

((أنسنة الخطاب))

مقاربات في الخطاب الانساني عند ابن باجة

الأندلسي

الدكتور زيد عباس كريم

قسم الفلسفة / كلية الآداب

جامعة الكوفة



مقدمة

يميل الكثير من الباحثين إلى تعريف الأنسنة ((بأنها حركة فلسفية وأدبية انطلقت في النصف الثاني من القرن الرابع عشر الميلادي في إيطاليا ، وانتشرت بعدها في البلدان الأوربية^١. في حين يرى آخرون ((إن الأنسنة ظهرت في القرن السادس عشر ، بوصفها تفكيراً خاصاً يعتمد على الأصل الديكارتي (أنا أفكر إذن أنا موجود) فركزت على الإنسان بوصفه أساساً للمعرفة))^٢. وقد أصاب أصحاب التعريفين أعلاه في جزء وأخفقوا في الجزء الآخر ، فان توصف الأنسنة في التعريف الأول بأنها (حركة) ثقافية ، وفي الثاني بأنها (تفكيراً) خاصاً ، فلا يمكن لحركة ثقافية واحدة فقط ان تشكل ثقافة جديدة ، ولا يمكن للتفكير وحده وهو ملكة واحدة من ملكات العقل أن يعد أساساً للمعرفة . ولكنهم أصابوا في اعتماد قيمة الإنسان بوصفه أساساً للمعرفة ، وهنا تجدر الإشارة إلى التمييز بين الأنسنة المفهوم و المصطلح ، والاتجاه ، والمذهب الفلسفي * .

فالأنسنة (humanism) * - بعبارة موجزة - هي أن يحقق الإنسان أكبر قدر ممكن من التوافق بين أقواله وأفعاله، شريطة انطواء تلك الأقوال والأفعال على تثمين لقول الأنسنة بأن الإنسان هو أعلى قيمة في الوجود، وهدفها المائل في التمحيص النقدي للأشياء بما هي نتاج للعمل البشري وللطاقات البشرية، تحسباً لسوء

الأخرى. وقد شكلت هذه الحركة احد عوامل الثقافة الجديدة ، وهي الثقافة التي تقيم وزناً لقيمة الإنسان ، وتجعله ميزان كل شيء ، وبتعبير آخر ، ثقافة ترى إن الأصل هو مصير الإنسان وحدوده وميوله وطبيعته البشرية)) القراءة وسوء التأويل البشريين للماضي الجمعي كما للحاضر الجمعي. وكذا شريطة وقوع تلك الأقوال والأفعال في إطار الخصائص العامة للأنسنة، والتي نُوجزها فيما يلي^٣:

- ١ - معيار التقويم هو الإنسان.
 - ٢ - الإشادة بالعقل ورد التطور إلى ثورته الدائمة.
 - ٣ - تثمين الطبيعة والتعاطي المتحضر معها.
 - ٤ - القول بأن التقدم إنما يتم بالإنسان نفسه.
 - ٥ - تأكيد النزعة الحسية الجمالية.
- ومن هذا المنطلق نذهب الى تعريف الأنسنة بوصفها اتجاهاً فلسفياً يعطي الأهمية القصوى للعقل الإنساني بكونه بوصفه أساساً للمعرفة . وفي ذلك نجد ما يجيز لنا تحديد نقطة انطلاق الأنسنة تاريخياً ، من تلك الإشارة الهامة في أنسنة العقل التي أشار لها (أنكسا غواراس)** في نظام الكون ومنحته المذاهب المتعاقبة الصفة المركزية^٤. ومن ثم محاولات تأسيس ذلك العقل التي نجد بداياتها في فلسفة (بروتاغوراس)* السفسطائي في مقياسية الإنسان لكل الأشياء. ٥



وقد تأثرت المذاهب الفلسفية المتعاقبة بوجهات النظر الانسانية وصولا الى عصر النهضة والاتجاهات الفلسفية الحديثة ، و يرى الكثير من الباحثين ان مفهوم الأنسنة يتبلور- بل يكاد أن يكون ما يميز الحداثة الفلسفية التي تبدأ - مع الرؤية الديكارتية والأفق الديكارتية في صياغة مفهوم الأنا المفكرة ، أي الأنا التي يتعلق وجودها بالتفكير ولكن في نفس الوقت هذه الأنا هي التي تملك هذا التفكير وينسب لها. إلا أن أحدا من الباحثين لم ينتبه إلى ذلك النموذج الانساني الواضح والتميز الذي قدمه الفكر الفلسفي الإسلامي متمثلا في فلسفة ابن باجة الأندلسي ** .

لذلك كان يتعين على الباحثين في هذا المجال لبلوغ هذه الرؤية الانسانية وبلورة هذا المفهوم ليس فقط المرور بمرحلة الشك والتشكيك التي وصفها ديكارت في مدخل التأملات. بل يتعين أن يعترف التاريخ الفلسفي والعلمي بأن التعقل في ملكية الإنسان هي الواقعة الأكثر حظا في نسبة الأنسنة لها. ونقصد بذلك انتقال الفكر الفلسفي من مرحلة العقل المفارق إلى مرحلة العقل المؤنس.

وبتعبير آخر فإن الرؤية الديكارتية في قيامها كانت تفتقد واقعة أخرى سابقة تتضمنها ولكنها تستقل عنها تاريخيا بالضرورة ويمكن أن نزع أن هذه الواقعة القبلية من إنجاز أسلاف تعددت أعمالهم . فمفهوم الأنسنة لا ينبع من سيرة ذاتية فقط وإنما في التقاء هذه السيرة وتقاطعها مع

سيرة الفلسفة، كان هذا من الناحية الفلسفة الأوربية ، أما من ناحية الفكر الإسلامي ، فقد اختفى مفهوم النزعة الإنسانية من الساحة الإسلامية تدريجيا بعد أن شهد عصر الفلسفة الكلاسيكية الإسلامية ازدهارا في هذه النزعة عمليا ونظريا ، والقول باختفاء النزعة الإنسانية نقصد به أن الموقف العقلي الذي كان يدعمها ويغذيها قد اختفى هو الآخر ، فانتشار النزعة الإنسانية مرتبط بازدهار النزعة العقلانية ^٦.

و نعتقد أن ابن الصائغ (أبي بكر بن باجة) هو أحد ابرز هؤلاء الأسلاف الذين ظلت مساهمتهم الفلسفية في هذا المجال معزولة ومغمورة . ((فقد أنطلق هذا الفيلسوف في نظريته للإنسان من ثلاثية الدوافع التي تحركه ، الإنسان (الجسد) ، والإنسان (العقل) ، والإنسان (القلب) ، انه المنهج العقلاني في سياسة النفس والتعبير عنها بالقول والسلوك الاشمل والأكمل ، وهو يبني فلسفته ليحرر الإنسان من دوافعه الحيوانية ويرتقي به نحو افقه الأخلاقي الرحيب تتحول فيه الذات إلى كل))^٧.

لا نحاول أن نثبت فقط مسألة أصالة ابن باجة في هذا المجال من خلال نصوصه التي تنقلنا إلى قضية اتصال العقل بالإنسان التي تتجه إلى تلك الواقعة المضمرة في الأنا المفكرة في الاتجاهات الأنسانية : واقعة انتساب التفكير للإنسان كانتساب الحس والفعل الإرادي إليه، اتجاه سنتبعه في فقرات من رسائله وأقواله. بل أيضا ، و قبل ذلك نذهب إلى تبين أزمة نظرية

النحو الذي عبر عنه فيما بعد بفكرة الضمانة الإلهية^{١٠}.

ولكن حين أنكر (جون لوك) المبادئ الفطرية في فلسفته التجريبية ، ابتعدت الفلسفة الأنسنية ابتعادا تاما عن المبدأ الخالق ، أما فلسفة (باركلي) التي فقد بنيت أساسا على (الأنا المدركة) ، إذ أدرك (باركلي) حاجة الأنا التجريبية إلى وجود الله ، ولكن بدلا من إثبات وجود الله ذهبت فلسفة (باركلي) إلى بناء اله ذهني قابل للعطب أسرع من الذهن الذي يحتويه ، فقد كان باركلي يهدف في البداية إلى إثبات وجود الله ، بعلمه المعرفي المثالي المبني على التجربة التي محورها الإنسان، وقد نجح عمليا في إثبات وجود اله قائم في ذهن الإنسان مدرك لم يكن سوى صنم ذهني صرف ، لا وجودا خارجيا له.^{١١}

وهكذا واصلت الفلسفة الانسنية الحديثة مسيرة تطورها في نفس الاتجاهين اليونانيين، الاتجاه الانسني الانكاغوراسي الذي تطور إلى الأنا العقلانية ، والاتجاه الانسني السفسطائي الذي تطور إلى الأنا التجريبية ، إلى أن وصلا مع فلسفة (ديفيد هيوم) إلى تناقض عجيب ، إذ لم يبق لدى الأخير سوى الشك ، فأنكر عالم المادة ، وأنكر أيضا النفس الإنسانية . فلم يكن من شك (ديكارت) الذي عبر مراحل العقلانية والتجريبية أي مستقبل سوى شك هيوم ، وهو النتيجة المنطقية للمقدمة الديكارتية . ولم ينف هيوم الجوهر المادي والضرورة العلية فقط ،

المعرفة (الأنسنية الحديثة) ليتسنى لنا بعدها المقارنة مع أنسنة ابن باجة التي هيأت المنطلقات الفكرية الكفيلة بتجاوز أزمة الحداثة الفلسفية .

أزمة نظرية المعرفة الأنسنية الحديثة :

إذا كانت الأنسنة قد قدمت نفسها بوصفها توجهها من التوجهات الفلسفية ، فقد تحولت في مسيرة تطورها في القرن السادس عشر إلى فلسفة وطريقة خاصة في التفكير بدأت بالأصل الديكارتية أنا أفكر إذن أنا موجود . وفي هذه القضية يجعل ديكارت من الإنسان أساسا للكينونة والوجود ، وهو بذلك قد تقاطع منهجيا مع نمط التفكير المتعلق بالمبدأ الخالق . إذ أن في هذا التفكير تكون الكينونة أو الوجود المطلق أصل في موجودية الإنسان ، وفي مجال نظرية المعرفة يكون الإنسان غاية المعرفة .

أما في نمط التفكير الديكارتية الذي يركز على مركزية الإنسان ، فإن الإنسان يكون مبدأ المعرفة . وهو الأمر الذي أدى بـ(ديكارت) إلى ما هو معروف لديه بـ الشك الريبّي^٨ .

وفي محاولة منه للخروج من أزمة الشك المطلق التي لازمت فلسفته ، فإن الكوجيتو الديكارتية أنا أفكر إذن أنا موجود الذي شكل نقطة البداية لما عرف فيما بعد بـ مركزية الإنسان في التفكير العقلاني ، كان مرتبطا بالمبادئ الفطرية^٩ . التي يمكن ان تكون – على نحو ما – نقطة الاتصال بالمبدأ الخالق ، على



وإنما أنكر أيضا الأنا النفسانية التي كانت عند ديكرت محور التفكير ، وأوصل نظرية المعرفة التي تتمحور حول الإنسان إلى طريق مسدود .^{١٢} وفي هذا الصدد صرح هيوم بقوله ((ليس لدينا أي تأثير بذواتنا ، ولذا لا وجود لدينا لأفكار نابغة من ذواتنا))^{١٣} . سعى (كانت) بعد هيوم ليهب الأنا التي كانت قد أعدمته روحا جديدة يكون الإنسان فيها موجودا واهبا للصور ، إذ يهب ذهن للمادة الخارجية صورة الزمان والمكان ، ويحولها إلى ظاهرة .^{١٤}

شرع (كانت) الذي شك بشكوك هيوم في مقدرة العقلانية والعقل المحض بالتحقيق في مقدرة آلة الفهم الفاهمة ، وعد معرفة الأشياء في ذاتها غير ممكنة .^{١٥} وقد أعلن (هنري برغسون) في نقده لفلسفة (كانت) ((إننا لا نرى في تفكيره أي نسبة ممكنة الإدراك أو أي قدر مشترك بين الشيء في نفسه أي الحقيقة الواقعة ، والتنوعات المحسوسة التي نصوغ بواسطتها معرفتنا بالعالم الخارجي))^{١٦} .

وبعد أن عبر (كانت) خط عدم اعتبار العقل شرع بالتحقيق في قوة فهم الإنسان الفاهمة ، بوصفها واهبة للصور ، وافر بان الإنسان هو الموضوع والمحور ، ووصل تأثير محورية الإنسان في فكر (كانت) إلى أوج استحكامه في اعتبار الإنسان أساس المعرفة ومبدأها الوحيد . فكانت نظرية المعرفة لديه تتلخص في تنظيم الأشياء في مطابقة معرفة الأنا وبذلك تتحدد المعرفة في اعتبار الموجودات مجرد ظواهر

ذهنية ، وإن أي آلية للعقل لا يمكن أن تخرج عن حدود الظواهر^{١٧} ، ومن ثم اعتبار العقل هو الأصل الذي يهب الأشياء صورها . وفلسفة (كانت) هذه قائمة على افتراض يقول إن الإدراكات هي علم الأشياء بذاتها . فهي نابغة من وقائع العالم المادي أو (الحساسية التجريبية)^{١٨} ((لأن العقل البشري مدفوع لا بمجرد التباهي بكثرة المعلومات ، بل حاجته الخاصة إلى أن يتابع سيره ، بلا ارتداد نحو تلك الأسئلة التي لا يمكن أن تحظى بجواب من أي استعمال تجريبي ، أو من أي مبدأ صادر عن ذلك الاستعمال))^{١٩} . ولا يبدو أن هذا الافتراض له أي ضرورة منطقية ، إذ لو تركنا هذا الفرض ، لن تكون الإدراكات حينئذ ذهنية في أي معنى من المعاني ، لأنه ليس هنالك ما يقف في مقابلها . إن مفهوم الشيء في ذاته في فلسفة كانت عنصر غير متعين ، وقد تولى عنه فيما بعد تلامذته المباشرون ، على النحو الذي نراه عند (فيخته ١٧٦٢-١٨١٤) ، الذي واصل الاعتقاد بأصالة الذات إلى الحد الذي يقول فيه ((ان الأنا هي الواقعة النهائية الوحيدة ، وسبب وجودها هو أن وجود الله مبني عليها ، و اللانا التي هي واقعة فرعية موجودة أيضا لان الأنا سبب وجودها))^{٢٠} .

لقد تأثر (فيخته) كثيرا بفلسفة (كانت) ، إلا أنه بالإضافة إلى قبوله بما جاء في فلسفة (كانت) عن الفاعلية المطلقة للعقل ، سعى في مناهج الانساني إلى الخروج من مأزق الثنائية



حكم على الإنسان بالإقصاء عن عالم المعرفة الحقيقية .

وما نريد قوله هنا إن هذه المشكلة المعرفية لم تكن حاضرة في النموذج الانساني العقلاني الإسلامي الذي قدمه ابن باجة الأندلسي . لأنه منذ البداية أرسى قواعده لحل إشكالية الاتصال والمفارقة على أسس منطقية ، ترقى فيها الذات درجة درجة نحو كمالها .

العقلانية ومركزية الذات عند ابن باجة :

الضرورة المنهجية تفرض علينا في البداية طرح السؤال التالي : ما الذي يجعل الإنسان إنساناً من وجهة نظر ابن باجة (أي ليس نباتاً ولا حيوان) ؟ ومنه نخلص إلى قضية أساسية نجدها ضمنية في فلسفة ابن باجة ، قضية تشابه كثيراً قضية ديكارت : أنا أفكر فأذن أنا إنسان.

فالأنسنة لا تتعلق بالجسم بوصفه واقعة أساسية، إنما يحضر النوع الإنساني في الجسم بالقوة لا بالفعل. كما أنها لا تتعلق بالمجتمع لأن المجتمع لا يكمل إلا بالفكر ولا يكون إنسانياً إلا بالفكر: فالحيوان يعرف تجمعات غريزية والتجمع البشري إن كان على الفطرة تغلب عليه البهيمية^{٢٤}. و الحيوانية ليست واقعة أساسية لأنها تتناقض مع الإنسانية لسببين : السبب الأول أن الإنسان طفرة نوعية في الكائنات الفاسدة تماثل طفرة الحيوان بالنسبة للجماد. والسبب الثاني : أن كل تماثل للفعل الحيواني بـ الإنسان إنما هو سلب ونفي لما هو إنساني : يلاحظ ذلك في

الديكارتية ثنائية النفس والجسم ، لان محاولة الفصل ثم التوحيد بين ثنائية الموجودات والظواهر بالمنظور (الكانتي) أدت إلى تعارض أعمق بكثير من التعارض بين النفس والجسم بالمنظور (الديكارتية) ، لذلك سعى لان يستبدل الثنائية من جديد بالوحدة ، لكن الحاكم المطلق هذه المرة في هذه الوحدة ، كان عقل الإنسان لا غير^{٢١}.

ف أنا بحسب فلسفة (كانت) لا تستطيع ان تكون كاشفة لحقيقة الأشياء ، لكن الحقيقة المحضة في فلسفة (فيخته) تنحصر بالإنسان . وهكذا يلخص (فيخته) جميع الأشياء بصورة مطلقة في الظاهرة نفسها ، وبتعبير آخر ، ليس الموجود في رأيه سوى الظاهرة ، لتحل الوحدة لديه محل ثنائية (كانت)^{٢٢} . فيلتقي عنده أنا مع اللانا ، لكنه لا يشبه اللقاء مع شيء مقدم عليها مستقل عنها ف اللانا من خلق أنا تضعها أنا في مقابلها لتوجد نفسها . والنتيجة التي يخلص إليها هي ان التفكير يصنعنا كمؤدى لهويتي أنا اللانا ، وليس المبدأ الخالق تشخص أو تعين ، إنما هو أنا المثل للإنسانية^{٢٣}.

وهكذا تتوضح معالم الأزمة المعرفية للاتجاهات الأنسية في العصر الحديث ، فإذا كان ديكارت قد اعتمد على قدرة العقل المتناهي للإحاطة بالمعنى اللامتناهي ، فان أصول فلسفته الإنسانية انتهت مع (كانت) بنقد العقل المحض إلى القول بعجز العقل عن ذلك. وحين قطع الفكر الانساني الحديث علاقة العقل بما وراءه ،



بالفعل - وهذا هو الحد الأسمى الذي يمكنها بلوغه - يمكن لها أن تفكر بدورها كعقل بالفعل . وبذلك يكون هدف المتوحد أن يصل إلى التفكير في الصور المعقولة بدون تجردها من مادة ، فكأنه بهذا يفكر في ذاته من حيث انه سيكون حاصلا على معقولات بالفعل خالصة تماما من أي تعلق بالهولي أي أن ذاته ستكون موضوعا لتفكيره ^{٢٨} .

ويمكننا أن نستخلص من سلسلة انتقال العقل من القوة إلى الفعل ، ومن القول بأن التفكير في الإنسان هو العقل ، إن ابن باجة أراد القول بأن الإنسان لا يمتلك العقل إلا عن طريق التفكير ، وهذا يعني بعبارة أخرى أنا أفكر فأنا هو العقل . ولابد أن نبين أن لفظ الأنا المتكلم وإن كان في نص (ابن باجة) الفلسفي غير مصرح به، فإنه يحضر ضمنيا بقوة في ضمير المخاطب أنت أو ضمير الغائب هو أو فيما يشبه فعل الأمر . أي حينما تفكر فأنت هو العقل أو عليك أن تفكر لكي تكون العقل .

فالتفكير بحسب فهمنا لنص ابن باجة ، هو عملية امتلاك تدريجي لما يكون العقل أي المعقولات أو الصور العقلية ، لكنه ليس مجرد حضور لأي معقول أو صورة . فهذا التفكير المختلط ليس له دلالة خاصة ((فالقوة الفكرية إنما تحصل للإنسان- إذا حصلت المعقولات ، فبحصول المعقولات تحدث الشهوة المحركة إلى الفكر وما يكون عنه وبهذه الشخص لا تلك)) ^{٢٩} . فالتفكير استحضار لصور صادقة، صور

الفضائل العملية التي لها نظائر في الحيوان حيث يفقد الإنسان ذاته ويصبح خادما لغيره . كما يلاحظ في أفعال الغريزة في الإنسان البهيمي الذي يعد حيوانا في مظهر إنساني ^{٢٥} . أنا أفكر، إذن أنا إنسان، قضية مضمرة ستكرر بصيغ مختلفة في رسائل ابن باجة وأقواله، وتكاد تتضمن كوجيتو باجوي لأنها تعني أن لا وجود للإنسان قبل واقعة التفكير . لكن هذا الكوجيتو ليس واضحا تماما أي ليس قائما بذاته، إذ كان يتعين على ابن باجة أن يبحث عما يجعل التفكير في الإنسان متحققا بالفعل رغم التسليم المنطقي والطبيعي بحضوره بالقوة في النوع الإنساني .

فالمعرفة العقلية هي وحدها التي تقود الإنسان إلى تحقيق ذلك أي معرفة الإنسان نفسه بنفسه ،ومعرفته العقل الفعال ، وكتابه (تدبير المتوحد) يبين معالم الطريق الموصل إلى العقل الفعال ^{٢٦} . ويبين أيضا معالم نظرية ابن باجة المعرفية وهي نظرية ذاتية تصورية محضة تنطلق فيها التصورية من أدنى الصور وهي الهولانية ، إلى أعلاها ، وهي العقل المفارق ، لتؤلف سلسلة . والعقل الإنساني يجتاز ، في تكامله ، مراحل تقابل تلك السلسلة ، حتى يصير عقلا كاملا ^{٢٧} . فالمعقولات بالقوة - كما تظهر في نص لبن باجة - عندما تجرد من الهولي ، تصبح موضوعات للفكر ، ويصبح وجودها وجود صور خالصة لم تعد متعلقة بمادة . وعلى هذا فان صور الكائنات حينما تصبح معقولات



لموضوعات خارجية - فصدقها يرتبط بالإضافة إلى المحسوسات- وفي قمة التفكير تعدم هذه الإضافة ويستمر الصدق واليقين دون أن يتحول المعقول إلى خيال أو وهم لفظي. تلك إذن تجربة واقعة التفكير ومحكمها الحقيقي. ويشعر ابن باجة بحراجة هذه اللحظة في القمة ودقتها والتباسها. ويرى أنها لا تتم بالتفكير الاستدلالي السائد في علوم التعليم والعلوم الطبيعية . إنها نظر جديد يمتلك فيه الفكر معقولية خالصة بنظر حدسي مباشر وعبره يكون امتلاك المطلق ممكنا ^{٣٠}.

ولكن بين الأنا أفكر التي تفترض لزوم الاستدلال النظري والإضافة الحسية، والأنا أفكر التي تستخلص منها ، صلة وثيقة وعميقة. فبدون امتلاك الحقيقة العقلية الاستدلالية الحسية ، لا يمكن امتلاك الحقيقة العقلية الخالصة . لأن الأخيرة هي الأولى في ذاتها. فامتلاك الأولى هو شرط لحصول الامتلاك الثانية . وان ما يحدث في التفكير ليس خلق التصورات أو المعقولات، بل استحضارها عبر الحس ثم تصفيتها وتطهيرها وتوحيدها. ^{٣١}

من هذا كله يتضح أن العقل الذي نمتلكه بالتفكير هو هذا المعقول في أكمل صورته. و بحسب (ابن باجة) فإننا نرى العقل في المعقولات كما نرى الشمس في الأشياء التي ينعكس فيها ضوءها. لكن هذا التمثيل المجازي يظل مجازيا ، لأن إدراك الشمس لا يمتلك الشمس بينما إدراك العقل يعني امتلاكه : فالتعقل والعقل والمعقول بالفعل يصبح شيئا

واحدا ^{٣٢}. فنحن نعلم أن (ابن سينا) سيسخر من هذا التماهي بين التفكير والعقل الذي كان حاضرا في التراث المشائي قبل ابن باجة، وسيعزوه إلى الحشو الذي أحدثه (فورفوريوس) السوري في هذا التراث. ولكن خطورة هذا التماهي- والتي سيؤكد لها التوظيف الباجي - ولعلها هي التي أزجت الشيخ الرئيس، تكمن في كونه يهدد بردم الهوية بين الإنسان والعقل الردم الذي يلوح بشروط في فلسفة ابن باجة. ذلك لأن الطريق الباجي لا يمنح هذا الامتياز للجميع : أي للإنسان من حيث هو إنسان ^{٣٣}.

فالامتلاك الواعي للعقل ليس أعدل الأشياء قسمة، بل إنه امتلاك نخبوي لكنها نخبوية لا تنفي عموم الإمكان في الخطاب الباجي (لأنه يقصد كل من فكر تبعا لشرائط الطريق) يصبح العقل عينه كما أنها لا تنفي عن عموم النظر والجمهور امتلاكا معيناً للعقل: امتلاكاً لا شعوريا غير مباشر وامتلاكاً لعقول متكثرة ومتنوعة . فأنا أفكر إذن أنا العقل في وحدته وكماله وصفائه. لا تنفي في قاعدة الهرم أنا أفكر فأنا العقل في تنوعه واختلافه وارتباطه بالحس ^{٣٤}.

هذا الطريق المعرفي لامتلاك العقل سيطرح مشكلة أنطولوجية صعبة. فكيف يلتقي الوجودان في الإنسان : الوجود الجسماني و الوجود العقلي ؟. لم يكن التراث الأفلاطوني في هذه القضية مقنعا تماما ، لأنه يحمل قضيتان مرتبكتان : قضية وجود الإنسان قبل وجوده،



ويلاحظ أيضا في خاتمة التدبير، أن ابن باجة يلح على الصلة الجوهرية بين العقل والإنسان. فالمعقول كما يقول ((لا يوجد إلا للإنسان خاصة فهو موضوع نوع الإنسان على أنه يوصف به وهو موضوعه على أنه ذو وجود وذو ملكة))^{٣٦}. لكن ذلك لا يعني أن الإنسان يمكن أن يدمج عالم الأجرام السماوية.

فالإنسان فيما يظهر كالواسطة ((بين السرمدية والكائنة الفاسدة. ففيه معنيان معنى هو في تلك السرمدية فيكون به سرمديا. ومعنى يشبه الكائنة الفاسدة فيكون به كائنا فاسدا))^{٣٧}. ويخلص ابن باجة في هذه الخاتمة إلى ((أن الإنسان من عجائب الطبيعة، وأن فيه أمورا كثيرة.. وهو إنسان بمجموعها .. ففيه القوة الفانية .. فليس هذه تعقل صورتها... وفيه القوى الحساسة والخيالية والذاكرة ، وهذه كلها لا تعقل ذواتها فلا تلحقها... وفيه القوة الناطقة : وهذه الخاصة به))^{٣٨}.

والسؤال هنا يتعلق بهذا العقل الذي له صلة بالهولي والذي يؤسس مع سائر القوى النفسانية وحدة الإنسان وذاتيته ومركزيته وموقعه المتفرد في الكون. هذا العقل كيف يتصل بالجسم ؟ إن مثل هذا الاتصال الذي لم تعد دلالاته تتجاوز كيان الإنسان يتعين بيان كلفيته وتلك هي قضية الرسائل الأخرى. ففي رسالة الوداع يقول ابن باجة ((إن العقل في نفسه إذا تجرد لا يتحرك أصلا لأنه محرك صرفا ... فوجوده متحركا من أنقص وجوداته))^{٣٩}.

وقضية التناسخ. أي أن أي جسم يمكن أن يكون إنسانا. وهو ما ينتهي إليه دوما أي قول بوجود جوهرين متناقضين في الإنسان. وهو أيضا ما يصدق على المشائين الذين تبناوا هذا الاتجاه أو لمحوا إليه للتخلص من القول (بحسية الفكر ونفي الخلود) ولذلك يبدو أن حل هذه المعضلة كان دوما يتجه بصورة عامة إما إلى نفي العقل أو نفي الإنسان الذات المتفردة ، ولكن يبدو أيضا أن ابن باجة (فيلسوف القرن ١٢م) ممن حاول أن يشذ عن هذا الاتجاه العام لأنه تصور وحدة جوهرية في الإنسان، وحدة العقل والجسم. ونظرا لدقة المسألة وتعدد تأويلات الدارسين وتناثر شذرات أفلوطينية في مخطوطات ابن باجة سنعمد في هذا القسم من القول إلى استقراء العبارات الباجية التي نعول عليها لبيان ما نقصد إليه :

ففي تدبير المتوحد يتحدث ابن باجة عن أصناف من الصور الروحانية، فالصنف الأول الذي هو ((صور الأجسام المستديرة ليس هيولانيا بوجه..... أما الصنف الثاني الذي هو العقل الفعال والعقل المستفاد فرغم أنه غير هيولاني أصلا إلا أن له نسبة إلى الهولي أي مستفاد فعال لها وهو العقل الفاعل))^{٤٠}. والعبارة الباجية واضحة في كون العقل الفاعل والمستفاد في الإنسان بسبب هذه النسبة إلى الهولي لا يرقى إلى صور الأجسام المستديرة التي لا نسبة لها مطلقا للهولي.



واحدًا من أشخاصها. أما العقل فتصوره هو وجوده ((٢٤.

لكن من جهة أخرى ((قد نتصور ما ليس موجودًا كعنفاء مغرب وعنز أيل. فإن تلك أيضًا تصورها هو وجودها لكن الفارق بين التصويرين أن تصور المتخيلات يصنعها أو يختلقها، فهي متصورة على أنها مفعولة لنا ومركبة من أفعالنا. أما تصور العقل فليس كذلك لأن العقل لم يوجد بالتصور حتى كان التصور فاعله أو مركبه كما في عنز أيل ((٢٣.

لو تأملنا هذا المعنى في ضوء الأفكار السابقة فإن الالتباس الذي قد تثيره نصوص ابن باجة أعلاه يتعلق بوجود (الله) الذي لا يدرك إلا بالتصور أيضًا: فكيف يكون ما لا صلة له بالجسم يماثل ما لا يمكن أن تكون له هذه الصلة؟

وحقيقة الأمر، لا ترد الإجابة صراحة في نصوص ابن باجة تلك. لكن رغم الوصف الإلهي للعقل (المنقول عن النيقوماخوس) في هذه النصوص، فإن الإجابة يمكن أن نستنبطها استنباطًا منها. فـ الله في شرح ابن باجة للمقالة الثامنة من السماع يتعلق تصوره بحركة العالم وافتقاره الغائي إلى محرك لا يتحرك لا بالذات ولا بالعرض. والله في مدخل التدبير تفوق مرتبته مرتبة العقول عموماً ولا يقاس بالإنسان: إنه ما يفوق كل وصف وتصور.

لكن ما يرفع هذا اللبس، ويضع العقل في مرتبته الجسمانية في الإنسان، هو ما ورد في القول

إن هذه المقدمة التي تنسجم مع ماورد في الشروح وفي كتاب النفس سرعان ما يتجاوزها ابن باجة مستدركاً أن هذا العقل ((من شأنه أن يوجد تارة ولا يوجد وهو بهذا المعنى، أنقص رتبة من الجواهر الثواني... ولذلك أيضاً احتاج هذا العقل للبدن.. ليتحقق وجوده. فالجسم أداة لإثبات وجود العقل. فالعقل في البدن إنما يبتغي نفسه لا آلاته، وهو إنما يصلح لآلاته وأصلحت له. ليوجد هو.. وهو على أفضل أحواله ((٢٠.

وهنا نخلص مع ابن باجة إلى ثلاثة قضايا رئيسية تصب في أصل الاتجاه الانساني:

- إن العقل في الإنسان لا وجود له خارج الإنسان.

- إن العقل في الإنسان يوجد ويكمل في الجسم.

- إن الجسم آلة للعقل وأداته.

لكن وجود العقل في الإنسان يختلف عن وجود سائر القوى فيه بحسب ابن باجة، إذ إن وجوده يرتبط بالتصور. ((فتعقلنا لهذه القوة التي نحكم بها على أشياء غير متناهية لم نشاهد فيها إلا أشخاصاً قليلة أو لم نشاهد منها شخصاً أصلاً. ليس يكون بالوهم ولا بالتخيل فإن أكثر ذلك كاذب.. وإنما تعقلنا بأن نتصور ما هي ((٢١.

ويضيف ابن باجة موضحاً أن العقل لأنه ليس في مادة ((كان حصوله هو تصوره. وهذا ما يميز تصور العقل عن تصور الأشياء. فإن تصور الخزانة ليس هو حصول شخص من أشخاصها عندها. فإنه قد يتصورها من لا يملك



أفعال أخرى : فعل الخيال والحس والشوق. مما يتعين معه افتراض حد أدنى من المشاركة في الطبيعة بين الرأي وبقية القوى الفاعلة النفسية والبدنية.

٣ - إن الجسم آلة العقل بتوسط القوى النفسانية : فإن ابن باجة يشير في هذا القول الذي يتلو رسالة الوداع إلى أن العقل الذي لا يدركه ((البلى ولا السن)) كما ورد في كتاب النفس وفي رسالة الوداع، لا يمكن للجسم قبوله إلا بعد وجود هذه القوى في الجسم، أي القوى الروحانية الخيالية والحسية، وجودا تراتبيا، لا يعني أن وجود اللاحق يتعلق بوجود السابق، كما هو الشأن في علاقة المادة والصورة. إنه تراتب وجودي تفاضلي^{٤٥}.

في عموم هذه المعاني نلمس ولو بغموض أن تفسير وجود العقل في الإنسان يتجه نحو اعتبار هذا الوجود معلقا بالوجود النفسي بنوع من المشاركة أو النسبة. فهو ملحق وفاعل في نطاق الآلية النفسية وبتكامل مع سائر القوى النفسانية. ولا يمكن أن نفهم أبعاد هذه الآلية السيكلوجية التي خلص إليها ابن باجة إلا في حدود أبحاث علم النفس الانساني المعاصر الذي ينطلق أساسا من مفهوم الذات ، فقد أكد (كارل روجرز Carl Rogers)* إن استنتاجات الفرد عن العالم المحيط به مستمدة من تجربته الشخصية ، وتسوقه هذه الاستنتاجات قسرا نحو التحيز لحاجات الذات ، ويؤكد (روجرز) إن الفرد في مسيرة نموه يتعب كثيرا لتحقيق الذات والدفاع

الذي يتلو رسالة الوداع. فتصور العقل في ذاته يلزم عنه تصوره في جسم بعينه. تصوره محركا لهذا الجسم في العيان. الحركة الإنسانية وليس الحركة الطبيعية القسرية ولا الحركة الحيوانية الخيالية . فالعقل في الإنسان هو حركة الرأي فيه التي يمكن استبطانها في الوعي. لأن ((الحركة الإنسانية هي الحركة الكائنة عن الرأي صوابا كان أم خطأ.. فإذا تقدم الرأي تحركت الخيالية لتدرك ما أوجه الرأي.. وأحضر الحس المشترك- صنم ذلك الرأي. وعندئذ يحضر الاشتياق فيتحرك الجسم))^{٤٤} .

إن هذه الآلية السيكلوجية التي خلص إليها ابن باجة تفسير لما ورد في (رسائل الوداع) أي أن الجسم آلة العقل وأداته. فيبدو الآن أنه آلته بمعان ثلاثة:

١ - بمعنى الرأي المحرك : فالعقل في الإنسان بهذا المعنى هو مجموع الآراء التي تخطر بالذهن صائبة كانت أو خاطئة . وما يمنحها انتسابا للعقل وتمثيلا له في آن واحد، هو كونها تملك قدرة على التحريك أي خلق حركة متميزة تخالف حركة الطبيعة والحيوان : حركة الرأي أي الحركة الإنسانية الاختيارية.

٢ - بمعنى الفاعل السيكلوجي : إنه هو الذي يمنح للإنسان صفة الفاعل ومسؤولية الفاعل على الحقيقة. إنه يبلور الذات الفاعلة وتتحقق فيه وحده. وهو أمر أكد ابن باجة في الشروح وفي الرسائل ، غير أن هذه الفعالية السيكلوجية المشار إليها لا يتم إلا بتضافر مع



المتوسطة))^{٥٠} وهي الصور الروحانية التي ذكرت في تدبير المتوحد .

إن هذه النتيجة تبدو مستغربة لأن ابن باجة قد رفض في- القول الذي يتلو رسالة الوداع- اعتبار العلاقة بين القوى في آلية التحريك العقلي، علاقة الصورة بالهيولى لما ينشأ عن ذلك من فساد اللاحق بفساد السابق، ويبدو أن هذا الاعتبار إما أنه قد اختفى أو أن علاقة الصورة بالهيولى قد حملها ابن باجة معنى جديدا لا يلزم عنه مثل هذا التعلق الوجودي.

لكنها نتيجة رغم ذلك تنسجم تماما مع ما سبق ذكره في تدبير المتوحد حيث وردت الإشارة إلى أن للعقل نسبة للهيولى. فهذه النسبة لا تعدو أن تكون نسبة الصورة إلى الهيولى مادام أن العقل الفاعل للمعقولات والمتمم لها هو ذاته المعقول بالفعل أي هو الصورة العقلية.

يبقى الإشكال في الهيولى وهو ما تم حسمه في رسالة الاتصال. فما دام من المتعذر أن يكون المقصود هو الهيولى الطبيعية التي تؤسس مادة الجسم وعناصره. لأن ذلك يعني أنه لا وجود لجسم حي بدون عقل فما يصدق على النفس كصورة للجسم لا يصدق على العقل كصورة للجسم . فقد اعتبر ابن باجة الصور الروحانية هي هذه الهيولى التي للعقل نسبة إليها ، لأنه لا يمكن أن نتصور إنسانا عاقلا دون أن يكون قبلها جسما حيا.

لكن هذه النسبة ليست مطلقة دون شرائط ، فهي لا تلزم بالضرورة عن الحياة ذاتها في الجسم ،

عنها وتعزيزها^{٥١}. ومن جهة أخرى شدد (لودفيك بينس فانجر Ludwing Beins Wanger)** على مفهوم الوجود المتعين ، الذي اهتم فيه بكلية الوجود الإنساني ، وفي هذا النمط من الفهم ينظر إلى النمو بشكل خلاق يتمكن الإنسان من خلاله من تحقيق ذاته ، بإتباع نظام مستمد من قيمه الذاتية.^{٥٢}

والجدير بالملاحظة إن علم النفس الانساني يتوجه إلى الإنسان بوصفه موجودا يتكئ على ذاته تماما ، وفي هذه الرؤية ينظر إلى الإنسان بفردانيته كشخص لا كنوع ، ونظام القيم المتحكم بسلوك كل فرد من الأفراد ، فهو قائم بذاته كليا، كان هنالك – بحسب رؤية الانسنيين – علا فاعلية وأخرى غائية داخل الإنسان أيضا ، إلى حد أن الفرد يحقق عمليا جميع استعداداته وقواه الذاتية ، وهو وحيد منقطع عن العلل الخارجية . وأكثر من ذلك ، بإمكانه التحكم في غاية وجوده .^{٥٣}

مشكلة الوجود الهيولاني :

في رسالة الاتصال بين ابن باجة أنه إذا كان الإنسان لا يكون إنسانا إلا بالقوة الفكرية. و((القوة الفكرية إنما تحصل إذا حصلت المعقولات لأنه بحصول المعقولات تحدث الشهوة المحركة إلى الفكر وما يكون عنه))^{٥٤}.

ولما كان المعقول ((ليس صورة لهيولي أصلا)) ولا هو صورة ((روحانية لجسم)) كالخيالات. فإن ابن باجة يخلص إلى أن المعقول ((صورة هيولاها الصور الروحانية الخيالية



إنها تلزم عن نوع من الأجسام . فالحياة تتضمن هذا الاستعداد في فطرتها ويستمر فيها عبر التوالد ، وهو النوع البشري كما سبقت الإشارة إلى ذلك في تدبير المتوحد.

كما يتعين أن تكون هذه النسبة تبعا لما سبق ذكره في رسالة الوداع والقول الذي يتلوها هي نسبة المحرك للمتحرك. ففي رسالة الاتصال يقول ابن باجة ((إن المعقولات التي هي صور غير متصلة بالجسم إنما تحرك الجسم بتوسط الصور الروحانية التي هي آلة))^{٥١}.

وتبعا لما ذكره ابن باجة مرارا فإن نسبة المحرك للمتحرك في هذه العبارة تعني تحريك المحرك الذي لا يتحرك. وهو تحريك له وجه مماثلة مع تحريك الإله للعالم : فهو تحريك الفاعل للمعقولات وتحريك الغاية المتمم للمعقولات. لكن حضور النسبة إلى الهيولي واعتبار الهيولي هي الصور الروحانية يجعل هذا التحريك متميزا. إنه تحريك باطني في عالم نفسي للإنسان. تحريك المفارق بالمعنى وليس المفارق بالذات *

وهنا نعيد إثارة السؤال التالي مرة أخرى : ما هو العقل في الإنسان؟ أي ما هو العقل في ضوء ما اشرنا إليه أعلاه من رسائل ابن باجة وما علاقته بالقوة الناطقة ؟

نستطيع أن نستشف في رسائل ابن باجة (التدبير/الوداع/الاتصال). إجابتين لهذا السؤال الجواب الأول : أن العقل في الإنسان يعني إدراك المعقولات في ذاتها.

وهذا يعني إن العقل في الإنسان ينير له العالم. يقدم له العالم الخارجي معقولا. جواب ضمني عن سؤال لا يزال يحير التأمل الفلسفي : ما الذي يجعل العالم معقولا ؟ يجب ابن باجة بقوله ((إن العقل يدرك ماهية الشيء أما الحس والخيال فيدركان الشيء))^{٥٢}.

ولما كانت ماهية الشيء هي معناه ومعناه صورته بنسبته إلى المادة ، وكانت الصورة والعقل واحدا بالموضوع ، و إثنين بالقول . يخلص ابن باجة إلى أن العقل حينما يعقل الشيء. فإنما يقصد تحصيل الصورة من حيث هي أحد الموجودات لا من حيث هي مضافة إلى موجود هيولاني. وهذا يعني تجاوز مرتبة الحس والخيال ومرتبة العقل النظري.

فالذي بالقوة في الحس والخيال إنما هو الجسم والصورة. فالصورة في الحس والخيال مقترنة بالأعراض التي لها من أجل الهيولي. فالصورة تتقوم بهذه الأعراض على أنها كلها في الهيولي في ذات الوقت . أما العقل النظري فإنما ينظر في صور الموجودات وهي ما هي فهو لا ينظر في الصورة كماهية مطلقة. إنه ينظر إليها من حيث حصل لها هذه الإضافة ، أي من حيث إضافتها للأعراض التي لها من أجل الهيولي. فالصورة في الحس والخيال تقومها الهيولي وفي العقل النظري تضاف للهيولي ، إنه ينظر إليها من حيث حصل لها هذه الإضافة أي من حيث إضافتها للأعراض التي لها من أجل الهيولي.



فالعقل النظري إنما يروم تحصيل هذه الصورة في هذه الإضافة.

لكن هذه المعقولات الهولانية لا بد أن يكون لها وجود آخر غير كونها ماهيات ، أي إن وجودها في عقل لا يتقدم وجوده بالهولي بوجه ، ويكون لها حال غير ما هي عليه المعقولات . ذلك لأنه لا بد أن يكون في الوجود شيء ما وجوده ماهيته ، ويكون وجوده الذي يخصه لا في هولي على أنه ((لم يتقوم بالهولي))^{٥٣}.

لكن ابن باجة يضيف، في انسجام تام مع ما سبق أن ذكره في الرسائل - ((أن هذا الذي وجوده الذي يخصه لا في هولي ولم يتقوم بالهولي. غير مبين لما في الهولي جملة بل يتصل بالهولي ليس اتصالا على أن يكون له وجود فقد كان موجودا دونها وليس اتصالا مباشرا بالهولي كأعراض تقوم به بل إنما يتصل بالمعقولات الهولانية ليتمها وعند تمامها تكون لمعقولات الهولانية التي بالفعل وهي التي وجودها في الهولي كالهولي لهذا))^{٥٤}.

أما الجواب الثاني فهو : أن العقل في الإنسان يعني(فعل العقل) في ذاته .

وهو فحص التعقل في الإنسان. وهو فحص لأهم أفعال القوة الناطقة التي بها يتم تحصيل المعرفة، فحص ينتهي أيضا إلى إثبات عقل في الإنسان له اتصال ضرورة بالهولي.

ذلك أن في التعقل يحضر الظن واليقين. ويلتقي في تصوره (للكلي وللحد) المعقول بالمشار إليه،

وينتهي فيه العلم بالغاية والمحمول إلى ضرورة علم بما ليس له محمول ولا هولي.

يخلص ابن باجة من هذا إلى ((أن التعقل (العقل) رغم أنه لا يمكن أن يكون له شيء يجري مجرى الهولي لأن له صورة تخصه وعقلنا إياها هو وجودها فإن هذا التعقل يماثل تعقل المادة الأولى. فيكون الوجه في عقلنا المادة الأولى مقابلا للوجه الذي يعقل العقل الأول. ذلك أننا إنما عقلنا المادة الأولى بتلك النسبة التي لها إلى الأجسام دون توسط. فنسبناها إلى المادة الأولى لا صورة لها فلا ماهية لها فلا يمكن أن تعقل في ذاتها لأن ما يعقل إنما هو ماهية شيء وقد صارت لها هذه النسبة بمثابة صورة لها. وكذلك هذا العقل فإنه يعقل بالنسبة إلى الصورة القريبة منه دون توسط ووجود هذه النسبة ليست له لأنه لا يعقل في ذاته كالمادة الأولى بل إن ذلك يعود لطبيعة وجوده ، فلنقص وجود هذا العقل تكون تلك الصورة القريبة تقوم له مقام الهولي))^{٥٥}.

وهكذا يفصل ابن باجة بين وجودين للعقل. وجوده الكامل كصورة يدرك بدون إضافة، ماهيته عين وجوده. ووجوده ناقصا يفتقر إلى نسبة يتعقل بها هي نسبته إلى أقرب صورة له تقوم له مقام الهولي.

وهكذا يبدو أن في هاتين الإجابتين لابن باجة نتوخى مقارباتنا في هذا البحث ، فمن خلال هذه المقاربات نرى إن في الخطاب الانساني الإسلامي عند ابن باجة معالجة وافية لتناقضات



المعالجة الوافية لتناقضات الفلسفة الأنسنية الحديثة ، من خلال النموذج الانساني الإسلامي الذي قدمته فلسفة ابن باجة الأندلسي .

Summary

Humanize the speech approaches in humanism speech of Bin Baja Andalusian

We approach in this research the Islamic humanism text in philosophical speech of Bin Baja Andalusian to humanization stream as defined in modern European philosophy. and here we go rooting in tracking the root of Islamic humanism, and returning to the origin of Islamist humanization. The humanism know as a philosophical trend on behalf of all philosophies in general its own way, it gives the direction of the utmost importance of the human mind as a whole as a basis for knowledge .

In this sense launched the humanism of European modern philosophy, and launched other humanism philosophies .

الفلسفة الأنسنية الحديثة ، ففي حين قامت فلسفة ديكرات والعقليين من بعده على فحوى الجواب الأول و أهملوا الثاني ، فان في المقابل اهتمت التجريبية بالجواب الثاني وأهملوا الأول . وهذه حقيقة ما أوصل الحداثة الفلسفية إلى أزمتها المعروفة في تاريخ الفلسفة والتي أنتجت فيما بعد اتجاهات ما بعد الحداثة في محاولة لانتشال الفلسفة الغربية من تناقضاتها .

الخلاصة

أنسنة الخطاب / مقاربات في الخطاب

الانسني عند ابن باجة الأندلسي

نقارب في هذا البحث النص الانساني الإسلامي في الخطاب الفلسفي عند ابن باجة الأندلسي ، من تيار الأنسنة كما عرف في الفلسفة الأوروبية الحديثة . ولا نذهب هنا إلى التأصيل في تتبع الجذر الانساني الإسلامي ، وإرجاع الأنسنة إلى أصل إسلامي . فالأنسنة تعرف بوصفها اتجاها فلسفيا تبنته كل الفلسفات بصورة عامة بطريقتها الخاصة ، فهي اتجاه يعطي الأهمية القصوى للعقل الإنساني بكلية بوصفه أساسا للمعرفة . ومن هذا المنطلق انطلقت الفلسفة الأنسنية الأوروبية الحديثة ، كما انطلقت غيرها من الفلسفات الأنسنية الأخرى.

ونذهب في هذا البحث إلى أزمة الحداثة الفلسفية ، تلك الأزمة التي رصدتها تيارات ما بعد الحداثة وتأسست عليها ، لكنها لم تتجاوزها . من هنا عمدنا في مقاربتنا هذه إلى استشفاف



الأخلاق جزء لا يتجزأ من الطبيعة البشرية، وأنها تقوم على التفاهم مع الآخرين والاهتمام بهم، ولا تتطلب قوة خارجية لفرضها.

٢- الأنسنة عقلانية، فهي ترمي للتوظيف الخلاق وليس الهدام للعلم. فالأنسنيون يعتقدون في أن حل مشاكل العالم سبيله الفكر والفعل البشريين وليس تدخل القوى العالية عن الكون. و الأنسنة تدافع عن الأخذ بالمناهج العلمية في حل المشكلات الإنسانية، بما لا يتعارض مع القيم الإنسانية ذاتها، فهي التي تساعد الإنسان على تحديد الغايات التي يعد العلم وسيلة لبلوغها.

٣- الأنسنة تساند الديمقراطية وحقوق الإنسان، فهدفها بلوغ الكائن البشري أقصى قدر ممكن من التطور. إنها تعتبر الديمقراطية والتنمية البشرية حقاً طبيعياً لذلك الكائن. فطبقاً للأنسنة، تهيمن المبادئ الديمقراطية وحقوق الإنسان على العلاقات الإنسانية، فلا يترك قرار الأخذ بهما أو تركهما للحكومات والأنظمة، أي كانت طبيعتها، لكونهما حقاً إنسانياً.

٤- الأنسنة تصر على ضرورة تناغم الحريات الشخصية مع المسؤولية الاجتماعية. أو بعبارة أخرى، تؤكد الأنسنة على ضرورة بناء عالم يكون فيه الشخص الحر مسئولاً أمام المجتمع، كما أنها تعترف باعتماد الإنسان على الطبيعة وكذا تعترف بمسؤوليته تجاهها. والأنسنة ليست دوجماتيقية، فهي لا تفرض عقيدة يعينها على الأنسنيين، وتطالب بحق الإنسان في التعليم الحر.

٥- الأنسنة تؤكد على إيمانها بعدم مشروعية إجبار الإنسان على اعتناق ديانة بعينها، وكذا عدم مشروعية السعي لفرض الاعتناق القسري لبعض الديانات الرئيسية في العالم على الآخرين، استناداً لكونها صالحة لكل زمان ومكان. فالأنسنة تعترف بحق الإنسان في التدبر والتقييم والاختيار الحر لعقيدته، أي كانت تلك العقيدة.

٦- الأنسنة تثمن الخيال والإبداع الفني، وتعترف بدور الفنون والآداب في تطوير الملكات الخلاقة. فهي تؤمن بارتباط الفنون على اختلافها وتنوعها بما يحرزه الإنسان من تطور وتقدم في مناحي الحياة المختلفة.

٧- الأنسنة تعد موقفاً حياتياً يرمي لتمكين صاحبه من تحقيق أقصى قدر ممكن من الآمال والطموحات، فضلاً عن تزويد الأنسنة معتنقيها بالأدوات الأخلاقية والعقلانية اللازمة للتعاظم الكفاء مع الحياة، في كل زمان ومكان. للاطلاع على أعمال هذا الاتحاد، ينظر موقعه على شبكة الانترنت <http://www.iheu.org>

* لم يستقر الباحثون وخصوصاً العرب منهم على إضفاء صفة موحدة لمفهوم الأنسنة، هل هي نزعة، أم اتجاه، أم تيار، أم فلسفة. ينظر: أركون، محمد: نزعة الأنسنة في الفكر العربي، جبل مسكويه

And we go in this research to the philosophical crisis of modernity, the crisis monitored streams Postmodernism and it was founded, but not beyond. From here we have in our approach this to detect the adequate treatment the contradictions of modern humanism philosophy, through the form provided by the Islamic humanism philosophy of Bin Baja Andalusian.

الهوامش :

- ١ بور، مريم صانغ: مباني علم المعرفة في الفلسفة الأنسنية، ترجمة: د. دلال عباس، مجلة المنهاج، عدد ٢٦، ٢٠٠٢، ص ٩
- ٢ المصدر نفسه، ص ١٠

* نشير هنا الى محاولة الاتحاد الأنسني والأخلاقي الدولي IHEU: فقد وافق الآباء المؤسسون للاتحاد الأنسني والأخلاقي الدولي International Humanist and Ethical Union، في مؤتمرهم الأول بهولندا عام ١٩٥٢، على ما اعتبروه بياناً بالمبادئ الأساسية للأنسنية العالمية. غير أن المؤتمر العالمي للاتحاد الدولي، والمنعقد بهولندا عام ٢٠٠٢، أي بعد مرور خمسين عاماً على انعقاد المؤتمر الأول، تعهد بالتحديث لبيان المؤتمر الأول، المعروف باسم "إعلان أمستردام Amsterdam Declaration"، واعتبره تعريفاً رسمياً لخصائص الأنسنية الحديثة، تميزاً لها عن غيرها من الفلسفات. وعليه أضحي "إعلان أمستردام معروف باسم" إعلان أمستردام ٢٠٠٢ Amsterdam Declaration ٢٠٠٢، وأضحت المبادئ الواردة به والتالي عرضها تجسيدا فعلياً لرؤية الاتحاد الدولي لخصائص الأنسنية العالمية:

- ١- الأنسنة أخلاقية، فهي تؤكد قيمة وكرامة واستقلالية الفرد، علاوة على تأكيدها لحقه في التمتع بأبكر قدر ممكن من الحرية، بما لا يتعارض مع حقوق الآخرين. فالأنسنيون يهتمون بالبشر كافة، بما في ذلك الأجيال القادمة، ويؤمنون بأن



** لا يعني ذلك اننا ننكر البحوث الكثيرة والمهمة التي بحثت في النزعة الانسانية في الفكر الاسلامي لا سيما كتاب محمد اركون (نزعة الانسنة في الفكر العربي ، جيل مسكويه والتوحيدي) والذي يشير فيه الى مجمل المؤلفات التي كرسها لهذا الموضوع ، الا انها لم تنظر الى مشروع ابن باجة في هذا المضمار ، انظر : محمد اركون ، نزعة الانسنة في الفكر العربي ، جيل مسكويه والتوحيدي ، ترجمة هاشم صالح ، دار الساقي ، بيروت ، ط ١ ، ١٩٩٧ ، ص ٦-٨

- ٦ أركون ، محمد : نزعة الانسنة في الفكر العربي ، جيل مسكويه والتوحيدي ، المصدر نفسه ، ص ١٦
- ٧ محمد إبراهيم ، د.نعمة و الميالي ، د.سامي شهيد : الفلسفة الإسلامية ، ج ٢ ، دار الضياء ، النجف ، ط ١ ، ٢٠٠٧ ، ص ١٢
- ٨ بريهه ، اميل : تاريخ الفلسفة (القرن السابع عشر) ، ت. جورج طرايبي ، دار الطليعة ، بيروت ، الطبعة الأولى ، ١٩٨٣ ، ص ٨٩
- ٩ انظر : ديكارت ، رينيه ، مبادئ الفلسفة ، ت. عثمان أمين ، مكتبة النهضة العربية ، القاهرة ، بلا ط ، ١٩٦٢ ، ص ٣٧-٤٢
- ١٠ ينظر : ديكارت ، رينيه ، التأملات في الفلسفة الأولى ، ت. عثمان أمين ، مكتبة القاهرة الحديثة ، القاهرة ، ط ٣ ، ١٩٦٥ ، ص ١٥٣-١٧٦
- ١١ ديورانت ، ول : قصة الفلسفة ، ترجمة ، فتح الله المشعشع ، مكتبة المعارف ، بيروت ، ط ٥ ، ١٩٨٥ ، ص ٣٢٠-٣٢١
- ١٢ رسل ، برتراند ، تاريخ الفلسفة الغربية ج ٣ ، ت. محمد فتحي الشنيطي ، الهيئة العامة للكتاب ، القاهرة ، بدون طبعة ، ١٩٧٧ .
- ١٣ هيوم ، ديفد ، مبحث في الفاهمة البشرية ، ترجمة د. موسى وهبة ، دار الفارابي ، بيروت ، ط ١ ، ٢٠٠٨ ، ص ٣٢
- ١٤ كانت ، عمانوئيل : نقد العقل المحض ، ت. موسى وهبة ، مركز الإنماء القومي ، بيروت ، بلا ط ، بلا سنة طبع ، ص ٦٨-٧٠
- ١٥ برغسون ، هنري : المادة والذاكرة ، ت. أسعد عربي البرقاوي ، دار العلم ، بيروت ، بدون طبعة وتاريخ ، ص ٢٢٥
- ١٦ المصدر نفسه : ص ٢٢٦
- ١٧ بوترو ، اميل : فلسفة كانت ، ت. عثمان أمين ، الهيئة العامة للتأليف والنشر ، القاهرة ، بدون ط ، ١٩٧١ ، ص ١٣٥

والتوحيدي ، ترجمة هاشم صالح ، دار الساقي ، بيروت ، ط ١ ، ١٩٩٧ ، ص ١٦ .

٣ خيرى ، د. حازم : الانسان هو الحل ، دار سطور للنشر ، القاهرة ، ط ١ ، ٢٠٠٧ ، ص ١٣-١٥ .

** انكساغوراس (٥٠٠-٤٢٨ ق.م) في شذراته يقول عن العقل ((جميع الأشياء الأخرى فيها جزء من كل شيء ، أما العقل فهو لا نهائي ، ويحكم نفسه بنفسه ، ولا يمتزج بشيء ، ولكنه يوجد وحده قائما بذاته . ذلك انه لو لم يكن قائما بذاته وكان ممتزجا بأي شيء آخر لكان فيه جزء من جميع الأشياء ما دام ممتزجا بشيء اخر ، اذ في كل شيء جزء من كل شيء . ولو ان الأشياء كانت ممتزجة بالعقل لحالت بينه وبين حكم الأشياء ، كما يحكم نفسه وهو قائم بذاته . ذلك ان العقل ألطف الأشياء جميعا وأناقها . عالم بكل شيء عظيم القدرة . والعقل يحكم جميع الكائنات الحية كبيرها وصغيرها . وهو الذي حرك الحركة الكلية فتحركت الأشياء الحركة الاولى . وبدات الأشياء تتحرك من نقطة صغيرة ولكن الحركة الان تمتد الى مسافة اكبر ولا تزال تنتشر ، والعقل يدرك جميع الأشياء التي امتزجت وانقسمت ، وهو الذي بث النظام في جميع الأشياء التي كانت والتي توجد الان والتي سوف تكون . وكذلك هذه الحركة التي تدور بمقتضاها الشمس والقمر والنجوم والهواء والاثير المنفصلين عنها . هذه الحركة هي التي احدثها الانفصال . فانفصل الكثيف عن المتخلخل ، والحرار عن البارد ، والنور عن الظلمة واليابس عن الرطب . وكانت هناك اشياء كثيرة . ولا ينفصل او ينقسم شيء عن شيء انفصالا او تمييزا مطلقا ما عدا العقل . العقل كله متشابه كبيره وصغيره ، ولا شيء اخر يشبه شيئا اخر ، بل كل شيء من الأشياء يشبه تلك الأشياء التي يحتويها اكثر من غيرها)).

انظر : د. الاهواني ، احمد فؤاد ، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط ، دار احياء الكتب العربية ، القاهرة ، ط ١ ، ١٩٥٤ ، ص ١٩٤-١٩٥ .

٤ انظر : د. ال ياسين ، جعفر ، فلاسفة يونانيون من طاليس الى سقراط ، مكتبة الفكر العربي ، بغداد ، ط ٣ ، ١٩٨٥ ، ص ٨٠ .

* بروتاغوراس (٤٨١-٤١١ ق.م) من أهم الشخصيات السفسطائية في تاريخ الفلسفة اليونانية اشتهر عنه قوله ((الإنسان مقياس الأشياء جميعا ، فهو مقياس وجود ما يوجد منها ، ومقياس عدم وجود ما لا يوجد)).

ينظر : بحثنا ، السفسطائية ونقدها في الفكر الفلسفي الإسلامي ، رسالة ماجستير ، مخطوطة ، كلية الآداب جامعة الكوفة ، ١٩٩٤ ، ص ٥٢-٥٩ .



باجة في انه كان ((واقعيًا استقرائيًا ينتقل من الجزء
إلى الكل...))

٣٥ ابن باجة، تدبير المتوحد : رسائل ابن باجة الإلهية،
ت م ف ، ص ٤٩-٥٠

٣٦ ابن باجة، المصدر نفسه، ص ٩٤

٣٧ المصدر نفسه، ص ٩٥

٣٨ المصدر نفسه، ص ٩٦

٣٩ ابن باجة، رسالة الوداع : رسائل ابن باجة الإلهية،
ت ماجد فخري، ص ١٢٧.

٤٠ المصدر نفسه، ص ١٢٧

٤١ المصدر نفسه، ص ١٣٦

٤٢ المصدر نفسه، ص ١٣٨

٤٣ المصدر نفسه، ص ١٣٩

٤٤ ابن باجة، قول يتلو رسالة الوداع: رسائل ابن باجة
الإلهية، ت فخري، ص ١٥١

٤٥ ابن باجة، المصدر نفسه، ص ١٥٢

* (كارل روجرز Carl Rogers) معالج نفسي
أمريكي ولد عام ١٩٠٢، لمزيد من الاطلاع انظر
: زيعور ، د. علي : مذاهب علم النفس ، دار
الاندلس ، بيروت ، ط ٢ ، ١٩٧٧ ، ص ١٢٨

٤٦ ينظر : مراد ، د. يوسف : مبادئ علم النفس العام ،
دار المعارف ، القاهرة ، ط ٧ ، ١٩٧٨ ، ص ٣٧٢ .

* * (لودفيك بينس فانجر Ludwing Beins Wanger)
عالم نفس سويسري ولد عام ١٨٨١م وهو احد طلائع علم النفس الوجودي ، توفي عام
١٩٥٧م .انظر زيعور ، د. علي : مذاهب علم
النفس ، دار الاندلس ، بيروت ، ط ٢ ، ١٩٧٧ ،
ص ١٣٥ .

٤٧ ينظر : زيعور ، د. علي : المصدر نفسه ، ص

١٢٨ .

٤٨ انظر: المصدر نفسه ، ص ١٢٩

٤٩ ابن باجة رسالة الاتصال: رسائل ابن باجة الإلهية ،
ت ماجد فخري، ص ١٦٠.

٥٠ ابن باجة، المصدر نفسه، ص ١٦٠-١٦١

٥١ ابن باجة: المصدر نفسه ، ص ١٦٠-١٦١

* يذهب الدكتور نعمة محمد إبراهيم: الفلسفة
الإسلامية ج ٢، مصدر سبق ذكره ، ص ٥٠-٥٣ ،
إلى تأكيد هذا الرأي ، أما الدكتور محمد علي
أبو ريان :تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام ،مصدر
سبق ذكره ، ص ٤٢٢-٤٢٣ ، فيذهب إلى أن العقل

١٨ كرم ، يوسف : تاريخ الفلسفة الحديثة ، دار
المعارف، ط ٤، القاهرة ١٩٦٦، ص ٢٢٣ .

١٩ كانت ، عمانوئيل ، نقد العقل المحض ، ص ٥٣

٢٠ ينظر : جوليا ، ديديه : فيخته ، ترجمة حسيب
نمر ، سلسلة أعلام الفكر العالمي ، المؤسسة
العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، ط ١ ، ١٩٨٠
، ص ٧٤- ٧٧ ، نقلا عن فيخته : المبادئ
الأساسية لنظرية العلم ، المقدمة الثانية ، فقرة ٤ .

٢١ المصدر نفسه ، ص ٧٩

٢٢ بوبنر، رويجر ، الفلسفة الألمانية الحديثة ، ت.
فؤاد كامل ، دار الشؤون الثقافية العامة ، بغداد، بلا
ط ، بلا سنة طبع ، ص ٦٣.

٢٣ المصدر نفسه، ص ٦٤

٢٤ انظر : محمد إبراهيم ، د. نعمة : الفلسفة
الإسلامية ، مصدر سبق ذكره ، ص ١٨

٢٥ ابو ريان ، د. محمد علي : تاريخ الفكر الفلسفي
في الإسلام ، دار النهضة العربية ، بيروت ، ط ٢ ،
١٩٧٣ ، ص ٤٢٦

٢٦ المصدر نفسه ، ص ٤٢٠

٢٧ دي بور ، ت.ج : تاريخ الفلسفة في الإسلام
، ترجمة د. عبد الهادي ابو ريدة، دار النهضة
العربية ، بيروت ، ط ٢ ، ١٩٤٨ ، ص ٣٠٤

٢٨ ابو ريان ، د. محمد علي : المصدر السابق
، ص ٤٢١

٢٩ ابن باجة ، رسالة اتصال العقل بالإنسان ، ضمن
رسائل ابن باجة الإلهية ، تحقيق د. ماجد فخري
، دار النهار ، بيروت ، ط ١ ،
١٩٦٨ ، ص ١٦٠ .

٣٠ كوربان ، هنري ، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة
نصير مروة ، دار عويدات ، بيروت ، بلا ط ، ٢٠٠٤
، ص ٣٥٤

٣١ وقيدي ، محمد : الكوجيتو بين ديكارت وكانت
، ضمن كتاب دراسات مغربية ، دار التنوير
، بيروت ، بلا ط ، ص ١٢٠

٣٢ ابو ريان ، د. محمد علي : المصدر السابق
، ص ٤٢٣

٣٣ ينظر : محمد إبراهيم ، د. نعمة : الفلسفة الإسلامية
، مصدر سبق ذكره ، ص ٤٩-٥٢

٣٤ ينظر : محمد إبراهيم ، د. نعمة : المصدر نفسه
، ص ٦٣-٦٤ ، اذ يخلص الدكتور في بحثه عن ابن



٧. ابن باجة، قول يتلو رسالة الوداع:

رسائل ابن باجة الإلهية، ت م ف .

٨. أبو ريان د. محمد علي : تاريخ

الفكر الفلسفي في الإسلام ،دار

النهضة العربية ، بيروت ، ط ٢ ،

١٩٧٣ .

٩. أركون ، محمد : نزعة الأنسنة في

الفكر العربي ، جيل مسكويه

والتوحيدي،ترجمة هاشم صالح ،دار

الساقي ،بيروت، ط ١، ١٩٩٧ .

١٠. الاهواني ، احمد فؤاد ، فجر

الفلسفة اليونانية قبل سقراط ،دار

إحياء الكتب العربية ، القاهرة ، ط ١،

١٩٥٤ .

١١. برغسون، هنري : المادة

والذاكرة ، ت. أسعد عربي البرقاوي

، دار العلم ، بيروت ، بدون طبعة

وتاريخ .

١٢. بريهه، اميل : تاريخ الفلسفة (

القرن السابع عشر) ، ت. جورج

طرابيشي ، دار الطليعة ، بيروت ،

الطبعة الأولى ، ١٩٨٣ .

١٣. بوبنر، رويجر ، الفلسفة

الألمانية الحديثة ، ت. فؤاد كامل ،

دار الشؤون الثقافية العامة ، بغداد،

بلا ط ، بلا سنة طبع .

١٤. بوترو، اميل : فلسفة كانت ،

ت.عثمان امين ، الهيئة العامة

يعقل الصورة المفارقة كما هي ذاتها ، وهو
بذلك يحيل إلى اثر نظرية أفلاطون المثالية على
فلسفة ابن باجة .وهو الأمر الذي سبق وأثبتنا
بطلانه.

٥٢ ابن باجة : كتاب النفس ، تحقيق د. محمد صغير
حسن المعصومي ،دار صادر ، بيروت ، ط ٢، ١٩٩٢،
ص ٧٨

٥٣ ابن باجة ، المصدر نفسه ، ص ٧٨

٥٤ ابن باجة ، المصدر نفسه ، ص ٧٩

٥٥ ابن باجة، المصدر نفسه ، ص ٩٦

قائمة المصادر:-

١. آل ياسين ، جعفر ، فلاسفة

يونانيون من طاليس الى سقراط،

مكتبة الفكر العربي ،بغداد ، ط ٣

١٩٨٥ .

٢. ابن باجة : كتاب النفس ، تحقيق د.

محمد صغير حسن المعصومي ،دار

صادر ، بيروت ، ط ٢، ١٩٩٢ .

٣. ابن باجة ، رسالة اتصال العقل

بالإنسان ، ضمن رسائل ابن باجة

الإلهية ، تحقيق د. ماجد فخري ،

دار النهار ، بيروت ، ط ١ ،

١٩٦٨ .

٤. ابن باجة رسالة الاتصال: رسائل

ابن باجة الإلهية، ت م ف .

٥. ابن باجة، تدبير المتوحد : رسائل

ابن باجة الإلهية، ت م ف .

٦. ابن باجة، رسالة الوداع : رسائل ابن

باجة الإلهية، ت م ف .



٢١. ديورانت ، ول : قصة الفلسفة ،
ترجمة ، فتح الله المشعشع ، مكتبة
المعارف ، بيروت ، ط٥ ، ١٩٨٥ .
٢٢. رسل ، برتراند ، تاريخ الفلسفة
الغربية ج ٣ ، ت. محمد فتحي
الشنيطي ، الهيئة العامة للكتاب ،
القاهرة ، بدون طبعة ، ١٩٧٧ .
٢٣. زيعور ، د. علي : مذاهب علم
النفس ، دار الاندلس ، بيروت ، ط٢ ،
١٩٧٧ .
٢٤. كانت ، عمانوئيل : نقد العقل
المحض ، ت. موسى وهبة ،
مركز الإنماء القومي ، بيروت ، بلا
ط ، بلا سنة طبع .
٢٥. الكبيسي ، زيد عباس :
السفسطائية ونقدها في الفكر الفلسفي
الإسلامي ، رسالة ماجستير ،
مخطوطة ، كلية الآداب جامعة
الكوفة ، ١٩٩٤ .
٢٦. كرم ، يوسف : تاريخ الفلسفة
الحديثة ، دار المعارف ، ط٤ ،
القاهرة ١٩٦٦ .
٢٧. كوربان ، هنري ، تاريخ الفلسفة
الاسلامية ، ترجمة نصير مروة ، دار
عويدات ، بيروت ، بلا ط ، ٢٠٠٤ .
٢٨. محمد إبراهيم ، د.نعمة و
الميلي ، د.سامي شهيد : الفلسفة
للتأليف والنشر ، القاهرة ، بدون ط
، ١٩٧١ .
١٥. بور ، مريم صائغ : مباني علم
المعرفة في الفلسفة الانسانية ،
ترجمة، د. دلال عباس ، مجلة
المنهاج ، عدد ٢٦ ، ٢٠٠٢ .
١٦. جوليا ، ديديه : فيخته ، ترجمة
حسيب نمر ، سلسلة أعلام الفكر
العالمي ، المؤسسة العربية
للدراسات والنشر ، بيروت ، ط١ ،
١٩٨٠ .
١٧. خيرى ، د. حازم : الانسان هو
الحل ، دار سطور للنشر ، القاهرة
، ط١ ، ٢٠٠٧ .
١٨. دي بور ، ت.ج : تاريخ
الفلسفة في الإسلام ، ترجمة د. عبد
الهادي ابو ريدة ، دار النهضة
العربية ، بيروت ، ط٢ ، ١٩٤٨ .
١٩. ديكارت ، رينيه ، التأملات في
الفلسفة الأولى ، ت. عثمان أمين ،
مكتبة القاهرة الحديثة ، القاهرة ،
ط٣ ، ١٩٦٥ .
٢٠. ديكارت ، رينيه ، مبادئ
الفلسفة ، ت. عثمان أمين ، مكتبة
النهضة العربية ، القاهرة ، بلا ط ،
١٩٦٢ .



الإسلامية، ج ٢، دار الضياء ، النجف
ط ١، ٢٠٠٧ .

٢٩. مراد ، د. يوسف : مبادئ علم
النفوس العام ، دار المعارف ، القاهرة
ط ٧ ، ١٩٧٨ .

٣٠. هيوم ، ديفد ، مبحث في
الفاهمة البشرية ، ترجمة د. موسى
وهبة ، دار الفارابي ، بيروت ، ط ١،
٢٠٠٨ .

٣١. وقيدي ، محمد : الكوجيتو بين
ديكارت وكانت ، ضمن كتاب
دراسات مغربية ، دار التنوير
بيروت ، بلاط ، ١٩٨٠ .

