصال والمشاهدة بالمقام الإلهي ، دون أن تعني هذه الخطوة الأخيرة التخلي عن مراتب الوصول السابقة وإلغاء الحس والعقل ، كما تذهب بعض الدراسات .

وفضلاً عن هذا كله ، فإن المسار المعرفي الذي اجتازه حي بن يقظان قد نجح في تحقيقه بجهده الذاتي ، بغير معارف فطرية أو مورثات ذاتية أو مكتسبات اجتماعية . ومن هنا لا نستغرب أن نجد باحثاً معاصراً^(١٠٤) يقول : «وفي تقديري أن حي بن يقظان لابن طفيل هو التجسيد المتطور لمتوحد ابن باجة في مرحلة جديدة هي مرحلة دولة الموحدين حيث الازدهار والاستقرار والتفتح العقلي . لقد أصبح ابن طفيل طبيباً خاصاً للسلطان أبي يعقوب يوسف ، وكان هو الذي قدم ابن رشد إليه لتحقيق مطلب السلطان في شرح كتب أرسطو وتلخيصها ، حتى يسهل إطلاع الناس عليها واستيعابهم لها ، دعماً للتوجه العقلاني للدولة ، في مواجهة نفوذ الفقهاء ورجال الدين المتزمتين ، وقد حل ابن رشد محل ابن طفيل في مكانته من السلطان بعد وفاته عام ١١٨٥م» .

رابعاً - فلسفة ابن باجة

فلسفته في الإنسان.

الغاية الإنسانية.

الصور الروحانية.

منازل الناس من حيث المعرفة العقلية.

ابيض

اتهم الفلاسفة المسلمون بوجه عام «بأنهم قد دمجوا عناصر من فلسفة أفلاطون بالتراث الأرسطي بشكل لا يمكن معه فصل الواحد منهما عن الآخر ، وهذا الدمج يمثل في الواقع استيعاباً رائعاً ، وتركيباً جديداً بمعنى الكلمة ، بدونه لا يمكن تصور إمكانية نهوض الازدهار الفكري للعصور الوسطى المسيحية»^(١٠٥) .

وابن باجة دون شك هو واحد من أقدر فلاسفة المسلمين في هذا المجال فهو يسير في شروحه وتعليقاته وفق منهجية أرسطو ولكن بروح أفلاطونية ، باحثاً باستمرار عن الحقيقة أو جواهر الموجودات . وتتمثل أصالة فكر فيلسوفنا بالإضافة إلى رؤيته الإسلامية التوحيدية في الجمع بين تعاليم أرسطو العقلانية مع روح أفلاطون التأملية .

وحدة العقل أو المحرك الأقصى أو الله ، كانت المبدأ الأساسي الذي اعتمده فيلسوفنا لسد الثغرة بين المذهبين الأرسطي والأفلاطوني . ووحداية الكائن الأول ، سواء سمي عقلاً أو محركاً أو الله ، كانت هي المصدر الأول للكثرة ، والكثرة تنبثق من الوحدة كما يترتب الصدى على الصوت ، أو كما تنتشر تموجات الماء عندما يرمى الحجر في الماء .

والتجزئة والانقسام اللامتناهي للأشياء ، لا يمكن أن تفسد أو تعطل تدرج النظام الهرمي لوحداية الكائن الأول فوق قمة هرم الكون . الوحدة والكثرة ، التجانس والتنوع ، لا تجزئ المبدأ الأول وتجزئ الأشياء ، الخلود والوجود المؤقت إلخ . . هذه كلها ترتبط وتتصل بعضها مع البعض الآخر بانسجام رائع في مبدأ ترابي النظام يشمل الكل في الواحد والواحد في الكل .

الصعود من الكثرة إلى الوحدة وعكسه ، أي النزول من الوحدة إلى الكثرة ، هو مبدأ ابن باجة الديالكتيكي الأساسي على ما يذهب إليه أحد الباحثين المعاصرين في فلسفته^(١٠٦) . وهذا المبدأ يتضمن حركتين في حركة واحدة

بحسب زاوية نقطة الانطلاقة . وحركة النزول والصعود هذه تمكن الإنسان من الاتصال مع الكائن الأول ، أي مع الوجدانية نفسها ، وبها يتم التغلب على العزلة ، ويزول الاغتراب .

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

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

وتتوافق وسائل الصعود مع مراتب الصور المختلفة ، هناك أولاً الصور الهيولانية أو الأجسام الطبيعية ، تليها الصور الروحية ، ثم الصور العقلانية أو صور المعقولات . ويؤكد أبو بكر عبر أعماله عامة وفي 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 ، في فلسفته ، والذي 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 أخرى ، والإنسان (واحد) مع أن بعض

أفراد الإنسان أقرب إلى «الواحد» الكامل ، في حين أن آخرين أبعد ما يكونون عن ذلك «الواحد» الكامل ، وبالمقابل فإن الصور الروحانية عامة هي صورة متعددة فيما يظن ، إلا أن ابن باجة يؤكد أنها ليست متعددة متكررة بل وهي واحد ؛ لأن العقل واحد ، وواحدة العقل توحد جميع تجليات هذا العقل . وهذا المبدأ من مبادئ المتوحد ، يظهر في أوضح صورة ممكنة في «رسالة الاتصال» (١٠٧) .

والإنسان يستطيع عبر واحدة العقل هذه بلوغ الخلود ؛ لأنه كما يرى فيلسوفنا - ثمة جزء من الإنسان قابل للفساد وجزء آخر غير قابل للفساد . ومن المعروف أن الموجودات العقلانية وحدها هي الخالدة . وابن باجة يؤكد هذه العبارة واضحة صريحة حيث يقول : «فأما العقل الذي معقوله هو بعينه ، فذلك ليس له صورة روحانية موضوعة له ، فالعقل يفهم منه ما يفهم المعقول ، وهو واحد غير متكرر ، إذ قد خلا من الإضافة التي تناسب بها الصورة في الهيلولى ، 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 الأخرى وهو السعادة القصوى الإنسانية المتوحدة . هذا هو الخلود الحقيقي عند ابن باجة .

ويذكر ابن باجة طريقة أخرى لبلوغ الخلود ، وهي مرتبطة بالطريقة الأولى ، فقد يبلغ الإنسان نوعاً من الخلود إذا ترك شيئاً يذكره به الناس ، ويعتقد فيلسوفنا أن عقول بني الإنسان تحتفظ بذكرى عظماء الرجال في الفنون المختلفة ولكن لعدد من السنين فقط ، في حين أن رجال العلم يبقون في ذاكرة الناس مئات السنين . أما الفلاسفة فيبقون آلافاً من السنين . وهذا النوع من الحياة في ذاكرة الإنسان عبر الأجيال المتوالية ، هو النوع الوحيد الذي يعيشه الأفراد بعد الموت .

ومن هذا يتضح أهمية العقل والفلسفة العقلية عند ابن باجة ، مما دعا

مستشرقاً^(١٠٩) إلى القول : «إذا كان الفارابي قبل ابن باجة قد جعل النقطة المركزية لاهتمامه ، واعتبر العقل قمة المجتمع أو ملك المدينة ، إلا أن الفارابي لم يصل إلى درجة ابن باجة في تمجيد العقل بل وعبادته أيضاً .

من هذا يتضح أن معظم فلسفة ابن باجة تدور حول الإنسان ، ويمكن أن نطلق على فلسفته كما يقول د . عبد الرحمن بدوي^(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 بمسألتتي «التوحد» و«الاتصال» واللذين يحقق عبرهما حقيقة وجوده ، وقد كشف أبو بكر في مؤلفاته الأخيرة عن الكيفية التي يتمكن بها ذلك الإنسان من تحقيقه لماهيته وعين وجوده .

وبادئ ذي بدء يسلم ابن باجة بالمقدمة الفارابية الكبرى القائلة بأن حيز الطبيعة العقلية البشرية هو جوهر عقلي 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 .

وفي رسالة لابن باجة^(١١١) يثبت فيها وجود «صورة لا يمكن أن تكون في مادة أصلاً وهي ملابسة للصور الهيولانية وسبب لوجودها» من أربعة وجوه حاصلها :

أولاً: إن الأجسام الكائنة خاضعة للأجرام السماوية ومشتقة من الأسطقسات^(١١٢) ، وهي غير كائنة ولا فاسدة . فلزم ضرورة أن توجد «صورة لا يمكن أن تكون في مادة أصلاً ، وهي ملابسة للصور الهيولانية وسبب لوجودها» .

ثانياً: إن الانفعال مردّه إلى المعنى الكلي القائم في الفاعل ، وليس إلى الفاعل من حيث هو كائن جزئي .

ثالثاً: إن القوة المتخيلة في الحيوان تطلب المعنى الكلي لا المعنى الجزئي . فهي لا تطلب ماء بعينه وغذاء بعينه ، بل تطلب الماء والغذاء ، لما فيه من معنى الإرواء والإشباع الكلي .

رابعاً: العقل لا يدرك الموضوع الجزئي ما لم يكن له محمول كلي ، وفي إدراك الموضوع الجزئي يحتاج الإنسان إلى قوة الحس ، ويحتاج في إدراك هذا الإدراك إلى التخيل لما في الموضوع من ازدواج ناجم عن صلته بالمادة . والحال في العقل على خلاف ذلك فهو يدرك ويدرك أنه يدرك بقوة واحدة ، لذا استحال أن يكون جسماً أو قوة في جسم ، ووجب أن يكون صورة لا في مادة . وأهمية رسالة «الوقوف على العقل الفعال» أنها تمهد لما يضعه ابن باجة في رسالة «اتصال العقل بالإنسان» وفي «رسالة الوداع» من أن جوهر الإنسان العقل وغايته الاتصال بالعقل الفعال .

فلسفته في الإنسان:

ويمكننا أن نميز له فلسفة خاصة في الإنسان . فإننا نجد أنه يذكر أن كل حي يشارك الجمادات في أمور ، وكل إنسان يشارك الحيوان غير الناطق في أمور «فالحي والجماد يشتركان فيما يوجد للأسطقس الذي ركبا منه ، مثل السقوط إلى أسفل طوعاً ، والصعود إلى أعلى قهراً ، ويشارك الإنسان الحيوان غير الناطق في النفس الغاذية والمولدة والنامية ، كما يشاركه في 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 التي لا اختيار له فيها أصلاً ، كالإحساس ، لكنه بما هو إنسان له أفعال لا توجد لغيره من الموجودات «والأفعال الإنسانية الخاصة به هي ما يكون باختياره . فكل ما يفعله الإنسان باختيار هو فعل إنساني ، وكل فعل إنساني هو فعل باختيار . وأعني بالاختيار : الإرادة الكائنة عن رؤية» (١١٣) .

أما الانفعالات العقلية - إن جاز أن يكون في العقل انفعال - فلا يختص بها الإنسان بل يشاركه فيها الحيوان : مثل الإلقاء في الروح ، والهرب من مفرع ، وسائر الانفعالات . والفعل البهيمي هو الذي يتقدمه في النفس الانفعال النفساني فقط ، مثل الشهية أو الغضب أو الخوف ، وما شاكلة ، والإنساني هو ما يتقدمه أمر يوجبه ، عند فاعله ، الفكر ، سواء تقدم الفكر انفعال نفسي يحدث في النفس البهيمية من الانفعال ، والإنساني هو المحرك فيه ما يوجد في النفس من رأي أو اعتقاد» .

ومعظم أفعال الإنسان مركب من بهيمي وإنساني ، وقلما يوجد البهيمي خلواً من الإنساني . «فأما من يفعل الفعل لأجل الرأي والصواب ، ولا يلتفت إلى النفس البهيمية ولأما 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 بشيء لم تختلف النفس البهيمية ، بل قضت بذلك الأمر من جهة أن الرأي قضى به . . ولذلك كان الإنسان الإلهي - ضرورة - فاضلاً بالفضائل الشكلية» (١١٥) .

والإنسان قد توجد له حالة «بها يشبه النبات ، وذلك في الزمان الذي يحتوي عليه (فيه) الرحم ؛ فإنه يتخلق أولاً ، فإذا كمل تخلقه ، اغتذى ونما ، وهذه أفعال توجد للنبات من أول وجوده ، ولا يوجد له غيرها أول وجوده ، وذلك عند النشوء .

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

والصورة المتخيلة هي المحرك الأول فيه ، فيكون عند ذلك في الإنسان ثلاثة محركات كأنها في مرتبة واحدة : القوة الغاذية النزوعية ، والقوة المنمية الحسية ، والقوة الخيالية ، وكل هذه القوى هي قوى فاعلة ، وهي موجودة بالفعل ، لا عدم فيها ، وهذا هو الفرق بين القوى الفاعلة والمنفعلة ، فإن في المنفعلة العدم ؛ لأن الصورة الروحانية المحسوسة هي أول مراتب الروحانية - على ما تبين في كتاب «تدبير المتوحد» - لأنها إدراك ، وتلك الصور الأخرى يدرك بها الجسم ولا يدركها . ولذلك لا تنسب إلى النبات معرفة أصلاً ، وتنسب إلى الحيوان ، فإن كل حيوان هو حساس ، فالإنسان إذا كان في الرحم وأشبه النبات ، وإنما يقال له أنه حيوان بالقوة ، وذلك أن روحه الغريزي يقبل الصورة الروحانية ، فهو حيوان بذلك القبول . فأما الروح الغريزي في النبات فلا يمكن فيه ذلك^(١١٦) .

والإنسان له أحوال مختلفة بحسب مراحل العمر : ففي سن اليافع يكون حيواناً فقط ، فإنه إنما يفعل عن النفس البهيمية فقط . لكن من تنشأ لديه الروية فإنه عند ذلك يكون إنساناً بالإطلاق ومكتفياً بنفسه ، ليس به ضرورة إلى من يكفله^(١١٧) .

- الغاية الإنسانية:

تطرق ابن باجة إلى ذكر الغايات الإنسانية في «رسالة الوداع» و«تدبير المتوحد» وطلب الغاية جزء من فعل النفس النزوعية الذي يعرف بالشوق . وتتوسل النفس النزوعية بالصور الخيالية لبلوغ أغراضها ، منتقلة من موضوع إلى

موضوع ، ومن حال إلى حال ، لذا استحال عليها الدوام . يقال ذلك الإدراك العقلي الذي يتصف بالدوام من أفعال النفس ، إذ لا يشمل الزمان ، كما يقول ابن باجة ، بينما يشمل الأغراض المتخيلة زمناً .

وأصناف الغايات التي يطلبها الإنسان كثيرة ، فمنها العبادة التي يبتغي بها رضا الله ، ومنها الجاه واليسار وما يلحق بهما من التزين أو التلذذ ، ومنها النظر العقلي الذي ينتهي بـ (الاتصال) .

ويلاحظ ابن باجة أن التلذذ أصناف : فمنه التلذذ الحسي ومنه التلذذ العقلي ، 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 السماء . ومن المتصوفة من يرى أن هذا النوع من التلذذ ، أي مشاهدة العالم العقلي ، هو الغاية المرجوة .

ويرد ابن باجة القول بأن اللذة حتى في أشرف أشكالها - وهي اللذة العقلية - ليست غاية الإنسان القصوى ويأخذ على الغزالي خاصة قوله في «المنقذ من الضلال» أنه شاهد عند اعتزاله أموراً إلهية والتذات إذا عظيماً^(١١٨) حتى قال : «فكان ما كان مما لست أذكره» ومأخذه على ذلك أن اللذة لا يمكن أن تكون غاية ، ناهيك بالغاية القصوى ، ودليل ابن باجة على أن اللذة لا يمكن أن تكون غاية أن لكل فعل من الأفعال التي نمارسها لذة تناسبه ، فإذا أتقنا الفعل حصلت اللذة الخاصة به لا محالة . فنحن نطلب إتقان الفعل لا اللذة . ولما كانت الأفعال درجات كانت الفضائل التي تتصل بها بدرجات واللذات التي تقترب بها درجات .

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

يجيب ابن باجة إنه العلم النظري الذي يبلغ به الإنسان كماله الطبيعي والذي تنزل جميع الأفعال والفضائل الأخرى منه بمنزلة الوسائل والآلات . فخلق بالإنسان الكامل أن يطلبه دون سواه . وأقصى مراتب هذا العلم ما كان في غاية البعد عن المادة ، وهي مرتبة العقل المستفاد^(١١٩) ، ومن أدرك هذه المرتبة من العلم فقد ظفر برضا 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 طبيعي» وإلا لكان لقوى النفس الأخرى ، الحيوانية وغير الحيوانية ، مدخل في التمهيد لها ، كما يقول ابن رشد^(١٢٠) .

ويرى ابن باجة أن هذا الكمال إلهي لا يدرك إلا بمعرفة إلهية . لذا بعث الله الرسل والأنبياء تكميلاً «لأجل مواهبه عند الناس ، وهو العلم»^(١٢١) . ويؤيد ذلك بينات شرعية مستمدة من القرآن والحديث ، فيستشهد بالآيتين : ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا﴾^(١٢٢) ، و ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾^(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 : وعزتي وجلالي ما خلقت أحب إلي منك» فالعقل إذن أحب المخلوقات إلى الله وعلى قدر قرب الإنسان منه يكون قرب الله ويحظى برضاه .

- الصور الروحانية:

يقود ابن باجة النظر في العقل إلى النظر في طبيعة الصورة العقلية ، وهي موضوع الإدراك العقلي الأخير . وفي تحديد طبيعة الإنسان بما هو إنسان ، يرى أن الإنسان يرقى من حال نباتية ، هي حاله وهو جنين ، إلى حال حيوانية ، هي حاله حين يتحرك ويشتهي ، فإلى حال إنسانية يبلغ عندها مرحلة النظر العقلي . وهذه الحال هي ما به يكون الإنسان إنساناً .

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

والجواب أنهم يتكثرون من قبل المادة ، لذا أمكن أن ينتشر العقل في عدد من الأشخاص انتشار المغناطيس في الحديد ، وقد يتكثرون أيضاً من قبل صلتهم بالمعقولات ، فهي ليست واحدة بإطلاق ، وإلا لم تختلف درجات الإدراك عند الناس ، ولم يكن للتعليم جدوى .

وهي مع ذلك ليست كثيرة بإطلاق ، وإلا لكان لكل معقولين ألم بهما شخصان معقول ثالث ، وهكذا إلى ما لا نهاية . فالمعقول إذن واحد بالنوع ، كثير بالشخص ، أي أنه متكرر من حيث إضافته إلى المدرك ، فان بفناؤه^(١٢٤) .

ويدعو ابن باجة المعقولات بوجه عام الصور الروحانية ، ويقول محقق رسائله^(١٢٥) :

«إن هذه التسمية يبدو أنها مستمدة من كتاب «الحس والمحسوس» لأرسطو

في ترجمته العربية ، وإن كان قد نسب في المصادر العربية إلى الإسكندر رسالة «في إثبات الصور الروحانية» ورد ذكرها في «رسالة اتصال العقل بالإنسان» لابن باجة ، ففي تلخيص ابن رشد لكتاب «الحس والمحسوس» مثلاً ، أن المحسوسات لا تحل في النفس لدى إدراكها لها «حلولاً جسمانياً بل روحانياً» ، و «أن المعاني التي تدركها النفس إدراكاً روحانياً منها جزئي ، وهي المحسوسات ومنها كلي وهي المعقولات» ، وتدرك الروحانية الجزئية بتوسط الحواس ، بينما الروحانية الكلية لا يحتاج في إدراكها إلى هذا التوسط»^(١٢٦) .

وقد توفر ابن باجة على ذكر هذه الصور توفراً خاصاً في «تدبير المتوحد» حيث يقسمها أربعة أقسام هي :

١- صور الأجسام المستديرة ، أي الأجرام السماوية التي تتحرك حركة دورية دائمة .

٢- العقل الفعال والعقل المستفاد الأول هو جوهر أو صورة عقلية مفارقة للمادة تحرك عالم ما تحت القمر ، والثاني هو المرتبة القصوى من الإدراك التي يبلغها الإنسان إذا قيض له الاتصال بالعقل الفعال .

٣- الصور الهيولانية التي تنتزع من الموجودات الجزئية .

٤- المعاني الموجودة في قوى النفس الحسية الثلاث ، وهي الحس المشترك والتخيل والذكر^(١٢٧) .

من هذه الصور ما هو ليس بهيولاني أصلاً ، ومنها ماله إلى الهيولي نسبة ما . فالصنف الثالث من الصور أعلاه ، مثلاً ، هيولاني بذاته لأنه يوجد في الهيولي ، إلا أنه يصبح روحانياً بفعل الإدراك .

والصنف الثاني غير هيولاني بذاته ، إلا أنه يصبح هيولانياً من جراء نسبته إلى المعقولات الهيولانية ، فدُعي من حيث هو فاعلها العقل الفعال ، ومن حيث هو متممها العقل المستفاد . أما الصنف الرابع فيدخل في عداد الصور الروحانية

الجزئية أو الخاصة التي ينتزعها الحس من الموجودات الجزئية التي تسند إليها ، فكان لها من هذا الوجه وجودان : وجود هيولاني ووجود حسي ؛ فالجبل مثلاً له وجود هيولاني في جبل محسوس ما ، وله وجود حسي في من يحسه . وبكلا الوجودين هو متكثر .

وعند ابن باجة إن أخط درجات الروحانية وجود الصور في الحس المشترك ، ثم وجودها في المتخيلة ثم وجودها في الذاكرة ، وأسمى الروحانية المعقولات أو الأنواع والكميات وليس وجودها في الذاكرة ، وأسمى الروحانية المعقولات أو الأنواع والكميات وليس وجودها في الموضوع على سبيل التجزئة ، بل على سبيل التركيب . فنوع الإنسان أو ماهيته المعقولة عبارة عن مجموع القوى التي يتصف بها الإنسان والتي توجد خارجة عنه فلم تتغير بتغيره .

ففي الإنسان إذن معنى سرمدى هو كلي الإنسان ، ومعنى فاسد هو لحاق هذه الصفات أو القوى به . أما كيف يتألف الإنسان من هذين المعنيين ، فيثير إشكالات يعرض لها ابن باجة في آخر «تدبير المتوحد» وينبه على وجوب الفحص عنها إلا أن القول ينقطع في آخر هذا الكتاب دون أن يحل المؤلف هذه الإشكالات .

ويستنتج من المقدمات العامة التي يضعها أن في الإنسان ثنائية لا محيد عنها ، هي أنه كائن فاسد بطبيعته الهيولانية ، سرمدى روحاني بطبيعته العقلية .

وللصور الروحانية الخاصة دور مهم في عملية الإدراك . فالجمهور يرقى إلى معرفة الكميات عن طريق هذه الصور التي تنبثق من الحس أصلاً وحتى المتفلسفون يبدأون بها ، فيعلمون الأشياء العملية أولاً ، والرياضية ثانياً ، ولا يستغنى عن هذه الصور حتى في العلم الطبيعي .

فالعالم الطبيعي يدرك المعقولات (أي مبادئ العلم الطبيعي) لا من حيث

هي معقولات بحد ذاتها ، بل من حيث لها وجود طبيعي ؛ وهو حلولها في الموجودات الطبيعية . وغاية النظر الفلسفي أن يبلغ العالم مرحلة يدرك بها جميع المعقولات «لا من حيث هي 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 ثلاثاً وهي الصور الروحانية ، والمعقول ، والعقل الآخر (الفعال) ، وأن سبيل الارتقاء من هذه المراتب هو سبيل الصعود من الأولى إلى الأخيرة ، فإن هذه المراتب من المعرفة توازي مراتب نصف الناس بحسبها ، وهي تبدأ من المعقول في ارتباطه بالصورة الهيولانية ثم تنتقل إلى المعقول في صورته المجردة ثم تصل إلى مرتبة الاتصال بالعقل الفعال ؛ ولذلك هناك ثلاث منازل للاتصال هي :

أولاً - المرتبة الجمهورية:

وهي على حد تعبيره «المرتبة الطبيعية» وأشخاص هذه المنزلة يكون المعقول عندهم مرتبطاً بالصور الهيولانية ، وكما يقول لا يعلمونه إلا بها وعنهما ومنها ولها . فهم لا يدركون هذا المعقول إلا إذا أدركوا الصور الهيولانية التي هي أصل له . أي أنهم لا يدركون المعقولات إلا بالإضافة إلى موضوعاتها . ولذلك تمثل هذه المعرفة المرتبة الدنيا من الإدراك ، ويدخل في هذه المعرفة جميع الصنائع العملية^(١٣٠) .

ثانياً - مرتبة النظر:

وهي «في ذروة الطبيعة» وتختلف عن المرتبة الأولى من حيث إن أصحابها ينظرون إلى المعقولات أولاً ، وإلى الموضوعات الجزئية التي تسند إليها ثانياً . وحال الجمهور بعكس ذلك . ومع ذلك فهؤلاء النظر لا يجردون المعقول عن موضوعه كل التجريد ، فكانوا يرون المعقول بعد بواسطة . وعلى الرغم من ذلك فهذه المرحلة - في نظر ابن باجة - هي مرحلة العلم بمعناه الصحيح ، وإن القضايا المستعملة في العلوم يجب أن تتضمن المحمول والموضوع فتكون قضايا كلية» (١٣١) .

ثالثاً - مرتبة السعداء:

وقد خصها ابن باجة للسعداء لأنهم هم الذين يمكنهم رؤية الشيء بنفسه (١٣٢) ، وهذا النوع من النظر شبيه برؤية الضوء ففي هذه الرؤية تكون الصورة المبصرة والضوء الذي به تبصر شيئاً واحداً . وكذلك العقل بالفعل والعقل الفعال . فحال الأول كحال الصورة المبصرة ، وحال الثاني كحالة الضوء . فالعقل إذا أدرك (أي بالفعل) والعقل الذي به يدرك (أي العقل الفعال) واحدة (١٣٣) .

وفي هذه المرتبة يستطيع الإنسان أن يحصل على الضوء الذي هو أصل كل رؤية فتبدى له أمور كثيرة ، لا تبدى لسواه (١٣٤) ، والواصل إلى هذه المرحلة هو العالم ، والمتردد دون الوصول إليها هو الجاهل ، والعالم أشبه ما يكون بالمبصر في الضياء ، والجاهل أشبه بالمتلمس طريقه في الظلام (١٣٥) . والعالم في هذه المرحلة يكون بمعرفة محمول الشيء الذي هو معقول بالذات ، أي أن المعرفة هنا هي اندماج المحمول بالموضوع اندماجاً عقلياً بحيث لا تكون هناك حاجة إلى التفريق بينهما ثم جمعهما في قضية منطقية كما هي الحال في المرتبة النظرية .

والمعرفة هنا تصبح رؤية مباشرة أو حدساً ، ولكنها رؤية للمعقول ذاته بعد القضاء على أشخاصه فترة بعد فترة ، على حد تعبير ابن باجة ، وهو يلجأ إلى بعض التشبيهات الحسية ، فنجد يشبه القوة التي يرتسم فيها المعقول بالعين ، والعقل يشبه الإبصار وهو الصورة المرتسمة في البصر . وكما أن تلك الصورة هي بالضوء ، فإن الضوء يوجدها بالفعل ، وبه ترتسم في الحاسة^(١٣٦) .

كذلك الأمر في العقل بالفعل ، فهو الذي ترتسم فيه المعقولات وهو يشبه العين من هذه الناحية التي ترتسم بها المبصرات ، وكما أن العين بحاجة إلى الضوء لكي ترى . فكذلك العقل بالفعل بحاجة إلى العقل الفعال لترسم فيه المعقولات .

ويقارن ابن باجة بين هذه المراتب الثلاث وبين الأحوال التي ذكرها أفلاطون في لغز الكهف (الكتاب السابع من الجمهور) . فحال الجمهور تشبه حال السجناء الذين لا يرون إلا الصور المنعكسة على الحائط انعكاساً شبيهاً بالظل .

والنظار يشبهون السجناء ، وقد خرجوا من الكهف إلى البراح ورأوا الضوء مجرداً عن الظل . والسعداء لا يشبه لهم في الإبصار ، «إذ يبصرون هم الشيء - أي الضوء المبصر - فلو استحال البصر فصار ضوءاً لكان ذلك ينزل منزلة السعداء» .

ويبين أن أفلاطون لم يشر إلى مثل هذه الحال من «الاتصال» أو «الاتحاد» ، لكن ابن باجة يسوّغ نهج أفلاطون في هذا بقوله إنه لما أثبت الصور خارجة عن الجزئيات كان تشبيهه لحال السعداء بحال الناظر إلى الشمس مناسباً لتشبيهه لحال الجمهور بحال الناظر إلى الظلام أو الأشباح في كهف مظلم .

ولكنه وقف دون الحال الثالثة التي يصبح فيها البصر والشمس شيئاً واحداً .

وعلة ذلك أنه وضع الصور خارجة عن الذهن الذي يدركها ، بينما تصبح الصور (أي المعقولات) عند بلوغ هذه المرتبة هي والعقل الذي يدركها شيئاً واحداً لذا لم يمكن أن تصبح الشمس والبصر واحداً ، خلافاً للعقل الفعال ، فهو والصور التي تقوم فيها واحد بإطلاق . 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 التكريتي: الحكم الصالح في نظر الفارابي. ص ٩٩ - ١٠٠ مجلة المورد العراقية. المجلد ١٩٧٥٤.
- (٢) ابن خلكان: وفيات الأعيان ج ٢ ص ١١٣، ١١٤.
- (٣) مصطفى عبد الرازق: فيلسوف العرب والمعلم الثاني. ص ٦٣، ٦٤ الحلبي. مصر سنة ١٩٤٥
- (٤) عبد الرحمن مرجحيا: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية ص ٣٧٣ بيروت ١٩٧٠.
- (٥) السابق ص ٤٥٣ بتصرف.
- (٦) Afkoun: (M) : Miskanaguh. op Ctie P. 15
- (٧) د. عبد السلام بنعبد العال: الفلسفة السياسية عند الفارابي. ص ١٠ الطبعة الثالثة. بيروت ١٩٨٦.
- (٨) يعتبر كتابه «أراء أهل المدينة الفاضلة» من أهم كتبه وأعظمها خطورة ذلك لأن هذا الكتاب قد ضم زبدة فلسفته وخلاصة آرائه في كل ما تناوله في مؤلفاته الأخرى، خاصة وأنه قد كتبه في آخريات حياته. فجاء جامعا لفلسفته ملخصا لمذهبه في الحياة والكون. فلو ضاعت كل كتب الفارابي ولم يبق سوى هذا الكتاب لأمكن استخلاص مذهب وتعرف أصول فلسفته؛ ذلك لأنه يتناول فيه عرضا سريعا لأهم المسائل التي دار عليها نشاطه الفكري.
- (٩) ولد هيبوداموس Hyppodamus في أيونيا ثم أسس المستعمرة الإيطالية المسماة (توريوم) وكان مهندسا وعالمًا معًا. وسوف يتصور «توماس مور» (١٤٧٨ - ١٥٣٥ م) مدينته الخالية في القرن السادس عشر ويتبعهم كامبانيللا Companalla الفيلسوف الإيطالي (١٥٦٨ - ١٦٣٩) في مدينة الشمس.
- (١٠) د. عبد المجيد الغنوشي: الأسس النشكونية والعضوانية لفلسفة الفارابي السياسية والاجتماعية. ص ٣٨ مجلة الفكر. العدد ٥ تونس ١٩٧٦.
- (١١) Chatelet (F) La naissance de L'Histoire p. 303 Ti. Coll 10/18
- (١٢) د. جميل صليبا: من أفلاطون إلى ابن سينا. ص ٦٠ الطبعة الثالثة. بيروت ١٩٨٣.
- (١٣) د. عبد المجيد الغنوشي: السابق ص ٣٨.
- (١٤) أحمد أمين: ضحى الإسلام. ص ٩٦. بيروت ١٩٦٩.
- (١٥) المسعودي: التنبيه والإشراف. ص ٤٠٠.
- (١٦) التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة.
- (١٧) ياقوت: معجم الأدباء ج ١٥ ص ٢٢.

- (١٨) الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة ص ١٥١، ١٥٣ .
- (١٩) عبد السلام بن عبد العال: الفلسفة السياسية عند الفارابي . ص ١٢٢ الطبعة الثالثة . بيروت ١٩٨٦ .
- (٢٠) Laoust (H): Les Schimes dans L'Is lam, Payot Paris 1965. p. 156.
- (٢١) عبد السلام: السابق ص ١٢٢، ١٢٣ .
- (٢٢) الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة . ص ٨٥ - ٨٦ وانظر د . جعفر آل ياسين: فيلسوفان رائدان: الكندي والفارابي . ص ١٧٣ - ١٧٤ دار الأندلس . بيروت . الطبعة الثانية ١٩٨٣ .
- (٢٣) الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٧٩ .
- (٢٤) د . سليم طه التكريتي: الحكم الصالح في نظر الفارابي . ص ١٠١ مجلة المورد العراقية ج ٤ العدد ٣ . العراق ١٩٧٥ .
- (٢٥) د . محمود قاسم: في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام . ص ٢٢٧، ٢٢٨ الطبعة الرابعة . القاهرة ١٩٦٩ .
- (٢٦) السابق . ٢٣٠، ٢٣١ .
- (٢٧) انظر مونك: Me'Langes de Philosophie Juive et arabe. P. . 407 .
- (٢٨) انظر التقديم لكتاب «تدبير المتوحد» بقلم د . معن زيادة . بيروت . دار الفكر ١٩٧٨ .
- (٢٩) د . فوقية حسين: الفارابي بين الخلق والإيجاد . المقالة الرابعة من كتاب: مقالات في أصالة المفكر المسلم . دار الفكر العربي . مصر ١٩٧٦ .
- (٣٠) ابن باجة: رسائل ابن باجة الإلهية . تحقيق د . ماجد فخري . ص ١١٣ .
- (٣١) د . فوقية حسين: ابن باجة في كتابه تدبير المتوحد . ص ٩٥، ٦٠ مجلة منبر الإسلام . العدد ٥ إبريل ١٩٨٠ .
- (٣٢) وهذا ما لم يتبينه كثير من الباحثين في آراء ابن باجة ، الأمر الذي أدى بهم إلى اعتباره تابعاً لليونانيين في أفكاره . خاصة هؤلاء الذين تلقوا العلم في جامعات الغرب ، واستخدموا مناهج وأدوات بحثية صنعها هؤلاء المستشرقون وزرعوها في عقول هؤلاء الباحثين .
- (٣٣) دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام . ص ٢٨٢ ترجمة د . أبوريدة . الطبعة الثالثة . مصر ١٩٥٤ .
- (٣٤) د . فؤاد زكريا: التفكير العلمي . ص ٢٨٠، ٢٨١ الطبعة الثالثة سلسلة عالم المعرفة الكويت ١٩٨٨ .
- (٣٥) انظر ابن طفيل ود . عاطف العراقي: حي بن يقظان . ص ٦٢ وما بعدها . الميثافيزيقا في فلسفة ابن طفيل . ص ٤٥ - ٦٤ . الطبعة الرابعة . دار المعارف ١٩٨٥ .
- (٣٦) د . جابر عصفور: أنوار العقل . ص ٩، ١٠ الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٦ .

- (٣٧) د. جابر عصفور: أنوار العقل. ص ١٠، ١١ مصر ١٩٩٦ .
- (٣٨) ابن طفيل: حي بن يقظان ص ٦١ .
- (٣٩) S. Munk : Melanges de philosophie. P. 414.
- (٤٠) ابن طفيل: السابق. ص ٥٨ - ٥٩ .
- (٤١) السابق. ص ٦٠ .
- (٤٢) السابق. ص ٦١ وانظر د. عاطف العراقي: الميتافيزيقا في فلسفة ابن طفيل. ص ٥٦ - ٦٠ .
- (٤٣) ابن طفيل: ابن يقظان. ص ٦١ .
- (٤٤) د. عاطف العراقي: الميتافيزيقا. ص ٦٠ .
- (٤٥) فلسفته تتردد عند ابن طفيل في «حي بن يقظان» وفي مؤلفات ابن رشد مثل «رسالة الاتصال» تلخيص ابن رشد لكتاب النفس لأرسطو، وتهافت التهافت في مواضع متعددة. وهي كلها تعد كتباً تعبر عن آراء ابن رشد سواء كانت كتباً مؤلفة أو كتباً شارحة .
- (٤٦) د. معن زيادة: الحركة من الطبيعة إلى ما بعد الطبيعة. ص ٢٣، ٢٤ .
- (٤٧) Dunlop "Phiosophical prede "...p.100.
- (٤٨) ابن أبي أصيبعة: طبقات الأطباء عند حديثه عن ابن باجة .
- (٤٩) ابن باجة: الرسائل. ص ٥٥، ١٢١ تحقيق د. ماجد فخري .
- (٥٠) ابن باجة: الرسائل. ص ٥٥، ١٢١ .
- (٥١) قارن تدبير المتوحد. ص ١٢١ ورسالة الوداع بتحقيق م. أسين بالثيوس في الأندلس ص ٢١ المجلد ٨، ١٩٤٣ .
- (٥٢) د. معن زيادة: الحركة من الطبيعة. ص ٢٦ .
- (٥٣) ابن طفيل: حي بن يقظان. ص ٥٨، ٥٩ .
- (٥٤) ابن طفيل: حي بن يقظان. ص ٦٠ .
- (٥٥) السابق. ص ٦٠، ٦١ .
- (٥٦) قارن الاتصال لابن باجة. ص ١٩ .
- (٥٧) ابن باجة: في الغاية الإنسانية، قارن رسائل ابن باجة الإلهية. ص ١٠٤ .
- (٥٨) د. معن زيادة: الحركة من الطبيعة. ص ١٤٣ .
- (٥٩) ابن باجة: رسالة الوداع، ص ٣٨ .
- (٦٠) ابن باجة: تدبير المتوحد .
- (٦١) ابن باجة: رسالة الوداع. ص ٢٢ .
- (٦٢) ابن باجة رسالة الوداع. ص ٢٣ .
- (٦٣) من الواضح أن ابن باجة لا يتفق مع الصوفية القائلين بأنهم يصلون إلى الحقيقة النهائية كما
- الرسالة رقم ١٧٩ - الجولية الثانية والعشرون

يدعون فهو يهاجمهم في أكثر من مناسبة ، لأنهم - في نظره - يخلطون بين الاتصال على الحقيقة وإحدى الحالات الروحية السامية التي يعيشونها يقول :

«وهذا الذي ظنه الصوفيون غاية قصوى للإنسان . لذلك يقولون في دعائهم «جمعك الله وعين الجمع» لأنهم - بتصورهم عن الصور الروحية المحضة - قامت عندهم هذه الصورة الروحية مقام تلك . ولما كانت هذه تكذب عند افتراقها ، وشعورا بصدقها عن اجتماعها دائماً ، ظنوا اجتماعها هو السعادة القصوى ، ولما كانت عند اجتماعها تحضر لمن اجتمعت له صور غريبة . ومحسوسات بالقوة هائلة المنظر ، وأنفس أحسن كرامة في الوجود ظنوا أن الغاية إدراك هذه ؛ ولذلك يقول الغزالي أنه أدرك مدركات روحانية ، وشهد الجواهر الروحية ، وعرض لعظم ما شاهد بقول الشاعر «وكان مما لست أذكره» ولذلك تزعم الصوفية أن إدراك السعادة القصوى ، قد يكون بلا تعلم بل بالتفريغ وبأن لا تخلو طرفة عين عن ذكر المطلوب ، لأنه متى فعل ذلك اجتمعت القوى الثلاث ، وأمكن ذلك . وذلك كله ظن . وفعل ما ظنوه أمر خارج عن الطبع (تدبير المتوحد . ص ٦٣) .

(٦٤) ابن باجة : تدبير المتوحد .

(٦٥) د . محمد غلاب : المعرفة عند مفكري الإسلام . ص ١٧١ .

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

(٦٧) ابن باجة : «في معاني السابعة والثامنة» من شروحات السماع . ص ١٨٠ تحقيق د . معن زيادة . دار الكندي بيروت ١٩٧٨ .

(٦٨) انظر الكتاب الرابع من الطبيعيات (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 أيضاً : Moody, Ernest A "Galileo and Avempace Dynamics of The " Leaning Tower : Experiment, "Journal of History of ideas, XII (1951) 176 - 206 , 375 422.

وانظر :

Pie'ne,s. "omme quodmoveretUr ncesse est abaliquo "moveri: ArRefutation of galen by Alexander of Aphrodisias and the Theory of Motion, Isis (History of Scicnce society), 52 (1961), 21 - 34 .

(٧٠) ابن باجة : شروحات السماع . ص ١٦ تحقيق د . معن زيادة .

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

(٧٢) philip Merlan, "Aristotle's um moved Movers: Tradition, Iv (1946) p. 1-30.

(٧٣) ابن باجة : «في معاني الثامنة خاصة» من شروحات السماع . ص ٢١٥ - ٢١٦ . تحقيق د . معن زيادة .

- (٧٤) د .معن زيادة :الحركة من الطبيعة . ص ٢٠٠ - ٢٠١ .
- (٧٥) انظر رسائل ابن باجة الإلهية . تحقيق د .ماجد فخري . ص ٩٩ ، ١٠٧ .
- (٧٦) ابن باجة :تدبير المتوحد . ص ٣٩ .
- (٧٧) السابق . ص ٣٩ .
- (٧٨) د .فوقية حسين :ابن باجة في كتابه تدبير المتوحد . ص ٦٢ مجلة منبر الإسلام العدد ٥ ، ١٩٨٠ .
- (٧٩) ابن باجة :تدبير المتوحد ص ٣٩ .
- (٨٠) السابق . ص ٣٧ .
- (٨١) السابق ص ٤٩ ، ٥٠ .
- (٨٢) السابق . ص ٣٧ .
- (٨٣) د .فوقية حسين :ابن باجة ص ٦١ ، ٦٢ مجلة منبر الإسلام .
- (٨٤) ابن باجة :تدبير المتوحد . ص ٣٧ من الرسائل .
- (٨٥) السابق . ص ٣٧ .
- (٨٦) رسالة الوداع . ص ١٢٩ من الرسائل .
- (٨٧) تدبير المتوحد . ص ٣٨ .
- (٨٨) السيرة هنا مفرد سير - السير الأربع مثلاً - والمقصود بها حياة جماعة أو مدينة .
- (٨٩) ابن باجة :تدبير المتوحد . ص ٣٩ - ٤٠ .
- (٩٠) السابق . ص ٤١ .
- (٩١) السابق . ص ٤٠ .
- (٩٢) في الأفعال الإنسانية . ص ٤١ .
- (٩٣) في الأفعال الإنسانية ص ٤١ .
- (٩٤) السابق . ص ٤١ .
- (٩٥) القول في الصور الروحانية المبحث الثالث من التدبير المتوحد . ص ٤٩ من الرسائل .
- (٩٦) ابن باجة :تدبير المتوحد . ص ٤٩ .
- (٩٧) السابق . ص ٤٩ .
- (٩٨) السابق . ص ٥١ .
- (٩٩) السابق . ص ٥١ .
- (١٠٠) ابن طفيل :حي بن يقظان . تحقيق د .عبد الحليم محمود . الأنجلو المصرية بدون تاريخ .
- (١٠١) ابن طفيل :حي بن يقظان . ص ٨٩ .
- (١٠٢) انظر د .كمال اليازجي :معالم الفكر في العصر الوسيط . ص ٢٣٧ . الطبعة الرابعة .
- الرسالة رقم ١٧٩ - الجولية الثانية والعشرون

- بيروت ١٩٦١ .
- وانظر : البعد الإصلاحى فى فلسفة ابن طفيل الاجتماعى : د . إدريس عزام مجلة الباحث العدد ٢٧ بيروت ١٩٨٣ .
- (١٠٣) محمود أمين العالم : مدخل إلى قراءة حى بن يقظان لابن طفيل . مجلد أدب ونقد العدد ١٠٦ ، مصر فى يونيو ١٩٩٤ .
- Titus Burekhard, Moorish Culture in Spain, English Trans Alisa Jaffa (New york: mc 6 (١٠٤) raw Hill, 1972) p. 129.
- (١٠٥) د . معن زيادة : الحركة من الطبيعة إلى ما بعد الطبيعة . ص ٣٤ - ٣٥ .
- (١٠٦) ابن باجة : رسالة اتصال العقل بالإنسان . تحقيق أسين بلاسيوس . ص ١٤ الأندلس ج ٧ ، ١٩٤٢ .
- (١٠٧) ابن باجة ص ١٧ .
- (١٠٨) 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) أي : العناصر .
- (١١٢) ابن باجة : تدبير المتوحد . ص ٤٦ . بيروت ١٩٦٨ .
- (١١٣) ابن باجة : تدبير المتوحد ص ٤٨ . من الرسائل .
- (١١٤) السابق . ص ٤٨ .
- (١١٥) ابن باجة : اتصال العقل بالإنسان . ص ١٥٩ .
- (١١٦) انظر : د . عبد الرحمن بدوى : موسوعة الفلسفة ص ١٣ ، ج ١ .
- (١١٧) ابن باجة : رسالة الوداع .
- (١١٨) السابق .
- (١١٩) راجع تلخيص كتاب النفس ص ٩٥ ، فى معرض التعليق على الطريق التى رام أبو بكر سلوكها «فى بيان الاتصال» .
- (١٢٠) ابن باجة : رسالة الوداع . قارن رسالة الاتصال .
- (١٢١) سورة آل عمران ، آية ٧ .
- (١٢٢) سورة فاطر ، آية ٢٨ .
- (١٢٣) ابن باجة : الاتصال .
- (١٢٤) د . ماجد فخري : رسائل ابن باجة الإلهية . ص ٢٥ ، ٢٦ .
- (١٢٥) راجع تلخيص كتاب الحس والمحسوس لابن رشد ص ٢٠٢ ، ٢٠٣ .

- (١٢٦) راجع تدبير المتوحد . القول في الصور الروحانية . الفصل الأول .
 (١٢٧) راجع رسالة الاتصال لابن باجة ص ١٦٣, ١٦٤ .
 (١٢٨) السابق . ص ١٦٤ .
 (١٢٩) السابق . ص ١٦٤, ١٦٥ .
 (١٣٠) ابن باجة : رسالة الاتصال . ص ١٦٧ .
 (١٣١) السابق ص ١٦٦ .
 (١٣٢) السابق . ص ١٦٧ .
 (١٣٣) قارن حكاية ابن رشد عن ابن باجة لهذه المراتب الثلاث وثناءه عليه في تلخيص كتاب النفس
 ص ٩٠ مصر ١٩٥٠ .
 (١٣٤) انظر رسالة الاتصال ص ١٦٥ .
 (١٣٥) ابن باجة : الاتصال ص ١٦٨ .
 (١٣٦) السابق . ص ١٦٨ .
 (١٣٧) السابق . ص ١٦٨ .
 (١٣٨) انظر د . ماجد فخري مقدمة الرسائل . ص ٢٤ - ٢٩ .

حوليّات الآداب والعلوم الاجتماعيّة
تصدر عن مجلس النشر العلميّ - جامعة الكويت

قسمّة اشتراك

يرجى اعتماد اشتراكي في المجلّة لمدة:

☐ سنة واحدة ☐ سنتين ☐ ثلاث سنوات ☐ أربع سنوات ☐ بعدد () نسختة

أرفق طيه قيمة الاشتراك

☐ نقداً/ شيك ☐ حوالة نقدية ☐ إرسال فاتورة للتسديد

الاسم

العنوان الكامل

التاريخ / / التوقيع

ترسل الاشتراكات إلى حوليّات الآداب والعلوم الاجتماعيّة
ص.ب: ١٧٣٧٠ الخالديّة - الرمز البريدي 72454 الكويت - هاتف وفاكس: ٤٨١٠٣١٩

حوليّات الآداب والعلوم الاجتماعيّة
تصدر عن مجلس النشر العلميّ - جامعة الكويت

قسمّة اشتراك

يرجى اعتماد اشتراكي في المجلّة لمدة:

☐ سنة واحدة ☐ سنتين ☐ ثلاث سنوات ☐ أربع سنوات ☐ بعدد () نسختة

أرفق طيه قيمة الاشتراك

☐ نقداً/ شيك ☐ حوالة نقدية ☐ إرسال فاتورة للتسديد

الاسم

العنوان الكامل

التاريخ / / التوقيع

ترسل الاشتراكات إلى حوليّات الآداب والعلوم الاجتماعيّة
ص.ب: ١٧٣٧٠ الخالديّة - الرمز البريدي 72454 الكويت - هاتف وفاكس: ٤٨١٠٣١٩

حوليّات الآداب والعلوم الاجتماعيّة
تصدر عن مجلس النشر العلميّ - جامعة الكويت

قسمّة اشتراك

يرجى اعتماد اشتراكي في المجلّة لمدة:

☐ سنة واحدة ☐ سنتين ☐ ثلاث سنوات ☐ أربع سنوات ☐ بعدد () نسختة

أرفق طيه قيمة الاشتراك

☐ نقداً/ شيك ☐ حوالة نقدية ☐ إرسال فاتورة للتسديد

الاسم

العنوان الكامل

التاريخ / / التوقيع

ترسل الاشتراكات إلى حوليّات الآداب والعلوم الاجتماعيّة
ص.ب: ١٧٣٧٠ الخالديّة - الرمز البريدي 72454 الكويت - هاتف وفاكس: ٤٨١٠٣١٩



المجلة العربية للمعلوم الإنسانية

علمية . أكاديمية . فصلية . محكمة

تصدر عن مجلس النشر العلمي - جامعة الكويت

صدر العدد الأول في يناير ١٩٨١

رئيس التحرير: أ. د. عبدالمالك خلف التميمي

الاشتراكات

- الكويت: 3 دنانير - ديناران للطلاب - 15 ديناراً للمؤسسات .
- الدول العربية: 4 دنانير للأفراد - 15 ديناراً للمؤسسات .
- الدول الأجنبية: 15 دولاراً للأفراد 60 دولاراً للمؤسسات .

بحوث باللغة العربية والإنجليزية
ندوات - مناقشات - عروض كتب - تقارير

توجه المراسلات إلى رئيس التحرير:

ص.ب: 26585 الصفاة - رمز بريدي 13126 الكويت

هاتف: 4817689 - 4815453 - فاكس: 4812514

e-mail: ajh@kuc01.kuniv.edu.kw

يمكنك الاطلاع على المجلة باللغتين العربية والإنجليزية مع الفهرس على شبكة الانترنت

<http://kuc01.kuniv.edu.kw/~ajh>



تصدر عن مجلس النشر
العلمي جامعة الكويت

مجلة العلوم الاجتماعية

فصلية - أكاديمية - محكمة

تعنى بنشر الأبحاث والدراسات في تخصصات السياسة والاقتصاد والاجتماع
وعلم النفس والأنثروبولوجيا الاجتماعية والجغرافيا السياسية والبشرية

الاشتراكات

الكويت

والدول العربية:

أفراد: ٣ دنانير سنوياً
داخل الكويت، ويضاف
إليها دينار واحد في الدول
العربية.

مؤسسات: في الكويت
والدول العربية ١٥ ديناراً
في السنة، ٢٥ ديناراً لمدة
سنتين.

الدول الأجنبية:

أفراد: ١٥ دولاراً.

مؤسسات: ٦٠ دولاراً في
السنة، ١١٠ دولارات
لسنتين.

تدفع اشتراكات الأفراد
مقدماً نقداً أو بشيك باسم
المجلة مسحوباً على أحد
المصارف الكويتية ويرسل
على عنوان المجلة، أو بتحويل
مصرفي لحساب مجلة العلوم
الاجتماعية رقم 07101685
لدى بنك الخليج في
الكويت (فرع العدلية)

تفتح أبوابها أمام

رئيس التحرير

الأستاذ الدكتور

أحمد محمد عبدالحلق

• أوسع مشاركة للباحثين
الاجتماعيين العرب
للإسهام في معالجة قضايا
مجتمعاتهم.

• التفاعل الحي مع القارئ
المثقف والمهتم بالقضايا
المطروحة.

• المقابلات والمناقشات الجادة
ومراجعات الكتب
والتقارير.

• تؤكد المجلة التزامها
بالوفاء والانتظام بوصولها
في مواعيدها المحددة إلى
جميع قرائها ومشتريها

Visit our web site

<http://kuc01.Kuniv.edu.kw/~jss>

توجه جميع المراسلات إلى :

رئيس تحرير مجلة العلوم الاجتماعية - جامعة الكويت

ص.ب. ٢٧٧٨٠ صفاة، الكويت 13055

تليفون ٤٨١٠٤٣٦ - ٤٨٣٦٠٢٦ فاكس ٤٨٣٦٠٢٦ / ٠٠٩٦٥

E-mail: JSS@kuniv.edu.kw



مجلة دراسات الخليج والجزيرة العربية



مجلة فصلية محكمة
تصدر عن مجلس النشر العلمي - جامعة الكويت

صدر العدد الأول في يناير ١٩٧٥

رئيس التحرير

أ. د. أحمد يوسف العذبيع المبار

ترحب المجلة بنشر البحوث والدراسات العلمية المتعلقة بشؤون منطقة الخليج والجزيرة العربية في مختلف المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والعلمية.. إلخ (باللغتين العربية والإنجليزية).

الأبواب الثابتة

- ◆ البحوث (باللغتين العربية والإنجليزية).
- ◆ عرض الكتب ومراجعاتها.
- ◆ التقارير: مؤتمرات - ندوات.
- ◆ البيبلوجرافيا العربية والإنجليزية.
- ◆ ملخصات الرسائل الجامعية (الماجستير - الدكتوراه).
- ◆ ملخصات باللغة الإنجليزية للبحوث المنشورة باللغة العربية وبالعكس.

الاشتراكات

- دولة الكويت: ٣ دنانير للأفراد، ١٥ ديناراً للمؤسسات.
- الدول العربية: ٤ دنانير للأفراد، ١٥ ديناراً للمؤسسات.
- الدول الأجنبية: ١٥ دولار للأفراد، ٦٠ دولار للمؤسسات.

المراسلات

توجه جميع المراسلات باسم رئيس التحرير:
ص.ب: 17073 - الخالدية الكويت - الرمز البريدي 72451
تليفون: 4833215 - 4833705 - فاكس: 4833705
E-MAIL: JOTGAAPS@KUC01.KUNIV.EDU.KW
Http://Pubcouncil.Kuniv.Edu.Kw/JGAPS

مَجَلَّةُ الشَّرِيعَةِ وَالْإِسْلَامِ الْإِسْلَامِيَّةِ

مَجَلَّةٌ عِلْمِيَّةٌ مَعْلُومَةٌ نَصَرَتْ عَنْ مَجْلَسِ الشَّرْعِ الْعِلْمِيِّ بِإِثْمَانَةِ الْوَلَايَةِ
تُعْنِي بِالسِّيَرِ وَالْمَدْرَاسَاتِ الْإِسْلَامِيَّةِ

رئيس التحرير الأستاذ الدكتور: عَجْمِيلُ جَاسِمُ لُحَيْشِي

صدر العدد الأول في رجب ١٤٠٤ هـ - أبريل ١٩٨٤ م

- تهدف إلى معالجة المشكلات المعاصرة والقضايا المستجدة من وجهة نظر الشريعة الإسلامية.
- تشتمل موضوعاتها معظم علوم الشريعة الإسلامية: من تفسير، حديث، فقه، واقتصاد وتربية إسلامية، إلى غير ذلك من تقارير عن المؤتمرات، ومراجعة كتب شرعية معاصرة، وفتاوى شرعية، وتعليقات على قضايا علمية.
- تتبع الباحثون فيها، فكانوا من أعضاء هيئة التدريس في مختلف الجامعات والكليات الإسلامية على رقعة العالمين: العربي والإسلامي.
- تخصص البحوث المقدمة للمجلة إلى عملية فحص وتحكيم حسب الضوابط التي تقررت بها المجلة، ويقوم بها كبار العلماء والمختصين في الشريعة الإسلامية، بهدف الارتقاء بالبحث العلمي الإسلامي الذي يخدم الأمة، ويعمل على رفعة شأنها، نسال المولى عز وجل مزيداً من التقدم والازدهار.

جميع المراسلات توجه باسم رئيس التحرير

ص.ب. ٢٢ - الرميثي (١٥٨٥) المالية - الكويت هاتف ٤٨١٢٥٠٤ - فاكس: ٤٨١٠٤٣٤
ب.ال ٤٨١٦٨١٢ - ٤٨١٢٦٤٣ - داخلي ٤٧٢٣

البريد الإلكتروني: E-mail - JOSAIS@KUCOI.KUNIV.EDU.KW

ISSN: 1020-8903

مصدر الصفحة على شبكة الإنترنت: <http://pubcouncil.kuniv.edu.kw/JAIS>

اعتماد المجلة في قاعدة بيانات اليونسكو Social and Human Sciences Documentation Center

في شبكة الانترنت تحت الموقع www.unesco.org/general/eng/infoserv/db/dare.html

المجلة العربية للعلوم الإدارية



Arab Journal of Administrative Sciences

- First Issue, November 1993
صدر العدد الأول في نوفمبر ١٩٩٣
- A refereed Journal Publishes Original Research in Administrative Sciences
علمية محكمة تعنى بنشر البحوث الأصلية في مجال العلوم الإدارية
- Published by the Academic Publication Council, Kuwait University,
3 Issues (January, May, September)
تصدر عن مجلس النشر العلمي في جامعة الكويت كل أربعة أشهر (يناير، مايو، سبتمبر)
- The Journal Intends to Develop and Exchange Business Thoughts
تهدف المجلة إلى المساهمة في تطوير ونشر الفكر الإداري والممارسات الإدارية
- Listed in Several International Databases
مسجلة في قواعد البيانات العالمية

ISSN:1029-855X

الاشتراكات

الكويت : 3 دنانير للأفراد - 15 ديناراً للمؤسسات
الدول العربية : 4 دنانير للأفراد - 15 ديناراً للمؤسسات
الدول الأجنبية : 15 دولاراً للأفراد - 60 دولاراً للمؤسسات

توجه المراسلات إلى رئيس التحرير على العنوان التالي:

المجلة العربية للعلوم الإدارية - جامعة الكويت ص.ب. : 28558 الصفاة 13055 - دولة الكويت
هاتف : 4817028 (965) بدالة : 4846843 (965) داخلي : 4415 - 4416 فاكس : 4817028 (965)
e-mail: ajoas@kuc01.kuniv.edu.kw

مجلة الحقوق

مجلة فصلية أكاديمية
محكمة تعنى بنشر البحوث
والدراسات القانونية والشرعية
تصدر عن مجلس النشر العلمي - جامعة الكويت

رئيس التحرير

الأستاذ الدكتور / إبراهيم الدسوقي أبو الليل

صدر العدد الأول في
يناير ١٩٧٧

الاشتراكات

في الكويت : ٣ دنانير للأفراد، ١٥ ديناراً للمؤسسات
في الدول العربية : ٤ دنانير للأفراد، ١٥ ديناراً للمؤسسات
في الدول الأجنبية : ١٥ دولاراً للأفراد، ٦٠ دولاراً للمؤسسات

المراسلات

توجه جميع المراسلات إلى رئيس
التحرير على العنوان التالي :

مجلة الحقوق . جامعة الكويت

ص.ب. ١٣٥٥٥ الكويت

٤٨٣١١٤٣ : فاكس . ٤٨٣٥٧٧٧ : هاتف

Council

مجلس النشر العلمي



المجلة التربوية

تصدر عن مجلس النشر العلمي - جامعة الكويت مجلة فصلية، تخصصية، محكمة

رئيس التحرير:

أ. د كمال إبراهيم مرسى

تنشر

البحوث التربوية المحكمة

مراجعات الكتب التربوية الحديثة

محاضرات الممارس التربوي

والتقارير عن المؤتمرات التربوية

■ تقبل البحوث باللغتين العربية والإنجليزية.

■ تنشر لأساتذة التربية والمختصين بها من مختلف الأقطار العربية والدول الأجنبية.

الاشتراكات:

في الكويت:	ثلاثة دنانير للأفراد، وخمسة عشر ديناراً للمؤسسات
في الدول العربية:	أربعة دنانير للأفراد، وخمسة عشر ديناراً للمؤسسات
في الدول الأجنبية:	خمسة عشر دولاراً للأفراد، وستون دولاراً للمؤسسات.

توجه جميع المراسلات إلى:

رئيس تحرير المجلة التربوية - مجلس النشر العلمي ص.ب: ١٢٤١١ كيفان - الرمز البريدي 71955
الكويت هاتف: ٤٨٤٦٨٤٣ (داخلي ٤٤٠٣ - ٤٤٠٩) - مباشر: ٤٨٤٧٩٦١ - فاكس: ٤٨٣٧٧٩٤

E-mail: TEJ@kuc01.kuniv.edu.kw.

Bin-Baga and His Critical Attitude

Abstract

It is possible to state objectively that critical tendency in thought, culture, and philosophy is not restricted to European thought and philosophy, as it was posited and used earlier by Muslim thinkers and philosophers, such as al-Ghazali, Averroes, Bin-Taymia and other Islamic scholars.

If those critical tendencies are clear with regard to philosophers in East Mediterranean, they are clearer with regard to philosophers in North Africa from Bin-Baga to Averroes.

This article is concerned with clarifying the critical attitude of Bin-Baga, who established a critical method in philosophizing by virtue of which he deserves to be called humanist' and rational philosopher". His method is based on reason which is the foundation of obligation in Islam. His opinions concerning "knowledge" and "metaphysics" represent his critical attitude in philosophy.

The Author

Dr. Barakat M. Mourad

Ph. D. in Islamic Philosophy from Cairo University, 1984.

Associate Professor, Philosophy and Sociology Department , Faculty of Education, Ain-Shams University.

Publications

- 1 - *Al-Bairooni: The Philosopher* , Cairo: Al-Sadr Publications, 1988.
- 2 - *A Contemplation of Averroes' Philosophy* . Cairo: Al-Sadr Publications, 1988.
- 3 - *Al-Kindi: The Pioneer of Arabic and Islamic Philosophy* . Cairo: Al-Sadr Publications, 1990.
- 4 - *Ibn Al-Nafis and the Trends in the Modern Arabic Medicine* . Cairo: Al-Sadr Publications, 1990.
- 5 - *The Method of Dialectic and Opposition in Islamic Thought* . Cairo: Al-Sadr Publications, 1990.
- 6 - *Prince Abdul-Zader Al-Jazairi: The Sophist Warrior*. Cairo: Al-Sadr Publications, 1990.
- 7 - *Farid Al-Din Al-Attar and Logic* . Cairo: Al-Sadr Publications, 1992.
- 8 - *The Sophist Tendency of Al-Thaalibi* . Cairo: Al-Sadr Publications, 1992.
- 9 - *The Characteristics of Sophism and Asceticism of Al-Harith Bin Asad Al-Mahasibi* . Cairo: Al-Sadr Publications, 1992.
- 10 - *Imam Bin Baadis' Philosophy of Reform and Modernity* . Cairo: Al-Sadr Publications, 1992.
- 11 - *Al-Zanaadeha's (Atheists') Doctrines and Al-Baatenia's (Occultists') Beliefs in Islamic Thought* . Cairo: Al-Sadr Publications, 1992.
- 12 - *Aesthetics in Islamic Art*. Cairo, 1996.



Monograph : 179

Bin-Baga and His Critical Attitude

Dr. Barakat M. Mourad

Philosophy and Sociology Department - Faculty of Education
Ain-Shams University
Arab Republic of Egypt



جوليات الآداب والعلوم الاجتماعية

Price Of The Monograph					
Kuwait Fills. 500	Emirates D.H. 10	Bahrain B.D. 1	Qatar R.S. 10	Saudi Arabia R.S. 10	Oman R.S. 1
Yemen R.S. 10	Egypt E.P 3	Lebanon L.L. 3000	Jordan Fills 750	Syria S.L. 50	Sudan S.P. 1
Libya L.D. 2	Algeria A.D. 10	Tunis T.D. 1	Morocco M.D. 15		

Subscription For 12 Monographs				
Subscription Period	Subscription Type	Kuwait	Arab Countries	Foreign Countries
1 Year	Individuals	7 K. D	10 K. D	37 \$
	Institutions	37 K.D	37 K. D	150 \$
2 Year	Individuals	12 K. D	17 K. D	62 \$
	Institutions	62 K. D	62 K. D	250 \$
3 Year	Individuals	17 K. D	24 K. D	87 \$
	Institutions	87 K. D	87 K. D	350 \$
4 Year	Individuals	22 K. D	30 K. D	112 \$
	Institutions	112 K. D	112 K. D	450 \$

All correspondence and enquiries must be addressed to:

Editor

ANNALS OF ARTS AND SOCIAL SCIENCES

P.O. Box 17370 El-Khaldiah - KUWAIT 72454

Tel.: 4810319 - Fax: 4810319

ISSN 1560-5248 Key title: Hawliyyat Kulliyat al-Adab

<http://pubcouncil.kuniv.edu.kw/AFA/>

E-mail: aotfoa@kuc01.kuniv.edu.kw

Consultants

Prof. Ahmed Atman

Department of Greek and Latin
Studies - Cairo University

Prof. Ismail S. Mukalled

Department of Political Sciences -
Assiut University

Prof. Jihan Rashti

Department of Radio and Televi-
sion - Cairo University

Prof. Hayat N. Al-Hajji

Department of History - Kuwait
University

**Prof. Abdul-Aziz Ham-
mouda**

Department of English Language
and Literature - Cairo University

Prof. Ezziddin Ismail

Department of Arabic Language
and Literature - Ein Shams Univer-
sity

**Prof. Mohammed Gh. Al-
Rumeihi**

Department of Sociology - Kuwait
University

**Prof. Mohammed M.
I. Al-Deeb**

Department of Geography - Ein
Shams University

Prof. Mahmoud Rajab

Department of Philosophy- Cairo
University

**Prof. Mahmoud A. Abu
Al-Neel**

Department of Psychology - Ein
Shams University

Prof. Mahmoud F. Hijazi

Department of Arabic Language and Literature - Cairo University

Editorial Board

Dr. Nassima R. Al-Ghaith

Editor - in - Chief

Prof. Samir M. Hussein

Department of Mass Communication

Prof. Michael H. Mitias

Department of Philosophy

Dr. Abdul-Rida A. Asiri

Department of Political Sciences

Dr. Othman H. Al-Khadher

Department of Psychology

Dr. Fahed A. Al-Nasser

Department of Sociology

Dr. Faisal A. Al-Kanderi

Department of History

Dr. Layla H. Al-Maleh

Department of Arabic Language
and Literature

Dr. Fatima A. Al-Rajhi

Department of Arabic Language
and Literature

Haifa'a H. Al-Meshari

Managing Editor

ANNALS OF THE ARTS AND SOCIAL SCIENCES

Issued by The Academic Publication Council - Kuwait University

A REFEREED ACADEMIC PERIODICAL THAT
PUBLISHES MONOGRAPHS ON TOPICS RELE-
VANT TO THE SCHOLARLY CONCERNS OF THE
VARIOUS DEPARTMENTS IN THE FACULTIES OF
ARTS AND SOCIAL SCIENCES:

FACULTY OF ARTS & HUMANITIES:

- Department of Arabic Language and Literature.
- Department of English Language and Literature.
- Department of History.
- Department of Philosophy.
- Mass Communication Department.

FACULTY OF SOCIAL SCIENCES.

- Sociology, Geography, Psychology, Political Sciences.

Volume XXII, 2002



ANNALS OF THE ARTS AND SOCIAL SCIENCES



A refereed scientific periodical that publishes monographs on topics relevant to the scientific concerns of the various departments in the faculties of arts and social sciences

Bin-Baga and His Critical Attitude

Dr. Barakat M. Mourad

Philosophy and Sociology Department -Faculty of Education

Ain Shams University - Arab Republic of Egypt

Monograph 179

Volume XXII

1422 - 1423

2001 - 2002

The Academic Publication Council

Kuwait University

Established in 1986

Faculty of Arts & Education Bulletin (1972-1979), Journal of the Social Sciences 1973, Kuwait Journal of Science and Engineering 1974, Journal of the Gulf and Arabian Peninsula Studies 1975, Authorship Translation and Publication Committee 1976, Journal of Law 1977, Annals of the Faculty of Arts 1980, Arab Journal for the Humanities 1981, The Educational Journal 1983, Journal of Sharia and Islamic Studies 1983, Medical Principles and Practices 1988, Arab Journal of Administrative Science 1991.