

العقل الفعّال في فلسفة ابن باجة

الدكتور الشيخ أكرم بركات⁽¹⁾

ملخص:

يفتح الباحث بحثه بإطلالة على جانب من المنهجية العلمية لابن باجة أحد أهم فلاسفة الأندلس المتأثرين كثيراً بالمعلم الأول أرسطو وآراء المعلم الثاني الفارابي. وهذا ما يبرر تطرق البحث للعقل وتعميق دراسته، لكن ذلك كان في دائرة خاصة هي «الاتصال بالعقل الفعّال»؛ وذلك لأن ابن باجة اعتبر أنّ هذا الاتصال يودّي بالإنسان إلى المعرفة المطلقة بالعالم، ونيل السعادة، والتحقّق بالأخلاق. فغاية الوجود الإنسانيّ وغاية العلم -بنظره - هو التقرب إلى الله والاتصال بالعقل الفعّال الصادر عنه جلّ وعلا. وبناءً على هذا التأسيس يبيّن هذا البحث المقصود من العقل الفعّال، وحقيقة الاتصال به وعلاقته بالكمال الإنسانيّ، ويحيب عن أسئلة وإشكاليّات مهمّة ترتبط بكيفية تحقّق تلك الكمالات المعرفيّة والسلوكية من خلال هذا الاتصال، والتداعيات الناشئة عن نظرية الاتصال على آراء ابن باجة. مع التركيز على الأداة المفتاحيّة عند ابن باجة الذي اهتمّ بنظرية المعرفة التي تمحورت في فلسفته بأداتي الحسّ والعقل، سيراً على مسار أرسطو في اعتباره الحسّ والعقل أداتين أساسيتين للمعرفة، ليركّز على نظرة ابن باجة ومنحاه إلى التصوّف، حيث جعل الاتصال من مواهب الله،

(1) باحث في الفكر الإسلامي، وأستاذ حوزويّ وجامعيّ في الجامعة اللبنانية، من لبنان.

فوقع في ما وقع فيه الصوفيّة من الخروج عن النظام الطبيعيّ المعقول، وبعد بيان نظرتّه في أصناف الناس، وخصائص المدينة الكاملة، يخلص البحث في خاتمته إلى أنّ ابن باجة كان صاحب منظومة تجاوزت الكمال الفرديّ إلى الكمال الاجتماعيّ؛ ما جعل فلسفته متوائمة مع المشروع الإلهيّ الدينيّ في التكامل الاجتماعيّ المنسجم مع الحكمة الإلهيّة.

كلمات مفتاحيّة:

العقل الفعّال، المعرفة الحسيّة، نظريّة الاتّصال، الحسّ الظاهريّ، الحسّ الباطنيّ، الصورة الروحانيّة، العقل الهيولانيّ، العقل بالفعل، العقل المستفاد، المدينة الكاملة.

مقدمة:

محمد بن يحيى المعروف بابن باجة، التي تعني الفضة في اللغة الأندلسية، هو من أهم فلاسفة الأندلس، ولد عام 487هـ وعاش جميع مراحل حياته في ظل حكم المرابطين الذين حكموا الأندلس بعد انشطارها إلى ممالك كثيرة متنازعة في ما بينها، وقد كانت الفلسفة في عصره ممقوتة عند عموم الناس الذين كان كثير منهم يعتون الفيلسوف بـ «زندق»، قال ابن طفيل (ت: 581هـ) المعاصر لابن باجة: «إن هذا العلم (الفلسفة) أندر من الكبريت الأحمر، لا سيما في هذا الصقع الذي نحن فيه، لا يظفر باليسير منه إلا الفرد، ومن ظفر بشيء منه لم يكلم الناس إلا رمزاً؛ فإن الملة الحنيفية، والشريعة المحمدية قد منعت من الخوض فيه، وحذرت عنه»⁽¹⁾. وعلى الرغم من هذا الواقع الصعب؛ فقد كانت حاجة الأمراء إلى علوم الطب والفلك والرياضيات ونحوها جعلتهم يقربون الفلاسفة إلى بلاطهم؛ لما كان للفلسفة من ربط وثيق بتلك العلوم في ذلك العصر، وكان ابن باجة من أولئك الفلاسفة المقربين لدى حكام المرابطين، وإن لم يُحصن ذلك من كيد بعض الحاقدين عليه، حتى قيل إن وفاته وهو دون الخمسين من عمره كان بسبب سمّ دس له، بعد اتهامه بالإلحاد.

تأثر ابن باجة بالمعلم الأول أرسطو (ت 323 ق.م) كثيراً، واستشهد في كتبه بآراء المعلم الثاني الفارابي (ت: 339 هـ) وعارض في المنهج السلوكي الغزالي (ت: 505 هـ)، واستبعد ذكر ابن سينا (ت: 427 هـ) مع موافقته لكثير من آراءه ونظرياته⁽²⁾.

وإن كان من غير المستغرب أن يتطرف ابن باجة للعقل متأثراً بأرسطو، لكن الملاحظ في تركيزه الفلسفي على العقل أنه عمق دراسته ومحورها

(1) ابن سينا وابن طفيل والسهورودي، حي بن يقظان، تحقيق: أحمد الأمين، لا ط، لا م، دار أقلام عربية، لا ت، ص 74.

(2) لمزيد من الأطلاع على تفاصيل عن حياة ابن باجة، انظر: عقيقي، زينب: ابن باجة وآراؤه الفلسفية، ط 1، القاهرة، 2009م، ص 27-53.

في دائرة خاصّة؛ هي «الاتّصال بالعقل الفعّال»، فاعتبر أنّ هذا الاتّصال يودّي بالإنسان إلى المعرفة المطلقة بالعالم، ونيل السعادة، والتحقّق بالأخلاق، لذا تتمحور العديد من مؤلّفاته حول الاتّصال بهذا العقل، فكتابه الأشهر «تدبير المتوحّد» عبارة عن رسم أو تخطيط لما ينبغي أن يكون عليه الإنسان الكامل الذي يسمّيه ابن باجة (المتوحّد)، والذي تكون لديه مقدرة على الانتفاع بحسنات الحياة، والبعد عن مفسدها حتّى يمكنه الاتّصال بالعقل الفعّال»، كما نلاحظ أنّ الغاية القصوى في كتابه «رسالة في الغاية الإنسانيّة» هي الاتّصال بهذا العقل، وفي كتابه «الوقوف على العقل الفعّال» يؤكّد ابن باجة أنّ جوهر الإنسان العقل، وغايته الاتّصال به، وفي كتابه «رسالة الوداع» يتحدّث عن كون غاية الوجود الإنسانيّ وغاية العلم هو التقربّ إلى الله والاتّصال بالعقل الفعّال الصادر عنه جلّ وعلا، وكذلك فإنّ هذا الاتّصال هو محور كتابه «رسالة اتّصال العقل بالإنسان».

فما هي حقيقة العقل الفعّال؟

وما معنى الاتّصال به؟

وكيف تتحقّق تلك الكمالات المعرفيّة والسلوكيّة من خلال هذا الاتّصال؟

وما هي تداعيات نظريّة الاتّصال على سائر آراء ابن باجة؟

هذه الأسئلة هي محور هذا البحث الذي نبوّه للوصول إلى إجاباتها؛

وفق المباحث الآتية:

- الحسّ: أداة المعرفة الأولى عند ابن باجة.
- العقل ومراتبه عند ابن باجة.
- الاتّصال بالعقل الفعّال والكمال الإنسانيّ.
- تداعيات نظريّة الاتّصال على آراء ابن باجة.

أولاً: الحسّ: أداة المعرفة الأولى عند ابن باجة:

اهتمّ ابن باجة في كتبه بنظريّة المعرفة التي تمحورت في فلسفته بأداتي الحسّ والعقل، فهو لم يُقلّل من شأن الحسّ مقارنةً مع العقل؛ كالمنهج الأفلاطوني، ولم يُشكك فيه؛ كما فعل الغزاليّ في طوره الثاني، بل سار مسار أرسطو في اعتباره الحسّ والعقل أداتين أساسيتين للمعرفة⁽¹⁾. وهو ما سنبيّنه في ما يأتي.

المعرفة الحسيّة:

اعتبر ابن باجة الحسّ المشترك بين الحيوان والإنسان أوّل إدراك مقترن بالجسم⁽²⁾، وقد عرفه بأنّه صورة روحانيّة مقابل الصورة الغذائية والمنميّة التي لا تدرك، فإنّ الروحانيّة عنده تبدأ مع الحيوان، ولا تنسب إلى النبات أصلاً⁽³⁾، وسيأتي توضيح مراده من الصورة الروحانيّة بعد عرض أقسام الحسّ عند ابن باجة.

أقسام الحسّ عند ابن باجة:

عرض ابن باجة أنواع الحسّ بما يمكن تقسيمه إلى نوعين: حسّ ظاهريّ (خارجي)، وحسّ باطنيّ (داخلي).

الحسّ الظاهري:

وهو يتمثّل بالقوى الحسيّة الخمس المعروفة؛ وهي:

البصر، ويُعرفه بأنّه استكمال أوّل للعين الذي يُعدّ اللون محسوسها الأوّل، وحينما يتمّ فعل الإبصار تسمّى النفس باصرة⁽⁴⁾.

(1) انظر: مطر، أميرة: الفلسفة عند اليونان، لا ط، دارا النهضة، 1968م، ص184، 330-333.

(2) انظر: ابن باجة، محمد بن يحيى: كتاب النفس، تحقيق: محمد صغير حسن المعصومي، ط2، بيروت، دار صادر، 1992م، ص98.

(3) انظر: ابن باجة، محمد بن يحيى: رسالة الاتّصال، تحقيق: محمد صغير حسن المعصومي، ط2، بيروت، دار صادر، 1992م، ص159.

(4) انظر: ابن باجة، كتاب النفس، م.س، ص102.

السمع، وهو بحسب ابن باجة، إدراكٌ للأثر الحادث في الهواء عن تصادم جسمين متقاومين⁽¹⁾.

الشمّ، وهو إدراك معنى المشموم، وهو قوّة مرتبة في الأنف موضوعها الرائحة⁽²⁾.

الطعم، وهو بحسب تحليل ابن باجة، ما يحدث في الجسم من النضج الحالّ في المختلط من رطوبة ويبس، ولذا كان كلّ ذي طعم ذا رطوبة ما⁽³⁾.

المسّ، وهو القوّة الشائعة في بدن الإنسان، وليس لها عضو خاصّ بها، كما هو الحال في سائر الحواس، بل لها قابل محدود بالنوع في كلّ حيوان، وهو اللحم أو ما يقوم مقامه في ما لا لحم له⁽⁴⁾.

الحسّ الباطنيّ:

إنّ ما تدركه الحواس الخمس السابقة عبارة عن مدرّكات جزئية، فكلّ حاسة تدرك محسوسها الخاصّ بها، فتجتمع عند النّفس مدرّكات متفرّقة متناثرة تحتاج إلى قوّة تجمعها وتمييزها وترتبها، وهذا ما نجده في أنفسنا التي تحضر فيها صور تلك المحسوسات بعد غيابها عن القوى الحسيّة الظاهريّة، بل تتصرّف فيها جمعاً وتمييزاً وترتيباً وخطأً، وهذا يدلّ على وجود قوّة باطنة تتعلّق بالمحسوسات، وينال بها الإنسان درجة ثانية من المعرفة، وهي ما يعبر عنه بقوى الحسّ الباطنيّ. وفي إطار عرضه للحسّ الباطنيّ هذا يذكر ابن باجة نوعين منه:

(1) انظر: م.ن، ص 111.

(2) انظر: م.ن، ص 117.

(3) انظر: م.ن، ص 118.

(4) انظر: م.ن، ص 122.

الحس المشترك:

ويتحقق هذا الحس حينما يدرك الإنسان من خلال قواه الحسيّة الظاهريّة مدرّكات عديدة في الوقت ذاته، كإدراكه الملوّن والملموس، ويكون بعضها المدرك عرضياً كلون الورقة البيضاء الذي يدركه الكاتب للسطور أثناء كتابتها، فالمدرك أولاً هو السطور، لكنّ ذلك يجتمع مع إدراك آخر بالعرض هو لبيّاض تلك الورقة⁽¹⁾. وقد خالف ابن باجة في هذا الأمر أرسطو الذي اعتبر هذا النوع من الحسّ طبيعة مشتركة بين الحواس الخمس، في حين اعتبرها ابن باجة حاسة سادسة مكّملة للحواس الخارجيّة.

وقد حدّد ابن باجة للحسّ المشترك وظيفتين:

الوظيفة الأولى: إدراك جميع جوانب المحسوس، فيجمع هذه الإدراكات المختلفة من دون أن يجرّدها من علاقتها بالمادة، ويجمع المحسوسات المختلفة، ويقارن بعضها ببعض، ويميّزها بعضها عن بعض، ويضرب لذلك مثلاً هو: التفاح التي ندرّك طعمها بحاسة الذوق، ورائحتها بحاسة الشمّ، ولونها بحاسة البصر، وحرارتها أو برودتها بحاسة اللمس، ونحكّم أنّ اللون هو غير الطعم، وأنّ الطعم هو غير الرائحة، وهكذا⁽²⁾.

الوظيفة الثانية: استبقاء آثار المحسوس بعد غيابه، فإذا عرض المحسوس لإحدى الحواس، وأثر فيها، ثمّ غاب عنها، كان عمل الحسّ المشترك أن يستبقي هذا الأثر⁽³⁾.

التخيّل:

إنّ التخيّل عند ابن باجة هو قوّة باطنيّة نستحضر من خلالها صور المحسوسات

(1) انظر: ابن باجة، كتاب النفس، م.س، ص 99.

(2) انظر: م.ن، ص 130.

(3) انظر: م.ن، ص.ن.

على الرغم من عدم وجود هذا الموضوع المحسوس أو غيابه⁽¹⁾. وعليه يكون الفرق بين الحسّ المشترك والتخيّل هو في الوظيفة، فالحسّ المشترك يعمل على إدراك جميع جوانب المحسوس ولو كان غائباً أو غير موجود.

ويؤكّد ابن باجة على كون التخيّل واقعاً في مرتبةٍ بعد الحسّ الظاهر، لأنّه لا يمكن تخيّل ما لم يحسّ⁽²⁾.

معنى الصورة الروحانيّة في تعريف الحسّ:

بعد ما تقدّم من شرح مختصر لرأي ابن باجة في المعرفة الحسيّة نعود لتعريف الحسّ، بالمعنى العامّ، بأنّه «صورة روحانيّة»، فإنّ مقصوده بالروح ما يُطلق عليه في لسان العرب بالنفس، فالصور الروحانيّة هي الصور النفسيّة؛ باعتبار أنّ ما يدركه الإنسان ليس جسماً ليكون صورة جسمانيّة، بل هو من النوع النفسيّ، لذا فإنّ ابن باجة يطلق مصطلح الصور الروحانيّة على الصور الحسيّة، والصور المرتسمة في الحسّ المشترك، وأيضاً على الصور المرتسمة في الخيال، ولا ينتهي الاصطلاح عند هذا الحدّ، بل إنّ الصور الروحانيّة تطلق على المعقولات التي تتعرّض لها في الأداة الثانية من أدوات المعرفة عند ابن باجة؛ وهي العقل.

ثانياً: العقل ومراتبه عند ابن باجة:

يُعرّف أرسطو طاليس العقل بأنّه قوّة النفس التي بها يحصل اليقين بالمقدّمة الكلّيّة الضروريّة لا عن قياس أصلاً، ولا عن فكر، بل بالفطرة والطبع، أو من صباه، ومن حيث لا يشعر من أين حصلت، فإنّ هذه القوّة جزء ما من النفس يحصل لها المعرفة الأولى⁽³⁾.

(1) انظر: ابن باجة، محمد بن يحيى: تديبير المتوحّد، تحقيق محمد صغير حسن المعصومي، ط2، بيروت، دار صادر، 1992م، ص81.

(2) انظر: ابن باجة، النفس، م.س، ص140.

(3) انظر: الفارابي، أبو نصر: رسالة في معاني العقل، ط1، القاهرة، مطبعة السعادة، 1907م، ص5.

العقل العملي عند ابن باجة:

من المعروف بين الفلاسفة الاتجاه الذي يقسم العقل الإنساني الواحد إلى قسمين: عقل نظري، وعقل عملي، وذلك باختلاف جهة الملاحظة في مدرّكات العقل، فالعقل النظري هو الذي يُدرك ما ينبغي أن يُعلم ويُدرك كإدراك العقل بأن اجتماع النقيضين وارتفاعهما محال، أما العقل العملي، فهو الذي يُدرك ما ينبغي أن يُعمل، كإدراك العقل بحسن العدل، وأنه ينبغي أن يُعمل، وقبح الظلم وأنه ينبغي أن يُترك⁽¹⁾.

والملاحظ في كتب ابن باجة أنه لم يتعرّض لهذا التقسيم ويتبناه بوضوح، لكنّه قسّم الفضائل الفكرية إلى عملية ونظرية⁽²⁾، فضلاً عن تأكيده على علاقة العقل بالسعادة وتحقّق الأخلاق، وهذا ما ينسجم مع اعتقاده بمدرّكات العقل العملي.

مراتب العقل عند ابن باجة:

ذكر ابن باجة أنّ هناك أربع مراتب للعقل؛ هي: العقل الهيلواني، والعقل بالفعل، والعقل المستفاد، والعقل الفعّال.

العقل الهيلواني:

إنّ وصف العقل بالهيلواني جاء من مصطلح الهيلولي الذي يعني المادّة الأولى، وهي عبارة عن الاستعداد والقوّة والقابلية للوجود، فالهيلولي تقع في أفق الوجود دون أن تكون موجودة بالفعل، بل تتحقّق فعليتها، كما يصطلحون، بقابليتها للوجود فحسب.

من هذا المصطلح ينطلق ابن باجة لیسّمِي العقل في مرتبته الأولى بالعقل الهيلواني، وهو لا يعني كونه مجرد استعداد يحدث في الجسم، بل

(1) انظر: ابن سينا، أبو علي: الإشارات والتنبيهات، ط1، قم، نشر البلاغة، 1383هـ-ش، ج2، ص352.

(2) انظر: ابن باجة، محمد بن يحيى: رسالة الوداع، تحقيق: محمد صغير حسن المعصومي، ط2، بيروت،

دار صادر، 1992م، ص137.

هو جوهر يشبه المادّة من جهة قبوله لصور الأشياء⁽¹⁾، ولأجل هذا وقع في المرتبة الأولى من مراتب العقل.

العقل بالفعل:

وهو العقل ذاته حينما تصبح عنده المعقولات فعلية، بحيث تخرج من القوّة والاستعداد والقابلية إلى الوقوع، وحينها تصبح هذه المعقولات بالفعل أحد موجودات العالم، وعُدّت من حيث هي معقولات في جملة الموجودات. وقد سوّى ابن باجة بين العقل بالفعل والمعقولات بالفعل، فقال: «فالمحرّك الأول الإنسانيّ هو العقل بالفعل، وهو المعقول بالفعل؛ فإنّ العقل بالفعل هو المعقول بالفعل»⁽²⁾.

العقل المستفاد:

ويُمثّل هذا العقل التطوّر الثالث في إدراك المعقولات، ففي هذه المرتبة يُدرك العقل المعقولات المجردة، أي المفارقة للمادة؛ كالعقول السماوية. وذلك بحسب نظرية ابن باجة التي توصلت إلى ضرورة وجود صور سماوية لا يمكن أن تكون في مادّة أصلاً⁽³⁾

من هنا كان العقل المستفاد مختلفاً عن العقليّن الهولانيّ وبالفعل، فالأخيران غير مستغنيين عن المادّة بعكس المستفاد المستغني عنها، لذا اعتبره ابن باجة الجزء الخالد في النفس «لا يلحقه التضادّ؛ كما يلحق الطبيعة، ولا العمل بالتضادّ؛ كالنفس البهيمية، ولا يرى التضادّ؛ كالناطقة التي تعقل المعقولات الهولانية المتكثّرة، فهو أبداً واحد أو على سنن واحدة، في لذّة فرح وبهاء وسرور، وهو مقومّ للأمور كلّها»⁽⁴⁾. كما بيّن ابن

(1) انظر: دي جور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة: عبد الهادي أبو ريدة، ط4، لا م، 1957م، ص372.

(2) ابن باجة، رسالة الاتّصال، م.س، ص161.

(3) انظر: ابن باجة، محمد بن يحيى: الوقوف على العقل الفعّال، تحقيق: محمد صغير حسن المعصومي، ط2، بيروت، دار صادر، 1992م، ص107.

(4) ابن باجة، رسالة الوداع، م.س، ص130-131.

باجة أن هذا العقل المستفاد «لا يدركه البلى، ولا السن، ولا سائر ما كتب في النفس»⁽¹⁾.

ولكلماته هذه يكون العقل المستفاد قد بلغ مرتبة يستطيع من خلالها تلقي المعقولات مباشرة من العقل الفعّال دون حاجة إلى أيّ مادّة.

العقل الفعّال:

هو عقل مجرد عن المادّة، لا يقبل الانقسام، والتجرّد فيه لا يعني الانتزاع من المواد بعد وجوده فيها؛ كما يقشّر ويجرّد الكلّي من الجزئيات، بل هو مفارق للمادّة من أصله، بحيث لم يكن في مادّة أصلاً.

ومن خصائص هذا العقل ما يؤكّده ابن باجة في كونه والمعقول واحداً، يقول: «فأمّا العقل الذي معقوله هو بعينه، فذلك ليس له صورة روحانية موضوعة له، فالعقل يُفهم منه ما يُفهم من المعقول، وهو واحد غير متكثّر إذ قد خلا من الإضافة التي تتناسب بها الصورة في الهيولى»⁽²⁾.

وقد تمحورت فلسفة ابن باجة على كون الكمال الإنساني يتحقّق من خلال اتّصال العقل المستفاد بالعقل الفعّال؛ وهذا ما يحتاج إلى توضيح نورده في المبحث الآتي.

ثالثاً: الاتّصال بالعقل الفعّال والكمال الإنساني:

إن كانت الغاية الإنسانيّة تكمن في الاتّصال بالعقل الفعّال الذي يُحقّق في الإنسان كماله المطلق (في دائرة حدوده) معرفياً وأخلاقياً، فإنّ الوقوف عند هذا العقل، والاطّلاع على المعنى المراد من الاتّصال به يعدّ من أهمّ ما يبحث في فلسفة ابن باجة.

(1) ابن باجة، رسالة الوداع، م.س، ص 151.

(2) ابن باجة، رسالة الاتّصال، م.س، ص 166.

حقيقة العقل الفعّال:

إنّ لفهم العقل الفعّال مدخلين؛ هما:

المدخل الأوّل: ينطلق من نظريّة الواسطة في الفيض والإيجاد التي دليها لزوم السنخية والتجانس بين العلة والمعلول. فقد ظهر اتّجاه فلسفيّ عريض بأنّ هذا العالم الكثير بما هو كثير لا يمكن أن يصدر من واجب الوجود الواحد بما هو واحد؛ وذلك لعدم السنخية بين الوحدة؛ بما هي وحدة، والكثرة؛ بما هي كثرة، فكان لا بدّ من توسّط بين الواحد والكثير، لا لعجز في الواحد، بل لضعف في قابلية الكثير، من هنا كانت نظريّة العقل الأوّل الذي يدرك نفسه ويدرك مفيضه وعلته، فيتحصّل له إدراكين ومدركين يُحوّلانه أن يدرك مدرّكاً ثالثاً هو ما ينتج منه من عقل ثانٍ الذي تتعدّد فيه جهة الإدراك؛ من حيث إدراك نفسه، وعلته، وعلّة علته. وإنّ كانت هذه الكثرة الإدراكية لا تكفي لفيض كثرة العالم، فلا بدّ أن تتكثّر العقول الطولية التي أوصلها فلاسفة مشاؤون إلى عشرة؛ كان العقل الفعّال هو العاقل العاشر منها، حيث كان المؤثر في هيولى العالم السفليّ، المفيض للصور والنفوس والأعراض⁽¹⁾.

المدخل الثاني: ينطلق من السؤال عن المفيض للمعقولات الإنسانيّة، والمخرج لها من القوّة إلى الفعل، فمن الواضح، بحسب ما تقدّم، أنّ الإنسان يبدأ في تكوين معرفته من المحسوسات ليصل إلى المعقولات التي يتطوّر فيها من الهيولانيّة إلى العقليّة إلى الاستفادة العاقلة للمجرّدات، فالسؤال يقع عن هذه المعقولات المجرّدة الحادثة المحتاجة إلى ما يُخرجها من القوّة إلى الفعل، فما هو هذا المخرج؟ و ما هي هذه العلة الموجدة لها؟

(1) انظر: الإيجي، عبد الرحمن: المواقف، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، ط1، لا م، 1417هـ، ج2، ص690.

على منهج الاستقصاء القائم على الاستقراء، نطرح الاحتمالات الآتية:

1. أن تكون العلة هي الجسم المادّي، بحيث يكون الجسم الإنسانيّ هو مبدأ المعقولات وعلتها، لكنّ يرد على هذا الاحتمال أنّ الجسم؛ بما هو مادّيّ، ضعيف، والمعقول المجرد أقوى منه، ومن المستحيل أن يصدر القويّ من الضعيف؛ إذ الضعيف فاقد لقوّة القويّ، فكيف يوجد لها؟! ومن المسلّم به أنّ فاقد الشيء لا يعطيه. ومن باب آخر يمكن بيان الاستحالة من باب لزوم التسانخ والتجانس بين العلة والمعلول؛ إذ لا يوجد سخيّة بين الجسم المادّي والصورة المعقولة، ومن باب ثالث يمكن تصوير الامتناع بكون الجسم قابلاً للقسمة والتجزئة، وأمّا العاقلة فلا تقبل الانقسام⁽¹⁾.

2. أن تكون العلة هي النفس العاقلة، بأنّ يقال: أنّها هي التي توجد المعقولات، لكنّ هذا الاحتمال يضعف من خلال التأمّل في حصول أمور ثلاثة هي الإدراك والذهول والنسيان، فإدراك الشيء هو وجود صورة الشيء في المدرك على ما هو، والذهول عنه (مع عدم إمكان ملاحظته) هو عدم ما لتلك الصورة، لا من كلّ الوجوه، بل مع إمكان وجودها في وقت آخر، والنسيان هو عدم مطلق لتلك الصورة في المدرك، حيث إنّ إيجاد الصورة مرّة ثانية يحتاج إلى كسب جديد كما كان في أوّل الأمر.

وبالتأمّل في ما تقدّم نلاحظ أنّ هناك شيئاً غير النفس العاقلة يكون هو الحافظ للصورة المدركة المذهول عنها، فتكون الصورة موجودة فيه حال الذهول، بخلاف حالة النسيان، وإلا لكان الذهول والنسيان واحداً⁽²⁾، فما هو هذا الشيء؟

(1) انظر: ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، م.س، ج2، ص361-362.

(2) انظر: م.ن، ج.ن، ص.ن.

3. أن تكون العلة كائناً آخر، فإن ما تقدّم يدلّ على وجود علة للمعقولات غير النفس العاقلة، كما أنّها غير الجسم المادّي، وهذه العلة وهذا الكائن الآخر هو الذي اصطلح عليه بالعقل الفعّال.

دور العقل الفعّال:

إنّ وصف هذا العقل بالفعّال يرسم له دوراً أساساً في الإيجاد، أُصرّ في توصيفه بصيغة المبالغة، فلم يسمّ بالفاعل، بل الفعّال، ويمكن مقارنة هذه الفعّالية من خلال ما تقدّم من موقع هذا الفعل في الرتبة الأخيرة لإيجاد هيولى هذا العالم السفليّ، بحسب مصطلحهم المتقدّم، وبالتحديد من ناحية إفاضة الحقائق في النفوس الإنسانيّة. وفي ذلك يقول صدر الدين الشيرازي (ت 1050هـ): «وإنّما سمّي العقل الفعّال ... لأنّ شأنه تصوير الحقائق في ألواح النفوس وصحائف القلوب، وبه يستكمل النفوس بالصور العلميّة، ويخرج ذاتها من القوّة إلى الفعل، كما بالأقلام ينتقش الألواح والصحائف، ويتصوّر مادّتها بصور الأرقام ونقوش الكتابة»⁽¹⁾.

وهذا ما يرشدنا إلى سرّ تمحور فلسفة ابن باجة حول الاتّصال بهذا العقل الفعّال، فالاتّصال به يُحقّق لدى الإنسان المعرفة الحقيقيّة التي من خلالها يحصّل كماله، ويوصله إلى الغاية الإنسانيّة من وجوده، فمن خلال هذا الاتّصال يصل الفيلسوف «المتوحّد»، إلى غاية المسار الواقعيّ، فيخرج بذلك من احتمال الضلال في تشعّبات ومسارات قد لا تصل به إلى النهاية المرجوّة. لكنّ هذا يتوقّف على فهم الاتّصال بالعقل الفعّال، وهذا ما نوضحه في ما يأتي.

(1) الشيرازي، صدر الدين: أسرار الآيات، تحقيق محمد خواجوي، لا ط، إيران، انجمن اسلامي حكمت وفلسفة، 1402هـ.ق، ص 74.

الاتصال بالعقل الفعّال:

في كيفية تحقّق الاتصال بالعقل الفعّال نظريّتان؛ هما:

نظريّة الهبوط، بحيث يحدث الاتّصال من خلال تدخل فيض من قبل العقل الفعّال الذي يقوم هو بنقل المعقولات من القوّة إلى الفعل، وهذا ما تبناه المعلّم الثاني الفارابيّ بقوله: «وليس في جواهرها كفاية في أن تصير من تلقاء أنفسها معقولات بالفعل، ولا أيضاً في القوّة الناطقة ... بل تحتاج أن تصير عقلاً بالفعل إلى شيء آخر ينقلها من القوّة إلى الفعل... والفاعل الذي ينقلها من القوّة إلى الفعل هو ذات ما، جوهره عقل ما بالفعل، ومفارق المادّة... منزلته من العقل الهيلوانيّ منزلة الشمس من البصر ... وفعل هذا العقل المفارق في العقل الهيلوانيّ شبيه فعل الشمس في البصر، فلذلك سُمّي العقل الفعّال»⁽¹⁾.

من الواضح في هذا النصّ أنّ المعقولات تحصل عند الفارابيّ بفيض من العقل الفعّال، وهذا نوع من الإشراق، لكنّ الفارابيّ لم يبيّن الاتّصال بالعقل الفعّال على تصوّف الروحيّ الذي يحصل من خلال محاربة الشهوات واللذائذ والابتعاد عن متاع الدنيا؛ بفعل تطهير النفس وتهذيبها، بل إنّ سلوك الفارابيّ سلوكٌ نظريّ ينتهج البحث والدراسة والتأمّل.

2. نظريّة الصعود؛ وخلاصة هذه النظريّة: أنّ الاتّصال بالعقل الفعّال يكون من خلال ارتقاء الإنسان بمعارفه من الجزئيات إلى الكلّيات، "فهو يبدأ من المحسوس، حيث يقوم الحسّ في هذه المرحلة بانتزاع صور المحسوسات، وتظلّ هذه الصور على علاقتها بمادّتها إلى أن تدخل في نطاق الخيال، فيجرّدها بدوره تجرّيداً أشدّ من المادّة، حتّى تصل إلى العقل، فيقوم بتجرّيدها تجرّيداً تامّاً عن المادّة، وتصبح المعاني أو المعقولات كليّة، بعد أن كانت جزئية" ⁽²⁾.

(1) الفارابي، أبو نصر: آراء أهل المدينة الفاضلة، ط2، القاهرة، مطبعة حجازي، 1948م، ص63-64.

(2) عفيفي، ابن باجة وآراؤه الفلسفيّة، م.س، ص341.

وهذه المعقولات حينما تكون بالقوة لا بد لها من محرّك يخرجها من القوة إلى الفعل، وهنا يأتي دور العقل الفعّال في إخراجها إلى الفعلية بعد ما مرّت في المراتب العقلية السابقة (العقل الهولاني، العقل بالفعل، العقل المستفاد).

وقد أشار ابن باجة إلى ما تقدّم بقوله: «فالإنسان له أولاً الصور الروحانية على مراتبها، ثم يتصل بها بالمعقول، ثم يتصل بهذا المعقول بذلك العقل الآخر، فالارتقاء إذاً من الصور الروحانية يشبه الصعود»⁽¹⁾.

وابن باجة في كلامه السابق، وإن بناه على نظرية الصعود، لكنّه أشار إلى إمكانية نظرية الهبوط، إذ عقب كلامه السابق بقوله: «فإن كان ممكناً أن يوجد الأمر بالضدّ أشبه الهبوط»⁽²⁾.

وهذا الكلام الأخير يفتح المجال أمام الوجه الإشراقي لابن باجة، والذي وقف عنده ابن رشد منتقداً بأنه يقربه من المسلك الصوفي؛ كما سيأتي. وبغض النظر عن كون الاتصال صعودياً أو هبوطياً، فإنه يُحقّق للإنسان المعرفة الحقيقية التي من خلالها تتحقّق غايته الإنسانية وكمال الالاتق به.

رابعاً: تداعيات نظرية الاتصال على آراء ابن باجة:

كان لنظرية الاتصال بالعقل الفعّال المحورية في فلسفة ابن باجة تداعيات في نظراته الفلسفية المتنوعة، والتي كان بعضها موضع خلاف في ما يتبنّاه ابن باجة منها، ومن هذه التداعيات نعرض ما يأتي:

أ- رأي ابن باجة في التصوّف:

ذكرنا أنّ النصّ السابق لابن باجة عن هبوط العقل الفعّال يُمثّل مدخلاً لقراءة ابن باجة في نظرتة ومنحاه إلى التصوّف الذي رآه فيه ابن رشد في

(1) ابن باجة، رسالة الاتّصال، م.س، ص.115.

(2) م.ن، ص.ن.

آخر أمره... جعل الاتصال من مواهب الله، فوقع في ما وقع فيه الصوفيّة من الخروج عن النظام الطبيعيّ المعقول، وهذا ما لم يرتضه ابن رشد، لخروج الإنسان به عن دائرة العلم الطبيعيّ»⁽¹⁾.

وكلام ابن رشد يقع في طرف النقيض لمن اتّهم ابن باجة بالإلحاد، وقد تقدّم أنّ البعض ذكر أنّه قُتل سماً بسبب هذه التهمة، كما أنّ تقييد ابن رشد لموقف ابن باجة من التّصوّف بأنّه في آخر حياته يرفع التهافت الواضح عن الموقف العلني الصارخ لابن باجة في موقفه من المتصوّفة، فهو قد هاجم الاتّجاه الصوفيّ، وركّز على الغزاليّ من الصوفيّين، وأخذ عليهم بأنّهم قصّروا عن إدراك الصور الروحانيّة المحضة بالسبل العقليّة، واستعاضوا عنها بالصور الروحانيّة الخياليّة، وكذا أخذ عليهم قولهم بأنّ الغاية من معرفة الحقّ هي الالتذاذ»⁽²⁾.

قال ابن باجة في رسالة الوداع: «وقد وصل إلينا كتاب الرجل المعروف بأبي حامد الغزاليّ، وسماه «المنقذ»، وصف فيه طرفاً من سيرته، وذكر أنّه شاهد عند اعتزاله أموراً إلهيّة، والتدّ التذاذاً عظيماً، ومما قاله: «فكان ما كان مما لست أذكره» البيت. وهذه كلّها ظنون وأشياء يقيمها مثالات الحقّ، وهذا الرجل بيّن من أمره أنّه لم ينتقل عن هذا الصنف، ولا عن ماله الأوّلّي، وأنّه خالط أو مخالط بخيالات الحقّ»⁽³⁾.

إنّ موقف ابن باجة الواضح من المتصوّفة يبعده في الاتّجاه الفلسفيّ العامّ عنهم، ويجعل تعريض ابن رشد له محلّ تعجّب، قد يقلّ من خلال حصره بآخر حياته. هذا إضافة إلى أنّ ما سيأتي من نظريّة المدينة الكاملة لابن باجة تبعده غاية البعد عن المسلك الصوفيّ.

(1) ابن رشد، محمد بن أحمد: تلخيص كتاب النفس، تحقيق: أحمد الأهواني، ط1، مصر، مكتبة النهضة،

1950م، ص91.

(2) ابن باجة، رسالة الوداع، م.س، ص121.

(3) م.ن، ص200.

ب- رأي ابن باجة في أصناف الناس:

كان لترتيب ابن باجة مراتب العقل إلى أربعة؛ بدءاً من الهولاني، إلى الفعّال، أثراً في تصنيفه الناس من خلال مراتب ثلاث؛ هي: المرتبة الجمهوريّة، والمرتبة النظرية، ومرتبة السعداء.

1. **المرتبة الجمهوريّة:** وتتمثل بالناس الذين ينظرون إلى الموضوعات التي هي أجسام محسوسة، ومن خلالها يدركون الصور الروحانيّة، قال ابن باجة: «إنّ الجمهور ومن يشاركهم إنّما يشعرون بالصور الروحانيّة من أجل أنّها إدراكات لموضوعات هي أجسام محسوسة، لا من حيث لها هذا الوجود»⁽¹⁾.

ويطلق ابن باجة على هذه المرتبة مصطلح «المرتبة الطبيعيّة» مؤكّداً أنّ المعقول فيها مرتبط بالصور الهولانيّة، ولا يعلمونه إلا بها وعنّها ومنها ولها⁽²⁾.

2. **المرتبة النظرية:** وهي مرتبة طبيعيّة -أيضاً- لكنّ نظارها الطبيعيين ينظرون، بخلاف المرتبة الجمهوريّة، إلى المعقول أولاً، وإلى الموضوعات ثانياً، ولأجل المعقول تشبيهاً⁽³⁾، فصاحب هذه المرتبة «يرى المعقول، ولكن بواسطة، كما تظهر الشمس في الماء، فإنّ المرئي في الماء هو خيالها لا هي بنفسها»⁽⁴⁾.

ويعرض ابن باجة فرقاً بين المرتبة النظرية هذه والمرتبة الجمهوريّة السابقة، ففي حين أنّ النظرية منها يكون المرئي في الماء هو خيال الشمس، فإنّ الجمهور في المرتبة الأولى يرون خيال خيال الشمس، «مثل أن تلقي الشمس خيالها على ماء، وينعكس ذلك إلى مرآة، ويرى

(1) ابن باجة، رسالة الاتّصال، م.س، ص.164.

(2) م.ن، ص.167.

(3) انظر: م.ن، ص.ن.

(4) م.ن، ص.ن.

في المرأة الذي ليس له شخص»⁽¹⁾.

3. مرتبة السعداء: وهي مرتبة العارفين «الذين يرون الشيء بنفسه»⁽²⁾، ولإيصال هذه الفكرة العميقة عن رؤية الشيء بنفسه، لا بصورته وخياله، يقول ابن باجة: «... فإن الصورة المبصرة لو ارتسمت في العين في الظلمة لما احتيج إلى الضوء، لكن ذلك ليس بممكن؛ إذ قوامها ووجودها هو بالضوء، كذلك الحال في العقل بالفعل والعقل الفاعل، النسبة بينهما واحدة، فذلك المعنى الذي في الصورة المحسوسة هو الضوء، كذلك هذا في المعقولات هو ضوء بوجه ما على طريق التناسب»⁽³⁾.

ولتوضيح المراتب الثلاث يمثل ابن باجة بمثال لطيف فيقول: «فحال الجمهور من المعقولات تشبه أحوال المبصرين في مغارة لا تطلع عليهم الشمس، فيرونها، بل يرون الألوان كلها في الظل، فمن كان في فضاء المغارة رأى في حال شبيهة بالظلمة، ومن كان عند مدخل المغارة رأى الألوان في الظل، وجميع الجمهور؛ فإنما يرون الموجودات في حال شبيهة بحال الظل، ولما يبصروا قط ذلك الضوء، فذلك كما أنه لا وجود للضوء مجرداً عن الألوان عند أهل المغارة، كذلك لا وجود لذلك العقل عند الجمهور، ولا يشعرون به. وأما النظريون فينزّلون منزلة من خرج من المغارة إلى البراح، فلمح الضوء مجرداً عن الألوان، ورأى جميع الألوان على كنهها. وأما السعداء فليس لهم في الأبصار شبيه؛ إذ يصيرون هم الشيء، فلو استحال البصر فصار ضوءاً، لكان عند ذلك ينزّل منزلة السعداء»⁽⁴⁾.

(1) ابن باجة، رسالة الاتصال، م.س، ص 167.

(2) م.ن، ص.ن.

(3) م.ن، ص 168.

(4) م.ن، ص 168-169.

من هنا، كان ابن باجة يرى أن العقل بالفعل بحاجة إلى العقل الفعّال؛
كي توجد فيه المعقولات.

ج- رأي ابن باجة في المدينة الكاملة:

قد يظنّ المطلع على محوريّة الاتّصال بالعقل الفعّال في فلسفة
ابن باجة أنّه ينحو منحى الانفراد والانزواء؛ بهدف تحصيل تلك القدرات
الخاصّة التي تهيبّه للاتّصال بواهب المعقولات، لكنّ هذا الاتّجاه الفلسفيّ
لابن باجة، كما أنّه لم يؤثّر على موقفه السلبيّ من السلوك الصوفيّ، كما
تقدّم، فإنّه شكّل دافعاً له لتوليد نظريّة تتعلّق بمجتمع سياسيّ يتناسب مع
صفاء العقل الفعّال، لذا لم يكتفِ ابن باجة بالسلوك السياسيّ الاجتماعيّ
الذي واكب فيه حكّام المرابطين مساعداً لهم في قضايا اجتماعيّة متنوّعة،
بل أسّس لنظريّة اجتماعيّة سياسيّة طامحة في ما عنونه بالمدينة الفاضلة
الكاملة، متأثراً فيها بجمهورية أفلاطون، ومدينة الفارابي الفاضلة.

وقد نظر لمدينته هذه في أشهر كتبه؛ وهو «تدبير المتوحّد» الذي اختار
له مصطلحين؛ الأوّل منهما ما يُطلق عليه في عصرنا الحاضر «التنظيم»
الذي يكون عادةً لكثير لا لواحد، فالتدبير والتنظيم يتعلّق بمجموعة من
الأعمال لتُنجز على وتيرة واحدة، بناءً على خطة مرسومة، للوصول إلى
هدف محدّد؛ كالتدبير الاقتصاديّ، والسياسيّ، والعسكريّ، ونحو ذلك.

أما مصطلح المتوحّد، فإنّه، وإن مال في انصرافه البدويّ إلى الحياة
الفردية الشخصية، وهو ما ينسجم مع المتّصل بالعقل الفعّال، فيكون
عنوان الكتاب مشيراً إلى كيفية تدبير شؤونه الفردية الخاصّة وإدارتها
وتنظيمها لتحصيل كماله، لكنّ هذ المصطلح، يناسب -أيضاً- الجماعة أو
المدينة المؤلّفة من أفراد يحيون في إطار منهج يوحدّهم وحدة اجتماعيّة
يتحقّق فيها الانسجام التامّ.

خصائص المدينة الكاملة عند ابن باجة:

إنَّ المدينة الكاملة التي يطمح إليها ابن باجة وينظر لها ليست سماوية؛ كالتي أرادها القديس أوغسطينوس؛ وإنما هي مدينة أرضية تخضع لقوانين العقل، وإذا كان جميع أهل هذه المدينة من مرتبة السعداء، فإنها تمتاز بالخصائص الآتية:

1. ليست بحاجة إلى قضاة، فأهل المدينة هم من مرتبة السعداء الذين لا يختلفون فيتشاكسون، والحاجة إلى القاضي تكون حين يقع التشاكس، ويحتاج إلى وضع العدل؛ ما يؤدي إلى الاحتياج إلى من يقوم به؛ وهو القاضي⁽¹⁾، فعدم حاجة هذه المدينة الكاملة إلى القضاء نتج من بناء العلاقات بين أفرادها بأعدل وسائل التفكير، فيعيشون بلا بغضاء ولا شحناء ولا جرائم ولا أخطاء؛ وبالتالي لا لزوم لصناعة القضاء⁽²⁾.

2. ليست بحاجة إلى أطباء، والسبب في ذلك هو أنهم لا يتناولون من الغذاء؛ إلا ما يوافق أبدانهم، فأهلها لا يتغذون بالأغذية الضارة، قال ابن باجة: «وبالجملة، الأمراض التي أسبابها الجزئية واردة من خارج ولا يستطيع البدن الحسن الصحة أن ينهض بنفسه في دفعها، فإنه قد شوهد كثير من الأصحاء تبرأ جراحهم العظيمة من تلقاء أنفسهم»⁽³⁾.

3. ليس فيها كذب، فقد أكد ابن باجة على أن آراء أهل المدينة الكاملة كلها صادقة، فلا آراء كاذبة فيها؛ وذلك لأن أهل هذه المدينة هم جميعاً من الحكماء الذين يعملون الصواب بالإطلاق بعد الوقوف على كمال الإنسان، ولذا فإنه لا تنتشر في هذه المدينة الآراء الغريبة الطارئة التي ربّما تأتي من مدن أخرى ناقصة⁽⁴⁾.

(1) انظر: ابن باجة، تدبير المتوحّد، م.س، ص 41.

(2) انظر: بلانشيا، أنخل: تاريخ الفكر الأندلسي، ترجمة: حسين مؤنس، ط1، مصر، النهضة المصرية، 1955م، ج1، ص 341.

(3) ابن باجة، تدبير المتوحّد، م.س، ص 41.

(4) انظر: ابن باجة، في الغاية الإنسانية، م.س، ص 102.

4. أعمالها فاضلة بالإطلاق؛ وذلك لكون أهلها جميعاً من الحكماء وأهل الصواب، وبالتالي تكون أعمالهم فاضلة بالإطلاق، وهنا يُعقَّب ابن باجة بتوضيح خلاصته أنه إن وُجد عمل قد يُرى بأنه غير فاضل، فإنه يكون فاضلاً بالنسبة إلى فساد موجود، ويُمثَّل لذلك بـ «قطع عضو من الجسد ضارٌّ بذاته، إلا أنه قد يكون نافعاً بالعرض، كمن نهشته أفعى فيصحّ بقطعه البدن»⁽¹⁾.

5. أعمالها منظمّة، وعلة ذلك كما بيّن ابن باجة «أنّ المدينة الفاضلة قد أعطى فيها كلّ إنسان أفضل ما هو معدّ نحوه»⁽²⁾، لذا يُعهد إلى كلّ إنسان فيها ما يجيده من العلوم والفنون، فينتظم أمرها.

نقتصر على هذه الخصائص الكمالية التي توضّح مسار الكمال في هذه المدينة، وقد لاحظنا فيها أنّ ابن باجة لم يركّز على الرئاسة ونوعيتها؛ من حيث كون الرئيس فيلسوفاً، كما أصرَّ على ذلك الفارابي، بل هو أكّد على التوافق الاجتماعي؛ وإن كان الاجتماع يقتضي رئيساً، فإنه يكون كالمعلّم بالنسبة إلى التلميذ، فهذا المعنى لا يمانع ابن باجة من كون مدبّر المدينة الكاملة رئيساً⁽³⁾ يعطي السنّة، ويقدر الأفعال بها، والمرؤوس ينفذ تلك الأفعال بتلك الشرائط التي سنّها الرئيس⁽⁴⁾.

(1) انظر: ابن باجة، تدبير المتوحّد، م.س، ص 41.

(2) م.ن، ص 41.

(3) انظر: ابن باجة، رسالة الوداع، م.س، ص 131.

(4) انظر: م.ن، ص 132.

خاتمة:

في الختام، وبالتأمل في ما مضى من هذا البحث، نسجل الملاحظات الآتية:

1. إن ابن باجة يتسم في شخصيته العلمية بالواقعية، فهو انطلق من الحسّ أداة معرفية أولى، دون إنكار أو تشكيك فيه، ليؤسس في ضوئه بنيانه العقلي في مراتب العقل المتدرّجة من العقل الهيولي إلى العقل الفعّال.

2. رغم إصراره على الجانب الإنساني الطبيعي أكد ابن باجة على الهبة الإلهية التي تحقّق الكمال من خلال الاتصال بالعقل الفعّال، وهذا ما يُبعده عن الإلحاد الذي اتُّهم به زوراً.

3. أصرّ ابن باجة على أنّ الكمال الإنساني لا بدّ أن يكون على قاعدة العقل التي تستوهب التدخّل الربّاني، وليس على أسسٍ أخرى تخرج عن الموضوعية، وتنحو نحو الذاتية، وتفقد المعيار الحاكم بالصحة والفساد.

4. إن ابن باجة كان صاحب منظومة تجاوزت الكمال الفردي إلى الكمال الاجتماعي؛ ما جعل فلسفته متوائمة مع المشروع الإلهي الديني في التكامل الاجتماعي المنسجم مع الحكمة الإلهية.