دراسات قصيرة في الأدب والتاريخ والفلسفة

١٦

ابن باجه

والفلسفة المغربية

تأليف

محمد فتوح

دكتور في الفلسفة

عضو المجمع العلمي العربي في دمشق

عضو جمعية البحوث الإسلامية في بومباي

الطبعة الثانية

بيروت

١٣٧١ هـ - ١٩٥٢ م

منشورات مكتبة منيمنه - بيروت - المعرض

الطبعة الاولى
١٣٦٤ هـ-١٩٤٥ م
الطبعة الثانية
٢/٢٠٠٠/٢/٥٢

جميع الحقوق محفوظة

بيروت
جمادى الاولى - ١٣٧١
شباط - ١٩٥٢

الكلمة الثانية

نصوص فلسفة ابن باجه
في اللغة العربية

كانت المشكلة الاساسية في دراسة ابن باجه اعتقاد الدارسين ان آثار ابن باجه في اللغة العربية قد ضاعت كلها[1] . ولذلك عاش الغرب حقبة طويلة يعتمد في استخراج فلسفة هذا الفيلسوف العظيم وفي ابراز خصائصه الفكرية على نقول عبرية في الاكثر وعلى ما قاله مؤرخو الفلسفة في العصور الوسطى .

ويبدو ان المصدر الوحيد لفلسفة ابن باجه كان ما حفظه موسى بن يوشع الاربوني[2] في القرن الرابع عشر للميلاد من تعليقه على « رسالة تدبير المتوحد » في شرحه لرسالة حي بن يقظان لابن طفيل . ألف موسى بن يوشع هذا شرحاً باللغة العبرية لرسالة حي بن يقظان واستطرد في اثناء ذلك الى صلة هذه الرسالة برسالة تدبير المتوحد لابن باجه ، ثم أثبت كلاماً طويلا من هذه الرسالة التي تعد بلا ريب اهم ما كتبه ابن باجه .

وجاء سليمان مونك المتوفي ١٨٦٧م فأثبت في كتاب له اسمه « مزيج من الفلسفة العبرية والفلسفة العربية[3] » تحليلا لما اثبته موسى بن يوشع من رسالة تدبير المتوحد .

ومر وقت كان مؤرخو الفلسفة يعتمدون في درس فلسفة ابن باجه على تحليل مونك . ولذلك كانوا يظنون ان ما اثبته موسى بن يوشع انما هو نقل (ترجمة) لرسالة تدبير المتوحد لابن باجه .

---

1) CF. Munk 388 — Asin Palacios II y nota al pie 3
2) Moses of Narbona.
3) Mélanges, cf. Bibliogr. pp. 9—10

وجاء الدكتور دافيد هرتزوغ[1] فنشر عـــام ١٨٩٦م النص العبري[2] الذي صنعه موسى بن يوشع من كتاب تدبير المتوحد لابن باجه . وقد ظهر لنا ان موسى بن يوشع لم يكن امينـاً في نقل آراء ابن باجه ولا في عرضها . ان عرضه لآراء ابن باجه ينجلي عن عقلية يهودية اكثر مما ينجلي عن عبقرية اسلامية حتى انه لجأ مرة الى مثل ضربه من سفر المكابين في التوراة . ولما جـــاء الى « القول في الصور الروحانية » عند ابن باجه — وهو قول مفصل معقد — لجأ الى اقوال فلسفية متقدمة منها قول موجود في « كتاب معاني العقل للفارابي » فأخذ منه مقاطع اقامها مقام آراء ابن باجه نفسه . ولقد عرض لهذه كلها بالتفصل والايجـــاز المستشرق الاسباني ميغيل آسين بالاثيوس .

وهكذا عاش مؤرخو الفلسفة زماناً طويلا لا يعرفون نصاً عربيـــاً لفلسفة ابن باجه فيعتمدون على موسى بن يوشع الاربوني من طريق مونك في الاكثر ومن طريق هرتزوغ . من اجل ذلك ظل عرض فلسفة هذا الفيلسوف ابتر مشوهـاً غامضا .

ولكن كتب ابن باجه لم تضع كلها، حتى ان بروكلمان اثبت في كتابه المنشور عام ١٨٩٨ ان لابن باجه رسالة في مجموع مخطوط موجود في مكتبة برلين العامة . ولم يشتد اهتمامي بابن باجه الا بعد رجوعي من اوروبة فحرصت حينئذ على الحصول على نموذج من هذا المجموع ، فوردني في عام ١٩٣٧ صفحتين متقابلين منه . ولقد علمت ان هذا المجموع يبلغ اربعمائة صفحة (اي نحو ستمائة صفحة من قطع هذه الدراسة) . والاغلب ان الرسالة التي انشر صفحتين منها في هذه الدراسة هي احدى مفردات هذا المجموع الذي يتضمن رسائل لغير ابن باجه ايضاً . ثم ان هذه الرسالة غـــير رسالة تدبير المتوحد . ولقد نشرت انا هاتين الصفحتين في مجلة الامالي[3] بتاريخ ١٤ تشرين الثاني ١٩٣٨، ثم حالت الحرب العالمية الثانية واحوال المانية بعدها زمناً

---

1) Dr. David Herzog

2) Die Abhandlung des Abu Bekr ibn al-Saig « Von Verhalten des Einsiedlers nach Mose Narbonis, Auszug, Berlin 1896.

٣) مجلة الامالي (بيروت) ، المجلد الاول ، الجزء ١١ .

دون تتبع آثار تلك المخطوطة . الا ان المستشرق الانكليزي دنلوب[1] يذكر ان المخطوطة المذكورة قد فقدت فليست هي في برلين حيث كانت ولا في توبنغن حيث وضع قسم من مخطوطات برلين خوفاً عليها من خطر الحرب الماضية[2] .

وفي سنة ١٩٤٥ حصلت على صورة فوتوغرافية للمقالة الاولى من تدبير المتوحد وهي تقع في اربع عشرة صفحة من الخزانة التيمورية بدار الكتب بالقاهرة[3] . وقد ظهرت هذه الصفحات تامة في الطبعة الاولى من هذه الدراسة في ايار ١٩٤٥ .

وكذلك كان المستشرق دنلوب قد نشر في مجلة الجمعية الاسيوية الملكية في نيسان ١٩٤٥ نصاً من « تدبير المتوحد » ، وجد في المكتبة البودليانية باكسفورد (انكلترة) . وبمقابلة ما نشره دنلوب بمخطوطة القاهرة يتضح ان مخطوطة القاهرة موجز لقسم من الرسالة ، وان المخطوطة البودليانية (التي نشرها دنلوب) اوفى ولكنها اقصر .

وفي عـــام ١٩٤٦ نشرت مدرسة الدراسات العربية في مدريد وغرناطة نصاً اوفى من كل ما نشر من قبل لرسالة تدبير المتوحد ، اعده قبل وفاته المستشرق الاسباني المشهور دون ميغيل آسين بلاثيوس (لمخطوطة الاسكوريال ؟) . ويتضح بالمقابلة ان مخطوطة القاهرة هي موجز تام لمخطوطة الاسكوريال ، ولكن يظهر ايضاً ان كل ما نشره آسين بلاثيوس انما هو جزء من الرسالة الاصلية .

*

وهكذا بدأ منذ سنة ١٣٥٧ للهجرة (١٩٣٨م) دور جديد في درس فلسفة ابن باجه ، اذ اصبحت دراسة فلسفته تقوم على ما قاله ابن باجه نفسه لا على ما نقل عنه ممزوجاً بالخطأ احياناً وبقلة الامانة حيناً . وعلى هذا لم يبق من الجائز ان يقول جورج سارطون في عام ١٩٤٧ في الجزء الثالث من كتابه القيم[4] :

« وقد شرح موسى بن يوشع الاربوني رسالة حي بن يقظان (لابن طفيل) .

---

١) D. M. Dunlop

٢) Tübingen, cf. Dunlop, ms. p. 1, fn. 4 on p. 9

٣) رقم ٢٩٠ اخلاق

٤) Introduction to the History of Science, vol III part I, page 608.

ثم انه ضم الى شرحه هذا تحليلا لرسالة تدبير المتوحد لابن باجه . ان هذا التحليل ذو اهمية خاصة لاننا لانعرف آثار ابن باجه الا من خلاله.

*

وهنا موضع ملاحظة : يذكر دنلوب ان آسين بلاثيوس هو اول من نشر نصاً بالعربية من آثار ابن باجه ينشره رسالة له في النبات عام ١٩٤٠ ، وانه هو ايضاً (اي دنلوب) كان قد أعد المخطوطة البودليانية[١] لتكون اول ماينشر لابن باجه في العربية (عام ١٩٤٥) . والحقيقة ان اول من نشر نصاً لابن باجه في العربية هو انا ، اذ نشرت له نموذجاً من مخطوطة برلين عام ١٩٣٨ ، ثم عبد الهادي ابو ريدة الذي نشر نموذجا من مخطوطة القاهرة في حاشية كتاب تاريخ الفلسفة في الاسلام تأليف ده بور لما نقله الى العربية ونشره في القاهرة عام ١٩٣٨ ايضاً .

ع. ف.

٢٩ ربيع الثاني ١٣٧١
٢٧ كانون الثاني ١٩٥٢

١) المكتبة البودليانية منسوبة الى توماس بودلي (Sir Thomas Bodley) المتوفى ١٦١٣ م

الكلمة الاولى

رد وتعليل

قال لي بعضهم مرة: يظهر على هذه الدراسات شيء من العجلة ، فأجبته بما يدل رأيه . ثم سمعت هذا « الرأي » بضع مرات اخر . ومن أمد قريب أتتني رسالة من احد الناشرين في لندن يذكر فيها ان اسعار هذه الدراسات اصبحت بالاضافة الى سوق لندن باهظة جداً ، وهذا بلا ريب يحول دون انتشارها .

ولقد حاولت من قبل ان اترك تعليل « الايجاز » لا السرعة في هذه الدراسات واترك تعليل ارتفاع سعرها بالاضافة الى اسعار الكثيرة ، لقلة الجدوى في اعلانه . اما الآن فقد اصبح النقد تحدياً فوجب الرد ، ان لم يكن للدفاع عن وجهة نظر فلاظهار الحقيقة على الاقل .

تطبع هذه الدراسات على ورق يشترى من السوق السوداء . اذكر انني اشتريت في اول العام الماضي ماعون ورق بمائة وخمس ليرات سورية ، اي بسبعة اضعاف الثمن الذي تهب الحكومة به هذا الورق للذين لا يحتاجون اليه ، ولو كانوا يحتاجون اليه لما باعوه .

من اجل ذلك فقط كان همي الاول حين ابدأ اعداد دراسة ما للطبع — لان مواد هذه الدراسات مجموعة منسقة في اماكنها منذ زمن بعيد جداً — ان تكون على اوجز ما يمكن اقتصاداً بالورق الابيض . وكثيراً ما اقرأ الدراسة مرات متتالية حتى اجد كلمة يستغنى عنها فاحذفها ، او جملة متعددة الكلمات فأقلل من عدد كلماتها . وهكذا نرى ان هذه الدراسات تشكو في الحقيقة من البطء لا من السرعة .

ثم ان قوماً منا اصبحوا يحبون « الاسلوب المتمطي » يقرأه احدهم وهو مستلق

في فراشه ليستدرج به النوم الى جفونه ، فاذا ران الوسن على عينيه وغفل عن قراءة بضع كلمات او بضعة اسطر او بضع صفحات ايضاً لم يضطرب معني ما يقرأه ، ولم يلحظ هو انه فاته خير كثير . فاذا دعي هذا الشخص الى قراءة رسالة اضطر صاحبها الى ان يضع اكثر ما يمكن من المعاني في اقل ما يمكن من اللفظ ، رأى عليها ، ولا غرو — اثر الجهد فظنه قصوراً من صاحبها ، سامحه الله .

انا اعرف ان في هذه الدراسات نواحي نقص ، وكم كنت أود لو ان الناقدين كشفوا عن هذه فأتجنبها فيكونوا قد أسدوا الي ايادي بيضاً ، لا يداً واحدة . ولعلهم فاعلون ان شاء الله .

ع . ف

٢٣ جمادى الاولى ١٣٦٤
٤ ايار ١٩٤٥

مصادر ومراجع لهذه الدراسة

ابن باجه ب – مجموع رسائل لابن باجه ، مخطوط في مكتبة برلين العامة ، رقم ٥٠٦٠

ابن باجه ق – المقالة الاولى من تدبير المتوحد ، بالمكتبة التيمورية في دار الكتب المصرية بالقاهرة ، رقم ٢٩٠ اخلاق

ابن باجه ل – تدبير المتوحد لابن باجه ، نشره د. م دانلوب في :

JRAS, April 1945, pp. 61 – 81.

ابن باجه م غ – تدبير المتوحـــد لابن باجه ، نشره المرحوم دون ميغيل آسين بلاثيوس :

El Régimen del Solitario, por Avempace, Edicion y traduction de Don Miguel Asin Palacios, Madrid – Granada 1946.

مختارات من الشعر الاندلسي، جمعها وحققها الدكتور أ. ر. نيكل ، بيروت دار العلم للملايين ١٩٤٩ .

قلائد – قلائد العقيان للفتح بن خاقان ، باريس ١٢٧٧ هـ .

ابن طفيل – قصة حي بن يقظان لابي بكر بن طفيـل ، دمشق ، مطبعة ابن زيدون ، الطبعة الاولى ، ١٣٥٤ هـ ، ١٩٣٥ م .

ابن خلكان – وفيات الاعيان لابن خلكان ، المطبعة الاميرية ١٢٧٥ هـ .

القفطي – إخبار العلماء بأخبار الحكماء استخرجه **Julius Lippert** ، ليبسك ١٩٠٣ .

طبقات – طبقات الاطباء لابن ابي اصيبعة ، جزءان ، مصر ، المطبعة الوهبية ١٢٩٩ هـ (١٨٨٢ م)

المقري – نفح الطيب من غصن الاندلس الرطيب لابي العباس احمد المقري، مصر ، المطبعة الاميرية .

ابن خلدون — مقدمة ابن خلدون ، بـــيروت ، المطبعة الادبية ، الطبعة الثالثة ١٩٠٠ .

* * *

الامالي — مجلة الامالي ، بيروت ، السنة الاولى ، العدد الحادي عشر في ١٤ تشرين الثاني ١٩٣٨ .

ده بور — تاريخ الفلسفة في الاسلام ، تأليف ت. ي. ده بور ، نقله الى العربية محمد عبد الهادي بو ريدة ، القاهرة ١٣٥٧ هـ ، ١٩٣٨ .

د. م. أ. — دائرة المعارف الاسلامية ، نقلها الى العربية محمد ثابت الفندي الخ.

موسى بن ميمون ، حياته ومصنفاته ، تأليف الدكتور اسرائيل ولفنسون ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، مصر ١٣٥٥-١٩٣٦

المستمع العربي (مجلة) المجلد ٥ ، العدد ٧ (١٩٤٤) ، مقال للمستشرق د. م. دنلوب .

Aldo Miele - La science arabe et son rôle dans l'évolution scientificque mondiale, par Aldo Miele, Leiden 1938 ,

Suter - Die Mathematiker und Astronomen der Araber und iher Werke, von Heinrich Suter, Leipzig 1900 .

Macdonald - Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory, by Duncan B. Macdonald, New York 1903 .

HAP - Hispano-Arabic Peotry and its Relations with the Old Provençal Troubadours, by A. R. Nykl, Baltimore 1949 .

Munk - Mélanges de philosophie juive et arabe, Paris 1927 .

Ueberweg- Gruendriss der Geschichte der Philosophie, 2. Teil, 11. Aufl. Berlin 1928

De Boer - The History of Philosophy in Islam, by Dr. T. J. De Boer, trans. into Eng. by Ed. R. Jones, London 1933 .

GAL - Geschichte der arabischen Literatur, von Carl Brockelmann.

Renan - Arerroès et L'averroisme, Paris 1925 .

Sarton - Introduction to the History of Science.

Wulf - History of Medieval Philosophy, by Wulf, Trans. into Eng. by Ernest C. Massenger, 2 vols. N. Y. 1926 .

Enc. Isl. - Encyclopedia of Islam (Eng. Ed.)

Enc. R. E. - Encyclopedia of Religion and Ethics.

Remarks on the Life and works of Ibn Bâjja (Avempace), by D. M. Dunlop (A paper read before the Orientalist Congress at Constantinople, 1951).

المغرب ومعالم تاريخه

يتناول «المغرب» على الحقيقة النصف الغربي من حوض البحر الابيض المتوسط: يتناول من افريقية طرابلس الغرب وتونس والجزائر ومراكش، ومن اوروبة جنوبي ايطالية وصقلية وشبه جزيرة ايبرية او الاندلس (اسبانية والبرتغال). بين هذه الحدود كان الادب المغربي والفلسفة المغربية يتردّدان في اثناء تاريخهما المتطاول.

*

ويقع تاريخ المغرب، ككل تاريخ آخر، في ادوار يحسن ان نوجز عليها الكلام حتى تصل بنا الى ايام ابن باجه: الفيلسوف المقصود بهذه الدراسة.

أ ـ الفتح:

تغلب العرب نهائياً على مصر عام ٢٥ للهجرة (٦٤٦ م)، فاندفعوا يناجزون البيزنطيين في طرابلس الغرب وتونس وما وراءها. وساعد البيزنطيين جموع البربر ـ سكان شمالي افريقية الاصليون ـ فلم يستطع عُقبة بن نافع ان يستولي على القيروان، في جنوبي تونس، الا بعد ربع قرن (عام ٥٠ للهجرة، ٦٧٠ م) ولم يتم للعرب الاستيلاء على جميع شمالي افريقية الا نحو عام ٨٣ للهجرة (٧٠٢ م).

بعدئذ بدأ العرب بفتح الاندلس، فاستطاع طارق بن زياد وموسى بن نصير ان يبسطا ظل العرب على الاندلس كلها في عامين اثنين من اوائل ٩٢ الى اواخر ٩٣ للهجرة (٧١١ ـ ٧١٣ م).

ب ـ عصر الولاة:

من عام ٩٢ الى ١٣٨ للهجرة (٧١١ ـ ٧٥٦ م). لما خضعت الاندلس للعرب اخذوا يرسلون اليها الولاة. ولكن الاحوال بدأت بالاضطراب لان الفاتحين حملوا معهم عصبياتهم، فوقع الخلاف بين اليمانية والنزارية، على ان الجميع كانوا يقرون لسلطان الامويين في دمشق. وتقلب على الاندلس عشرون والياً «لم يتعد احدهم في السمة لفظ الامير».

جـ - بنو امية في قرطبة (من ١٣٨ الى ٧٠١ للهجرة = ٧٥٦-١٣٠١)

لما ازال العباسيون بني امية عن اريكة الخلافة عام ١٣٢ للهجرة (٧٤٩ م) اضطربت الاندلس ، ولكن يوسف الفهري آخر الولاة الامويين استبد بالامر ووطد الامن .

ونجا عبدالرحمن بن معاوية بن هشام بن عبدالملك من سيف العباسيين وفر الى الاندلس ودخلها خلسة ، ولذلك سمي بعبد الرحمن « الداخل ». ولكنه في اول الامر لم يعلن العداوة للعباسيين ولا تلقب بامير المؤمنين ولا قطع الدعوة (على المنبر يوم الجمعة) لبني العباس في بغداد . الا انه فعل ذلك كله فيما بعد .

وكان اشهر ملوك بني امية في الاندلس عبدالرحمن الناصر (٣٠٠ - ٣٥٠ هـ ، ٩١٢ - ٩٦١ م) ، كثر الرخاء في ايامه وامتد ظل الامن وارتقى الادب . ولكن لم يتوف عبدالرحمن الناصر الا بعد ان ظهر الخلاف بين اهل افريقية وبين خلفاء الاندلس .

في هذه الاثناء استبد بامور قرطبة والخلافة كلها رجل اسمه محمد بن ابي عامر .

كان الحكم بن عبدالرحمن الناصر قد جعل محمداً هذا وزيراً لولي عهده هشام . فلما توفي الحكم عام ٣٦٦ هـ (٩٧٦ م) ، كان عمر هشام تسع سنوات ، فطمع محمد ابن ابي عامر بالدولة ، فقتل المغيرة اخا هشام يوم تولى هشام الخلافة ، وتسمى هو « بالمنصور » وضرب اهل الدولة بعضهم ببعض . واذا كان المنصور بن ابي عامر قد طمع بحكم الدولة ، فان ابنه عبدالرحمن قد طمع بالملك واراد ان يتمتع بالخلافة ويلقب خليفة فاكره هشاماً على ان يجعله ولياً للعهد من بعده .

غبظ الامويون من ذلك فخلعوا هشاماً عام ٣٩٩ هـ (١٠٠٩ م) ثم قتلوا عبدالرحمن ابن ابي عامر فانتهت بقتله دولة بني عامر . على ان الاضطراب لم ينته فقد زاد فيه عاملان قويان :

(أ) نشوب الخلاف بين الامويين في الاندلس وبين البربر الساكنين في الاندلس او الذين كانوا يأتون موجة اثر موجة من افريقية . ولقد كانت الحرب بين الامويين والبربر من اهم العوامل التي ادت الى تقوض سلطان الخلافة الاموية

في الاندلس وقيام دول الطوائف .

(ب) بدأ بعض العرب في الاندلس يستنجدون بملوك النصارى على قتال اخوانهم ، فكان ذلك اعظم ما نكب به المسلمون في الاندلس . وكذلك كان بعض النصارى يستنجدون بخلفاء المسلمين على منافسيهم من اهل دينهم ، ذلك لان السياسة شيء والعلم والمثل العليا شيء آخر .

ولما تفككت السلطة المركزية بالاضطراب والضعف جعل كل امير من العرب او البربر يستبد بالبلد الذي يحكمه او الذي يستطيع الاستيلاء عليه في الاندلس . وهكذا نشأ ما نعرفه في تاريخ الاندلس باسم رؤساء الطوائف او ملوك الطوائف . وكثرت هذه الامارات حتى قال الشاعر :

وتفرقوا شيعاً فكل قبيلة فيها امير المؤمنين ومنبر

وما زال ضعف العرب الامويين يزيد وقوة البربر تستطيل حتى انقطعت الدولة الاموية من الارض بمقتل المعتمد بالله هشام بن محمد عام ٤٢٨ للهجرة (١٠٣٦ م) فدخلت جميع الاندلس في حكم ملوك الطوائف من البربر خاصة .

*

في هذه الاثناء كان البربر في افريقية يسعون الى تأسيس اسرة مالكة منهم ، فاجتمعت قبائل صنهاجة — ويعرفون ايضاً بالملثمين ، لان رجالهم كانوا يلبسون لثاماً يغطي الجزء الاسفل من الوجه الى العينين — على بعث حركة دينية فيهم وفي من جاورهم من قبائل البربر في حديث طويل ثم سموا جنودهم المرابطين ، اي الذين يرابطون على حدود البلاد الاسلامية لدفع العدو عنها . ولقد رأس هذه الحركة فعلا زعماء دينيون حتى عام ٤٥١ هـ (١٠٥٩) . ثم انتقلت زعامة قبائل صنهاجة الى يوسف بن تاشفين (٤٥٣—٥٠٠ هـ ، ١٠٦١—١١٠٧ م) — فاسس الملك في اسرته وتسمى بامير المسلمين وجعل من البربر دولة مرهوبة الجانب . وبعد يوسف بن تاشفين ملك ابناؤه واحفاده ولكنهم كانوا ضعافاً فانقرضت دولة المرابطين في عام ٥٤١ للهجرة (١١٤٧ م) .

لما افترق امر المسلمين بالاندلس طمع بهم ملوك النصارى واخذوا يناوشونهم ليخرجوهم من شبه الجزيرة كلها . فلما عجز المسلمون عن مدافعتهم استنجد ملوك الطوائف بالاندلس والمعتمد بن عباد ملك اشبيليه خاصة بملوك البربر ، واقرهم يومـــذاك يوسف بن تاشفين . قطع يوسف بن تاشفين بحر الزقاق والتقى نصارى الاندلس ، وكانوا بقيادة الفونسو الرابع ملك ليونة وقشتالة ، في معركة الزلاقة وذلك يوم الجمعة في الثاني عشر من رجب عام ٤٧٩ (٢٣ تشرين الاول ١٠٨٦) فهزمهم ومنحه الله اكتافهم .

ورأى يوسف بن تاشفين ان ملوك الطوائف كانوا ضعافاً ، لا يستطيعون ان يحموا بلادهم فبسط نفوذه على الاندلس كلها ، وظل هو وقومه يحاربون الافرنج حتى عصفت بملكه عوامل الانحلال ، فاشتد الخطر على الاندلس من جديد .

انتقال الفلسفة الى المغرب

بلغت الفلسفة العقلية اوجها في المشرق مع ابن سينا (ت ٤٢٨ للهجرة و ١٠٣٧ م) . في ذلك الحين كان في المغرب فيلسوف عقلي كبير ، لم يشتهر بالفلسفة العقلية ، بل بالفقه الظاهري . هذا الفيلسوف هو ابو محمد علي بن احمد بن سعيد بن حزم ، المشهور بان حزم الاندلسي والمتوفي عام ٤٥٦ للهجرة (١٠٦٤ م) .

والذي يبدو من مراجعة تآليف ابن سينا وتآليف ابن حزم ان الفلسفة في تلك الحقبة من الدهر كانت تشق لها في المغرب سبيلا مستقلا . على ان هذه «العزلة الفكرية» لم تدم طويلا . فلما جاء حجة الاسلام الغزالي ، المولود عام ٤٥٠ ، والمتوفي عام ٥٠٥ للهجرة (١٠٤٩ — ١١١١ م) ، وتكلم في الدين للفلاسفة ، وفي الفلسفة العامة ، وحاول ان يهدم الفلسفة ، بالرد على اتباعها ، اثار ضجة كبرى بلغ صداها الى المغرب . ولكنها لم تصل في اول امرها — كما عرفنا من ابن طفيل (ت ٥٨١ هـ ، ١١٨٥ م) — على وجهها الصحيح الكامل . غير ان هذه الفلسفة المشرقية وضحت مع الايام في المغرب وضوحاً تاماً :

١ — كان المغاربة ينظرون الى المشرق (مكة والقدس ودمشق وبغداد) على انه قبلتهم في العلم والادب والفلسفة . وكانوا جد حريصين على ان يرحلوا الى المشرق ليأخذوا عن علمائه . هذه الرحلات نقلت معها آراء ، ونقلت معها كتباً في كل فن . فمن الذين رحلوا الى المشرق الطبيب يحيى بن يحيى ، المعروف بابن السمينة ، وكان معتزلي المذهب ، متصرفاً في العلوم ، متفنناً في ضروب المعارف . رحل يحيى الى المشرق ثم انصرف عائداً الى المغرب ، وقد توفي عام ٣١٥ للهجرة ، اي قبل وفاة الفارابي (ت ٣٣٩ هـ نحو ٩٥٠ م) بربع قرن .

ومن الراحلين الى المشرق احمد وعمر ابنا يونس بن احمد الحراني ، ورحلا الى المشرق سنة ٣٣٠ ورجعا ٣٤٠ للهجرة (٩٤١ — ٩٥١ م) في اواخر ايام الفارابي ، وقد دخلا بغداد وقرآ فيها على ثابت بن سنان احد النقلة المتأخرين .

ومنهم ايضاً ابو الحكم عمر بن عبد الرحمن ... الكرماني القرطبي ، رحل الى

المشرق ثم رجع الى الاندلس واستوطن فيها مدينة سرقسطة، وجلب معه الرسائل المعروفة برسائل اخوان الصفا . وبما ان الكرماني قد عاش تسعين سنة على الاقل وتوفي نحو عام ٤٥٨ للهجرة (١٠٦٦م) ، فانني اميل الى الاعتقاد بانه رحل الى المشرق قبل عام ٤٠٠ هـ.

٢ – كان الذين لا يستطيعون الرحلة من الاندلس الى المشرق يكتفون بتقليد المشارقة في كل شيء ، حتى ان الادب في اول عهد الفتح العربي كان تقليداً للادب المشرقي ، وقد استمر على ذلك حينا طويلا . ولم يكتف المغاربة بان يسموا ابن هاني الاندلسي متنبي المغرب ، اعجاباً بابي الطيب المتنبي ، بل كانت اكثر بلدانهم تسمى مع اسمها القوطي او الروماني باسماء المدن المشهورة في سورية على الاخص ، فقد سموا اشبيلية حمص وغرناطة دمشق . . .

٣ – ومع ذلك فقد كان ثمة مجرى آخر للفلسفة اليونانية الى المغرب : لقد وصل الى المغرب كتب لم تصل الى المشرق ، او انها وصلت الى المغرب ثم نالت هنالك عناية احسن من العناية التي نالتها في المشرق . من ذلك مثلا ان كتاب الادوية المفردة لديسقوريدس كان قد نقل في مدينة السلام من اليونانية الى العربية، في ايام المتوكل (ت ٢٤٧ هـ) . ولكن اصطفن بن بسيل ناقل هذا الكتاب لم يعرف اسماء النباتات المذكورة في هذا الكتاب كلها ، فأثبت ما عرفه منها في العربية ، وما لم يعرفه تركه مثبتاً باسمه اليوناني. وانتقل هذا الكتاب الى الاندلس على هذا الشكل ، فكان الانتفاع به قاصراً على الاسماء المثبتة باللغة العربية .

وقد اتفق ان الملك ارمانيوس (رومانوس الثاني ، ٩٤٥ – ٩٦٣ م) ملك القسطنطينية هادى حوالي عام ٣٣٧هـ (٩٤٨) عبد الرحمن الناصر هدايا ثمينة كان فيها كتاب ديسقوريدس مصوراً بالالوان ولكن باللغة اليونانية . وكذلك اهداه كتاب هروسيس[١] المؤرخ اليوناني الذي بلغ اشده في القرن الثالث للميلاد . ولكن باللسان اللطيني (اللاتيني) . وبما انه لم يكن في نصارى الاندلس يومذاك من يقرأ اللسان الاغريقي « اليوناني » فقد ارسل الملك

(١) Herodianus ?

ارمانيوس فيما بعد الى عبد الرحمن الناصر راهباً اسمه نقولا كان يعرف اللسانين الاغريقي واللطيني . وقد ساعد هذا الراهب في نقل الكتب الى اللغة العربية نفر من المسلمين منهم ابو عبد الله الصقلي ، وكان يتكلم باليونانية . وهكذا اندفعت حركة النقل في المغرب اندفاعاً مستقلا عما عرفه المشرق .

ومما يدل على ان الفلسفة اليونانية وصلت الى المغرب عن غير طريق المشارقة ايضاً قول ابن طفيل (ص ١٧) : «وفي كتب ابن سينا اشياء لم تبلغ الينا عن ارسطوه . فمن اين لابن طفيل ان يعرف ذلك لو لم تكن الفلسفة اليونانية قد وصلت الى المغرب من طريقين مختلفين تصح بينهما الموازنة والمقارنة .

وقد زعم بعضهم ان اليهود قاموا في الاندلس بالدور الذي قام به النصاري في المشرق (اي بنقل كتب الفلسفة) ، وهـــذا خطأ لان يهود الاندلس كانوا يعتمدون في حيـــاتهم العلمية والفكرية على يهود المشرق (طبقات ٢ : ٥٠) . واما حركة اليهود الفكرية في الاندلس فقد كانت متأخرة عن حركة المسلمين فيها امداً طويلا .

٤ – ومن العوامل التي انتقلت من المشرق الى المذهب المالكي الذي كان له تأثير كبير على الاتجاه الفكري هناك .

كان اهل الاندلس – واهل افريقية فيما يقال – في اول امرهم على مذهب الامام عبد الرحمن الاوزاعي المولود في بعلبك سنة ٨٨ والمتوفي في بيروت سنة ١٥٧ للهجرة (٧٠٧ – ٧٧٤م) ، وقد ظل مذهبه سائداً هناك الى اواخر القرن الهجري الثاني (٨١٥ م) . ولكن منذ ذلك الحين بدأ يزاحمه مذهبان : المذهب المالكي والمذهب الحنفي . ثم تمت الغلبة للمذهب المالكي وحده فساد في افريقية والاندلس بلا منازع ، وكان له تأثير في اتجاه التفكير على ما سترى .

وكان ابو حنيفة النعمان بن ثابت (٨٠ – ١٥٠ هـ ، ٦٩٩ – ٧٦٧ م) فقيه العراق وفقيه الدولة العباسية ، فلما انتشر مذهبه (اتبعه فيه) اهل العراق ومسلمة الهند والصين وما وراء النهر (نهر سيحون) وانتشر مذهبه قليلا في الاندلس وفي افريقية وبقي قويا هنالك الى حدود عام ٤٠٠ للهجرة (مطلع القرن الحادي عشر للميلاد)

ثم زال بالتدريج حتى رسخ مـــكانه المذهب المالكي وعم المغرب باجمعه ، وذلك بعوامل عقلية وسياسية معاً .

يرى ابن خلدون (المقدمة ٤٤٨ - ٤٤٩) ان رحلة اهل المغرب عامة كانت الى الحجاز وامام الحجاز يومذاك مالك بن انس ، فتأثر المغاربة بالمذهب المالكي عن طريق الراحلين الى المشرق . ثم هو يرى ايضاً ان البداوة كانت غالبة على اهل افريقية واهـــل الاندلس ولذلك كان تأثرهم بالمذهب المالكي اشد ، وذلك لان الاندلس لم تكن بعد قد غرقت في تيار الحضارة . فكان اهلها واهل افريقية اقرب الى طبيعة اهل الحجاز منهم الى طبيعة اهل العراق .

على ان العنصر السياسي كان في رأيي اشد ، ذلك ان الحجاز كان مناهضاً للعراق وكان هواه مع آل علي ، حتى ان الامام مالك افتى بفساد بيعة ابي جعفر المنصور . وبما ان الامويين في الاندلس كانوا ايضاً اعداء للعباسيين سياسياً فانهم تركوا المذهب الحنفي (مذهب الدولة العباسية) ومالوا الى المذهب المالكي . ولم تكد الفلسفة تزدهر في المغرب حتى كان المغرب كله قد اصبح مالكياً .

والذي يهمنا نحن هنا ان نعلم ان وجود مذهب واحد في المغرب قلل من المناظرات المذهبية وقصر همم علم الكلام وجعل الاتجاه الفلسفي يسير الى غاية واحدة . على انه كان لذلك ضرر ظاهر ، هو انه وضع حداً للحرية الفكرية بين الجمهور : ان الجمهور لم يتعود تشعب المذاهب فكان لذلك اشد تقيداً واقل تساهلا . ولقد استطاع الفقهاء من اجل ذلك - حين كانوا يشاءون - ان يجمعوا جميع العامة صفاً واحداً وراءهم مناهضة للفلاسفة . وقد فعلوا ذلك مراراً .

وهكذا يظهر لنا بوضوح ان انتقال الفلسفة الى المغرب جاء عن طريقين :

أ - عن طريق المشرق من كتب المشارقة ومن الاحتكاك بالمشارقة والاخذ عنهم .

ب - رأساً من المصادر اليونانية . ولقد ساعدهم على ذلك امور كثيرة ، منها انهم بالحصول على ترجمتين لكتاب واحد - ككتاب ديسقوريدس مثلا - استطاعوا ان يكتشفوا اخطاء المشارقة ، من طريق الموازنة . ومنها ان النقل رأساً من

اليونانية او اللاتينية الى العربية يجعل الكتب المنقولة اصح مما لو نقلت من اليونانية الى السريانية ثم الى العربية كما كان يفعل المشارقة احياناً .

٥ - اضف الى هذا كله ان حركة « كلامية » كانت قد ثارت في المغرب منذ ايام ابن حزم او قبله بقليل ، يدلنا على ذلك ما نجده في كتاب الملل والنحل لابن حزم من الرد على النصارى واليهود خاصة او على الدهرية . وما نرى فيه ايضاً من ذكر المناظرات التي كانت تحدث بين المسلمين وغير المسلمين .

ومن الادلة على استقلال الحركة الفكرية في المغرب عن الحركة الفكرية في المشرق ان كتب المشارقة قد تأخرت في الوصول الى الاندلس :

(أ) لم تصل رسائل اخوان الصفا الى الاندلس الا حوالي سنة ٤٠٠ للهجرة او قبل ذلك بقليل.

(ب) وصل كتاب القانون لابن سينا في اوائل القرن السادس للهجرة ، (واوائل القرن الثاني عشر للميلاد).

حتى ان هذه الكتب التي وصلت من المشرق الى المغرب فعلا منذ ايام الحكم لم تنتشر بين الناس ولا جسر كثيرون على ان يتدارسوها [١] .

(ج) وفي ايام ابن طفيل (ت ٥٨١ هـ ، ١١٨٥ م) لم تكن كتب الغزالي (ت ٥٠٥ هـ ، ١١١١ م) قد وصلت كلها [٢] الى المغرب .

(د) ويدهشك ان تعلم ان ابن طفيل [٣] لم يجد كتب الفارابي وابن سينا ولا كتب ارسطو نفسه وافية بالغرض الذي اراده . فموقف المغاربة لم يكن اذن موقف اخذ عن الفلاسفة المشارقة بل موقف نقد لهم ايضاً ، ولم يكن كذلك موقف رجل يعتمد عليهم بل موقف رجل يوازن بين ما عرفه من طريقهم وبين

---

١) راجع طبقات ٢ : ٦٢ - ٦٣ .
٢) ابن طفيل ص ١٩
٣) ابن طفيل ١٣

ما عرفه من طريق غيرهم .

*

ويحسن بنا هنا ان نثبت موازنة عامة بين الفلسفة المشرقية والفلسفة المغربية :-

١ - كانت كتب الفلاسفة المشارقة كابن سينا مثلا اكبر عددا من كتب الفلاسفة المغاربة كابن طفيل مثلا :

أ - كانت كتب المشارقة في الفلسفة العقلية عموماً شروحاً وتعاليق على الفلسفة اليونانية . وقل من المشارقة من تعرض لنقد الفلسفة اليونانية - حقاً او باطلا - كالغزالي .

ب - اغرم المشارقة بتقليد القدماء فأرادوا ان يؤلفوا في كل فن الف فيه اولئك .

ج - كان المشارقة مغرمين بالجدل - لانتشار علم الكلام في الشرق - فكان بعضهم يرد على بعض ، او كانوا يردون على من تقدمهم ، فكثرت كتبهم .

د - لم يكن بعض ما نعرفه من كتب المشارقة الا رسائل صغيرة او اقساماً من كتاب واحد ظهرت متفرقة وباسماء مستقلة هي في الحقيقة اسماء فصول من كتاب واحد .

٢ - اما كتب المغاربة فكانت احسن تنسيقاً واختصارا :

أ - كانت الفلسفة قد نضجت واستقرت ابحاثها وموضوعاتها ، فلما جاء الفلاسفة المغاربة عرفوا الصحيح من الفاسد واحتفظوا بما يجب ان يبقى وحذفوا ما يجب حذفه .

ب - فصل المغاربة بين الدين والفلسفة فجاءت كتبهم خالية من التشويش . الذي يقتضي تطويلا نعرفه في كتب المشارقة .

ج - تخصص المغاربة ببعض وجوه الفلسفة فاستطاعوا ان يقفوا عبقريتهم وجهودهم على نواح معينة بخلاف المشارقة الذين كتبوا في كل فن .

د - بنى المغاربة فلسفتهم على العلوم الرياضية والطبيعية لا على الجدل او علم الكلام . ومن شأن هذه العلوم ان تجعل التفكير مرتباً متسقاً ظاهراً .

هـ ـ عزل المغاربة العامة عن الفلسفة ـ لم يعتبروا فهم العامة حكماً في الموضوعات الفلسفية ـ فكتبوا كتبهم للحكماء امثالهم ، فكانت قيمة تلك الكتب بحسن البحث لا بالتأثير الخطابي .

و ـ ظهرت نقول جديدة لكتب الاقدمين ففهم المغاربة بالموازنة والمقارنة موضوع الفلسفة جيداً فجاء في كتبهم منسقاً مختصراً .

٣ـ كانت كتب المغاربة احسن انتاجاً وابتكاراً :

أ ـ مال المغاربة الى الفلسفة المطلقة ، ولذلك كتبوا في الفلسفة لذتهم الخاصة ، لا لكسب المال كما فعل ابن سينا مثلاً ، او الدفاع عن ايمان العامة كما فعل الغزالي .

ب ـ قويت عند المغاربة قوة الملاحظة وحب التجربة كما عند ابن طفيل مثلاً في العلوم الطبيعية ، وعند ابن خلدون في علم الاجتماع ، فأتوا باشياء جديدة .

جـ ـ وحد المغاربة جهودهم فكان ابن رشد متمماً لما اراده ابن طفيل ، وكان ابن طفيل متمماً لما اراده ابن باجه ، وهكذا كانت كتب المتأخرين منهم اصح واحسن من كتب الذين سبقوهم ، وكانت كتبهم عموماً اصح من كتب المشارقة .

د ـ لم يتقيد المغاربة بالدين ولا بالعامة فكتبوا ما شاءوا وبحثوا كما ارادوا : بنى ابن طفيل قصة حي بن يقظان على النشوء المرتجل والتطور الطبيعي فخالف بذلك « نظرية آدم الدينية » . ثم جاء ابن خلدون فجعل اختلاف البشر تابعاً لبيئتهم الطبيعية لا لنسبهم من نوح عليه السلام . فكثر بذلك عندهم الابتكار .

٤ ـ سيطرة العقل عند المغاربة :

أ ـ بنى المغاربة فلسفتهم على العقل بناء مطلقاً فاعتبروا العقل فوق كل شيء وحكماً في كل امر من الامور ، حتى ان الله معروف بالعقل وان عبادة

الله من طريق العقل افضل عندهم (كما ترى عند ابن طفيل) من عبادته على ما جاءت به الاديان .

ب ـ جعل المشارقة « الاخلاق » من حيز الدين ، فالخير ما امر الله به والشر ما نهى الله عنه. اما المغاربة فجعلوا الاخلاق من حيز العقل واعتبروا ان الخير هو اتباع القوانين الطبيعية والتشبه بها ما امكن . وكذلك بنوا الاخلاق على الارادة لا على الانفعال النفساني .

جـ ـ جعلوا السعادة الحقيقية في الاطلاع على « حقائق » العالم وعلى لم لا على الاستهواء الديني والوهم الصوفي .

د ـ بنوا « المجتمع الصحيح » على القوانين الطبيعية وجعلوا العقل حاكمه ولذلك لم يحتج الفلاسفة في مجتمعهم الى اطباء (لانهم يحافظون على صحتهم) ولا الى قضاة (لانهم لا يختلفون). اما الدين فهو عند المغاربة «وازع اجتماعي» للعامة فقط .

هـ ـ هنالك امور هي عمدة في الاديان كالايمان بالبعث بعد الموت وبالقضاء والقدر . هذه امور لا يستطيع العقل ان يبت فيها ولذلك نصح المغاربة بترك البحث فيها ، بينما المشارقة قد شغلوا بها وقتهم وملأوا بها كتبهم .

و ـ لما اعتبر المغاربة ان العقل هو « المميز » بين الافراد كان اهتمامهم «باصحاب الفطرة الفائقة » دون غيرهم . وهكذا اهتم المغاربة بالفرد ولم يهتموا بالمجموع كما فعل المشارقة عموماً والغزالي خصوصاً . لقد اراد المغاربة من « الافراد اصحاب الفطرة الفائقة » ان يعيشوا في المجتمع متوحدين لان مخالطة العامة في كل شيء لا تؤدي الى السعادة .

ابن باجه : ترجمته ومعاصروه

هو ابو بكر محمد بن يحيى الصائغ[1] المعروف بابن باجه بتشديد الجيم على الاصح ثم هاء ساكنة (ابن خلكان ٢:١١) .روى ابن خلكان والمقري ان الباجه بمعنى الفضة بلغة الفرنجة ، يعني نصارى الاندلس[2] . فيحيى الصائغ هو المعروف بباجه ، ويكون فيلسوفنا على هذا التقدير : ابو بكر محمد بن يحيى الصائغ ، وربما قالوا : ابو بكر بن الصائغ او ابو بكر بن باجه . وعلى هذا يكون ابو الحسن علي ابن عبد العزيز قد وهم مرة في جعله محمد بن الصائغ ابن باجه[3] . وتبعه في هذا الوهم ده بور بقوله ... ابن يحيى بن الصائغ ابن باجه[4] . ولم يفطن لذلك ايضاً محمد عبد الهادي ابو ريدة حينما نقل كتاب ده بور الى العربية (ص٢٣٩) ... وكذلك تبعه في ذلك بروكلمن[5] ونسبه بقوله .... ابن يحيى بن باجه .

ولقد زاد ابن خلكان في ألقاب فيلسوفنا « التجيبي »[6] نسبة الى آل تجيب الذين كان منهم ملوك سرقسطة في القرن الخامس للهجرة والحادي عشر الميلاد .

مولده ومنشأه

ولد ابن باجه بمدينة سرقسطة ، في اواخر القرن الخامس الهجري (اواخر القرن الحادي عشر الميلاد) ولا نعلم عن حياته الاولى شيئاً يذكر ، الا انه شب في مدينة سرقسطة وقال فيها الشعر ومدح اميرها ابا بكر بن ابراهيم المشهور بابن تيفلويت (اي ابن المهر)[7] ... ثم لما ولي ابو بكر بن ابراهيم الثغر والشرق

---

١) ابن طفيل ١٤ ، طبقات ٢ : ٥١ ، ٦٢

٢) ابن خلكان ٢ : ١١ . المقري ٤ : ٦١٨

٣) طبقات ٢ : ٦٢

٤) De Boer 175

5) GAL I 460

٦) ابن خلكان ٢ : ٩ ، ١١ Munk 383, note-1.

٧) HAP 252 cf. Enc. Isl. II 366

استوزر ابن باجه[١]. ولكن الاحوال في سرقسطة اضطربت وشد عليها الفرنجة فسقطت في يد الفونسو الاول ملك الاراغونة[٢] في رمضان سنة ٥١٢ هـ (كانون الاول ١١١٨). ويلوح لنا من رواية الفتح بن خاقان[٣] ان ابن باجه رحل عن سرقسطة قبل سقوطها بيد الافرنج، فمر ببلنسية ثم اتى الى اشبيلية فاستقر بها وطبب فيها، والف هنالك بعض رسائله في المنطق - وقد انتهى من احداها على رواية مونك[٤] في ٤ شوال ٥١٢ (١٢ كانون الثاني ١١١٩).

ثم ان ابن باجه انتقل الى غرناطة، ومنها قصد التزوح الى المغرب (شمالي غربي افريقيه).. فلما مر بشاطبة وفيها الامير ابو اسحق ابراهيم بن يوسف بن تاشفين[٥] اعتقله، فيما روى الفتح بن خاقان، لسبب لا يذكره لنا، ولكن لعله الزندقة. غير ان الفتح يعود فيذكر ان الامير اطلق سراحه. ويظهر ان حبس ابن باجه كان مقدوراً له ان يطول لولا ان والد الفيلسوف العربي المشهور ابن رشد قد سعى في تقصير مدته على ما ذكر رينان نقلا عن ليون الافريقي عن مؤلف عربي مجهول[٦].

ابن باجه والوزارة

وفي افريقية نال ابن باجه حظوة في بلاط المرابطين بفاس.

يقول القفطي عن ابن باجه «استوزره ابو بكر يحيى بن تاشفين مدة عشرين سنة»[٧]. غير ان مونك يشك[٨] في ذلك لان مدة وزارة ابن باجه المزعومة لاتوافق الحوادث التاريخية. ان يحيى بن تاشفين هذا الذي زعموا ان ابن باجه قد وزر له

---

١) قلائد ٣٤٩، المقري ٤ : ١٦٨

٢) راجع ابن خلكان ٢ : ١١

٣) قلائد ٣٤٩ - ٣٥١

٤) Munk 383, note I وVgl. Ueberweg II 312, Suter 116

٥) قلائد ٣٥١ ؛ هو غير امير المسلمين ابي اسحق ابراهيم بن تاشفين بن يوسف (Enc. Isl. I 320)

٦) Renan 32, 163

٧) القفطي ٤٠٦، راجع قلائد ٣٤٦، المقري ٤ : ٦١٨، Suter 116

٨) Munk 384, note I.

كان والي فاس من قبل جده يوسف، فلا يعقل ان يكون ابن باجه قد ولي الوزارة وعمره بضع سنوات .

غير ان دنلوب [١] يخالف مونك في ذلك ويصدق ان ابن باجه قد وزر لابي بكر بن ابراهيم الذي استقر في سرقسطه نحو سنة ٥٠٣ هـ (١١٠٩ م) ، ولكنه يستنتج من ذلك ان ابن باجه كان يومذاك في العشرين من عمره على الاقل . وبما ان ابن باجه عاش بعد ذلك نحو ثلاثين سنة، فان دنلوب يذهب الى ان ابن باجه عاش اكثر من خمسين سنة (لا نحو ثمان وثلاثين سنة كما كان يقال) . ويحاول دنلوب اقامة الدليل على ما يذهب اليه بقوله ان ابن باجه خلف آثاراً فلسفية كثيرة مما لا يتفق عادة الا بعد نضج وطول عمر . ثم هو يذكر ايضاً ان ابن باجه كان يسمى « الوزير الفاضل ... المعظم في القلوب والعيون » ؛ ولا يعقل ان يدعى احد بمثل هذا اللقب الا اذا أوغل في العمر .

موته مسموماً

ولقد كان للفلاسفة في افريقية خصوم ألداء . ولعل ابن باجه كان اسوأ الفلاسفة من خصومه حظاً ، اذ رموه بالالحاد والمروق من الدين . ثم قام الفتح بن خاقان يغري به العامة والرؤساء ... وكذلك كان ابن باجه يشارك الاطباء في صناعتهم (ويظهر انه كان بارعاً في التطبيب) فحسدوه حتى بلي بمحن كثيرة وشناعات من العوام وقصدوا اهلاكه ، وسلمه الله منهم [٢] . واخيراً نجح الوزير ابو العلاء بن زهر في حمل احد اتباعه ابن معيوب [٣] على دس السم له [٤] ، فمات ابن باجه متأثراً بالسم في رمضان سنة ٥٣٣ (١١٣٨ م) في فاس وبها دفن . وكان قبره قرب قبر ابن العربي [٥] . وودع ابن باجه الدنيا ولما يتجاوز مضمار الشباب .

---

١) Remarks by Dunlop

٢) طبقات ٢ : ٦٢ ، راجع القفطي ٦ . ٤

٣) Remarks by Dunlop

٤) ده بور ٢٤٠ – ٢٤١ ، راجع د م ا ا : ٩٥ = Ueberweg II 312, Enc. Isl. I 366

٥) طبقات ٢ : ٦٣

معاصرو ابن باجه

كان ابن باجه معاصراً للفيلسوفين الكبيرين ابن طفيل (٥٠٠ - ٥٨١ هـ) وابن رشد (٥٢٠ - ٥٩٥ هـ) ولكنه لم يلقهما . فابن طفيل مدح ابن باجه ثم قال: « فهذا حال ما وصل الينا من علم هذا الرجل ونحن لم نلق شخصه » ١ . واما ابن رشد فأخلق الا يكون قد اجتمع به .

على انه قد ورد في كتاب ابن ابي اصيبعة ٢ هذه الجملة : « وكان من جملة تلاميذ ابن باجه ابو الوليد محمد بن رشد . واري ان مونك ٣ على حق حينما شك في مؤدى هذه الجملة ، واستبعد ان يكون ابن رشد الذي ولد سنة ٥٢٠ هـ (١١٢٦م) قد تتلمذ على ابن باجه الذي توفي سنة ٥٣٣ هـ (١١٣٨م) على الاصح او سنة ٥٢٥ هـ ١١٣٠ - ١١٣١ م) في قول بعضهم ٤ . اما رينان فينفي قوله ابن ابي اصيبعة مرة واحدة ٥ ولكنه يعود بعد ثماني عشرة صفحة ٦ الى اثباته على علاته .

وعندي ان جملة ابن ابي اصيبعة تفسر على وجهين اثنين : احدهما ان يكون ابن رشد تلميذ ابن باجه على المجاز ، يعني من اتباعه في فلسفته ، وهذا معقول . وثاني الوجهين ان يكون تلميذ ابن باجه القاضي احمد بن رشد والد فيلسوفنا ، نصل الى بعد ما رأينا من قول رينان ان والد ابن رشد قد انقذ ابن باجه من سجنه ٧ .

وكذلك كان بين ابن باجه وبين ابي جعفر بن احمد بن حسداي الطبيب صداقة لعلها نشأت بينهما قبل ان يترك ابو جعفر الاندلس الى مصر . ولقد كان ابو جعفر ابداً يراسل ابن باجه من القاهرة .

---

١) ابن طفيل ١ :
٢) طبقات ٢ : ٦٣
٣) Mélanges 419 — 20
٤) ابن خلكان ٢ : ١٠ ، راجع Munk 420, note 1 .
٥) Renan 14
٦) ibid 32
٧) Renan 32, 163

اعداء ابن باجه:

واما اعداء ابن باجه فأشهرهم الفتح بن خاقان . روى القفطي ان الفتح بن خاقان الغرناطي لما ألف كتابه « قلائد العقيان » ارسل الى ابن باجه يطلب منه شيئاً من شعره ، فغالطه ابن باجه مغالطة احنقته فذكره في كتابه ذكراً قبيحاً[١] ، ثم بالغ ... في امره وجاوز الحد فيما وصفه به من هذه الاعتقادات الفاسدة[٢] ، فانه قال[٣] :

« رمد جفن الدين ، وكمد نفوس المهتدين ، اشتهر سخفاً وجنوناً ، وعجز مفروضاً ومسنوناً ، ناهيك من رجل ما تطهر من جنابة ... ولا استنجى من حدث ... ولا اقر ببارئه ومصوره ... نظر في تلك التعاليم وفكر في اجرام الافلاك وحدود الاقاليم ورفض كتاب الله الحكيم واقتصر على الهيئة (يعني علم الفلك) ... وحكم للكواكب بالتدبير ... واجترأ عند سماع النهى والايعاد واستهزأ بقوله تعالى : ان الذي فرض عليك القرآن لرادك الى معاد[٤] . فهو يعتقد ان الزمان دور ، وان الانسان نبات له نور ، حمامه تمامه واختطافه قطافه . وانتمت نفسه الى الضلال وانقسبت ، ونفت يوم تجزى كل نفس بما كسبت ، فقصر عمره على طرب ولهو ... واقام سوق الموسيقى ... فهو يعكف على سماع التلاحين ويعلن بذلك الاعتقاد ولا يؤمن بشيء قادنا الى الله في اسلس قياد ، مع منشأ وخيم ولؤم اصل وخيم وصورة شوهها الله وقبحها ... وقذارة ... ووضارة » .

---

١) القفطي ٤٠٦

٢) ابن خلكان ٢ : ١٠

٣) قلائد ٣٤٦-٣٤٧

٤) سورة القصص ٨٥

فنونه وخصائصه العامة

كان ابن باجه على ما روى ابن ابي اصيبعة[1] « متميزاً في العربية والادب ، حافظاً للقرآن متقنا لصناعة الموسيقى جيد اللعب بالعود » . وكان عـــلى ما قال الفتح بن خاقان في ذلك[2] قد « اقتنى قينات ولقنهن الاعاريض من القريض وركب عليها (على الاعاريض) ألحاناً اشجى من النوح ... فسلك بذلك ابدع مسلك ... »

وكذلك كان ابن باجه « من الافاضل بصناعة الطب » ، وكان ايضاً « عالما بعلوم الاوائل ... وله تصانيف في الرياضيات والهندسة أربى فيها على المتقدمين . وكذلك كان له تعاليق في علم الهيئة (الفلك) تدو على بروعه في هذا الفن[3] ، حتى انه كان يحسب الخسوف والكسوف قبل وقوعهما[4] . ولا غرو فهو الذي بعث الاتجاه الجديد في الفلك في المغرب وكان اعظم الفلكيين في القرن الثاني عشر ، كتب رسالة في اصلاح المجسطي (لبطليموس) وفي انتقاده[5] . ولقد اشتهر بالطب والرياضيات والفلسفة معاً[6] . وهكذا نجد انه كان جماعة اشتغل بفنون كثيرة[7] . وكان ابن باجه يجري في ما وراء الطبيعة على آثار الفارابي .

ادبه

وابن باجه كأكثر الفلاسفة المسلمين خلف لنا شعراً غير قليل في الغزل وفي الرثاء والمديح[7] . وفلسفته كلها ممزوجة بنظرات فلسفية عامة[8] . ولعل القفطي قد

---

١) طبقات ٢:٦٢ . راجع القفطي ٤٠٦

٢) قلائد ٣٥٣

٣) طبقات ٢:٦٢

٤) المقري ٤ : ٦١٦،٦١٧

٥) Cf. Sarton II 16, 123 و 183 و 273

٦) Ueberweg II 312

٧) د.م.أ ١ : ٩٥ ، Sarton II 144

٨) ابن خلكان ٢ : ١٠ . المقري ٤ : ٦١٤ وما بعدها ، قلائد ٣٤٧ وما بعدها .

بالغ حينما قال عنه[١] : « وهو في الآداب فاضل لم يبلغ احد درجته من اهـــل عصره في مصره » . وكذلك وصمه ابن خلكان[٢] بانه الشاعر المشهور .

ومع كل ما يحمل الفتح بن خاقان لابن باجه من العداوة فانـــه لم يتمالك من التسليم بان له شعراً اجاد فيه بعض الاجادة فمن قوله :

ايه يا برقُ قل حديثك عن نجـ ... ـدٍ ، فحيّا الاله من نجدا .
قل وان كان ما تحدثه زو ... راً ، فقد تبرد الاحاديث وجدا !

ورثى الامير ابا بكر بن ابراهيم فقال[٣] فيه :

ايها الملك ، قد لعمري نعى الجـ ... ـد ناعيك يوم قمنا فنُحنا .
كم تقارعتَ والخطوبَ الى ان ... غادرتك الخطوب في الترب رهنا .
غير اني اذا ذكرتك والده ... رَ إخال اليقين في ذاك ظنا .
وسألنا : « متى اللقاء؟» فقالوا : «الـ ... ـحشرُ » ! فقلنا : «صبراً اليه وحزنا» .

ولقد روي لنا ايضاً بيتان رثى فيلسوفنا بهما امـــه التي ارجح ، من سياق الحوادث التي سردها الفتح بن خاقان ، انها ماتت قبيل سقوط سرقسطة بايـدي الفرنجة ، قال فيها :

فيا ركب المنون ألا رسول ... يبلغ روحها أرج السلام !
سألت : متى اللقاء؟ فقيل : حتى ... يقوم القائمون من الرجام .

وهكذا يظهر لنا من هذه الابيات التي استشهدنا بهـــا ان ابن باجه لم يكن ملحداً ولا زنديقاً كما زعموا . وكذلك ذكر ابن ابي اصيبعة[٤] قولا له يدل على التقوى هو : « حسّن عملك تفز بخير من الله سبحانه . اما اذا كان في بعض آرائه الفلسفية ما يخالف به اقواله الادبية فموعدنا الكلام على ذلك عند الكلام على فلسفته . على ان القفطي[٥] يخبرنا انه كان يتعرف بالاوامر الشرعية » .

---

١) ص ٤٠٦
٢) وفيات ٢ : ٩ — ١٠ . راجع مقدمة ابن خلدون ٥٨٤ .
٣) راجع مختارات من الشعر الاندلسي ١٦٩
٤) طبقات ٢ : ٦٣
٥) القفطي ٤٠٦

موشحاته والحانه خاصة

وكان ابن باجه شاعراً مطبوعاً ووشاحاً مشهوراً وملحناً بارعاً ، قال ابن خلدون [١] :

ومن الموشحين المطبوعين ... الحكيم ابو بكر بن باجه صاحب التلاحين المعروفة . ومن الحكايات المشهورة انه حضر مجلس مخدومه ابن تيفلويت صاحب سرقسطة ، فالقى على بعض قيناته موشحته :

جرّر الذيـــل أيما جرّ وصل الشكر منك بالشكر

فطرب الممدوح لذلك لمـــا ختمها بقوله :

عقـــد الله راية النصر لامير العـلا ابي بكر

فلما طرق ذلك التلحين سمع ابن تيفلويت صاح : « وا طرباه ! » ومزق ثيابه وقال : ما احسن ما بدأت وما ختمت . وحلف بالايمان المغلظة لا يثني ابن باجه الى داره الا على الذهب . فخاف الحكيم (ابن باجه) سوء العاقبة فاحتال بان جعل في نعله ذهباً ومشى عليه .

مقامه في تاريخ الفلسفة

ابن باجه ، اول فلاسفة الاسلام — اذا اعتبرنا مدلول الفلسفة الصحيح — ومن اكثرهم شهرة ، جعله ابن ابي اصيبعه [٢] في العلوم الحكمية (الفلسفية) من اجل نظار زمانه (يعني علماء الكلام). وكذلك قال عنـــه القفطي [٣] انه عالم بعلوم الاوائل (اي الفلسفة). وعده ابن خلدون [٤] في اكابر فلاسفة الاسلام في الاندلس ، وفي الذين بلغوا الغاية في العلوم واختصوا بالشهرة والذكر دون سوهم . واراد لسان الدين بن الخطيب [٥] ان يجعله آخر فلاسفة الاسلام في الاندلس ، يعني خاتمتهم وربما اكبرهم ايضاً الى عصره .

---

١) مقدمة ٥٨٤

٢) طبقات ٢ : ٦٢ ، ٦٣

٣) القفطي ٤٠٦

٤) المقدمة ص ١٨١

٥) راجع المقري ٤ : ٦١٨

وابن باجه من الذين اتجهوا في التفكير اتجاهاً عقلياً محضاً، وشق هذه الطريقة لمن عاصره ولمن جاء بعده ، وكان ارسطاطاليسي النزعة على الحصر. ولقد كان نهجه العلمي هذا وتفكيره المطلق من الاسباب التي حملت العامة على تكفيره ، ثم ادى ذلك كله الى قتله [١].

ولا ريب في ان ابن باجه - اذا رجعنا الى ما نقل عنه - كان اول من اخذ بالعلوم العقلية منفصلة عن الدين ومعزولة عن العـــامة . ولقد اصاب رينان في قوله [٢] : ان ابن رشد اتى بعد عصر زاه بالثقافة ، فجنى ما تعهده الذين سبقوه وفاز دونهم بغاره . ولا ريب ابداً في ان ابن باجه من اعاظم الذين عملوا على ازدهار ذلك العصر وحرصوا على ان تبلغ الفلسفة العقلية فيه ذلك المستوى الذي بلغته . وحسبك دليلا على مقام ابن باجه في الفلسفة العقلية ان ابن رشد احتفل بكتبه احتفالا شديداً واراد ان يشرحها او انه شرحها فعلا [٣].

ولما استعرض ابن طفيل في رسالته « حي بن يقظان » حال الفلسفة في المغرب قال (ص١٤) : « ثم خلف من بعدهم خلف آخر احذق منهم نظراً وأقرب الى الحقيقة . ولم يكن فيهم اثبت ذهناً ولا اصح نظراً ولا اصدق روية من ابي بكر ابن الصائغ . غير انه شغلته الدنيا حتى اخترمته المنية قبل ظهور خزائن علمه وبث خفايا حكمته »

وكذلك ذكره ابو الحسن علي بن عبد العزيز الامام معاصره وصديقه فقال : « ان هذه الكتب الفلسفية كانت متداولة بالاندلس منذ زمان الحكم الثاني ابن عبد الرحمن الناصر (٣٥٠ - ٣٦٦هـ = ٩٦١-٩٧٦م) .

« وتردد النظر فيها فما انتهج فيها الناظر قبل ابن باجه من سبيل ، وما تقيد عنهم فيها سوى ضلالات وتبديل ... واما ابو بكر فنهضت به فطرته الفائقة ، ولم يدع النظر والتنقيح والتقييد لكل ما ارتسمت حقيقته في نفسه على اطوار احواله

---

١) Cf. Ueberweg II. 289, 313, Sarton II. 117, 122, 144, 183.

٢) Cf, Renan 2,

٣) Munk 388, Renan 67, note I.

٤) طبقات ٢ : ٦٢ - ٦٣

وكيما تصرف به زمنه . وقد اثبت في الصناعة الذهنية وفي اجزاء العلم الطبيعي ما يدل على حصول هاتين الصناعتين في نفسه صورة ينطق عنها ويفصل ويركب فيها فعلَ المستولي على امدها » .

ومما انفرد به ابن باجه وسبق اليه انه بنى التفكير على اسس الرياضيات والطبيعيات واستخرج براهينه وادلته من الحساب والهندسة ، ولم يحاول التأثير على الناس بالاسلوب الخطابي وبالجدل المملل الفاسد .

الفلسفة والالهيات الخاصة

وشهرة ابن باجه انما هي في الفلسفة والالهيات خاصة ، وليس ثمة شك في انه افتتح العلوم الفلسفية في الاندلس ، فانه لم يسبقه في الاندلس من العرب من نهج نهجه ، مع ان كتب الفلسفة التي صنفت في المشرق كانت قد استجلبت الى الاندلس من ازمان بعيدة[١] .

وكذلك لا يجوز لنا ان نعد الفلاسفة اليهود الذين سبقوا عصر ابن باجه ذوي السبق في الفلسفه العقلية ، فان هؤلاء لم يكن لهم تأثير في الفلسفة العربية ، بل كانوا على العكس من ذلك ، هم الذين تأثروا بالفلسفة العربية[٢] حتى عدهم بعض الفلاسفة الاوروبيين « عرباً »، ولا غرو فان بعضهم كان يكتب ايضاً باللغة العربية .

وكذلك فلاسفة الاسلام في المشرق ، فان فلسفتهم كانت مزيجاً من علم الكلام ومن التوفيق بين الآراء ، اكثر منها ابتكاراً في التفكير واتساقاً في الاستنتاج . اضف الى ذلك ان اثر الغزالي — وكان الغزالي اعظم فلاسفة المشرق في المغرب اثراً — انما كان اثراً سلبياً اثار انتقاداً مراً ومهاجمة له عنيفة . واما سائر فلاسفة المشرق كابن سينا والفارابي خاصة ، فيكفيك ان تعرف مقامهم الصحيح في موقف ابن رشد تجاه هذين ، اذ ينسبهما مع غيرهما الى القصور في الفهم والتخرص على الفلاسفة[٣] .

---

١) طبقات ٢ : ٦٢

٢) Renan 100; Munk 301 note, I, 2, 284

٣) تهافت التهافت ٤، ٥، ١٦٣، ١٨٢، ١٨٤، ١٨٦ الخ. وقارن طبقات ٢ : ١٦، ابن طفيل : ١٥ - ١٦ -

وهكذا ترى ان الفيلسوف الاول الذي يستحق هذا اللقب بحق ، انما هو ابن باجه ، فهو اول من فصل البحوث الدينية عن البحوث العقلية عند التأليف وعزل العامة جملة واحدة عن الفلسفة .

والآن يجدر بنا ان نسوق اليك اقوال معاصري ابن باجه فيه ، وتبيان فضله على العلوم العقلية والالهيات . ولنبدأ برأي ابن طفيل[١] : « ثم خلف من بعدهم (بعد الفارابي وابن سينا والغزالي وغيرهم) خلف آخر ، احذق منهم نظراً واقرب الى الحقيقة . ولم يكن فيهم اثقب ذهناً ، ولا أصح نظراً ، ولا اصدق روية من ابي بكر بن الصائغ... واما من كان له معاصراً ممن وصف بانه في مثل درجته ، فلم نر له تأليفاً .. واما من جاء بعدهم من المعاصرين لنا — كابن رشد مثلا[٢] — فهم بعد في حد التزايد او الوقوف على غير كمال ، او ممن لم تصل الينا حقيقة امره » .

ولعل اوفى وصف لمقدرة ابن باجه ولكتبه ، وصل الينا ، قول معاصر ابن باجه وصديقه ابي الحسن علي بن عبد العزيز بن الامام ، وكان من اهل غرناطة ، فانه قد جمع بعض اقوال ابن باجه في العلوم الفلسفية في مجموع اثبت في مقدمته ما ننقله فيما يلي عن ابن ابي اصيبعة[٣] :

واما في العلم الالهي فلم يوجد في تعاليقه شيء مخصوص به اختصاصاً تاماً ، الا نزعات تستقر من اقواله في « رسالة الوداع » ، و« اتصال الانسان بالعقل الفعال » ، واشارات مبددة في اثناء اقاويله ، ولكنها في غاية القوة والدلالة على نزوعه في ذلك العلم الشريف الذي هو غاية العلوم ومنتهاها ، وكل ما قبله من المعارف فهو من اجله وتوطئة له . ومن المستحيل ان ينزع في التوطئات وتنفعل (كذا) له انواع الوجود على كمالها ويكون مقصراً في العلم الذي هو الغاية ، واليه كان التشوق بالطبع لكل فطرة بارعة ذي موهبة الهية ترقيه عن اهل عصره وتخرجه من الظلمات الى النور ، كما كان (ابن باجه) رحمه الله .

---

١) ابن طفيل : ١٢-١٣
٢) Renan 17
٣) طبقات ٢ : ٦٢

« وقد صدرنا هذا المجموع بقول له في الغاية الانسانية على نهاية من الوجازة تعرب عما اشرنا اليه من ادراكه في العلم الالهي وفي ما قبله من العلوم الموطئة له ، وعسى انه قد علق فيها ما لم يعثر عليه .

ويشبه انه لم يكن بعد ابي نصر الفارابي مثله في الفنون التي تكلم عليها من تلك العلوم ، فانك اذا قرنت اقواله بأقاويل ابن سينا والغزالي — وهما اللذان فتح عليهما بعد ابي نصر بالمشرق في فهم تلك العلوم ودونا فيها — بان لك الرجحان في اقاويله وفي حسن فهمه لاقاويل ارسطو » .

اما تمسكه الخاص فكان بالسياسة المدنية[1] .

---

١) القفطي ٤٠٦ ، ان لتّبرت يقرأ : المدنية ، ص ٤٠٦

كتبه ووصفها

لم يقف سوء حظ ابن باجه عند حد الذهاب بحياته باكراً، بل ذهب ايضاً بكثير من مؤلفاته . ولم يعرف الناس في الاعصر الاخيرة الا بضع صفحات من رسائله في ترجمات عبرية او لاتينية ، والا قليلا من الشعر[1] . ولقد كان الظن السائد الى اليوم «اننا لا نملك نصاً من فلسفة ابن باجه باللغة العربية» .

ولكن بعد ان اخذت نفسي بالاهتمام بهذا الفيلسوف العظيم المغمور عرفت له :

اولا – مخطوطة برلين[2] – وهي تقع في اربعمائة واربعين صفحة وتضم اربعاً وعشرين رسالة صغيرة في الفلسفة العقلية والطب والعلوم . ولعل في هذه المخطوطة جميع آثار ابن باجه . ولقد احببت الحصول على صورة فوتغرافية لهذه المخطوطة فجاءني في اول الامر صحيفتان منها على سبيل النموذج . فلما كتبت لأحصل على صورة تامة لها قيل لي ان الاستاذ براتزل من جامعة مونيخ قد استعارها لمدة من الزمن . حينئذ اعددت هاتين الصحيفتين مع دراسة وافية عن ابن باجه وفلسفته ونشرت ذلك كله في مجلة الامالي (بيروت ، السنة الاولى ، العدد الحادي عشر في ١٤ تشرين الثاني عام ١٩٣٨) لمناسبة مرور ثمانمائة عام على وفاة هذا الفيلسوف .

ثم حالت الحرب الحاضرة دون معرفة شيء آخر عن هذه المخطوطة الثمينة ، ويظهر انها فقدت سوى صفحتين في هذه الدراسة وبضع صفحات عند المستشرق دنلوب[3] .

ثانياً – مخطوطة بغداد – وهي مجموع لبعض رسائل ابن باجه تقع في اقل من مائة صفحة ، يملكها السيد عبد الرزاق الحسني ، ولم استطع ان اطلع شخصياً عليها . ويبدو من مراسلاتي مع السيد الحسني انه قد فقد الامل باسترداد هذه المخطوطة موقتاً على الاقل . . .

---

1) Enc. Isl. II. 366 – دم أ ١ : ٩٠

2) Staatsbibliothek zu Berlin, HSS. Nr. 5060, (vgl. GAL I-460)

3) Remarks by Dunlop

ثالثاً ـ مخطوطة في القاهرة[١] ـ هذه المخطوطة هي مجموع رسائل فلسفية مختلفة منها اربع عشرة صفحة « من المقالة الاولى من كتاب تدبير المتوحد» يراها القارىء في آخر هذه الدراسة .

هذه الصفحات الاربع عشرة ليست جميع كتاب تدبير المتوحد ولا هي جميع المقالة الاولى منه ،ويبدو بوضوح انها « تلخيص » لقسم من المقالة الاولى فقط.

رابعاً ـ مخطوطة جزئية لتدبير المتوحد نشرها دنلوب .

خامساً ـ مخطوطة وافية من تدبير المتوحد اعدها آسين بلاثيوس للنشر ، ولكنها نشرت بعد وفاته .

وهنالك كذلك طردية (قصيدة في الصيد) لابن باجه في مكتبة برلين ايضاً[٢]، ومؤلف آخر في مكتبة الاسكوريال باسبانية[٣] . وقد بقي لنا من آثاره فوق ما تقدم رسالة الوداع و كتاب تدبير المتوحد باللغة العبرية ، وهذان ايضاً موجودان في مكتبة برلين العامة[٤] .

هذا ما بقي لنا من آثار هذا الفيلسوف . اما الكتب التي ألفها فكثيرة فيما يظهر ، ويحسن بنا ان نسقها فيما يلي حسب رواية ابن ابي اصيبعة (٢:٦٣-٦٤):

أ ـ **شروحه على ارسطو وتعاليقه** : شرح كتاب السماع الطبيعي[٥] ـ قول على بعض الآثار العلوية ـ قول على بعض كتاب الكون والفساد ـ قول على بعض كتاب النبات ـ الحس والمحسوس[٦] .

ب ـ **تعاليق اخرى ومختصرات** :تعاليق على كتاب ابي نصر في الصناعة الذهنية ـ جوابه لما سئل عن هندسة ابن سيد المهندس وطرقه ـ تعاليق حكيمة

---

١) من مجموع في المكتبة التيمورية بدار الكتب المصرية رقم ٢٩٠ اخلاق عثر عليها محمد عبد الهادي ابو ريدة ، وهي تقع في المجموع المذكور من صفحة ٣٣٢ الى صفحة ٣٤٥ لا الى صفحة ٣٤٦ كما ذكر ز ده بور ٢٤٦ حاشية ١).

2) Nr. 7685,2 (GAL I. 460).
3) Ueberweg II 312.
4 GAL I 460.

٥) ابن باجه م ع ١٧ ، ٣٣ .

٦) ابن باجه م غ ٢٤ ، ٤٤ . راجع ٢٠ ، ٢١ ، ٢٢ .

وجدت متفرقة – كلام على شيء من كتب الادوية المفردة لجالينوس – كتاب اختصار الحاوي للرازي .

ج – **كتبه المؤلفة منسقة قدر الامكان** : كلام في الاسطقسات (العناصر) – قول ذكر فيه التشوق الطبيعي وماهيته وابتدأ ان يعطي اسباب البرهان وحقيقته – كلام في البرهان[1] – كلام في الاسم والمسمى – نبذة يسيرة على الهندسة والهيئة – قول على القوة النزوعية – كلام في البحث عن القوة النزوعية وكيف هي ، ولم تنزع وبم تنزع ؟ – كتاب النفس[2] – كتاب اتصال العقل بالانسان – فصول تتضمن القول على اتصال العقل بالانسان – كلام في الامور التي يمكن بها الوقوف على العقل الفعال – رسالة الوداع – قول يتلو رسالة الوداع – رسالة كتبها الى صديقه ابي جعفر يوسف بن احمد بن حسداي بعد قدومه الى مصر – كلام في الغاية الانسانية – فصول قليلة في السياسة المدنية وكيفية المدن وحال المتوحد فيها[3] – تدبير المتوحد – كلام في المزاج بما هو طبي – كتاب التجربتين على كتاب ابن وافد (بالاشتراك مع ابي الحسن بن سفيان) .

ويذكر سارتون (٢ : ١٣٢) ان لابن باجه قصيدة في الصيد ، ولعلها غير القصيدة في الطرد (الصيد) التي ذكرها قبل ذلك (٢ : ٥٨) . وكذلك ذكر له قصيدة في الاقربذين : الادوية المفردة (٢ : ١٣٣) .

*

ويظهر لنا ان معاصر ابن باجه وصديقه ابا الحسن علي بن عبد العزيز قد جمع مجموعاً من اقوال ابن باجه في العلوم الفلسفية (طبقات ٢ : ٦٢) لعله احد المجاميع التي مر ذكرها .

ان المخطوطات الخمس التي عرفت اليوم ستغير احكامنا على ابن باجه تغييراً كبيراً . ولكن يضح لنا على كل حال – حتى مما قاله الفلاسفة والنقاد الذين عاصروا

---

١) ابن باجه م غ ٣٠

٢) ابن باجه م غ ٦٤

٣) ابن باجه م غ ٤ ، راجع ٣٤ ، ٥٤ ، ٥٥

ابن باجه ورأوا كتبه ، ان ابن باجه لم يستنفد بحثاً كتبه ، بل ربما بدأ كتابة ثم تركه قبل ان يتمه ، وربما عرض للبحث الواحد في كتب متفرقة . وعلى هذا كان التنسيق والاتساق المطلقان معدومين في كتبه . اما كتبه التامة فهي كتب وجيزة ورسائل مختلسة . ولقد صرح هو نفسه بذلك وذكر ان المعنى المقصود برهانه في « رسالة الاتصال » ليس يعطيه ذلك القول عطـــاء بيناً الا بعد عسر واستكراه شديد ، وان ترتيب عبارته في بعض المواضع على غير الطريق الاكمل[١] ، وهذا واضح في كتبه التي عرفناها وضوحاً شديداً . ومع ان ابن باجه قد تناول فنون الفلسفة كلها فانه كان يميل الى السياسة المدنية ميلا خاصاً والى العلم الالهي - ما وراء الطبيعة .

ولا بأس في اعادة القول هنا بان فلسفته كانت عقلية ، وانه كان يميل الى عزل العامة عن الفلسفة أشد الميل . وتعلق ابن باجة كسائر الفلاسفة العرب بارسطو ، ولكن ما بقي لنا من آرائه واقواله ينكشف لنا عن انه كان يحذو ايضاً حذو افلاطون والاسكندرانيين (الافلاطونيين الحديثين) . ولكنه على كل حال اقرب الفلاسفة الى الفارابي .

ومن الآن الى ان تطبع فلسفة ابن باجه تامة نكتفي من وصف بعض ما كتبه بما عرفه بعض علماء الغرب في الترجمات والتلخيصات العبرية واللاتينية وذلك بان نقول الكلمة الموجزة الاتية :

آ - **رسالة الوداع** : يظهر لنا مما ذكره مونك[٢] :

ان ابن باجه كتب هذه الرسالة الى احد اصدقائه وهو على اهبة سفر ما يخشى ألا يراه من بعده . من اجل ذلك ضمن ابن باجه هذه الرسالة اكثر آرائه الفلسفية وخصوصاً في العلم الالهي[٣] . ولقد اوجز مونك[٤] محتوياتها ، فكان فيها القول في

---

١) ابن طفيل ١٤ ، Vgl. Ueberweg II 312,

٢) P. 386

٣) طبقات ٢ : ٦٢

٤) P. 386s

المحرك الاول والغاية الانسانية او الغاية من وجود الانسان، وكيف ان الانسان يتصل بالعقل الفعال الذي يفيض من الله . وكذلك يتكلم ابن باجه في هذه الرسالة على خلود النفس البشرية . ويُنحي ابن باجه باللائمة على الغزالي ويقرعه بقوله : ان الطريق الصحيح في الوصول الى الله هو التفكير والتأمل الفلسفي لا « الاحوال الصوفية » وترك التفكير . وهكذا يكون ابن باجه اول من رفع لواء المقاومة في وجه الغزالي واول من وجه الفلسفة في الاندلس توجيهاً صحيحاً[١].

ب- **تدبير المتوحد:** وابن باجه لم يتم هذا الكتاب ايضاً ولا كتبه في الاصل بلغة يسهل فهمها كما هي الحال ايضاً في سائر كتبه[٢]. ويلوح لي ان ابن باجه انما دفعه الى تأليف هذا الكتاب « تدبير المتوحد » شدة اعجابه بالفارابي وبحياته المنفردة في عزلة عن الناس وعن الجمهور الغالب منهم خاصة ، وكيف انه في ذلك قد استطاع ان يبلغ من الفلسفة العقلية اكثر مما بلغه ابن سينا والغزالي اللذان حرصا على الاتصال بالعامة اشد الحرص ، الاول منهما لبلوغ مآربه السياسية ولذاته ، والثاني للحيلولة بينهم وبين الزندقة والفلسفة .

ويعد كتاب « تدبير المتوحد » هو الصلة الصحيحة بين الفارابي وابن باجه . ان الفارابي اجمل في القسم الاول من كتابه « آراء اهل المدينة الفاضلة » الامور الماوراثية التي يجب على كل عاقل ان يعتقدها حتى يجوز له ان يعد في اهل « المدينة الفاضلة » . اما ابن باجه فضمن كتابه « تدبير المتوحد » آراء ماوراثية وآراء اجتماعية يجب على « الانسان » ان يعتقدها ويعمل بها . وفي تدبير المتوحد ملاحظات قيمة من علم النفس ، حتى على ما نعرفه اليوم من هذا العلم الجليل .

*

ويرينا مونك[٣] بالاستناد الى تلخيص الفيلسوف اليهودي موسى النربوني لكتاب « تدبير المتوحد » عينه ان ابن باجه اوجز في كتابه هذا السبل التي يجب ان

---

١) راجع ده بور ٢٤٢ = De Boer177

٢) ابن طفيل ١٣ .

٣) Mélanges pp. 389 - 409

يسلكها المتوحد او المتوحدون ليحيوا حياة طيبة سعيدة تستفيد من حسنات المجتمع وتتحرر من سيئاته ، ثم كيف ان الانسان يعمل على رقي نفسه وعلى ترقية قواه العقلية ليتمكن في الاخير من الاتصال بالعقل الفعال وبلوغ السعادةالقصوى. وجدير بالذكر هنا ان تعلم ان ابن باجه لم يرد «بالمتوحد» الشخص الذي يعتزل هذا العالم كالراهب او الناسك ، بل يعني به الرجل الذي يستطيع ان يظل عائشاً في البيئة التي هو فيها ولكنه يستطيع ان يوجد لنفسه بيئة في قلب بيئة او حكومة في وسط حكومة. وابن باجه يرمي من ذلك الى ان يجتمع حكماء العصر في شبه «مدينة فاضلة»، كالتي تخيلها الفارابي، اجتماعاً يسيطر عليه العقل والمثل العليا .

فتأثر ابن باجه بالفارابي في هذا الشأن بيّن شديد [١]. ولكنه قد زاد على الفارابي في رأيه ، فان الاجتماع السعيد للنفوس الفاضلة الذي تخيله الفارابي بعد الموت جعله ابن باجه للاحياء الحكماء في هذه الدنيا . وهكذا يكون ابن باجه قد انحرف عن مدلول الخلود الديني اكثر من انحراف الفارابي عنه كثيراً .

ويميل رينان [٢] الى ان ينسب الى ابن باجه في «تدبير المتوحد» نزعة صوفية . غير انني لا ارى رأيه ، فان « اتصال الانسان بالعقل الفعال » الذي يرمي اليه ابن باجه ليس « انجذاباً صوفياً » عن طريق اماتة الحواس وعزل العقل عن معرفة الله، وانما هو — اعني الاتصال — بلوغ الانسان بعقله الى العلم بالكليـــات عن طريق العقل وحده. وان قصة حي بن يقظان اقرب ما يكون من الكتب الى تدبير المتوحد[٣]، غير انها احسن تنسيقاً وابرع ابتكاراً وابلغ اسلوباً . ثم انها بلا ريب اشد ايغالا في فكرة التوحد . ان ابن طفيل يرى ان الانسان ذا الفطرة الفائقة يستطيع ان يصل بعقله وحده — وان لم يتصل باحد من الناس او يعرف الانبياء — الى اسمى ما يمكن للبشر ان يصلوا اليه [٤].

---

١) Cf. Renan 95

٢) pp. 95, 99 - 100, Cf. Wulf I 125

٣) Renan 98, Vgl. Ueberweg 313 و Enc. R. E. I x 881c.

٤) راجع ابن طفيل وقصة حي بن يقظان للدكتور عمر فروخ (بيروت ١٣٦٥ هـ = ١٩٤٦م).

بسط فلسفته

يحسن بنا الآن – وقد عرفنا بعض آثار ابن باجه في اصولها العربية نفسها – ان نعالج فلسفته بالاستناد الى تلك الآثار. على ان اكثر ما عرفناه، واكثره من «تدبير المتوحد»، يتناول الحياة العقلية وما وراء الطبيعة ثم شيئاً من الاجتماع وعلم النفس، وهذا ما يهمنا في الدرجة الاولى حينما نأتي الى دراسة فلسفة ابن باجه.

أ – المنطق

ذكر ابن طفيل (ص ١٤) ان ابن باجه كتب في المنطق. وكذلك ذكر ابن ابي اصيبعة ان لابن باجه «كلاماً في البرهان» وكلاماً في الاسم والمسمى، مما يجب ان يدخل كله في علم المنطق. ويبدو ان منطق ابن باجه يندر ان يفترق عن منطق الفارابي[١]. من ذلك قوله (ابن باجة م غ ٢٢):

«الامور الموجودة لشيء ما في الاعتقاد اما صادقة واما كاذبة، واما بالذات واما بالعرض، واما يقينية واما مظنونة. وظاهر عند من كان له بصر بصناعة المنطق ان اليقينية انما تكون صادقة ضرورة. واما المظنونة فقد تكون كاذبة ويكون[٢] صادقة. ونحن فيما نحن بسبيله نجعل ما بالعرض في المظنونة الصادقة. والصور الروحانية – كيف كانت فقد يكذب بها الانسان، فان الحس قد يكذب».

ب – ما بعد الطبيعة

ان «ما بعد الطبيعة» يتناول علم الوجود المطلق والالهيات[٣]. وسأعالج انا هنا علم الوجود مستقلا عن الالهيات، تاركا الالهيات الى بابها اللائق بها.

يرى ده بور[٤] ان آراء ابن باجه في ما بعد الطبيعة توافق على العموم ما جاء به الفارابي.

---

١) ده بور ص ٢٤٢ و De Boer p. 177

٢) كذا في الاصل. اقرأ: وقد تكون صادقة

٣) راجع الفلسفة اليونانية في طريقها الى العرب للدكتور عمر فروخ. ص ٦١ وما بعدها.

٤) ص ٢٤٣ و p. 177

يسمي ابن باجه الموجودات « معدودات » لانها كثيرة العدد او متعددة الاشخاص، ثم يقسمها قسمين عامين :

١) المعدودات ذوات الاعظام (الاحجام، اي كل ما له طول وعرض وعمق، وهي الاجسام التي نشاهدها في عالمنا من البشر والشجر والابنية وما شاكلها) . وهذه امور « تكون وتفسد » اي تحدث وتفنى . ولذلك يترك ابن باجه البحث فيها لانها كما يقول هو « لا تليق بالغرض الذي يبحث عنه »، لان هذه الاشياء من حيز المادة ولا يمكن ان توجد الا اذا تلبست بالمادة واحتلت مكاناً من الفراغ وحدثت في زمان . ولهذا كانت في الحقيقة تابعة لعلم الطبيعيات .

٢) المعدودات من غير ذوات الاعظام ، وهي عموماً الامور المعنوية مطلقا كالكرم والشرف والعلم والحرب، ثم انواع الحركات . هذه الامور يدركها العقل فقط مجردة من عنصر الزمان والمكان . فالحرب موجود معقول مطلق ليس له « حيز » يوجد فيه دون سواه، وليس له ايضاً زمان خاص به . ومثل ذلك الشرف والكرم والعلم وسائر « المعقولات » من اسماء المعاني . — ولكن يجب ان نفطن الى ان ابن باجه يقصد « الحرب » مطلقة ولا يقصد « حرب روميه وقرطاجة » او « الحرب البروسية الفرنسية » او « الحرب العالمية الاولى » . ان هذه حوادث وقعت بين حدين في قياس الزمن . اما « فكرة الحرب » فلا يمكن ان يكون لها زمن ، كما انه لا يمكن ان يكون لها عظم : اي طول وعرض وعمق.

ثم ان الحركات عند ابن باجه نوعان :نوع يعود الى « الحوادث المفردة » كسير السيارة وطيران الطيارة ومشي فلان . فهذه كلها حوادث ، وهي تقع بين حدين من حدود الزمان . اما الحركة المطلقة التي هي قوة تدفع هذه الآلات ، والتي تدير الكواكب ، فانها حركة دائمة خالدة ليس لها بدء ولا ينتظر ان يكون لها نهاية . هذه الحركة الدائمة اشرف من الحركة المتقطعة . ولعلنا نكون اكثر انصافاً لابن باجه اذا جعلناه يقول : ان الاجسام التي تتبدى فيها الحركة الدائمة اشرف من الاجسام التي تظهر فيها الحركة المتقطعة .

والحركة الدائمة تكون عادة مستديرة او تكون مستقيمة ولكن خالدة. وبرهان

ابن باجه على ان الحركة المطلقة دائمة برهان رياضي هندسي ، فهو يقول ان الاجسام التي نراها في عالمنا لم توجد رأساً ولا ابتداء في الاماكن التي هي فيها الآن . فكل جسم اذن يجب ان يكون قد انتقل الى مكانه الحاضر من مكان سابق ، وكذلك يجب ان يكون قد انتقل الى مكانه السابق من مكان آخر سابق عليه ، وهلمجرا . وهكذا لا يمكن ان نفرض للحركات بدءاً ، فهي من اجل ذلك ازلية (من جهة الماضي) . اما من جهة المستقبل فهي ايضاً ابدية ، وذلك لان كل خط يمكن ان يمتد ابداً الى ما لا نهاية : ان قولنا: هذا الخط يمتد من ا الى ب يدل على ان ب هي فاصل بين امتدادين وان وراء ب مسافة اخرى . فاذا نقلنا ب الى ما وراء مركزها الحالي فكأننا نقلنا هذا الحد الفاصل ، مسافة جديدة . وما دام كل مكان جديد على هذا الخط هو فاصل جديد بين مسافتين ،فالمفروض ان هذا الخط لا يتناهى . هذه الحركات الدائمة من جهة الازل والابد معاً يسميها ابن باجه « المتصلة من جهة الزمان » .

ولا يفهم ابن باجه بالحركة الدائمة الحركة المستمرة للاشياء في دائرة « او في استقامة » فقط ، بل يفهم بها ايضاً الحركة المعنوية كالنسل مثلا : ان وجود زيد دليل على وجود ابيه ،ثم ان وجود ابيه دليل على وجود جده ،وهكذا الى ما لا نهاية من جهة الماضي . اما من جهة المستقبل فان الانسان يمكن ان ينسل بلا نهاية ايضاً . قد يمكن ان يقف زيد او عمرو او بكر او خالد انفسهم في زمن من ازمنة التاريخ عن النسل ، ولكن في الانسان ، كانسان او كموجود حي على الاقل ، قوة دائمة للنسل .

وهنا يخلص ابن باجه الى الموازنة بين الدوامين ،فيذكر ان « الحركة » دائمة من جهة الاستمرار ،اذ هي لا تتوقف ولا تنقطع . اما الانسان فنوعه دائم من جهة التكثر ، اي من جهة كثرة افراده كثرة لا حد لها ، ولهذا يقول : « وظاهر ان ما توجد اجزاؤه واحداً بعد واحد (كالانسان : الجد ثم الاب ثم الابن ثم الحفيد الخ) انه ضاهى بهذا النظام ما هو ابدي ، وان التكثر يقوم له مقام الدوام » (مخطوط برلين).

الصورة والمادة ومراتب الوجود

ورأي ابن باجه في الصورة والمادة ليس افلاطونياً خالصاً ولا ارسطوطاليسيا مطلقاً، كما يظهر من كلام ده بور. يقول ده بور[1] : «وينطلق ابن باجه من الافتراض بان المادة لا يمكن ان توجد بلا صورة ما» ، فالى هذا الحد هو ارسطوطاليسي . ثم يتابع قوله فيقول: «بينما الصورة يمكن ان توجد بريئة من المادة، والا لاستحال علينا ان نتخيل تقلب الصور على المادة — « كيف يمكن ان نتخيل صورة بدأت في الازل بالتلبس بالمادة، لو لم يكن ثمت صورة مجردة مستعدة لذلك ؟ «وهكذا نرى ابن باجةهنـــا افلاطونياً .

ولا يهتم ابن باجه بالمادة ، ثم هو لا يقيم ايضاً وزناً للصور المتلبسة بالمادة لان هذه لا تليق بالغرض الذي كتب من اجله كتبه .ومع ذلك فيجب انانستعرض انواع الصور عنده .

يرى ابن باجه (٢) ان « كل كائن فاسد فلصورته ثلاث مراتب في الوجود : اولها (الصوورة) الروحانية العامة وهي الصورة العقلية ، والثانية الصورة الروحانية الخاصة ، والثالثة الصورة الجسمانية ».

وليس من خلاف في تحديدالنوعين الاول والثالث. فالنوع الاول هوالصورة العامة للاشياء ، « وهي المعقولات الكلية » . واما النوع الثالث فهو « الصورة الجسمانية » ، الصورة التي تظهر عليها الاجسام كما تتراءى لنا .

على ان الوضوح يقل عند الكلام على «الصورة الروحانية الخاصة» اذ يجعلها ابن باجه ثلاث مراتب جديدة: او لها معناها (معنى الصورة) الموجودة في القوةالذاكرة، والثانية الرسم الموجود في القوة المتخيلة ، والثالثة الصنم الحاصل في الحس المشترك.

واذا احببنا ان نوجزهذه الانواع كلها رأينا ابن باجه نفسه يجعلها ثلاثا: الصورة العامة التي هو صور المعقولات اوالصورة العقلية، ثم الصورة الخاصة المنقسمةبدورها

---

١) p. 178 ؛ راجع ٢٤٣

٢) مخطوطة ق ٣٣٥ — ٣٣٦

قسمين ، فالقسم الاول منها هو الصورة الروحانية (المتخيلة ؟) والقسم الثاني منها هو الصورة الجسمانية (الظاهرة للحس الخارجي (١) . ولا اعلم الترتيب الذي اتبعه مونك (٢) حتى جعل الصور الروحانية وحدها اربعة انواع ، وفصلها كما يلي: اولا صورة الاجرام السماوية، ثانيا العقل الفعال والعقل الفائض ،ثالثا المعقولات الهيولانية او المادية (صور المعقولات ، او الصور المعنوية للاشياء كلها)، رابعا الصور الموجودة في قوى النفس (اي في الحس المشترك ، في القوة المتخيلة والقوة الذاكرة) .

والامثال على الصور الروحانية كثيرة منها (٣)الصورة الناتجة من صلة الوالد بالولد او السبب بالمسبب عنه،او المتخيلة عند ذكر فضائل النفس وخصائصها كالتودد والعبوس والعلوم وحسن الرأي والغنى والغيرة.. فكل هذه صور. ويرى ابن باجه بان هذه الصور تقوى بالاكتساب وتتفاوت قوة وضعفا بين شعب وشعب .

قوى النفس

وللنفس عنـــد ابن باجه ستة مجموعات من القوى :القوى الفكرية ، القوى الروحانية ، الحساسة ، المولدة ، الغاذية ، والاسطقسية . وهذه اما اضطرارية او اختيارية ، ولكن على درجات مختلفة في ذلك كله . فالقوى الاسطقسية (كسقوط الجسم وتأثره بالحس والحرارة)والقوة الغاذية يسميان معاً القوى الطبيعية ، ويغلب عليها الاضطرار،ولكن ايضاً على درجات متفاوتة . فسقوط الاجسام والشعور بالحرارة اضطراري محض ، اما الغذاء فليس باختيار اصلا ولا باضطرار صرفا . والبصر مثلا اقرب الى الاختيار ، ولكن اللمس اضطرار محض . وكذلك القوة الفكرية تكون بالاضطرار ، ولولا ذلك لاستطاع الانسان ان يمسك عقله عن التصور والتصديق ، ولكنه لا يستطيع .

وابن باجه يتكلم على القوة الطبيعية عرَضاً وعلى غاية من الوجازة ، ولا يهمه

---

١) مخطوطة ق ٣٣٦ ، ابن باجه م غ ٣٣ وما بعدها ، ٢٣ - ٣٥ .

٢) p. 394 s.

٣) مخطوطة ق ٣٣٧ - ٣٤٠ .

منها الا ما اتصل بالسلوك الانساني . اما القوى الفكرية والروحانية فهي غرضه من بحوثه جميعها .

العقل

البحث في العقل هو العنصر الاول في مراتب الاهمية عند ابن باجة . ان المعرفة الصحيحة تكون بالعقل ، والمعرفة المطلقة تكون بالعقل ، والسعادة تنال بالعقل ، والاخلاق مبنية على العقل ، والعقل صادق في ما يعرف[1] .

يستطيع الانسان ان يعرف بعقله كل شيء من ادنى دركات الوجود (المادية) الى اعلى درجات الوجود (الالهي) . والاساس الذي يبني عليه ابن باجه هذا النوع من التفكير الفلسفي اساس مادي : ان العقل يعرف من تلقاء نفسه لا بتأثير روحاني عليه من الخارج (يعني كما يزعم المتصوفة انهم يعرفون) .

على ان ابن باجه لا يزال يعتقد بان في العالم عدداً من العقول[2] : العقل الانساني والعقل الفعال والعقل الكلي (عقل الانسانية جمعاء) . هو يرى ان العقل الفعال هو الذي يؤثر في العقل الانساني او الهيولاني فتنتقل اليه المعارف والعلوم . ثم يقول ان المعارف تعود بعد الموت الى العقل الفعال . ومجموع هذه المعارف تؤلف العقل الانساني الذي يخلد في العالم .

المعرفة

والبحث في العقل يفضي بنا حتما الى البحث في المعرفة — لا اقصد نظرية المعرفة بتفاصيلها ، بل ادراك الحقائق المطلقة — اما سبيل المعرفة فهو النظر العقلي وحده . وهو يخالف الغزالي ويحمل عليه من اجل اعتماده في المعرفة على « النور الذي يقذفه الله في القلب » اي على التصوف ، فقد قال : ان الاخيلة الحسية في التصوف الديني تحجب الحقيقة بدلا من ان تكشف عنها[3] .

---

١) ابن باجه م غ ٧٢

٢) راجع ابن باجه م غ ١٩

٣) راجع ده بور ٢٤٢ ، 177 .D وابن باجه م غ ٢٧

والمعرفة عند ابن باجة طريقها الحواس . ان كل ما نعرفه يجب ان يكون قد مر بحواسنا فعلا [١] او ان يكون قد مر بحواسنا شيء يشبهه ويقوم مقـــامه [٢] . فالصورة الروحانية لشيء مـــا تحصل (في الذهن) اذا كانت قد مرت يوماً ما بحواسنا ، هي او شبيهها . فالمعرفة اليقينية تحصل اذن اما بالحس او بالقياس [٣] ، اي بقياس ما لا نعرف على ما نعرف . من ذلك مثلا اننا نعرف حال المدينة التي نسكنها ، فاذا وصفت لنا مدينة لم نعرفها استطعنا بما نعرفه من حال مدينتنا ان نتخيل حال المدينة الاخرى بشيء من اليقين . وهكذا نرى انه لا يمكن ان توجد الصور (في الذهن) خلواً من الحس ، لان هذه الصور (الذهنية) تكون دائماً مؤلفة من صور مرت بالحس المشترك ، بعد ان تكون قبل ذلك قد مرت بالحواس [٤] . وهذا قريب جداً من رأي ابن حزم في ان المعرفة بالبديهة مبنية من قرب او من بعد على الحواس [٥] .

وهناك امور نعرفها بحاسة واحدة ، فاللون نعرفه بالعين وحدهـــا والصوت ندركه بالاذن وحدها . ولكن ثمت مدركات لا نستطيع ادراكها الا بجمـــلة حواس [٦] «كالحياة» ، فاننا احياناً لا نستطيع ان نعرف اذا كان انسان ما حياً الا اذا رأيناه ثم لمسنا جسمه ثم استمعنا الى نبضات قلبه .

والحواس تخدع بلا ريب ، فاذا كان الانسان مسروراً (اي به مس خفيف) او اذا كان صحيحاً ولكنه متعب او جائع او خائف او ينام في مكان قليل النور فانه يحس بما يحيط به حساً غريباً ، فيرى الاشياء على غير حقيقتها . ولا ريب ابداً في ان تخيل الاشياء تخيلا مطلقاً ، من غير ان تكون تلك الاشياء قـــد مرت

---

١) ابن باجه م غ ٢٥

٢) ابن باجه م غ ٢٣

٣) ابن باجه م غ ٢٦ و ٢٨

٤) مثله ٦٥

٥) راجع « ابن حزم ونظرية المعرفة » ، للدكتور عمر فروخ ، مجـــلة المجمع العلمي العربي بدمشق ، المجلد الثالث والعشرون ، الجزء الثاني (٢٢ جمادى الاولى ١٣٦٧ = اول نيسان ١٩٤٨)

٦) ابن باجه م غ ٢٥ - ٢٦

بحواسه ، من اسباب الخداع . والصور التي تعتمد على الخيال المحض ، ولا تكون قد مرت بالحواس اكثرها كاذب ١ .

والخداع لا يأتي من الحواس وحدها ، بل يأتي من القوة الفكرية ايضاً ، فان القوة الفكرية تخطىء احياناً ٢ . من ذلك مثلا ان يعرف الانسان شخصين ، فاذا اتفق ان رأى احدهما مرة ظن انه الآخر . ومن المشهور ايضاً ان الانسان يخطىء في حل الاعمال الحسابية وفي تقدير المساحات وتدبير اموره ، مما يدل على ان الفكر يخطىء احياناً .

الخلود والسعادة

ويبدو بوضوح ان ابن باجه يرى ان الخلود انما يكون في هذه الحياة الدنيا ، لانه يذكر الخلود والسعادة ذكراً كثيراً ولكنه لا يتكلم على المعاد ابداً . ومرد السعادة (التي هي سبب الخلود عند ابن باجه) او طريق الشعور بالخلود على الاصح) الى اعمال الانسان المقصودة . ان الاعمال التي يعملها الانسان اتفاقاً ، او وهو مكره ، او وهو غافل عن حقيقتها جاهل بها ، لا قيمة لها . ويظهر لنا ان الاعمال المقصودة (والتي توجب السعادة ويكون بها الخلود) ثلاثة انواع :

أ ــ الاعمال التي بها رفاهية البدن ولذته ، كالطعام اللذيذ ، واللباس الفاخر ، ويدخل في ذلك السكر ولعب الشطرنج والصيد للالتذاذ . والذين يعملون هذه الاعمال هم « الذين اخلدوا الى الارض » كما يقول ابن باجه ، وسعادتهم لا تتجاوز مدة فعلهم هذه الافعال ، وليس لهم فضل عند الناس ولا قيمة . ثم ان امثال هؤلاء انما يوجدون في اواخر الدول وقبل انقراضها ، ولذلك ليس لهؤلاء عند ابن باجه قيمة ولا يقام لهم وزن . ومثل هؤلاء « المتجملون » ، وهم الذين يحرصون ان يعرف عنهم انهم اغنياء او متوفون بينما هم فقراء او مستورون فقط ، فتجد احدهم « يستبطن جزء الدثار (الثوب) الخسيس مما يلي جسده ويبرز للناس جزء

---

١) منه ٢٢ و ٣٠

٢) منه ٣٠

الدثار الاحسن». وهؤلاء ايضاً لا سعادة حقيقية لهم ولا خلود لهم في رأي ابن باجه.

ب ـ الاعمال التي تحدث انفعالا في النفس من غضب او رضى، ومن سرور او حزن ومن تودد او بغض ومن قلق او اطمئنان. وهذه الاعمال نفسها نوعان:

(١) نوع كاذب، اي ان الانسان قد يظهر الرضى وهو غير راض او يتظاهر بالحمية والانفة والغيرة وهو لا يحس في نفسه بشيء منها. فهذه الاعمال التي على هذا الشكل تسمى الرياء، وهي لا قيمة لها ايضاً في السعادة او الخلود.

(٢) نوع صادق، اي ان الانسان يميل في ذلك فعلا الى عمل الخير والى الاحسان الى الناس، واذا ابدى غيرة على امر او حمية في سبيل انسان آخر كان صادقاً، وهذا الانسان يفعل ما يفعله عن علم بقيمة ما يفعل واعتقاد بصواب ما يفعله (او انه يفعله طاعة لامر ديني او وازع اجتماعي). فاذا فعل الانسان ذلك لاعتقاده ان فعله هذا فضيلة، ثم اورثه ذلك خشوعاً في قلبه فهو عند ابن باجه من «الذين اجرهم على الله» ـ وهؤلاء لا يتناولهم بحث السعادة والخلود عند ابن باجه.

جـ ـ اما «السعادة والخلود» في رأي ابن باجه فيفهمان من الطريق التالية:

لكل انسان عمران: عمره الجسدي الذي يحياه على هذه الارض، ثم عمره الثاني وهو «تذكر الناس له بعد موته». والسعادة والخلود في رأي ابن باجه تكون في عمره الثاني. ويتلخص ذلك فيما يلي:

«اذا بلغ الانسان في حياته مرتبة صحيحة من العلم او الحكمة او الشجاعة او الكرم، وكان يعرف انه عالم او حكيم او شجاع او كريم، ثم كان يعمل بما يعلم صادقاً غير متظاهر بما يعمله رئاء الناس ولا قاصداً جلب منفعة مادية، فانه يشعر حينئذ باطمئنان في نفسه وبادراك كامل لحقيقة الحياة والوجود، وهذا هو السعادة.

«اما الخلود فهو شعور هذا الانسان قبل موته، ان الناس سيظلون يذكرون ذلك منه دهراً طويلا بعد ان يموت ويفنى جسده». فهذا «الشعور السابق في الانسان هو الخلود» المتعلق بالانسان. واما المدة التي يبقى فيها ذكره مشهوراً في الناس بعد موته فهو الخلود المتعلق باعمال ذلك الانسان.

ويمدح ابن باجه الذكر الحسن وخصوصاً اذا كان هذا الذكر الحسن صادقاً

وكان صاحبه يستحقه فعلا . ثم انه يقول : « والعرب ترى في الذكر خاصة ما لا يراه كثير من الامم ، ولذلك قال الشاعر (١) :

أماوي ، ان المال غاد ورائح ويبقى من المال الاحاديث والذكر

ويرون ان الذكر هو بقاء المذكور ، ولذلك يقول الشاعر (٢) :

ذكر الفتى عمره الثاني

ولذلك قالت بنت هرم بن سنان لابنة زهير (ابن ابي سلمى) : اعطيناكم (من الاموال) ما يبلى واعطيتمونا (من المدائح) ما يبقى ...

*

على ان الانسان لا يشعر بهذا العمر الثاني ، فمتى يمكن ان يشعر بالسعادة ؟ انه يشعر بها في حياته الدنيا اذا بلغ من العلم وادراك الحقائق مبلغاً . وعلى مقدار علمه وادراكه تكون سعادته . ولقد عاب ابن باجه على المتصوفة الشذاذ هم عن طريق الكشف والاتصال ، ثم قال ان ذلك من عمل الوهم فقط (٣) .

الاجتماع : السياسة :

كتب ابن باجه في السياسة : في سياسة المدينة وفي السياسة المدنية . فسياسة المدينة معناها « بناء دولة وتسييرها » . واما السياسة المدنية فمعناها « تدبير المنزل والعناية بالفرد في سلوكه وزواجه واولاده ودخله وخرجه ومع اصدقائه . وفي كلا هذا يقتفي ابن باجه خطى الفارابي . اذ ان ابن باجه لم يهمل « الاجتماع » بل كتب فصولا قليلة في السياسة المدنية٤ وكان له اليها ميل خاص٥ . ولقد كان من رأيه ايضاً ان يستكثر الانسان من جمع المال ويحسن القيام على تصريفه في وجوهه٦

---

١) البيت لحاتم الطائي

٢) البيت للمتنبي : ذكر الفتى عمره الثاني ، وحاجته ما فاته وفضول العيش اشغال

٣) ابن باجه ق ٣٤٠ ، ابن باجه م غ ٢٧ .

٤) طبقات ٢ : ٦٤

٥) راجع ما قبل ص ٣٤

٦) ابن طفيل ١١

تدبير المدينة (الكلام على الدولة)

الانسان عند ابن باجه ـ كما هو عند ارسطو ـ مدني بالطبع ١ . والاعتزال شر اذا كان حباً بالاعتزال نفسه . اما اذا كان الاعتزال هرباً من مخالطة الفاسدين من اهل المجتمع فهو خير ٢ .

وابن باجه يخالف افلاطون في قصر كلامه على مدينة واحدة فاضلة ويوافق الفارابي بان المدن قد تتعدد، فيكون منها واحدة فاضلة كاملة، واربع فقط ناقصة. اما الفارابي فيجعل المدن النافصة عديدة جداً .

(أ) **التدبير الفاضل** ـ التدبير الفاضل الكامل هو تدبير الله لهذا العالم ، فنظام العالم عند ابن باجه نظام كامل محكم متقن، لا خلل فيه ، وهو تدبير صواب (٣) .

على اننا اذا قلنا : « تدبير » ، فانما نعني تدبير المدن، فاذا قصدنا «تدبير المنزل» مثلا فيجب ان نقول : تدبير المنزل (٤).

يقول ابن باجه (م غ ٥ — ٦) :

« فاما تدبير المدن فقد بين امره افلاطن (افلاطون) في السياسة المدنية (٥) وبين ما معنى الصواب فيه ومن ان يأتيه الخطأ».

ثم يقول ابن باجه في وصف المدينة الفاضلة (٦) انها لا تحتاج الى أطباء ولا الى قضاة ، وذلك لان اهلها متحابون فلا يقع التشاكس بينهم ، ولذلك لا يحتاجون الى قاض . ثم ان جميع اعمال اهل المدينة صواب ، وذلك لانهم يقومون بالرياضة ولا يغتذون بالاغذية الضارة ، فهم من اجل ذلك لا يمرضون ولا يحتاجون الى الطب ، الا في مداواة امراض عارضة واردة من خارج (كالاوبئة) . وربما

---

١) ابن باجه م غ ٧٨ . راجع مقدمة ابن خلدون ٤١ .
٢) ابن باجه م غ ٧٨ .
٣) ابن باجه م غ ٥
٤) ابن باجه م غ ٤ و ٥
٥) كتاب السياسة لافلاطون المعروف بجمهورية افلاطون .
٦) ابن باجه م غ ٨ ، ٩ ، ١٢

احتاج اهل المدينة الفاضلة الى اصلاح الخلع وما جانسه (من الجراح والكسر) وربما لم يحتاجوا اليه في ذلك، اذ يستطيع(١)البدن الحسن الصحة ان يعتني بنفسه. فتبرأ جراحه ، حتى العظيمة منها ، من تلقاء نفسها .

« فمن خواص المدينة الكاملة أن لا يكون فيها طبيب ولا قاض ! »

وآراء اهل المدينة الكاملة كلها صادقة ، وافعالهم كلها فاضلة . ولا يكون في هذه المدينة آراء كاذبة ابداً لانه لاينتشر فيها آراء غريبة ، اي آراء طارئة عليها من مدن اخرى ناقصة .

وفي المدينة الفاضلة يعهد الى كل شخص بالعمل الذي يجيده (٢) . والانسان في المدينة الفاضلة يقصد باعماله نفع المدينة (٣)،وذلك لان الانسان الفاضل جزء من المدينة(٤) .

ب ـ **المدن الناقصة** ـ رأينا ان الفارابي قد ذكر في كتابه « آراء اهل المدينة الفاضلة » ان الاجتماعات تكون كاملة او غير كاملة . فالاجتماعات الكاملة ثلاثة انواع : عظمى ووسطى وصغرى . واما الاجتماعات غير الكاملة ويسميها الفارابي « مضادات المدينة الفاضلة » فهي اربعة رئيسية : الجاهلة والفاسقة والمتبدلة والضالة. ويظهر ان الفارابي يعدد هذه المدن المضادة للمدينة الفاضلة من طريق آخر ،فيجعلها: المدينة الضرورية ، المدينة البدالة ، مدينة الخسة والشقوة ، مدينة الكرامة ، مدينة التغلب ، المدينة المبدلة ، المدينة الضارة» .

وابن باجه يذهب في تعديد المدن غير الكاملة مذهب الفارابي ولكنه يجعلها

---

١) في الاصل (م غ ٨) : «ولا يستطيع البدن احسن الصحة ان ينهض بنفسه في دفعها ، فانه قد شوهد كثير من الاصحاء تبرأ جراحهم العظمة من تلقاء انفسها». وهكذا نرى ان كلمة «لا» زائدة.

٢) م غ ٩ .

٣) م غ ٣٧ ، راجع ٥٤ و ٦٣

٤) م غ ٣٧ و ٤٤ الخ .

٥) راجع آراء اهل المدينة الفاضلة (مطبعة التقدم، مصر، الطبعة الثانية ١٣٢٥ هـ = ١٩٠٧ م) ص ٦٨ ـ ٧٠ .

اربعاً فحسب (م غ ٦، ٩، ٣٧، ٥٤) . وهو يجعل هذه المدن بسيطة، ويجعل اهلها يفتقرون الى اطباء وقضاة . وكلما كانت احدى هذه المدن ابعد عن الكمال كانت الحاجة فيها الى الاطباء والقضاة اكثر (م غ٩) لأن صناعة هذين الصنفين من الناس تكون حينئذ اجدى وانفع . وميزة اهل المدن الاربع انهم يجعلون لانفسهم ملذات جسمانية (كالشهوات والتغلب على الآخرين) ، مالم يكونوا جاهلين فلا يعرفون ماذا يريدون (راجع م غ٣٧).

ومن الذي يؤسف له ان ابن باجه لم يسم هذه المدن الاربع تسمية واضحة كاملة، فقد ذكر المدينة الاقامية[1] والمدينة الجماعية ومدينة التغلب . ثم هنالك اسم مدينة رابعة محلها بياض في مخطوطة الاسكوريال (م غ ٥١ ، ٥٢ ، ٥٤) ، ولكننا لا نعلم اذا كان هذا البياض من ابن باجه نفسه او من تلك المخطوطة .

تدبير المتوحد

المُتَوَحِّدُ هوَ الانْسَانُ الفاضِلُ الذي يَعِيْشُ في مَدِينَةٍ غَيْرِ فاضِلَةٍ .

ويمكن ان يكون في المدينة غير الفاضلة شخص متوحد واحدا وشخصان او اكثر[2] .

ولا ريب في ان ابن باجه قد كتب كتابه ليضع قواعد الحياة لاولئك « النوابت » كما يسميهم ، حتى يستطيعوا ان يعيشوا ، في مدينة غير كاملة[2] ، عيشة سعيدة . إن هؤلاء النوابت (الاشخاص الفاضلين كالفلاسفة والحكام — اي القضاة — والاطباء) يعيشون غرباء في مدنهم .

(أ) النوابت ، السيَر

يجوز في المدن الاربع غير الكاملة ان يكون فيها « اشخاص » كاملون فاضلون — حكماء (فلاسفة) وحكام (قضاة) واطباء . وهؤلاء الاشخاص الفاضلون يسمون « النوابت » تشبيها لهم بالنبات الذي ينمو من تلقاء نفسه بين الزرع ، لان آراءهم تخالف آراء الذين يعيشون معهم[3] . وهؤلاء

---

١) المدينة الاقامية هي المدينة الفاضلة راجع م غ ٥٤

٢) راجع م غ ٥٤ مرتين ، ثم ١١ . راجع ص ٧٩ : السيرة الاقامية .

٣) م غ ١١ وما بعدها ، ٢٩

النوابت اذا كثروا في مدينة غير فاضلة كثرة كبيرة ساعدوا على ان تصبح تلك المدينة غير الفاضلة مدينة فاضلة .

والسيرة (بكسر السين) هي المدينة مطلقاً – كما يبدو من قول ابن باجه[1].

والسير تتعدد وتتنوع وتكون احياناً كثيرة جداً . على ان هنالك سيرة واحدة فاضلة كاملة يسميها ابن باجه « السيرة الاقامية» (م غ ٧٩) ، ثم سيراً متعددة غير كاملة تضاد السيرة الفاضلة[2]. ولقد سمى الفارابي من قبل كتابه المشهور بثلاثة اسماء : كتاب آراء اهل المدينة الفاضلة و كتاب السيرة الفاضلة و كتاب الملة الفاضلة[3] كما يبدو. وعلى خطاه سار ابن باجه .

الا ان السير غير الكاملة ترجع كلها الى سير ثلاث . ومن هذه السير الثلاث تتركب سيرة رابعة . ومن السير الاربع تتركب سيرة خامسة . وجميع السير (التي كانت موجودة في ايام ابن باجه) مركبة من السير الخمس .

(ب) فماذا يجب على المتوحد اذن ان يفعل ، و كيف يجب عليه ان يسلك حتى تكون حياته سعيدة في المدينة « الناقصة » التي يسكنها ؟ – مع العلم بان المدن غير الكاملة تكون على درجات مختلفة من النقص او الكمال .

يجب على المتوحد :

(١) ان يحفظ صحته وان يعمل على استردادها اذا زالت ، ولذلك كان محتاجاً الى علم الطب لكي يداوي نفسه اذا كان يسكن وحده في مدينته التي يسكنها . اما اذا كان المتوحدون في تلك المدينة كثاراً فهم يستطيعون حينئذ ان يوجدوا جزءاً من مدينة فاضلة في تلك المدينة الناقصة ، فلا يحتاجون حينئذ الى الطب راجع م . غ . ١١٠ – ١٢) .

(٢) ان يغتذي بالمآكل النافعة والضرورية وان يتجنب الاسراف في الطعام

---

١) راجع م غ ١١و١٢و١٥ ، وخصوصاً ٥١–٢٥ ، ٧٨ و ٨٩ . والسيرة في القاموس : السنة والطريقة .

٢) م غ ٧٩ .

٣) ابن طفيل ١٥ ، طبقات الاطباء ٢ : ١٣٦ ، راجع الفارابيان ١٣ .

وطلب الاطعمة الشهية للتلذذ بعضها (راجع م غ ١٥) .

(٣) ان تكون حياته الجسدية الضرورية من مطعم ومشرب وملبس وزواج وسائلَ فقط الى الاستمرار في العيش حتى يستطيع ان ينصرف الى اعماله العقلية وتفكيره ، لا ان تكون غايات في نفسها (م . غ ٣٧ ـ ٣٨) . وكذلك لا يجوز له « ان يراعي صورته الجسمانية » فلا يحفل باللذة او بالالم ، بل يجب عليه ان يفعل ما يجب عليه فعله ولو ادى به ذلك الى الموت (م غ ٥٨ — ٦٠) .

(٤) ان لا يصحب الاشخاص الذين يهتمون فقط بحياتهم الجسمانية او يهتمون اهتماماً كبيراً بحياتهم الجسمانية ، بل يصحب اهل العلوم . وبما ان اهـــل العلوم يكثرون في بعض السير ويقلون في بعضها وينعدمون في بعضها الآخر، فقد وجب على المتوحد في بعض السير—اذا كان يحيا فيها وحده او مع متوحدين قليلين فقط— ان يعتزل الناس جملة ما امكنه والا يخالطهم الا في الامور الضرورية ، او بقدر الضرورة ، او ان يهاجر الى السير التي (تكثر) فيهـا العلوم — ان كانت موجودة .

(٥) ان يكون اهتمامه بالعلوم النظرية (لان الصناعات والمهن واسطة الى غايات ، والمتوحد يجب ان يهتم بالغايات الروحانية والعقلية) وان يحاول بلوغ الكمال في تلك العلوم (م غ ٧٩ — ٨٠) .

(٦) ان يستعمل كذب الالغاز اذا اضطر الى ذلك . ان المتوحد يعيش في مدينة ناقصة اهلها من العامة والجهال فيجب ان يصانعهم ويداريهم ، لانه اذا « صَدَقهم » في كل ما يعتقده لم يفهموا منه وآذَوه ، لذلك يجب ان « يكذب » في هذه الامور . اما الكذب البحت فلا يجوز له ابداً (راجع م غ ٢٩) .

(٧) ان يعمل جميع اعماله لانها صواب وخير ، ولأنه هو يقصدها مختاراً من تلقاء نفسه هو ، لا ان يجبره آخر على فعل ما يفعل . وكذلك لايجوز أن ينفعل (يغضب ، يفرح ، يحب) فيعمل اعماله مدفوعاً بتلك الانفعالات من حب أو بغض او فرح . ولا يجوز ان يأتي اعماله رغبة منه في أن يمدحه الناس . ثم يجب ان تكون جميع اعماله مقصودة لذاتها لا ان تكون وسائل الى غايات أخر . انه اذا فعل ذلك

كان سلوكه بحسب ما يقضي العقل (راجع م غ ١٥ ، ٣٢ - ٣٤ ، ٤٣ ، ٤٧).
(٨) ان ينصرف عن التصوف لأنه وهم ، ويعتمد على التفكير لبلوغ السعادة الحقيقية.

المنزل الفاضل

هناك ايضاً تدبير للمنزل كما ان هناك تدبيراً للمدن (م غ ٤ - ٥) ، اذ أن المنزل جزء من المدينة . فاذا صح ان المنزل في المدينة الفاضلة هو جزء منها فانه يكون حتماً منزلا فاضلا ، وحينئذ يكون منزلا طباعياً ، اي منزلا للانسان يجري على المنهج الطبيعي وحسب العقل ، وحكمه في ذلك كله حكم المدينة الفاضلة (م غ ٥ - ٦) .

ويرى ابن باجه ان المنزل في المدن الناقصة منزل ناقص مريض ، ولا فائدة من وضع تدبير خاص به . ان احوال المنزل الناقص تؤدي به حتما الى البوار والخراب . على ان قوماً قد وضعوا كتباً في تدبير المنزل ، ولكن اقاويلهم في ذلك بلاغية (لفظية وخطابية لا برهانية) مثل كتاب كليلة ودمنة ومثل كتب حكماء العرب المشتملة على الوصايا والاقاويل المشورية كالكلام على محبة السلطان ومعاشرة الاخوان (م غ ٦ - ٨) .

التربية وعلم النفس

يلمس ابن باجه في «تدبير المتوحد» موضوعاً يرد في علم النفس ويرد في علم التربية ، اعني بذلك كلامه على « ادوار الطفولة وما يتفق للطفل في اثنائها من الاستعداد للافعال المختلفة » .

يرى ابن باجه ان الانسان منذ طفولته الى ان يبلغ شيخوخته يتقلب في ادوار كثيرة ، صعودا وهبوطاً ، مع تقدمه في السن . وهو يرى ايضاً ان كل دور انما هو نتيجة لدور سبقه ثم توطئة وتمهيد لدور سيأتي بعده . ثم هو يرى نسبة معلومة بين الاعمال التي تلازم كل دور من تلك الادوار .

اما الذين يفعلون في دور ما يجب ان يكونوا قد فعلوه في دور سابق عليه

فهولاء الذين في طبعهم نقص كالمعتوهين مثلا . والذي يلفت النظر ان ابن باجه يعد الذكاء المفرط نقصاً في الطبع ايضاً . فان الذكاء الباكر يخمد باكراً ، كالنار المشتعلة في مادة سخيفة خفيفة تضطرم بشدة وسرعة ثم تخبو فجأة وبسرعة ايضاً(١).

وهناك اشارة عارضة الى تداعي الافكار(٢).

الاخلاق والارادة

ليست الاخلاق عند ابن باجه «وضعية» : انها ليست مستمدة من اوامر الدين ونواهيه ولا من قوانين المجتمع والدولة . وانما هي مبنية على التفكير ومستمدة رأساً من العقل.

يقسم ابن باجه الافعال قسمين (٣) : قسما بهمياً وقسما انسانياً . فالقسم البهيمي هو ما ينبني على الحاجة او على الانفعال ، ويساق اليه الفرد باحد هذين العاملين او بهما كليهما باطلاق . ان الفرد اذا اندفع الى الطعام بدافع من الجوع المحض فانما يعمل عملا بهيمياً ، يشترك فيه البهيم سواء بسواء ، اذ ان البهيم يقدم على الطعام او الشراب او النوم بدافع الغريزة فقط ، وليس له غاية وراء الشبع او الري او الاستجمام . وكذلك الانفعال ، فان البهيم اذا ترك وشأنه لم يؤذ احداً ولم ينفع احداً . ولكن اذا اسيء اليه بان ضرب ضرباً شديداً كالبغل ، او خرب وكره كالنحل ، او دبس عليه كالحية انفعل ضرورة فرفس او لسع او لدغ . وهو في كل هذا لا يفكر بان فعله هذا سيؤدي الى نتيجة ما حسنة او سيئة ، ولا ان فعله هذا سينفعه هو على الاقل . ان عمله ليس الا « انفعالا طبيعياً » يؤدي الى نتيجة لا دخل لارادته فيها .

هذه حال البهيم على الحصر ، ولذلك يسمي ابن باجه هذا النوع من الافعال افعالا بهيمية سواء اصدرت عن بهيم او عن انسان . على ان هناك فارقاً اساسياً :

---

١) راجع ابن باجه ق ٣٤٠ — ٣٤٢ ، م غ ٥٠ — ٥٤ .

٢) م غ ٣٥ .

٣) راجع في ذلك كله م غ ١٣—١٧ . ٣٢ — ٣٤ ، ٣٧—٣٨ ، ٥٥ و ٦١ .

ان الانسان مؤلف في الحقيقة من جزئين : من جسد له حاجات ضرورية لا يمكن اهمالها او تجاهلها—ولو انها اهملت لما استطاع الانسان ان يعيش—ثم من جزء عاقل. من اجل ذلك كله لا يمكن ان يكون فعل الانسان انسانياً محضاً، بل يجب ان يخالطه جزء بهيمي . حتى ان هذا الجزء البهيمي يساعد مساعدة مهمة في تمام الجزء الانساني. من ذلك مثلا ان الانسان يحتاج الى الطعام ، ففي «عملية الطعام» فعلان متميزان: اولهما «الدافع الطبيعي» الموجود في البهيم ، وثانيهما «غاية قصوى مبنية على ارادة عاقلة» . ان الانسان «يقصد» من طعامه حفظ حياته وقوته لمتابعة جهوده الانسانية ، او لنيله انواعاً من السعادة العقلية او السعادة الروحانية . فالطعام مثلا في رأي ابن باجه — وفيما يتعلق بالانسان — عمل بهيمي وانساني في وقت واحد : بهيمي لان فيه جزءاً ينبني على الضرورة ، وانساني لان فيه جزءاً آخر مبنيا على الارادة . وهكذا يقول ابن باجه ان « اقبال الانسان على الطعام» بهيمي بالعرض ولكنه انساني بالذات .

وقد يتفق ان الانسان يشتهي نوعاً من الطعام فيأكله ، فحينئذ يكون عمله بهيمياً بالذات (لانه مبني في الدرجة الاولى على اندفاع وانفعال)، انسانياً بالعرض (لانه لم يخل من عنصر الارادة) . على ان الارادة وحدها لا تكفي لجعل الفعل انسانياً ، بل يجب ان ينضاف اليها عنصر الروية (التفكير) . فلو اتفق مثلا ان انساناً كان سائراً في حديقة فخدشه عود بارز من احد الاغصان، فانه اذا كسر هذا العود ، لانه خدشه فقط كان فعله بهيمياً . فاما من يكسره لئلا يخدش غيره او عن روية توجب كسره فذلك فعل انساني » .

وعلى هذا يرى ابن باجه ان الفضائل نوعان [١] :

(١) الفضائل الشكلية ، وهي — مع انها فضائل — تنبعث من ضرورة او غريزة وليس فيها مجال للارادة ولا للروية ، كالوفاء في الكلب مثلا : ان الكلب مشهور بالوفاء ، ولكنه يفي لكل انسان وفي كل وقت ، ولا يمكن ألا يفي .

---

١) راجع في كل ما مر في الاخلاق مخطوطة ق ٣٣٣ وما بعدها ، مخطوطة برلين ، م غ ١٦ وما بعدها ، ٤١ ، ٥٥—٥٦ . ثم راجع Munk 391 s. ، ده بور ٢٤٥ ، p. 180

هذا النوع من الفضائل لا قيمة له – في الانسان او البهيم – ولا يدخل في بحثنا ، كما يقول ابن باجه .

(٢) الفضائل الفكرية وهي المبنية في الدرجة الاولى على الارادة والروية . على ان الذي يفعل الفعل لاجل الرأي والصواب فقط ولا يلتفت ابداً الى ما يحدث في النفس البهيمية من ضرورة او انفعال ففعله هذا يجب ان يسمى الهياً لا انسانياً ، اذ لا يوجد انسان يستطيع ان يفعل ذلك .

التصوف

زعم نفر ان ابن باجه كان يميل الى التصوف[١] ، وهذا بلاريب خطأ . ان ابن باجه يرى ان جميع ما ذهب اليه المتصوفة ، والغزالي معهم ، ظن ووهم وان اعتقاد مثل ذلك يبطل فائدة التعاليم (الرياضيات والطبيعيات) والعلوم[٢] (المنطق والحكمة) . ثم ان خيالات الصوفية تحجب الحقائق[٣] في رأيه ، ولذلك هاجم الصوفية عامه وابا حامد الغزالي خاصة[٤] .

على ان باجه يذكر بعض المتصوفة لأن بعض آرائهم صائبة بالعرض[٥] . ولا ارى فائدة من التبسط في ذلك فوق هذا القدر .

---

١) Renan 95, Wulf I 225

٢) م غ ٢٧

٣) ده بور ٢٤٢

٤) م غ ٢٨ ، ابن طفيل ١٠–١١ ، Munk 409f, cf. 387

٥) م غ ١١ ، ٢٧ ، ٤٥ ، ٤٦ .

اثر ابن باجه في الشرق والغرب

ابن باجه زعيم « الفلسفة العقلية » في المغرب ، وفي العالم الاسلامي . واذا كان اثره واثر اتباعه ، كابن طفيل وابن رشد ،لم يكن في الشرق الاسلامي كبيراً فانه كان في الغرب المسيحي عظيما جداً [1].

بعد ان خمدت شعلة الفلسفة الاسلامية في المشرق ، قام في المغرب من اضرمها من جديد ، وكان الفضل الاول بذلك ولا ريب لابن باجه . وقد تزعم ابن باجه الحركة العلمية والفكرية في المغرب وظل اثره ظاهراً مدة طويلة من الزمن . فمن تلاميذ ابن باجه ، الذين درسوا عليه الرياضيات شخصياً ، ابو محمد عبدالله بن محمد ابن سهل التمريز الغرناطي المولود عام ٤٩٠ للهجرة والمتوفي عام٥٧١(١١٧٦م)[2].

وكان ابن باجه قد انتقد « نظام بطليموس في الفلك » فتأثر به جابر بن افلح الذي اصلح المجسطي (كتاب بطليموس) بعد ان استفاد من ملاحظات ابن باجه وذلك في منتصف القرن الثاني عشر للميلاد [3] (ومنتصف القرن السادس للهجرة). وكذلك تأثر ابو اسحق نورالدين البطروجي بآراء ابن باجه في الفلك حتى قادهذلك الى القول بالحركة اللولبية [4].

ولعل تأثيره في الطب لم يقل عن تأثيره في الفلك ، فان العالم النباتي المشهور بابن البيطار قد استشهد كثيراً برسالته في الاقربذين [5] (الادوية المفردة).

على ان اثره الحقيقي كان في الفلسفة العقلية،فهو الذي شق لمن جاء بعده هذه السبيل . ولكن سوتر (ص١٢٥) قد اخطأ حينما عد ابن طفيل تلميذاً لابن باجه . فان ابن طفيل نفسه قال انه لم يلق شخص ابن باجه. الا ان ابن طفيل كان بلا ريب من آل ابن باجه (اي من اتباعه).فلقد اتبعه في طريقة تفكيره . وما قصة حي

---

1) Cambridge Medieval Hist. IV. 296.
2) Suter 123 - 4.
3) Sarton II, 16. Aldo Miele 188
4) Sarton II 123.
5) Sarton II. 138.

ابن يقظان لابن طفيل في اساسها سوى فكرة « المتوحد » الذي اراده ابن باجه ان ان يعتزل المجتمع هو وانداده بعيدين عن العامة منصرفين الى التفكير والى الحياة حسب قوانين الطبيعة وما يقتضيه العقل[1]. ونجد اعجاب ابن طفيل بابن باجه ومدحه اياه ظاهرين جليين في قصة حي بن يقظان (ص ٦ – ٧ ، ١٠ – ١١ ، ١٤).

وكذلك ظهر اثر ابن باجه في ابن رشد ظهوراً شديداً. فابن رشد تلميذ ابن طفيل على الحصر: دله ابن طفيل على الاتجاه العقلي في الفلسفة ووجهه فيه واوصى به الامراء. فتأثر من هذه الناحية بابن باجه لانه تأثر بابن طفيل. ومما لا ريب فيه ان ابن باجه كان اول من شهر الحرب على الامام حجة الاسلام ابي حامد الغزالي[2] فيما يتعلق بسلطان العقل خاصة (راجع ابن طفيل ٧، ١٠–١١). فتأثر ابن رشد بذلك تأثراً بالغاً[3] وألف في ذلك عمدة كتبه: تهافت الفلاسفة، ثم ادل رسائله على اتجاهه الفلسفي الصحيح: فصل المقال في ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، ثم « الكشف عن مناهج الادلة في عقائد الملة ». ويرى مونك (ص ٣٨٧) ان نظرية ابن رشد في « وحدة العقل والخلود » التي سنتكلم عليها فيما بعد، والتي اثار بها ابن رشد اوروبة النصرانية هي نظرية ابن باجه.

ويحسن ان نتكلم هنا على اثره في التفكير اليهودي، لأن ما يسمى « فلسفة يهودية » لم يكن في الحقيقة الا جزءاً صغيراً من الفلسفة الاسلامية. كان اول المتأثرين بابن باجه من اليهود معاصره ابو جعفر يوسف بن احمد بن حسداي[4]، وهو يهودي الاصل بلا ريب: ، ولعله كان يهودياً. وقد كان ابن باجه يراسله ابداً، وقد كتب له « رسالة الوداع » (طبقات ٢ : ٥١ ، ٦٤).

وقد تأثر به ايضاً موسى بن ميمون، وكان من احبار اليهود ورئيسهم في مصر: (ت ١٢٠٤ للميلاد و ٦٠١ هـ). لم يعرف موسى الفلسفة اليونانية الا من طريق النقول العربية، واما آراء ارسطو خاصة فقد عرفها من كتب فلاسفة الاسلام.

---

1) Vgl. dazu Ueberweg II 313.
2) Renan 59
3) Cf. Sarton II 117, 183.
4) See Jew. Enc. under Hasdai. cf. Sarton II 230.

ونلاحظ ان تأثره بابن باجه خاصة كان عظيماً[١]، فقد تأثر بنقد ابن باجه على النظام الفلكي لبطليموس[٢] . وكذلك تأثر موسى بن ميمون بابن باجه لما حاول ان يتكلم على صلة الانسان بالله وبالعقل الفعال (راجع موسى ميمون ٦٥، ٦٦) . ولا ريب في انه متأثر بابن باجه في نهكمه على المتصوفين وبغضه للتصوف (راجع موسى بن ميمون ١٢٨ و ١٣٩) .

ويظهر بجلاء ان غاية موسى بن ميمون من تأليف اعظم كتبه « دلالة الحائرين » يشبه من وجوه كثيرة رسالة ابن باجه في « تدبير المتوحد » وخصوصاً لأن موسى ابن ميمون قد ألف كتابه هذا « لجماعة » من الذين اخذوا انفسهم بالكمال الانساني وازالة الاوهام السابقة ... ولمن تفلسف وعرف ما قد بان من امر النفس وجميع قواها » . وهو لم يقصد به « تفهيم جملته للجمهور ولا تعليم من لم ينظر الا في علم الشريعة ، بل وضعه لمن هو كامل في دينه وخلقه . ثم نظر في علوم الفلسفه وعلم معانيها ، وجذبه العقل الانساني وقاده ليحله في محله » (موسى بن ميمون ٦٥) . حتى ان اسم « دلالة الحائرين » يوحي الينا انه تقليد لاسم كتاب ابن باجه «تدبير المتوحد » .

وليس ذلك بمستغرب، فان رسالة تدبير المتوحد قد نالت من اليهود عناية خاصة بعد موسى بن ميمون ايضاً ، فقد نقلها الى العبرية موسى الاربوني ، ونقلها الى اللاتينية حاييم بن فيفاس وذلك كله في منتصف القرن الرابع عشر للميلاد[٣] (منتصف القرن الثامن للهجرة) .

وكان اثر ابن باجه في الفلسفة الاوروبية عظيماً جداً، مباشرة او غير مباشرة : اثر فيها مباشرة لان موسى الاربوني نقل تدبير المتوحد الى اللغة العبرية في منتصف القرن الرابع عشر للميلاد ، ثم جاء ابراهام ده بالم بعد قرن كامل ونقلها الى اللغة اللاتينية مرة ثانية[٤] . وكذلك نجد اثر ابن باجه في كتابات بوتيوس داسيا الذي

---

(١) راجع موسى بن ميمون ، تأليف اسرائيل ولفنسون (مصر ، الطبعة الاولى) ٦١-٦٢.

2 Sarton II 203.

3 Cf. Sarton II. 183.

4 Sarton II 183.

قال بان الانسان يبلغ السعادة بالوصول الى الحقائق العلمية .

ويعجب الكثيرون اذا علموا ان ابن باجه اثر في كبار فلاسفة الكنيسة ، البرتوس ماغنوس وتوما الاكويني المعروف باسم القديس توما. ان ما قاله القديس توما خاصة في الخلق وفي السبب المحرك للعالم قد سبقه اليه ابن باجه وابن طفيل وابن رشد[1] .

ولم يثر الكنيسة شيء في العصور الوسطى كما اثارتها نظرية ابن رشد في « وحدة العقل والخلود[2] » ، تلك النظرية التي تجعل الخلود المطلق « للعقل » الواحد المتجلي في اشخاص البشر ، وتمنع ان يخلد « الاشخاص » بعد الموت. ومعنى ذلك ان البشر اذا ماتوا لم يبق بينهم فارق قط ، وعلى هذا لا يبقى ارسطو بعد الموت افضل من نيرون ولا الانبياء افضل من الشعراء . هذه النظرية التي تنكر الخلود كما يراه الدين وتنكر فضل « شخص المسيح على غيره من البشر » (كما استنتجت الكنيسة لما عزمت على مقاومة هذه النظرية نفسها) ، ترجع في الحقيقة الى ابن باجه[3] .

---

1 Sarton II 117 183 ; Munk 387, Aldo Miele, La Science Arabe 188. Uederweg II 439 etc., etc...

(٢) راجع اثر الفلسفة الاسلامية في الفلسفة الاوروبية للدكتور عمر فروخ .

3 Cf. Munk ,384 Cf Macdonald 250

نماذج من فلسفة ابن باجه

*

بعد ان صدرت هذه الدراسة في طبعتها الاولى (١٣٦٤ هـ — ١٩٤٥ م) نشر المستشرق دنلوب شيئاً من تدبير المتوحد . ثم نشر المستشرق آسين بلاثيوس نصاً لتدبير المتوحد هو اوفى ما عرف حتى الان [١] . على انني لا ازال احرص على ان ابقي في هذه الطبعـــة الثانية على النصين اللذين ظهرا في الطبعة الاولى، ذلك لان النموذج الذي نشرته من مخطوطة برلين لم ينشر سواه منها، والارجح ان مخطوطته قد فقدت . واما النموذج من مخطوطة القاهرة فهو تلخيص جيد لتدبير المتوحد كله كما نشره آسين بلاثيوس . ولذلك آثرت ان ابقيه ايضاً .

---

(١) راجع الكلمة الثانية .

أ ـ من مخطوطة برلين

بسم الله الرحمن الرحيم (و) صلى الله على محمد نبيه الكريم رب يسر برحمتك
قال ابو بكر محمد بن يحيى رحمه الله

المعدومات منها ما هي غير ذات اعظام كالحروب وما شاكلها ، ومنها ما هي ذوات اعظام كأصناف الاجسام . وهذه منها ما هي في مكان ، ومنها ما هي لا في زمان كالمعقولات ، ومنها ما هي في زمان كالحركات والمتحركات الكائنة ، وبالجملة : فالامور الكاينة الفاسدة . فاما ما هو في مكان فالقول فيه ليس مما يليق بهذا الغرض. واما ما هو في زمان فهو اما متصل بنفسه او متصل من جهة الزمان فالمتصل بنفسه الحركات كلها ، والمتصل من جهة ما هو في زمان فالموجود الكائن الفاسد وكل متصل فهو ذو اجزاء[1] . والمتصل اما كاين او غير كاين اما ان توجد اجزاؤه معاً ، وهو الاجسام المستديرة فقط ، او توجد اجزاؤه لا معاً .

وما توجد اجزاؤه لا معاً فليكن متصلا عليه اب ، وليكن غير متناه ، وليكن اجزاء منه عليها ا ج د ه ز ه ب أ ج د ه ز ه ب .فاما ان

يكون : اذا كان ج فقد كان ضرورة أ ، واذا كان د فقد كان ج ضرورة ، وكذلك سائرها ، وذلك هو الحركة . او يكون : لا يلزم ذلك ضرورة : بل قد يوجد أ ج معاً ، واكثر من (sic) ذلك كاشخاص الناس فانه قد يوجد الانسان وجد جده وما بينهما معاً . فاما ان يكون كذلك (جميعها) فذلك غير ممكن ، بل لو كان ذلك ممكناً لكان ما لا نهاية له موجود[2] معاً . فاما ما لا توجد اجزاؤه

---

١) خط هذه المخطوطة مغربي ولكنه واضح جميل ، الا ان الهمزة ساقطة من الكلمات ، وكذلك بعض الاحرف التي تحتاج الى اعجام مهملة لا نقط عليها ولقد استدركت هذا كله . ثم ان التنقيط كالفاصلة والقاطعة والنقطة مفقود فنقطت هذا النص لان فهمه حينئذ يصبح اهون وادق .

٢) اقرأ : موجوداً .

معاً وهو غير متناه ومتصل فذلك الموجود واحد بالعدد ، اذ اجزاؤه غير منحازة (بنهايات تخصها[1]) في الوجود. واما ما يوجد اجزاء منه معاً - وهو اصناف - فذلك هو المنفصل : وهو المعدود، ∴ فالاول « كم »متصل ، والثاني « كم » منفصل ، وكل واحد من اجزائه يسمى شخصاً . ومن البّين ان احرى الموجودات الجسمانية بالوجود ما كان اجزاؤه معاً ، ثم المتصل، فاما المنفصل فهو اخس الموجودات وجوداً ، وهو اصناف اخسها وجوداً ما هو على الاقل ، واشرفها الحيوان المتناسل الذي لا (فترة) فيه كالحيوان الذي يلد حيواناً في نفسه وهو ايضاً له مراتب . ومنها الاسقطسات ، فان الاسقطسات لا توجد اجزاؤها كلها معاً ، ولا يوجد جزء بعد جزء ، بل توجد جملة منها معاً ابـــداً ، و (يفسد) جزء ويحـــدث جزء آخر وتلخيص ذلك في غير هـذا الموضع . وظاهر ان ما توجد اجزاؤه واحداً بعد آخر ، انه ضاهى بهذا النظام ما هو ابدي ، وان التكثر يقوم له مقام الدوام ، والقوى الفاعلة والمنفعلة فهي سبب الوجود . و (بهذا) يكون الشيء موجوداً (فينتظر) في القوى الفاعلة الانسانية. فان القوى المنفعلة اما ان تكون هيولانية او حيوانية . والانسان اجل من ان ينسب اليها . فاما قوة التعليم فهي قوة منفعلة على وجه آخر وبالجملة وليس الغرض في هذا القول تلخيص جميعها ، بل ما يوقف عليه (عند استيفائه) . والقوة الفاعلة كصناعة النجر . فبها يكون (النجر) ، وهي تقصد التمام فقط و (تقف) . فاما تكرار فعلها فانما يكون بالنفس النزوعية او بالرأي . والذي يكون من اجل النزوعية ، مثل ما يفعل الفاعل تشوقاً الى ان يفعل فقط ، واما بالرأي فهو ان يفعل ليحصل منه غرض آخر ، وهو (نفع[2]) ذلك بالفعل[3] فتبين ان النفس النزوعية تشتاق

---

١) انرا : تخصها .
٢) دفع ؟
٣) في الهامش : الفعل ، وهو اصح .

الشيء الدائم، او الشيء من حيث هو دائم ، ويسمى هذا الاشتياق نشاطاً، وعدم هذا الاشتياق هو الكسل والملل وما شاكل هذه . وبهذا الشوق يكون الفعل الذي يحدث عن القوى الدوامَ . وهذا التشوق هو حيواني محض لا يختص به الانسان اصلا ، فلذلك كل من فعل فعلا ما عن (sic) هذا النحو فقد فعل فعلا حيوانياً. وظاهر ان الانسان اذا فعل بهذا النحو فهو (له) ما يفعل ، لا من جهة انه الانسان بل من جهة انه حيوان خيالاته انسانية . وظاهر انه ادرك من الابدية ذلك القدر فقط ، وهو الذي اعطيت له القوى الحيوانية من الدوام فقط . واما من يفعل عن الرأي فهو انما يفعل من جهة ما هو انسان ، وذلك الرأي اما ان يكون يحرك الى ما هو دائم بذاته او الى ما هو دائم بالتكثر، فان كان دائماً بالتكثر فنزلت تلك الغاية منزلة (الموطئة) وكانت تلك الغاية انما تسترد اما من اجل الشهوة فتكون حيوانية ، او من اجل الرأي ، وذلك يمر الى غير نهاية ، فسيكون هناك غاية تراد لنفسها وهي التي اذا حصلت اكتفي بحصولها . وهذه الغايات مختلفة بحسب طبائع اشخاص الناس فان من الناس من أعد للسكافة فقط ومنهم من اعد لغير ذلك . والغايات على ما يبين في مواضع كثيرة يخدم بعضها بعضاً وكلها تنتهي الى غاية واحدة فان الغاية الانسانية واحدة وهي الرئيسية وكل غاية فهي خادمة . فالانسان الرئيسي بالطبع من كان معداً نحو هذه الغاية ، ومن لم يكن نحوها معداً فهو مرؤوس بالطبع فلذلك يكون ناس مرؤوسين بالطبع وناس لهم الرئاسة بالطبع وقوم يرءسون قوماً ويرءسهم آخرون وقد تبين في مواضع كثيرة ان تلك الغاية ابدية وانها غير كائنة ولا فاسدة وايضاً اما المعقولات او واحد منها . ولنترك الآن تلخيص اي معقول اي معقول هو ، لئلا يطول القول . فاذا كان الفعل نحو هذه الغاية كان على الرأي ...

ب ـ مخطوطة القاهرة

ص (٣٣٢) من المقالة الاولى من كتاب تدبير المتوحد .

قال ابوبكر ابن الصايغ : لفظة «تدبير» تقال على «ترتيب افعـــال نحو غاية مقصودة» ، ولهذا يطلقون على الاله « مدبر العالم » . وهذا (اي التدبير) قديكون بالقوة وقد يكون بالفعل . ودلالتها (اي لفظة التدبير)على ما يكون بالقوة اكثر واشهر ، لان هذا التدبير مختص بالفكر الانساني . وقد يقال التـــدبير بعموم لكل افعال الانسان ، وبخصوص على ترتيب المدينة والمنزل . وبعض التدبير يتقدم على بعض بالشرف ، فتدبير الاله هو التدبير المطلق وهو التدبير الاشرف . والتدبير ينقسم للصواب والخطأ (كذا في الاصل) .

« فصل » ـ الحي والجماد يشتركان فيما يوجد الاسطقس ركناً منه ، مثل الهبوط الى اسفل طوعا والصعود الى فوق قسراً . ويشارك النبات بالنفس الغاذية والمولدة والنامية في افعالها . والانسان يشارك الحيوان غير الناطق في كل هذه ، ويشاركه ايضاً في الحس والتخيل والذكر والافعال التي توجـد له عن هذه وهي النفس البهيمية ، وتتمايز (ص ٣٣٣) عن جميع هذه القوة الفكرية وما لا يكون الا بها . فالانسان لانه من الاسطقسات تلحقه الافعال الضرورية التي لا اختيار له فيهـــا كالهوي من فوق والاحتراق بالنار والانجذاب والاندفاع قسراً . ومن جهـــة مشاركته للنبات يلحقه ايضاً الافعال التي لا اختيار له فيها ، كالتغذي والنمو ودفع الفضل والذبول . ومن جهة مشاركته للحيوان غير الناطق بالنفس البهيمية تلحقه افعالها ، وبعض هذه ضرورية كالاحساس والنبض ، وبعضها اختيارية . ومن هذه (الاختيارية) شيء كالضروري مثل الانفعال من الخوف الشديد اذا ورد بغتة ومن الشتم (كذا) . وكل ما يوجد للانسان من الافعال المختصة بما اختص به من طباعه المتميزة عما سواه فهو بالاختيار . واعني بالاختيار الآراء الكاينة عن روية . والحيوان غير الناطق انما يتقدم فعله ما يحدث في النفس البهيمية من افعـــال . والانسان قد يفعل ذلك من هذه الجهة ، كما يهرب من مفزع او مثل من يكسر

عوداً خدشه لانه خدشه فقط ، وهذه وامثالها افعال بهيمية . فاما من يكسره لئلا يخدش غيره ، او عن روية توجب كسره فذلك فعل انساني. وكل فعل (ص٣٣٤) يفعله لا لينال غرضاً غير فعل ذلك الفعل او من جهة انه لاينال به.(١) وان كان له غرض ينال به لم يلحقه ذلك الفعل من النفس البهيمية ، مثل ان يأكل شيئاً لانه يشتهيه ويتفق ان يكون محتاجاً له ومنتفعاً باكله الا انه لم يقصد هذا ، فذلك الفعل بهيمي بالذات انساني بالعرض . فان أكله لينتفع به فاتفق ان كان شهياً عنده فذلك الفعل انساني بالذات بهيمي بالعرض . فالفعل البهيمي هو الذي يتقدمه في النفس الانفعال النفساني فقط مثل التشهي او الغضب وماشاكله والانساني[٢] هو مايتقدمه امر يوجبه عند فاعله الفكر (جمع فكرة) ، سواء تقدم الفكر انفعال نفساني او عقب الفكر ذلك، وسواء كانت الفكر يقينية او مظنونة . وقل ما يوجد للانسان الفعل البهيمي خلواً من الانساني، لانه في الاكثر يفكر كيف يفعل ذلك الفعل البهيمي وهنا يوجد الجزء البهيمي الذي يستخدم الجزء الانساني في تحديد فعله، واما الفعل الانساني فقد يوجد خلواً من البهيمي. واذا تعاونا كان النهوض للفعل اقوى واكثر، وان تعاندا كان النهوض اضعف واقل . واما من يفعل (ص ٣٣٥) لاجل الرأي والصواب ولا يلتفت الى ما يحدث في النفس البهيمية ففعله بان يكون الاهيا اولى من ان يكون انسانيا . وهذا يجب ان يكون فاضلا بالفضائل الشكلية حتى يكون متى قضت النفس الناطقة بشيء لم تعاند فيه النفس البهيمية ، بل قضت بذلك الامر من جهة ان الرأي قد قضى به . والفضائل الشكلية هي تمام النفس البهيمية ، فما خالفت النفس البهيمية فيه العقل كان فعله اما ناقصاً او محروما او لم يكن اصلا ، وكان حصوله بكره وتعسر ، لان النفس البهيمية مطيعة بالطبع ، الا في الانسان الذي هو على غير المجرى الطبيعي كالسبعي والخنزيري الاخلاق . وفكره هذا شر زايد في شره كالغذاء المحمول في البدن (السقيم) .

« فصل » كل كائن فاسد فلصورته ثلاث مراتب في الوجود : اولها الروحانية

---

١) كذا بالاصل . ولعل الجملة ناقصة ، والمفهوم ان هذا الفعل بهيمي .
٢) اقرأ : الانساني .

العامة وهي الصورة العقلية ، والثانية الصورة الروحانية الخاصة ، والثالثة الصورة الجسمانية . واما الروحانية الخاصة منهـا ثلاث مراتب اولها معناها الموجود في القوة الذاكرة ، والثانية الرسم الموجود في القوة المتخيلة ، والثالثة (ص ٣٣٦) الصنم الحاصل من الحس المشترك . فالصورة منها خاصة ومنهـا عامة ، والعامة هي المعقولات الكلية ، والخاصة منها روحانية ومنهـا جسمانية . وكل انسان فله اجناس من القوى اولها الفكرية ، والثانية القوى الروحانية ، والثالثة الحساسة ، والرابعة المولدة ، والخامسة الغاذية ، والسادسة الاسطقسية . اما ما له عن الاسطقسية والغاذية فلا تنسب الى الحيوان ، ولذلك سماها قوم الطبيعية ، ويسمون الغاذية طبيعية . وافعال الاسطقسية (تكون) بالاضطرار صرفاً ، وافعال الغاذية لا باختيار اصلا ولا باضطرار صرفاً ، وتنفصل من الاضطرارية بان المحرك في الجسم فانما يحتاج الى المتحرك وهي المادة ، وهو الغذاء . والمولدة مثل الغاذية الا انها اقرب الى الاختيار لان الاغتذاء ضروري في قوام الجسد . واما التوليد فلا تقوده اليه القوة باضطرار صرف ، ولذلك قد يعده ، (اي القوة المولدة) قوم في الاختيارية . والحساسة افعالها شبيهة بهذه ، وهي لذا باضطرار وان كانت انفعالات . ومنها ما هو اقرب الى الاختيار كالبصر ، ومنها ما هو اقرب الى الاضطرار كاللمس . وكلها قد يمكننا اذا شئنا ان لا ننفعل منها كالتستر (ص ٣٣٧) من الحر والتدثر للبرد . واما القوى الروحانية فلها افعال وانفعال . فاما الانفعالات الحاصلة عنها فتجري مجرى الحس ، واما الانفعالات الكائنة عنها فهي اختيارية اذا كانت انسانية ، واما اذا كانت بهيمية فهي باضطرار . واما القوة الفكرية فالتصديق والتصور فيها باضطرار ، ولو كنا (كذا) باختيار لما تصورنا ولا صدقنا بما يسوءنا ، ولكن الافعال الكائنة عنها باختيار صرف . وكل فعل من افعال القوى الاربع الناطقة فيه (للاضطرار ؟) مدخل وللاختيار فيه مدخل . والنظام والترتيب في افعال الانسان انما هو من اجل (القوة) الناطقة ، وهي لها من اجل الغاية المسماة بالعافية والسعادة .

« فصل » — والافعال الانسانية كل جزء منها باختيار ، ولذلك يمكن الانسان

ان يكف حيث شاء كالكتابة وما شاكلها من الصنائع . ومنها ما للاختيار اكثر اجزائها ، غير ان الغاية فيها لشيء آخر . وهو ما تشاركه فيه قوة ليست بناطقة كالملاحة والفلاحة . ومنها ما يوجد للانسان بدؤها ، فاذا فعل ما له ان يفعل تولى الفعل محرك آخر الى تمام الفعل كالايلاد .

« فصل » — الصور الروحانية ، منها ما له (ص ٣٣٨) حال ، ومنها ما لا حال له . فالذي لا حال له في النفس فهي الصور الروحانية. واما اذا حصلت مجرده كانت من الانواع الموجودة كثيراً كالانسان ، فانه اذا رأى انساناً ما وحصلت روحانية في النفس لم يكن لتلك الروحانية رتبة ولا اثرت في النفس اثراً ، وان خطرت على البال وان ذكرت فبالعرض . ومنها ما له حال ، وهذه اصناف. منها ما حاله طبيعية مثل الوالد والولد . ومنها ايضاً حال طبيعية ، اما حال نقص كالتشويهات والامراض . وقد يسمى ما له حال نقص ما لا حال له ، كما يقال لردي الصوت انه لا صوت له . واما حال الكمال فكما في الاحوال الجسمانية والنفسانية مثل حسن الصورة واعتدال الاعضاء ، وكالفضائل ، وبالجملة اما فضائل جسمانية او نفسانية او فكرية او نقائص ، هذا اذا كانت لانسان بالطبع ولم تكن له بالاكتساب . ومنها صنف آخر وهي الامور المكتسبة ، وهذه اصناف : اما صنائع واما قوى واما اخلاق واما قوى فكرية ، واما افعالها (افعال لها — ؟). ومنها صنف آخر مثل السبب ، وتنقسم الى شرفه وخسته . وايضاً فان الصور الروحانية لها في موضوعاتها (ص ٣٣٩) مراتب هي بها اكثر روحانية واقل ، فالصورة التي في الحس المشترك هي اول المراتب الروحانية ، وهي اقرب الروحانية الى الجسمانية ، ولذلك يعبر عنها بالصنم ، اي يقال ان في الحس المشترك صنم المحسوس ، فمن الصورة التي في الخيالية ، ولهذه تنسب وجود الفضائل النفسانية . ثم (هناك) التي في القوة الذاكرة وهي اقصى مراتب الروحانية الخاصة . وكل واحد من هذه فهو للانسان موجود بالطبع والافعال النفسانية ، اما ان يكون الغاية بها وجود الصورة الجسمانية فقط كالاكل والشرب والدثار والمسكن. فما كان المطلوب به من هذه الالتذاذ فقط فهو جسماني محض. وفي هذه يدخل السكر ولعب الشطرنج

ومن جعل هذه وكده فليس لصورته الروحانية عنده قدر ولا هو شاعر بها ، ولا يبالي عدل او ترك . وما كان ضرورياً فهو مشترك. واما ان يكون (تكون—؟) الافعال نحو الصور الروحانية ، وهذه اصناف . الاول منها ما هو نحو الصورة الروحانية التي في الحس المشترك، وهذه الافعال اما طبيعية او مكتسبة. فالمكتسبة كاشكال والوان وارايح (ارابيح—ارواح—روائح.) الملابس والمساكن والالآت وهؤلاء يعرفون بالمتجملون (المتجملين) . وكثيرون يهوون هذه السيرة في سرهم (ص ٣٤٠) ويجروبون (يجربون) منها في جهرهم . ثم الى نحو الصورة التي في النخيل وهذه اصناف . فمنها ما يقصد بها نوع من الانفعال كالعبوس وسائر الهيئات النفسانية، ومنها ما يقصد بها الالتذاذ كالتودد ، ومنها ما يقصد بها الكمال فقط فان عرض فيه بعض هذه فبالعرض ، وهي الفضائل الفكرية كالعلوم ، وصواب المشورة، وحسن الاستنباط والفضائل المطلوبة كاليسار وافراط الغيرة والانفة . ومنها كمال الصورة التي في الذكر ، وهذه مؤثرة (يعني مفضلة) لذاتها عند اكثر الناس لاسيما العرف ، حتى ان اكثرهم يظن انها السعادة لاسيما اذا كانت صادقة ، ولذلك قال الشاعر :

ذكر الفتى عمره الثاني (*)

«فصل» — والانسان له احوال توجد له بحسبها افعالها قوى ما ، واحوال أخر يوجد له بها افعال قوى اخر . فالاولى توجد له في سن الطفولية (الطفولة) ، وذلك من وضعه (من وقت ولادته) الى ان يتحرك كحمله جسده الى ما يشتهيه ، فانه ما دام كذلك فانه يفعل عن النفس الغاذية . واما مايوجد له من الحركة والتغير فليس محصوراً . واما حاله من «وقت حركته الى مايشتهيه» الى الوقت الذي توجد له فيه الروية (ص ٣٤١) فحال الحيوان غير الناطق ، وفعله عن النفس البهيمية فقط . واما منذ توجد له الروية فهو انسان على الاطلاق . ومتى كان ذو (ذا) سن ما ولا يفعل الافعال المنسوبة لذلك (لتلك) السن فلم ينفصل (بعد) عن السن الاولى ، لانه ان نقصته القوى فهو نقص في الطبع مثل المعتوهين واما (ان) توجد له القوى ولا

(*) البيت للمتنبي وهو بتمامه :

ذكر الفتى عمره الثاني وحاجته ... ما فاته وفضول العيش اشغال

يفعل عنها فهو كالمعتوه . واما ان يفعل عنها الا انه يقصد الامور التي كان يقصدها في السن الاولى فهو بهيمي و(لكنه) يفعل افعال البهيمة اتم لانه يفعلها بالروية . وكال (وكل) حال في سن ما فهي توطئة لما بعدها وخادمة لها . فاذا فعل كما تقدم فقد جعل التوطئة غاية والغاية كالتوطئة . ولذلك يستقبح من الشيخ التصابي لتباعد ما بين السنين اذ بينهما سن الكهل ، ويطلب منه (من الشيـــخ) الحكمة وجودة الرأي ، ومن الكهل جودة الفكر وحسن الروية . فان الشيخ يجب ان تكون عنده الغايات بالفعل مفروغاً منها . واما سن الهرم فهو نظير ذينك السنين الاولين (اللذين) ليس هو فيهما انساناً على الاطلاق ، بل انساناً (كذا) ينشأ ، وهو في سن الهرم انسان يبلى . واللائق بهذا الحكمة فقط . ولذلك اذا وجدت احوال (ص ٣٤٢) سن في سن قبلها او في بعيدة منها ، مثل ان يوجد الوقار والمشورة في الصبي ، فان ذلك اما عن نقص في الطبع حتى (اذا ما) تطاولت به السن خمد ذلك سريعاً خمود النار الفاعلة في مادة سخيفة خفيفة ، واما عن مثل ما يوجد لاولاد المترفين وذوي الاحساب فانهم قد يظهرون الوقار في الوقت الذي لا يكونون اهلاً له . واذا اتفق ان يكون هذا وظن بهم الفضيلة كان (هذا) سبب فساد كبير .

«فصل» - وكل فعل لا يستعمل الانسان فيه فكره فهو بهيمي لاشركة للانسانية فيه اكثر من ان الموضوع جسم خلقته جسم انسان ، الا انـــه مستبطن بهيمة ، وقد يوجد في كثير من الحيوان افعال وانفعالات من افعال الانسان وانفعالاته مثل العجب للطاووس والكرم للديك والمقت للكلب والمكر للثعلب والحياء للاسد . الا ان هذه الاخلاق اذا كانت للبهائم كانت طبيعية للنوع ولم يختص بها شخص من ذلك النوع . واذا لم تكن هذه الاخلاق فضائل للبهائم لانها تستعملها في كل وقت سواء كان ذلك ينبغي او لا ينبغي . فالكمالات اما شكلية او فكرية ، (ص ٣٤٣) فالفضائل الشكلية يمكن ان تشارك البهائم (الانسان) في بعضها ، لكن لا توجد الا لانواعها . واما الفكرية فهي احوال خاصة بالصورة الروحانية الانسانية كصورة الرأي وجودة المشورة . واكثر الصنائع والحكمة هي اكمل احوال الروحانية والانسانية واليق الوجودات بالفناء الوجود الجسماني ، واليقها بالدوام الوجودات

العقلية . و(اما) الروحانية (فهي) متوسطة بينهما لانها مركبة منهما : فمن العقلي استفادت طول البقاء ، ومن الجسماني استفادت تناهي البقاء .

«فصل» — من الناس من يراعي صورته الروحانية فقط، وهو الرفيع الشريف. ومنهم من يراعي صورته الجسمانية فقط، وهو الوضيع الخسيس. و(كما) ان اخس الجسمانيين من لا يحفل بالروحانية ولا يلتفت اليها، كذلك افضل مراتب الشرف من لا يحفل بصورته الجسمانية ولا يلتفت اليها اصلا . وهذا قد يقصر مدة وجوده، وذاك خارج عن الطبع . وهذا لا يوجد، ولكن يوجد من هذا القسم من يتلف صورته الجسمانية في طاعة صورته الروحانية . وهذا يكون في بعض الاحوال ، وهي التي يكون الموت فيها (ص ٣٤٤) افضل من الحياة فيها، واختار (واختيار) هذا فعل انسان (انساني) محض . ومن شرف الكبار الانفس صنف دون هذا، وهو الاكثر وهو من لا يحفل بصورته الجسمانية عند الروحانية ، غير انه لا يتلفها ، اما لان صورته الروحانية لا تضطره الى ذلك ، وان اضطرته الى ذلك آثر بقاء صورته الجسمانية . واللصوص يفعلون كذلك ، وانما مقصدهم اليسار لاقامة الجسم ، فهم يبذلون اجسامهم لاجسامهم ، ويؤثرون حالا جسمانية على حال اخرى جسمانية ، وكما يجب على الروحاني ان يفعل بعض الافعال الجسمانية لكن ليس لذاتها ويفعل الافعال الانسانية لذاتها ، كذلك الفيلسوف يجب ان يفعل كثيراً من الافعال الروحانية لكن لا لذاتها ، ويفعل الافعال العقلية لذاتها . فالانسان بالافعال العقلية هو الالهي (الهي) فاضل ، وهو يأخذ من كل فعل افضله ، ويشارك كل خليقة في افضل احوالهم الخاصة بهم وينفرد عنهم بافضل الافعال . واذا بلغ الانسان الغاية القصوى وذلك بان يعقل العقول البسيطة الجوهرية كان عند ذلك واحداً منها ويصدق عليه انه الهي فقط ، وارتفع عنه اوصاف الجسمانية الفانية واوصاف الروحانية الرفيعة .

(ص ٣٤٥) «فصل» — وطبيعة الانسان هي فيما يظهر متوسطة بين الطبائع السرمدية والطبائع الكائنة الفاسدة . والامر في الانسان في هذه الحال على المجرى الطبيعي ، فان الطبيعة لم تنتقل من جنس الى جنس الا بتوسط كما نجد ذلك في

كل اجناس الجواهر الموجودة ، فان في الموجودات موجوداً متوسطاً بين الجماد والنبات . وكذلك من جنس الحيوان وجنس النبات متوسط من كل بقسط فيجب ان يكون في الانسان معنى هو في تلك السرمدية ، فيكون به سرمدياً، ويكون فيه معنى يشبه (الامور) الكاينة الفاسدة فيكون به كاينا فاسداً . فالانسان من اعاجيب الطبيعة .

(الى هنا انتهى ما وجد في النسخة الاصلية)

فهرست ابجدي للفلاسفة ولمؤرخي الفلسفة

آسين بلاثيوس ٤ ، ٥ م ، ٦ ، ٣٦ ، ٦٤ م

ابراهام ده بالم ٦٢

ابن ابي اصيبعه ٢٦ م ، ٢٨ ، ٢٩ ، ٣٠ ، ٣٣ ، ٣٦ ، ٤١

ابن باجه

ابن البيطار ٦٠

ابن حزم ١٥ م ، ١٩ ، ٤٧

ابن حسداي ٢٦ م ، ٣٧ ، ٦١

ابن خلدون ١٨ ، ٢١ م ، ٣٠ م

ابن خلكان ٢٣ م ، ٢٩

ابن رشد ، احمد ٢٤ ، ٢٦

ابن رشد (الفيلسوف) ٢١ ، ٢٤ ، ٢٦ م ، ٣١ ، ٣٢ ، ٣٣ ، ٦٠ ، ٦١ م ، ٦٣ م

ابن زهر ٢٥

ابن السمينة ١٥

ابن سهيل = ابو محمد عبدالله بن محمد

ابن سينا ١٥ م ، ١٧ ، ١٩ م ، ٢٠ ، ٢١ ، ٣٢ ، ٣٣ ، ٣٤ ، ٣٩

ابن سيد ٣٦

ابن طفيل ٣ ، ٥ ، ١٥ ، ١٧ م ، ١٩م ، ٢٠ ، ٢١م ، ٢٦ م ، ٣١ ، ٣٣ ، ٤٠ ، ٤١ ، ٦٠ م ، ٦١ م ، ٦٣

ابن وافد ٣٧

ابن يونس = احمد ، عمر

ابو الحكم = عمر بن عبد الرحمن الكرماني

ابو الحسن بن سفيان ٣٧

ابو الحسن علي بن عبدالعزيز ٢٣ ، ٣١ ، ٣٣ ، ٣٧

ابو حنيفة ١٧ — ١٨

ابو ريدة ٢٣

ابو عبدالله الصقلي ١٧

ابو محمد عبدالله بن محمد بن سهل الضرير الغرناطي ٦٠

احمد بن يونس ١٥

اخوان الصفا ١٦ ، ١٩

ارسطو ١٧ ، ٣٤ ، ٣٦ ، ٣٧ ، ٥١ ، ٦١ ، ٦٣

الاسكندرانيون ٣٨

اصطفن بن باسيل ١٦

افلاطون ٣٨ ، ٥١ م

الافلاطونيون الحديثون = الاسكندرانيون

البرت الكبير ، البرتوس ماغنوس ٦٣

الاوزاعي ١٧

براتل ٣٥

بروكلمن ٤ ، ٤٣

البطروجي ٦٠
بطليموس ٢٨ ، ٦٠ ، ٦٢
بوتيوس داسيا ٦٢
توما الاكويني ٦٣
ثابت بن سنان ١٥
جابر بن افلح ٦٠
جالينوس ٣٧
جعفر بن احمد = ابن حمداي
الحراني = احمد وعمر ابنا يونس
الحسني ، السيد عبدالرزاق ٣٥ م
الحكم بن عبد الرحمن الناصر ٣١
دنلوب ٥ م ، ٦ ، ٢٥ م ، ٣٥ ، ٣٦ ، ٦٤
ده بور ٦ ، ٢٣ ، ٤١ ، ٤٤ م
ديسقوريدس ١٦ م ، ١٨
الرازي ٣٧
رينان ٢٤ ، ٢٦ ، ٣١ ، ٤٠
سارتون ٥ ، ٣٧
سوتر ٦٠
عبدالله بن محمد = ابو محمد عبدالله بن محمد بن سهل الغرناطي
علي بن عبد العزيز = ابو الحسن علي بن عبد العزيز
عمر بن عبدالرحمن الكرماني ١٥ ، ١٦
عمر بن يونس ١٥
الغزالي ١٥ ، ١٩ ، ٢١ ، ٢٢ ، ٣٢م ، ٣٣ ، ٣٤ ، ٣٩م ، ٤٦ ، ٥٩م ، ٦١
الفارابي ٤ ، ١٥م ، ١٩ ، ٢٨ ، ٣٢ ، ٣٣ ، ٣٤م ، ٣٦ ، ٣٨ ، ٣٩ م ، ٤٠م ، ٤١ ، ٥٠ ، ٥١م ، ٥٢م ، ٥٤
الفتح بن خاقان ٢٤ م ، ٢٥ ، ٢٧م ، ٢٨ ، ٢٩ م
القفطي ٢٤ ، ٢٨ ، ٢٩ ، ٣٠
الكرماني = ابو الحكم عمر بن عبد الرحمن
لسان الدين بن الخطيب ٣٠
ليون الافريقي ٢٤
مالك بن انس ١٧ — ١٨
المقري ٢٣
موسى بن ميمون ٦١ ، ٦٢ م
موسى بن يوشع الاربوني ٣م ، ٤م ، ٥ ، ٣٩ ، ٦٢م
مونك ، سليمان ٣ ، ٤ ، ٢٤م ، ٢٥ ، ٢٦ ، ٣٨م ، ٣٩ ، ٦١
نقولا (راهب ناقل) ١٧ م
هرتزوغ ٤ م
يحيى بن يحيى = ابن السمينة

الفهرست

الكلمة الثانية	٣
الكلمة الاولى	٧
المصادر والمراجع	٩
المغرب ومعالم تاريخه	١١
انتقال الفلسفة الى المغرب	١٥
ابن باجه ، ترجمته ومعاصروه	٢٣
فنونه وخصائصه العامة	٢٨
كتبه ووصفها	٣٥
بسط فلسفته	٤١

المنطق – ما بعد الطبيعة – الصورة والمادة ومراتب الوجود – قوى النفس – المعرفة – الخلود والسعادة – الاجتماع والسياسة : تدبير المدينة – تدبير المتوحد – المتزل الفاضل – التربية وعلم النفس – الاخلاق والادارة – التصوف .

اثر ابن باجه في الشرق والغرب .	٦٠
نماذج من فلسفته	٦٤

نخبة من دراسات وكتب

للدكتور عمر فروخ

دراسات قصيرة		الثمن بالقرش اللبناني
١ – الحجاج بن يوسف	(الطبعة الثانية)	٤٠
٢ – عمر ابن ابي ربيعة	(الطبعة الثانية)	٧٥
٣ – عبدالله بن المقفع	(الطبعة الثانية)	٤٠
٤ – الرسائل والمقامات	(الطبعة الثانية)	١٠٠
٥ – ابن الرومي	(الطبعة الثانية)	٥٠
٦ – احمد شوقي	(الطبعة الثانية)	٦٠
٧ – ابن خلدون	(الطبعة الثانية)	٥٠
٨ – اثر الفلسفة الاسلامية في الفلسفة الاوروبية		
٩ – شعراء البلاط الاموي	(الطبعة الثانية)	١٢٥
١٠ – الفارابيان: الفارابي وابن سينا	(الطبعة الثانية)	١٠٠
١١ – اربعة أدباء معاصرون		٧٥
١٢ – خمسة شعراء جاهليون	(الطبعة الثانية)	١٥٠
١٣ – بشار بن برد	(الطبعة الثانية)	١٢٥
١٤ – نهج البلاغة		٥٠
١٥ – اخوان الصفا		٢٥٠
١٦ – ابن باجه	(الطبعة الثانية)	١٠٠
١٧ – ابن طفيل		١٢٥
١٨ – التصوف في الاسلام		٢٠٠
١٩ – الفلسفة اليونانية في طريقها الى العرب		١٥٠

دراسات قصيرة	الثمن بالقرش اللبناني
٢٠ – موضوعات محلة في تاريخ الفلسفة الاسلامية	١٠٠
ابو نواس : دراسة ونقد (الطبعة الثالثة)	١٥٠
ابو نواس : مختارات "	٥٠
ابو تمام	١٠٠
حكيم المعرة (الطبعة الثانية)	٣٠٠
عبقرية العرب في العلم والفلسفة	٣٠٠
الاسلام على مفترق الطرق (الطبعة الثالثة)	١٥٠
نحو التعارف العربي	١٠٠
دفاعاً عن العلم (نفد)	
دفاعـــاً عن الوطن	٥٠

600 – *Das Bild des Frühislam in der arabischen Dichtung von der Higra bis zum Tode 'Umars, 1–23 d. H. (622–644 n. Ch. Leipzig 1937*

الاسئلة الثلاثة ،مشهد تمثيلي للمدارس	٢٥
باكستان دولة ستعيش	١٥٠
الاسرة في الشرع الاسلامي	٤٠٠

اصلاح خطأ: ص ٥ ، السطر ١٣، ١٤ :
في مكان: لمخطوطة الاسكوريال (مرتين)
اقرأ : لمخطوطة المكتبة البودليانية .