# النَّفْسُ وَآلِيَّةُ الْكَمَالِ الْإِنْسَانِي عِنْدَ ابْنَ بَاجَة الْأَنْدَلُسِي

**د. مريم خليفة المبروك**
**كلية الآداب/ جامعة سرت/ ليبيا**
*Dr. mariam.k@su.edu.ly*

**المُلخَّصُ:**

تناول هذا البحث النفس وآلية الكمال الإنساني عند ابن باجة الأندلسي، أول فلاسفة المغرب العربي من خلال عدة محاور، درس المحور الأول: مفهوم النفس في اللغة والاصطلاح والقرآن الكريم، وحلل المحور الثاني: ماهية النفس وطبيعتها وقواها، واستعرض الثالث طرق الاتصال بالعقل الفعال والكمال الإنساني، وتوصل البحث إلى مجموعة من النتائج.

**الكلمات المفتاحية:** النفس الغاذية، النفس الحساسة، النفس الناطقة، العقل الفعال، طرق الاتصال، الكمال الإنساني.

# The soul and the mechanism of human perfection according to Ibn Baja Al-Andalusi

**Dr.Maryam Khalifa al Mabrouk**

*Dr. mariam.k@su.edu.ly*

## Abstract:

This research dealt with the soul and the mechanism of human perfection according to Ibn Baja Al-Andalusi, the first philosophers of the Arab Maghreb, through several axes: the first studied the concept of the soul in language, terminology and the Holy Qur'an, and the second analyzed the nature, nature and powers of the soul, and the third reviewed methods of communication with the effective mind and human perfection, and the research reached to set of results.

***Keywords*:** The nourishing self, The sensitive self, The speaking self, The active mind, Communication methods, Human perfection.

**المُقدمة:**

لقد حظيت مسألة النفس –على مدار التاريخ –بالعديد من الدراسات على اختلاف توجهات الباحثين واهتماماتهم، وما هذا الاهتمام إلا لغاية واحدة، وهي إدراك ماهيتها والوقوف على كنهها ومعرفة مصيرها ومآلهامنذ أقدم محاولة فلسفية حتى جهود مفكري عصرنا الحديث.

فلم تخلو فلسفة من الفلسفات إلا وكان لمبحث النفس النصيب الأكبر من الدراسة والبحث، وعلى الرغم من أهميتها لارتباطها بكينونة الإنسان، إلا أنها من أكثر المسائل تعقيداً، فحالة الغموض التي تحيط بجوانبها كانت من أهم الأسباب التي دفعت الفلاسفة إلى مواصلة البحث فيها، ومن هؤلاء الفلاسفة **ابن باجة الاندلسي** (475هـ/ 1082م –533هـ/1138) الذي أوقف على دراسة النفس كتاباً مستقلاً (كتاب النفس) بالإضافة للإشارة إليها في بعض رسائله الأخرى، وهذا يعكس المكانة الخاصة للنفس في فلسفة ابن باجة، إذ أن فلسفته على الحقيقة فلسفة إنسانية يهدف منها بلوغ الكمال الإنساني وهذه المكانة لا تقتصر على التأليف والتصنيف فحسب، بل جعل معرفة النفس مدخلاً أساسياً لمعرفة مبادئ العلوم وذلك لن يتأتى ما لم نقف على النفس ونعلم ماهي، فمن لا يعرف حال نفسه فهو أخلق ألا يوثق به في معرفة غيره، لذلك أخذ **ابن باجة** في بيان أهمية دراسة النفس، متحدثًا عن حقيقة النفس وقواها المتنوعة، مركزا على القوة الناطقة (العقل) موضحا قدرته على التأمل وإدراك الكليات المجردة، وإمكانية اتصاله بالعقل الفعال، وهذا الاتصال يؤدي بالإنسان الى المعرفة المطلقة بالعالم ونيل الكمال الذي هو غاية الوجود الإنساني.

**مشكلة البحث:**

أمَّا إشكالية البحث فإنها تدور حول السؤال القائل: ما الآلية التي ترتقي بها النفس لبلوغ الكمال الإنساني؟ وتندرج تحت هذه الإشكالية التساؤلات الفرعية الآتية:

- ما طبيعة النفس وماهي قواها؟
- ما مراتب العقل عند ابن باجة؟
- ما مراتب الكمال الإنساني؟
- ما حقيقة العقل الفعال وما آلية الاتصال به؟

**أهمية البحث:**

تكمن أهمية البحث في بيان أهمية النفس الإنسانية وتنوع قواها وتحديدًا القوة الناطقة، بإعتبارها العامل المحرك للإنسان نحو المعارف وإدراك المعقولات والاتصال بالعقل الفعال للارتقاء في مراتب الكمال الإنساني. فضلاً عن أن هذا النوع من الدراسة يشكل عمقً فلسفياً يمثل نقطة تقاطع الإلهيات والطبيعيات والميتافيزيقا.

**الهدف من البحث:** كشف الأثر الذي تركه فيلسوفنا ابن باجة في موضوع النفس، إذ أنه ابن باجة صاحب موقف مميز له خصوصيته في مبحث النفس. إلى جانب تأكيد أصالة عقلانيته التي تتجلى بوضوح من خلال أراءه المعروضة في مبحث النفس.

**منهج البحث:** اعتمد البحث على المنهج التحليلي النقدي، القائم على جمع المادة العلمية من مصادرها ومراجعها الثانوية وتصنيفها وتحليلها وصولاً إلى إبراز الصورة العلمية المتكاملة لموضوع البحث مع الاستعانة بالمنهج المقارن.

**خطة البحث:** فقد اشتملت على المقدمة، وأهمية البحث والإشكالية المراد دراستها كما تضمنت المحاور الآتية:

**أولاً: مفاهيم ومصطلحات ويتضمن:**

1- مفهوم النفس في اللغة والاصطلاح.

2- مفهوم النفس في القرآن الكريم.

**ثانياً: حقيقة النفس وقواها ويتضمن:**

1- ماهية النفس.

**2-** قوى النفس وتتضمن:

أ- القوة الغاذية. ب- القوة الحساسة. ج- القوة الناطقة.

**ثالثًا: طرق الاتصال بالعقل الفعال والكمال الإنساني:**

1- طريق الصعود. 2- مراتب الكمال الإنساني. 3- طريق الهبوط.

وأما **الخاتمة** فقد اشتملت على أهم النتائج.

**أولاً: مفاهيم ومصطلحات:**

**مفهوم النفس في اللغة والاصطلاح:**

**النفس في اللغة:** يعرفها **ابن منظور** في لسان العرب بقوله: "النفس في كلام العرب يجرى على ضربين أحدهما قولك: خرجت نفس فلان أي روحه، وفي نفس فلان أن يفعل كذا وكذا أي في روعه، والضرب الآخر معنى النفس فيه حقيقة الشيء وجملته، يقال: قتل فلان نفسه، أي ذاته وجملته، وحقيقة الجمع من كل ذلك أنفس ونفوس"[1]. والنفس الدم يقال سالت نفسه والنفس الجسد ويقولون ثلاثة (أنفس) فيذكرون لأنهم يريدون بها الإنسان [2]، فالنفس وفق التأصيل اللغوي تعد بمنزلة قوة حيوية مفعمة في الدم ومسؤولة عن حياة الجسد هذا على المستوى اللغوي.

**أمَّا النفس اصطلاحاً:** فالنفس كما يعرفها **الجرجاني** في كتابة التعريفات هي:" الجوهر البخاري اللطيف، الحامل لقوة الحياة والحس والحركة الإرادية، وسماها الروح، فهي جوهر مشرق للبدن..."[3].

ويعرفها **لالاند** في موسوعته الفلسفية بأنها "مبدأ الحياة والفكر أو كليهما معاً باعتبارها حقيقة مميزة عن الجسد الذي تظهر عليها من خلاله"[4]، فالنفس مبدأ للحياة والفكر معاً وهي حقيقة متميزة عن البدن.

هذا وقد عرفت النفس تقسيماً مشهورا لأجزائها انتهجه الكثير من الفلاسفة في دراستهم وهو كما يقول لالاند: نفس ناطقة (مفكرة) وجزء النفس الذي يكوّن مبدأ الفكر، نفس حاسة جزء النفس الذي يشكل مبدأ الإحساس أو الحساسية حتى لدى الكائنات التي لا تمتلك عقلاً، ونفس نباتية جزء النفس الذي ينتج الغذاء، النماء، لدى الكائنات الحية وإن كانت مفتقرة إلى الإحساس [5].

**النفس في القرآن الكريم:**

أمَّا إذا بحثنا عن معاني النفس في القرآن الكريم والذي يشكل سلطة مرجعية فاعلة في الفكر الإسلامي نرى أنها ترد في المعاني الآتية [6]:

- وردت النفس بالقرآن الكريم للإشارة إلى أشخاص بالذات الأنبياء مثل قوله تعالى: ﴿فَلَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَّفْسَكَ﴾ [7].

- وقد وردت في القرآن الكريم في الدلالة على أن النفس أمر خاص في الإنسان ( وَمَا أُبَرِّىءُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ )[8] وأيضاً قوله تعالى: ﴿ وَاتَّقُواْ يَوْماً لاَّ تَجْزِي نَفْسٌ عَن نَّفْسٍ شَيْئاً﴾ [9].

- وقد وردت النفس في القرآن الكريم للدلالة على الذات الإلهية كقوله تعالى: ﴿ تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلاَ أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ ﴾ [10].

- وقد وردت النفس في القرآن الكريم في الدلالة على أصل البشر الواحد بقوله تعالى: ﴿ هُوَ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ ﴾ [11].

– وردت في القرآن بمعنى قوى الخير والشر بقوله تعالى: ﴿ وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا (7) فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾ [12].

– وقد وردت النفس في القرآن على ثلاثة أنواع النفس المطمئنة الراضية ﴿ يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَى رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً ﴾ [13]، وردت بمعنى النفس الأمارة بالسوء لقوله تعالى: ﴿ إِنَّ النَّفْسَ لأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ ﴾ [14]، وردت بمعنى النفس اللوامة: ﴿ وَلَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ ﴾ [15]، وبناءً على ذلك فالنفس وفق التأصيل الاصطلاحي والقرآني تعد مبدأ روحياً عاقلاً مسؤولاً عن أعمال الإنسان.

**ثانياً: حقيقة النفس وقواها عند ابن باجة.**

1- **ماهية النفس:** قبل الحديث عن رؤية **ابن باجة** لماهية النفس وطبيعتها، نرى أنه من الأهمية بمكان أن نعرض مدى تأثره بآراء السابقين له حول النفس، وسنعرض بإيجاز تصورات فلاسفة اليونان وفلاسفة المسلمين لماهية النفس.

**– تصورات فلاسفة اليونان:** شغلت مسألة النفس تفكير فلاسفة اليونان حيث نجدهم أكثر الناس اهتمامًا بها فها هو **أفلاطون** (427-347 ق.م) يصفها بأنها ليست بجسم، وإنما هي جوهر بسيط غير مركب، قديمة أزلية خالدة، لا تتغير ولا تتبدل، وتتناسخ. [16]، وهذا التعريف يعكس تصور أفلاطون للنفس أنها العنصر الجوهري في الإنسان، وهي خالدة مستقلة عن الجسم تهب الحياة له، وهذا العنصر الجوهري لا يتغير بينما يمثل الجسم العابر المتغير الفاني، ويثبت ذلك بأن من يستمر في تحريك ذاته دائماً لابد أن يكون خالداً في حين الذي يحركه غيره إنما يتحرك بغيره [17]. فالعلاقة هنا كعلاقة الربان بالسفينة وهذا عائد إلى طبيعة النفس الخالدة التي تبقى حية بعد مفارقتها للجسد.

أما **أرسطو** (348-322 ق.م) فقد اتخذ موقفاً مغايراً لأستاذه أفلاطون حيث لم يسمح للمادة والصورة بوجود منفصل سواء على وجه العموم في الكون أو في الإنسان، بمعنى أن النفس لا تفارق الجسم، فهي صورة له، وأي جسم طبيعي مركب من صورة ومادة لا انفكاك بينهما، فهي مبدأ الحياة والحركة للجسم، ولذا يعرف النفس بأنها "كمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة"[18]، والنفس باعتبارها صورة للبدن توجد مع البدن وتفنى بفنائه.

**– تصورات فلاسفة المسلمين لماهية النفس:** أخذ فلاسفة الإسلام تعريف النفس عن أرسطو دون تحوير أو تبديل في صيغته، فعلى سبيل المثال لا الحصر يعرف **الكندي** (185هـ-253هـ) النفس قائلاً: "هي استكمال أول لجسم طبيعي ذي حياة بالقوة: ويقال طبيعي جوهر عقلي متحرك من ذاته بعدد مؤلف"[19].

كذلك يعرفها **الفارابي** بأنها: "كمال أول الجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة"[20]، وهي عنده صوره للبدن، وأن هذا الأخير جزء حقيقي من تعريفها والأمر لا يقف عند هذا الحد بل ينحى منحى أفلاطونياً

ويصرح بأن النفس العاقلة هي جوهر الإنسان الحقيقي، لأنه يتكون من عنصرين أحدهما من عالم الأمر، أي العالم الإلهي، والأخر من عالم الحسي قائلاً في ذلك " أنت مركب من جوهرين: أحدهما مُشكلّ مصور مكيف مقدر متحرك وساكن وتجسد منقسم، والثاني مباين للأول في هذه الصفات غير مشارك له في حقيقة الذات، يناله العقل ويعرض عنه الوهم، فقد جمعت من عالم الخلق ومن عالم الأمر، لأن روحك من أمر ربك، وبدنك من خلق ربك"[21]، وهو بذلك يفرق بين عالمين عالم الحس وعالم العقل فإنه يميل للأخذ بالرأي الأفلاطوني.

أما **الشيخ الرئيس ابن سينا** (373هـ -428هـ) فيعتبر من أكثر الفلاسفة المسلمين الذين درسوا النفس دراسة مستوفية وساق الأدلة والبراهين على إثبات وجودها كبرهان الاستمرار والبرهان الطبيعي وبرهان الرجل الطائر، ولا يسعنا في هذا المقام تفصيل ذلك، فابن سينا يعرف النفس بأنها "كمال أول لجسم طبيعي آلي"[22]. ولا يكتفي ابن سينا بهذا التعريف بل يسوق الأدلة على إثبات أن النفس جوهر روحاني خالد أزلي ذو طبيعة مغايرة للبدن فيقول "أعلم أن الجوهر الذي نفس الإنسان في الحقيقة لا يفني بعد الموت، ولا يبلى بعد المفارقة عن البدن، بل هو باق لبقاء خالقه تعالى، وذلك لأن جوهره أقوى من جوهر البدن، لأنه محرك البدن ومدبر ومتصرف فيه، والبدن منفصل عنه تابع له." [23].

وأخيراً يعرف **ابن رشد** (520 – 595هـ) النفس كسائر فلاسفة المسلمين بأنها "صورة لجسم طبيعي آلي، أو استكمال لجسم طبيعي آلي"[24]. لكن ابن رشد لم يكتف بهذا التعريف لأنه لا يفي بالغرض، لأن النفس بهذا المعنى تفنى بفناء البدن، وهذا يتعارض مع قناعاته الدينية، ومن هنا راح يلتمس تعريفآ آخر ينهض على أن النفس " جوهر روحي قائم بذاته لا ينقسم بانقسام الجسم أو أنها ذات روحية مستقلة تستخدم الجسد كآلة لها "[25].

**نخلص** من هذا أن فلاسفة الإسلام تأثروا إلى – جانب موروثهم الإسلامي الأصيل – بآراء كل من أفلاطون وأرسطو فأخذوا بفكرة الجوهر الأفلاطونية وفكرة الصورة الأرسطية، وأطلقوا عليها النفس فأصبحت النفس في آن واحد جوهرآ صورة، جوهراً في ذاتها مغايرة في طبيعتها للبدن، وصورة من حيث صلتها بالبدن.

بعد هذا التأصيل لمفهوم النفس وفق التصور الفلسفي اليوناني والإسلامي، نورد تناول تصور **ابن باجة** للنفس وقراءته للمرجعيات الفلسفية السابقة له ومدى تأثره بها وهذا ما سنورده كما يآتي:

**ماهية النفس عن ابن باجة:**

بداية يؤكد ابن باجة على قطعية وجود النفس، وأنها من الأمور المسلم بها بداهة ولا يحتاج لدليل فيقول: أن النفس من الأمور المقطوع بوجودها أو بالأحرى الظاهرة الوجود، وطلب الدليل عليها كطلب الدليل على وجود الطبيعة، وهو فعل من لا يعرف الفرق بين المعلوم بنفسه والمعلوم بغيره[26]، ثم بعد ذلك يورد **ابن باجة** تعريفاً فلسفياً للنفس، وهو تعريف أرسطي في أصله ينص على أن النفس "استكمال أول لجسم طبيعي آلي"[27]، وعلى الرغم من مجاراة ابن باجة لأرسطو في تعريف النفس، إلا أن فهم ابن باجة للكمال أعم من مفهوم الصورة عند أرسطو، ولبيان ذلك ذهب ابن باجة لتحديد نوعان للصور **الأول**: استكمال لجسم طبيعي لا يقترن فيه المحرك بالمتحرك بالذات فلا يتحرك بآلة وإنما يتحرك بجملته مثل الحجر في هبوطه، والنار في سموها، وهذا النوع يقال له (الطبيعة)، **والثاني**: استكمال لجسم متحرك بآلات مثل اغتذاء النبات وتحرك الحيوان وصور أمثال هذه الأجسام وهذا النوع يقال له النفس[28].

وبناءً على ذلك فالاستكمال ليس على درجة واحدة عند ابن باجة فيه أول وفيه آخر، وبعبارة أخرى الكمال الأول بالقوة ، والأخير بالفعل، فالنفس إذا قبلت على الكمال الأول كانت قوة فاعلة أي محسوسة، وإذا قبلت على الكمال الأخير كانت قوة فاعلة أي معقولة، ويسوق لنا **ابن باجة** مثلاً لذلك بقوله: أن المهندس في حالة قيامه بأعماله الهندسية يكون مهندساً على الكمال الأخير لكنه عندما ينام أو عندما لا يستعمل علمه بالهندسة يكون مهندساً بالقوة[29]، ففهم **ابن باجة** للكمال يقترب من فهم ابن سينا حيث رأى ابن سينا أن الكمال كمالان: كمال أول وكمال ثاني: فالكمال الأول ما تكون به ذات الشيء موجودة، أما باقي الكمالات الاضافية هي كمالات ثانوية، فمثلاً وجود ذات العالم هو كمال أول، وإضافة العلم لها كمال ثانٍ[30]، وبعبارة أخرى فالكمال الأول الذي هو يصير به النوع نوعآ بالفعل مثل الشكل للسيف ، والكمال الثاني هو الذي يتبع نوعية الشيء من أفعاله كالقطع للسيف"[31].

أمَّا أن هذا الكمال يكون لجسم طبيعي لا لجسم مادي، **فابن باجة** يفرق هنا بين الجسم الطبيعي حركته طبيعية ذاتية يخضع لما يجري في الطبيعة من حوادث وأحوال فيكون أو يفسد، وبين الجسم الصناعي كالسرير والكرسي الذي لا يوجد إلا عن إرادة.

فالنفس هي استكمال لجسم طبيعي آلي ويقصد بالآلي هو أن الجسم الطبيعي يعمل وظيفته بواسطة الآلة، يعني أعضاء الجسم المختلفة، فالأجسام الطبيعة وحدها التي تمتاز بالحياة عن الأجسام الصناعية والمراد بذي حياة بالقوة هي أن الجسم محتوى على استعداد للحياة واستعداد لقبول النفس، وهنا يظهر ابن باجة الوظيفة الأساسية للنفس وهي إخراج الحياة من القوة إلى الفعل في هذا الجسم الطبيعي.

أمَّا عن تحديد **طبيعة النفس** فقد كان تحديد **ابن باجة** تحديداً يكتنفه الكثير من الغموض وعدم الاستقرار على رأي معين وكل ما ذكره أنه قال: " وإذا كنا مزمعين" على القول فهل هذا من النظر في الأجسام التي فيها، أو من اللواحق التي تنسب إلى الجسد الذي هي فيه كالصحة والمرض، أو من الأفعال التي تنسب إليها كالغضب والرضا فإنها إن لم تكن مفارقة أصلاً، فكل فعل من الأفعال المنسوبة إليها مشتركة من الجسد، إلاَّ أن بعضها من أجلها، وبعضها من أجل الجسد أو به"[32].

وهذا النص يوكد فيه **ابن باجة** أن النفس مفارقة، لوجود أفعال خاصة بها لا تخص البدن، وأيضاً وجود أفعال أخرى لها لا يتحقق وجودها إلا بوجود البدن.

لكنه سرعان ما يقرر بعد فترة وجيزة أن الرأي قد استقر على أن النفس صورة للبدن، وفي هذا يقول: "واستقر الأمر على ما هو بيَّن أن النفس صورة لمثل الجسم"[33].

هذا النص ما هو إلا محاولة توفيقية من ابن باجة للجمع بين الجوهر الأفلاطوني والصورة الأرسطية، في تحديد طبيعة النفس، فهي جوهر وصورة في آن واحد، فهي جوهر مفارق إذا نظرنا إليها في ذاتها كما هو رأي أفلاطون، وصورة إذ أخذنا في اعتبارنا صلتها بالبدن كما رأي أرسطو، وبهذا أطلق **ابن باجة** الجوهر على كل من الصورة والمادة،

**ثانياً: قـوى النفـــس:**

قسَّم ابن باجة قوى النفس إلى ثلاث قوى، ولكل قوة أفعالها المميزة الخاصة بها، ثم رتبها ترتيباً متدرجاً من الأبسط إلى الأكمل، وها نحن نتدرج مع ابن باجة في تحليله لقوى النفس بحسب ما ورد في كتابه النفس:

**1- قوى النفس الغاذية:**

النفس الغاذية هي أول النفوس، ومن ثم فهي أقدم القوى وأعمها، من حيث أنها مشتركة لسائر النفوس الثلاثة، ويعرفها ابن باجة بأنها: استكمال أول للجسم الآلي المغتذي [34]، فالغاذية تعد الغذاء في المغتذي، فالغذاء الذي بالقوة هو الغذاء البعيد فضرورة له محرك هو الذي يُصيره غذاءاً بالفعل وفعله يسمى فعل التغذية والمحرك هو الغادي، والجسم الذي له مثل هذه القوة يسمى المغتذى[35]، والقوة الغاذية عند ابن باجة تورد البدل أي بدل ما يتحلل.

ويتفق ابن باجة مع ابن سينا في قوله: بأن القوة الغاذية تحيل جسماً آخر إلى أشكال الجسم الذي فيه فلتصفه به يدل ما يتحلل عنه [36].

وللنفس الغاذية عند **ابن باجة** قوتان تؤدي من خلالهما وظائفها هما: القوة المنمية، والقوة المولدة.

– **القوة المنمية:** كل جسم طبيعي له نوع من العظم مخصوص به يكمل وجوده كما يظهر ذلك في كثير من النبات والحيوان له قوة تتحرك بها إلى ذلك النحو هي القوة النامية ولها وظيفتان: **أولهما** تحريك الجسم نحو العظم الخاص، **وثانيهما** قادرة على إيقافها حدودا معينة عند بلوغ الجسم هذا العظم المخصوص [37].

فالقوة المنمية هي التي تمنح الجسم الطبيعي النمو، وهي توجد في أول العمر، يحلل بعد ذلك بخلاف المولدة.

– **أما القوة المولدة:** إذ كانت القوة المنمية تعمل على حفظ الفرد وبقائه فإن المولودة تعمل على حفظ النوع وبقائه من خلال عملية التناسل "فالمتناسل هو الذي لصورته قوة تحرك ما هو لذلك النوع جملة بالقوة، فتصيره ذلك النوع بالفعل"[38]، ويتفق **ابن باجة** مع **الفارابي** في قوله: أن القوة المولدة هي القوة التي تقوم بوظيفة التوليد أي تولد المثل يستمر بقاء النوع"[39].

وبهاتين القوتين تكون قوى النفس الغاذية قد تكاملت.

**2– قوى النفس الحساسة:**

وهي قوة لاحقة للقوة الغاذية، وقد عرفها **ابن باجة** بقوله: "استكمال أول لجسم آلي حساس"[40]، وظيفتها إدراك الصور المحسوسة وللنفس الحساسة قوتان:

**أولهما: الحواس الظاهرة**[41]: وآلات هذه القوى هي أعضاء الحس الخارجة الخمس (البصر، السمع، الشم، الذوق، اللمس) ولكل حاسة من هذه الحواس وظيفة معينة[42]، فالبصر يعرفه بأنه استكمال أول للعين وبها يتم فعل الإبصار، والسمع هو إدراك للأثر الحادث في الهواء عن تصادم جسمين متفاوتين، والشم هو إدراك معنى المشموم، وهو بالأنف موضعها الرائحة، والطعم أي التذوق هو ما يحدث في الجسم من النضج الحال في المختلط من رطوبة ويبس، واللمس هو القوة الشائعة في بدن الإنسان، وليس لها عضو خاص بها مثل سائر الحواس، وكل هذه الحواس وإن اختلفت في وظائفها إلا أنها تشترك في أن لها هدفاً واحداً وهو إدراك صور المحسوسات الخارجية.

**ثانيهما: الحواس الباطنة:** إن ما تدركه كل حاسة من الحواس الخمس الظاهرة، عبارة عن مدركات جزئية، تجتمع في النفس بصورة متناثرة متفرقة تحتاج إلى قوة تجمعها وتصنفها وترتبها، وهذا ما نجده في أنفسنا عندما نستحضر المحسوسات بعد غيابها، وهذا يدل ويؤكد على وجود قوة باطنة تتعلق بالمحسوسات، وينال بها درجة ثانية من المعرفة بعد المعرفة الأولية وهو ما يعبر عنه بالحواس أو الحس الباطني، وينقسم إلى كل من:

**الحس المشترك:** يمثل القوة التي تدرك المحسوسات جميعها والتي انتقلت إليه عن طريق الحواس الخمس ويقارنها بعضها ببعض فهو قابل للصور لا حافظ لها، بالإضافة إلى استبقاء آثار المحسوسات بعد غيابها عن الحواس [43].

فكأن الحس المشترك: قوة سادسة إلى جانب الحواس الخمس الظاهرة، وهنا يخالف ابن باجة أرسطو الذي اعتبر الحس المشترك طبيعة مشتركة بين الحواس وليس قوة سادسة مستقلة بذاتها.

**أما التخيل:** فيراه ابن باجة مرتبة من مراتب التجرد ويضعه بعد مرتبة الحس وقبل مرتبة النطق، وأن كل مرتبة من هذه المراتب هيولي للمرتبة التي تأتي بعدها، وأن الحس والحس المشترك هما هيولي لقوة التخيل وأن التخيل صورة لهما، وظيفة التخيل إدراك معاني المحسوسات واستحضار صورة المحسوس على الرغم من عدم وجود هذا الموضوع المحسوس أو غيابه [44].

**القوة النزوعية:** وتعد هذه القوة هي أعلى مراتب القوة الحاسة وأعلاها درجة يليها مباشرة القوة العاقلة، وبهذه القوة يكون النزوع نحو الأشياء بطلب الشيء أو الهروب منه، الشوق والحب وأيضاً الكراهية، ويرى ابن باجة بأن القوة النزوعية صنفان: أحدهما المحبة وبها يكون الطلب والانبساط، وثانيهما الكراهية: وبها يكون الهرب والترك والخوف والسأم وما جانسه [45].

**نفهم من هذا** أن القوة الحساسة تقوم بأفعال عدة عبر الحس المشترك، والتخيل والنزوعيه وما تفعل به النفس منهما.

### 3-قوى النفس الناطقة:

إنَّ قوى النفس الناطقة متقدمة على سائر قوى النفس في الوجود وجميع القوى الأخرى من أجلها نظراً لأنها أفضلها جميعاً، وهذه القوة هي التي بها يدرك الإنسان آخر مثله على ما هجس في نفسه، والتي بها يعلم الإنسان ويتعلم، وهي مما يختص بها الإنسان ولا توجد إلا فيه، إذ أنه يتميز بها عن سائر الكائنات، فالإنسان يشترك مع الحيوان في القوى النفسانية السالفة الذكر، غير أنه يتميز عنه بالقوة الناطقة أو العقل التي يختص به وحده دون غيره، والقوة الحساسة والمتخيلة يدركان أشخاصاً فقط، أما الكليات فتدركها الناطقة [46].

فالإنسان كما يرى **ابن باجة** يمتاز عن غيره بالقوة الفكرية العاقلة وفي ذلك يقول: "كل حي يشارك الجمادات في أمور وكل إنسان يشارك الحيوان في أمور، لكن الإنسان يتميز عن الحيوان غير الناطق والجماد والنبات بالقوة الفكرية ولا يكون إنسان إلا بها"[47].

والقوة الفكرية بها يكون التفكير والنظر في حقائق الأمور، وتأليف المعاني المفردة، وإدراك المعقولات "فبحصول المعقولات تحدث الشهوة المحركة إلى الفكر وما يكون عنه وبهذه لا بتلك من نتائج عملية تتجلى في أفعال الإنسان العاقل"[48]. فالقوة الناطقة عند ابن باجة هي أعلى قوى النفس عنده تقال أولاً على الصور الروحانية من جهة أنها تقبل العقل وتقال على العقل بالفعل.

**وعلى هذا نقول**: أن القوة الناطقة عند ابن باجة هي القوة العاقلة وهي جوهر النفس الإنسانية، وبها يكون مستعداً لأن يتلقى الكمال والاستكمال من خلال العمل والعلم، والعمل يكون من خلال **العقل العملي**: فهو يدرك المعاني ويوجهها نحو العمل وما ينبغي أن يعمل، كإدراك العقل بحسن العدل، وأنه ينبغي أن يعمل، وقبح الظلم وأنه ينبغي أن يُترك، ونتيجة أفعال هذا العقل إلى نزوع نحو طلب حاجه ما فهو يطلب الحقيقة في مجال الميول والعناية بالجسد [49].

**أما العقل النظري**: فهو يطلب الحقيقة لذاتها وموضوعه الصور العقلية المجردة، فهو يدرك ما ينبغي أن يعلم كإدراك العقل بأن اجتماع النقيضين محال. كذلك بواسطة العقل النظري نستطيع الوصول إلى درجة العقل المستفاد في جميع أفعالنا الصادرة عن إرادة واختيار.

ويحدد ابن باجة للعقل النظري أربعة مراتب **أولّها**: **العقل الهيولاني**: وهو العقل بالقوة والذي يدرك الماديات وفيه استعداد لقبول المعقولات. **وثانيهما**: **العقل بالفعل**: وهو العقل ذاته حينما تصبح عنده المعقولات فعلّية، وهو الذي يحول القوة العاقلة من القوة إلى الفعل بإدراك الصور الروحانية وتجريدها من المادة ويشبه بالقوة المبصرة في إدراك الصور [50]، وقد سّوى **ابن باجة** العقل بالفعل والمعقولات بالفعل، فقال: "فالمحرك الأول الإنساني هو العقل بالفعل، وهو المعقول بالفعل، فإن العقل بالفعل هو المعقول بالفعل"[51].**وثالثهما**: **العقل المستفاد**: وهو العقل الذي يدرك المعقولات المجردة، أي المفارقة للمادة (كالعقول السماوية) وذلك بحسب رأي **ابن باجة** الذي توصل إلى ضرورة وجود صور سماوية لا يمكن أن تكون في مادة أصلاً [52].

من هنا يختلف العقل المستفاد عن العقلين الهيولآني وبالفعل، فالأخيران غير مستغنين عن المادة، أما العقل المستفاد مستغنى عن المادة كل الاستغناء، لذا عدّه **ابن باجة** الجزء الخالد في النفس "لا يدركه البلى، ولا السنّ ولا ساتر ما كتب في النفس"[53]. وإذا بلغ الإنسان درجة العقل المستفاد صار هو ذلك العقل بعينه وصار أحب المخلوقات إلى الله وأصبح قادراً على الاتصال مباشرة بالعقل الفعال، وبلغ كماله الطبيعي وبهذا الصدد يقول **الفارابي** أن الانسان الكامل الذي استكمل قواه العقلية ووصل إلى درجة العقل المستفاد أصبح عقله مادة وموضوعاً للعقل الفعال [54].

**رابعها**: **العقل الفعال**: وهو خارج النفس الإنسانية، مجرد عن المادة، لا يقبل الانقسام، والتجرد فيه لا يعني الانتزاع من لواحق المواد بعد وجوده فيها، لأنه بالأصل مفارق للمادة، لأنه لم يكن في مادة أصلاً. والعقل الفعال واحد غير متكثر وهو أعلى مرتبه من العقل الإنساني، ويقع خارجه وفيه توجد كل الصور والحقائق.

ومن خصائص هذا العقل ما يؤكده **ابن باجة**، في كونه والمعقول واحداً، بقوله: "فأما العقل الذي معقولة هو بعينه، فذلك ليس له صور روحانية موضوعه له، فالعقل يُفهم منه ما يفهم من المعقول، وهو واحد غير متكثر إذ قد خلا من الإضافة التي تتناسب بها الصورة في الهيولي"[55].

**والعقل الفعال** هو الذي يخرج العقل الإنساني من القوة إلى الفعل، وبذلك تكون المعرفة همة فيضاً، آتياً إلى الفعل الإنساني من الخارج، وليست حصيلة اجتهاد واكتساب [56]، وإلى مثل هذا ذهب الفارابي إلى أن: العقل الفعال هو ملك الوحي الذي يعتبر دوره الوسيط بين العالم العقلي والعالم المادي، وأنه مصدر لكل أنواع المعارف لدى الإنسان سواء المعرفة العقلية أو المعرفة الإلهامية [57].

لذ يقرر ابن باجة أن الوصول للكمال الإنساني يحقق من خلال اتصال العقل المستفاد بالعقل الفعّال، وهذا ما يحتاج إلى توضيح نورده في المحور الآتي:

**رابعاً: الاتصال بالعقل الفعال والكمال الإنساني:**

يرى ابن باجة أن الاتصال بالعقل الفعال يحقق لدى الإنسان المعرفة الحقيقية التي من خلالها يحصل كماله، ويوصله إلى الغاية الإنسانية من وجوده، فمن خلال هذا الاتصال يصل الفيلسوف (المتوحد) إلى غاية المسار الواقعي بالتأمل والنظر العقلي.

ومن هنا كان العقل الفعال غاية الإنسان وأمله " فالعقل الإنساني إذا بلغ أقصى كمال له صار قريباً في جوهره من جوهر هذا العقل .... ويحتذى (أي العقل الإنساني) في تكميل جوهره حذو هذا العقل، وإنه هو الغاية على هذا الوجه الذي يحتذى حذوه، وهو غاية على أكمل الوجوه"[58].

وكأن الكمال الإنساني لا يتحقق إلا بالإتصال به، فإذا حصل له هذا الاتصال صار أقرب ما يمكن من الله تعالى وحصل رضاه وأصبح في خيرات إلهية لا تعد ولا تحصى وخرج من الظلمة الصرف[59].

لذا يقر ابن باجة بطريقين للاتصال بالعقل الفعال، هما: طريق الصعود، طريق الهبوط، وفيما يلي توضيح ذلك.

**1- طريق الصعود:** وهو طريق الارتقاء من المحسوس إلى المعقول إلى العقل ذاته، فالإنسان يرتقي بمعارفه من الجزيئات إلى الكليات "فهو يبدأ من المحسوس، حيث يقوم الحس في هذه المرحلة بانتزاع صور المحسوسات، وتظل هذه الصور على علاقتها بالمادة، حتى تصل إلى العقل، فيقوم بتجريدها تجريداً تاماً عن المادة، وتصبح المعاني او المعقولات كلية، بعد أن كانت جزئية"[60].

وهذه المعقولات حينما تكون أولها بالقوة، وثانيهما بالفعل، لابد لها من محرك يخرجها من القوة إلى الفعل، وهنا يأتي دور العقل الفعال في إخراجها إلى الفعلية.

وقد أشار **ابن باجة** إلى ما تقدم بقوله: "فالإنسان له أولاً الصور الروحانية على مراتبها، ثم يتصل بها بالمعقول، ثم يتصل بهذا المعقول بذلك العقل الآخر، فالارتقاء إذاً من الصور الروحانية يشبه الصعود"[61].

**نفهم من هذا** أن العقل الإنساني في رحلة الصعود لكي يصير عقلاً كاملاً ويتصل بالعقل الفعال عليه أن يتصل بالصور المعقولة جميعاً وهي: الصور المعقولة للجسمانيات إلى التصورات النفسية المتوسطة بين الحس والعقل، ثم العقل الإنساني نفسه، والعقل الفعال الذي فوقه، وينتهي إلى إدراك عقول الأفلاك ثم الواحد الأول[62].

يهدف **ابن باجة** من هذا الارتقاء الانتقال من مستوى العقل الفردي المتكثر بأصوله الحسية التي هي الموضوعات المادية إلى مستوى العقل الكلي أي من الكثرة إلى الوحدة التي هي غاية الإنسان المتوحد على حد السواء.

**وعطفاً على ما تقدم** فالكمال الإنساني حسب هذا الطريق يصل إليه الانسان (الفيلسوف المتوحد) وفق دواعي العقل أي أن الإنسان يستند إلى العقل وحده لكي يصل إلى كماله وذلك لن يتأتى إلا بالاتصال بالعقل الفعال والنظر العقلي المجرد.

**من أجل هذا** يؤكد ابن باجة على أن الاتصال بالعقل الفعال يكون على هذا الطريق الصاعد أي طريق التعلم والاكتساب، وعندها يصل الإنسان أو الفيلسوف المتوحد إلى درجة العقل المستفاد ويتصل بالعقل الفعال. فالعقل المستفاد هو حلقة وصل بين العالم الحسي والعالم العقلي، بين عالم الجزيئات وعالم الكليات.

2**–مراتب الكمال**: يصنف ابن باجة الناس إلى ثلاث مراتب بحسب ارتقاء الإنسان الفاضل في مدارج الكمال وفق طريق الصعود وهي كالاتي:

**أ– مرتبة الجمهور**: التي توازي المرتبة الطبيعية، وأصحاب هذه المرتبة لا يدركون المعقول إلا مرتبطاً بالصور الهيولانية، ولا يعلمونه إلاّ بها وعنها ومنها ولها، أي أنهم يدركون الموضوعات التي هي أجسام محسوسة، يقول ابن باجة: "إن الجمهور ومن يشاركهم إنما يشعرون بالصور الروحانية من أجل أنها إدراكات لموضوعات هي أجسام محسوسة، لا من حيث لها هذا الوجود"[63].

**ب–المرتبة النظرية**: أو مرتبة النظار الطبيعيين: وأصحاب هذه المرتبة ينظرون إلى المعقول أولاً وإلى الموضوعات ثانياً، ولأجل المعقول تشبيهاً "فهذه الرتبة النظرية يرى صاحبها المعقول ولكن بواسطة كما تظهر الشمس في الماء فإن المرئي في الماء هو خيالها لا هي بنفسها..." [64].

ويعرض **ابن باجة** الفرق بين المرتبة النظرية ومرتبة الجمهور في أن المرتبة النظرية يكون المريء في الماء هو خيال الشمس، أما مرتبة الجمهور يرون خيال خيال الشمس.

**ج– مرتبة السعداء:** وهم الذين يرون في أفعالهم الشيء نفسه أي على حقيقته بدون خيالات وهؤلاء هم الفلاسفة على الحقيقة، ولإيصال هذه الفكرة عن رؤية الشيء بنفسه، لا بصورته وخياله، يقول **ابن باجة** "..... فإن الصورة المعبرة لو ارتسمت في العين في الظلمة لما احتيج إلى الضوء، لكن ذلك ليس بممكن، إذ قوامها ووجودها هو بالضوء، كذلك الحال في العقل بالفعل والعقل الفاعل، النسبة بينهما واحدة، فذلك المعنى الذي في الصورة المحسوسة هو الضوء، كذلك هذا في المعقولات هو ضوء بوجه ما على طريق التناسب"[65].

وعلى هذا فالواصل إلى هذه المرتبة يستطيع أن يحصل على الضوء الذي هو أصل كل رؤية فتتبدى له أمور كثيرة لا تتبدى لسواه، لذلك تحدث له المعرفة الكاملة، فهو يتصل بأصل كل معرفة والذي يصل إلى هذه المرتبة هو العالم، أما الجاهل فليس بوسعه أن يصل إليها، فالعالم أشبه ما يكون بالمبصر في الضياء والجاهل أشبه ما يكون بالمبصر في الظلمة.

ولتوضيح ذلك الشرح، يلجأ **ابن باجة** إلى الرمزية الأفلاطونية الخاصة بأسطورة الكهف، قائلاً: "فحال الجمهور من المعقولات تشبه أحوال المبصرين في مغارة لا تطلع عليهم الشمس فيها فيرونها، بل يرون الألوان كلها في الظل... كذلك لا وجود لذلك العقل عند الجمهور ولا يشعرون به، وأما النظريون فينزلون منزلة من خرج من المغارة إلى البراح فلمح الضوء مجرداً عن الألوان، ورأى جميع الألوان على كنهها، وأما السعداء فليس لهم في الأبصار شبيه إذ يبصرون هم الشيء"[66].

وبهذا فإن المعرفة الخاصة بالعارفين السعداء ستكون مثل معرفة الذين كانوا يستطيعون النظر إلى الشمس، وفي النهاية يتحولون إلى نور [67].

**1– طريق الهبوط:** يشير **ابن باجة** إلى طريق آخر للاتصال وهو طريق الهبوط، إذ يقول: "فإن كان ممكناً أن يوجد الأمر بالضد أشبه بالهبوط"[68]، وطريق الهبوط من العقل الفعال إلى الإنسان هو ثواب ونعمة من الله على من يرضاه من عباده، فمن أطاع الله وأرضاه أثابه بهذا العقل وجعل له نوراً بين يديه يهتدي به...."[69]. فهو هبة من الله على بعض عباده المختارين تحديداً الأنبياء، ولا فضل في هذا الطريق للإنسان ولا حيلة، ويكون ذلك عن طريق " الفطرة المعدة لقبول العقل الإنساني، ثم لقبول عقل إلهي وعقل مستفاد من الله عز وجل لا يدرك (إلا بها) وهي الفطر التي تعلم الله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والسعادة التي هي بقاء لا فناء معه وسرور لا كدرات والعلم (فيها) أن يرى ببصيرة نفسه التي هي موهبة من الله عز وجل"[70].

فهذه الطريق عند **ابن باجة** هي بمثابة النور الإلهي الذي يفيض على من يشاء من عباده وهم الأنبياء الذين اختارهم الله واختصهم بذلك النور، وبعبارة أخرى فإن هذا الطريق هو طريق الوحي.

وبهذا يعترف ابن باجة بإمكان الاتصال بطريقين طريق طبيعي (الصعود) يقدر الإنسان على الوقوف عليه من تلقائه، وطريق إلهي (الهبوط) يدرك بمعونة إلهية ومن أجل هذا بعث الله الأنبياء لخبرونا بالإمكانات الإلهية ويدعونا إلى العلم ومكانته[71].

وعطفًا على ذلك فإن ابن باجة يرى أن حظ الانسان من العلم والكسب والاجتهاد يبقى العامل الحاسم في الاتصال بالعقل الفعال؛ ذلك لأنَّ الفلاسفة وحدهم يستخدمون عقولهم ومقدرتهم العقلية في استخدام المقدمات والنتائج والاستنباط حتى يتسنى لهم الاتصال بالعقل الفعال. أمَّا الأنبياء فإنَّ النور والمعونة الإلهية يأخذ بأيديهم دفعة واحدة بلا استخدام لطريق الفلاسفة[72].

نسجل ممَّا تقدم أن الطريقان (هبوطًا وصعودًا) يشتركان إلى حد ما في الاكتساب مع تباين النسبة بينهما، كذلك لا يخلون من معونة إلهية، فمراحل الترقي الفكري والروحاني ليست إنسانية كلية وإنما يتم استكمال هذه النعمة بنور ينفثه الله في صدور من يختارهم.

**وأخيرًا** وفي نهاية مطاف حديثنا عن طرق الاتصال بالعقل الفعال نود بيان نقطتين:

**أولهما:** إن قول ابن باجة بحركة انتقال العقل أثناء اتصاله بالعقل الفعال من الكثرة الى الوحدة (صعوداً) ومن الوحدة إلى الكثرة (هبوطا) قول يقترب الى حد كبير من نظرية الفيض الفارابية حيث يقول الفارابي بدورتين تبدأ الأولى نزولا من الوحدة الى الكثرة ثم تعود ثانية من الكثرة إلى الوحدة " فسلسلة الموجودات تبتدئ من الأكمل إلى الأقل كمالاً ومن الوحدة إلى الكثرة وبالعكس "[73]، وهنا نلاحظ مدى تأثر ابن باجة بالفارابي.

**ثانيهما:** يمثل قول ابن باجة بطريق الهبوط (الوحي) وثيقة براءة له من تهمة الإلحاد التي الصقت به زوراً في زمنه، كما تمثل رداً قويا على انتقاد الفيلسوف ابن رشد له بأن قول ابن باجة بطريق الهبوط قد يكون مدخلاً للوجه الإشراقي لابن باجة قد يقربه من المسلك الصوفي والذي وقف عنده **ابن رشد** منتقداً بقوله: أن ابن باجة قد جعل الاتصال مواهب الله، وأنه وقع فيما وقع فيه الصوفية من الخروج عن النظام الطبيعي المعقول [74].

لكن الحقيقة أن ابن رشد كان متجنياً على ابن باجة في هذه المسألة وحسبنا استحضار موقف ابن باجة الرافض للاتجاه الصوفي وتحديداً موقفه من الإمام أبو حامد الغزالي، قائلاً في رسالة الوداع: "وقد وصل إلينا كتاب الرجل المعروف بأبي حامد الغزالي وسماه (المنقذ من الضلال) وصف فيه طرفاً من سيرته، وذكر أنه شاهد عند انعزاله أموراً إلهية والتذ التذاذاً عظيماً وهذه كلها ظنون وأشياء يقيمها مثالات الحق، وهذا الرجل بين من أمره أنه غالط أو مغالط بخيالات الحق"[75].

بهذه الرؤية العقلانية رفض ابن باجة أفعال الصوفية وأقوالهم حين عدّ مشاهداتهم نوعاً من التخيل لا أكثر وكأن لسان حال يقول لنا أن التصوف يعد خروجاً عن الطبع الإنساني بمظهره العقلي، فالإتجاه الفلسفي العقلاني **لابن باجة** يبتعد كل البعد عن مسالك الصوفية، مما يجعل انتقاد الفيلسوف ابن رشد محل تعجب.

**الخاتـمة:**

في الختام، وبالتأمل فيما مضى من هذا البحث، نسجل النتائج الآتية:

1- اهتم ابن باجة بدراسة النفس دراسة مستفيضة، تحدث عنها بالتفصيل في كتابه (النفس) وأشار إليها في بعض رسائله الأخرى، والنفس التي كان يقصدها هي النفس الإنسانية (الناطقة العاقلة)، فكان معنياً بتحديد ماهيتها، فهي كمال أول لجسم طبيعي آلي، والبحث في قواها موضحًا أن لها قوتان الغاذية بشقيها المولدة والنامية، والحساسة المتضمنة لقوتان الخارجية (الحواس الخمس) والباطنية (الحس المشترك – والمتخيلة – والنزوعية) على أن أهم قوة للنفس الناطقة ( العقل ) ، وبه يتم التفكير وإدراك المعاني الكلية المجردة التي بها يحصل الإنسان على المعرفة الحقيقية التي تقوده إلى معرفة نفسه والله.

2- الطريق الأمثل للوصول إلى معرفة النفس ومعرفة حقائق الأشياء والعالم (الماورائي) هو الطريق المؤدي بالاتصال بالعقل الفعال، وفي كل هذا يكون العقل حجر الزاوية والقائد الموجه لنفس الإنسان وقواها وضروراتها وصولاً إلى المعرفة المطلقة، وبهذا احتفظ ابن باجة للعقل بحق القيادة والتوجيه واتخاذ القرار في الأفعال، فكانت عقلانيته شاملة وعميقة.

3- أكد ابن باجة على أن الكمال الإنساني لابد أن يكون على قاعدة العقل التي تستوهب التدخل الرباني، وذلك من خلال طريقين يترقى فيهما العقل صعوداً وهبوطاً، طريق الصعود وهو طريق إدراك المعقولات المجردة لموجودات هذا العالم، ورؤيتها ليست متيسرة لجميع الناس، بل لبعضهم أي الفلاسفة الذين يتجاوزن مرتبة الجمهور والنظار إلى مرتبة الواصلين السعداء والتي يصلونها بالمعرفة المستمدة من العقل الفعال، الذي يوحد بينهم بمعقولاتهم الواحدة وينقلهم من حالة التكثر إل حالة الوحدة، طريق الهبوط عن طريق الوحي الخاص بالأنبياء ويكون بمعونة إلهية وبذلك حدد ابن باجة أن من يتصل بالعقل الفعال هم فقط الفلاسفة والأنبياء، وبالرغم من قوله بطريقين للارتقاء الإنساني نحو الكمال، إلا أنه ليس أمامه سوى الطريق الأول (الصعود)؛ لأن الرسالات السماوية قد ختمت برسالة النبي محمد (صلَّى الله عليه وسلم).

من المؤكد أن طريق الصعود (العقل) وطريق الهبوط (الوحي) مختلفان ولكنهما لا ينفصلان انفصالاً تامًا، بل يلتقيان في بعض الأمور منها:

**أولهما:** إن كلا الطريقين يشتركان في غاية واحدة وهي الاتصال بالعقل الفعال، **ثانيهما:** أن كلا الطريقين لا يخلوان من جهد وكسب إنساني، وإن اختلافا في نسبة الجهد، فطريق الصعود يحتاج إلى جهد عقلي أكبر في ارتقاءه من المحسوس إلى المعقول إلى العقل ذاته، أما طريق الهبوط فيحتاج إلى جهد أقل لأنه مؤهلاً أن يهبط عليه الوحي إنه طريق الأنبياء الذين اجتباهم الله برسالاته، **ثالثهما:** لا يخلوان من معونة إلهية فمراحل الارتقاء الفكري والروحاني ليست إنسانية بحتة، وإنما يتم استكمال هذه النعمة بنور ينفثه الله في صدور من يختارهم، فمراحل الترقي صعوداً وهبوطاً في حاجة إلى فيض العقل الفعال.

لا شك أن آراء ابن باجة في النفس كانت متأثرة إلى حد ما بآراء أرسطو وأفلاطون والفارابي، وهذا طبيعي فلا يوجد أي مفكر دون تأثير بمن سبقه من المفكرين، ولكن هذا التأثير لا يلغي أصالة فكر ابن باجة، وعبقريته الفذة التي شقت الطريق أمام المدرسة العقلية في بلاد الأندلس والتي اسهمت اسهاماً كبيراً في العالم بكم هائل من آراؤه الفلسفية ومؤلفاته الوافرة.

**الهوامش والتعليقات:**

1- ابن منظور: لسان العرب، مادة نفس، ج 14 (بيروت، دار صادر، د.ت)، ص 320 وما بعدها، انظر الزبيدي: تاج العروس، ج 4، (القاهرة، 1303هـ)، ص26.

2- محمد ابن أبي بكر الراوي: مختار الصحاح (الكويت، دار الرسالة، 1983م)، ص 872.

3- الجرجاني: التعريفات، تحقيق محمد صديق المنشاوي، (القاهرة، دار الفضيلة للنشر والتوزيع، د.ت)، ص 204.

4- أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، مج1، ط2، (بيروت، منشورات عويدات، 2001م)، ص99.

5- المصدر السابق، ص 51 -52.

6- الزمخشري: الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون في الأقاويل في وجوه التأويل (بيروت، دار المعرفة، د.ت،) ص 273، وما بعدها، انظر الجرجاني، التعريفات، مصدر سابق، ص 204.

7- سورة الكهف، الآية 6.

8- سورة يوسف، الآية 53.

9- سورة البقرة، الآية 48.

10- سورة المائدة، الآية 116.

11- سورة الأعراف، الآية 189.

12- سورة الشمس، الآية 7 -8.

13- سورة الفجر، الآية 27 -28.

14- سورة يوسف، الآية 53.

15- سورة القيامة، الآية 2.

16- أفلاطون: فيدون، ترجمة عزت قرني (القاهرة، مكتبة الأنجلو، 1979م)، ص201.

17- ديورانت: قصة الفلسفة تحقيق: فتح الله محمد المشعشع (بيروت، مكتبة المعرفة، د.ت).

18- أرسطو: كتاب النفس، ترجمة أحمد فؤاد الأهواني، مراجعة الأب جورج قنواتي، (القاهرة، المركز الوطني للترجمة، 2011م)، ص 41.

19- الكندي: (رسالة في حدود الاستياء ورسومها) ضمن رسائل الكندي الفلسفية تحقيق: محمد عبد الهادي أبو ريده (القاهرة، دار الفكر العربي)، 1950م، ص 165.

20- محمود قاسم: في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام، ط4، (القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، 1969م)، ص 73 - 74.

21- الفارابي (فصوص الحكم) ضمن رسائل الفارابي (القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2007م)، ص 278.

22- ابن سينا: الشفاء (الطبيعيات) تحقيق الأب جورج قنواتي وسعيد زايد: تصوير إبراهيم مذكور (القاهرة، الهيئة العامة للكتاب، 1975م)، ص 272، إبراهيم مذكور: في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، ج1 (القاهرة، مكتبة الدراسات الفلسفية، 1923م)، ص 138 -143.

23- ابن سينا: أحوال النفس: تحقيق فؤاد الأهواني، ط1، (طبع دار إحياء الكتب الوفية، 1952م)، ص 186.

24- ابن رشد: رسالة في النفس تقديم: رفيق العجم وجيرار جهامي (بيروت، دار الفكر اللبناني، 1994م)، ص34.

25- محمود قاسم: في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام، مرجع سابق، ص 102 -104.

26- ابن باجة: كتاب النفس، تحقيق محمد الصغير معصومي، ط2 (بيروت، دار صادر، 1992م)، ص 36-37.

27- المصدر السابق، ص 28.

28- المصدر السابق، ص28.

29- ابن باجة: كتاب النفس: مصدر سابق، ص28، انظر: أحمد فؤاد الأهواني: ابن باجة (بيروت، دار الأنوار، 1965م)، ص54.

30- كمال الحيدري: علم النفس الفلسفي، (دار فرات، بغداد، 1426هـ)، ص22.

31- محمد عبد الستار نصار: في الفلسفة الإسلامية (قضايا ومناقشات) ط1 ج1 (القاهرة، مكتبة الانجلو المصرية، 1982م) 153. انظر شعبان عبد الحميد: النفس عند ابن باجة (مجلة كلية الآداب، جامعة بنها، العدد الاربعون/ ابريل 2015م) ص35

32- ابن باجة: كتاب النفس: مصدر سابق، ص 34.

33- ابن باجة: النفس، مصدر السابق، ص 38.

34- المصدر السابق، ص 11.

35- ابن باجة: النفس، المصدر السابق، ص 173.

36- ابن سينا: أحوال النفس رسالة في النفس وبقاءها، مصدر سابق، ص75.

37- ابن باجة: النفس، مصدر سابق، ص 56.

38- محمد عثمان نجاتي: الدراسات النفسية عند العلماء المسلمين، ط 1 (القاهرة، دار الشروق، 1993م)، ص 28.

39- ابن باجة: رسالة اتصال العقل بالإنسان، ضمن رسائل ابن باجة الإلهية، تحقيق: ماجد فخري، ط1(بيروت، دار النهار، 1968م) ص 159.

40- ابن باجة: كتاب النفس، مصدر سابق، ص 59، 60، 70.

41- المصدر السابق:ص 102،وما بعدها،راجع محمد عثمان نجاتي: الدراسات النفسية عند العلماء المسلمين،مرجع سابق،ص 20.

42- ابن باجة: كتاب النفس، مصدر سابق، ص 111-122.

43- ابن باجة: كتاب النفس، مصدر سابق، ص 129-130، انظر زينب عفيفي: ابن باجة وآراؤه الفلسفية، ط1(القاهرة مكتبة الثقافة الدينية، 2009م). ص 21

44- انظر ابن باجة: تدبير المتوحد: تحقيق: معن زيادة، ط1، (بيروت، دار الفكر، 1978م)، ص 81.

45- ابن باجة: رسائل فلسفية لابن باجة غير منشورة، تحقيق: جمال الدين العلوي، ط1، (الدار البيضاء، دار النشر المغربية، 1983م)، ص 129.

46- ابن باجة: كتاب النفس، مصدر سابق، ص 148 -149.

47- ابن باجة: تدبير المتوحد، مصدر سابق، ص 145.

48- ابن باجة: رسالة اتصال العقل بالإنسان، ضمن رسائل ابن باجة الإلهية، مصدر سابق، ص 161.

49- زينب عفيفي، ابن باجة وآراؤه الفلسفية، مرجع سابق، ص 328-329.
50- ابن باجة: رسالة اتصال العقل بالإنسان ضمن رسائل ابن باجة الإلهية، مصدر سابق، ص168.
51- المصدر السابق، ص161.
52- ابن باجة: الوقوف على العقل الفعال: تحقيق: محمد صغير، ط2 (بيروت، دار صادر، 1992م)، ص 107.
53- ابن باجة: رسالة الوداع ضمن رسائل ابن باجة الفلسفية، مصدر سابق، ص 151.
54- الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق إبراهيم جزيني، (بيروت، دار القاموس الحديث، ب ت)، ص 19.
55- ابن باجة: رسالة الاتصال ضمن رسائل ابن باجة، مصدر سابق، ص 166.
56- جعفر: تأملات في الفكر الفلسفي، (القاهرة، مكتبة دار العلوم، 1980م)، ص 326.
57- عبد المقصود عبد الغني: أصالة الفكر الفلسفي في الإسلام (القاهرة، كلية دار العلوم، 1985م) ص385.
58- الفارابي: فلسفة أرسطو طاليس، تحقيق محسن مهدي (بيروت، دار مجلة شعر، 1961م)، ص 129.
59- ابن باجة: رسالة الوداع، ضمن رسائل ابن باجة الإلهية، مصدر سابق، ص 236.
60- زينب عفيفي: ابن باجة وآراؤه الفلسفية، مرجع سابق، ص 341.
61- ابن باجة: رسالة الاتصال ضمن رسائل ابن باجة، مصدر سابق، ص115.
62- محمد أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ط2 (الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، 1992م)، ص420.
63- ابن باجة: "رسالة الاتصال بالعقل الفعال" ضمن رسائل ابن باجة، مصدر سابق، ص164.
64- المصدر السابق، ص167.
65- المصدر السابق، ص 167. انظر بالتفصيل كامل محمد عويضة: ابن باجة الأندلسي الفيلسوف الخلاق، ط1 (بيروت، دار الكتب العلمية، 1993م) ص 221-232
66- ابن باجة، رسالة اتصال العقل بالإنسان، ضمن رسائل ابن باجة، مصدر سابق ص 168.
67- كروث إيرناندیث، تاريخ الفكر في العالم الإسلامي، ترجمة عبد العال صالح، مج2، ط1، (القاهرة، المركز الوطني للترجمة، 2013م)، ص171.
68- ابن باجة، رسالة اتصال العقل بالإنسان، ضمن رسائل ابن باجة، ص 165.
69- المصدر السابق، ص 162.
70- ابن باجة: الفطر الفائقة والتراتب المعرفي، ضمن رسائل فلسفية لأبي بكر بن باجة،نصوص فلسفية غير منشورة ، ص175.
71- ابن باجة: رسالة الوداع ضمن رسائل ابن باجة الإلهية، مصدر سابق، ص 141.
72- انظر: محمد عويضه ابن باجة الأندلسي الفيلسوف الخلاق، مرجع سابق، ص 242، انظر: معن زيادة: الحركة من الطبيعة إلى ما بعد الطبيعية، دراسة في فلسفة ابن باجة الأندلسي ، ط1، (بيروت، دار اقرأ، 1985)، ص39.
73- الفارابي : آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق إبراهيم جزيني، مصدر سابق، ص27.
74- ابن رشد: تلخيص كتاب النفس، تحقيق: أحمد الأهواني، ط1 (مصر، مكتبة النهضة، 1950م)، ص 91.
75- ابن باجة: رسالة الوداع ضمن رسائل ابن باجة الإلهية، مصدر سابق، ص 121.