جامعة وهران 2
كلية العلوم الاجتماعية
اطروحة
لـــــنيـــــل شهادة دكتوراه علوم
تخصص فلسفة

فكرة المتوحد في التراث الاسلامي
من ابن سينا الى ابن باجة

من اعداد الطالب(ة)
عبد الرحمان برادي

إشراف
أ.د/ عبد الحكيم صايم

تشكيلة لجنة المناقشة

اسم و لقب الاستاذ	الرتبة	الصفة	مؤسسة الانتماء
ليلى بوسيف	أستاذ التعليم العالي	رئيساً	جامعة وهران 2
عبد الحكيم صايم	أستاذ التعليم العالي	مشرفاً و مقرراً	جامعة وهران 2
محمد كبير	أستاذ محاضر أ	عضوا مناقشاً	جامعة وهران 2
محمد زيان	استاذ محاضر أ	عضوا مناقشا	جامعة بسكرة
معمر جلول خدة	أستاذ محاضر أ	عضوا مناقشاً	جامعة الشلف
فضيلة مبارك	أستاذ محاضر أ	عضوا مناقشاً	جامعة تيارت

الموسم الجامعي: 2025/2024

جامعة وهران 2
كلية العلوم الاجتماعية
اطروحة
لـــــــنيـــــل شهادة دكتوراه علوم
تخصص فلسفة

فكرة المتوحد في التراث الاسلامي
من ابن سينا الى ابن باجة

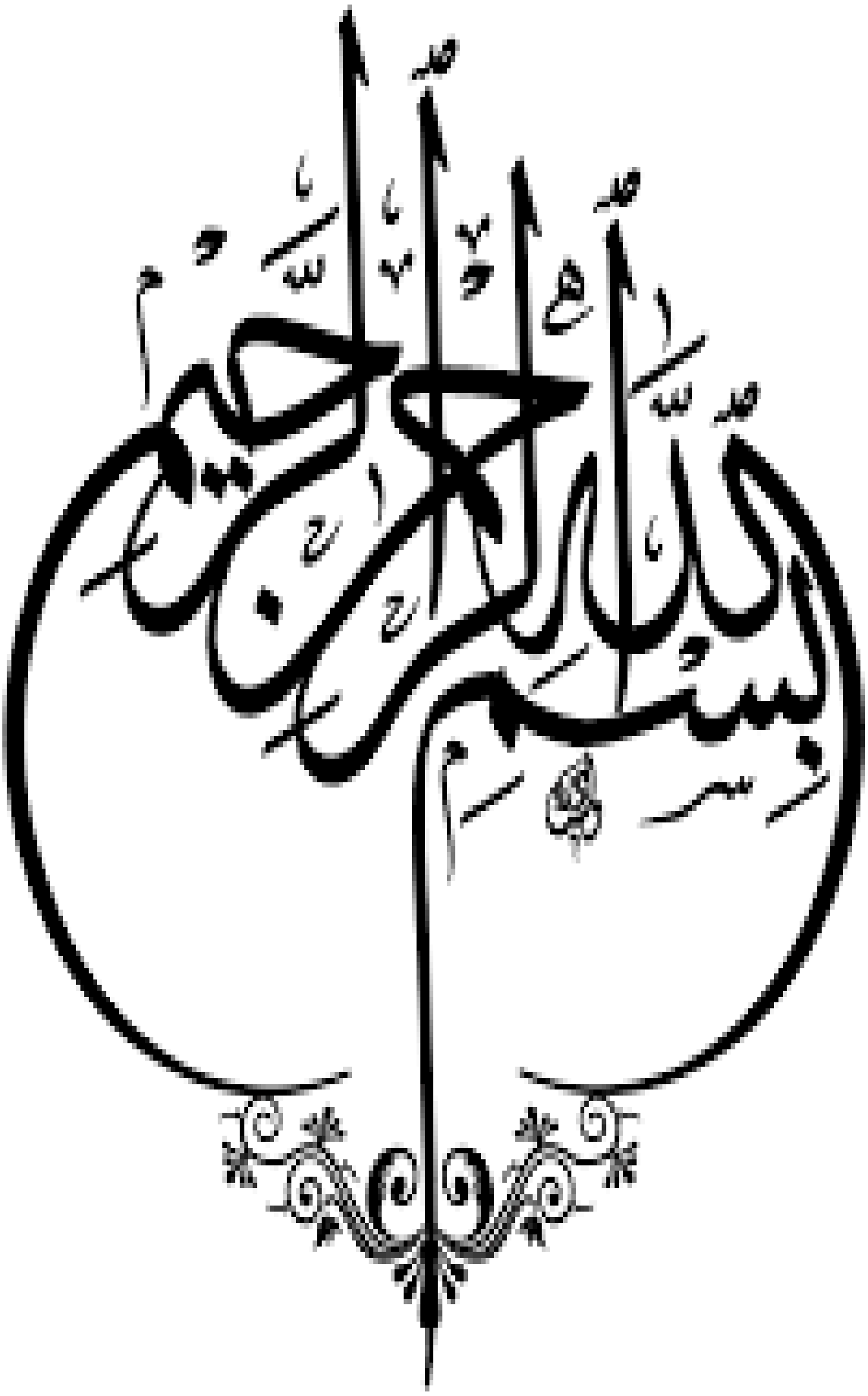
من اعداد الطالب (ة)
عبد الرحمان برادي

إشراف
أ.د/ عبد الحكيم صايم

تشكيلة لجنة المناقشة

اسم و لقب الاستاذ	الرتبة	الصفة	مؤسسة الانتماء
ليلى بوسيف	أستاذ التعليم العالي	رئيساً	جامعة وهران 2
عبد الحكيم صايم	أستاذ التعليم العالي	مشرفاً و مقرراً	جامعة وهران 2
محمد كبير	أستاذ محاضر أ	عضوا مناقشاً	جامعة وهران 2
محمد زيان	استاذ محاضر أ	عضوا مناقشا	جامعة بسكرة
معمر جلول خدة	أستاذ محاضر أ	عضوا مناقشاً	جامعة الشلف
فضيلة مبارك	أستاذ محاضر أ	عضوا مناقشاً	جامعة تيارت

الموسم الجامعي: 2025/2024


بسم الله الرحمن الرحيم

إهداء

الى كل الباحثين عن الحقيقة

إلى والدي حفظه الله واطال وبارك في عمره

إلى والدتي الغالية وكل عائلتي المحترمة

إلى كل من علمني حرفا في هذه الحياة

والى كل من ساعدني في اتمام هذا العمل.

شكر وتقدير

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات ، وبتوفيقه تنجز الأعمال ، و بتيسيره تنكشف الصعوبات وبعد فانه من تمام الوفاء ومن مقتضى الاخلاق العلمية ان اسطر كلمات الشكر والعرفان لكل من كان له الاثر في انجاز هذه الاطروحة علما او دعما او توجيها، واتقدم بخالص الامتنان واسمى آيات الشكر والتقدير الى الاستاذ الدكتور عبد الحكيم صايم المشرف الكريم على ما اولاني اياه من رعاية علمية وتوجيهات رصينة وصبر نبيل خلال مختلف مراحل البحث ، ولا يسعني الا ان اعبر عن عمق امتناني لكل الاساتذة الذين نهلت من علمهم ولزملائي الذين كانوا سندا في مسيرتي الاكاديمية، واخص بالذكر افراد اسرتي الذين كانوا لي بعد الله خير داعم وسندا وخصوصا والدي العزيزين ولكل من ازرني وشجعني على البحث العلمي جزاكم الله خير الجزاء وبارك فيكم ورفع قدركم.

و أشكر كل من ساهم من قريب أو بعيد في إتمام هذا العمل ...
نسأل الله التوفيق والنجاح و السداد

مقـــــــدمة

الانسان عبارة عن تعبير وتصوير لمجتمعه، يعيش في وسط مجتمع يتأثر به ويؤثر فيه فهو اجتماعي بطبعه، وهناك اتصال وتأثير متبادل بين الفرد والجماعة، فالفرد يؤثر في الجماعة والعكس بالعكس، وفي الكثير من الحالات تكون بعض الافراد مرآة عاكسة لشعوبها، فالفلاسفة والمفكرين هم أحد أفراد المجتمعات، يتواصلون مع غيرهم على مستوى جميع الطبقات الاجتماعية داخل المجتمع الذي يعيشون فيه والبعض يظن أن الفيلسوف يعيش في كوكب آخر، غير الكوكب الذي يعيش عليه الناس، وأن الفلاسفة ما هم إلا منظرة، لا علاقة لهم بما يحياه الناس من واقع، فهم لا يهتمون بما يعيشه الناس من مشاكل تؤرق حياتهم.

ولذلك كثير من الناس يتساءل ما هي فائدة الفلسفة؟ وهل الفلسفة تستطيع أن تغير واقع الناس، وتحل مشاكلهم؟، كما يرى البعض أن الفلسفة مناقضة للوحي حيث أنها تقوم في ذاتها على النشاط العقلي الحر، الذي لا يعترف بأي قيد عليه ولا حد يقف إلا قيد العقل وحد المنطق، لكن هذه النظرة ليست مستقيمة فالفيلسوف عضو من أعضاء المجتمع، يؤثر ويتأثر، فالفلسفة ليست ترفاً فكرياً، وإنما هي الوعاء الذي يقدم الحلول لما يعيشه الناس ويحيونه، وتختلف بحسب اختلاف الزمان والمكان، والبيئة والعصر، والمرحلة التاريخية التي يعيش فيها.

فالفلاسفة ليسوا بمعزل عن العالم، بل هم في اتصال دائم بما فيه من تيارات وأحداث، بل كانوا في ذروة تلك الأحداث وأصحاب الحظ الأوفر منها، حتى ظهر تأثير المجتمع في فكر الفلاسفة واضحاً بيناً، فلقد تركت على فكرهم آثاراً مختلفة في مذاهبهم التي تعبر عن تجارب حياتهم، وآمال مجتمعاتهم، وأحلام مواطنيهم.

فمن الخطأ أن ننتزع الفلاسفة من بيئتهم، فالفيلسوف ابن بيئته، وما كان له أن يعيش بمنأى عنها[1]، فالفلسفة لا تكون حقيقة إلا إذا كانت نابعة في تصوراتها الأساسية التي تستخدمها في حل طرح مشكلاتها، وحلها من العصر الذي وجدت فيه، فعنصر الحقيقة في الفلسفة يضمن لها استمرارها على مر الأزمان، وعلى ذلك فإن فكرة المتوحد مشكلة لا تزال محتفظة بكل قيمها، حيث إنها تهم كل مفكر حر[2]. والمتوحد هو الإنسان الذي ظل يعيش مع ذاته ومع الآخرين حياة مفردة، أي يعيش عالمه الخاص القائم على المعرفة والحكمة، لذلك سؤاله يحتاج و ينتظر من الانسان ان يتذكره كشيء يستحق التفكير والدراسة، فالجماعات أو المدن المؤلفة من أفراد مفردين أو فرادى يعيش كل منهم في نفسه ويعيش الآخرين فيما بينهم حياة يسيرها الفكر والروية، فبفكرهم يكونون غرباء عن الذي لا يشبههم، فالمسألة عبارة عن عمل فكري قائم على منظومة عقلية ومعرفية، وفكرة "المتوحد الفيلسوف" تشير إلى صورة نمطية تجمع بين التفكير الفلسفي العميق والشعور بالانعزال أو العزلة. ففي السياق الفلسفي يمكننا تصور أن الفيلسوف بسبب عمق تفكيره واهتمامه بالمسائل الوجودية والمعرفية، قد يميل إلى الانعزال أو الشعور بالوحدة.

هذه الفكرة يمكن أن تكون تجسيدًا للبحث الداخلي العميق عن الحقيقة، والتي قد تدفع الفرد إلى الانسحاب من حياة المجتمع اليومية والتفرغ للتفكير والتأمل، أحد أوجه هذه الفكرة يمكن أن يتجسد ويظهر لدى العديد من الفلاسفة المسلمين او حتى الغربيين أو قبلهم الشرقيين القدامى الذين عاشوا حياة انفرادية أو كان لهم

---

(1) محمد عبد الرحمان مرحبا، مع الفلسفة اليونانية، دار عويدات، منشورات عويدات، بيروت–باريس، ط3، (1988م)، ص40.

(2) يوسف سلامة، دراسة لمفهوم المتوحد عند ابن باجة، مجلة التراث العربي، اتحاد الكتاب العرب، العدد: 69، 1997م ، ص ص61–62.

ميـول إلـى الانعـزال انطلاقـا مـن مسـالة خلـق الانسـان الاول، "فمـثلًا فـي الفكـر المصـري القـديم وان لـم يتـرك لنـا قصـة خاصـة بخلـق الانسـان فقـد عبـر عنهـا وفـق تجربتـه الذاتيـة التـي لـم يكـن يفصـل فيهـا بـين الالهـة والبشر...والشـاعر اللائريسـي يـرى ان الانسـان الاول ولـد مباشـرة مـن الارض فـي زمـن كـان الـتلاقح قويا...امـا تفسـير ذكـاء الانسـان كـان نتيجـة التسـليم بـان لـه اصـولا الهيـة"[1]، ومـن هنـا "يمكـن تحديـد علاقـة الكـائن العـارف بالعـالم الخـارجي، الشـيء الـذي يجعـل الـذات منطلقـا للتفكيـر الفلسـفي لأنهـا تـؤثر وتتـأثر فـي عمليـة تأسـيس المعرفـة وتشـعر بالفعـل والانفعـال تجـاه موضـوع تعمـل فيـه وتنفعـل بـه"[2]، يمكـن ربـط هـذه الصـورة بالعديـد مـن الفلاسـفة الـذين اختـاروا العزلـة والتوحـد ربمـا بحثـا عـن جـوهر وحقيقـة الـذات، لـذلك نتحسـس ونـتلمس اشـارات هـذه الفكـرة لـدى فريـدريك نيتشـه مـثلا، الـذي كـان معروفًـا بعزلتـه وتفكيـره الفلسـفي العميـق عـن المجتمـع داخـل القفـص السـوبرماني قبـل ان يسـخر منـه القـدر وينتهـي الـى الجنـون، أو هنـري برغسـون، الـذي كـان يعتبـر التفكـر الذاتي جزءًا أساسيًا من تطور الفكر الفلسفي.

وبحسـب مـا اشـارت اليـه الباحثـة عفيفـي زينـب فـان "المتوحـد لا يعنـي الفـرد كفـرد، وإنمـا يعنـي الفـرد كفـرد والكثـرة والجماعـة فـي توحيـد القـوى والأعمـال الإنسـانية الموجهـة نحـو كمـال تكـون وراءه السـعادة المنشـودة مـن اجـل تحقيـق الرضـى والرضوان الالهي".[3]

تهـدف هـذه الدراسـة الـى معرفـة فلاسـفة الفكـر الإسـلامي وتسـليط الضـوء علـى فكـرة المتوحـد المتحلـي بالفضـائل و المتخلـي عـن الرذائـل، محـاولين الكشـف عـن

[1] صايم عبد الحكيم، ابن طفيل والدرس الابستيمولوجي المعاصر قراءة في التراث والتواصل الفلسفي، دار القدس العربي للنشر والتوزيع، مخبر الابعاد القيمية للتحولات السياسية، وهران –الجزائر، (ط1)، 2010، ص92.

[2] المرجع نفسه، ص94.

[3] عفيفي زينب، ابن باجة وآراؤه الفلسفية، دار الوفاء للطباعة والنشر، (د–ط)، 2000، ص335.

خباياها ونزع الغموض الذي يكتنف البحث، بالرغم من أن تاريخنا الإسلامي يزخر بفلاسفة بلغوا الكونية، وبالرغم من المسافة و البعد الزمني الفاصل بيننا و بينهم إلا أن التواصل الفكري لايزال قائم بينا و بينهم. ومازلنا نستفيد من نصوصهم الفقهية والعلمية والفلسفية.

وفي هذا السياق تبدوا فكرة المتوحد من الموضوعات التي مازالت في حاجة الى درس وتحليل والوقوف على الجوانب الغامضة فيها، وقد اخترنا نماذج من ابن سينا الى ابن باجة لمعرفة هذا التراث وفهمه وربما توظيفه في فنون اخرى خاصة ان الموضوع يتسع الى علاقات نفسية واخلاقية كتحديد الفضائل وانواعها والمدن وخصائصها سواءا كانت فاضلة او غير فاضلة.، معتمدين على الحفر في التراث الإسلامي وتفكيك أجزاءه محاولين إبراز هذا الفكر الذي تنكب له الدارسين لنعيد تركيبه بصورة جديدة تبعث فينا أمل وحلم التواصل مع أسلافنا.

وتسعى الدراسة لتحقيق مجموعة من الأهداف والنتائج المتوقعة، من خلال إثباتنا والبرهنة على وجود فلسفة أخلاق وتربية إسلامية تمتاز بالنسقية وبأصالتها وتفردها وسموها وانسجامها مع الفطرة السليمة، واستجابتها للواقع الإنساني والحياتي، وتكون فكرة المتوحد من ابن سينا الى ابن باجة نموذجا يهدف إلى التعامل مع التراث الفلسفي بطرق وأساليب ومناهج حديثة ومعاصرة، وهذا حتى نربط ونصل ماضينا بحاضرنا، بدون تكلف ولا عناء، وأن نساهم ولو بنذر يسير في جمع المعلومات المتناثرة هنا وهناك وتنظيمها في وحدة واحدة متناسقة، كذاك المشاركة مع الباحثين في إثراء المكتبة الجزائرية خاصة والعربية عامة بمؤلفات أبنائها.

ومجمل اهداف الدراسة تظهر في تبيان مفهوم المتوحد ، من خلال ترجمة أعمال ابن سينا، والكندي، وابن باجة. والوقوف على ماهية النفس وأنواعها من ابن سينا إلى ابن باجة، ايضا نشير الى العلاقة الموجودة بين النفس والأخلاق.

كما تهدف الدراسة إلى توضيح بيان مفهوم السعادة، وأصولها و طرق تحصيل المتوحد لها. وكذا الوقوف على ماهية الفضائل وأنواعها وبيان طرق تحصيلها، بالإضافة الى تبيان ماهية المدن الفاضلة وخصائصها وأهدافها، وبيان المدن غير الفاضلة من اجل الكشف على واجبات وخصائص وموقف المتوحد منها.

لقد اخترنا هذا الموضوع كاستمرار لبحثنا السابق حول فلسفة التهذيب والتربية عند مسكويه لإعادة اكتشاف الاخلاق خارج الدوائر الضيقة التي تجعل تراث الفلاسفة كصدى للفلسفة اليونانية كانه-تراث فلاسفة الاسلام- لايتمتع بالخصوصية الذاتية او بالاستقلال المعرفي، كما كتب عبد الرحمان مرحبا على سبيل المثال من الفلسفة اليونانية الى الفلسفة الاسلامية، او كما كتب جميل صليبا من افلاطون الى ابن سينا وغيرهما..... اما بخصوص اختيارنا للموضوع فهناك اسباب عديدة ومتنوعة منها ما يرجع لدوافع موضوعية ومنها ماهو راجع لدوافع ذاتية في تبيان حقيقة ومعرفة مسألة المتوحد لتسليط الاضواء عليها لكشف جوهرها وكنهها وابطال كل الاوهام التي شابتها، نستطيع أن نذكر من أهمها، التعمد والقصد والرغبة في البقاء مع الدراسات المتعلقة بالفكر الاسلامي وهو ما تطرقنا اليه في دراساتنا السابقة المنجزة في طور الماجستير، ولو أن الدارسين لتاريخ الأخلاق وقضاياه يضعون الأخلاق الإسلامية في ركن ضيق أو في زاوية حادة واحيانا مهملة يحشرونها حشرا بين الأخلاق عند الغربيين القدامى وخاصة الاغريق، والغربيين المحدثين والمعاصرين، كأنها جزء منها لا تتمتع بخصوصية

ذاتية ولا تتميز باستقلال، وأكبر دليل على ذلك أنه بالرغم من اعتبار فكرة المتوحد كقضية جوهرية في فلسفة الأخلاق، إلا انها لم تحظى بالعناية التامة من قبل الباحثين، بل وحتى في المراجع التي تعنى بالفلاسفة المسلمين على وجه الخصوص تتكب له معظمها ولم يوردوا ذكر هذه المسالة في المصنفات الفلسفية الا شحيحا نادرا وقليلا مقتضبا.

وفي ضوء ذلك اثرنا التساؤلات التالية: ما هو مفهوم المتوحد عند الفلاسفة المسلمين؟ وما حقيقته؟ هل هو الفيلسوف المثالي الباحث عن الحقيقة؟ او هو الفيلسوف الذي يعاني بالضرورة من الوحدة أو العزلة النفسية؟ أم انه يختار العزلة بشكل طوعي من أجل التركيز على فكره؟ أو قد يكون هذا العزل جزءًا من سعيه للبحث عن الحقيقة، أو للعيش وفقًا لقيم فلسفية معينة، أم ان المتوحد هو الفيلسوف المحب للعزلة أو المغترب عن المجتمع من خلال مرجعية التراث الفلسفي الاسلامي؟

وقد اعتمدنا في هذا البحث على دراسات واطاريح اكاديمية نذكر منها مجموعة من الكتب و الأبحاث والمقالات المحكمة والمنشورة التي أعانتنا على إجراء الدراسة، رغم قلة المادة العلمية المتخصصة في مسألة المتوحد ولم نجد بحوثا جامعية في شخصية المتوحد المراد دراسته، سواء كانت أطروحة دكتوراه متخصصة في هذه المسألة أو حتى رسالة ماجستير، باستثناء الشيء القليل والشحيح والمتناثر هنا وهناك، وجل ما عثرنا عليه كان متفرقا حاولنا جمعه في بحث واحد. ومن بين الدراسات التي تحصلنا عليها مدرجة ومرتبة كالاتي:

– المنجي الشملي، أبو بكر بن باجة ونزعته الفلسفية من خلال " تدبير المتوحد" (العدد:01 الصادر سنة 1964) وتهدف إلى بيان نشأة الفلسفة الإسلامية، والتعريف بابن باجة، وآثاره الفلسفية ورسالته.

– يوسف سلامة، دراسة لمفهوم المتوحد عند ابن باجة .(العدد69 الصادر 01 اكتوبر 1997). وتهدف إلى بيان خروج الفلسفة من رحم المجتمع، ومشكلة المتوحد عند الكندي، والفارابي، وابن باجة، وابن طفيل، وابن رشد، وكيف كانت الفلسفة بوابة إلى التصوف.

– بلعالم عبد القادر، التأصيل الفلسفي لمفهوم السياسة عند ابن باجة أو من سياسة النفس إلى سياسة المدينة (الصادرة سنة 2008) عالج الباحث المتوحد كصورة مدينة وهو ما يفيد أن التنظيم السياسي للمجتمع يتأسس على التنظيم الأخلاقي والتربوي للنفس، وحسب التصور الباجي فإن المدينة يتم تصورها عقلياً على مستوى الذات لتعكس الطبع الاجتماعي للإنسان، والمتوحد هو الفيلسوف الوحيد القادر على ترجمة الصورة إلى حقيقة عبر آلية التدبير، فالتكوين الجنيني للمدينة يتم على مستوى النفس ابتداءاً، إذ بقدر صلاح النفس وصفاءها واكتمالها تصفو الصورة لتكون نواة لقيام المدينة الفاضلة وبلورتها. وتوصل الباحث ايضا الى أن التدبير السياسي الصادق بالنسبة لابن باجة، ليس هو الانخراط الفلسفي في السياسة المدنية وفق النظرة الأفلاطونية، بل على أساس نظرة جديدة متميزة، هي محاولة الاشارة رأساً إلى الموضع الذي يصيبه الفيلسوف في المدن غير الفاضلة، والفيلسوف الحاكم هو وحده القادر على ضمان سعادة كاملة للمدينة ولا يكون ذلك الا عبر العبور من طريق الفلسفة التي هي السبيل القويم لذلك.

– صايم عبد الحكيم، ابن طفيل والدرس الابستيمولوجي المعاصر (الصادرة سنة 2010) والتي تناولت نظرية المعرفية عنده من خلال قصة حي ابن يقظان الذي عاش بمفرده في جزيرته وتمكن من خلال التدرج في اكتشاف العالم من المحسوس الى المعقول الى ادراك واجب الوجود والحوار مع غيره بعدما تعلم اللغة ليثبت توافق العقل بالنقل وطرح اشكالية تأويل النصوص، وهذا ما يؤدي الى

امكانيــة اقتــراح قــراءة جديــدة للتــراث والاتصــال بالــذات الإلهيــة، وبواعــث الاغتــراب وأسـباب هجـرة حـي بـن يقظـان إلـى المدينـة، وأسـباب العـودة إلـى حيـاة التوحـد مـرة أخـرى. وتوصـل الـى ان ابـن طفيـل عمـل علـى إثبـات امكانيـة الإنسـان المتوحـد أن يعـرف العـالم المحـيط بـه، ويعـرف ذاتـه، ومعرفـة الموجـود واجـب الوجـود عبـر طلبـه تحصـيل المعرفـة والترقـي فـي درجاتهـا، والتنقـل بـين أطوارهـا معتمـداً فـي ذلـك علـى قراءة فلسفية ابستيمولوجية معاصرة.

– سـعيد البوسـكلاوي، الفيلسـوف والمجتمـع بعـض دلالات تـدبير المتوحـد لابـن باجـة (الصـادرة سـنة 2012)، وقامـت بإظهـار وتبيـان العلاقـة بـين الفيلسـوف والمجتمـع والبحـث فـي معنـى المتوحـد وسـلوكه، والغايـة مـن تـدبيره، وتبـدو كرسـالة ذاتية لسيرة الفيلسوف تحكي معاناته في مجتمع لا يسود فيه حكم العقل.

– مليكـة عمـرون، التوحـد والاغتـراب فـي فلسـفة ابـن باجـة (الصـادرة سـنة 2014) قامـت الباحثـة بـالتعريف بـابن باجـة ومصـنفاته، والأوضـاع الاجتماعيـة والفكريـة وفلسـفته مـن خـلال العنـاوين التاليـة، تـدبير المتوحـد والمدينـة المتكاملـة، والاغتـراب، ومشـاعر الاغتـراب فـي تـدبير المتوحـد، ومراحـل التـدرج مـن الإنسـان العـادي إلـى المتوحـد، كمـا توصـلت الـى ان ابـن باجـة بـالرغم منـا انـه عـاش حيـاة قصـيرة، عـاني فيهـا اغتراباً شـديداً انعكـس فـي مؤلفاتـه، وخاصـة كتابـه الرئيسـي، كمـا انـه أسـس ولأول مرة في الفلسفة الإسلامية اتجاهاً إنسانياً ذو ركائز ميتافيزيقية.

– يحيـى عبـد العلـيم إسـماعيل، التوحـد فـي فلسـفة ابـن طفيـل (الصـادرة سـنة 2015) وقـد بينـت معنـى التوحـد لغـة واصـطلاحاً وعـرف بالفيلسـوف وكيـف تحصـل، وتحصـيل حـي بـن يقظـان للمعرفـة النظريـة التـي مكنتـه بالاتصـال بالـذات الالهيـة وتجاوز حالة التوحد والعزلة.

– محمد علي الجندي، الخطاب الفلسفي الأخلاقي بين الواقعية والرمزية مفكرو الغرب الإسلامي(أنموذجاً)، (الصادرة سنة 2015) شرح الباحث معالم الحياة الفكرية والاجتماعية في المغرب والأندلس، وابن حزم وآراؤه في طب النفس وتحديد آفاتها، ووسائل علاجها، وآراء ابن باجة الأخلاقية من خلال كتابه تدبير المتوحد، وآراء ابن الطفيل الأخلاقية من خلال كتابه حي بن يقظان، وتوصلت الدراسة الى ان ابن حزم نحا منهجاً واقعياً في معالجة الجانب الأخلاقي في فلسفته، حيث عول على دراسة طب النفس ومداواتها بالسير والأخلاق، وقام بحصر آفات النفس، وبيان أفضل السبل لعلاجها. اما ابن باجة، وابن الطفيل قد استخدما الأسلوب الرمزي والخيالي في معالجتهما للقضايا الفلسفية، ومن بينهما مفهومهما عن المعاني الأخلاقية، وكيف تحصل السعادة.

– بركات محمد مراد، ابن باجة الفيلسوف المتوحد (العدد 56 الصادر عام 08 ديسمبر 2018)، ركزت على فلسفة الإنسان المتوحد، واغتراب الفلسفة والفلاسفة، وابن باجه المغترب. و توصلنا من خلال قراءاتنا لهذه العمل كيف انطلق من مناخ مغلق ومرحلة تاريخية جدباء حتى صار رائدا وفاتحا الطريق لمن بعده في فلسفات كثيرة اسس بها اتجاها عقليا كان له الاثر الكبير، وأن الشعور بالاغتراب خاصية أساسية يتميز بها المفكرون والفلاسفة في كل عصر. و أن ابن باجة عاش حياة غير سعيدة، وكثيراً ما تمنى الموت؛ ليجد فيه الراحة الأخيرة والابدية.

اما فيما يتعلق بمنهجية البحث فقد استعنت بعدة مناهج من اجل الكشف عن الحقائق وايضاح فكرة المتوحد التي اختلف حولها الدارسون والباحثون في الفكر الفلسفي الاسلامي، من خلال المناهج التالية: المنهج التاريخي والمنهج التحليلي النقدي والمنهج الاستقرائي المقارن، فالأول عرضنا آراء الفلاسفة في مسار تاريخ

الفلسفة، كما استعنت بالمنهج الوصفي التحليلي وذلك من اما الثاني فقمنا بمراجعة النصوص ونقدها من خلال جمع البيانات وتحليلها تحليلاً موضوعياً، وذلك للوصول إلى نتائج حيادية وموضوعية. كما حاولنا تنظيم الحقائق و تحديد المفاهيم التي تحتاج إلى بيان من نصوصها الأصلية. والثالث قمنا باستقراء اراء واقوال الكندي وابن سينا وابن باجه ومقارنتها من اجل توضيح هذه الآراء لفكرة المتوحد من اجل تقييم اسهاماتهم الفكرية وتحديد انتماءاتهم المعرفية.

واجهتنا صعوبات جمة اثناء انجاز هذا الموضوع من أهمها صعوبة التحكم في الموضوع بسبب غموض لغة النصوص التراثية، وحاولنا تجاوز ذلك بالعودة الى القواميس والمعاجم. لعلنا نقف على حقيقة اصالة النص الفلسفي الاسلامي لان الكثير يدعي بانه نسخة من الفلسفة اليونانية الى درجة اعتبار هؤلاء الفلاسفة الكندي ابن سينا وابن باجة مجرد ظلال لأفلاطون وارسطو.

وعلى هذا الاساس قسمنا البحث الى مقدمة وفصل تمهيدي واربعة فصول وخاتمة، وهي كما يلي:

المقدمة شملت على توطئة وجيزة و العناصر الاساسية المتعارف عليها منهجيا من اهمية علمية للدراسة والاهداف المرجوة من البحث، ايضا والمنهج المتبع لتقصي الحقائق من اجل استخلاص الاستنتاجات، وكذلك اشكالية الدراسة والدراسات السابقة التي تناولت موضوع البحث اضافة الى الصعوبات التي لا يخلو منها اي بحث....الخ.

والفصل التمهيدي خصصناه للمفاهيم المجاورة والمؤسسة لفكرة المتوحد، من شأنها ازالة اللبس الذي علق بأذهان الكثيرين، وشمل أربع مباحث، المبحث الأول تناولنا فيه مفهوم الفكر الإسلامي وفيه سلطنا الضوء على تعريف الفكر الإسلامي باعتبار التركيب، وتعريف الفكر الإسلامي كمصطلح. اما المبحث الثاني فعالج

مفهوم المتوحد مشيرين فيه الى تعريف المتوحد لغة واصطلاحا والمرجعية الفلسفية له.

وتناول المبحث الثالث المفاهيم المجاورة لمفهوم المتوحد من اجل تبيان القواسم الفلسفية المشتركة المتقاربة والمتباعدة بين مصطلح المتوحد والمصطلحات المتشابهة (كالفرق بين المتوحد والصوفي، الفرق بين المتوحد والزاهد، الفرق بين المتوحد والراهب، الفرق بين المتوحد والمغترب...). اما بخصوص المبحث الرابع تناولنا فيه الحياة الفلسفية والمجتمع بحيث تطرقنا الى ايضاح ماهية الفلسفة، ومفهوم المجتمع، والعلاقة بين الفيلسوف والمجتمع.

واما الفصل الأول فتناول الحياة الفكرية والاجتماعية للكندي وابن سينا وابن باجة وارتأينا الى تقسيمه الى ثلاث مباحث معنونة كالآتي: المبحث الأول حول ترجمة الكندي، وفيه اربعة مطالب:(سيرته الذاتية – مكانته العلمية وثناء العلماء عليه –شيوخه وتلاميذه – مصنفاته وانتاجه الفكري).

اما المبحث الثاني فتناول الحياة الفكرية والاجتماعية لابن سينا، تطرقنا فيه الى اربع نقاط هامة سيرته الذاتية، ومكانته العلمية وثناء العلماء عليه والعنصر الثالث سلطنا الضوء على شيوخه وتلاميذه، اما رابعا فخصصنا حيزا لدراسة مصنفاته واهم مؤلفاته.

والمبحث الثالث فخصصناه للحياة الفكرية والاجتماعية لابن باجة شمل ثلاثة مطالب: (سيرته الذاتية. مكانته العلمية وثناء العلماء عليه. شيوخه وتلاميذه بالإضافة الى مصنفاته واهم مؤلفاته).

وتناول الفصل الثاني مسألة النفس من ابن سينا إلى ابن باجة فكان عنوانا للفصل الثاني، الذي قسم الى اربعة مباحث متفرعة الى مطالب، اما المبحث الاول

تفرع الى ثلاث مطالب ركزنا فيها حول ماهية النفس من ابن سينا الى ابن باجة، والمبحث الثاني خصصناه لأنواع النفس عند هؤلاء الفلاسفة، اما المبحث الثالث فركزنا على العلاقة بين النفس والأخلاق عند ابن سينا والكندي وابن باجة، والمبحث الرابع خصص لمسالة العلاقة بين الأخلاق والانفعالات النفسية عند ابن سينا والكندي وابن باجة.

اما الفصل الثالث فخصصناه لموضوع السعادة من ابن سينا إلى ابن باجة وهو عنوان الفصل الثالث الذي قسمناه الى ثلاث مباحث متفرعة بدورها الى مطالب، اما المبحث الاول فعالج مسالة المفهوم الفلسفي للسعادة عند ابن سينا الكندي وابن باجة، والمبحث الثاني عالج قضية اصول السعادة والمرجعية الفلسفية لهؤلاء الفلاسفة، والمبحث الثالث فخصص لمراتب الناس في ادراك السعادة وتحصيل المتوحد لها.

والفصل الرابع تناول المدينة الفاضلة من ابن سينا إلى ابن باجة، بدوره قسم الى خمسة مباحث تفرعت الى مطالب، حيث استعرضنا فيه العديد من المسائل والقضايا المتعلقة بالمتوحد والمدينة الفاضلة وغير الفاضلة عند هؤلاء الفلاسفة، اما المبحث الاول فكان الحديث عن مفهوم الفضائل والأفعال الإنسانية ، والمبحث الثاني حول انواع الفضائل وتحصيلها، اما المبحث الثالث فتناول مسالة ماهية المدينة الفاضلة مع ايضاح خصائصها واهدافها، والمبحث الرابع سلطنا الاضواء على خصائص المتوحد وواجباته حتى نتمكن من معرفة كنه وماهية شخصيته، واما المبحث الخامس استعرضنا فيه الحديث عن المدن المضادة للمدينة الفاضلة وخصائصها.

امـــا الخاتمـــة انهينـــا بهـــا هـــذا العمـــل المتواضـــع فهـــي عبـــارة عـــن خلاصـــة مـــوجزة وضـــحنا فيهـــا اهـــم النتـــائج والافكـــار العلميـــة الفلســـفية التـــي توصـــلت اليهـــا ممـــا استخلصـــناه مـــن تقســـيمات البحـــث معـــرجين فـــي الاخيـــر الـــى اهـــم الفهـــارس الضـــرورية المصـــاحبة لهـــذا البحـــث العلمـــي، الـــذي يجعلنـــا نقـــر بمـــدى عمـــق اشـــكالية المتوحـــد باعتبارهـــا مرتبطـــة بالعقـــل والـــنفس والاخـــلاق والوجـــود والمصـــير وغيرهـــا مـــن المفـــاهيم المتعلقـــة بهـــا، اخيـــرا نامـــل ان نكـــون ازحنـــا ولـــو القليـــل مـــن الاكـــوام والصـــعوبات مـــن اجـــل ان تتضـــح معـــالم وتفاصـــيل هـــذه المســـالة للمســـاهمة فـــي اثـــراء الفكـــر الفلســـفي الاسلامي.

الفصل التمهيدي:

المفاهيم المجاورة والمؤسسة لفكرة المتوحد

- ✓ مفهوم الفكر الاسلامي .
- ✓ مفهوم المتوحد (الماهوية الفلسفية) .
- ✓ المفاهيم المجاورة لمفهوم المتوحد .
- ✓ الحياة الفلسفية والمجتمع .

الفصل التمهيدي: المفاهيم المجاورة والمؤسسة لفكرة المتوحد

المبحث الأول: مفهوم الفكر الإسلامي.

المطلب الأول: تعريف الفكر الإسلامي باعتبار التركيب:

الفرع الأول: تعريف الفكر لغة واصطلاحاً:

1-الفكر لغة: التفكر يعني التأمل، والاسم منه: الفكر والفكرة، فكر في أمره وتفكر، أي تأمل، والتأمل. والفكرة والفكر واحد[1]، ورجل فكير: كثير الإقبال على التفكر والفكرة[2]، وأفكر في الشيء، وفَكَّرَ فيه بالتشديد، وتفكر، تأمل[3]، وفكر في المشكلة أعمل عقله فيها؛ ليتوصل إلى حلها فهو مفكر وفكر فلاناً بالأمر أخطره بباله[4]، والفكرة: تردد القلب في الشيء[5].

ويأتي الفكر بمعنى الحاجة، يقال: ليس لي في هذا الأمر فكر، أي ليس لي فيه حاجة[6]،

---

(1) أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي البصري، العين، تح: د مهدي المخزومي، د/ إبراهيم السامرائي، ج5، دار ومكتبة الهلال، (د-ط)، (د-ت)، ص358.

(2) محمد بن أحمد بن الأزهري الهروي، أبو منصور، تهذيب اللغة ، تح: محمد عوض مرعب، ج10، دار إحياء التراث العربي – بيروت، لبنان، ط1، 2001، ص116.

(3) محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الحنفي الرازي، مختار الصحاح، المكتبة العصرية، الدار النموذجية، بيروت – لبنان، ط5، 1999، ص 242.

(4) مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط ، ج2، دار الدعوة، القاهرة – مصر، 2004، ص 698.

(5) أحمد بن فارس بن زكريا القزويني الرازي أبو الحسين، مجمل اللغة، دراسة وتحقيق: زهير عبد المحسن سلطان، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط2، 1986، ص704.

(6) إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي، الصحاح، تح: أحمد عبد الغفور عطار، ج2، دار العلم للملايين – بيروت، لبنان، ط4، 1987، ص783..انظر ايضا: أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد الزمخشري جار الله، أساس البلاغة، تح: محمد باسل عيون السود، ج2، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط1، 1419 هـ – 1998، ص 32.

ويأتي بمعنى المبالاة: يقالُ: لا فَكْرَ لي في هذا الأَمرِ، أَي: لا أُبالي[1].

قال ابن سيده:" الفكر، والفكر: إعمال الخاطر في الشيء. قال سيبويه: ولا يجمع الفكر ولا العلم ولا النظر، وقد حكى ابن دريد في جمعه: أفكاراً، والفكرة: كالفكر، وقد فكر في الشيء، وأفكر، وتفكر، ورجل فكير، وفيكر: كثير الفكر"[2].

2-**الفكر اصطلاحاً**: عرفه الجرجاني أنه: "ترتيب أمور معلومة للتأدي إلى مجهول"[3]. وعرّفه الزنيدي بقوله: «الفكر في المصطلح الفكري -والفلسفي خاصة- هو: الفعل الذي تقوم به النفس عند حركتها في المعقولات؛ أي النظر والتأمل والتدبر والاستنباط والحكم، ونحو ذلك. وهو كذلك المعقولات نفسها؛ أي الموضوعات التي أنتجها العقل البشري »[4].

ومن أفضل تعريفات الفكر أنه: "جملة ما يتعلق بمخزون الذاكرة.

(1) إسحاق بن إبراهيم بن الحسين الفارابي، معجم ديوان الأدب ، تح: دكتور أحمد مختار عمر، مراجعة: دكتور إبراهيم أنيس، ج1، مؤسسة دار الشعب للصحافة والطباعة والنشر، القاهرة، 2003م، ص110.

(2) علي بن إسماعيل بن سيده المرسي، المحكم والمحيط الأعظم، تح: عبد الحميد هنداوي، ج7، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط1، 2000، ص7.

(3) علي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني (المتوفى: 816هـ)، التعريفات، تح: ضبطه وصححه جماعة من العلماء بإشراف الناشر، دار الكتب العلمية بيروت -لبنان، ط1، 1983، ص168.

(4) الزنيدي، حقيقة الفكر الإسلامي، المصدر السابق ، ص: 10.

الفرع الثاني: تعريف الإسلام لغة واصطلاحاً:

الإســـلام لغـــة: أسـلم الرجـل: إذا دان بـدين الإسـلام، وأسـلم: أي استسـلم وانقـاد، والإسلام: الاستسلامُ لأمر اللهِ تَعالَى، وهو الانقيادُ لطاعتِهِ، والقَبُولُ لأَمره[1].

قـال مُحَمَّـدَ بْـنَ بَشَّـارٍ: "يُقَـالُ فُـلَانٌ مُسْـلِمٌ وَفِيـهِ قَـوْلَانِ: أَحـدهما هُـوَ المُسْتَسْـلِمُ لأَمـر اللَّه، وَالثَّـانِي هُـوَ المُخْلِـصُ للَّه العبـادةَ، مِـنْ قَـوْلِهِمْ سَـلَّمَ الشـيءَ لِفُـلَانٍ أَي خَلَّصَـهُ، وسَـلِمَ لَهُ الشيءُ أَي خَلَصَ لَهُ"[2].

الإســلام اصــطلاحاً: قـال العسـكري: "الاسـلام طاعـة الله التـي يسـلم بهـا مـن عقـاب الله وصـار كـالعلم علـى شـريعة محمد صـلى الله عليـه وآلـه"[3]. وعـرف فـي مواضـع اخـرى بأنـه: "إظهـار الخضـوع وإظهـار الشـريعة والتـزام مـا أتـى بـه النبـي –صـلى الله عليه وسلم– وذلك يحقن الدم ويستدفع المكروه"[4].

وعرفه النووي فقال: "الْإِسْلَام الانقياد وَالْإِسْلَام الشَّرْعِيّ انقياد مَخْصُوص"[5].

---

[1] الخليل بن أحمد، العين، ج7، المصدر السابق، ص266..انظر ايضا: ابن فارس، مجمل اللغة، المصدر السابق، ص469..انظر ايضا: نشوان بن سعيد الحميرى اليمني، شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم، تح: د حسين بن عبد الله العمري – مطهر بن علي الإرياني – د يوسف محمد عبد الله، ج5، دار الفكر المعاصر، بيروت – لبنان، ط1، 1999، ص3181.

[2] محمد بن مكرم بن على، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعى الإفريقى، لسان العرب، ج12، دار صادر – بيروت، ط3، 1414هـ، ص293.

[3] الحسن بن عبد الله بن سهل بن سعيد بن يحيى بن مهران العسكري (المتوفى: نحو 395هـ)، الفروق اللغوية، تح: الشيخ بيت الله بيات، ومؤسسة النشر الإسلامي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بـ «قم»، ط1، 1412هـ، ص317.

[4] ابن سيده ، المحكم والمحيط الأعظم، ج8، المصدر السابق ص514.

[5] أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي، تحرير ألفاظ التنبيه، تح: عبد الغني الدقر، دار القلم، دمشق– سوريا، ط1، 1408هـ، ص41.

المطلب الثاني: تعريف الفكر الإسلامي كمصطلح:

الفكر الإسلامي: "هو الذي يدور مع نصوص الكتاب والسنة، وإجماع سلف الأمة وأئمتها، وهو الذي يقرر علو الرب تبارك وتعالى فوق جميع المخلوقات واستوائه على العرش، ومباينته لجميع خلقه"[1].

وعُرِّف في مواضع اخرى الفكر الإسلامي بأنه: "هو الذي يستند إلى العقيدة الإسلامية وينطلق من نصوص الوحي في بحثه واجتهاده في مختلف مجالات الحياة"[2].

كما عرف الفكر الإسلامي بأنه: "النتاج العقلي الناشئ في المجتمع الإسلامي في ظل القرآن والسنة، وسيرة السلف الصالح"[3].

وعرفه الدكتور محسن عبدالحميد فقال: "مصطلح الفكر الإسلامي من المصطلحات الحديثة، وهو يعني كل ما أنتج فكر المسلمين منذ مبعث رسول الله- صلى الله عليه وسلم- إلى اليوم في المعارف الكونية العامة المتصلة بالله تعالى، والعالم والإنسان، والذي يعبر عن اجتهادات العقل الإنساني؛ لتفسير تلك المعارف العامة في إطار المبادئ الإسلامية، عقيدة، وشريعة وسلوكاً"[4].

---

[1] حمود بن عبد الله بن حمود بن عبد الرحمن التويجري، السراج الوهاج لمحو أباطيل الشلبي عن الإسراء والمعراج، مكتبة المعارف، الرياض – المملكة العربية السعودية، 1985، ص62.

[2] عبد الله بن عبد الرحمن الجربوع، أثر الإيمان في تحصين الأمة الإسلامية ضد الأفكار الهدامة، ج2، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة ، المملكة العربية السعودية، ط1، 2003، ص 586.

[3] فؤاد محسن الراوي، الفكر الإسلامي في مواجهة الفكر الغربي، دار المأمون للنشر التوزيع، ط1، 2009، ص34.

[4] المرجع نفسه، ص35.

وانتقد الدكتور بكر أبو زيد مصطلح الفكر الإسلامي، ورفض هذا المصطلح، فقال: " كيف يصح أن يكون الإسلام ومصدره الوحي (فكراً)، و(الفكر) هو ما يفرزه العقل، فلا يجوز بحال أن يكون الإسلام مظهراً للفكر الإنساني؟ والإسلام بوحي معصوم والفكر ليس معصوماً"[1].

كما انتقد بناء على ذلك مصطلح المفكر الإسلامي، فقال: "ولا يقال كذلك: (المفكر الإسلامي)؛ لأن العالم الذي له رُتْبَةُ الاجتهاد، والنظر، مقيد بحدود الشرع المطهر، فليس له أن يفكر، فيُشرِّع، وإنما عليه البحث وسلوك طريق الاجتهاد الشرعي لاستنباط الحكم، نعم يطلقون: (الفكر الإسلامي) في عصرنا، مريدين قدرته على الاستنباط، ونشر محاسن الإسلام، فمن هنا يأتي التَّسمُّح بإطلاقها، والأولى اجتنابها"[2].

وعرف الفكر الإسلامي بأنه: "المحاولات العقلية والجهود الفكرية التي بذلها المسلمون منذ انتقال النبي–صلى الله عليه وسلم– إلى جوار ربه؛ لفهم الإسلام وعرضه، ومواجهة المشكلات الواقعة في ضوء أصوله ومبادئه"[3].

كما عرف بأنه: "المحاولات العقلية من علماء المسلمين، لشرح الإسلام في مصادره الأصلية، القرآن الكريم، والسنة النبوية الصحيحة؛ إما تفقهاً واستنباطاً

---

[1] بكر بن عبد الله أبو زيد بن محمد بن عبد الله بن بكر بن عثمان بن يحيى بن غيهب بن محمد، معجم المناهي اللفظية وفوائد في الألفاظ، دار العاصمة للنشر والتوزيع – الرياض، السعودية، ط3، 1996، ص360.

[2] المصدر نفسه، ص418.

[3] أيسر فائق الجسني الألوسي، محاضرات المدخل لدراسة الفقه الإسلامي، كلية العلوم الإسلامية، جامعة الأنبار، قسم العقيدة والدعوة والفكر، (د–ط)، (د– ت)، ص3.

لأحكام دينية، وإما توفيقاً بين مبادئ الدين الإسلامي وتعاليمه وبين الأفكار الأجنبية، وإما دفاعاً عن العقائد الصحيحة، أو رد العقائد المنحرفة"[1].

كما عرف الفكر الإسلامي بأنه: "مواقف اجتهادية لعلماء الإسلام ومفكريه"[2].

ويعرف الفكر الإسلامي كذلك بأنه: مجموعة من المفاهيم، والمبادئ، والتصورات الفكرية التي نشأت وتطورت في إطار الحضارة الإسلامية، ويستند إلى النصوص الدينية الإسلامية (القرآن والسنة) كمصادر أساسية للمعرفة. كما يتأثر أيضًا بالاجتهادات الفقهية، والتفسيرية، والفلسفية التي طورها العلماء والمفكرين المسلمين عبر التاريخ.

[1] المرجع السابق ، ص3.

[2] محمد بحر محمد حسن، الفكر الإسلامي المفهوم المصدر الخصائص التحديات: دراسة مقارنة، مجلة أسيوط لبحوث الدراسات الإسلامية، المجلد1، العدد1، 2019، ص269.

المبحث الثاني: مفهوم المتوحد (الماهوية الفلسفية).

المطلب الأول: تعريف المتوحد لغة:

المتوحد مأخوذ من وحد، والوَحَدُ يعني المُنْفَرِدُ، رجلٌ وَحَدٌ، وثورٌ وَحَدٌ، والوَحْدَةُ تعني الانفرادُ، فمثلا تقول: رأيته وحدَه، وتفسير الرّجلِ الوَحِد: الذي لا يُعْرَفُ له أَصْلٌ، والوَحْدُ: حِدَةُ كل شيءٍ، والرّجلُ الوحيد ذو الوَحْدَة، وهو المنفرد لا أنيس معه[1]، والمتوحد: فهو البليغ في الوحدانية، كالمتكبر: البليغ في الكبرياء، وقيل: المتوحد: المستنكف عن النظير[2].

وعن قيس بن بشر التغلبي قال: أخبرني أبي، وكان جليسا لأبي الدرداء قال: كان بدمشق رجل من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم يقال له: ابن الحنظلية، وكان رجلا متوحدا، قلما يجالس الناس، إنما هو صلاة، فإذا فرغ، فإنما هو تسبيح وتكبير حتى يأتي أهله[3]. وقال ابن فارس: "(وَحَدَ) الْوَاوُ وَالْحَاءُ وَالدَّالُ: أَصْلٌ وَاحِدٌ يَدُلُّ عَلَى الِانْفِرَادِ"[4].

ومما سبق يتضح أن المتوحد في معاجم اللغة العربية يشير إلى الشخص الذي يعتزل الناس أو ينفرد بنفسه. يُشتق من الجذر "وحد"، وهو فعل يعني الانفراد، ويأتي بمعنى الشخص الذي يتفرد بشيء أو يعيش منفردًا بعيدًا عن الجماعة.

---

(1) الخليل بن أحمد، العين، المصدر السابق، ج3، ص281...انظر ايضا: الجوهري، الصحاح، ج2، المصدر السابق، ص547.

(2) العسكري، الفروق اللغوية، المصدر السابق، ص566.

(3) أخرجه أبو داود في السنن، كتاب اللباس، باب ما جاء في إسبال الإزار، حديث رقم4089، ج4، ص57،.

(4) أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي أبو الحسين، مقاييس اللغة، تح: عبد السلام محمد هارون، ج6، دار الفكر، (د-ط)، 1979، ص90.

المطلب الثاني: تعريف المتوحد اصطلاحاً.

على الرغم من تأليف ابن باجة لكتاب تدبير المتوحد، إلا أنه صب جل اهتمامه بتعريف التدبير، ولم يعرف المتوحد[1].

وعلى الرغم من عدم تعريف ابن باجة للمتوحد إلا أنه يمكننا استخلاص تعريفاً له من خلال صفاته وغاياته العقلية وحتى أفعاله، فيعرف بأنه: "الإنسان الكامل الذي يتبع عقله، ويسيطر على غرائزه وشهواته، والمتحرر من سلطة المجتمع وقيمه ومفعولاته"[2].

قال القاضي بن عياض:" فيه فضل العزلة والانحياش عن الناس، وكأنه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أشار إلى ما يكون بعده من الفتن، بحيث تكون العزلة والتغرب عن الناس أفضل من الدخول فيما هم فيه" [3].

قال فيه الطيبي ايضا:" واعتزال الناس يكفهم شره عنهم، ويستكفي شرهم عنه، ويشتغل بعبادة ربه حتى يجيئه الموت" [4]. من هذا النص يمكن تعريف المتوحد بأنه: المعتزل للناس، يكفيهم شره وسوءه، ويستكفي من شرهم، ويتفرغ لعبادة ربه حتى الموت.

---

(1) انظر: محمد بن يحيى بن الصائغ، المعروف بابن باجة، تدبير المتوحد ، دار سراس للنشر والتوزيع، 1994م، ص ص5-12.

(2) يحيى عبدالعليم إسماعيل، التوحد في فلسفة الطفيل، كلية الآداب، جامعة طنطا، مجلة كلية الآداب، المجلد3، العدد:29، 2016م، ص1512.

(3) عياض بن موسى بن عياض بن عمرون اليحصبي السبتي، أبو الفضل، إكمال المعلم بفوائد مسلم ، تح: الدكتور يحْيَى إِسْمَاعِيل، ج6، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، ط1، 1998م،ص310.

(4) شرف الدين الحسين بن عبد الله الطيبي، الكاشف عن حقائق السنن، تح: د/عبد الحميد هنداوي، ج8، مكتبة نزار مصطفى الباز (مكة المكرمة – الرياض)، السعودية، ط1، 1997، ص2629.

ويعرف المتوحد بأنه: "المنفرد والمتحرر من سلطة المجتمع، وقيمه ومعقولاته"[1]. ايضا ويعرف ايضا المتوحد بأنه: "الفيلسوف المنعزل مكانياً، أو اجتماعياً سواء أكان برغبته واختياره، أو من غير رغبة ولا اختيار منه"[2].

كما عرفوه بأنه: "المبدع الاغترابي الذي يعتزل الناس والمجتمع بإرادته؛ ليعود ثانية برؤى إصلاحية تكسر حاجز التوحد، وتبشر بالحقيقة التي وصل إليها، وحمل المجتمع على الاعتقاد بها"[3]. وفي مواضع اخرى يعني المتوحد بأنه: "المتطلع إلى مغادرة العالم الأرضي، تجنباً للمجتمع غير العاقل، وتفادياً لوحدته وعزلته، الذي يجد نفسه مضطراً إليها؛ نتيجة لتباين المعايير، السائدة في الحياة الاجتماعية، التي تبدو أنها مناقضة للعقل"[4]. وورد في مجلة علوم اللغة وادابها تعريفا اخر للمتوحد وهو : المتصل بالجهد الخالق المتجلي عن الحياة، والاتحاد به، والمكمل لفعل الله"[5].

ومن خلال ما سبق يتبين أن "المتوحد" بأنه الفرد الذي يعيش حالة من الوحدة الروحية والعزلة الداخلية عن العالم المادي، لكنه يكون في اتصال عميق مع الله (الحق)، المتوحد هو الذي يختار الانسحاب من الحياة الاجتماعية الظاهرة ومن التعلق بالدنيا ليعيش تجربة روحية مكثفة، حيث يسعى إلى الوصول إلى معرفة الله والوحدة معه من خلال التأمل، الذكر، والتفكر.

---

[1] يحيى عبدالعليم إسماعيل، التوحد في فلسفة الطفيل، المرجع السابق ، ص ص 1511-1512.

[2] المرجع نفسه، ص1512

[3] نفسه، ص1513.

[4] يوسف سلامة، دراسة لمفهوم المتوحد عند ابن باجة، اتحاد الكتاب العرب، مجلة التراث العربي، المجلد18، العدد69، 1997، ص ص69-70.

[5] مكسح دليلة، الدعائم الثلاثة الصوفية، مجلة علوم اللغة وآدابها، العدد:1، 2009، ص ص ص74-78-81.

والوحدة لا تعني الانعزال الجسدي بالضرورة، بل الانفصال عن الشواغل الدنيوية والحسية، والتركيز على العلاقة مع الله، فالمتوحد يرى أن الحقيقة الإلهية هي الواقع الوحيد، وأن كل ما سواه هو زائل أو وهمي، يسعى المتوحد من خلال هذه العزلة الروحية إلى التحرر من الأنانية والشهوات البشرية للوصول إلى "الفناء في الله" حيث يُمحي الفرد كليًا في وجود الله، ويعيش حالة من التوحد مع الخالق.

المبحث الثالث: الفرق بين مصطلح المتوحد والمصطلحات المشابهة.

المطلب الأول: الفرق بين المتوحد والصوفي:

التصوف لغة: تَصَوَّف فلان: تسنك وسلك سبيل الصوفية أو ادعاه[1]، وصُوفَةُ: قَوْمٌ كَانُوا فِي الْجَاهِلِيَّةِ، كَانُوا يَخْدِمُونَ الْكَعْبَةَ، وَيُجِيزُونَ الْحَاجَّ[2]، وتصوف الرجل وهو صوفي من قوم صوفية كلمة مولدة[3]، وفلان يلبس الصوف والقطن أي ما يعمل منهما. وكبش صاف وصوفاني ونعجة صافة وصوفانية: كثيرا الصوف، ويقال: كان آل صوفة يجيزون الحاج من عرفات أي يفيضون بهم، ويقال لهم: آل صوفان وآل صفوان وكانوا يخدمون الكعبة ويتنسكون ولعل الصوفية نسبوا إليهم تشبيها بهم في النسك والتعبد أو إلى أهل الصفة فقيل: مكان الصفية

---

(1) انظر: محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني أبو الفيض الملقّب بمرتضى الزَّبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، تح: مجموعة من المحققين، ج24، دار الهداية، (د-ط)، (د-ت)، ص42..انظر ايضا: أحمد رضا، معجم متن اللغة، ج3، دار مكتبة الحياة، بيروت-لبنان، (د-ط)، (د-ت)، ص518..انظر ايضا: نشوان بن سعيد الحميرى اليمني، شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم، تح: د/ حسين بن عبد الله العمري، مطهر بن علي الإرياني، د/ يوسف محمد عبد الله، ج6، دار الفكر المعاصر، بيروت- لبنان، ودار الفكر دمشق- سوريا، ط1، 1999، ص3857.

(2) انظر: أحمد بن فارس بن زكريا القزويني الرازي، أبو الحسين، مقاييس اللغة، تح: عبد السلام محمد هارون، ج3، دار الفكر، (د-ط)، 1979، ص322.

(3) انظر: أحمد بن محمد بن علي الفيومي ثم الحموي أبو العباس، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، ج1، المكتبة العلمية، بيروت-لبنان، (د-ط)، (د-ت) ص352.

الصوفية بقلب إحدى الفاءين واوا للتخفيف أو إلى الصوف الذي هو لباس العباد وأهل الصوامع[1].

واختلف العلماء في الكلمة التي اشتقت منها الصوفية، فقيل: سموا صوفية؛ لأنهم في الصف الأول بين يدي الله –عز وجل بارتفاع– هممهم وإقبالهم على الله تعالى بقلوبهم ووقوفهم بسرائرهم بين يديه، وقيل: كان هذا الاسم في الأصل صفوي ، فاستثقل ذلك وجعل صوفيا، وقيل: سموا صوفية نسبة إلى الصفة التي كانت لفقراء المهاجرين على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم، وهذا وإن كان لا يستقيم من حيث الاشتقاق اللغوي ولكنه صحيح من حيث المعنى ، لأن الصوفية يشاكل حالهم حال أولئك لكونهم مجتمعين متآلفين متصاحبين لله وفي الله ، كأصحاب الصفة وهذا الاسم لم يكن في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم[2].

وقيل: "من لبسهم وزيهم سموا صوفية؛ لأَنهم لم يلبسوا لحظوظ النَّفس مالان مَسّه وَحسن منظره وَإِنَّمَا لبسوا لستر الْعَوْرَة فتجزوا بالخشن من الشّعْر والغليظ من الصُّوف"[3].

قال الزبيدي: " الصُّوفانُ: كلُّ من وَلِيَ شَيْئا من عَمَلِ البَيْتِ، وكذلِك الصُّوفَةُ. وَفِي الأَساس: وَآل صَوْفانَ: كانُوا يَخْدُمونَ الكعبةَ وَيَتَنَسَكُونَ، ولَعَلَّ {الصُّوفِيّةَ نُسِبَتْ إِليهم، تَشْبيهاً بهم فِي التَّنَسُّكِ والتَّعَبُّدِ، أَو إِلى أَهْلِ الصُّفَّةِ، فيُقالُ مَكَان

(1)) انظر: محمود بن عمرو بن أحمد الزمخشري جار الله، أساس البلاغة، تح: محمد باسل عيون السود، ج1، دار الكتب العلمية، بيروت–لبنان، ط1، 1998، ص564.

(2) انظر: إحسان إلهي ظهير الباكستاني، التَّصَوُّفُ المنشَأ وَالمَصَادر، إدارة ترجمان السنة، لاهور – باكستان، ط1، 1986، ص28.

(3) أبو بكر محمد بن أبي إسحاق بن إبراهيم بن يعقوب الكلاباذي البخاري الحنفي، التعرف لمذهب أهل التصوف ، دار الكتب العلمية – بيروت-لبنان، (د-ط)، (د-ت)، ص22.

الصُّـفِّيَةِ: الصُّـوفِيَّةُ بقلـبِ إِحْـدَى الفـائَين واواً للتَّخْفِيـفِ، أَو إِلـى الصُّـوفِ الَّـذِي هُـوَ لِباسُ العُبّادِ، وأَهْلِ الصَّوامِعِ. قلتُ: والأَخيرُ هُوَ المَشْهورُ "[1].

وذهـب الـبعض إلـى أنهـم نسـبة إلـى كلمـة صـوفيا أو سـوفيا (صـوفيا) اليونانيـة ومعناهـا الحكمـة[2]. كمـا ذهـب الـبعض مـن امثـال القشـيري الـى القـول ان: "هـذه التسـمية غلبـت عَلَـى هـذه الطائفـة فيقـال: رجـل صـوفي وللجماعـة صـوفية ومـن يتوصـل إِلَـى ذَلِـكَ يقـال لَـهُ: متصـوف وللجماعـة المتصـوفة ولـيس يشـهد لِهَـذَا الاسـم من حيث العربية قياس والاشتقاق والأظهر فِيهِ أَنَّهُ كاللقب"[3].

وانتقـد القشـيري تلـك الاشـتقاقات السـابقة، وبـين أن القـول بأنهـا مشـتقة مـن الصـوف غيـر مسـتقيم، فهـم لـم يكونـوا مختصـين بلـبس الصـوف حتـى ينسـبون إليـه، وكـذلك القـول بأنـه مشـتقة مـن الصـفا بعيـد مـن حيـث اللغـة، ثـم بـين أن هـذه الطائفـة أشـهر مـن أَن يحتاج فِي تعيينهم إِلَى قياس لفظ واستحقاق اشتقاق [4].

2-التصـوف اصـطلاحاً: هـو "طَرِيقَـة سـلوكية قوامهـا التقشـف والتحلـي بالفضـائل لتزكـو الـنَّفس وتسـمو الـرّوح، وعلـم التصـوف: مَجْمُوعَـة المبـادئ الَّتِـي يعتقـدها المتصوفة والآداب الَّتِي يتأدبون بهَا فِي مجتمعاتهم وخلواتهم[5].

---

[1]) الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، ج24، المصدر السابق ، ص42.

[2] انظر: إحسان إلهي، التَّصَوُّفُ المنشَأ وَالمَصَادر، المصدر السابق، ص32..انظر ايضا: محمد بن إبراهيم بن أحمد الحمد، مصطلحات في كتب العقائد، دار ابن خزيمة، ط1، (د-ت)، ص94.

[3] عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك القشيري، الرسالة القشيرية، تح: الإمام الدكتور عبد الحليم محمود، الدكتور محمود بن الشريف، ج2، دار المعارف، القاهرة، (د-ط)، (د-ت)، ص440.

[4] انظر: عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك القشيري، الرسالة القشيرية، تح: الإمام الدكتور عبد الحليم محمود، الدكتور محمود بن الشريف، ج2، دار المعارف، القاهرة-مصر، (د-ط)،(د-ت)، ص440.

[5] ابراهيم انيس واخرون، مجمع اللغة العربية ، المعجم الوسيط، ج4، دار الدعوة، القاهرة، ط4، 2004م، ص529.

وعرف ابن خلدون التصوف أنه: "هذا العلم (التصوف) من العلوم الشرعية الحادثة في الملة وأصله أن طريقة هؤلاء القوم لم تزل عند سلف الأمة وكبارها من الصحابة والتابعين ومن بعدهم طريقة الحق والهداية وأصلها العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها، والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه والانفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة وكان ذلك عاما في الصحابة والسلف. فلما فشا الإقبال على الدنيا في القرن الثاني وما بعده وجنح الناس إلى مخالطة الدنيا اختص المقبلون على العبادة باسم الصوفية والمتصوفة"[1].

وعرف الجرجاني التصوف بأنه: "الوقوف مع الآداب الشرعية ظاهرًا، فيرى حكمها من الظاهر في الباطن، وباطنًا، فيرى حكمها من الباطن في الظاهر، فيحصل للمتأدب بالحكمين كمالٌ"[2].

والطريقة الصوفية تعني: "النسبة إلى شيخ يزعم لنفسه الترقي في ميادين التصوف والوصول إلى رتبة الشيخ المربي، ويدعي لنفسه بالطبع رتبة صوفية من مراتب الأولياء عند الصوفية كالقطب والغوث والوتد والبدل"[3].

---

[1] عبد الرحمن بن محمد ابن خلدون أبو زيد ولي الدين الحضرمي الإشبيلي، ديوان المبتدأ والخبر، تح: خليل شحادة، ج1، دار الفكر، بيروت–لبنان، ط2، 1988، ص611.

[2] علي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني، التعريفات، تح: ضبطه وصححه جماعة من العلماء بإشراف الناشر، دار الكتب العلمية، بيروت –لبنان، ط1، 1983، ص59.

[3] عبد الرحمن بن عبد الخالق اليوسف، الفكر الصوفي في ضوء الكتاب والسنة ، مكتبة ابن تيمية، الكويت، ط3، 1986، ص350.

وعرف الشيخ فخر الدين أبو العباس أحمد بن محمد بن أبي الفضل الصوفي، فقال: الصوفي فهو العالم بما لابد في أعمال الطاعة منه، المقبل على الله بوجهه كله المتجرد عن نفسه القائم في شيء بإرادة ربه"[1].

الفرق بين المتوحد والصوفي:

إن التصوف من المصطلحات العامة، والتي يندرج تحتها مفهوم التوحد، فالمتوحد جزء من الفكر الصوفي، فليس كل الصوفية يسلكون مسلك التوحد؛ لذا فإن بين المتوحد والصوفي عموم وخصوص، فكل متوحد صوفي، وليس كل صوفي متوحد.

كما يتضح الفرق بين المتوحد والصوفي من خلال أن المتوحد يُركز على التفرد بالذكر والتأمل في خلوة وعزلة قد تكون دائمة أو لفترات طويلة، مبتعدًا عن مظاهر الدنيا ليصل إلى حالة الصفاء الروحي العميق. ايضا المتوحد يرى أن العزلة هي وسيلة ضرورية للوصول إلى درجات عليا من التقرب إلى الله، والتركيز على الوحدة الإلهية.

أما الصوفي فهو من يسلك طريق التصوف بشكل عام، ملتزمًا بأخلاقه وسلوكه الروحي، مع المحافظة على بعض التواصل مع المجتمع.

كذلك يوازن بين العبادة الجماعية والخلوة، وبين التزامات الحياة الروحية والدنيوية، حيث يمكن أن يعيش ضمن الجماعة أو في عزلة مؤقتة، لكنه ليس دائمًا منعزلًا كالمتوحد، كما يهدف إلى تحقيق الارتقاء الروحي من خلال ممارسات

[1] البلوي، تاج المفرق في تحلية علماء المشرق، المصدر السابق، ص105.

روحيــة مثــل الــذكر، والصــلاة، والتأمــل، لكنــه لا يشــترط الانقطــاع الكامــل عــن العالم[1].

المطلب الثاني: الفرقة بين المتوحد والزاهد:

الفرع الأول: تعريف الزهد لغة واصطلاحاً:

الزهــد لغــة: الزهـد فـي الـدين خاصـة، والزهـادة فـي الأشـياء كلهـا. ورجـل زهيـد، وامـرأة زهيـدة وهمـا القليـل طعمهمـا. وأزهـد الرجـل إزهـادا فهـو مزهـد، لا يرغـب فـي مالـه لقلتـه[2]، زهـد فـلان فـي الـدنيا؛ أي: اسـتقلها[3]، والزهـد: خـلاف الرغبـة، وفـلان يتزهـد، أي يتعبد، والتزهيد في الشيء، وعن الشيء: خلاف الترغيب فيه[4].

والزهـد: ضـد الرغبـة والحـرص علـى الـدنيا، والزهـادة فـي الأشـياء كلهـا: ضـد الرغبة[5].

الزهــد اصــطلاحاً: يـذكر التهـانوي ان الزهـد هـو: "أخـذ قـدر الضـرورة مـن الحـلال المتيقّن الحلّ فهو أخصّ من الورع"[6].

وعرف بأنه: "بغض الدنيا والإعراض عن راحتها طلبا للآخرة"[1].

---

(1) انظر: عبد الرحمن بن عبد الخالق لفكر الصوفي في ضوء الكتاب والسنة، المصدر السابق، ص350..انظر ايضا: ابن خلدون، ديوان المبتدأ والخبر، ج1، المصدر السابق، ص611.

(2) الخليل بن أحمد، العين، ج4، المصدر السابق، ص12.

(3) اليمان بن أبي اليمان البَندنيجي ابي بشر، التقفية في اللغة ، تح: د/ خليل إبراهيم العطية، الجمهورية العراقية، (د–ط)، 1976، ص324.

(4) الجوهري، الصحاح، المصدر السابق، ص481.

(5) ابن منظور، لسان العرب، ج3، المصدر السابق، ص196.

(6) محمد بن علي ابن القاضي محمد حامد بن محمّد صابر الفاروقي الحنفي التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تقديم وإشراف ومراجعة: د/ رفيق العجم، تح: د/ علي دحروج، تر: د. جورج زيناني، ج1، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت–لبنان ط1، 1996، ص913.

وقال ابن تيمية: "ترك الرغبة فيما لا ينفع في الدار الآخرة وهو فضول المباح التي لا يستعان بها على طاعة الله"[2].

وعرفه ابن قدامة المقدسي بقوله: "الزهد في الدنيا مقام شريف من مقامات السالكين، والزهد عبارة عن انصراف الرغبة عن الشيء إلى ما هو خير منه، وشرط المرغوب عنه أن يكون مرغوبا فيه بوجه من الوجوه، فمن رغب عن شيء ليس مرغوباً فيه ولا مطلوباً في نفسه، لم يسم زاهداً، كمن ترك التراب لا يسمى زاهداً، وقد جرت العادة بتخصيص اسم الزاهد بمن ترك الدنيا، ومن زهد في كل شيء سوى الله تعالى، فهو الزاهد الكامل، ومن زهد في الدنيا مع رغبته في الجنة ونعيمها، فهو أيضاً زاهد، ولكنه دون الأول"[3].

وعرفه ابن القيم بأنه: "الزهد سفر القلب من وطن الدنيا، وأخذه في منازل الآخرة"(4).

وعرفه ابن رجب، فقال: "فالزهد في الدنيا يراد به تفريغ القلب من الاشتغال بها، ليتفرغ لطلب الله، ومعرفته والقرب منه والأنس به، والشوق إلى لقائه"[5].

أقسام الزهد: اختلفت عبارات العلماء في أنواع الزهد ومنها:

---

(1) أحمد مختار عبد الحميد عمر بمساعدة فريق عمل، معجم اللغة العربية المعاصرة، ج2، عالم الكتب، ط1، 2008 ص1002.

(2) أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي، التحفة العراقية في الأعمال القلبية، المطبعة السلفية، القاهرة–مصر، ط2، 1399هـ، ص44.

(3) أحمد بن عبد الرحمن بن قدامة المقدسي، مختصر منهاج القاصدين، تقديم: الأستاذ محمد أحمد دهمان، مكتَبَةُ دَارِ البَيَانْ، دمشق، سوريا، 1978م، ص324.

(4) محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، تح: محمد المعتصم بالله البغدادي، ج2، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط3، 1996، ص15.

(5) ابن رجب، جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثا من جوامع الكلم، ج2، المصدر السابق، ص198.

قال أبو سليمان الدارني: "اختلفوا علينا في الزهد بالعراق فمنهم من قال: الزهد في ترك لقاء الناس، ومنهم من قال: في ترك الشهوات، ومنهم من قال: في ترك الشبع، وكلامهم قريب بعضه من بعض وأنا أذهب إلى أن الزهد في ترك ما يشغلك عن الله"[1].

ويرى ابن رجب في موضع اخر: "وهذا الذي قاله أبو سليمان حسن، وهو يجمع جميع معاني الزهد وأقسامه وأنواعه"[2].

قال أحمد بن حنبل الزهد على ثلاثة أوجه:

الأول: ترك الحرام وهو زهد العوام.

الثاني: ترك الفضول من الحلال وهو زهد الخواص.

الثالث: ترك ما يشغل العبد عن الله عز وجل وهو زهد العارفين[3].

وراى ابن القيم في نصه ان: "هذا الكلام من الإمام أحمد يأتي على جميع ما تقدم من كلام المشايخ، مع زيادة تفصيله وتبيين درجاته، وهو من أجمع الكلام. وهو يدل على أنه رضى الله عنه من هذا العلم بالمحل الأعلى، وقد شهد الشافعي رحمه الله بإمامته في ثمانية أشياء أحدها الزهد"[4].

وقال إبراهيم بن أدهم: " الزهد ثلاثة أقسام: فزهد فرض، وزهد فضل، وزهد سلامة، فأما الزهد الفرض: فالزهد في الحرام، والزهد الفضل: فالزهد في الحلال،

(1) أحمد بن محمد بن زياد بن بشر بن درهم البصري الصوفي، الزهد وصفة الزاهدين، تح: مجدي فتحي السيد، دار الصحابة للتراث، طنطا، ط1، 1408هـ، ص26.

(2) ابن رجب ، جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثا من جوامع الكلم، ج2، المرجع السابق ، ص186.

(3) محمد بن مفلح بن محمد بن مفرج، أبو عبد الله، شمس الدين المقدسي الرامينى ثم الصالحي الحنبلي، الآداب الشرعية والمنح المرعية، ج2، عالم الكتب، (د–ط)، (د–ت)، ص242.

(4) ابن القيم ، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، ج2، المصدر السابق، ص14.

الزهد السلامة: فالزهد في الشبهات، وكل من باع الدنيا بالآخرة فهو زاهد في الدنيا، وكل من باع الآخرة بالدنيا فهو زاهد أيضاً، ولكن في الآخرة"[1].

ويرى ابن رجب: " وقال ابن المبارك: قال سلام بن أبي مطيع: الزهد على ثلاثة وجوه: واحد أن يخلص العمل لله عز وجل والقول، ولا يراد بشيء منه الدنيا، والثاني: ترك ما لا يصلح، والعمل بما يصلح، والثالث: الحلال أن يزهد فيه وهو تطوع، وهو أدناها.

وهذا قريب مما قبله، إلا أنه جعل الدرجة الأولى من الزهد في الرياء المنافي للإخلاص في القول والعمل، وهو الشرك الأصغر، والحامل عليه محبة المدح في الدنيا، والتقدم عند أهلها، وهو من نوع محبة العلو فيها والرياسة"[2].

الفرق بين المتوحد والزاهد: يتضح الفرق بين المتوحد والزاهد يتمثل في ان المتوحد ينفرد بعزلته التامة عن الناس بهدف التفرغ الكامل لعبادة الله والتأمل في ذاته الإلهية. وهنا العزلة ليست فقط عن الدنيا، بل أيضًا عن كل ما يشغل النفس عن التواصل المباشر مع الله. والمقصود من التوحد هو تحقيق التوحيد الداخلي من خلال التأمل العميق والانفراد بالله، حيث يرى المتوحد أن العزلة هي وسيلة للوصول إلى حالة وحدة روحية تامة مع الله[3].

أما الزاهد فيعني ترك التعلق بالدنيا ومظاهرها، مثل المال والسلطة، مع الاستمرار في الحياة الاجتماعية دون الابتعاد الكامل عن الناس.

(1) أحمد فريد، تزكية النفوس، دار العقيدة للتراث، الإسكندرية–مصر، (د–ط)، (د–ت)، 1993، ص 55.

(2) ابن رجب، جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثا من جوامع الكلم، ج2، المصدر السابق، ص185.

(1) انظر: ابن باجة، تدبير المتوحد، المصدر السابق، ص ص5–12..انظر ايضا: يحيى عبدالعليم إسماعيل، التوحد في فلسفة ابن طفيل، المصدر السابق، ص ص 1511–1512.

الزاهد يعيش بين الناس لكنه يبتعد عن ملذات الحياة المادية ويرى الدنيا زائلة، فيركز على الآخرة من دون الانفصال التام عن المجتمع.

المقصد من الزهد هو التقرب إلى الله من خلال الورع والابتعاد عن الشهوات الدنيوية، ولكن الزهد لا يستلزم العزلة أو الانفراد كالمتوحد[1].

الزهد في الدنيا وزينتها نافلة مستحبة، لا فريضة يستوجب الزاهد بها رضي الله ورفع الدرجات في جنة المأوى، وإن كانت الواجبات كلها لا تكون إلا بالزهد، فلا يسمى شيء منها زهدا، وقد اختصت من الأسماء بما هو أليق بها من الزهد، ألا ترى أن الإيمان لا يكون إلا بالزهد في كل معبود سواه، والصلاة لا تكون إلا بالزهد في الاشتغال بما يصد عنها ويمنع منها، وكذلك سائر الفرائض والطاعات[2]، أما التوحد فهو مصطلح صوفي، من ابتداعات الصوفية.

"الزهادة في الدنيا بتحريم الحلال، ولا في إضاعة المال، ولكن الزهادة في الدنيا أن لا تكون بما في يديك أوثق منك بما في يد الله، وأن تكون في ثواب المصيبة، إذا أصبت بها، أرغب منك فيها، لو أنها أبقيت لك"[3]، وهذا بخلاف الزاهد الذي من يختار الابتعاد عن الحياة الاجتماعية الظاهرة والتخلي عن الارتباط

---

(2) ابن رجب، جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثا من جوامع الكلم، ج2، المصدر السابق، ص185..انظر ايضا: ابن مفلح، الآداب الشرعية والمنح المرعية، ج2، المصدر السابق، ص242..انظر ايضا: أحمد فريد، تزكية النفوس، المصدر السابق، ص 55.

(2) القاضي محمد بن عبد الله أبو بكر بن العربي المعافري الاشبيلي المالكي، المسالِك في شرح مُوَطَّأ مالك، تع: محمد بن الحسين السُليماني وعائشة بنت الحسين السُليماني، تقديم: يوسف القَرَضَاوي، ج7، دَار الغَرب الإسلامي، ط1، 2007م، ص417.

(3) أخرجه ابن ماجه في السنن، كتاب الزهد، باب الزهد في الدنيا (ج2، ص1373)، (رقم 4100). قال الهيثمي: " رواه الطبراني في الأوسط، وفيه عمرو بن واقد، وقد ضعفه الجمهور، وقال محمد بن المبارك: كان صدوقا، وبقية رجاله ثقات". مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، الهيثمي (ج10، ص286).

بالدنيا، ليخوض تجربة روحية عميقة، تهدف إلى تحقيق معرفة الله والوحدة به عبر التأمل، الذكر، والتفكر.

المطلب الثالث: الفرق بين المتوحد والراهب:

تعريف الراهب: الراهب في القواميس والمعاجم يعني من الناحية اللغوية: رَهِبْتُ الشَّيءَ أَرْهَبُهُ رَهَباً ورَهْبةً، أي: خفته. وأَرْهَبْت فلاناً، والرَّهْبانِيّةُ: مصدرُ الرّاهب، والتَّرَهُّبُ: التَّعَبُّدُ في صَوْمَعةٍ، والجميع: الرَّهبان[1]، والراهب: واحد رُهبان النصارى[2]. والراهب: فاعل من قول القائل: رَهب الله فلان، بمعنى خافه، يرهبه رَهَبًا ورَهْبًا، ثم يجمع الراهب، رهبان، مثل: راكب، وركبان، و"فارس" و"فرسان"[3].

اما من الناحية الاصطلاحية فيعرف كما قال الجرجاني: "الراهب هو العالم في الدين المسيحي من الرياضة والانقطاع عن الخلق والتوجه إلى الحق"[4].

وعرف الراهب بأنه: "من ترهَّب أي من تبتَّل للدين من المسيحيين واعتزل عن الناس إلى الدير طلباً للعبادة على دينه"[5]. في مواضع اخرى عرف أنه من يقول: إنه انقطع لعبادة الله فوق ما طلب الله منه من جنس ما طلب[6].

---

(1) الخليل بن أحمد، العين، ج4، المصدر السابق، ص47.

(2) الجوهري، الصحاح، ج1، المصدر السابق، ص140.

(3) محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي، أبو جعفر الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، تح: أحمد محمد شاكر، ج10، مؤسسة الرسالة، ط1، 2000، ص502.

(4) علي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني، التعريفات ، تح: ضبطه وصححه جماعة من العلماء بإشراف الناشر، دار الكتب العلمية ، بيروت –لبنان، ط1، 1983، ص109.

(5) محمد عميم الإحسان المجددي البركتي، التعريفات الفقهية، دار الكتب العلمية، ط1، 2003، ص101.

(6) محمد متولي الشعراوي، تفسير الشعراوي – الخواطر، ج8، مطابع أخبار اليوم، (د-ط)، (د-ت)، ص5045.

الفـرق بـين المتوحـد والراهـب: مـن خـلال بيـان معنـى المتوحـد والراهـب يمكـن الوقف على بعض الفروق بينهما، وذلك فيما يلي:

يسـعى المتوحـد للوصـول إلـى حالـة مـن الفنـاء الروحـي (الفنـاء فـي الله) حيـث يفقـد شـعوره بالـذات ويـذوب فـي وجـود الله المطلـق، أمـا الراهـب فهـو يسـعى إلـى حيـاة التبتـل والتفـرغ للعبـادة والتأمـل فـي الله بعيـدًا عـن ملـذات الـدنيا ومغرياتهـا، مـن أجـل تحقيـق القداسـة والتطهـر الروحـي مـن خـلال التفـرغ لخدمـة الـرب والتأمـل فـي تعـاليم المسيح.

يعتمـد المتوحـد علـى الـذكر والتأمـل العميـق فـي الله (التوحيـد) والابتعـاد عـن الملهيـات الدنيويـة، فيتبـع طرقًـا تعبديـة خاصـة كالتجريـد النفسـي والتصـوف الـداخلي، والعزلـة المؤقتـة للتقـرب مـن الله، أمـا الراهـب فغالبًـا فـي يقـيم فـي الـدير ديـر؛ حيـث يلتزم بنمط حياة مجتمعي لكنه صارم ومحدود التواصل مع العالم الخارجي.

المتوحـد قـد يعـزل نفسـه لفتـرة مؤقتـة ولكنـه يعـود للمجتمـع بـروح جديـدة، وغالبًـا مـا يُنظـر إليـه كمرشـد روحـي أو شـيخ بعـد مـروره بتجربـة الوحـدة الروحيـة، أمـا الراهـب فعـادة يعـيش حيـاة العزلـة الدائمـة أو شـبه الدائمـة، ولا يتفاعـل مـع المجتمـع إلا فـي حالات خاصة مثل أداء الخدمات الدينية.

إن الزهـد هـو جـزء مـن تجربـة المتوحـد الصـوفي، إلا أنـه لا يمثـل جـوهر التجربـة الروحيـة، أمـا الراهـب فالزهـد المـادي والعزلـة الدائمـة همـا جـزء جـوهري مـن حيـاة الراهب.

واذا نظرنـا فـي قـاموس المصـطلحات للمتوحـد فنجـده ملـيء وغنـي بالعديـد مـن المصـطلحات مثـل "الفنـاء" و"البقـاء" و"الحـب الإلهـي"...الخ، وهـي تهـدف إلـى ذوبـان

الـذات فـي الله وتحقيـق "التوحيـد" بـين الإنسـان والله، أمـا قـاموس التجربـة الروحيـة للراهب نجد ما يتعلق بمفاهيم مثل "النعمة" و"الخلاص" و"التكريس"....الخ

والمتوحـد مصـطلح صـوفي إسـلامي، نـابع مـن الثقافـة الإسـلامية، أمـا الراهـب فمصـطلح متجـذر فـي التقليـد الكنسـي المسـيحي الـذي يعـود إلـى القـرون الأولـى للمسيحية، وهي منتشرة في الكنائس الأرثوذكسية والكاثوليكية بشكل خاص[1].

المطلب الرابع: الفرق بين المتوحد والمغترب.

الاغتـراب هـو شـعور الفـرد بالعزلـة، وعـدم الانتمـاء وفقـدان الثقـة، ورفـض القـيم والمعـايير الاجتماعيـة، والاغتـراب عـن الحيـاة الأسـرية، والمعانـاة مـن الضـغوط النفسية"[2].

ويعـرّف الاغتـراب بأنـه: إدراك الفـرد للصـراع القـائم بينـه وبـين البيئـة المحيطـة بـه فـي صـورة تتجسـد فـي الشـعور بـالقلق وعـدم الانتمـاء ومـا يصـاحب ذلـك مـن سـلوك سلبي، وشعور باللامبالاة، وفقدان المعنى والعزلة وما يصاحبها من أعراض [3].

كمـا يعنـي الاغتـراب أنـه: انفصـال الإنسـان عـن وجـوده الإنسـاني، ويمثـل هـذا الانفصـال عـدة أعـراض تتمثـل فـي: العزلـة الاجتماعيـة، اللامعياريـة، العجـز،

---

(1) انظر: يحيى عبدالعليم إسماعيل، التوحد في فلسفة الطفيل، المصدر السابق، ص1513..انظر ايضا: يوسف سلامة، دراسة لمفهوم المتوحد عند ابن باجة، المصدر السابق، ص ص69 –70.. انظر ايضا: مكسح دليلة ، الدعائم الثلاثة الصوفية، مجلة علوم اللغة وآدابها، العدد1، 2009، ص ص ص74–78–81،.

(2) فاطمة خليفة السيد خليفة، سهير محمد التوني، الاغتراب النفسي والإجهاد الأكاديمي وعلاقتهما بالنسق القيمي لدى طالبات الدراسات العليا، جامعة الملك عبد العزيز، مجلة جامعة الملك خالد للعلوم التربوية، جامعة الملك خالد، كلية التربية، العدد:8 (3)، 2021، ص1– ص28.

(3) الرفاعي، تغريد حميد مفرج (2019). الاغتراب النفسي وعلاقته بمستوى التحصيل الدراسي لدى طلاب كلية التربية الأساسية، مجلة التربية، جامعة الأزهر – كلية التربية، 1العدد: (183): ص202– 220.

اللامعنى، والتمرد، وبالتالي فإن الاغتراب يفيد الانفصال وعدم الانتماء، والمغترب شخص غير منتمٍ، والغربة هي الشعور الذي يكابده المغترب ويعانيه[1].

ومن التعاريف الأخرى للاغتراب هو أنه: مجموعة من الأفعال والعمليات التي تجعل الفرد يشعر بأنه معزول أو غير مقبول، أو تجعله عديم التعاطف وعدوانيًا[2].

وللاغتراب مظاهر عدة هي: اغتراب الهجرة، واغتراب الأسر، والاغتراب عن المجتمع، والاغتراب والإحساس بالقهر والحرمان، والاغتراب عن الآخرين، والاغتراب عن قيم المجتمع وعاداته وأعرافه السائدة، والاغتراب السياسي، والاغتراب عن الذات، ولئن كانت وجوه هذا الاغتراب عند الأفراد متعددة، فإنهم ما كانوا ليركنوا إلى هذا الاغتراب بالدعة والتسليم؛ لذا نجدهم مدفوعين إلى رفع الحصار عن ذواتهم الحبيسة، وإلى كسر قيود المطاوعة والرضا بالواقع السيء، فشنوا ثورة في وجه أسباب اغترابهم، وحاولوا تجاوز العوامل التي صنعت هذا الاغتراب؛ قصد إزالة وهدم الحواجز الحائلة بينهم وبين حريتهم، رافضين الأوضاع السيئة والفاسدة[3].

إن الإحساس بالاغتراب يتمثل في شعور الفرد بالاستياء والتذمر، والإحساس بالعزلة والوحدة، وقد يصل حد العزلة إلى انفصام الفرد عن ذاته وفقدانه معنى

---

(1) هاني يونس محمد عمران، حمزة يوسف أحمد، تأثير الاغتراب النفسي في التكيف الاجتماعي للطالب: دراسة ميدانية على طلاب الأسر المهاجرة خارج مراكز الإيواء في مدينة اللاذقية، مجلة جامعة تشرين للبحوث والدراسات العلمية، سلسلة الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة تشرين، مج3، العدد:39، 2017م، ص489- ص508.

(2) Experiences of Alienation at University: Some Themes amongst Mount Druitt Youth. Low, R. Y. S. Mount Druitt University2014, p7.

(3) مساعدية لزهر، الإنسان والاغتراب، مجلة التراث، جامعة زيان عاشور بالجلفة، العدد:24، 2016، ص ص185- ص193.

الحياة، وانعدام الإحساس بالروابط بين الأشياء والأفراد، والشعور بالعداء نحوهما، ومعاملة غيره من الناس كأشياء مستقلة عن ذاته دون النظر إلى نوعية العلاقات التي تربطه بهم؛ مما يؤدي إلى فقدان سيطرته على سلوكه، هذا بالإضافة إلى شعور الفرد بوجود فجوة كبيرة بينه وبين أفراد مجتمعه، فيصبح بذلك مغتربا عنهم[1].

ومن الآثار النفسية والاجتماعية للاغتراب:

- الشعور بعدم المرغوبية الاجتماعية من قبل الآخرين.
- النظرة التشاؤمية والسلبية للحياة، وغياب المعايير، سواء المعايير الشخصية أو الاجتماعية.
- الشعور بالانفصال النسبي عن الذات وعن الآخر.
- ظهور العديد من الاضطرابات النفس جسمية، الناجمة عن الآلام النفسية التي يعيشها المغترب بسبب أزمة الهوية لديه.
- الميول العصابية والاكتئابية، والميل نحو العزلة والبعد عن الآخرين.
- الشعور بعدم القيمة وعدم الأهمية، وأن حياته لامعنى لها، والشعور بالفراغ الوجودي وخواء المعنى.
- فقدان الوعي وصعوبة التحكم في المشاعر، والتعرض لمشاعر الحرمان والكبت[2].

---

[1] محمود أحمد أبو سمرة، أروى أبو مقدم؛ محمد عوض شعيبات الاغتراب الوظيفي لدى أعضاء هيئة التدريس في الجامعات الفلسطينية، دراسة ميدانية في جامعتي القدس والخليل، (2014)، مجلة اتحاد الجامعات العربية للبحوث في التعليم العالي، اتحاد الجامعات العربية، 34 (2)، 2014م: ص53- 71، ص.58.

[2] سناء حسن حسين عماشة، زينب محمود أبو العنين، الرضا عن الدراسة والاغتراب الدراسي كمنبئين للتوجه نحو الحياة لدى طلاب وطالبات السنة التحضيرية، جامعة الطائف، دراسة وصفية تنبؤية، المجلة الدولية للعلوم التربوية والنفسية، العدد:7، 2017، ص ص12-69.

الفرق بين المتوحد والمغترب:

الاغتراب يشير إلى الشعور بالعزلة وعدم الانتماء، حيث يعاني الفرد من انفصال نفسي واجتماعي عن بيئته أو مجتمعه. في حالة الاغتراب، يشعر الشخص بالقلق واللامبالاة، وتغيب عنه المعايير الاجتماعية، مما يجعله يعاني من إحساس بالعزلة والتمرد على القيم والأعراف السائدة. يمكن أن يكون الاغتراب ناتجًا عن عدة عوامل مثل التغيير الاجتماعي، القهر، والضغوط النفسية التي تخلق فجوة بين الشخص والآخرين أو بينه وبين ذاته. الأفراد المغتربون قد يشعرون بالعجز وفقدان المعنى، وقد يواجهون أعراضًا مثل الاكتئاب والقلق، ويعانون من حالة انعدام المعنى والهوية، ويعيشون في صراع داخلي مع واقعهم.

أما التوحد فهو حالة تتميز بصعوبة في التفاعل الاجتماعي وفهم المشاعر والعواطف، ويصاحبها سلوكيات نمطية ومتكررة. المتوحدون يعانون من مشاكل في التواصل الاجتماعي وفهم العلاقات الإنسانية بشكل طبيعي، مما يؤدي إلى العزلة الاجتماعية، لكن ذلك ليس بسبب عدم الانتماء أو رفض القيم الاجتماعية، بل بسبب عجز في مهارات التواصل. الفرق الجوهري هنا هو أن التوحد ليس بالضرورة نتيجة لصراع مع البيئة أو رفض للمجتمع، بل هو حالة طبية مرتبطة باضطرابات في النمو العصبي.

ويكمن الفرق الرئيس بين المتوحد والمغترب في أن الاغتراب هو شعور ناتج عن الصراع الداخلي أو الخارجي الذي يؤدي إلى انفصال عن المجتمع أو الذات، بينما التوحد هو اضطراب نمو عصبي يؤثر على القدرة على التواصل وفهم العلاقات. الاغتراب يمكن أن يكون مؤقتًا ويعبر عن رد فعل لظروف معينة، في حين أن التوحد هو حالة مزمنة تتطلب تدخلاً طويلاً ومستمراً لتحسين مهارات التواصل والتفاعل.

المبحث الرابع: الحياة الفلسفية والمجتمع.

المطلب الأول: الحياة الفلسفية مفهومية الفلسفة:

الفلسفة لغة: الفلسفة: الحكمة، كلمة أعجمية، وهو الفيلسوف وقد تفلسف[1]، وفلسف: بحث في الفلسفة، فسر تفسيرا فلسفيا، وتفلسف: تعاطى الفلسفة وتحذق بالشيء، وتفلسف: تكلف طريقه الفلاسفة دون أن يحسنها، وفيلسوف: الباحث في فروع الفلسفة، والعالم بالفلسفة، وتجمع على فلاسف[2]، والفيلسوف معناه باليونانية محب الحكمة، وأصله فيلا سوفيا، فيلا: المحب، وسوفيا: الحكمة، وهو مركب، وكذلك الفلسفة مركبة، كالحمدلة والحولقة والسبحلة[3]، وقال الخوارزمي: "الفلسفة مشتقة من كلمة يونانية وهي فيلاسوفيا وتفسيرها: محبة الحكمة فلما أعربت قيل: فيلسوف ثم اشتقت الفلسفة منه"[4].

قال أحمد مختار عمر: "فلسف الشيءَ: فسَّره تفسيرًا فلسفيًّا، أي عرَّفه بعِلله وأسبابه اعتمادًا على العقل"[5].

الفلسفة اصطلاحاً: يرى الخوارزمي: "معنى الفلسفة: علم حقائق الأشياء والعمل بما هو أصلح"[1].

---

[1] ابن منظور، لسان العرب، المصدر السابق ، 273/9.

[2] رينهارت بيتر آن دُوزِي، تكملة المعاجم العربية نقله إلى العربية وعلق عليه: محمَّد سَليم النعَيمي، وجمال الخياط، المجلد: 8، وزارة الثقافة والإعلام، الجمهورية العراقية، ط1، من (1979 - 2000 م)، ص 110.

[3] الحسن بن محمد بن الحسن الصغاني، التكملة والذيل والصلة لكتاب تاج اللغة وصحاح العربية، تح: عبد العليم الطحاوي، وآخرون، ج4، مطبعة دار الكتب، القاهرة، مصر، (د-ط)، (د-ت)، ص 497.

[4] محمد بن أحمد بن يوسف أبو عبد الله، الكاتب البلخي الخوارزمي، مفاتيح العلوم، تح: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، ط2، (د-ت)، ص153.

[5] أحمد مختار عبد الحميد عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، ج3، عالم الكتب، ط1، 2008، ص1739.

قال السيوطي: "الفَلْسَفةُ: هِيَ الْحِكْمَة، وَقيل معرفَة الْإِنْسَان نَفسه، وَقيل: علم الْأَشْيَاء الأبدية"[2]. وقال الاحمد نكري القاضي: "الفلسفة في اللغة اليونانية التشبه بحضرة واجب الوجود بقدر الطاقة البشرية لتحصيل السعادة الأبدية"[3].

يرى ديكارت أن الفلسفة هي دراسة الحكمة، والحكمة علم واحد كلي، هي تفسير جامع للكون أو هي نظام شامل للمعرفة البشرية. وليست الفلسفة مجرد مجموعة معارف جزئية خاصة، وإنما هي علم المبادئ العامة، يعني: أنها علم للأصول التي هي أسمى ما في العلوم. وإذن، فالفلسفة عند ديكارت يدخل فيها علم الله وعلم الطبيعة وعلم الإنسان، لكن دعامة الفلسفة عنده إنما هي في الفكر المدرك لذاته، والذي هو في ذاته مدرك الموجود الكامل أي: الله منبع كل وجود، والضامن لكل حقيقة[4].

وعرفت الفلسفة بأنها: "المعرفة الحقة الله تعالى والكون السماوي والأرض والإنسان، أو هي نظر العقل في تفكيره الذي يراد به معرفة حقائق الوجود في العالم الأكبر المحيط بالإنسان، والعالم الأصغر الذي هو الإنسان والمبدأ الأول لذلك كله"[5].

---

(1) الخوارزمي، مفاتيح العلوم، المصدر السابق، ص153.

(2) عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي، معجم مقاليد العلوم في الحدود والرسوم، تح: أ. د/ محمد إبراهيم عبادة، مكتبة الآداب – القاهرة-مصر، ط1، 2004 ، ص131.

(3) الأحمد نكري القاضي، جامع العلوم في اصطلاحات الفنون، ج3، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان ط1، 2000م، ص32.

(4) ديكارت، مبادئ الفلسفة، تر: د/ عثمان أمين، دار الثقافة للطباعة وللنشر والتوزيع، القاهرة – مصر، (د-ط)، (د-ت)، ص12.

(5) محمد نبيل طاهر العمري، العلاقة بين القرآن والفلسفة، دراسة وصفية مقارنة، مجلة إسلامية المعرفة، العدد:92، 2018م، ص20.

جملة الأنظار الفلسفية التيَ كان منطلقها بادئ ذي بدء إفادة المسلمين على اختلاف مواقفهم من القرآن والسنة، ثم ما تساقط إليهم بعد ذلك من أقيسة وآراء أجنبية التحمت في الأغلب بتلك الأنظار الفلسفية".

وعرفت الفلسفة بأنها: "البحث في حقائق الأشياء وعللها، وغاياتها وعلاقة بغضها ببعض".

المطلب الثاني: مفهومية المجتمع:

جمع الشيء عن تفرقة يجمعه جمعا وجمعه وأجمعه فاجتمع...، وهي مضارعة، وكذلك تجمع واستجمع، والمجموع: الذي جمع من هاهنا وهاهنا وإن لم يجعل كالشيء الواحد. واستجمع السيل: اجتمع من كل موضع، وتجمع القوم: اجتمعوا أيضا من هاهنا وهاهنا، والجمع: اسم لجماعة الناس. والجمع: مصدر قولك جمعت الشيء. والجمع: المجتمعون، وجمعه جموع. والجماعة والجميع والمجمع وقوم جميع: مجتمعون.[1]، والمجتمع: موضع الاجتماع، والمجتمع : الجماعة من الناس.[2]

المجتمع اصطلاحاً : عرفه "تالكوت بارسونز" على أنه: "نوع من النظام الاجتماعي الذى يتسم بأعلى مستوى من الاكتفاء الذاتي في ما يتعلق ببيئته". وعرف أيضاً على أنه: "شبكة من العلاقات التي تملك قوى محددة تخضع الأفراد إلى سلطته".

---

[1] محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعي الإفريقي، لسان العرب، ج8، المصدر السابق، ص53.

[2] إبراهيم مصطفى وأحمد الزيات وحامد عبد القادر ومحمد النجار – مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، الجزء 1، دار الدعوة، القاهرة، مصر، (د–ط)، (د–ت)، ص 136.

ويعرف المجتمع كذلك أنه "هوية اجتماعية ذات سيادة مع دولة وطنية في مركزها تنظم الحقوق والواجبات لكل مواطن".[1]

ويعرف مصطلح المجتمع بين الدارسين هو مجموعة من الأفراد الذين يتشاركون في بيئة جغرافية أو افتراضية واحدة، ويتفاعلون فيما بينهم وفقًا لنظام من الأعراف، القيم، القوانين، والمؤسسات التي تنظم علاقاتهم. يتكون المجتمع من مجموعة من البُنى الاجتماعية مثل الأسرة، الاقتصاد، السياسة، والثقافة، التي تحدد كيفية التفاعل بين أفراده وتحقيق احتياجاتهم المادية والمعنوية، والمجتمع يشمل جميع جوانب الحياة الجماعية بما في ذلك اللغة، الدين، التعليم، والتقاليد، ويعمل على تنظيم السلوك الإنساني وتحقيق استمرارية الحياة الجماعية من خلال إطار من التعاون والتضامن.

المطلب الثالث: تجربة الفيلسوف في المجتمع.

إن العلاقة بين الفيلسوف والمجتمع ليست مجرد تفاعل سطحي أو عرضي، بل هي علاقة عميقة ومعقدة، تشكلت على مدار التاريخ بأبعادها المتعددة الفكرية والاجتماعية والسياسية، ومن أجل فهم هذه العلاقة بشكل أعمق وأكثر توسعًا، يمكن تقسيمها إلى مستويات مختلفة تشمل الأبعاد النظرية، التأثير المتبادل بين الفيلسوف والمجتمع، الدور النقدي والوظيفي الذي يؤديه الفيلسوف، وعلاقة الفلسفة بالتغيرات الاجتماعية والسياسية. سنستعرض كل هذه الأبعاد بالتفصيل.

دور الفيلسوف في تفسير المجتمع: الفيلسوف يقوم بدور الموجه والناقد والمفسر للمجتمع؛ حيث يسعى إلى تحليل الأسس الفكرية والعقدية التي يقوم عليها

[1] جون سكوت، –علم الاجتماع– المفاهيم الأساسية تر: محمد عثمان، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، بيروت، لبنان، 2009، ص ص336,335.

المجتمع، سواء على مستوى الأخلاق أو السياسة أو المعرفة. هذا التحليل ليس مجرد نشاط تأملي، بل يهدف إلى تقديم رؤية نقدية تعيد النظر في الأعراف السائدة، وتكشف عن التناقضات أو القضايا التي تحتاج إلى إصلاح أو تغيير. ومن خلال هذا الدور، يسعى الفيلسوف إلى إحداث تأثير إيجابي في تحسين المجتمع، سواء من خلال توجيه الرأي العام أو تقديم نماذج جديدة في التفكير السياسي والاجتماعي.

والفلسفة كمنهج نقدي ومعرفي، تهتم بتقديم تفسيرات شاملة لمختلف جوانب الوجود الإنساني، بما في ذلك المجتمع، فالفيلسوف يطرح أسئلة أساسية تتعلق بطبيعة الإنسان، القيم، والعدالة، ما يعكس اهتمامًا عميقًا بكيفية تنظيم الحياة الاجتماعية. من هذا المنطلق، يمكن القول إن الفيلسوف ينظر إلى المجتمع كحالة للدراسة والتحليل، ويحاول الكشف عن المبادئ الجوهرية التي تحكمه.

فأفلاطون ذلك الفيلسوف اليوناني سعى لتقديم نموذج مثالي للدولة والمجتمع بناءً على مفهوم العدالة، هذا التحليل الفلسفي لم يكن مجرد تصور نظري، بل يضمن نظرة شاملة لكيفية تنظيم المجتمع السياسي والأخلاقي، والفيلسوف بهذا الدور لا يكتفي بفهم ما هو قائم، بل يتطلع أيضًا إلى ما يجب أن يكون، في محاولة لإيجاد حلول للأزمات الاجتماعية القائمة[1].

التأثير المتبادل بين الفيلسوف والمجتمع: إن الفيلسوف لا يعيش بمعزل عن مجتمعه، بل يتأثر بشكل مباشر وغير مباشر بالسياقات الاجتماعية المحيطة.

[1] انظر: سعيد البوسكلاوي، الفيلسوف والمجتمع، بعض دلالات تدبر المتوحد لابن باجة، ص144-145. انظر ايضا: أفلاطون، كتاب جمهورية أفلاطون، مؤسسة هنداوي للتوزيع والنشر، ترجمة حنا خباز، 2017م، ص7-123، انظر ايضا: أحمد فؤاد الأهواني، المدارس الفلسفية، مؤسسة هنداوي للنشر والتوزيع، (د-ط)، 2023، ص ص10-11.

المجتمعات المختلفة تفرض ظروفًا وأطرًا فكرية على الفيلسوف، ما يجعل أفكاره تتبلور كرد فعل على هذه الأطر، المجتمع يضع قيودًا وفرصًا أمام الفيلسوف، سواء من خلال الظروف الاقتصادية والسياسية أو من خلال الخلفيات الثقافية والدينية السائدة، ومن ذلك أن طاليس أحد فلاسفة اليونان المشهورين كان على صلة وثيقة بحاجات المجتمع في عصره، فقد قامت فلسفته على خدمة المجتمع، فقد خدمت اختراعاته الفلاحين، وقد وضع تقويماً فلكياً يعد من أقدم ما عرف من التقويمات، بين فيه أوجه القمر وحركة الاعتدال، والطقس، كما أنه لم يكن بعيداً عن المجال السياسي، فهو الذي نصح المدن الأيونية بالاتحاد للوقوف في وجه خطر الفرس، وهكذا كانت الفلسفة في خدمة المجتمع اقتصادياً وسياسياً، وكان الفلاسفة على صلة وثيقة بالمجتمع الذي يعيشون فيه[1].

ومن الفلاسفة الذي لَبُّوا رغبات مجتمعاتهم، وكان يؤرقهم التفكير فيها جان جاك روسو، فتكلم عن قضية الحكم وحق الفرد، وبين أن الحكومة ما هي إلا موظف يعمل في خدمة الشعب، ويستطيع نصبها وعزلها، وكل من فيها فهو يقوم بعمله ووظيفته كمواطن[2].

وبذلك يتبين أن الفلاسفة يستمدون جزءًا من إلهامهم الفكري من الحراك الاجتماعي والسياسي، إذ يوجههم المجتمع نحو أسئلة جديدة ويطرح عليهم تحديات مغايرة. ومع ذلك، فإنهم في نفس الوقت يسعون لتجاوز المعطيات المجتمعية المباشرة، وطرح رؤية مستقلة تعتمد على التحليل العقلاني أو التأمل الفلسفي.

الدور النقدي للفيلسوف في المجتمع: من أهم وظائف الفيلسوف في المجتمع

---

[1] أحمد فؤاد الأهواني، المدارس الفلسفية، المرجع السابق، ص10.

[2] جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، تر: عادل زعيتر، مؤسسة هنداوي للنشر والتوزيع، (د-ط)، 2013، ص133.

هو الدور النقدي؛ حيث إن الفلسفة بطبيعتها قائمة على التساؤل والتشكيك، ولا تقبل الأمور كما هي، وهذا ما يجعل الفلاسفة في الغالب يلعبون دور النقاد الاجتماعيين، الفيلسوف يسلط الضوء على التناقضات الاجتماعية والسياسية، ويفكك الأفكار التقليدية والأعراف السائدة التي قد تبدو بديهية وغير قابلة للنقد. هذه النزعة النقدية ليست مجرد تفكير تجريدي، بل غالبًا ما تهدف إلى التغيير الاجتماعي.

ففي الفلسفة السياسية الحديثة، مثلاً، نجد أن الفلاسفة مثل جون لوك ركزوا على نقد السلطات الاستبدادية والدفاع عن الحقوق الفردية والحرية، وماركس أيضًا، من جهته، انتقد النظام الرأسمالي وما يتضمنه من استغلال للعمال، وساهم فكره في تحفيز حركات اجتماعية وسياسية غيرت مسار التاريخ[1].

وبذلك يتبين أن الفيلسوف لا يكتفي بالوقوف على هامش المجتمع، بل يتدخل بشكل نقدي لإعادة النظر في الهياكل القائمة، هذا التدخل النقدي يتطلب شجاعة فكرية واجتماعية، لأنه غالبًا ما يضع الفيلسوف في مواجهة مع القوى الاجتماعية والسياسية التي تسعى للحفاظ على الوضع القائم.

علاقة الفيلسوف بالتغيرات الاجتماعية والسياسية: التفاعل بين الفلسفة والتغيرات الاجتماعية والسياسية علاقة معقدة ومتشابكة، فالفيلسوف من جهة يتأثر بالتحولات الاجتماعية الكبرى، ومن جهة أخرى يساهم في دفع هذه التحولات.

الفكر الفلسفي قد يكون مصدرًا لتطوير نظريات سياسية واجتماعية جديدة تؤدي إلى تغييرات ملموسة في المجتمعات، ففكر روسو عن العقد الاجتماعي

[1] جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، المرجع السابق، ص51-125. انظر: كارل ماركس، رأس المال، تر: فهد كم نقش، ج1، دار التقدم موسكو، 1985، ص ص 303-399.

وحقوق الإنسان كان من بين الأسباب التي ساهمت في إشعال الثورة الفرنسية، فالفلاسفة في هذه الحالة لا يقتصرون على التحليل والتفسير، بل يتحولون إلى عوامل تغيير قد تؤدي إلى إعادة تشكيل المجتمع والسياسة على أسس جديدة. ماركس أيضًا مثال بارز على ذلك، حيث أن فلسفته المادية التاريخية والنقد الراديكالي للرأسمالية أثرت بشكل عميق في الحركات الثورية في القرن العشرين[1].

يتضح من هذا أن العلاقة بين الفيلسوف والمجتمع هي علاقة ديناميكية ومعقدة تتسم بالتأثير المتبادل. فالفيلسوف يسعى دائمًا إلى استيعاب الواقع الاجتماعي وتفسيره من خلال استكشاف الأسئلة الجوهرية المتعلقة بالوجود، والمعرفة، والأخلاق، والعدالة. هذا التفاعل لا يقتصر على الجانب النظري فقط، بل يتضمن أيضًا نقدًا للمؤسسات الاجتماعية والسياسية والعادات المتوارثة. وغالبًا ما يكون الفيلسوف صوتًا ناقدًا، يدعو للإصلاح أو التغيير الجذري للقيم والمفاهيم التي يعتبرها غير عادلة أو غير عقلانية.

وفي الوقت نفسه، المجتمع يلهم الفيلسوف ويشكل مصدرًا أساسيًا لأفكاره؛ إذ تؤثر الظروف الاجتماعية، الاقتصادية، والثقافية في تفكيره واتجاهاته. ومن جهة أخرى، يمكن أن يكون تأثير الفيلسوف على المجتمع عميقًا ومستمرًا عبر الزمن، كما حدث مع أفكار فلاسفة مثل أفلاطون، هيغل، وماركس التي ساعدت في صياغة مفاهيم الحكم، العدالة، والحرية، وما زالت تؤثر في النقاشات الفكرية اليوم. ومع ذلك، فإن هذا الدور لا يخلو من التحديات، حيث قد يواجه الفيلسوف معارضة من قوى اجتماعية تتمسك بالتقاليد أو ترفض التغيير.

[1] المصدر نفسه، ص ص51 -150.

الفصل الاول

الحياة الفكرية والاجتماعية للكندي – ابن سينا – ابن باجة

المبحث الأول: الحياة الفكرية والاجتماعية للكندي

المبحث الثاني: الحياة الفكرية والاجتماعية لابن سينا .

المبحث الثالث: الحياة الفكرية والاجتماعية لابن باجة .

الفصل الاول: الحياة الفكرية والاجتماعية للكندي وابن سينا وابن باجة

المبحث الاول: الحياة الفكرية والاجتماعية للكندي.

المطلب الأول: سيرته الذاتية:

اسمه ونسبه: يعقوب بن إسحق بن الصباح بن عمران ابن إسماعيل بن محمد بن الأشعث بن قيس بن معدي[1].

وهو من قبيلة كندة؛ لذا لقب بالكندي، وكانت كندة من أشرف العرب، قال الكلبي: " قال كسرى للنّعمان بن المنذر يوما هل في العرب قبيلة تشرف على قبيلة؟ قال نعم- قال فبأيّ شيء؟ قال: من كانت له ثلاثة آباء متوالية رؤساء، ثم اتصل ذلك بكمال الرابع فالبيت من قبيلته فيه وينسب إليه- قال فاطلب ذلك فطلبه فلم يصبه إلا في آل حذيفة بن بدر، وآل حاجب بن زرارة، وآل ذي الجدّين، وآل الأشعث بن قيس ابن كندة – قال فجمع هؤلاء الرهط ومن تبعهم من عشائرهم وأقعد لهم الحكّام والعدول، وقال ليتكلم كل رجل منكم بمآثر قومه وليصدق، فكان حذيفة بن بدر الفزاريّ أوّل متكلم، وكان ألسن القوم؛ فقال: قد علمت العرب أن فينا الشرف الأقدم والأعزّ الأعظم، ومأثرة للصنيع الأكرم- فقال من حوله ولم ذاك يا أخا فزارة؟ فقال ألسنا الدعائم التي لا ترام، والعز الذي لا يضام؟ قيل صدقت. ثم قام الأشعث الكنديّ، وإنما أذن له أن يقوم قبل ربيعة وتميم لقرابته من النعمان بن المنذر، فقال: قد علمت العرب أنا نقاتل عديدها الأكثر، وزحفها الأكبر، وإنا

---

[1] ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، المرجع السابق، ص285.. انظر ايضا: الصفدي، الوافي بالوفيات، المرجع السابق،ج28، ص78.

لغياث الكرات، ومعدن المكرمات- قالوا ولم يا أخا كندة؟ قال لأنا ورثنا ملك كندة فاستظللنا بأفيائه، وتقلدنا منكبه الأعظم، وتوسطنا بحبوحه الأكرم"[1].

مولده: تاريخ ميلاد الكندي غير معروف إلا ظنًّا، وقد أشرنا فيما مضى إلى أن الراجح أن ميلاده كان في أواخر حياة أبيه الذي توفي في زمن الرشيد، والرشيد توفي سنة ١٩٣هـ/808م. فالغالب: أن الكندي ولد في مطلع القرن التاسع الميلادي حوالي ١٨٥هـ/801م كما رجحه « دي بوير»[2].

المطلب الثاني: مكانته العلمية:

قال ابن النديم: "فاضل دهره وواحد عصره في معرفة العلوم القديمة بأسرها، ويسمى فيلسوف العرب، وكتبه في علوم مختلفة مثل: المنطق والفلسفة والهندسة والحساب، والأرثماطيقى والموسيقى والنجوم، وغير ذلك، وكان بخيلاً، إنما وصلنا ذكره بالفلاسفة الطبيعيين إيثارا لتقديمه لموضعه في العلم"[3].

وقال القفطي: "أبو يوسف الكندي المشتهر فِي الملة الإسلامية بالتبحر فِي فنون الحكمة اليونانية والفارسية والهندية متخصص بأحكام النجوم، وأحكام سائر العلوم فيلسوف العرب، وأحد أبناء ملوكها"[4].

---

[1] أحمد بن علي بن أحمد الفزاري القلقشندي ثم القاهري، صبح الأعشى في صناعة الإنشاء، ج1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، (د-ط)، (د- ت)، ص 433.

[2] مصطفى عبدالرزاق فيلسوف العرب والمعلم الثاني، مؤسسة هنداوي للنشر والتوزيع، (د-ط)، 2014م، ص14.

[3] محمد بن إسحاق بن محمد الوراق البغدادي المعتزلي الشيعي المعروف بابن النديم، الفهرست، تح: إبراهيم رمضان، دار المعرفة بيروت – لبنان، ط2، 1997، ص 315.

[4] القفطي، إخبار العلماء بأخبار الحكماء، المصدر السابق، ص 274.

وقال ابن خلكان: "كان فيلسوف العرب"[1]. قال الصفدي: " كان يعقوب واحد عصره في المنطق والهندسة والطب، والنجوم، وعلم الأوائل لا مدافع له عن تقدمه، ورياسته في ذلك وهو معدود في فلاسفة الإسلام"[2].

وقال الذهبي: " كان رأسا في حكمة الأوائل ومنطق اليونان والهيئة والتنجيم والطب وغير ذلك. لا يلحق شأوه في ذلك العلم المتروك، وله باع أطول في الهندسة والموسيقى، كان يقال له: فيلسوف العرب، وكان متهما في دينه، بخيلا، ساقط المروءة، وله نظم جيد وبلاغة وتلامذة، هم بأن يعمل شيئا مثل القرآن، فبعد أيام أذعن بالعجز"[3].

وقال ابن حجر: "ذكره ابن النجار وقال: كان متهما في دينه وله مصنفات كثيرة في المنطق والنجوم والفلسفة وله معرفة بالأدب"[4].

وقال العمري: "أول من تكلم في علم الكشف، وصنف من فلاسفة الاسلام يعقوب بن اسحاق الكندي"[5].

قال ابن جلجل الاندلسي: "يعقوب بن صباح الكندي كان شريف الأصل بصرياً، وكان جده ولي الولايات لبني هاشم ونزل البصرة وضيعته هناك وانتقل إلى

(1) أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن إبراهيم بن أبي بكر ابن خلكان البرمكي الإربلي، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان تح: إحسان عباس، ج2، دار صادر – بيروت، لبنان، (د-ط)، (د-ت)، ص15.

(2) الصفدي، الوافي بالوفيات، مج28، المصدر السابق، ص78.

(3) الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج10، المصدر السابق، ص46.

(4) أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني، لسان الميزان، تح: عبد الفتاح أبو غدة، ج8، دار البشائر الإسلامية، ط1، 2002م، ص 527.

(5) عصام الدين عثمان بن علي بن مراد العمري، الروض النضر في ترجمة أدباء العصر تح: الدكتور سليم النعيمي، ج2، المجمع العلمي العراقي، بغداد- العراق، ط1، 1975، ص 160.

بغداد، وهناك تأدب، وكان عالما بالطب والفلسفة وعلم الحساب والمنطق وتأليف اللحون، والهندسة وطبائع الاعداد وعلم النجوم وخدم الملوك مباشرة بالأدب"[1].

المطلب الثالث: شيوخه وتلاميذه.

شيوخه: لم تذكر المصادر التي ترجمت للكندي أياً ممن تلقى الكندي العلوم المختلفة عليهم اصطلاحاً.

تلاميذه: هناك العديد من تلاميذ ابو اسحق نذكر منهم:

أبو زيد البلخي[2]: أحمد بن سهل البلخي أبو زيد، كان فاضلا قائما بجميع العلوم القديمة والحديثة، يسلك في مصنفاته طريقة الفلاسفة، إلا أنه بأهل الأدب أشبه. وكان معلما للصبيان ثم رفعه العلم إلى مرتبة علية، وكان أبو زيد يرمى بالإلحاد، لكنه كان حسن الاعتقاد، ومن حسن اعتقاده انه كان لا يثبت من علم النجوم الأحكام، بل كان يثبت ما يدلّ عليه الحسبان، مات في سنة اثنتين وعشرين وثلاثمائة، عن سبع أو ثمان وثمانين سنة[3].

أحمد بن الطيب: أحمد بن محمد بن مروان السرخسي، ممن ينتمي إلى الكندي وعليه قرأ ومنه أخذ، وكان متفننا في علوم كثيرة من علوم القدماء والعرب، حسن المعرفة جيد القريحة بليغ اللسان مليح التصنيف. كان أولا معلما للمعتضد ثم نادمه

---

(1) يوسف بن إليان بن موسى سركيس، معجم المطبوعات العربية والمعربة، ج2، مطبعة سركيس، مصر، 1928، ص1573.

(2) البلخي - بفتح الباء الموحدة وسكون اللام وبعدها خاء معجمة - هذه النسبة إلى بلخ، وهي مدينة عظيمة من بلاد خراسان فتحها الأحنف بن قيس التميمي في خلافة عثمان رضي الله عنه. انظر: ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ج1، المصدر السابق، ص359.

(3) الحموي، إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، ج1، المصدر السابق، ص ص 274- 277.

وحظي به، وكان يفضي إليه بأسراره ويستشيره في أمور مملكته، وكان الغالب على بن الطيب علمه لا عقله[1].

قال القفطي: "هو تلميذ يعقوب بن إسحاق الكندي وَكَانَ أحمد هَذَا أحد المتفننين فِي علوم الفلسفة وَلَهُ تآليف جليلة فِي الموسيقى والمنطق وغير ذَلِكَ حلوة العبارة جيدة الاختصار وَكَانَ متفنناً فِي علوم كثيرة من علوم القدماء والعرب حسن المعرفة جيد القريحة بليغ اللسان مليح التصنيف"[2].

وقال الذهبي: " كان إليه المنتهى فِي فنّ التّنجيم، وكان له حَظْوَة فِي هَذَا الهذيان الملعون بالعراق، وله إصابات كثيرة كإصابات الكُهّان"[3].

ذكر أبو الحسن محمد بن أحمد ابن القوّاس أَنَّ المُعْتَضِد غضب عَلَى أَحْمَد بن الطّيّب في سنة ثلاثٍ وثمانين ومائتين، وضربه مائة سوْط، وسجنه، وَأُهْلِكَ في المحرّم أَوْ صَفَر سنة ستٍّ وثمانين ومائتين[4]. وقيل: في المحرم سنة ست وثمانين ومائتين[5].

---

(1) الحموي، إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب،ج1، المصدر السابق، ص 290.

(2) القفطي، إخبار العلماء بأخبار الحكماء، المصدر السابق، ص64.

(3) الذهبي، تاريخ الإسلام وَوَفيات المشاهير وَالأعلام، المصدر السابق، ص 530.

(4) المصدر نفسه، ص 857.

(5) مصطفى بن عبد الله القسطنطيني العثماني «حاجي خليفة»، سلم الوصول إلى طبقات الفحول، تح: محمود عبد القادر الأرناؤوط، ج1، مكتبة إرسيكا، إسطنبول – تركيا، (د-ط)، 2010، ص 234.

أبـو معشـر: جعفـر بـن محمد بـن عمـر أبـو معشـر البلخـي عـالم أهـل الإسـلام بأحكـام النجـوم وصـاحب التـآليف الشـريفة والمصـنفات المفيـدة فِـي صـناعة الأحكـام، وعلـم التعديل وَكَانَ أعلم الناس بسير الفرس وأخبار سائر الأمم[1].

دبـيس: هـو محمد بـن يزيـد ويعـرف بـ: "دبـيس"، مـن تلاميـذ الكنـدي، ممـن يتعـاطى الصـناعة الكيميائيـة، ولـه مـن المصـنفات: كتـاب الجـامع، وكتـاب عمـل الأصـباغ، والمداد والحبر[2].

المطلب الرابع: مصنفاته وانتاجه الفكري:

قـال ابـن أبـي أصـيبعة: "ولـه مصـنفات جليلـة ورسـائل كثيـرة جـدا فـي جميـع العلـوم، ولـه تواليـف كثيـرة فـي فنـون مـن العلـم وخـدم الملـوك فباشـرهم بـالأدب، وتـرجم مـن كتـب الفلسفة الكثير، وأوضح منها المشكل، ولخص المستصعب، وبسط العويص"[3].

كتـاب الفلسـفة الأولـى فيمـا دون الطبيعيـات والتوحيـد، كتـاب الفلسـفة الداخلـة والمسـائل المنطقيـة والمعتاصـة ومـا وافـق الطبيعيـات، رسـالة فـي أنـه لا تنـال الفلسـفة إلا بعلـم الرياضـيات، كتـاب الحـث علـى تعلـم الفلسـفة، رسـالة فـي كميـة كتـب أرسـطوطاليس ومـا يحتـاج إليـه فـي تحصـيل علـم الفلسـفة ممـا لا غنـى فـي ذلـك عنـه منها وترتيبها وأغراضه فيها.

---

(1) القفطي، إخبار العلماء بأخبار الحكماء، المصدر السابق، ص121.

(2) ابن النديم، الفهرست، المصدر السابق، ص440.. انظر ايضا: علي بن أنجب بن عثمان بن عبد الله أبو طالب تاج الدين ابن السَّاعي الدر الثمين في أسماء المصنفين، تحقيق وتعليق: أحمد شوقي بنبين - محمد سعيد حنشي، دار الغرب الاسلامي، تونس، ط1، (1430 هـ - 2009م)، ص182.

(3) ابن ابي اصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، المصدر السابق، ص286.

بالاضافة الى: كتاب في قصد أرسطوطاليس في المقولات إياها قصد والموضوعة لها، رسالته الكبرى في مقياسة العلمي، كتاب أقسام العلم الأنسي كتاب في ماهية العلم وأقسامه، كتاب في أن أفعال البارئ كلها عدل لا جور فيها، كتاب في ماهية الشيء الذي لا نهاية له وبأي نوع يقال للذي لا نهاية له، رسالة في الإبانة أنه لا يمكن أن يكون جرم العالم بلا نهاية وأن ذلك إنما هو في القوة.

وله كذلك: كتاب في الفاعلة والمنفعلة من الطبيعيات الأول، كتاب في عبارات الجوامع الفكرية، كتاب في مسائل سئل عنها في منفعة الرياضيات، كتاب في بحث قول المدعي أن الأشياء الطبيعية تفعل فعلا واحدا بإيجاب الخلقة رسالة في الرفق في الصناعات رسالة في رسم رقاع إلى الخلفاء والوزراء.

ايضا من مصنفاته: رسالة في قسمة القانون، رسالة في ماهية العقل والإبانة عنه، رسالة في الفاعل الحق الأول التام والفاعل الناقص الذي هو في المجاز، رسالة إلى المأمون في العلة والمعلول، اختصار كتاب أيساغوجي لفرفوريوس، مسائل كثيرة في المنطق وغيره وحدود الفلسفة، كتاب في المدخل المنطقي باستيفاء القول فيه، كتاب في المدخل المنطقي باختصار وإيجاز، رسالة في المقولات العشر، رسالة في الإبانة عن قول بطليموس في أول كتابه في المجسطي عن قول أرسطوطاليس في أنالوطيقا، رسالة في الاحتراس من خدع السوفسطائية، رسالة بإيجاز واختصار في البرهان المنطقي.

وله ايضا: رسالة في الأسماء الخمسة اللاحقة لكل المقولات، رسالة في سمع الكيان، رسالة في عمل آلة مخرجة الجوامع، رسالة في المدخل إلى الأرثماطيقي خمس مقالات رسالة إلى أحمد بن المعتصم في كيفية استعمال الحساب الهندي أربع مقالات، رسالة في الإبانة عن الأعداد التي ذكرها أفلاطن في السياسة، رسالة

في تأليف الأعداد، رسالة في التوحيد من جهة العدد، رسالة في استخراج الخبيء والضمير، رسالة في الزجر والفأل من جهة العدد، رسالة في الخطوط والضرب بعدد الشعير.

من مصنفاته: رسالة في الكمية المضافة، رسالة في النسب الزمانية، رسالة في الحيل العددية وعلم أضمارها، رسالة في أن العالم وكل ما فيه كروي الشكل، رسالة في الإبانة على أنه ليس شيء من العناصر الأولى والجرم الأقصى غير كروي، رسالة في أن الكرة أعظم الأشكال الجرمية والدائرة أعظم من جميع الأشكال البسيطة، رسالة في الكريات، رسالة في عمل السمت على الكرة، رسالة في أن سطح ماء البحر كروي، رسالة في تسطيح الكرة، رسالة في عمل الحلق الست واستعمالها، رسالته الكبرى في التأليف، رسالة في ترتيب النغم الدالة على طبائع الأشخاص العالية وتشابه التأليف.

رسالة في المدخل إلى صناعة الموسيقى، رسالة في الإيقاع، رسالة في خير صناعة الشعراء، رسالة في الأخبار عن صناعة الموسيقى، مختصر الموسيقى في تأليف النغم وصنعة العود ألفه لأحمد ابن المعتصم، رسالة في أجزاء جبرية الموسيقى، رسالة في أن رؤية الهلال لا تضبط بالحقيقة وإنما القول فيها بالتقريب، رسالة في مسائل سئل عنها من أحوال الكواكب، رسالة في جواب مسائل طبيعية في كيفيات نجومية سأله أبو معشر عنها، رسالة في الفصلين، رسالة فيما ينسب إليه كل بلد من البلدان إلى برج من البروج وكوكب من الكواكب.

رسالة فيما سئل عنه من شرح ما عرض له من الاختلاف في صور المواليد، رسالة فيما حكى من أعمار الناس في الزمن القديم وخلافها في هذا الزمن، رسالة في تصحيح عمل نمو دارات المواليد والهيلاج والكدخداه، رسالة في إيضاح علة

رجوع الكواكب، رسالة في الإبانة أن الاختلاف الذي في الأشخاص العالية ليس علة الكيفيات الأول، رسالة في سرعة ما يرى من حركة الكواكب إذا كانت في الأفق وإبطائها كلما علت.

رسالة في الشعاعات، رسالة في فصل ما بين السير وعمل الشعاع، رسالة في علل الأوضاع النجومية، رسالته المنسوبة إلى الأشخاص العالية المسماة سعادة ونحاسة، رسالة في علل القوى المنسوبة إلى الأشخاص العالية الدالة على المطر، رسالة في علل أحداث الجو، رسالة في العلة التي لها يكون بعض المواضع تكاد لا تمطر، رسالة إلى زرنب تلميذه في أسرار النجوم وتعليم مبادئ الأعمال، رسالة في العلة التي ترى من الهالات للشمس والقمر والكواكب والأضواء النيرة أعني النيرين، رسالة في اعتذاره في موته دون كماله لسني الطبيعة التي هي مائة وعشرون سنة، كلام في الجمرات، رسالة في النجوم، رسالة في أغراض كتب أقليدس – رسالة في الفلك والنجوم ولم قسمت دائرة فلك البروج على اثني عشر قسما وفي تسميتهم السعود والنحوس وبيوتها وأشرافها وحدودها بالبرهان الهندسي[1]

وقال القاضي أبو القاسم صاعد بن أحمد بن صاعد في كتاب طبقات الأمم عن الكندي عندما ذكر تصانيفه وكتبه: "ومنها كتبه في علم المنطق وهي كتب قد نفقت عند الناس نفاقا عاما وقلما ينتفع بها في العلوم لأنها خالية من صناعة التحليل التي لا سبيل إلى معرفة الحق من الباطل في كل مطلوب إلا بها"[2].

---

[1] ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، المصدر السابق، ص ص287-293..انظر ايضا: ابن النديم، الفهرست، المصدر السابق، ص ص315-321..انظر ايضا: الصفدي، الوافي بالوفيات، مج:28، المصدر السابق، ص ص 80-85..انظر ايضا: إسماعيل بن محمد أمين بن مير سليم الباباني البغدادي هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، ج2، دار إحياء التراث العربي، بيروت – لبنان، (د-ط)، (د-ت)، ص 538.

[2] ابن ابي اصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ص287.

(1) بيـان مؤلفـات الكنـدي الموجـودة إلـى الآن فـي عـالم الآداب مخطوطـة أو مطبوعة: ذكرها صاحب الفهرست، كتب الكندي فإذا هي كما يأتي:

المجموع	231 كتابًا
فلسفة	22 كتابًا
حساب	11 كتابا
نجوم	19 كتابًا
هندسة	23 كتابًا
فلك	16 كتابًا
طب	22 كتابًا
جدل	18 كتابًا
سياسة	12 كتابًا
أحداث	14 كتابًا
طبيعيات	33 كتابًا
الكريات	8 كتب
منطق	9 كتب
موسيقى	7 كتب

أحكام	10 كتب
نفس	5 كتب
أبعاد	8 كتب
تقدمة المعرفة	5 كتب

أما الباقي من كتب الكندي إلى الآن فثمانية وهي: كتاب في إلهيات أرسطو أو كلام في الربوبية، مترجم عن فيلسوف اليونان ومنه نسخة خطية ببرلين- رسالة في الموسيقى- رسالة في معرفة قوى الأدوية المركبة بمكتبة منشن، وترجمتها اللاتينية مطبوعة-رسالة في المد والجزر (بمكتبة أكسفورد)-علة اللون اللازوردي الذي يرى في الجو(بمكتبة أكسفورد)- ذات الشعبتين وهي آلة فلكية في ليدن-اختيارات الأيام-مقالة تحاويل السنين، في الإسكوريال وغيرها[1].

لم يحدد من ترجم للكندي تاريخ وفاته، ومن ذكرها فهو استنتاج، ومن ذلك ما ذكر الزركلي أن الكندي توفي سنة: مئتان وستين للهجرة[2]، وذكر رضا كحالة أنه توفي عام مئتان واثنان وخمسين للهجرة[3].

لا يمكن تصوير الكندي تصويرًا معنويًّا أو خلقيًّا ينطبق على الحقيقة انطباقًا تامًّا؛ لأنه لم يترك كتابًا ولا رسالة في ترجمة حاله، ولأن المؤرخين لم يذكروا عنه إلا أمورًا مبتذلة، ولكن بعض مؤلفاته وبعض أقواله وحال العصر الذي عاش فيه

(1) محمد لطفي جمعة، تاريخ فلاسفة الإسلام، المرجع السابق، ص ص30-31.

(2) الزركلي، الأعلام، ج8، المصدر السابق، ص195.

(3) رضا كحالة، معجم المؤلفين، ج13، المصدر السابق، ص 244.

قد تساعد في مجموعها الباحث المدقق، في الوصول إلى الوقوف على ما يقرب من الحقيقة من شئونه.

مما يذكر عنه وله شأن في هذا المعنى أن الكندي عمر طويلًا، ويصح القول بأنه ساير القرن التاسع المسيحي، وهو من أهل المائة الثالثة الهجرية. والفضل في تحقيق ذلك راجع إلى عالمين غربيين هما فلوجل وناجي. أما مؤرخو العرب، وفي مقدمتهم المسعودي، فلم يذكروا عن ميلاده ووفاته شيئًا بالتحقيق أو ما يشابهه؛ لأن الكندي توفي بعيدًا عن بلاط المتوكل، وقد ردته هذه العزلة إلى الخمول الذي يشمل سائر الأحياء في الأرستقرَاطيات الشرقية التي لا يظهر فيها إلا كل من له علاقة مباشرة أو غير مباشرة بولي الأمر في زمنه"[1].

وذكر مسنيوس أنه توفي سنة 246هـ، وذكر نالينو أنه توفي سنة 260هـ، ورجح [2].

قال أبو معشر في سبب وفاته: "وَكَانَتْ عَلَى يعقوب بن إسحاق أنه كَانَ فِي ركبته خام وَكَانَ يشرب لَهُ الشراب العتيق فيصلح فتاب من الشراب وشرب شراب العسل فلم تنفتح لَهُ أفواه العروق وَلَمْ يصل إِلَى أعماق البدن وأسافله شيء من حرارته فقوي الخام فأوجع العصب وجعاً شديداً حَتَّى تأتى ذَلِكَ الوجع إِلَى الرأس والدماغ فمات الرجل لأن الأعصاب أصلها من الدماغ"[3].

---

[1] محمد لطفي جمعة، المرجع السابق، ص ص27-28.

[2] مصطفى عبدالرازق، فيلسوف العرب والمعلم الثاني، المرجع السابق، ص36.

[3] القفطي، إخبار العلماء بأخبار الحكماء، المصدر السابق، ص280.

المبحث الثاني: الحياة الفكرية والاجتماعية لابن سينا.

المطلب الأول: سيرته الذاتية

اســـمه ونســـبه: الحسـين بـن عبـد الله بـن سـينا، أبـو علـي[1]. وقيـل فـي نسـبه: الحسـين بـن عبـد الله بـن علـي بـن سـينا[2]، وقـال الـذهبي فـي نسـبه: "الحسـين بـن عبـد الله بن الحسن بن علي بن سينا"[3].

مولـــده: كانـت ولادتـه فـي سـنة خمسـة وسـبعين وثلاثمائـة[4]. وقيـل: كانـت ولادتـه في سنة سبعين وثلاثمائة في شهر صفر[5].

---

(1) شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الرومي الحموي، إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، تح: إحسان عباس، ج3، دار الغرب الإسلامي، بيروت- لبنان، ط1، 1993، ص1070.. انظر: جمال الدين أبو الحسن علي بن يوسف بن إبراهيم الشيباني القفطي، إخبار العلماء بأخبار الحكماء، تح: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط1، 2005م، ص303.. انظر: أحمد بن محمد بن إبراهيم بن أبي بكر ابن خلكان البرمكي الإربلي، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تح: إحسان عباس، ج2، دار صادر، بيروت- لبنان، 1999م، ص157.. انظر: غريغوريوس (واسمه في الولادة يوحنا) ابن أهرون (أو هارون) بن توما الملطي أبو الفرج المعروف بابن العبري، تاريخ مختصر الدول، تح: أنطون صالحاني اليسوعي، ج1، دار الشرق، بيروت- لبنان، ط3، 1992م، ص187.

(2) أحمد بن القاسم بن خليفة بن يونس الخزرجي موفق الدين أبو العباس ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، تح: الدكتور نزار رضا، دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، (د-ط)، (د-ت)، ص437.

(3) شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز الذهبي، العبر في خبر من غبر، تح: أبو هاجر محمد السعيد بن بسيوني زغلول، ج2 دار الكتب العلمية – بيروت، لبنان، ص258.. انظر: أبو محمد عفيف الدين عبد الله بن أسعد بن علي بن سليمان اليافعي، مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان، وضع حواشيه: خليل المنصور، المجلد:3، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط1، 1417 هـ - 1997م، ص37.

(4) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، المصدر السابق، ص445.

(5) ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، المجلد:2، ص161.. انظر: الصفدي، الوافي بالوفيات، مج 12، (د-ط)، (د-ت)، ص248..انظر: مجير الدين العليمي عبد الرحمن بن محمد بن عبد الرحمن المقدسي الحنبلي، التاريخ المعتبر في أنباء من غبر، تحقيق ودراسة: لجنة مختصة من المحققين، إشراف: نور الدين طالب، ج2، دار النوادر، سوريا، ط1، 2011م، ص401.

المطلب الثاني: مكانته العلمية.

قال ابن أبي أصيبعة: " كان أشهر من أن يذكر، وفضائله أظهر من أن تسطر"[1]. ويرى الذهبي في هذا المعنى: "وقد كان ابن سينا آيةً في الذّكاء وهو رأس الفلاسفة الإسلاميّين الّذين مَشَوا خلْف العُقُول، وخالفوا الرّسولْ"[2]. كما ذهب الصفدي الى الاعلاء من شانه حيث يقول: "الشَّيْخ الرئيس فيلسوف الْإِسْلَام"[3].

وقال أيضاً: " ولم يأت في الإسلام بعد أبي نصر الفارابي من قام بعلوم الفلسفة مثل الشيخ الرئيس أبو علي، إلا أن عبارته أفصح، وأعذب، وأحلى وأجلى، وما كان كلام الأطباء قبله إلا كلام عجائز حتى جاء الرئيس، وأتى بالقانون، فكأنه خطب لبلاغة معانيه وفصاحة ألفاظه، وكان الإمام فخر الدين لا يطلق لفظ الشيخ إلا عليه"[4].

وقال ابن تغربردي: "الرئيس أبو علىّ صاحب الفلسفة والتصانيف الكثيرة. كان إمام عصره في الحكمة وعلوم الأوائل، بل كان إماما في سائر العلوم. وتصانيفه كثيرة في فنون العلوم، حتّى قيل عنه: إنّه ليس في الإسلام من هو في رتبته"[5].

---

(1) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، المصدر السابق، ص437.

(2) شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز الذهبي، تاريخ الإسلام وَوَفيات المشاهير وَالأعلام، تح: الدكتور بشار عوّاد معروف، المجلد9، دار الغرب الإسلامي، ط1، 2003، ص438.

(3)، صلاح الدين خليل بن أيبك بن عبد الله الصفدي، الوافي بالوفيات، تح: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، ج12، دار إحياء التراث – بيروت، لبنان، 2000، ص242.

(4)المصدر نفسه، ص249.

(5)يوسف بن تغري بردي بن عبد الله الظاهري الحنفي، أبو المحاسن، جمال الدين، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، ج5، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دار الكتب، مصر، ص25.

المطلب الثالث: شيوخه وتلاميذه.

1-أبو عبد الله النائلي: قال ابن سينا: "ثم جاء إلى بخارى أبو عبد الله النائلي وكان يدعى المتفلسف وأنزله أبي دارنا رجاء تعلمي منه"[1].

2-إسماعيل الزاهد: لا توجد معلومات عن نسب إسماعيل الزاهد، شيخ ابن سينا، في المصادر التاريخية المتاحة، فالمصادر تذكره فقط كأحد الشيوخ الذين درس ابن سينا على أيديهم في بداية حياته، ولا تتوسع في تفاصيل نسبه أو حياته الشخصية.

قال ابن سينا: "وقبل قدومه (أبو عبدالله النائل) كنت أشتغل بالفقه والتردد فيه إلى إسماعيل الزاهد وكنت من أجود السالكين"(2).

3- أحمد بن الإمام أبي عبد الله محمد الزاهد[3]

أحمد بن محمد بن أحمد بن محمد بن يوسف بن إسماعيل بن شاه، أبو بكر الزاهد، الإمام بن الإمام، من بيت العلم والفضل، تفقه على والده، أحد الفضلاء المتقدمين في الأدب، وفي علم التصوف، والكلام على طريقتهم، وله كرامات مشهورة، مات في المحرم، سنة ست وسبعين وثلاثمائة، وصلى عليه الإمام أبو بكر بن الفضل البُخاري، وهو ابن ثلاث وستين سنة[4].

---

(1) ابن ابي اصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، المصدر السابق، ص437.

(2) المصدر نفسه، ص437.

(3) عبد القادر بن محمد بن نصر الله القرشي أبو محمد محيي الدين الحنفي، الجواهر المضية في طبقات الحنفية، المجلد:1، مير محمد كتب خانه – كراتشي، (د-ط)، (د-ت)، ص195.

(4) تقي الدين بن عبد القادر التميمي الداري الغزي، الطبقات السنية في تراجم الحنفية، المصدر السابق، ص133.

قال محيي الدين الحنفي: "تلمذ للإمام أبي بكر أحمد ابن الإمام أبي عبد الله محمد الزاهد وقد تقدم وتفقه عليه وانتفع به"[1].

أبو سهل المسيحي: هو أبو سهل عيسى بن يحيى المسيحي الجرجاني طبيب فاضل بارع في صناعة الطب علمها وعملها فصيح العبارة جيد التصنيف، وكان حسن الخط متقنا للعربية، وقيل إن المسيحي هو معلم الشيخ الرئيس صناعة الطب وإن كان الشيخ الرئيس بعد ذلك تميز في صناعة الطب ومهر فيها وفي العلوم الحكمية حتى صنف كتبا للمسيحي وجعلها باسمه[2].

وقيل: إن شيخ الشيخ أبي عليّ في الطبّ أبو سهل المسيحيّ وكان طبيبا فاضلا منطقيا[3]

من تلاميذه: **أبو بكر البرقي خوارزمي:** قال ابن سينا: " كَانَ فِي جواري أيضاً رجل يقال لَهُ أبو بكر البرقي خوارزمي المولد فقيه النفس متوحد فِي الفقه والتفسير والزهد مائل إِلَى هَذِهِ العلوم فسألني شرح الكتب لَهُ فصنفت لَهُ. كتاب الحاصل والمحصول فِي قريب من عشرين مجلدة وصنفت لَهُ فِي الأخلاق كتاباً سميته. كتاب البر والإثم وهذان الكتابان لا يوجدان إِلاَّ عنده فلم يعرفهما أحد ينتسخ منهما"[4].

أبو الحسين الروضي: قال ان سينا: " كَانَ فِي جواري رجل سيقال لَهُ أبو الحس الروضي فسألني أن أؤلف لَهُ كتاباً جامعاً فِي هَذَا العلم فصنفت لَهُ المجموع

---

[1] محيي الدين الحنفي، الجواهر المضية في طبقات الحنفية، المرجع السابق، ص195.

[2] ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، المصدر السابق، ص436.

[3] غريغوريوس، تاريخ مختصر الدول، المصدر السابق، ص189.

[4] القفطي، إخبار العلماء بأخبار الحكماء، المصدر السابق، ص306.

وسميته بِهِ وأتيت فِيهِ عَلَى سائر العلوم سوى الرياضي ولي إذ ذَاكَ إحدى وعشرون سنة من عمري"[1].

أبو محمد الشيرازي: "كان بجرجان رجل يقال له أبو محمد الشيرازي أنزل الرئيس في دار له في جواره، فصنّف له كتاب «المبدأ والمعاد» وكتاب «الأرصاد»[2]".

أبو عبيدة عبد الواحد الجوزجاني: عبد الواحد الجوزجاني (أبو عبيد)، فقيه، حكيم، من خواص ابن سينا. من آثاره: تفسير مشكلات القانون، وشرح رسالة حي بن يقظان[3].

المطلب الرابع: انتاجه الفكري: صنف ابن سينا الكثير من المصنفات، حتى قيل: له نحو من مائة مصنف، صغار وكبار[4]. ومصنفاته مجملة فيما يلي:

الحاصل والمحصول، البر والإثم، الشفاء، القانون. الأرصاد الكلية. الإنصاف، النجاة، الهداية، الإشارات، المختصر الأوسط، العلائي، القولنج، لسان العرب، الأدوية القلبية، الموجز، الحكمة المشرقية، بيان ذوات الجهة، المعاد، المبدأ والمعاد، المباحثات، رسالة القضاء والقدر.

بالاضافة الى الآلة الرصدية، غرض قاطيغورياس، المنطق بالشعر، القضاء فِي العظمة والحكمة، رسالة فِي الحروف، تعقب المواضع الجدلية، مختصر

---

(1) المصدر نفسه، ص306.

(2) شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الرومي الحموي، إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، تح: إحسان عباس، ج3، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط1، 1993، ص1072.

(3) عمر رضا كحالة، معجم المؤلفين، ج6، مكتبة المثنى، بيروت، لبنان، (د-ط)، (د-ت)، ص207.

(4) إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي، البداية والنهاية، تح: علي شيري، ج12، دار إحياء التراث العربي، ط1، 1988، ص53.

إقليدس مختصر بالعجمية، الحدود، الأجرام السماوية، الإشارة إِلَى علم المنطق، أقسام الحكمة، النهاية واللانهاية، كتاب الحواشي، كتاب عَلَى القانون[1].

توفي ابن سينا بهمذان يوم الجمعة من شهر رمضان في سنة ثمان وعشرين وأربعمائة، وكان عمره ثلاثا وخمسين سنة[2]. وقيل: كان عمره وقت وفاته ثمان وخمسين سنة[3]. وقيل توفي بأصبهان والأول أشهر[4].

وكان الشيخ كمال الدين بن يونس – يقول: إن مخدومه سخط عليه، واعتقله، ومات في السجن، وكان ينشد:

رأيت ابن سينا يعادي الرجال ... وفي السجن مات أخس الممات

فلم يشف ما نابه بالشفاء ... ولم ينج من موته بالنجاة[5]

ويقال إنه تاب عند الموت[1]

---

[1] القفطي، إخبار العلماء بأخبار الحكماء، المصدر السابق ص307.

[2] ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، المصدر السابق، ص445..انظر: ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ص161، انظر: محمد بن أحمد بن عبد الهادي الدمشقي الصالحي، طبقات علماء الحديث، تح: أكرم البوشي، إبراهيم الزيبق، ج3، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت – لبنان، ط2، 1996، ص282.. انظر: الذهبي، العبر في خبر من غبر، ج2، ص259..انظر: أحمد بن حسن بن الخطيب الشهير بابن قنفذ القسنطيني الوفيات (معجم زمني للصحابة وأعلام المحدثين والفقهاء والمؤلفين)، تح: عادل نويهض، دار الآفاق الجديدة، بيروت، لبنان، ط4، 1983، ص236.

[3] الصفدي، الوافي بالوفيات، ج12، المصدر السابق، ص248.

[4] ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ج2، المصدر السابق، ص161.. انظر: مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، البلغة في تراجم أئمة النحو واللغة، دار سعد الدين للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 2000، ص120.

[5] اليافعي، مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان،ج3، المصدر السابق، ص39.

قال الفيروز آبادي: "أخرجه السلطان محمد بن المظفر من قبره وأحرقة"[2]

قال محيي الدين: "تاب في مرض موته، وتصدّق بما كان معه، وأعتق مماليكه، وردّ المظالم على من عرفه، وجعل يختم في كلّ ثلاثة أيّام ختمة إلى أن توفّى يوم الجمعة في شهر رمضان"[3].

يقول احد الشعراء يرثي الشيخ:

ما نفع الرئيس من حكمه الطبّ ... م ولا حكمه على النيّرات

ما شفاه الشفاء من ألم المو ... ت ولا نجّاه كتاب النّجاة[4]

---

[1] ابن كثير، البداية والنهاية، ج12، المصدر السابق، ص54.

[2] الفيروز آبادي، البلغة في تراجم أئمة النحو واللغة، المصدر السابق، ص120.

[3] ابن تغربردي، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، ج5، المصدر السابق، ص26.

[4] غريغوريوس، تاريخ مختصر الدول، ج1، المصدر السابق، ص189.

المبحث الثالث: الحياة الفكرية والاجتماعية لابن باجة.

المطلب الأول: سيرته الذاتية.

من هو ابن باجه: هو أبو بكر محمد بن يحي الملقب بابن الصائغ أو ابن باجه. "وأما انه يلقب (بابن الصائغ) فربما يكون ذلك لأنه قد مارس صناعة الصياغة التي كانت مهنة أسرته"[1].

"وأما انه يلقب بابن باجة فما ذلك إلا لان كلمة باجة كما يقول ابن خلكان هي الفضة بلغة الفرنج بالمغرب، ولذلك عرف عند فلاسفة الاسكولاستين "نصارى الأندلس" باسم Avimpace أو كما عرف Averoes بابن رشد، ويذكر بعض الباحثين المحدثين أن باجة لقب لوالده"[2]. اختلف العلماء في نسبه:

1-محمد بن يحيى بن الصائغ، ويعرف بابن باجة[3][4].

2-قيل: محمد بن باجة أبو بكر التجيبي الأندلسي السرقسطي الشاعر المعروف بابن الصائغ[5].

---

[1] عفيفي زينب، ابن باجة وآراؤه الفلسفية، ط1، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة – مصر، 2009، ص27.

[2] المرجع نفسه، ص27.

[3] بباء موحدة وتثقيل الجيم، وهي الفضة بلغة فرنج المغرب. انظر: أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني، الأديب أبو بكر بن باجَّة الصائغ مشهور أندلسي، تبصير المنتبه بتحرير المشتبه تح: محمد علي النجار، مراجعة: علي محمد البجاوي، مج:4، المكتبة العلمية، بيروت – لبنان، (د-ط)، (د. ت)، ص1243.

[4] ابن ابي اصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، المصدر السابق، ص 515.. انظر ايضا: ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ج4، المصدر السابق، ص ص 429-431.

[5] الصفدي، الوافي بالوفيات، ج2، المصدر السابق، ص172، ج5، 129.. انظر ايضا: عبد الحي بن أحمد بن محمد ابن العماد العَكري الحنبلي أبو الفلاح ، شذرات الذهب في أخبار من ذهب تح: محمود الأرناؤوط، خرج أحاديثه: عبد القادر الأرناؤوط، ج6، دار ابن كثير، دمشق – بيروت، ط1، 1986، ص169.

3-وقيل: أبو محمد بنُ يحيى التُّجيبيُّ، الأندلسيُّ، السرقسطيُّ[1].

ومن خلال ما سبق يتضح أن هناك خلاف بين المؤرخين في نسب ابن باجة. "ويعرف عند علماء الغرب في القرون الوسطى باسم "أفمباس"، وهو من أشهر علماء العرب في الأندلس، وكان مشهورا بالطب والرياضيات والفلك، ويشبه الفارابي في تفوقه في الموسيقى ولا سيما التوقيع على العود"[2].

مولده: ولد ابن باجة بسرقسطة في أواخر القرن الخامس[3]، وعليه فإن العلماء لم يحددوا السنة التي ولد فيها ابن باجة بدقة، وليس هناك تاريخا دقيقا للسنة التي ولد فيها، وحتى طفولته، إلا انه عاش في هذه الفترة من التاريخ حياة قصيرة مليئة بالأحداث والمتغيرات وحتى الفتن كذلك، وان كان البعض من أمثال ممدوح الحسيني[4] قد وضعوا تاريخا لمولده ووفاته (1095 -1135 م)، إلا انه يبقى تاريخا بعيد عن الدقة حتى تثبته المصادر والنصوص، والأغلبية الغالبة رجحت مثلما يرجح يوسف فرحات[5]: "ولد بمدينة سرقسطة[6] في أواخر القرن الخامس

---

(1) محمد صديق خان بن حسن بن علي ابن لطف الله الحسيني البخاري القِنَّوجي، التاج المكلل من جواهر مآثر الطراز الآخر والأول، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، ط1، 2007، ص286.

2 محمد لطفي جمعة، تاريخ فلاسفة الإسلام: دراسة شاملة عن حياتهم وأعمالهم ونقد تحليلي عن آرائهم الفلسفية، مؤسسة هنداوي للطباعة والنشر، مصر- القاهرة، 2012، ص98.

(3) عمر رضا كحالة، معجم المؤلفين، المرجع السابق، ص63.

4 ممدوح الحسيني هو ممدوح أحمد عبد المعطي الحسيني (1947)،وهو أحد أبناء منطقة الدرب الأحمر في محافظة القاهرة، وهو رجل أعمال مصري ومن قيادات جماعة الإخوان المسلمين.

5 يوسف فرحات: الفلسفة الإسلامية وأعلامها، ط1، الشركة الشرقية للمطبوعات، جنيف- سويسرا، 1986، ص144.

6 **سرقسطة:** هي من كبريات مدن الأندلس وأعظمها، وقد اتخذها المسلمون قاعدة لهم ، وسرقسطة تعريب للاسم الروماني قيصر أجستا لان أغسطس قيصر هو الذي أسسها سنة 23 ق-م على أطلال المدينة الايبيرية القديمة التي كانت تعرف عند الايبيريين باسم سلدوبا، وقد عرف المسلمون

للهجرة (الحادي عشر للميلاد)،أي اكتفت بذكر القرن الذي ولد فيه فقط، كما تلقى فيها – أي سرقسطة– معظم علوم العصر: كالطب والفلسفة والرياضيات والموسيقى، وعندما هاجم ألفونس الأول مدينة سرقسطة هجرها ابن باجة مع غيره من المسلمين، وانتقل إلى اشبيلية ثم إلى غرناطة...وبعدها وفد على بلاد المرابطين بمدينة فاس...حيث عمل بصناعة الطب في ظل العرش"[1].

"كما طعن بعض الفقهاء في إيمانه بسبب اشتغاله بالفلسفة، كما اشتغل بملاذ الدنيا التي شغلته عن إكمال مباحثه الفلسفية، وتلهى كذلك بنظم شعر الغزل، ويقال انه مات مسموما في بلاط المرابطين في فاس"[2]. مع العلم أن هذه الفترة التي ولد فيه ابن باجة: "كانت مملكة الأندلس الزاهرة على وشك الانحلال إلى دويلات صغيرة، وكان يهددها من الشمال فرسان النصارى الذين كانوا أقل من العرب ثقافة، ولكنهم كانوا شجعانا أقوياء...."[3].

باسم سرقسطة بفتح السين والراء المهملتين، وضم القاف وسكون السين وفتح الطاء المهملة وفي آخرها هاء، والنسبة إليها "سرقسطس". انظر: فايزة بنت عبد الله الحساني، تاريخ مدينة سرقسطة منذ عصر الخلافة الأموية حتى سقوطها، رسالة ماجستير، جامعة أم القرى، السعودية، 1429 هـ – 1430 هـ (2008 –2009)، ص2. وهي بلدة مشهورة بجزيرة الأندلس تقع على ضفة نهر "ابره" بإقليم "ارتيط"، وهو احد الأقاليم الكثيرة التي تتكون منها جزيرة الأندلس، وكانت مملكة سرقسطة (الثغر الأعلى) من أعظم المماليك الأندلسية ليس فقط بضخامة رقعتها، ولكن أيضا بموقعها الدقيق الخطر بين الدول الاسبانية النصرانية، وكانت من أقدم الدول الأندلسية المستقلة وأرسخها جذورا في الاستقلال بموقعها المنعزل النائي في شمال شرقي الجزيرة..انظر: زينب عفيفي، ابن باجة وآراؤه الفلسفية، ط1، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة – مصر، (د.ت)، ص 32.

[1] يوسف فرحات، المرجع السابق، ص145.

[2] ممدوح الحسيني، أعلام الفلسفة الإسلامية،

[3] دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، تر: محمد عبد الهادي أبو ريدة، ط5، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة – مصر، (د ت)، ص ص 365 – 366.

وتقع حياة ابن باجه في الفترة التي قامت فيها دولة المرابطين بالأندلس، وحكام هذه الدولة مع العلم انهم كانوا يضطهدون الفلاسفة إلا فترات قصيرة على يد بعض أمرائهم، فلقد مال بعض الأمراء إلى الفلسفة وقربوا إليها الفلاسفة ولحسن الحظ أو لسوئه كان الفيلسوف ابن باجه مقربا إلى حاكم سرقسطة* فاتخذه جليسا ووزيرا له مدة عشرين عاما"[1].

وفي هذه الفترة ألف فيها العديد من الكثير من كتبه ثم قصد إلى غرناطة، ومن بعدها إلى فاس، وهناك أحيكت ضده في بلاد المرابطين العديد من الدسائس والمكائد وتأليب الجمهور عليه، واستحكمت ضده العداوة، ويرى انه مات مسموما، فلقد دس له السم الطبيب ابن زهر الذي عرف بحقده عليه، ومات عام (533هـ)(1138م)"[2]. وان شئت فقل أن غيرة قرنائه في الطب هي السبب الرئيس لتسميمه من أجل القضاء عليه.

كما عرف عن حياة ابن باجة بالرغم من قصرها أنها حياة بعيدة عن السعادة من جراء البيئة والمحيط الذي ترعرع ونشأ فيه في صغره وحتى شبابه، ويذكر دي بور ذلك في كتابه: "ولم تكن حياته على قصرها حياة سعيدة – وهو نفسه يحدثنا بذلك– وكثيرا ما تمنى الموت ليجد فيه الراحة الأخيرة، ولعل ما أثقل قلبه إلى جانب الفاقة انه كان في وحشة ووحدة عقلية، وما خلص إلينا من كتبه يدل دلالة كافية على انه لم يكن يأنس إلى عصره ولا إلى بيئته"[3].

[1] الشيخ كامل محمد محمد عويضة، ابن باجة الأندلسي الفيلسوف الخلاق، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت– لبنان، 1993،ص 99.

[2] نفسه، ص ص 99 – 100.

[3] دي بور، المرجع السابق، ص367.

ويشبه دي بور[1] ابن باجة إلى حد بعيد بالفيلسوف الشهم المعلم الثاني الرجل الهادئ رجل المشرق المحب للعزلة فيقول: "ويكاد ابن باجة يتبع الفارابي[2]...إتباعا تاما، وقل ما اشتغل بوضع مذهب شأنه في ذلك شأن الفارابي، ورسائله المبتكرة قليلة، ومعظمها شروح قصيرة لكتب أرسطو[3] وغيرها من مصنفات الفلاسفة، وملاحظاته شتات من سوانح لا رباط بينها....وكان لا يزال يحاول الاقتراب إلى أفكار اليونان والنفوذ إلى علوم القدماء"[4].

---

[1] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[2] الفارابي: هو أبو النصر محمد بن محمد بن اوزلغ بن طرخان، ويكتبه القاضي صاعد "اوزلق"، وأبوه محمد بن اوزلغ بن طرخان كان قائد جيش، وهو فارسي الأصل، وبلده وسيج بمقاطعة فاراب وهو بلد تركي في خراسان، والفارابي ككثير غيره من العصاميين لا يعرف تاريخ ولادته، توفي في الثمانين من عمره في رجب سنة 339 / ديسمبر 950 م، فهو من مواليد 360 هجرية، قررنا هذا التاريخ فرضا ولا نظنه بعيدا عن الحقيقة، ومن أشهر مؤلفاته التوفيق بين رأيي الحكيمين أفلاطون وأرسطو، مبادئ آراء أهل المدينة الفاضلة، رسالة في المنطق، السياسة المدنية، السياسة المدنية.....وغيره من المؤلفات الأخرى. انظر: محمد لطفي جمعة، تاريخ فلاسفة الإسلام، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة – مصر، ص33.

[3] أرسطو: ولد أرسطو في "اسطاغيرا"، وهي مدينة مقدونية تقع على بعد نحو مئتي ميل من شمالي أثينا في عام 384 ق م، وكان والده صديقا وطبيبا للملك "مينتاس" ملك مقدونيا وجد الاسكندر الكبير...وتذكر إحدى القصص أنه ذهب إلى أثينا في الثامنة عشرة وانه تتلمذ منذ ذلك الوقت على أفلاطون العظيم، وقد استغرقت هذه الدراسة حوالي عشرين سنة أو أكثر...ومن أشهر مؤلفاته التي بلغت المئات، والبعض = يرى أنها بلغت الأربعمائة كتاب، وآخرون يرون أنها بلغت الألف كتاب: كتابات منطقية منها : (المقولات – الموضوعات – المقدمة – التحليلات التالية – الموضوع والمحمول.....)، وأخرى فلسفية ومنها: (الأخلاق – السياسة – الميتافيزيقا العلم الإلهي.....)، وأخرى علمية ومنها: (الطبيعيات – وفي السماء – التطور والانحلال – التاريخ الطبيعي – أجزاء الحيوان.....). انظر: وول ديورانت، قصة الفلسفة، تر: فتح الله محمد المشعشع، ط6، مكتبة المعارف، بيروت – لبنان، 1988، ص ص75-76.

[4] دي بور، المرجع السابق، ص367.

المطلب الثاني: الحياة العامة لابن باجة ومكانته العلمية.

أ) الحيـــاة السياســـية: تمتـد حيـاة ابـن باجـة بـين النصـف الثـاني مـن القـرن الخـامس الهجـري أي (القـرن الحـادي عشـر المـيلادي) وحتـى النصـف الأول مـن القـرن السـادس الهجـري أي (القـرن الثـاني عشـر المـيلادي)، ومـن المعـروف أن مولـد ابـن باجـة كـان فـي زمـن حكـم المـرابطين[1] للأنـدلس، "وتـدخلهم السياسـي لنصـرة الإسـلام والـدين اسـتجابة لـدعوة أمرائهـا، لا سـيما بعـد سـقوط طليطلـة فـي أيـدي القشـتالين (478 هـ - 1085م)...وكيـف تحولـت حمـلات الإنقـاذ المرابطيـة بعـد ذلـك إلـى حمـلات غازيـة واسـتيلاء المـرابطين علـى مـدن الأنـدلس تباعـا وضـمها إلـى الإمبراطوريـة المغربيـة الكبـرى فيمـا بـين 483 هـ - 503 هـ (1090م - 1108م)"[2].

"وبعـد أن سـقطت دولـة بنـي أميـة فـي الشـام (132 هـ - 750 م)، فـر أحـد أمـراء البيـت الأمـوي، وهـو عبـد الرحمـان بـن معاويـة إلـى الأنـدلس، واسـتطاع أن يكـافح حتـى أصـبح أميـرا لقرطبـة وللأنـدلس كلهـا، وظلـت هـذه السـيادة الأمويـة أكثـر مـن قـرنين ونصـف القـرن، وبعـد عهـد ملـوك الطوائـف القصـير الأجـل بلغـت سـيادة الأمـويين ذروة مجـدها فـي عهـد عبـد الرحمـان الثالـث (300 هـ - 350

[1] المـرابطين: كلمـة مشـتقة مـن الربـاط، والمرابطـة هـي ملازمـة الثغـور للجهـاد، حيـث يـرابط خيـل المجاهـدين كمـا فـي قولـه تعـالى: (واعـدوا لهـم ماسـتطعتم مـن قـوة ومـن ربـاط الخيـل) سـورة الأنفـال الآيـة 60، كمـا أنهـا تفيـد انتظـار الصـلاة بعـد انقضـاء صـلاة سـابقة عليهـا، كمـا فـي قولـه تعـالى: (فـذالكم الربـاط)، وقـد اسـتعملت لتـدل علـى المعنيـين فهـي بنـاء يجتمـع فيـه مـن تفـرغ للعبـادة مـن الزهـاد والصـالحين اسـتعدادا للجهـاد فـي سـبيل الله، ويسـمى مـن يسـكنه مرابطـا، واصـل المرابطـون قبيلـة لمتونـة الصـنهاجية، وهـي أعظـم القبائـل البربريـة التـي كانـت تسـكن قلـب الصـحراء فيمـا بـين جنـوبي المغـرب والسـودان، وكـان شعارهم اللثام، ولذلك عرفوا بالملثمين. انظر: عفيفي زينب، المرجع السابق، ص97.

[2] عفيفي زينب، المرجع السابق، ص33.

هـ)، وهو أول من لقب نفسه بلقب الخليفة"[1]، وكان لسقوط الخلافة الأموية بقرطبة أثرا وخيما وسلبيا على المنطقة بأكملها مما أدى ذلك إلى تشتت وتبعثر وانقسام، وان شئت فقل انحلال الأندلس بأكملها إلى دويلات صغيرة كانت مركزا للطوائف، ومؤشرا لظهور التفكك بين المسلمين.

"وليس أدل على ذلك من أن مملكة سرقسطة هي المدينة التي ولد فيها فيلسوفنا كانت من أعظم ممالك الطوائف وأهمها ليس فقط بضخامة رقعتها ولكن أيضا بموقعها الدقيق بين الدول النصرانية، ورساخة جذورها في الاستقلال قد منيت هي الأخرى باضطرام الفتن وانهيار الخلافة"[2]. ومر على حكمها العديد من الرجال، "بعد وفاة الناصر تولى الخلافة ابنه الأكبر وولي عهده الحكم المستنصر بالله بعهد منه...وبعد وفاة هذا الأخير تربع على الخلافة هشام المؤيد الذي لم يعترض أحد على توليته، إلى أن بلغت إلى ولي عهده هشام الملقب بالمؤيد بالله..."[3].

"وهكذا تركت سرقسطة لمصيرها، واضطرت بعد أن عانت من أهوال الحصار بعد أن يئس أهلها من إجابة صريخهم....فاضطرت المدينة إلى التسليم، ومن شروط هذا الأخير أن تسلم إلى ملك أرغون وعلى من أراد

[1] دي بور، المرجع السابق، ص 361.

[2] عفيفي زينب، المرجع السابق، ص34.

[3] فايزة بنت عبد الله الحساني، تاريخ مدينة سرقسطة منذ عصر الخلافة الأموية حتى سقوطها، رسالة ماجستير، جامعة أم القرى، السعودية، 1429 هـ - 1430 هـ (2008 -2009)، ص ص 20-39.

الإقامة بها من أهلها أن يدفع الجزية، ومن أحب أن يرحل فله الأمان التام، أيضا وأن يسكن الروم المدينة والمسلمين...."[1].

"وسقطت سرقسطة بعد أن حكمها المسلمون منذ الفتح أكثر أو يزيد من أربعة قرون...وبسقوطها انهار ثاني معقل للمسلمين بعد سقوط طليطلة فكان ضربة جديدة قاسمة للأندلس، فكان نذيرا بسقوط باقي قواعد الثغر الأعلى في يد مملكة ارغون ونذيرا بتصدع الجبهة الدفاعية في شمالي شرق الأندلس التي كانت سرقسطة معقلها المنيع"[2].

كما تزامنت ولادة ابن الصائغ في سرقسطة قرب نهاية القرن الخامس الهجري كانت مملكة الأندلس الزاهرة، على وشك الانحلال إلى دويلات وكان يهددها من الشمال فرسان النصارى الذين كانوا اقل من العرب ثقافة ولكنهم كانوا شجعانا أقوياء، غير أن أسرة المرابطين البربرية جاءت لإنقاذ البلاد"[3]، ومما اتصف بها هؤلاء المرابطين أنهم أكثر ضلوعا ومعرفة بأساليب السياسة من أسر الأندلس الذين قسمهم وأنهكهم الترف والمجون والرفاهية.

ب) الحياة الاجتماعية: إن الحديث عن الحياة الاجتماعية يقودنا بالضرورة والحتمية للحديث عن شبكة العلاقات النمطية التي شكلت رابطا قويا ما بين الأفراد والجماعات وحياتهم الخاصة وعاداتهم وتقاليدهم وحتى أعرافهم في هذه المنطقة، وجميع عناصرهم الحضارية والثقافية العديدة والمتنوعة، والتي شكلت نظاما اجتماعيا خاصا بها، فقد "ترك يوسف بن تاشفين لابنه علي بن يوسف

[1] المرجع نفسه، ص 122.

[2] نفسه، ص124.

[3] دي بور، المرجع السابق، ص366.

بن تاشفين إمبراطورية كبرى تمتد من بجاية شرقا إلى السوس الأقصى غربا، ومن السودان جنوبا إلى سرقسطة والثغر الأعلى في الأندلس شمالا، وكانت هذه الإمبراطورية تذخر بفئات مختلفة من مسلمين ونصارى وعرب ويهود وبربر وصقالية، وكل فئة لها دينها وثقافتها الخاصة بها"[1]. فهذا الاختلاط الذي كانت تعج به الأندلس من أجناس بشرية مختلفة ومختلطة وسلالات متنوعة، إضافة إلى حضارات وثقافات متعددة، "فكان منهم من العرب الخلص، وهم الذين كان لثقافتهم ولغتهم اثر جميل في جع الأندلس ذات مظهر أدبي وفكري واحد، وحدته تلك اللغة السامية لغة القران، والى جانب العرب البربر وما لهم من مقام مرموق في الفتح يتميزون بحدة الطباع ويتسمون بالخشونة والبداوة...كما كان هناك الصقالية من سكان البلاد الأصليين والذين اعتنقوا الإسلام"[2]. طبعا فقد تعايشت واختلطت هذه السلالات فيما بينها حتى وصل بها الأمر إلى الزواج فيما بينها، بل ولم يقتصر الزواج بين العرب والبربر فقط وإنما تعدى ذلك ووصل حتى بين العرب والاسبان المسيحيون الكاثوليك والذين يرون أن العرب والبربر دخلاء عليهم وأنهم أحق بملك بلادهم.

"ورغم هذا الاختلاط فان المجتمع الأندلسي أصبح يعاني من التفاوت في الثقافة والمبادئ التي توحد بين هذه الفئات المختلفة، كما أن الرخاء الاقتصادي الذي امتازت به الأندلس في ذلك الوقت نتيجة ازدهار الصناعة

[1] عفيفي زينب، المرجع السابق، ص38.

[2] المرجع نفسه، ص39.

والزراعة والتجارة من جهة، وتغلب الجواري على الحياة الاجتماعية في الدور والقصور من جهة أخرى"[1].

وهذا الذي أدى إلى الترف والمجون والرفاهية وخاصة من الأمراء المرابطين مما أدى إلى هشاشة حكمهم بسبب هذا المجون، ما جعل العديد من الأطماع تحاول القضاء على حكمهم وخاصة من قبل النصارى محاولين استرجاع الأندلس التي ضاعت منهم.

ولا شك أن هذا التفاوت الاجتماعي الذي اتسم به المجتمع الأندلسي قد أحيا الآداب والعلوم من جهة، وأضعف السياسة والأخلاق من جهة أخرى، وكان لهذا الجو الاجتماعي بمتناقضاته أثرا في نفس ابن باجة وفي فكره أيضا"[2].

قال الحموي: "أحد الأعيان وأركان العلم والبيان، شديد العناية بعلم الأوائل، مستول على أصل الأشعار والرسائل، وكانوا يشبّهونه بالمغرب بابن سينا بالمشرق، وله تصانيف في المنطق وغيره"[(3)].

وقال القفطي: "عالم بعلوم الأوائل وهو فِي الآداب فاضل، لَمْ يبلغ أحد درجته من أهل عصره فِي مصره، وَلَهُ تصانيف فِي الرياضيات، والمنطق والهندسة أربى فِيهَا عَلَى المتقدمين، إِلاَّ أنه كَانَ يتمسك بالسياسة المدنية، وينحرف بالأوامر الشرعية استوزره أبو بكر يحيى بن تاشفين مدة عشرين سنة"[(4)].

---

[1] نفسه، الصفحة نفسها.

[2] نفسه، ص40.

[(3)] الحموي، إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، المصدر السابق، ص 2164.

[(4)] القفطي، إخبار العلماء بأخبار الحكماء، المصدر السابق، ص299.

وقال ابن أبي أصيبعة: "كان في العلوم الحكمية علامة وقته وأوحد زمانه، وكان متميزا في العربية والأدب حافظا للقرآن، ويعد من الأفاضل في صناعة الطب، وكان متقنا لصناعة الموسيقى جيد اللعب بالعود"[1].

وقال الذهبي: "كان يضرب به المثل في الذكاء، وآراء الأوائل، والطب، والموسيقا، ودقائق الفلسفة"[2].

وقال ابن الغزي: "الأديب الشاعر البليغ الحكيم الغرناطي الأندلسي. من شعراء القلائد، له شعر كثير مشهور"[3].

وقال عنان في كتابه دولة الإسلام في الأندلس: "كان من أعلام أبنائها في هذا العصر، فيلسوف من أعظم فلاسفة الإسلام وعلمائه، هو أبو بكر محمد بن يحيى بن الصائغ المعروف بابن باجة، والذي يعرف في الغرب باسمه اللاتيني Avempace. وقد نشأ ابن باجة في أواخر القرن الحادي عشر بسرقسطة ودرس بها، وعاش فيها حتى مطلع شبابه قبل أن تسقط في أيدي الإسبان ونبغ في الرياضة والفلك والطبيعة والفلسفة، هذا فضلا عن براعته في الشعر والأدب"[4].

---

[1] ابن ابي اصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، المصدر السابق، ص515

[2] الذهبي، سير أعلام النبلاء، المصدر السابق، ص94.

[3] شمس الدين أبو المعالي محمد بن عبد الرحمن بن الغزي، ديوان الإسلام، تح: سيد كسروي حسن، ج1، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط1، 1990، ص334.

[4] محمد عبد الله عنان المؤرخ المصري، دولة الإسلام في الأندلس مكتبة الخانجي، ج2، القاهرة، مصر، (د-ط)، 1997، ص294.

المطلب الثالث: سيرته البيبليوغرافية (مصنفاته).

كان ابن باجة على ما روى ابن أبي اصيبعة: "علامة وقته في العلوم الحكمية وأوحد زمانه، متميزا في العربية والأدب، حافظا للقران، متقنا لصناعة الموسيقى، جيد اللعب بالعود"[1]، وللدكتورة عفيفي زينب وصفا جامعا مانعا لابن باجة وتنوع مؤلفاته وكتبه ورسائله فتقول: "وهو طبعا من الصفوة المثقفة ثقافة واسعة، بحيث تعددت أنواع معارفه التي الم بها، والدليل على ذلك ما تركه من مصنفات تختلف من حيث موضوعاتها ومضمونها، كما تختلف من حيث أن بعضها مطول والبعض الآخر مختصر، بعضها تآليف مستقلة وبعضها الأخر شروح لكتب أرسطو طاليس، أو أقوال على كتب الفارابي المنطقية"[2].

أ) شيوخه وتلاميذه: لم تذكر المصادر التاريخية أي شيء عن شيوخ ابن باجة. أما عن تلاميذه فلم تذكر المصادر التاريخية سوى النزر اليسير من تلاميذ ابن باجة، على الرغم من شيوع صيته، ومنهم:

ابن رشد: محمد بن أحمد بن رشد القرطبي أبو الوليد، المالكي، الإمام، العلامة، شيخ المالكية، كان فقيها عالما، حافظا للفقه، مقدما فيه على جميع أهل عصره، عارفا بالفتوى، بصيرا بأقوال أئمة المالكية، نافذا في علم الفرائض والأصول، من أهل الرياسة في العلم، والبراعة والفهم، مع الدين والفضل، والوقار والحلم، والسمت الحسن، والهدي الصالح، قاضي الجماعة بقرطبة[3].

---

[1] ابن أبي اصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ج2، ط2، المطبعة الوهبية، (1299 هـ - 1882 م)، ص62.

[2] عفيفي زينب، المرجع السابق، ص69.

[3] ابن رشد، سير أعلام النبلاء، ج19، المصدر السابق، ص501.

قال ابن أبي أصيبعة: "وكان من جملة تلاميذ ابن باجة أيضا القاضي أبو الوليد محمد بن رشد".[1]

أبو الحسن: أَبو الحسن علي بن عبد العزيز ابن الإمام الكاتب، صاحب كتاب صدر المجموع[2]

ب) مصنفاته وانتاجه الفكري: الشيء المتفق عليه أن ابن باجة ألف العديد من الرسائل، هناك منها ما أشار إليها هو نفسه في كتبه ورسائله وبين فيها مؤلفات أخرى له، وهناك منها ما هو موجود في المصادر التي كتبت عنه وحددت مصنفاته وشروحه، وأخرى ما ذكرها تلامذته من رسائل تنسب إليه، "ولقد وجدنا بعد استقرائنا أن ابن باجة خلف لنا العديد من المصنفات والشروح في شتى المسائل الفلسفية والرياضية والطبيعية والطبية والموسيقية، لكن هذا الخضم الهائل من التراث الفكري عدت عليه عوادى الزمن ففقد بعضه كما يذكر الدكتور ماجد فخري في مقدمة تحقيقه لرسائل ابن باجة الإلهية..."[3]

وهناك من يرى من أمثال الدكتور كامل محمد محمد عويضة: "أن كتابات ابن باجة لم يصل إلينا منها إلا القليل...وأن الكتب القديمة قد ذكرت كثيرا من المؤلفات التي لم تنسب لابن باجة...."[4].

---

[1] ابن ابي اصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، المصدر السابق، ص516.

[2] المصدر نفسه، ص515.

[3] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[4] كامل محمد محمد عويضة، ابن باجة الأندلسي الفيلسوف الخلاق، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، 1413 هـ – 1993 م، ص111.

وسنحاول بحول الله ذكر أهم مؤلفاته ورسائله العديدة، والمختلفة المواضيع في الفلسفة، وهناك من يرى أن القليل منها طبع وبقي الأكثر منها حبيس مجموعة من المخطوطات نذكر منها مايلي:

- "مخطوط برلين تحت رقم 5060 في فهرست ألفرت لمخطوطات برلين الغربية (ج4، ص 896 – 899)"[1]، ويشتمل على رسائل في الطب والطبيعيات، ويقال انه ضاع في أعقاب الحرب العالمية الثانية.

- "مجموعة الاسكوريال برقم 612.

- المجموعة المحفوظة في مكتبة بود ليانا بأكسفورد تحت رقم 206.

- وعثر عبد الرحمان بدوي على ثلاث رسائل لابن باجة في مخطوط طشقسد رقم 2885"[2]، "وقد اعتنى بعض الباحثين بآثار ابن باجة ونشروا بعض رسائله، ومن الذين بعثوها للوجود هم على التوالي: اسين بلاثيوس، والدكتور محمد صغير المعصومي أستاذ بجامعة داكة بباكستان الشرقية، والمستشرق مستر دنلوب والدكتور أحمد فؤاد الأهواني، وعمر فروخ، وعبد الرحمان بدوي، وملجد فخري"[3].

أولع ابن باجة بالتأليف فقد "كتب زهاء خمسة وعشرين كتاباً لم يصلنا منها سوى القليل، وترك لنا عدداً من القصائد الرصينة الجزلة التي تنم روعة خياله

[1] زهور طالبي، مذكرة ماجستير بعنوان: جوانب من فلسفة ابن باجة وتحقيق بعض رسائله الفلسفية، مكتبة الجامعة الأردنية، الجزائر، 1984 – 1985، ص1.

[2] المرجع نفسه، ص2.

[3] نفسه، الصفحة نفسها.

ورائـق نظمـه. وهـو يعتبـر علـى العمـوم مـن أعظـم المفكـرين والفلاسـفة الأندلسـيين، وقـد كان لآرائه ونظرياته تأثير كبير في تفكير الفيلسوف أبي الوليد بن رشد الحفيد"[1]،

ومن مصنفاته:

– شـرح كتـاب السـمع الطبيعـي لأرسـطوطاليس قـول علـى بعـض كتـاب الآثـار العلويـة لأرسـطوطاليس قـول علـى بعـض كتـاب الكـون والفسـاد لأرسـطوطاليس– قـول علـى بعـض المقـالات الأخيـرة مـن كتـاب الحيـوان لأرسـطوطاليس– كـلام علـى بعـض كتـاب النبـات لأرسـطوطاليس– قـول ذكـر فيـه التشـوق الطبيعـي وماهيتـه وابتـدأ أن يعطي أسباب البرهان وحقيقته– رسالة الوداع.

– قـول يتلـو رسـالة الـوداع– كتـاب اتصـال العقـل بالإنسـان– قـول علـى القـوة النزوعيـة– فصـول تتضـمن القـول علـى اتصـال العقـل بالإنسـان– كتـاب تـدبير المتوحـد– كتـاب الـنفس– تعـاليق علـى كتـاب أبـي نصـر فـي الصـناعة الذهنيـة– فصـول قليلـة فـي السياسـة المدنيـة وكيفيـة المـدن وحـال المتوحـد فيهـا–نبـذة يسـيرة علـى الهندسة والهيئة.

– رسـالة كتـب بهـا إلـى صـديقه أبـو جعفـر يوسـف بـن أحمـد بـن حسـداي بعـد قدومـه إلـى مصـر– تعـاليق حكميـة وجـدت متفرقـة– جوابـه لمـا سـئل عـن هندسـة ابـن سـيد المهنـدس وطرقـه– كـلام علـى شـيء مـن كتـاب الأدويـة المفـردة لجـالينوس–كتـاب التجربتين علـى أدويـة ابـن وافـد واشـترك فـي تـأليف هـذا الكتـاب أبـو بكـر بـن باجـة وأبـو الحسـن سـفيان– كتـاب اختصـار الحـاوي للـرازي– كـلام فـي الغايـة الإنسـانية كـلام فـي الأمـور التـي بهـا يمكـن الوقـوف علـى العقـل الفعـال– كـلام فـي الاسـم والمسـمى–كـلام

[1] محمد عنان، دولة الإسلام في الأندلس، المرجع السابق، ص2.

في البرهان- كلام في الأسطقسات- كلام في الفحص عن النفس النزوعية وكيف هي ولم تنزع وبماذا تنزع- كلام في المزاج بما هو طبي[1].

وأما مجموع مؤلفات ابن باجة المقيدة والمنسوبة إليه ما ورد في الجزء الثاني من كتاب عيون الأنباء في طبقات الأطباء لابن أبي اصيبعة على الترتيب موجزة كما يلي:

- شرحه لكتاب السماع الطبيعي لأرسطو طاليس- القول على بعض كتاب الآثار العلوية لأرسطو طاليس- القول على بعض كتاب السكون والفساد لأرسطو طاليس- القول على بعض المقالات الأخيرة من كتاب الحيوان لأرسطو طاليس- كلام على بعض كتاب النبات لأرسطو طاليس- كتاب الشوق الطبيعي وماهيته- كتاب أسباب الزمان وحقيقته- رسالة الوداع إلى الشيخ الوزير أبي الحسن المذكور رحمه الله- كتاب اتصال العقل بالإنسان.

ومنها ايضا: - القول على القوة النزوعية- فصول تتضمن القول على اتصال العقل بالإنسان- كتاب المتوحد- كتاب النفس- تعاليق على كتاب أبي نصر في الصناعة الذهنية، وفصول قليلة في السياسة- كيفية المدن وحال المتوحد فيها- نبذة يسيرة على الهندسة والهيئة- رسالة كتب بها إلى صديقه أبي جعفر يوسف بن أحمد بن حسداى بعد قدومه إلى مصر- تعاليق حكمية متفرقة- جوابه لما سئل عن هندسة بن السيد المهندس وطرقه- كلام على شيء من كتاب الأدوية المفردة لجالينوس- كتاب التجربتين على أدوية ابن

[1] ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، المصدر السابق، ص ص516-517.

واقد، واشترك في تأليف هذا الكتاب ابن باجة وأبو الحسن سفيان- كتاب اختصار الحاوي للرازي- كلام في الغاية الإنسانية- كلام في الأمور التي بها يمكن الوقوف على العقل الفعال- كلام في الاسم والمسمى- كلام في البرهان.- كلام في الاسطقسات- كلام في المزاح.

هذه هي المجموعة التي قدمها لنا ابن أبي اصيبعة، وما يميزها أضاف إليها رسائل أخرى لم تذكر عند غيره "كابن الإمام" وغيره ممن ذكروا مؤلفات ورسائل ابن باجة.

* توفي ابن باجة شاباً بمدينة فاس ودفن بها[1]. مات في شهر رمضان المعظم سنة ثلاث وثلاثين وخمس مائة[2]. وقيل: توفي بفاس عام 544هـ[3].

قال القفطي في سبب وفاته: "كانَ يشارك الأطباء فِي صناعتهم فحسدوه وقتلوه مسموماً حين كادوه"[4]. وقيل: توفي سنة خمس وعشرين وخمسمائة مسموما في حبة باذنجان بمدينة فاس[5].

---

(1) المصدر نفسه، ص516.

(2) الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج20، المصدر السابق، ص94 .. انظر ايضا: ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ج4، المصدر السابق، ص431.. انظر ايضا: ابن العماد، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ج6، المصدر السابق، ص169.

(3) القنوجي، التاج المكلل من جواهر مآثر الطراز الآخر والأول، المصدر السابق، ص289.

(4) القفطي، إخبار العلماء بأخبار الحكماء، المصدر السابق، ص299.

(5) ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان،ج4، المصدر السابق، ص431.

الفصل الثاني

مسألة النفس من ابن سينا الى ابن باجة

المبحث الأول: النفس بين الماهية والاثبات الوجودي.

المبحث الثاني: الآراء الفلسفية عن انواع النفس .

المبحث الثالث: العلاقة بين النفس والاخلاق.

المبحث الرابع: العلاقة بين الاخلاق والانفعالات النفسية .

الفصل الثاني: مسالة النفس من ابن سينا الى ابن باجة.

المبحث الأول: النفس بين الماهية والتأصيل الفلسفي

المطلب الأول: تعريف النفس لغة.

النَّفسُ: الرّوح الذّي به حياة الجسد، وكلّ إنسانٍ نَفْسٌ حتّى آدم عليه السّلام، الذَّكَرُ والأنثى في ذلك سواء، وكلُّ شيءٍ بعينه نَفْسٌ، والنفس: الماء، سمي نفساً؛ لأن به قوام النفس، والنفس: الدم، ورجلٌ له نَفسٌ، أي: خُلُق وجَلادة وسَخاء، والنَّفَسُ: التَّنَفُّسُ، أي: خروج النَّسيم من الجَوْف[1].

قال ابن منظور: "النفس في كلام العرب يجري على ضربين: أحدهما قولك خرجت نفس فلان أي روحه، وفي نفس فلان أن يفعل كذا وكذا، أي في روعه، والضرب الآخر معنى النفس فيه معنى جملة الشيء وحقيقته، تقول: قتل فلان نفسه وأهلك نفسه، أي أوقع الإهلاك بذاته كلها وحقيقته"[2].

المطلب الثاني: ماهية النفس عند ابن سينا:

النفس: هي الروح الذي به حياة الجسد، وكل إنسان نفس حتى آدم –عليه السلام– الذكر والأنثى سواء في ذلك، فالكل يطلق عليه نفس، وكل شيء بعينه

(1) انظر: الخليل بن أحمد، العين، ج7، المصدر السابق، ص271..انظر ايضا: ابن دريد، جمهرة اللغة، ج2، المصدر السابق، ص848.

(2) ابن منظور، لسان العرب،ج6 ، المصدر السابق، ص233.

نفس، ورجل له نفس، أي: خلق وجلادة وسخاء[1]، وفرق بعض العلماء بين النفس، والروح، فقال: الروح: هو الذي به الحياة، والنفس هي التي بها العقل[2].

عرف ابن فورك النفسَ بأنها "الذات في أصل الحقيقة"[3].

وذكر الجرجاني أنها "الجوهر البخاري اللطيف الحامل لقوة الحياة والحس والحركة الإرادية"[4].

وعرفها عبدالكريم الخطيب بقوله: "النفس هي ذات الإنسان، أو هي مشخصات الإنسان التي تنبئ عن ذاته"[5].

النفس: "مبدأ الحياة والفكر، أو كليهما معاً، باعتباره حقيقة مميزة من الجسد الذي تظهر فاعليتها من خلاله"[6].

تعريف النفس عند ابن سينا: تعد النفس من أهم القضايا التي نالت عناية ابن سينا في العديد من مصنفاته، كالشفاء، والنجاة، والتعليقات، والإشارات والتنبيهات،

(1) الخليل بن أحمد، العين، ج7، ص270.

(2) محمد بن القاسم بن محمد بن بشار، الزاهر في معاني كلمات الناس، تح: د/حاتم صالح الضامن، ج2، مؤسسة الرسالة – بيروت، لبنان،ط1، (د–ت)، ص374.

(3) محمد بن الحسن بن فورك الأنصاري الأصبهاني، أبو بكر، تفسير ابن فورك من أول سورة المؤمنون - آخر سورة السجدة دراسة وتحقيق: علال عبد القادر بندويش، ج1، جامعة أم القرى - المملكة العربية السعودية، ط1، (1430ه - 2009م)، ص423.

(4) الجرجاني، التعريفات، المصدر السابق، ص 204.

(5) عبد الكريم يونس، الخطيب التفسير القرآن للقرآن، ج12، دار الفكر العربي – القاهرة، مصر، ط1، (د. ت)، ص1167.

(6) أندريه لالاند، الموسوعة الفلسفية، ج1، منشورات عويدات، بيروت، باريس، (د–ط)، 1993م، ص49.

وفي كتابه التصانيف، والذي صنف فيه العلوم، تناول في فرع علوم الطبيعة النفس، سواء الحيوانية، أو الإنسانية، محاولاً تحديد ماهيتها، وحقيقتها[1].

وعرف ابن سينا النفس، فقال: "المراد بالنفس ما يشير إليه كل أحد بقوله: أنا، وقد اختلف أهل العلم في المشار إليه بهذا اللفظ، هو هذا البدن المشاهد المحسوس أم غيره"[2].

وفرق بين النفس والبدن، فقال: "النفس شيء آخر غير البدن، مثل ما يحدث عن الغضب والأسباب السابقة والبادية تشترك في أنه قد يكون بينهما وبين هذه الأحوال واسطة ما"[3].

وعرف النفس فقال: "النفس ليست بمزاج، فإنه إذا تغير عن صحته واعتداله، فإنه لا يحس بتغيره، وهو غير باق على صحته، بل قد تغير، فيجب أن يكون المدرك لتغيره شيئاً ثابتاً هو النفس، التي هي كماله"[4]. وبين عدة حقائق عن مسألة النفس وهي:

---

(1) عبدالعزيز خيرة، مفهوم النفس عند ابن سينا إرهاص الصياغة لنظرية في علم النفس، مجلة الأكاديمية للدراسات الاجتماعية والإنسانية، العدد16، 2016م، ص47-48-53.

(2) الحسين بن عبد الله بن سينا، أبو علي شرف الملك: الفيلسوف الرئيس، رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها، دار هنداوي للنشر والتوزيع، (د-ط)، 2018، ص9.

(3) الحسين بن عبد الله بن سينا، أبو علي شرف الملك: الفيلسوف الرئيس ، القانون في الطب، تح: وضع حواشيه محمد أمين الضناوي،ج1، (د. ط)، د. م، (د. ت)، ص112.

(4) الحسين بن عبد الله بن سينا، الفيلسوف الرئيس، كتاب التعليقات، تح: حسن مجيد العبيدي، دار الفرقد للنشر والتوزيع، (د-ط)، 2009م، ص ص91-92.

– الحقيقة الاولى وهي عبارة عن المحرك للقوى التي في الجسد، "فالقوى التي في أجسادنا إذا تحرك خلاف ميولها التي تقتضيها، فلا يكون محركها شيء غير النفس"[1].

– الحقيقة الثانية هي المدرك للإحساس، فمتى ما أحسن الإنسان بشي فإن النفس هي المدركة له.

– الحقيقة الثالثة هي المدرك للذوات، ويتمثل هذا في ادراك الإنسان لذاته، والإدراك هو حصول صورة المُدْرَك في ذات المُدْرِك، والإدراك بالحواس هو عبارة عن انفعال وفعل لا محالة، فمتى ما أدرك الشخص ذاته، فالمدرك لها هو النفس[2].

فالنفس بالمفهوم السينوي هي طبيعة مغايرة تماماً للجسد الذي هو من طبيعة أخرى تغاير طبيعة النفس، وأن جوهر النفس لا يحتاج إلى البدن، بل كلما اقترب جوهرها من البدن ضعف، ويتقوى بتعطله، فإذا مات البدن وخرص تخلص جوهر النفس عن جنس البدن؛ لذا فهو يقول بخلود النفس وفناء البدن[3].

اما الفرق بين النفس والطبيعة يظهر في التفرقة التي وضعها ابن سينا بينهما، فيرى أن النفس مسخرة أو مجبرة في صورة مختارة وحركتها تسخيرية، تكون بحسب الأغراض والدواعي لكنها تشعر بأغراضها، أما الطبيعة فهي مسخرة ولكنها لا تشعر بأغراضها، فالأفعال الاختيارية لا تصح إلا من النفس، أما الطبيعة فلا يصح أن تصدر منها أفعال اختيارية[4].

---

[1] المصدر نفسه، ص91.

[2] نفسه، ص91.

[3] ابن سينا، رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها، المصدر السابق، ص10.

[4] ابن سينا، التعليقات، المصدر السابق، ص10.

وجود النفس وأدلته عند ابن سينا: يعتقد ابن سينا أن العقل، بقوته الذاتية، قادر على إثبات وجود النفس. ويعتبر أن أقوى دليل على ذلك هو "برهان الحدس والمحاكمة" كما يسميه. نلاحظ أن أجسادنا تتغذى وتنمو وتتحرك، ونعلم من التجربة أن هذه الصفات ليست من خصائص الأجسام بحد ذاتها. وبالتالي، ندرك بالحدس وجود مبدأ داخلي يصدر عنه هذه الأفعال، وهو ما نسميه النفس.

ابن سينا يقول: "ادخل إلى نفسك، واغمض عينيك عن العالم الخارجي، وأغلق أذنيك عن ضجيج المحيط، وارجع إلى داخلك لتستمع إلى صوت داخلي يخاطبك قائلاً: مهما حاولت، لن تتمكن من الانفصال عن وعيك وفكرك؛ لأن أول وأوضح الإدراكات هو إدراك الإنسان لنفسه".

لكن كيف يدرك الإنسان نفسه؟ هل بالبصر، أو السمع، أو المخيلة، أو الوهم؟ بالطبع لا. فالإنسان يدرك نفسه بعيدًا عن أي أداة مادية؛ فلو كانت القوة العقلية تعتمد على آلة جسدية للإدراك، لكان من الواجب أن تدرك ذاتها والآلة التي تستخدمها في الإدراك، ولكنها لا تدرك الآلة ولا أنها تدرك غيرها. ولأن العقل لا يحتاج إلى أداة للإدراك، فإن النفس تدرك ذاتها بذاتها، وليس من خلال أي وسيلة خارجية[1]. وقدم ابن سينا عدة أدلة على وجودها، وهي:

دليل الأنا الثابت المستمر: ميز ابن سينا في هذا البرهان بني النفس والبدن، من حيث ثبات النفس، وتغير البدن وتنقله من حال إلى حال، فقال: "تأمل أيها العاقل في أنك اليوم في نفسك هو الذي كان موجوداً طوال عمرك، حتى إنك تتذكر كثيراً ما جرى من حولك، فأنت إذن ثابت مستمر، لا شك في ذلك، وبدنك وأجزاؤه ليس ثابتاً مستمراً، بل هو أبداً في التحلل والانتقاص، ولهذا يحتاج الإنسان إلى الغذاء بدل ما تحلل من بدنه، فإن البدن حار رطب، والحار إذا أثر في

[1] بولس مسعد، ابن سينا الفيلسوف، مؤسسة هنداوي للنشر والتوزيع، (د–ط)، 2020، ص39.

الرطب تحلل جوهر الرطب، حتي فني بكليته، كما لو يوقد عليه النار دائماً، فإنه ينحل إلى أن لا يبقى منه شيء، ولهذا لو حبس الغذاء عن الإنسان مدة قليلة، نزل وانتقص قريباً من ربع بدنه، فتعلم نفسك أنك في مدة عشرين سنة، لم يبق شيء من أجزاء بدنك، وأنت تعلم بقاء ذاتك في هذه المدة بل في جميع عمرك، فذاتك مغايرة لهذا البدن، وأجزائه الظاهرة والباطنة"[1].

دليل الأنا الماثل في الوعي: ومؤدى هذا الدليل أنه إذا كان الإنسان متهماً في أمر من الأمور، فهو يستحضر ذاته، حتى إنه يقول إني فعلت كذا وفعلت كذا، مع أنه يكون في الوقت نفسه غافلاً عن أجزاء بدنه، والمعلوم بالفعل غير ما هو مغفول عنه، وعليه فنفس الإنسان مغايرة للبدن[2].

دليل الفاعل الجامع: استدل ابن سينا على وجود النفس بما يصدر عن الإنسان من حركات وأفعال مختلفة، فقال: "أن الإنسان يقول: أدركت الشيء الفلاني ببصري، فاشتهيته، أو غضبت منه، وكذا يقول: أخذت بيدي، ومشيت برجلي، وتكلمت بلساني، وسمعت بأذني، وتفكرت في كذا، وتوهمته، وتخيلته، فنحن نعلم بالضرورة أن في الأنسان شيئاً جامعاً، يجمع هذه الإدراكات، ويجمع هذه الأفعال، ونعمل أيضاً بالضرورة أنه ليس شيء من أجزاء هذا البدن مجمعاً لهذه الإدراكات والأفعال، فإنه لا يبصر بالأذن، ولا يسمع بالبصر، ولا يمشي باليد، ولا يأخذ بالرجل، ففيه شيء مجمع لجميع الإدراكات والأفاعيل الإلهية، فإذن الإنسان الذي يشير إلى نفسه أنا، مغاير لجملة أجزاء البدن، فهو شيء وراء البدن"[3].

---

[1] ابن سينا، رسالة في معرفة النفس، ص9.

[2] المصدر نفسه، ص9.

[3] نفسه، ص10.

فالنفس جوهر فرد روحاني، بل هو فائض على ذلك القالب المحسوس، بسبب استعداده، وهو المزاج الإنساني، والتسوية هي جعل البدن بالمزاج الإنسي مستعداً لأن تتعلق به النفس الناطقة[1]. وقوله(من روحي) إضافة إلى نفسه؛ لكونه جوهراً، روحياً، غير جسم ولا جسماني[2].

خلود النفس عند ابن سينا: ينقسم الفلاسفة في تحديد مصير النفس الإنسانية إلى عدة فئات اما الفئة الأولى فترى أن النفس ليست إلا مادة كسائر المواد، وتؤمن فقط بالحس والاختيار، وأتباع هذا الرأي هم الماديون المتطرفون. واما الفئة الثانية تنكر وجود المادة، وتعتبر أن الكون ليس سوى مظهر للروح والأفكار، وهؤلاء هم المثاليون المغالون. واما الفئة الثالثة تعتقد بانتقال الأرواح بعد الموت من جسد إلى آخر، ويُعرفون بأهل التناسخ. أما الفئة الرابعة — وهي الأكثرية العظمى — فتؤمن بأن النفس الإنسانية لا تفنى بموت الجسد، وأنها بطبيعتها غير قابلة للفساد، ويُعد هؤلاء المعتدلين، وينتمي الشيخ الرئيس إليهم، حيث قدم براهين متعددة لإثبات ذلك، تتفاوت في قوتها وكمالها، لكنها جميعًا جديرة بالاهتمام[3].

واستدل على ذلك بما يلي: قوله تبارك وتعالى: {يا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ (27) ارْجِعِي إِلى رَبِّكِ راضِيَةً مَرْضِيَّةً (28) فَادْخُلِي فِي عِبادِي (29) وَادْخُلِي جَنَّتِي (30)} الفجر: 27 – 30.

بينت الآيات أن النفس خالدة، وأن جوهرها مستغن عن البدن، غير محتاج إليه، فإذا مات البدن تخلصت النفس من جنسه، وإذا كانت كاملة بالعلم والحكمة،

---

(1) ص10.

(2) ص10.

(3) بولس مسعد، ابن سينا الفيلسوف، ص45-46.

والعمل الصالح، انجذبت إلى الأنوار الإلهية، وأنوار الملأ الأعلى، وفاضت عليها السكينة، والطمأنينية[1].

ومن السنة النبوية المطهرة ما ورد عَنْ جَابِرٍ –رضي الله عنه–قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ –صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ–: «النَّوْمُ أَخُو الْمَوْتِ، وَلَا يَنَامُ أَهْلُ الْجَنَّةِ»[2]. دل هذا الحديث على أن البدن في حالة النوم شبيه بحال الموتى، فالإنسان في نومه يرى الأشياء ويسمعها، بل يدرك الغيب في المنامات الصادقة بحيث لا يتيسر له في اليقظة، وهذا دليل على أن جوهر النفس غير محتاج للبدن[3].

اما الدليل العقلي: بقاء الله سبحانه وتعالى لأنه خالق النفس، فإذا كان هو باقياً فالنفس باقية. وبالتالي جوهر النفس أقوى من البدن؛ حيث إنها هي المحركة للبدن، والمتصرفة فيه، والمدبرة لأمره، والبدن منفصل عنها تابع لها.

النفس من مقولة الجوهر، ومقارنته مع البدن من مقولة المضاف، والإضافة أضعف الأعراض؛ لأنه لا يتم وجودها بموضوعها، بل يحتاج إلى شيء آخر وهو المضاف إليه، وعليه، فلا تبطل ببطلان البدن، لأن البدن مضاف إليها[4].

النفس لا تتعلق في الوجود بالبدن، بل هي تتعلق بالمبادئ الأخر التي لا تبطل، ولا تفنى، ولا تقبل الفساد أصلاً[1]. وفي هذا ايضا يقول ابن سينا: "ونقول إنها لا تموت بموت البدن، ولا تقبل الفساد أصلاً"[2].

---

[1] ابن سينا، رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها، المصدر السابق، ص11.

[2] الطبراني في المعجم الأوسط، ج8، ص342، حديث صحيح رقم 8816.. سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها.. انظر: محمد ناصر الدين بن الحاج نوح بن نجاتي بن آدم الأشقودري الألباني ، ج3، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض-السعودية ط1، 2002م.

[3] ابن سينا، رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها، ص11.

[4] المصدر نفسه، ص11..انظر ايضا: ابن سينا، النجاة مختصر الشفاء، ص ص302–303.

حدوث النفس عند ابن سينا: كان أفلاطون يؤمن بأن النفوس أبديَّة أزليَّة وُجدت قبل الجسد. أما الشيخ الرئيس فإنه نقض هذا القول، وأثبت أن النفس حادثة مع البدن[3]، تحدد موقف ابن سينا من حدوث النفس فيما يلي:

1. النفس محدثة عند اكتمال البدن: يرى ابن سينا أن النفس لا توجد قبل البدن، بل تنشأ مع اكتمال تكون البدن، فهو يعتبر أن البدن، حين يصل إلى درجة معينة من التكون والتعقيد، يصبح مستعدًا لاستقبال النفس، في هذه اللحظة، "تفيض" النفس على البدن من العقل الفعّال، وهو العقل الذي يفيض بالنفوس الفردية على الأبدان المناسبة لها.

قال ابن سينا: «إن النفس الإنسانية متَّفقة في النوع والمعنى؛ فإن وُجدت قبل البدن، فإما أن تكون متكثِّرة الذوات أو تكون ذاتًا واحدة، ومُحال أن تكون ذوات متكثرة، وأن تكون ذاتًا واحدة على ما يتبيَّن، فمُحال أن تكون قد وُجدت قبل البدن»[4].

2. النفس مرتبطة بجاهزية البدن: يرى ابن سينا أن النفس لا يمكن أن توجد بشكل منفصل قبل وجود البدن، فالنفس ليست ناتجة عن مكونات الجسد أو تطوره المادي، بل هي جوهر مستقل يُعطى للجسد عند اكتمال استعداداته.

3. النفس جوهر مجرد ينفصل عن البدن بعد الموت: وعلى الرغم من حدوثها مع الجسد، إلا أنها ليست مادية مثل البدن، فبعد موت البدن، تستمر النفس في الوجود؛ لأن جوهرها غير مادي ولا يتأثر بتغيرات الجسد أو فناءه.

---

(1) ابن سينا، النجاة مختصر الشفاء، ص306.

(2) المصدر نفسه، ص302.

(3) بولس مسعد، ابن سينا الفيلسوف، المرجع السابق، ص38-39.

(4) ابن سينا، النجاة مختصر الشفاء، ص300.

4. النفس ليست أزلية: يرفض ابن سينا القول بأن النفس أزلية قيمة أو موجودة قبل الجسد، وذلك لأنه يرى أن النفس مرتبطة بشكل مباشر باستعداد الجسد، وعليه، فالنفس لا تسبق البدن في الوجود، بل تحدث معه وتتعلق به خلال فترة الحياة.

5. الفعل الإلهي في إحداث النفس: يرى ابن سينا أن النفس تُحدث بفعل إلهي، من خلال "العقل الفعّال" الذي يتولى فيض النفوس على الأبدان المناسبة لها. وهذا الفيض لا يكون عشوائيًا، بل يتطلب استعداد البدن ليكون وعاءً مناسبًا لاستقبال النفس[1].

وهناك مسألة رفضها الشيخ الرئيس هي تناسخ النفس، والتناسخ عبارة عن تعلق الروح بالبدن بعد المفارقة من بدن آخر، من غير تخلل زمان بين التعلقين، للتعشق الذاتي بين الروح والجسد[2].

وفي هذا يرى الكفوي ان: "التناسخ: هو وصول روح إذا فارق البدن إلى جنين قابل للروح"[3]. وقد تصدى ابن سينا لقضية تناسخ النفس، ورفضها لعدة أسباب أساسية:

1. تعلق النفس ببدن معين: يرى ابن سينا أن كل نفس تتشكل مع بدن معين، ويحدث بينهما ارتباط وثيق وفريد، فالنفس ترتبط بالبدن الخاص بها ارتباطًا جوهريًا، حيث تكون خصائص النفس مرتبطة بتركيب هذا الجسد. وبالتالي، لا يمكن للنفس أن تنتقل إلى ببدن آخر، لأن كل نفس مخصصة لبدن معين ولا يمكنها العمل إلا في هذا البدن المحدد.

---

[1] انظر: المصدر نفسه، ص ص300-309.

[2] الجرجاني، التعريفات، المصدر السابق، ص68.

[3] الكفوي، الكليات، المصدر السابق، ص 305.

2. تباين استعداد الأبدان: يرى ابن سينا أن الأبدان تختلف في استعداداتها وقابلياتها، وكل بدن يمتلك استعدادًا خاصًا لاستقبال نفس معينة. فالنفس، بحسب رأي ابن سينا، لا يمكنها أن تعمل أو تحيا في أي بدن آخر غير الذي هيئت له في البداية، هذا يجعل التناسخ مستحيلًا، لأن نفسًا معينة لا يمكنها التأقلم أو التوافق مع جسد جديد.

3. استقلالية النفس عن التناسخ: إن النفس بحكم طبيعتها المجردة وغير المادية، لا تحتاج إلى بدان آخر لتستمر بعد موت البدن الأول. النفس تستمر في وجودها بعد الموت في عالمها الخاص، ولا يوجد سبب يدعو إلى انتقالها لبدن آخر، لأن وظيفتها ليست مادية مرتبطة بالبدن فقط.

4. خلط الأرواح بالأبدان: ذهب ابن سينا إلى أن التناسخ يؤدي إلى خلط غير منطقي بين الأرواح والأبدان، إذا كانت نفس تنتقل من بدن إلى آخر، فإن هذا يتعارض مع حقيقة أن النفس هي جوهر فردي يرتبط بجسد محدد ولا يمكن أن ينتقل إلى بدن آخر يحمل خصائص نفس أخرى[1].

- وحدة النفس:

النفس البشرية متشعبة الجوانب ومتنوعة القوى، لكنها تظل واحدة كما يوضح الشيخ. فالنفس الإنسانية، بل جميع النفوس، تشبه المحرِّك في السيارة؛ فكما أن المحرك، رغم تشغيله لعدة آلات، يظل واحدًا، كذلك النفس التي تبعث الحركة في الجسد يجب أن تكون واحدة. وكما أن المحرك لا يستطيع تشغيل السيارة إلا إذا كانت كاملة بمختلف أجزائها، فإن النفس لا تؤدي وظيفتها في الجسد إلا إذا كان الجسد كاملًا ومهيَّأً لذلك.

[1] انظر: ابن سينا، النجاة محتصر الشفاء، المصدر السابق، ص ص309-310.

ولو كانت قوى النفس منفصلة وغير مرتبطة بذات واحدة، لكان لكل إحساس أو غضب مصدر مستقل. ولكننا نعلم أن الغضب لا يصدر إلا بناءً على الإحساس، مما يثبت أن قوتي الغضب والإحساس تجتمعان في ذات واحدة، تمامًا كما تتجمع آلات السيارة حول المحرك. إذًا، هناك مبدأ واحد يجمع بين قوة الغضب وقوة الإحساس.

صحيح أن قوى النفس متعددة ومنفصلة، إلا أن هذا التعدد والانفصال لا يعني تعدد النفوس؛ إذ ان القوى المتنوعة يمكن أن تكون جزءًا من نفس واحدة[1].

ومما سبق يتضح التالي:

- النفس عند ابن سينا هي ما يشير إليه كل إنسان بقوله إنا ويطلق عليها النفس، والإنسان، فمتى ما قال الإنسان فالمراد به النفس، وليس البدن.
- النفس هي المحركة لقوى البدن.
- النفس مغايرة للبدن تماماً.
- النفس حادثة، وعلى الرغم من ذاك، فهي خالدة.
- تنقسم النفس إلى ثلاثة أقسام: نباتية، حيوانية، إنسانية.
- هناك فرق بين النفس والطبيعة، فالنفس مسخرة في صورة مختارة، أما الطبيعة فهي مسخرة، لا اختيار لها.

المطلب الثالث: ماهية النفس عند الكندي:

تعريف النفس: عرف الكندي النفس بأنها: "جوهر بسيط، شريف الطبع، جوهرها من روح الله، فيها روح منه، وهي نور من نوره، هي منه كالضياء من

[1] بولس مسعد، ابن سينا الفيلسوف، المرجع السابق، ص44.

الشمس، مستقلة عن الجسم، تعارض القوتين الشهوانية والغضبية، وتضبطهما عند حدود لا تصح مجاوزتها، فهي أشرف وأعلى ما في الإنسان"[1].

وهذا التعريف للكندي تأثر فيه بأفلاطون، حيث عرف أفلاطون النفس بأنها: "النفس بسيطة ذات شرف وكمال، عظيمة الشأن جوهرها من جوهر الباري، كقياس الضياء من الشمس"[2].

كما عرف الكندي النفس بأنها: "تمامية جرم طبيعي، ذي آلة قابل للحياة".[3]

كما تعرف بأنها: "استكمال أول لجسم طبيعي، ذي حياة بالقوة"[4].

كما عرفها بأنها: "هي جوهر عقل متحرك، من ذاته بعدد مؤلف".[5]

ومن خلال ما سبق يتضح أن الكندي ليس له رأي جديد في النفس، وإنما هو ناقل لآراء الأقدمين خاصة المدرسة اليونانية كأفلاطون وأرسطو، ومن بين المسائل التي تلمحناها عنده.

- **استقلال النفس عن البدن:** فالنفس مستقلة عن البدن، ومباينة له، وجوهرها جوهر إلهي، ويدل على ذلك شرف طباعها، ومضاداتها لما يعرض للبدن من شهوة وغضب، فالقوة الغضبية قد تتحرك على الإنسان في بعض الأوقات، فتحمله على ارتكاب الأمور العظيمة الشنيعة، فتضادها النفس، فتمنع الغضب، من أن يفع فعله، أو أن يرتكب الغيظ ظلمه، فتضبه، وتحجمه، كما يكبح الفارس جماح فرسه،

---

(1) الكندي، رسائل الكندي الفلسفية، تح: محمد الهادي أبو ريدة، دار الفكر العربي، مطبعة الاعتماد، (د-ط)، 1950، ص271.

(2) وفاء كاظم علي، النفس والعقل في الفلسفة الإسلامية، (د. ط)، (د. ت)، ص217.

(3) الكندي، رسائل الكندي الفلسفية، المصدر السابق،ص165.

(4) المصدر نفسه، ص165.

(5) نفسه، الصفحة نفسها.

وهذا يدل على مفارقة النفس للبدن، وأن القوة التي يغضب بها الإنسان تختلف عن النفس، حيث إن المانع غير الممنوع، فالنفس مانع والغضب ممنوع، ويستحيل أن يكون المانع والممنوع شيئاً واحداً.

كما أن القوة الشهوانية قد تشتعل في بعض الأوقات، فيتوق البدن إلى الشهوة، فتأتي النفس العاقلة فتمنعه من ذلك، وأنه أخطأ، وأن ذلك يؤدي إلى حالة ردية، فتمنع النفس ذلك وتضاده، وهذا من الأدلة الدالة على أن النفس مغايرة للبدن.

- **خلود النفس:** يعتقد الكندي أن النفس خالدة، تبقى بعد فناء الجسد؛ حيث إنها تنبثق من الروح الإلهية، ولم يحدد ما إذا وجدت قبل البدن أو بعده[1]. في هذا يقول الكندي: "وهذه النفس التي هي نور من الباري، إذا فارقت البدن علمت كل ما في العالم، ولم يخف عنها خافية"[2].

وهنا يصف الكندي النفس بأنها "نور من الباري"، وهذا يُظهر علاقة النفس بالخالق (الباري)، فكلمة "نور" هنا تُفهم في سياق فلسفي وإلهي، حيث ترمز إلى صفات النقاء، الإشراق، والعقلانية، والنور يشير إلى أن النفس ليست مادية، بل هي كيان روحاني أو عقلي خالص.

ويفهم من هذا الوصف للنفس بأنها "من الباري" يعني أنها مخلوقة من قبل الله، لكنها ليست مجرد خلق مادي، بل هي تنتمي إلى عالم أسمى غير محسوس، هذا يشير إلى أن النفس تمثل القوة العقلية والمعرفية التي تربط الإنسان بالعالم الإلهي.

---

(1) سميرة حسن حامد محمد، مفهوم النفس عند الكندي والفارابي وابن سينا والغزالي، المرجع السابق، ص480.

(2) الكندي، رسائل الكندي الفلسفية، ص274.

كما يوضح قول الكندي المفارقة بين النفس والبدن، وأن النفس تكتسب وضعًا مختلفًا عندما "تفارق البدن"، هنا تظهر فكرة الثنائية بين النفس والبدن، والتي كانت موجودة في الفلسفات القديمة، خاصة في فكر أفلاطون وأرسطو وأثرها على الفلاسفة الإسلاميين مثل الكندي، فالنفس مقيدة بوجودها داخل البدن، بينما البدن يمثل العوائق المادية والقيود الحسية التي تحد من قدرات النفس، فإن الفراق يعني تحررها من هذه القيود، وبعد هذا التحرر، تصبح النفس قادرة على تحقيق "العلم" الكامل بكل ما في العالم. وهذا يتفق مع فكرة أن النفس في أصلها روحانية وإلهية، ولكن وجودها في البدن يجعلها غافلة أو مقيدة بمعرفة محدودة.

كما يتبين أن النفس بعد الموت يكون لها العلم الكلي، وهذا يعكس تصورًا عن النفس ككيان يمتلك القدرة على الإدراك الكامل والشامل بمجرد تحرره من القيود المادية، كما يعكس كذلك الاعتقاد بأن النفس بعد الموت تدخل حالة من المعرفة المطلقة، حيث لا يخفى عنها شيء، وهذه المعرفة الكاملة هي نتيجة طبيعتها النورانية واتصالها المباشر بالله أو بالعقل الفعال، وهذه المعرفة الكلية الشاملة التي تحققها النفس بعد الموت تشبه نوعًا من "العودة إلى الأصل"؛ أي العودة إلى حالتها النقية التي كانت عليها قبل أن تدخل البدن. بمعنى أن النفس كانت في الأصل متصلة بالمطلق الإلهي، ولكن عندما دخلت البدن فقدت تلك المعرفة الكاملة.

واستدل الكندي على حصول العلم الكامل للنفس بعد الموت بكلام أفلاطون فقال: "والدليل على ذلك قول أفلاطون: حيث يقول إن كثيراً من الفلاسفة الطاهرين القدماء لما يتجرد من الدنيا، وتهانوا بالأشياء المحسوسة وتفردوا بالنظر والبحث عن حقائق الأشياء، انكشف لهم علم الغيب، وعلموا بما يخفيه الناس من نفوسهم، واطلعوا على سرائر الخلق، فإذا كان هذا هكذا، والنفس بعد مرتبطة بهذا البدن، في هذا العالم المظلم، الذي لولا نور الشمس لكان في غاية الظلمة، فكيف إذا تجردت

هذه النفس وفارقت البدن، وصارت في عالم الحق، الذي فيه نور الباري سبحانه"[1].

وقال الكندي: "فإن النفس على رأي أفلاطون وجلة الفلاسفة باقية بعد الموت، جوهرها كجوهر الباري عز وجل، في قوتها إذا تجردت أن تعلم سائر الأشياء، كما يعلم الباري بها، أو دونه برتبة يسيرة، لأنها أودعت من نور الباري جل وعز"[2]. ويتضح من هذا الطرح للكندي ما يلي:

استمرار النفس بعد الموت: وفقًا لرأي أفلاطون وعدد من الفلاسفة العظام، "باقية بعد الموت". هذا يعكس العقيدة الفلسفية القائلة بأن النفس غير مادية وبالتالي غير قابلة للفناء مثل الجسد، وهذا الاعتقاد يشير إلى وجود ثنائية بين النفس والبدن، حيث إن البدن يموت ويتحلل بينما النفس تستمر في الوجود بسبب طبيعتها الروحانية، والفكرة مستوحاة من الأفلاطونية التي ترى أن النفس تنتمي إلى عالم المثل أو الحقائق الأبدية.

التشابه الجوهري بين جوهر النفس وجوهر الباري-سبحانه وتعالى-: قول الكندي: "جوهرها كجوهر الباري عز وجل"[3]. هذه العبارة تعكس تصورًا فلسفيًا لعلو مكانة النفس من حيث جوهرها وطبيعتها، فالنفس، بحسب كلام الكندي، ليست مادية ولا عرضية، بل هي جوهر عقلي يشبه جوهر الباري (الله) في طبيعته العقلية والروحانية، وهذا التشابه بين جوهر النفس وجوهر الباري لا يعني مساواتهما، بل هو تشابه في النوعية؛ فالنفس تشارك في جوهر العقلانية والنورانية التي تخص الإله، لكن بدرجة أدنى، وهذا المفهوم يتوافق مع فكرة أن النفس تمثل

---

[1] المصدر نفسه، ص274.

[2] نفسه، ص275.

[3] نفسه، الصفحة نفسها.

جزءًا من الحقيقة الإلهية، وأنها تتطلع دائمًا إلى العودة إلى أصلها النوراني والإلهي بعد الموت.

قدرة النفس المعرفية بعد تجردها من البدن: يوضح كلام الكندي أن النفس، "إذا تجردت"، تكتسب القدرة على "أن تعلم سائر الأشياء". التجرد هنا يشير إلى تحرر النفس من القيود الجسدية والمادية التي كانت تعيقها خلال الحياة، فعند الموت، تتخلص النفس من العوائق الحسية، مما يسمح لها بتحقيق إمكاناتها الكاملة في المعرفة، وقول الكندي: "تعلم سائر الأشياء": يشير إلى شمولية المعرفة التي يمكن للنفس أن تحققها بعد التجرد. النفس بعد التحرر تصبح قادرة على إدراك كل شيء، بما في ذلك الحقائق الإلهية والكونية.

المقارنة مع معرفة الباري: قول الكندي إن النفس بعد التجرد تعلم الأشياء "كما يعلم الباري بها، أو دونه برتبة يسيرة". هنا يوجد تمييز واضح بين نوعية معرفة النفس ونوعية معرفة الباري، ومعرفة الباري تُفهم في الفلسفة على أنها معرفة مطلقة وكاملة وشاملة لكل شيء في الكون، ولا يحدها زمان أو مكان، في حين أن النفس تستطيع بعد التجرد أن تقترب من هذه المعرفة الكلية، إلا أنها لا تصل إلى مستوى الله، بل تظل دون ذلك، "برتبة يسيرة".

هذا التدرج في المعرفة يعكس الفكرة أن النفس، رغم كونها نورانية وعقلية، تظل مخلوقة ولها حدود، بينما معرفة الباري غير محدودة.

وقوله: "أودعت من نور الباري جل وعز". هذه العبارة تعني أن النفس تحتوي على جزء من النور الإلهي أو العقلاني الذي يجعلها قادرة على الوصول إلى المعرفة، و"نور الباري" يرمز إلى القدرة العقلية والإدراكية للنفس، وهو ما يسمح لها بالاقتراب من المعرفة الكلية عند تجردها من البدن، وهذا المفهوم يعود إلى فكرة أن

النفس ليست مجرد كيان منفصل عن الإله، بل تحمل فيها جزءًا من الإشراق الإلهي الذي يجعلها مميزة عن بقية المخلوقات وقادرة على الاتصال بالمطلق.

قال الكندي: "وإذا تجردت وفارقت هذا البدن، وصارت في عالم العقل فوق الفلك، صارت في نور الباري، ورأت الباري عز وجل، وطابقت نوره، وجلت في ملكوته، فانكشف لها علم كل شيء، وصارت الأشياء كلها بارزة لها، كمثل ما هي بارزة لله عز وجل، لأنا إذا كان في هذا العالم الدنس قد نرى فيه أشياء كثيرة بضوء الشمس، فكيف إذا تجردت نفوسنا وصارت مطابقة لعالم الديمومة، وصارت تنظر بنور الله، فهي لا محالة ترى بنور الباري كل ظاهر وخفي، وتقف على كل سر وعلانية"[1].

يتضح من هذه الزاوية أن النفس بعد التجرد من البدن، ترتقي إلى عالم العقل "فوق الفلك" وتصبح في نور الباري، مما يتيح لها رؤية الباري وتطابق نوره، فتتجلى لها الحقيقة الكاملة. النفس، في هذا السياق، تصل إلى حالة من المعرفة الشاملة، حيث تتكشف لها كل الأشياء كما هي مكشوفة لله. كما أن هذا التجرد يجعل النفس قادرة على رؤية الحقائق الخفية والظاهرة، بفضل تطابقها مع نور الباري الذي يكشف لها الأسرار والعلانيات.

كما استدل الكندي على خلود النفس، وإحاطتها بعلم كل شيء بعد مفارقتها للبدن بقول أفسقورس: "إن النفس إذا كانت وهي مرتبطة بالبدن تاركة للشهوات متطهرة من الأدناس كثيرة البحث والنظر في معرفة حقائق الأشياء، انصقلت صقالة ظاهرة، واتحد بها صورة من نور الباري، يحدث فيها ويكامل نور الباري، بسبب ذلك الصقال الذي اكتسبته من التطهير، فحينئذ يظهر فيها صورة الأشياء

[1] نفسه، ص276.

كلها، ومعرفتها، كما يظهر صور خيالات سائر الأشياء في المرآة إذا كانت صقيلة...فالنفس كلما ازدادت صقلاً ظهر لها وفيها معرفة الأشياء"[1].

وقد قسم الكندي مصير النفس بعد مفارقة البدن إلى اقسام نبرزها فيما يلي:

- **نفس تصير إلى فلك القمر:** قال الكندي: " ليس كل نفس تفارق البدن تصير من ساعتها إلى ذلك المحل، لأن من الأنفس ما يفارق البدن، وفيها دنس وأشياء خبيثة، فمنها ما يصير إلى فلك القمر، فيقيم هناك مدة من الزمان"[2].

ومعنى توجه الكندي هنا، ليس كل نفس تصل مباشرة إلى المرتبة العليا بعد الموت، فالأنفس التي تظل ملوثة بالشوائب أو "دنس وأشياء خبيثة" لا تصل فورًا إلى العالم العقلي أو النوراني الأعلى، بل تتوقف في "فلك القمر" لفترة زمنية معينة، هذه الإقامة المؤقتة تشير إلى مرحلة تطهير أو انتقالية، وهي انعكاس لمبدأ الكمال التدريجي للنفس فلك القمر، في التصور الفلسفي القديم، يمثل مستوى أقل من عالم العقل الخالص، لكنه قريب من الأرض، مما يعكس عدم اكتمال صفاء النفس بعد الموت.

فمصير الأنفس بعد موت البدن ليس موحدًا، وأن هناك تدرجات في ارتقاء النفس تعتمد على نقائها. اما الأنفس الملوثة تحتاج إلى مراحل انتقالية لتتحرر من الدنس وتستعد للارتقاء إلى العالم العقلي أو النوراني الأعلى.

- **الارتقاء إلى فلك عطارد:** وهنا قال الكندي: "إذا تهذبت النفس ونُقِّيَت ارتفعت إل فلك عطارد، فتقيم هناك مدة من الزمان"[3].

---

[1] نفسه، ص276.

[2] ص278.

[3] ص278.

فلك عطارد يمثل في الفلسفة الكلاسيكية مرتبة أعلى من فلك القمر، يرتبط بالعقلانية والمعرفة، وإقامة النفس في هذا الفلك المؤقتة تشير إلى مرحلة متقدمة من التطهير والارتقاء، حيث تصبح النفس أقرب إلى الكمال العقلي والاتصال بالعالم العلوي، هذا الارتقاء يعكس نتيجة تهذيب النفس خلال الحياة، مما يتيح لها الوصول إلى مراتب أكثر إشراقًا في الكون.

- **الارتقاء إلى كوكب أعلى من عطارد:** قال الكندي: "فإذا تهذبت ونُقِّيَت ارتفعت إلى كوكب أعلى، فتقيم في كل فلك مدة من الزمان، فإذا صارت إلى الفلك الأعلى، ونقيت غاية النقاء، وزالت أدناس الحس وخيالاته، وخبثه منها، ارتفعت إلى عالم العقل، وجازت الفلك، وصارت في أجلِّ محل وأشرفه، وصارت بحيث لا تخفى عليها خافية، وطابقت نور الباري، وصارت تعلم كل الأشياء قليلها وكثيرها، كعلم الإنسان بأصبعه الواحدة، أو بظفره أو بشعرة من شعره، وصارت الأشياء كلها مكشوفة، بارزة لها، وفوض إليها الباري أشياء من سياسة العالم تتلذذ بفعلها، والتدبير لها"[1].

فالكندي يصف رحلة النفس نحو الكمال بعد الموت، حيث تبدأ بتهذيب نفسها وتطهيرها من شوائب الحواس والمادة. تتدرج النفس في ارتقاء روحي عبر الأفلاك، وتقيم في كل فلك مدة معينة. عندما تصل إلى أقصى درجات النقاء، تتجاوز الفلك المادي وتدخل عالم العقل، حيث تتطابق مع نور الباري، وفي هذه الحالة، تكتسب النفس معرفة شاملة بكل الأشياء، صغيرة كانت أو كبيرة، وبالإضافة إلى المعرفة، تُكلف النفس بتدبير بعض شؤون العالم، وتجد لذة عقلية وروحية في ممارسة هذا الدور.

[1] نفسه، ص278.

واستدل الكندي بأرسطوطاليس، فقال: "وصف أرسطوطاليس أمر الملك اليوناني الذي خرج بنفسه، فمكث لا يعيش ولا يموت أياماً كثيرة، كلما أفاق أعلم الناس بفنون من علم الغيب، وحدثهم بما رأى من الأنف، والصور والملائكة، وأعطاهم في ذلك البراهين، وأخبر جماعة من أهل بيته بعمر واحد منهم، فلما امتحن في كل ما قال، لم يتجاوز أحد منهم المقدار الذي حده له من العمر، وأخبر أن خسفاً سيكون في بلاد الأوس بعد سنة، وسيل يكون في موضع آخر بعد سنتين، فكان الأمر كما قال، وذكر أرسطوطاليس أن الأمر في ذلك أن نفسه إنما علمت ذلك العلم؛ لأنها كادت أن تفارق البدن، وانفصلت عنه بعض الانفصال، فرأت ذلك، فكيف لو فارقت البدن على الحقيقة؛ لكانت قد رأت عجائب من أمر الملكوت الأعلى"[1].

واما مسالة اتصال النفس بالبدن عند الكندي فيرى الكندي أن النفس ليست بجسم ولا متجزئة، فهي شيء واحد[2]، ونقل الكندي أقوال الفلاسفة في اتصال النفس بالبدن، واستدل بفلاسفة المدرسة اليونانية:

– القول الأول: وهو لأفلاطون، حيث يرى أن النفس متحدة مع الجسد، والاتحاد بالجسد يواصل الأجرام ويفعل فيها، ويفصل الجرم من الجسد.

– القول الثاني: وهو لأرسطوطاليس؛ حيث يرى أن النفس جوهر بسيط تظهر أفعالها من الأجرام[3]. وقد رأى الكندي أن هذين القولين متفقان، وليس مختلفين كما يظن البعض، وذلك لما يأتي:

أ) كلاهما يثبت أن النفس ليس لها طول ولا عرض، ولا عمق، وهي جوهر.

---

[1] نفسه، ص279.

[2] نفسه، ص355.

[3] ص281.

ب) كلاهما يثبت أن النفس متصلة بالجسد من جهة أفعالها التي تظهرها في الجسم وبالجسم، لا أنها متصلة كاتصال الأجرام والأجسام[1].

واما بخصوص النفس والرؤيا المنامية فيرى الكندي أن الرؤيا عبارة عن استعمال النفس للفكر وليس للجسد، وقسم النفس كالتالي:

1- نفس آلاتها قوية على قبول الرمز الصادق، وهذه ترى رؤيا رمزية صادقة.

2- نفس آلاتها ضعيفة عن قبول الرمز: وهذه ترى الرؤيا غير صادقة، حيث تكون الأشياء عكس الرؤيا، كمن يرى أن إنساناً مات، فيطول عمره.

3- نفس آلاتها ضعيفة عن قبول أي شيء مما سبق: فهذه رؤياها عبارة عن تخليط، ولا انتظام لها[2].

ومما سبق يتضح أن ماهية النفس عند الكندي كالتالي:

لم يعرف الكندي النفس، وإنما ذكر عدة تعريفات للأقدمين.

يرى الكندي أن النفس مستقلة عن البدن، وهي جوهر إلهي.

يعتقد الكندي أن النفس خالدة، تبقى بعد فناء الجسد؛ حيث إنها تنبثق من الروح الإلهية. ويعتقد ايضا أن النفس خالدة وتستمر في الوجود بعد موت الجسد، إذ إنها تصدر عن الروح الإلهية، وأنها إذا فارقت الجسد بعد الموت صارت تعلم كل شيء، كعلم الله تعالى بكل شيء.

---

[1] ص281.

[2] نفسه، ص ص294-307.

كما يؤمن الكندي بأن مصير الأنفس بعد موت الجسد ليس واحدًا، فهناك درجات في ارتقاء النفس تعتمد على مدى نقائها. الأنفس الملوثة تحتاج إلى مراحل انتقالية لتطهيرها من الدنس، حتى تكون مستعدة للارتقاء إلى العالم العقلي أو النوراني الأعلى. فالكندي يرى ان النفس ليست بجسم ولا متجزئة، فهي شيء واحد.

المطلب الرابع: ماهية النفس عند ابن باجة:

تعريف النفس: عرف ابن باجة النفس بأنها: "استكمال أولي لجسم طبيعي آلي"[1]. وهذا التعريف ممكن ان يؤدي بنا إلى عدة نتائج مفادها:

- الاهتمام بإبراز القوى الوظيفية للنفس، فهي مصدر الحياة في الجسم الطبيعي، ومصدر النمو، والإحساس والتفكير.
- العلاقة الوثيقة بين النفس والجسم.
- الجسم الحي به مادة هي الجسم، وصورة هي النفس[2].

كما عرف ابن باجة النفس بأنها: "استكمال لجسم طبيعي متحرك، بالآلات"[3].

أهمية العلم بالنفس ومعرفتها: قال ابن باجة: "وقد عددت مراتب شرف العلوم في مواضع كثيرة، والعلم بالنفس يتقدم سائر العلوم الطبيعية، والتعاليمية بأنواع الشرف كلها، وكل علم مضطر إلى علم النفس، فلا يمكننا الوقوف على مبادئ العلوم، ما لم تقف على النفس، ومن الأمور الذائعة أن من لا يوثق أنه يعرف حال نفسه، فهو أخلق ألا يوثق به في معرفة غيره، والعلم بالنفس يكسب الناظر قوة على أخذ المقدمات، لا يكمل العلم الطبيعي دونها، والعلم يشرف إما بالوثاقة، وهو

---

(1) أبو بكر محمد بن باجة الأندلسي، النفس، تح: د/محمد صغير حسن المعصومي، مطبوعات المجمع العلمي العربي، دمشق، سوريا، (د-ط)، 1960، ص28.

(2) كامل محمد محمد عويضة، ابن باجة الأندلسي الفيلسوف الخلاق، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1993، ص ص128-129.

(3) ابن باجة، النفس، المصدر السابق، ص28.

أن تكـون أقاويلـه يقينيـة ظـاهرة، وإمـا بشـرف الموضـوع وإعجابـه، كالحـال فـي علـم حركـات النجـوم، وعلـم الـنفس، وأخلـق بعلـم الـنفس أن يكـون أشـرف العلـوم، مـا خـلا العلم بالمبدأ الأول"[1].

الـنص يتنـاول مكانـة علـم الـنفس مقارنـة بـالعلوم الأخـرى، مشـيرًا إلـى عـدة نقـاط رئيسية تعزز من أهمية هذا العلم:

1-يُعتبـر علـم الـنفس مـن أرقـى العلـوم، إذ يتفـوق علـى العلـوم الطبيعيـة والتعليميـة في شرفه ومكانته.

2-كـل علـم يحتـاج إلـى علـم الـنفس كـأداة لفهـم المبـادئ الأساسـية، إذ لا يمكـن الإلمام بالعلوم الأخرى دون فهم النفس.

3- مـن لا يعـرف حـال نفسـه بشـكل موثـوق، فمـن غيـر المـرجح أن يكـون لديـه القدرة على فهم الآخرين بدقة.

4-المعرفـة بـالنفس تُعـزز مـن قـدرة الفـرد علـى فهـم المقـدمات الضـرورية للعلـوم الأخرى، وتعتبر شرطًا أساسيًا لاستكمال المعرفة في العلوم الطبيعية.

5- يتميـز العلـم بكونـه موثوقًـا مـن خـلال وضـوح أقاويلـه، أو مـن خـلال موضـوعه الجـذاب مثـل علـم حركـات النجـوم وعلـم الـنفس، ممـا يرفـع مـن شـأن علـم الـنفس ليكـون أحد أشرف العلوم بعد العلم بالمبدأ الأول.

فابن باجة دلل على أهمية معرفة النفس والعلم بها بما يلي:

أولًا: وفقًـا لمبـدأ الأشـرف والأولـى، يتفـوق علـم الـنفس علـى سـائر العلـوم الطبيعيـة والتعليمية في أنواع الشرف كافة.

---

[1] المصدر نفسه، ص29-30.

ثانيًا: من البديهي أن الجميع مضطر إلى علم النفس، إذ لا يمكن الوصول إلى مبادئ العلوم أو فهمها دون الوقوف على علم النفس وتوضيح حدوده.

ثالثًا: من لا يُعتمد عليه في معرفة نفسه، فهو أولى بألا يُعتمد عليه في معرفة غيره من الأمور والعلوم.

رابعًا: دراسة علم النفس تمنح المتخصص فيه قدرة على تحصيل مقدمات أساسية لا يمكن للعلم الطبيعي أن يكتمل دونها.

خامسًا: علم السياسة، المعني بالحكم المدني، لا يمكن أن يُبحث فيه بشكل كامل قبل الإلمام بعلم النفس وأحواله[1].

ادلة واثباتات وجود **النفس**:

قطع ابن باجة بوجود النفس، وأن وجود النفس أمر بدهي لا يحتاج إلى دليل أو برهان، وطلب الدليل على وجود النفس مع ظهوره ووضوحه بمثابة طلب الدليل على وجود الطبيعة، التي لا يماري أحد في موجدها[2].

ومن المسائل الجوهرية في هذه المسالة عند ابن باجة العلاقة بين النفس والجسد، اذ يعتقد ابن باجة أن الإنسان مركب من جوهرين: جوهر مادي وهو البدن، وجوهر روحاني، وهو الروح، وهذا ليس معناه انفصال الجسد عن النفس، والنفس عن الجسد؛ لأن الجسم أذا كان متحركاً فإن النفس وحدها هي المحرك، قال ابن باجة: "وكل متحرك فله محرك، والحركة في المكان إنما تنسب إلى الحيوان خاصة، وإلى الأجسام المستديرة، فلنترك القول فيما يخص المستديرة، فإنه

[1] كامل محمد محمد عويضة، المرجع السابق، ص ص128-129.

[2] ابن باجة، النفس، ص ص 36-39.. وينظر: مريم خليفة المبروك، النفس وآليات الكمال الإنساني عند ابن باجة، ، مجلة أبحاث، عدد20، 2022، ص446.

ليس تنسب لنا هذه، والحيوان إنما يقال له: إنه متحرك بذاته، وفي ذاته في المكان خاصة، وذلك أن فيه المحرك وهو النفس، والمتحرك وهو البدن"[1].

فكلام ابن باجة يوضح أن الحركة في المكان تُنسب بالأساس إلى الحيوان والأجسام المستديرة. لكن النص يستبعد الأجسام المستديرة من نقاشه لأنها لا تخص الإنسان بشكل مباشر. في الحيوان، تُعتبر الحركة ذاتية، لأن المحرك النفس، والمتحرك البدن يتواجدان داخله، وهذا يبين أن الحيوان يتحرك بإرادته الذاتية، على عكس الأجسام الأخرى التي تحتاج لمحرك خارجي.

قال ابن باجة: "المحرك الأول للحيوان هو النفس، وهذا أمر إذا تأمله الناظر أدنى تأمل، صح له وتبينه"[2].

وعلى الرغم من ذلك إلا أن ابن باجة لم يكن مستقراً في رأيه عن علاقة الجسد بالنفس على رأي معين، فقد قال: "وما يجري هذا المجرى في النفس خاصة، ويتشوق إليه أولاً؛ حتى يكاد أن يكون الطلب لعلم النفس، إنما هو من أجل هذا، فهو: هل هي مما تفارق، أم ليست جملة مفارقة، ولهذا تجد أرسطو يقول في أول المقالة الأولى: إن وجد للنفس يختص به فيها، أمكن أن تفارق، فإنما بدأ بهذا القول قبل أن يشرع في الفحص، لأجل هذا الشوق السابق، وإذا كنا مزمعين علي هذا القول، فهل هذا من النظر في الأجسام، التي هي فيها أو من اللواحق التي تنسب إلى الجسد، الذي هي فيه، كالصحة والمرض، أو من الأفعال التي تنسب إليها، كالغضب، والرضا، فإنها إن لم تكن مفارقة أصلاً، فكل الأفعال المنسوبة،

[1] أبو بكر بن الصائغ بن باجة، رسائل فلسفية، (د. ط)، 2020، ص27.

[2] المصدر نفسه، ص28.

مشتركة من الجسد، إلا أن بعضها من أجلها، وبعضها إما من أجل الجسد، أو به"[1].

فابن باجة من خلال كلامه السابق يعالج قضية فلسفية تتعلق بالنفس وطبيعتها، ويركز على السؤال الأساسي: هل النفس مفارقة للجسد أم غير مفارقة؟ يستند التحليل إلى ما أثاره أرسطو في بداية بحثه حول النفس، حيث يشير إلى الشوق الإنساني الطبيعي لفهم هذه العلاقة. أرسطو يبدأ بفحص هذا السؤال لأن النفس قد تكون قادرة على الانفصال عن الجسد إذا كان لها وجود مستقل يخصها وحدها.

وقد قسم ابن باجة الأفعال التي تنسب إلى النفس إلى نوعين: بعضها يعود للنفس مباشرة وبعضها مرتبط بالجسد، كالصحة والمرض. وإذا كانت النفس غير مفارقة للجسد، فإن جميع الأفعال التي تنسب إليها تكون مشتركة بين النفس والجسد، وإن كانت بعضها تحدث لأجل الجسد أو بواسطته، مثل الغضب والرضا.

لكنه قرر أن النفس صورة للبدن في نهاية المطاف، فقال: "واستقر الأمر على ما هو بين أن النفس هي صورة لمثل هذا الجسد"[2].

يوضح ابن باجة أن هذه الرؤية أصبحت واضحة ومستقرة، مما يعني أن العلاقة بين النفس والجسد تُفسر على أساس أن النفس تمثل الجوهر الذي ينظم الجسد ويمنحه الحياة والقدرة على الحركة والشعور.

ومن المسائل ايضا مسالة خلود النفس، فالناظر إلى ما ذكره ابن باجة في خلود النفس، يتضح أنه لم يخرج عما قاله الفارابي فيها، فالبدن عند الفارابي

---

[1] ابن باجة، النفس، المصدر السابق، ص34.

[2] نفسه، ص38.

مكـون مـن جـوهرين: البـدن والـنفس، فـرأى الفـارابي أن الأليـق بالفنـاء مـن الموجـودات الجسـماني، وأليقهـا بالـدوام الوجـودات العقليـة الروحانيـة[1]، فهـي مركبـة مـن الجسـماني والعقلانـي الـذي اكتسـبت منـه طـول البقاء- ومـن الجسـماني اسـتفادة منـه تنـاهي البقـاء، وكـل مـا هـو بقـاؤه متنـاه، فطولـه كقصـره، فـي نسـبته إلى الأزلية، إذ لا نسبة إليها، فطول البقاء المتناهي كقصره[2].

وبـذلك يتبـين أن الـنفس مركبـة مـن جـانبين: الجسـماني والعقلانـي، فـالجزء العقلانـي يمنحهـا طـول البقـاء والقـدرة علـى الاسـتمرارية، فـي حـين أن الجانـب الجسـماني يجعـل بقاءهـا محـدودًا وفانيًـا، فـأي بقـاء محـدود، مهمـا طـال، لا يقتـرب مـن الأبديـة، وبالتـالي فإن الفرق بين بقاء طويل أو قصير لا يكون له معنى حقيقي عند مقارنته بالأزلية.

والنفوس بالنسبة للفناء وعدمه ثلاثة أقسام:

- نفس جاهلة لا تستغني عن المادة ومصيرها العدم.
- نفـس فاضـلة، وهـي أكمـل النفـوس فـي العلـم، والعمـل وفـي اسـتغنائها عـن المادة وهي النفوس الخالدة في النعيم.
- نفوس علمت الخير وأعرضت عنه، ولم تعمل به، فهي تخلد في الشقاء[3].

ومـن المسـائل حقيقـة الـنفس عنـد ابـن باجـة وهنـا نجـده يشـير الـى ان الفلاسـفة متفقـون علـى أن الـنفس جـوهر، ولكـنهم اختلفـوا فـي أي نـوع مـن أنـواع الجـواهر ضـمن النـوع الأول وهـو النـار، ام الثـاني وهـو الـدم، ام مـن الثالـث وهـو الهـواء. والجميـع مـنهم يرتبها في المقولات العشر، وهي:

---

(1) شعبان عبدالحميد محمود، النفس عند ابن باجة، ، مجلة كلية الآداب، جامعة بنها، العدد40: 2015، ص43.

(2) المرجع نفسه، ص44.

(3) نفسه، ص45.

المقولات العشر هي تصنيفات أرسطية أساسية للأشياء التي يمكن أن تُقال أو تُحمل عن موضوع ما، وهي تعبر عن أنماط مختلفة للوجود والخصائص. هذه المقولات تساعد في تحليل وتحديد طبيعة الأشياء في الفلسفة. والمقولات العشر هي:

- الجوهر: ما هو قائم بذاته، وهو الموضوع الأساسي الذي تُحمل عليه باقي المقولات. مثال: الإنسان، الشجرة.

- الكم: يشير إلى المقدار أو الكمية. مثال: الطول، العرض، العدد.

- الكيف: يعبر عن كيفية الشيء أو صفاته التي تميزه. مثال: اللون، الحرارة، الصلابة.

- الإضافة: العلاقة بين شيئين. مثال.

- المكان: الموقع الذي يوجد فيه الشيء.

- الزمان: الوقت الذي يحدث فيه الشيء كاليوم مثلا.

- الوضع: الهيئة التي يكون عليها الشيء كالجلوس أو الوقوف.

- الملك: ما يمتلكه الشيء أو يكتسي به.

- الفعل: ما يفعله الشيء. مثال: يقطع، يجري[1].

[1] جلال الدين السيوطي، جهد القريحة في تجريد النصيحة، تح: الدكتور علي سامي النشار، السيدة سعاد علي عبد الرازق، ج2، مجمع البحوث الإسلامية، (د. ت)، ص 139، انظر ايضا: أبو سليمان عبد الله بن محمد بن عبد الوهاب بن سليمان التميمي النجدي جواب أهل السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والزيدية، دار العاصمة، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط1، 1349هـ، ص133. انظر ايضا: محمد رمضان عبد الله، المقولات العشر بين الفلاسفة والمتكلمين، مركز الهاشمية للدراسات، ط2، 2016م، ص ص24-52.

وبحسب الراي الباجوي ليس للنفس طبيعة واحدة تشتمل على جميعها، فلة كانت متجانسة، لكانت الأفعال متجانسة، وأفعال الحيوانات هي اغتذاء وحس وحركة، وتخيل ونطق، وليس اثنان من هذه متجانسة، فتكون القوى عليها متجانسة، بل بعضها يتقدم بعض كالاغتذاء والحس، وبعضها يناسب بعضاً، كالحس والتخيل، وكذلك القوى والنفس بتقديم وتأخير، فلذلك لا يمكن أن يطابق بالحد جميع ما يقال عليه النفس بنحو واحد[1].

ومن خلال ما سبق يمكننا القول ان مسالة النفس وجوهرها عند ابن باجة عبارة عن استكمال أولي لجسم طبيعي آلي، وهو مقلد في ذلك لأفلاطون، وان دراستها والتعلق بها من أشرف العلوم لأن كل العلوم بحاجة إلى العلم بالنفس والمعرفة بها. كما نجده أقر بوجود النفس واعتبر وجودها أمر واضح وبديهي لا يستدعي تقديم دليل أو برهان لإثباته. اضافة الى انه فسَر العلاقة بين النفس والجسد واعتبرها الجوهر الذي يُنَظِّم الجسد، ويُكْسِبه الحياة والقدرة على الحركة والإحساس.

النفس عند ابن باجة بالنسبة للخلود ثلاثة أقسام: نفس جاهلة فهي تصير إلى العدم، ونفس تخلد في النعيم، ونفس خالدة في الشقاء. ذكر ابن باجة أن الفلاسفة متفقون على أن النفس جوهر، ولكنهم اختلفوا في نوع الجواهر تكون.

[1] ابن باجة، النفس، المصدر السابق، ص39.

المبحث الثاني: الآراء الفلسفية عن أنواع النفس.

المطلب الأول: أنواع النفس عند ابن سينا.

قسم ابن سينا النفس إلى ثلاثة أقسام:

1. النفس النباتية: هذه هي النفس المسؤولة عن الوظائف الحيوية الأساسية التي تتعلق بالنمو والتغذية والتكاثر. وهي تقتصر على الوظائف التي نجدها في النباتات. ووفقًا لابن سينا، تشمل النفس النباتية ثلاث قوى:

القوة الغاذية: مسؤولة عن تغذية الجسم والحفاظ على استمرارية الحياة.

القوة النامية: تعنى بزيادة حجم الجسم ونموه مع الزمن.

القوة المولدة: تقوم بعملية التكاثر للحفاظ على النوع.

2. النفس الحيوانية: هذه النفس تمتاز بقدرتها على الحركة والإحساس، وهي المسؤولة عن الأفعال الحيوانية التي تتطلب تفاعلاً مع المحيط. وتقسم إلى قوتين:

أ) **القوة المحركة:** مسؤولة عن الحركة الإرادية والتوجيه نحو ما تشتهيه النفس أو الابتعاد عن ما تكرهه. وتتفرع الى الحركة الإرادية التي تتعلق بتوجه الكائن الحي نحو أو بعيدا عن شيء معين حسب الرغبة أو الخوف. والحركة الطبيعية وهي الحركة التي تقوم بها الأعضاء نتيجة لطبيعتها الداخلية مثل حركة القلب.

ب) **القوة المدركة:** بدورها تنقسم إلى قسمين، الحس الظاهري ويتضمن الحواس الخمس (البصر، السمع، الشم، التذوق، واللمس) التي تقوم باستقبال المعلومات من العالم الخارجي. والحس الباطني الذي يتضمن قدرات معرفية داخلية تشمل التخيل والتذكر والتمييز بين المدركات الحسية.

3. النفس الإنسانية الناطقة (العاقلة): هذه النفس تمتاز بالقدرة على التفكير والاستدلال، وهي ما يميز الإنسان عن باقي الكائنات. وتعتبر أعلى مراتب النفس لأنها ترتبط بالعقل والفهم. وتنقسم إلى قوتين رئيسيتين:

القوة النظرية: تهدف إلى معرفة الحقائق والبحث عن المعرفة المجردة. وتبدأ بالتفكير في الأمور الحسية ثم ترتقي إلى التفكير المجرد والمعرفة الفلسفية.

القوة العملية: تعمل على تنظيم السلوك البشري بما يتوافق مع المعرفة والتفكير الأخلاقي، وتركز على اتخاذ القرارات المناسبة للحياة اليومية.

في هذا التقسيم، يربط ابن سينا بين النفس النباتية والحيوانية والعاقلة ككل متكامل، حيث تكون النفس العاقلة أرقى هذه الأنواع لأنها تتعامل مع المعرفة المجردة، في حين تعمل النفوس النباتية والحيوانية على تلبية الاحتياجات الأساسية للوجود الفيزيائي[1].

المطلب الثاني: أنواع النفس عند الكندي:

أنواع النفس: قسم الكندي النفس الى قسمين رئيسيين وهما:

1- النفس العاقلة بالقوة: وهي النفس قبل أن تتحد بأحد العقول الثواني المجردة.

2- النفس العاقلة بالفعل: إذا اتحد بالنفس العاقلة بالقوة أحد العقول الثواني المجردة تصبح عاقلة بالفعل[2].

---

[1] الحسين بن عبد الله بن سينا، أبو علي شرف الملك: الفيلسوف الرئيس، النجاة مختصر الشفاء، دار محيي الدين صبري للنشر، (د-ط)، (د-ت)، ص ص256-271. انظر ايضا: ابن سينا، التعليقات، المصدر السابق، ص ص112-116.

[2] الكندي، رسائل الكندي الفلسفية، المصدر السابق، ص348.

وقسم قوى النفس إلى ما يلي:

القـــوة الحاســـة: "آلاتهـا الحـواس الخارجيـة الخمـس، وهـي التـي تـدرك صـور المحسوسـات، محمولـة فـي هيولاتهـا ومادتهـا، وهـي لا تقـدر أن تركـب الصـورة التـي تـدركها، فالبصـر مـثلاً لا يقـدر أن يوجـدنا إنسـاناً لـه قـرن، أو ريـش أو غيـر ذلـك ممـا للإنسان في الطبع.

القـــوة المتوســـطة: ومنهـا القـوة المصـورة، وهـي التـي توجـد صـور الأشـياء الشخصـية بـلا طـين، والفـرق بـين الحـس والقـوة المصـورة أن الحـس يجعلنـا نـدرك، صـور محسوسـاته محمولـة فـي طينهـا، أمـا هـذه القـوة فتوجـدنا فـي الصـورة الشخصـية المجـردة، بـلا حوامـل بشـكلها، وجميـع كيفياتهـا وكمياتهـا، وقـد تعمـل هـذه الوقـة أعمالهـا في النوم واليقظة.

القـوة الغلبيـة: وهـي التـي تتحـرك علـى الإنسـان فـي بعـض الأوقـات، فتجملـه علـى ارتكاب الأمر العظيم، وهي غير النفس؛ حيث إن النفس تمنعها.

القـوة الشـهوانية: وهـي تشـبه الخنزيـر، حيـث يتـوق الإنسـان إلـى الشـهوة فـي بعـض الأوقات، وهي غير النفس، حيث إن النفس تمنع هذه القوة.

القـوة العاقلـة: وهـي التـي تـدرك الأشـياء مجـردة عـن هيولاتهـا، أي تـدرك الأنـواع والأجناس، ولا تدرك الأشخاص، كما أنها تدرك مبادئ المعلومات[1].

المطلب الثالث: أنواع النفس عند ابن باجة.

ذكر ابن باجة عدة أنواع للنفس، تفصيلها كالتالي:

[1] حمادي النوي، إشكاليات الفلسفة العربية الإسلامية، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، قسم العلوم الاجتماعية– شعبة فلسفة– جامعة طاهري محمد، بشار، السنة الأولى–ماستر فلسفة عامة، 2021–2022م، ص42.

1- النفس النباتية: هي النفس الثابتة لكل الكائنات الحية، والمرتبة الأولى من مراتب النفس الإنسانية، وتشترك فيها جميع الكائنات الحية. وتعد النفس النباتية مسؤولة عن الوظائف الأساسية التي تضمن بقاء الكائن الحي، مثل التغذية والنمو والتكاثر. يرى ابن باجة أن النفس النباتية ترتبط بالجسد وتتأثر بالظروف البيئية الخارجية، لكنها تفتقر إلى أي نشاط عقلي أو إدراكي. فوظائفها ميكانيكية وغريزية بحتة، ولا تتطلب أي تفكير أو وعي. وهي تشمل القوى التالية:

القوى الغاذية: توجد في الكائنات الحية المتنفسة، وتعتبر أولى وأعم قوى النفس، فهي مصدر الحياة لجميع الكائنات. الغذاء يُمَكِّن الجسد من الحركة، لكن قوته كامنة، مما يعني أنه بالقوة ويحتاج إلى محرك يحوله إلى غذاء بالفعل. وظيفة النفس الغاذية هي التغذية، والمحرك هو الغاذي، بينما الجسم الذي يمتلك هذه القوة يُسَمَّى المغتذي.

فالنفس الغاذية هي قوام وجود الكائن الحي، في توجد دائماً وعلى كل حال على كمالها الأخير، في كل ما توجد له، والنفس إذا أقبلت على الكمال كانت قوة منفعلة، وإذا أقبلت على الكمال الأخير كانت قوة فاعلة، ولما كانت قوة الغذاء منفعلة، فإن النفس الغاذية هي الكمال الأول للمغتذي[1].

القوى المنمية: النفس المنمية عند ابن باجة هي القوة المسؤولة عن النمو والتطور في الكائنات الحية. وظيفتها الأساسية هي زيادة حجم الجسم وتنظيمه من خلال تغذية الخلايا وتوزيع العناصر الغذائية. تتعامل النفس المنمية مع العمليات الحيوية التي تحافظ على استمرارية الحياة، مثل التجدد الخلوي وتوزيع الطاقة اللازمة للنمو.

[1] محمد كمال عيضة، ابن باجة الأندلسي الفيلسوف الخلاق، المرجع السابق، ص132-133.

هذه النفس تعمل بشكل مستقل عن الإرادة أو التفكير الواعي، فهي مسؤولة عن جميع العمليات الطبيعية التي تؤدي إلى نضوج الكائنات الحية. تتواجد هذه النفس في الكائنات الحية النباتية والحيوانية على حد سواء، حيث تُمَكِّن الكائن الحي من الانتقال من مرحلة إلى أخرى في حياته، بدءًا من الولادة وحتى بلوغ الحجم والشكل النهائي.

وابن باجة يرى أن النفس المنمية، رغم كونها ضرورية، هي أقل مرتبة من النفس الحسية والعقلية، لأنها مرتبطة بالأبعاد الجسدية والفسيولوجية للحياة، وليس بالقدرات الإدراكية أو العقلية. ومع ذلك، فإنها جزء لا يتجزأ من التكوين الحيوي للكائنات الحية، وتعمل بتناغم مع القوى الأخرى، مثل النفس الغاذية، لضمان البقاء والنمو.

والنفس المنمية تعمل على إبقاء الفرد، وكي تقوم بهذه الوظيفة، فلا بد من اعتمادها على الغذاء، الذي منه تمد النفس الغاذية الجسم به، وعندها يتحرك الجسم حركته النامية المستمرة، ونشاط هذه النفس المنمية ليس موجود بصفة مستمرة، بل هو يقل مع تقدم العمر[1].

القوى المولدة: القوى المولدة عند ابن باجة تمثل القوة التي تشرف على عملية التكاثر في الكائنات الحية، وتتمثل وظيفتها الأساسية في ضمان استمرارية النوع من خلال إنتاج أفراد جدد. ترتبط هذه النفس بالعمليات الفسيولوجية المتعلقة بالتناسل، حيث تتحكم في العمليات البيولوجية التي تؤدي إلى توليد النسل، مثل تكوين الأعضاء التناسلية وإفراز المواد الضرورية للتكاثر.

[1] المرجع نفسه، ص ص134-135.

يرى ابن باجة أن القوى المولدة تنتمي إلى القوى الطبيعية المرتبطة بالجسد، وتعمل بطريقة آلية مثل النفس الغاذية والمنمية، دون الحاجة إلى وعي أو تدخل عقلي من الكائن الحي. دورها الأساسي يكمن في الحفاظ على النوع واستمرار الأجيال، ما يجعلها عنصراً ضرورياً ضمن النظام الحيوي.

قال ابن باجة: "ولما كان كل جسم متغذٍ؛ أن يكون متناسلاً أو غير متناسل، فالمتناسل هو الذي تكون لصورته قوة تحرك، ما هو لذلك النوع جملة بالقوة، فتصيره ذلك النوع بالفعل.[1]

كما هو الحال مع القوى الأخرى التي ناقشها ابن باجة، تتناغم القوى المولدة مع النفس الغاذية والمنمية لتحقيق التكامل في الحفاظ على الحياة والنمو، سواء على المستوى الفردي أو من خلال عملية التكاثر. وعلى الرغم من أهميتها الكبيرة في هذا السياق، إلا أن عملها يقتصر على الجانب الجسدي والفسيولوجي، بعيداً عن الجوانب العقلية أو الروحية للنفس[2].

ويرى ابن باجة أن مني الحيوان جوهر إلهي هو عقل، كما يرى أن الحيوان في الكمالات الأخيرة، كمال بالفعل، يحتاج إلى فاعل آخر، كالحس والتخيل، فإن هذين لا يوجدان إلا بوجود المحسوس، فإذا وجد المحسوس محسوساً بالفعل، القوى حساً بالفعل، والمني هو أول الموجودات الروحانية؛ لأنها تحرك الأجسام، فهي أرواح الأجسام[3].

وفرق ابن باجة بين القوة المنمية والقوة المولدة والغاذية من حيث ان القوة المولدة ليست في جسم بل هي عقل بالفعل، بينما القوة الغاذية هي قوة في جسم،

---

[1] ابن باجة، النفس، المصدر السابق، ص57.

[2] محمد كمال عيضة، ابن باجة الفيلسوف والخلاق، المرجع السابق، ص ص135-136.

[3] المرجع نفسه، ص136.

واما القوة المولدة لا توجد في أول العمر، وإنما توجد بعد ذلك، وقد وجد شيوخ أنجبوا بعد سن الثمانين، أما القوة المنمية فتوجد في أول العمر، وتنحل بعد ذلك[1].

وعلى الرغم من هذا الانفصال بين القوة المنمية والقوة المولدة، فإن هذا يعني أنهما منفصلتان، بل في عمل كل واحد منهما استمرار للآخر، وقد قام ابن باجة بالربط بين القوة الغاذية والمنمية والمولدة، فبين أنهما متفاوتتان؛ بحيث تكون القوة الغاذية كالمادة للقوة المنمية، وهي كالتوطئة للقوة المولدة، والمولدة كالغاية[2].

2- النفس الحيوانية: وهي الموجودة في جميع أنواع الحيوانات، وتقوم بالاتصال بالعالم الخارجي، وبذلك تجمع الحيوانات بين النفس الغذائية والنفس الحساسة[3]. وهذه النفس لها العديد من الحواس التي يطلق عليها ابن ماجة مصطلح أنفس، وهي:

أ) الحواس الظاهرة: الحواس الظاهرة تتمثل في السمع والبصر، والشم والذوق، واللمس، وكل حاسة من هذه الحواس لها وظيفتها الخاصة بها، وأفعالها المنوطة بها، فالإنسان لا يمكنه أن يرى بأذن، ولا أن يسمع بعينه، ولا أن يشم بفمه، وهذه الحواس هي:

البصر: حاسة البصر من أعظم الحواس، وقوة البصر هي استكمال أول للعين، وهي النفس الباصرة، وهذه القوة الباصرة هي مركز الإبصار، فإذا أبصرت صارت بصراً[4]، قال ابن باجة: "فالنفس الباصرة هي القوة الموجودة في العين، التي تدرك

---

[1] شعبان عبد الحميد محمود، النفس عند ابن باجة، ص22.

[2] المرجع نفسه، ص22.

[3] نفسه، ص23.

[4] ص24.

بها اللون، وهي في الرطوبة الجليدية وهذا بين من العوارض التي تعرض لمن ينزل الماء في عينيه"[1].

السمع: أو قوة السمع كما يسميها ابن باجة، وعرفها بأنها: "استكمال حاسة السمع، وفعلها إدراك الأثر الحادث في الهواء، عن تصادم جسمين متقاومين، وهذه الحالة التي يكون بها الشيء مسموعاً، وإحساسه هو السمع"[2].

ورأى ابن باجة أن الأجسام المحدثة للصوت لا تخلو من أن تكون أجساماً صلبة، أو رطبة، فإن كانت رطبة فإنها لا تحدث الصوت، وإن كانت صلبة وقرعها قارع، أحدثت الصوت، وما ذكره ابن باجة عن سبب حدوث الصوت إلى حد كبير يلتقى مع ما ذكره أرسطو، قال ابن باجة: "المحسوس الأول هو ذلك المؤثر الذي في الهواء، والماء الحادث عن القرع، لكنه مقرون بحركة، ولا يمكن أن يحس دون تحرك ذلك الهواء"[3].

الشم: الشم هو إدراك معنى المشموم، وهو مرتب في الأنف[4]، وموضوع قوة الشم هو ما ينبعث عن الأجسام من روائح ويقوم الهواء بنقلها إلى في الأنف، وهي حاسة عليها حجاب لا ينفتح، فإذا وقع الاستنشاق انفتح ذلك الحجاب، فوصل ذو الرائحة إلى الحاسة؛ ولذلك متى أراد الذي يشم إيصال وجود الرائحة لم يتنفس دفعة واحدة، بل يتنفس في زمان طويل، أو جعل المتنفس متلبساً[5].

وربط ابن باجة بين الروائح والطعوم، فهناك روائح تسبب اللذة وهناك روائح تسبب الألم، ولا يمكن التمييز بين الروائح إلا من خلال الطعوم، ولذا تعرف طعوم

---

(1) ابن باجة، النفس، ص ص102-103.

(2) المصدر نفسه، ص111.

(3) نفسه، ص112.

(4) ص115.

(5) ص117.

أشياء كثيرة من روائحها، وهذا يشمل الحيوان والإنسان، بل إن حاسة الشم في الحيوان أقوى من الإنسان، فالحيوانات غير الناطقة تستخدمها في حياتها المعيشية، كما في النسر والكلاب التي تعمد بصورة كبيرة على حاس الشم، فالخيل تنصرف عن أغذيتها إذا اقترنت بها رائحة غير رائحتها الطبيعية، ولذلك كانت حاسة الشم قوية في غير الإنسان، ضعيفة عند الإنسان، والحيوان أحوج إليها من الإنسان[1].

الطعم: يرى ابن باجة أن الطعم ضروري للحيوان في العملية الغذائية، فلا يوجد ما يطعم من الحيوانات إلا النادر منها، كالأصداف، وإسفنج البحر، حيث إنها تكتفي باللمس في اغتذائها؛ لأنها تشبه النبات، ولعدم اعتدالها، وإذا كان الهواء هو الناقل للأصوات إلى حاسة السمع، والمشمومات إلى حاسة الشم، فإن الرطوبة هي المحركة لحاسة الذوق، فهي الأساس الذي يفتقر إليه الطعم في وجوده، وفي الإحساس به، فهيولي[2] الطعم الرطوبة؛ لذا إذا يبست آلة الطعم لم يجد طعم الأشياء الغالب عليها اليبس، ويجد لذلك طعم الرطوبة، فالطعم يحرك رطوبة الفم فيقبلها مثل ما يقبل الهواء الألوان، وتقوم الرطوبة بتحريك حاسة الذوق، ولذلك متى ما كان رطباً قامت الرطوبة الحاملة مقام الرطوبة الطبيعية، فالطعم يفتقر إلى الرطوبة كي يكون موجوداً، ومحسوساً[3].

اللمس: عرف ابن باجة اللمس بأنه: القوة على إدراك الملموس، وبين أن اللمس أصنافاً كثيرة، لأن الملموس متعدد،[4] وهذا مأخوذ بنصه من كلام أرسطو،

---

(1) نفسه، ص116.

(2) الهيولي: لفظ يوناني بمعنى: الأصل، والمادة، وفي الاصطلاح: هي جوهر في الجسم قابل لما يعرض لذلك الجسم من الاتصال والانفصال محل للصورتين: الجسمية، والنوعية. انظر: علي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني، التعريفات، تح: ضبطه وصححه جماعة من العلماء بإشراف الناشر، دار الكتب العلمية بيروت –لبنان، ط1، (1983)، ص257.

(3) ابن باجة، النفس، ص120.

(4) المصدر نفسه، ص122.

الذي قال: "إذا لم يكن اللمس حاسة واحدة، بل أكثر من حاسة، فمن الضروري أن تكون الملموسات كثيرة"[1].

وبين ابن باجة أهمية حاسة النفس للحيوان، فهي مجودة في جميع الحيوانات، بل بها يكون الحيوان حيواناً، فلا تتحقق حيوانية الحيوان بدون حاسة اللمس، فمتى ما ارتفع هذه الحاسة، ولم توجد ارتفع معنى الحيوان عن ذلك الشخص[2].

ورأى ما رآه أرسطو أن الملموسات تشمل متضادات كثيرة: الحار، والبارد، واليابس والرطب، والصلب واللين[3].

وإذا كانت القوى تتبعها الموجودات في ترتيب وجودها، فإن الحار والبارد، والرطب واليابس لا تتابع بينهم على ذلك الوجه، فلا واحد منها موضوع الآخر لكن بينهما تتابع آخر بالذات، والتلازم[4].

إن ابن باجة في تقسميه للنفس ما هو إلا مقلد لأرسطو، فقد قسم أرسطو النفس إلى الغاذية أو النباتية، وبين أن الغاذية هي أول قوى النفس وأعمها، وبها توجد الحياة لجميع الكائنات[5]، وهذا ما نلمسه عند أرسطو.

وكذلك تحدث أرسطو عن النفس المولدة، أو القوة المولدة، والقوة الحساسة، وتناول بالتفصيل الحديث عن الحواس، والبصر والمرئي، والسمع والصوت، والشم

---

(1) نفسه، ص81.

(2) ص123.

(3) ارسطو، النفس، المصدر السابق، ص81. انظر: ابن باجة، النفس، ص123.

(4) ابن باجة، النفس، ص124.

(5) أرسطوطاليس، النفس، ترجمة: أحمد فؤاد الأهواني، المركز القومي للترجمة، ط2، 2015، ص53.

والرائحة، والذوق والطعم[1]، وعند مطالعة كتاب النفس لأرسطو، وكتاب النفس لابن باجة، نجده ينقب ويتحدث بلسان أرسطو.

ب) الحواس الباطنة: إن النفس الحاسة تدرك الصور المحسوسة، وهذا الإدراك يتم من خلالها قواها الظاهرة والباطنة، وإذا كانت الحواس الظاهرة تقوم بنقل الصور والانطباعات، في أشكال متفرقة، ومتناثرة، فإن وظيفة القوى الباطنة أن تقوم بجمعها، وترتيبها، وتمييزها، وتصنيفها، كما أن الحواس الباطنة تقوم باستحضار صور المرئيات بعد غياب المحسوسات، فمن خلالها يسترجع الإنسان ما شاهده، وما سمعه، وإذا كانت الحواس الظاهرة تمد الإنسان بالمعارف الأولية، فالحواس الباطنة تمده بالمعرفة الثانية[2].

ج) الحس المشترك: المحسوسات المشتركة تدرك بالحس المشترك، حيث إن هناك موضوعات تدرك باشتراك الحواس، فاقتضي ذلك أن يكون الحس المشترك، الذي تشترك فيه مجموعة من الحواس، ولا تنفرد به حاسة واحدة، وهذا الحس المشترك له وظيفتان:

1-إدراك جوانب المحسوس والتمييز بينها[3]، "وهذه القوة تقتضي تغاير أحوال المحسوس، وتحس له أحوالاً كثيرة، فعلى سبيل المثال: تدرك لكل جزء من التفاحة أن لها طعماً ورائحة ولوناً، وحرارة أو برودة، وتقضي أن كل واحد من هذه غير الآخر"[4].

---

[1] المصدر نفسه، ص ص53-78.

[2] شعبان عبد الحميد محمود، النفس عند ابن باجة، ص ص28-29.

[3] المرجع نفسه، ص29.

[4] ابن باجة، النفس، ص ص129-130.

2-استبقاء آثار المحسوس بعد غيابها عن الحواس، "وفي هذه القوة تبقى آثار المحسوسات عند انصراف الحواس، كما يعرض ذلك في الألوان، فإن شأن هذه القوة الاستمساك بالإحساسات، وهي آثار المحسوسات فيها، فإذا اتفق أن يؤثر المحسوس أدرك هذا إدراك الأثر"[1].

وقد بين ابن باجة أن الحس المشترك حاسة سادسة، فقال: "فالقوى الست التي هي الغاية، والخمس هي الحواس"[2].

د) التخيل: القوة المتخيلة هي التي تدرك بها معاني المحسوسات، وقد اختلف العلماء فيها منهم من رأى بأنها حس. ومنهم من قال أنها ظن. ومنهم من قال بأنها مركبة من الرأي والحس[3].

وهذه القوة لا تتحرك ما لم تحركها الإحساسات، فإذا لم يكن إحساس لم تتحرك هذه القوة، وإذا لم يوجد ذلك الإحساس لم تفعل فيه؛ لذا فهي تنتقل من شيء إلى شيء آخر، والقوة المتخيلة تصدق وتكذب، بل هي كاذبة في كثير من الأمور، وإذا كانت صادقة فإنها تدرك الأمور بالحال الذي أدركه الحس، وهذه القوة إذا صارت فعلاً فإن الشخص كثير من الناس ممكن أن يرى أشخاص من غير أن يكونوا حاضرين، وعن قوة التخيل يستطيع الحيوان أن يتحرك حركات مختلفة، وبها يتحرك الجزء النزوعي، وبها يوجد الحيوان كثيراً من الصنائع، وبها يرى الحيوان أولاده، كالنمل والنحل، وهي أشرف قوة على الإطلاق في الحيوان غير الناطق، ولا يوجد قوة أشرف منها، ولا أكمل منها[4].

---

[1] المصدر نفسه، ص130.

[2] نفسه، ص130.

[3] ص133.

[4] ص ص133-141.

هـ) القـوة النزوعيـة: الـنفس النزوعيـة هـي التـي تشـعر بـالنطق، ويكـون بهـا التعلـيم والتعلم، وهي مختصة بالإنسان فقط، وهي جنس لثلاث قوى:

النزوعيـة بالخيـال: وبهـا تكـون تربيـة الأولاد، والتحـرك إلـى أشـخاص المسـاكن، والألف والعشق وما يجري مجراه.

النزوعيـة بـالنفس المتوسـطة: وبهـا يشـتاق الغـذاء والغطـاء، جميـع الصـنائع داخلـة فيها. وهاتان مشتركتان في الحيوان: النزوعية بالخيال، وبالنفس المتوسطة[1].

3) الـنفس الإنسـانية: الـنفس الإنسـانية هـي أعلـى النفـوس وأشـرفها، فهـي لهـا مـن الفضـل والشـرف، مـا لـيس لغيرهـا مـن النفـوس، ولا تتـأتي للإنسـان بكسـب أو عمـل، بـل هـي محـض فضـل وهبـة مـن الله تعـالى، وهـي غايـة مـا ينشـده الإنسـان ويسـعى إليـه من الغايات، وأهم قوى النفس الإنسانية على الإطلاق القوة الناطقة[2].

والقـوة الناطقـة هـي التـي بهـا يـدرك الإنسـان آخـر مثلـه، علـى مـا هجـس فـي نفسـه، ويـه إخبـار أو سـؤال أو أمـر، والإخبـار تعلـيم، والسـؤال تعلـم، وهـي التـي بهـا يعلـم الإنسان يتعلم. والقوة الناطقة تقوم بوظيفتين:

أ–وجود المعاني المفردة مجردة عن الحكم، وهو ما يعني التصور.

ب–التـأليف والتركيـب بـين هـذه المعـاني فـي صـورة قضـايا، وهـو مـا يعنـي الصديق، والتصور يتقدم على التصديق[3].

ممـا سـبق يتبـين أن مسـألة الـنفس وماهيتهـا، ومـا تعلـق بهـا مـن مسـائل مـن أبـرز القضـايا الفلسـفية التـي شـغلت عقـول الفلاسـفة المسـلمين، حيـث كانـت جـزءاً مـن

[1] ابن باجة، الرسائل الفلسفية، المصدر السابق، ص23.

[2] شعبان عبد الحميد محمود، النفس عند ابن باجة، المرجع السابق ص36.

[3] ابن باجة، النفس، المصدر السابق، ص ص145–148.

البحث الفلسفي المتعمق في محاولة فهم الذات الإنسانية وطبيعتها. كان لكل فيلسوفٍ منهم رؤية مستقلة قائمة على تأملات فكرية عميقة استندت إلى التراث اليوناني، وخاصة الأفلاطونية والأرسطية، لكن بقراءة وتأويلٍ يتلاءم مع السياق الحضاري الإسلامي. في هذا السياق، تأتي رؤى الكندي، وابن سينا، وابن باجة لتقدم إسهامات بارزة في فهم النفس، تصنيفها، وتحليل طبيعتها وغاياتها.

ابن سينا الذي يعد من أعظم الفلاسفة المسلمين في العصور الوسطى، قدم تصوراً متكاملاً عن النفس من خلال رؤيته الميتافيزيقية والأنطولوجية. في فلسفته، قسم ابن سينا النفس إلى ثلاثة أنواع: النفس النباتية، والحيوانية، والعقلية. النفس النباتية هي المسؤولة عن التغذية والنمو والتكاثر، وهي مشتركة بين جميع الكائنات الحية. أما النفس الحيوانية، فهي موطن الإدراك الحسي والحركة الإرادية، وهي مشتركة بين الإنسان والحيوان. إلا أن الإنسان يمتاز بنوعٍ ثالث من النفس وهو النفس العقلية أو الناطقة، التي تتميز بقدرتها على التأمل في الأمور المجردة والحقائق الكلية. تعتبر النفس العقلية عند ابن سينا جوهراً مستقلاً، يمكن أن يفارق الجسد بعد الموت. وقد ربط ابن سينا بين هذه النفس وبين المعرفة العقلية الخالصة، حيث ترتقي النفس بالتفكر والتأمل لتصل إلى أعلى درجات الكمال، وهو الاتحاد بالعقل الفعال، وهو مصدر جميع المعارف المجردة.

والفيلسوف العربي الكندي كان أحد الرواد في تقديم رؤية فلسفية عن النفس، مستفيداً من التراث الأفلاطوني المحدث. اعتمد الكندي على المفهوم الروحي للنفس، حيث رآها جوهراً بسيطاً غير مادي، يشترك مع الجسد في تحقيق الكمال الإنساني. إلا أن النفس عند الكندي تحمل بعداً آخر، فهي ليست فقط مديرة للجسد أو منبعاً للوعي والإدراك، بل هي أصل المعرفة العقلية والمبادئ المجردة التي تقود الإنسان نحو الحقائق العليا. اهتم الكندي بتحديد العلاقة بين النفس والجسد،

مؤسساً لفكرة أن النفس خالدة وغير قابلة للفناء، باعتبارها جوهراً روحياً يقود الإنسان نحو عالم المثل، حيث تتحد النفس في نهاية المطاف مع عقلها الفاعل. هنا يظهر الكندي تأثره الواضح بأفلاطون، حيث يرى في النفس جوهراً متسامياً يقودها للتخلص من أغلال الجسد المادي.

والنفس عند ابن باجة تتسم بطابع عملي، إذ ركز على النفس الإنسانية بوصفها القوة التي تقود الإنسان لتحقيق السعادة والكمال في حياته الدنيوية. وقد تحدث ابن باجة عن النفس من حيث وظيفتها الحيوية والإدراكية، لكنه أبرز بشكلٍ خاص النفس العاقلة باعتبارها مبدأ التفكر والتأمل الذي يميز الإنسان عن غيره من الكائنات. رأى ابن باجة أن السعادة الحقيقية لا تتحقق إلا بتحرير النفس من المؤثرات الخارجية والجسدية، حيث يسعى الإنسان للوصول إلى المعرفة الحقّة التي تجعله يعيش حياة عقلية متكاملة. في فلسفة ابن باجة، تلعب النفس العاقلة دوراً مركزياً في تحقيق الإنسان للسعادة المثلى، وهي السعادة المرتبطة بالفكر والعقلانية.

عند مقارنة رؤى هؤلاء الفلاسفة، نجد تنوعاً في تصوراتهم حول النفس وطبيعتها وغاياتها. الكندي على الرغم من استلهامه للأفلاطونية المحدثة، ركز على الجانب الروحي للنفس وسعيها للتحرر من الجسد. في المقابل، جاء ابن سينا ليقسم النفس إلى مستويات وظيفية تختلف باختلاف القدرات الحيوية والعقلية، مع التركيز على النفس العقلية كجوهر خالد يقود إلى السعادة الأبدية. بينما اتخذ ابن باجة منحى عملياً أكثر، حيث رأى في النفس العاقلة قوة تحقق للإنسان سعادته من خلال التفكر والعزلة الفكرية.

المبحث الثالث: العلاقة بين النفس والأخلاق.

المطلب الأول: العلاقة بين النفس والأخلاق عند ابن سينا:

الأخلاق هي الركن الأساسي في الوجود الاجتماعي، وهي نسق حيوي في وجود الحياة الإنسانية، فالأخلاق نظام يوجه حياة الأفراد والجماعات، وينهض بها نحو الرقي والتقدم، فتتحقق الإنسانية، فالأخلاق هي جوهر الإنسانية، وعلى مر التاريخ أقر المفكرون والباحثون أنه لا استقامة لحياة الإنسان بدون أخلاق، ولا بقاء لأمة بدون أخلاق، فالأخلاق ضرورة في المجتمع، وبدون الأخلاق تذهب الحضارات وتندثر، فهي بمثابة صمام الأمن والأمان للمجتمعات، فحياة بدون أخلاق لا يمكن أن تكون حياة، وكون بلا أخلاق هو عبارة عن عالم غابات ووحوش، يحل فيه الخراب والدمار[1]، ومن هنا قال الشاعر:

وإنما الأمم الأخلاق ما بقيت ... فإن همو ذهبت أخلاقهم ذهبوا[2]

فالكون بنا، والبناء لا يقوم على غير أساس، وأساس بناء الأمم الأخلاق[3]،

فالأخلاق هي المقوم الرئيسي لوجود وحياة للأفراد والجماعات والشعوب[4].

---

[1] علي أسعد، وطفة في مفهوم الأخلاق–قراءة فلسفية معاصرة، مجلة شؤون اجتماعية، الامارات، مج30، العدد:119، 2013، ص92.

[2] مصطفى صادق بن عبد الرزاق الرافعي، وحي القلم، ج3، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ط1، 2000، ص278.

[3] علي بن مصطفى الطنطاوي، البواكير جمع وترتيب، حفيد المؤلف مجاهد مأمون ديرانية، ، دار المنارة للنشر والتوزيع، السعودية، ط1، (2009)، ص267.

[4] محمد منير مرسي، مصر، التربية الإسلامية أصولها وتطورها في البلاد العربية، عالم الكتب، (د-ط)، 2005، ص138.

مفهوم الأخلاق:

الأخـــلاق لغـــة: الخُلُـق، والخَليقـةُ: الطبيعـة، وخليـق، أي جـدير، وقـد خَلُـقَ لهـذا الأمـر فهـو خليـق لـه، أي: جـدير بـه. وإنـه لَخَليـقٌ لـذاك، أي: شـبيه، وقـد خَلُـقَ لهـذا الأمـر فهـو خليـق لـه، أي: جـدير بـه. وإنـه لَخَليـقٌ لـذاك، أي: شـبيه[1]، والخلـق، بالضـم، وبضـمتين: السـجية، وهـو مـا خلـق عليـه مـن الطبـع[2]، والأخـلاق مـن الخلـق بمعنى التقدير؛ لأن صاحبه قد قدر عليه[3].

قـال ابـن منظـور: «الخلـق، بضـم الـلام وسـكونها: وهـو الـدين والطبـع والسـجية، وحقيقتـه أنـه لصـورة الإنسـان الباطنـة وهـي نفسـه وأوصـافها ومعانيهـا المختصـة بهـا بمنزلـة الخلـق لصـورته الظـاهرة وأوصـافها ومعانيهـا، ولهمـا أوصـاف حسـنة وقبيحـة، والثـواب والعقـاب يتعلقـان بأوصـاف الصـورة الباطنـة أكثـر ممـا يتعلقـان بأوصـاف الصـورة الظـاهرة، ولهـذا تكـررت الأحاديـث فـي مـدح حسـن الخلـق فـي غيـر موضع»[4].

كلمـة الأخـلاق فـي اللغـات الأوروبيـة نجـد أنّهـا مشـتقة مـن الأصـول اللاتينيّـة واليونانيّـة، حيـث تشـير كلمتـان إلـى الأخـلاق؛ الأولـى: مشـتقة مـن اللفـظ اللاتينـي (MOS)، ويُطلـق عليهـا باللغـة الإنجليزيـة (MORALS)، ومعناهـا التعـوّد علـى شـيء مـا، وأمّـا الثانيـة فمشـتقة مـن الكلمـة اليونانيّـة (ethos)، ويُطلـق عليهـا باللغـة الإنجليزيـة (ETHICS)، ومعناهـا سـكن، أو كرسـي ثابـت، والمعنـى عنـدهم يشـير إلـى الثبـات، أو

(1) الخليل بن أحمد، العين، ج4، ص 151.

(2) محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، ج:25 الهداية، مصر، ط1، (د-ت)، ص257.

(3) أحمد بن فارس بن زكريا ابن فارس، مقاييس اللغة، تح: عبد السلام محمد هارون،ج2، بيرت، لبنان، دار الفكر، ط1، 1979، ص214.

(4) ابن منظور، لسان العرب، ج10، المرجع السابق، ص ص 86- 87.

الاعتياد في السلوك[1]، وهذه الكلمة تعني في استخدامها العام النظام الأخلاقي المعياري لجماعة أو مجتمع محدد، وهذا النظام يعمل على توجيه سلوك الأفراد نحو الفضيلة، والخير، والحق والواجب، والقيم الأخلاقية بصورة عامة، ومصطلح (Ethique) في فرنسا في القرن ال13 بمعنى الأخلاق والآداب، ولفظة (Ethique)، و(MORALS) تتداخلان بصورة كبيرة، وتستخدمان كل منهما مكان الآخر بصورة متواترة، ومترادفة، لكن بعض العلماء ميز بين الكلمتين حيث يوظفون كلمة(MORALS) من أجل التعبير عن نسق القيم والأخلاق والمعايير والمبادئ الأخلاقية، الموجهة لسلوك الفرد والأخلاق، أي أنها أخلاق فرد وجماعة، ومجتمع، أما كلمة (Ethique) فتوظف للدلالة على الفلسفية الأخلاقية السائدة في المجتمع، فهي توظف للتعبير عن نقد فكري أخلاقي يتجه نحو تقييم السلوك الأخلاقي وشروطه الحيوي في مجتمع ما[2].

الأخلاق اصطلاحاً: عرفها الغزالي أنها: «هيئة في النفس راسخة عنها تصدر الأفعال بسهولة ويسر من غير حاجة إلى فكر وروية فإن كانت الهيئة بحيث تصدر عنها الأفعال الجميلة المحمودة عقلا وشرعا سميت تلك الهيئة خلقا حسنا وإن كان الصادر عنها الأفعال القبيحة سميت الهيئة التي هي المصدر خلقا سيئا»[3].

عرفها مسكويه كذلك أنها: "حال للنفس داعية لها إلى أفعالها من غير فكر ولا روية. وهذه الحال تنقسم إلى قسمين: منها ما يكون طبيعياً من أصل المزاج، كالإنسان الذي يحركه أدنى شيء نحو غضب ويهيج من أقل سبب، وكالإنسان الذي يجن من أيسر شيء كالذي يفزع من أدنى صوت يطرق سمعة أو يرتاع من

(1) فارس فايز، علم الأخلاق المسيحية، ج1، دار الثقافة، القاهرة–مصر، ط1، (د ت)، ص7.

(2) علي أسعد وطيفة، في مفهوم الأخلاق، قراءة فلسفية معاصرة، المرجع السابق، ص99.

(3) ابو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ج3، دار المعرفة، بيروت، لبنان، (د–ط)، (د. ت)، ص53.

خبر يسمعه، وكالذي يضحك ضحكاً مفرطاً من أي شيء يعجبه، وكالذي يغتم ويحزن من أيسر شيء يناله . ومنها ما يكون مستفاداً بالعادة والتدريب، وربما كان مبدؤه الفكر، ثم يستمر عليه أولاً فأولاً حتى يصير ملكة وخلقاً"[1].

وعرفت الأخلاق أنها: "الضوابط والقوانين التي تحكم السلوك ونوع العلاقة بين الإنسان وغيره"[2]. وهي "تصور وتقييم ما ينبغي أن يكون عليه السلوك متمشية في ذلك مع مثل أعلى أو مبدأ أساسي تخضع له التصرفات الإنسانية ويكون مؤازرا للجانب الخيّر في الطبيعة البشرية"[3].

وعرفها عبد الودود مكروم أنها: "مجموعة القواعد السلوكية التي تحدد السلوك الإنساني وتنظمه، وينبغي أن يحتذيها الإنسان فكرا وسلوكا في مواجهة المشكلات الاجتماعية والمواقف الخلقية المختلفة، والتي تبرز المغزى الاجتماعي لسلوكه بما يتفق وطبيعة الآداب والقيم الاجتماعية السائدة"[4]. كما ذهب عبد الرحمن الميداني إلى أن الأخلاق هي: "صفة مستقرة في النفس فطرية أو مكتسبة ذات آثار في السلوك محمودة أو مذمومة"[5].

وعرفت الأخلاق أنها: "السلوك الإنساني كما ينبغي أن يكون وفقا للمثل العليا التي توجب على العقل الإنساني أن يسايرها في سلوكه لا لغاية بل لأنها

---

(1) علي أحمد بن محمد بن يعقوب ابن مسكويه، تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، دار مكتبة الحياه للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، (ط2)، (د–ت)، ص51.

(2) عاطف السيد، التربية الإسلامية أصولها ومنهجها ومعلمها، (د–ط)، (د–ت)، ص142.

(3) عدد من المختصين، نضرة النعيم في مكارم أخلاق الرسول الكريم ﷺ، ج1، دار الوسيلة، جدة، السعودية، ط4، (د. ت)، ص63.

(4) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(5) نفسه، الصفحة نفسها.

واجب"[1]. ويرى مسكويه أن الأخلاق صناعة تهتم بتجويد أفعال الإنسان بحسب ما هو إنسان بغض النظر عن دينه، أو عرقه، أو لونه[2].

فالأخلاق لها دور كبير في الارتقاء بمستوى الاجتماع الإنساني، وهذا بدوره يجعل تهذيب الأخلاق أداة لتكوين إنسانية متعاونة، متحابة، متكافلة، وذلك في ظل تصور متكامل لمجتمع إنساني يعم فيه الأمن والأمان، والسلام[3].

والأخلاق يتولد بعضها من بعض، قال الراغب الأصبهاني: "أمهات الفضائل النفسية وإن كن أربعا، فلها بنات هن أمهات لفضائل أخر...والعفة إذا تقوت ولدت القناعة، والقناعة تمنع عن الطمع في مال الغير فتولد الأمانة، والعدالة إذا تقوت تولد الرحمة، والرحمة هي الإشفاق من أن يفوت ذا حق حقه، فهي تولد الحلم، والحلم يقتضي العفو، والإنسانية والكرم يجمعان هذه الفضائل، وذلك أن الإنسانية هي الفضائل النفسية المختصة بالإنسان، وبقدر ما يكتسبه الإنسان يستحقها، وفيها تفاضل كثير كما تقدم في الفرق ما بين الإنسان والإنسان"[4].

وعرفت الأخلاق أنها:« مجموعة الصفات الاجتماعية، والفضائل والمحددات السلوكية التي اكتسبها الفرد من تفاعله مع البيئة الاجتماعية، وأصبحت عادة في السلوك، ويحتذيها الإنسان فكراً وممارسة في علاقاته الاجتماعية، ومواجهة

---

(1) محمد مقداد يالجن، علم الأخلاق الإسلامية، دار عالم الكتب للطباعة والنشر، الرياض، السعودية، ط1، 2003، ص36.

(2) مسكويه، تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، المصدر السابق، ص46.

(3) محمد فاروق النبهان، مفهوم الأخلاق عند مسكويه في كتابه (تهذيب الأخلاق)، مجلة الأكاديمية، ، الأكاديمية المغربية، المغرب،العدد:24، 2007، ص153.

(4) الحسين بن محمد الراغب الاصفهاني، الذريعة إلى مكارم الشريعة، ، تح: أبو اليزيد أبو زيد العجمي، دار السلام، القاهرة–مصر، (د–ط)، 2007، ص116.

المشكلات المختلفة، والتي تمكنه من أن يسلك سلوكاً أخلاقياً يتفق مع طبيعة القيم الدينية، والاجتماعية، والأخلاقية السائدة في مجتمعه»[1].

والمفهوم الأخلاقي: هو كل ما يتعلق بما يتَّفق وقواعد الْأَخْلَاق أَو قَوَاعِد السلوك المقررة فِي الْمُجْتَمع[2]. في هذا قال ابن صدر الدين: «وهو علم بالفضائل، وكيفية اقتنائها، لتتحلى النفس بها، وبالرذائل وكيفية توقيها، لتتخلى عنها، فموضوعه الأخلاق، والملكات، والنفس الناطقة، من حيث الاتصاف بها»[3].

وفرق التهانوي بين معنى الخلق في اللغة والاصطلاح، فقال: « الخلق في اللغة العادة والطبيعة والدين والمروءة والجمع الأخلاق. وفي عرف العلماء ملكة تصدر بها عن النفس الأفعال بسهولة من غير تقدّم فكر وروية وتكلّف»[4].

الأخلاق عند ابن سينا:

الأخلاق من خصائص الإنسان: الأخلاق مما خص الله تعالى به بني الإنسان، قال ابن سينا: " ثمَّ خص بني آدم بخصائص من نعمه فَضلهمْ بهَا على كثير من خلقه، فجعلهم أحسن الْخلق، وطبائعهم أكمل الطبائع، وتركيبهم أعدل التَّرْكِيب ومعيشتهم أنعم المعاش، وسعيهم فِي منقلبهم أرد السَّعْي إِلَى الْعُقُول الرضية الَّتِي أمدهم بهَا، والأحلام الراجحة الَّتِي أَيّدهُم بفضلها، والآداب الْحَسَنَة الَّتِي ألبسهم جمَالهَا والأخلاق الْكَرِيمَة الَّتِي زينهم بِشَرَفِهَا مَعَ التَّمْيِيز الَّذِي أَرَاهُم بِهِ فرق مَا بَين

---

(1) جورحيت دميان، الوظيفة الخلقية المدرسية في عصر ما بعد التقاليد، مجلة كلية التربية، كلية التربية، جامعة بورسعيد، بور سعيد–مصر، مج1، العدد:1، 2006، ص83.

(2) مجمع اللغة العربية بالقاهرة، المعجم الوسيط، دار الدعوة، القاهرة–مصر، ط1، 2004، ص252.

(3) مصطفى بن عبد الله كاتب جلبي، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، مكتبة المثنى، العراق، (د-ط)، 1941، ص1.

(4) محمد بن علي ابن القاضي التهانوي، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تح: د. علي دحروج، تر: عبد الله الخالدي، بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، ط. 1، 1996م، ص762.

الْخَيْر وَالشَّر وَخلاف مَا بَين الغي والرشد وَفضل مَا بَين الصَّانِع والمصنوع وَالْمَالِك والمملوك والسائس والمسوس حَتَّى صَار ذَلِك طَرِيقا لَهُم إِلَى الْمعرفَة مَا بَين الْخَالِق والمخلوق وسبيلا وَاضحا إِلَى تثبيت الصَّانِع الْقَدِيم إِلَّا جحود عناد أَو مُكَابَرَة عيان"[1].

خلق المرضع: بين ابن سينا الشروط الأخلاقية الواجب توافرها في المرضع، فقال: "وأما في أخلاقها فأن تكون حسنة الأخلاق محمودتها بطيئة عن الانفعالات النفسانية الرديئة من الغضب، والغم والجبن، وغير ذلك، فإن جميع ذلك يفسد المزاج وربما أعدى بالرضاع؛ ولهذا نهى رسول الله –صلى الله عليه وسلم– عن استظئار المجنونة على أن سوء خلقها أيضا مما يسلك بها سوء العناية بتعهد الصبي وإقلال مداراته"[2].

العلاقة بين النفس والأخلاق عند ابن سينا:

يرى ابن سينا أن النفس بحاجة ماسة إلى تهذيبها، وتحليها بأفضل الأخلاق، وأجملها، وهي الأولى بالعناية والراية والتهذيب الأخلاقي من أي شيء آخر، فالأخلاق قوام النفس، قال ابن سينا: "إن أول مَا يَنْبَغِي أَن يبْدَأ بِهِ الْإِنْسَان من أَصْنَاف السياسة سياسة نَفسه؛ إِذْ كَانَت نَفسه أقرب الْأَشْيَاء إِلَيْهِ وَأَكْرمهَا عَلَيْهِ وأولاها بعنايته؛ وَلِأَنَّهُ مَتى أحسن سياسة نَفسه لم يُعْيَ بِمَا فَوْقهَا من سياسة الْمصر"[3].

---

[1] الحسين بن عبد الله بن سينا، أبو علي الفيلسوف الرئيس، رسالة ضمن «مجموع في السياسة»، تح: د. فؤاد عبد المنعم أحمد، مؤسسة شباب الجامعة – الإسكندرية-مصر، ط1، (د-ت)، ص81.

[2] ابن سينا، القانون في الطب، ج1، المصدر السابق، ص206.

[3] ابن سينا، السياسة، المصدر السابق، ص87.

ويتضح خلال هذا النص لابن سينا النص أن النفس هي الأقرب والأكثر تأثيراً على الفرد، وبالتالي فهي الأكثر استحقاقاً للرعاية والعناية، وهذا بدوره يعكس فهماً عميقاً لعلاقة الإنسان بذاته وللضرورة الأخلاقية والمعرفية لتوجيه سلوكه الداخلي قبل الانشغال بإدارة شؤون الآخرين أو المجتمع، فالإنسان عليه أنه يكون الإنسان واعياً بمسؤولياته تجاه نفسه، قبل أن يشرع في محاولات التأثير على الآخرين أو العمل ضمن إطار سياسي أكبر، فالنفس تمثل الركيزة الأساسية التي تُبنى عليها أي محاولة للفعل الأخلاقي أو السياسي الخارجي، وهنا يكمن السياسة الذاتية في تهذيب النفس، ضبط الأهواء، وتوجيه الدوافع الإنسانية نحو أهداف عقلانية وأخلاقية.

ووضح ابن سينا أن هناك علاقة وطيدة بين النفس والأخلاق، فهي صمان الأمان لصحة النفس والبدن، قال في شأن تربية الطفل: " تدبير الأطفال إذا انتقلوا إلى سن الصبا، يجب أن يكون وكدِّ العناية مصروفاً إلى مراعاة أخلاق الصبي، فيعدل، وذلك بأن يحفظ كيلا يعرض له غضب شديد، أو خوف شديد، أو غم أو سهر، وذلك بأن يتأمل كل وقت ما الذي يشتهيه ويحن إليه فيقرب إليه، وما الذي يكرهه، فينحى عن وجهه وفي ذلك منفعتان، إحداهما: في نفسه بأن ينشأ من الطفولة حسن الأخلاق، ويصير ذلك له ملكة لازمة والثانية: لبدنه، فإنه كما أن الأخلاق الرديئة تابعة لأنواع سوء المزاج، فكذلك إذا حدثت عن العادة استتبعت سوء المزاج المناسب لها، فإن الغضب يسخن جداً، والغم يجفف جداً، والتبليد يرخي القوة النفسانية، وتميل بالمزاج إلى البلغمية، ففي تعديل الأخلاق حفظ الصحة للنفس والبدن جميعاً معاً"[1].

[1] ابن سينا، القانون في الطب، ج1، المصدر السابق، ص 220.

- **الأخــلاق وقــوى الــنفس:** يـرى ابـن سـينا أن الأخـلاق نابعـة مـن قـوى الـنفس، فهنـاك علاقـة وطيـدة بـين قـوى الـنفس والأخـلاق، فخلـق العفـة ينسـب إلـى الـنفس الشـهوانية، وخلـق الشـجاعة ينسـب إلـى الغضـبية، والحكمـة إلـى القـوة التمييزيـة، والعدالـة تنسـب إلـى جميـع القـوى عنـد اسـتكمال كـل واحـدة منهـا بفضـيلتها وفروعهـا، فالعفـة وسـط بـين الشـره إفراطـاً وخمـود الشـهوة تفريطـاً، والشـجاعة وسـط بـين التهـور إفراطاً، والجبن تفريطاً، والعدالة وسط بين الظلم والانظلام[1].

1- طــرق المعرفــة الأخلاقيــة للإنســان: وضـع ابـن سـينا عـدة طـرق فـي هـذه المسألة وهي مبرزة ومبينة كالتالي:

الطريــق الاول: معرفــة الإنســان لأخلاقــه بنفســه: وضـع ابـن سـينا عـدة طـرق كيـف يعرف الإنسان أخلاق نفسه، فيميز حسنها من سيئها، وهي:

1-أَن يعلـم إِن لَـهُ عقـلا هُـوَ السـائس، ونفسـاً أَمـارَة بالسـوء كَثِيـرَة المعايـب جمـة المساوئ فِي طبعها وأصل خلقهَا هِيَ المسوسة.

2-معرفــة صــفات نفســه معرفــة كاملــة، قــال ابــن ســينا: "وَإِن يعلــم إِن كــل رام إِصْــلَاح فَاسـد لزمَـه أَن يعـرف جَمِيـع فَسَـاد ذَلِـك الْفسـاد معرفَـة مستقصـاه حَتَّـى لَا يُغَـادر مِنْـهُ شَـيْئا ثـمَّ يَأْخُـذ فِـي إِصْـلَاحه وَإِلَّا كَـانَ مَـا يصـلحه غيـر حريـز وَلَا وثيـق، كَـذَلِك مـن رام سياسـة نَفسـه ورياضـتها وَإِصْـلَاح فاسـدها لـم يحـز لَـهُ أَن يَبْتَـدِئ فِـي ذَلِـك حَتَّـى يعـرف جَمِيـع مسـاوئ نَفسـه معرفَـة مُحِيطَـة فَإِنَّـهُ إِن أغفـل بعـض تِلْـكَ المسـاوئ وَهُـوَ يـرى أَنـه قـد عَمهـا بالإصـلاح كَـانَ كمـن يـدمل ظَـاهر الْكَلـم وباطنـه مُشْـتَمل علـى الـدَّاء وكمـا أَن الـدَّاء إِذا قـوى علـى الإهمـال وَطـول التّـرْك نقـض الِانْـدِمَال وَقـذف الْجلـد

[1] ياسين عماري، الأخلاق عند ابن سينا، المجلة التونسية للدراسات الفلسفية، العدد:60، 2018، ص75

حَتَّى يَبْدُو لعين النَّاظر كَذَلِك الْعَيْب من معايب النَّفس إِذا أغفل عَنهُ كامنا حَتَّى إِذا لَاحَ لَهُ وَجه ظُهُور طلع مكتمنه آمن مَا كَانَ الْإِنْسَان لَهُ"[1].

الطريق الثاني: معرفة المرء أخلاقه بغيره(من خلال الأصدقاء): اتخذ ابن سينا من الصداقة وسيلة للكشف عن عيوب النفس، فقال: " وَلما كَانَت معرفَة الْإِنْسَان نَفسه غير موثوق بهَا؛ لما فِي طباع الْإِنْسَان من الغباوة عَن مساوئه وَكَثْرَة مسامحته نَفسه عِنْد محاسبتها، وَلِأَن عقله غير سَلام عَن ممازجة الْهوى إِيَّاه عِنْد نظره فِي أَحْوَال نَفسه كَانَ غير مستغن فِي الْبَحْث عَن أَحْوَاله والفحص عَن مساوئه، ومحاسنه من مَعُونَة الْأَخ اللبيب الواد الَّذِي يكون مِنْهُ بِمَنْزِلَة الْمرْآة، فيريه حسن أَحْوَاله حسنا وسيئها سَيِّئًا"[2].

ذكر ابن سينا عدة أسباب وراء استخدام الصداقة كوسيلة يستطيع من خلالها الإنسان بيان عيون نفسه، وهي:

1-عدم الوثوق بمعرفة الإنسان بنفسه.

2-كثرة مسامحة الإنسان لنفسه.

3-غلبة الهوى على العقل.

من هنا ولهذه الأسباب تبرز أهمية الصديق في التنقيب واستخراج عيوب النفس، ومن هنا قال النبي-صلى الله عليه وسلم-: "إِنَّ أَحَدَكُمْ مِرْآةُ أَخِيهِ، فَإِنْ رَأَى بِهِ أَذًى فَلْيُمِطْهُ عَنْهُ"[3].

---

[1] ابن سينا، السياسة، المصدر السابق، ص88.

[2] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[3] أخرجه الترمذي في السنن، أبواب البر والصلة، باب ما جاء في شفقة المسلم على المسلم، ج3، ص 390، حديث رقم 1929. حديث حسن... انظر ايضا: ، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة البخاري، أبو عبد الله،

وقال الحسن البصري: «إن المؤمن شعبة من المؤمن، إن به حاجته، إن به علته، يفرح لفرحه، ويحزن لحزنه، وهو مرآة أخيه، إن رأى منه ما لا يعجبه سدده وقومه، ووجهه، وحاطه في السر والعلانية، إن لك من خليلك نصيبا، وإن لك نصيبا من ذكر من أحببت، فتنقوا الإخوان والأصحاب والمجالس»[1].

ويرى ابن سينا أن الرؤساء والملوك هم أحوج الناس نصح الأصدقاء، فقال: "ضَرُورَة من يكْشف للرؤساء عيوبهم: وأحق النَّاس بذلك وأحوجهم إِلَيْهِ الرؤساء"[2].

الطريق الثالث: وهو خاص بكشف أخلاق الملوك والرؤساء ومن على شاكلتهم: يوضح ابن سينا سبب حاجة السلاطين والرؤساء إلى من يكشف لهم أخلاقهم، ويميز لهم حسنها من قبيحها، وهي:

1-الاكتراث للسقطات وَتعقب الهفوات بالندمات فاستمرت عَادَتهم على كَثْرَة الاسترسال وَقلة الاحتشام إِلَّا قَلِيلا مِنْهُم.

2-القضاء على حرية الرأي والتعبير، فرهبوا الناس وهيبوهم "عَن التَّعْبِير بالمعايب مُوَاجهَة وَعَن النَّقْص والذم مشافهة وخيفوا فِي إعلان الثلب والعضب والشنع والجذب والهمز واللمز بِظهْر الْعَيْب فَلَمَّا انْقَطع علم ذَلِك عَنْهُم ظنُّوا أَن المعايب تخطتهم والمثالب جاوزتهم فَلم تعرج بخططهم وَلم تعرس بأفنيتهم.

صحيح الأدب المفرد للإمام البخاري، حقق أحاديثه وعلق عليه: محمد ناصر الدين الألباني، دار الصديق للنشر والتوزيع، ط4، 1997، ص106.

[1] عبد الله بن المبارك بن واضح الحنظلي، التركي ثم المرْوزي الزهد والرقائق، تح: حبيب الرحمن الأعظمي، ج1، دار الكتب العلمية – بيروت، لبنان، (د-ط)، (د. ت)، ص 232.

[2] ابن سينا، السياسة، ص88.

3- ملازمة قرناء السوء لهم، فقد قيض لَهُم من جلساء الشَّرّ الَّذين لما خاسوا بعهدهم وراغوا فِي صحبتهم وغشوهم فِي عشرتهم بتركهم صدقهم عَن أنفسهم وتنبيههم عَن عَوْرَاتهمْ لم يغشوهم بالثناء الْكَاذِب[1].

ونبه ابن سينا على أن الصديق عليه أن ينبه صديقه على عيوبه الأخلاقية بالحسني، فقال: " يَنْبَغِي لَك أَن تمس الْعَاقِل بالمشورة عَلَيْهِ مسك الشَّوْكَة الشائكة بجسدك والقرحة الدامية من بدنك على الين مَا تمس وأرفق القَوْل وأخفض الصَّوْت وَفِي أخلى المواطن واستر الْأَحْوَال والتعريض فِيهَا أبلغ من التَّصْرِيح وَضرب الْأَمْثَال أحسن من التكشيف فَإِن رَأَيْت صَاحبك يشرئب لِقَوْلِك إِذا بدر مِنْك ويهش لَهُ ويصغى إِلَيْهِ فأسبغ القَوْل فِي غير إفراط وَلَا إسهاب وَلَا إملال وَلَا تزد على الْوَجْه الْوَاحِد من الرَّأْي ودعه يختمر فِي قلبه ويتردد فِي جوانحه فَيعلم بتخلي مغبته، وَإِن رَأَيْت صَاحبك لَا يكترث لكلامك إِذا ورد عَلَيْهِ فاقطعه وَأحل مَعْنَاهُ إِلَى غير مَا أردته وأخره إِلَى وَقت نشاطه وفراغ باله"[2].

2-الوقوف على أخلاق الغير: ناقش ابن سينا قضية وقوف الإنسان على أخلاق غيره، من خلال تفحص أخلاق الناس، وتفقد شيمهم وأخلاقهم، مع المقارنة بين أخلاق الناس وأخلاقه، فيستطيع أن يقف على حقيقة أخلاقه، إذا ما كان حسن الخلق أو سيئه، قال ابن سينا: "وَيَنْبَغِي لمن عَنى بتعرف مناقبه ومثالبه أَن يفحص عَن أَخْلَاق النَّاس ويتفقد شيمهم وخلائقهم ويتبصر مناقبهم ومثالبهم فيقيسها بِمَا عِنْده مِنْهَا وَيعلم أَنه مثلهم وَأَنَّهُمْ أَمْثَاله فَإِن النَّاس أشباه بل هم سَوَاء كأسنان الْمشْط، فَإِذا رأى المنقبة الْحَسَنَة، فَليعلم أَن فِيهِ مثلهَا؛ إِمَّا ظَاهِرَة وَإِمَّا مغمورة، فَإِن كَانَت ظَاهِرَة، فليراعها، وليواظب عَلَيْهَا حَتَّى لَا تبيد وَلَا تضمحل، وَإِن

---

[1] المصدر نفسه، ص89.

[2] نفسه، ص91.

كَانَت مغمورة فليثرها وليحيها، وليحافظ على استدعائها فَإِنَّهَا تجيب بِأَهْوَن سعي وأسرع وَقت وَإِذا رأى المثلبة وَالْعَادَة السَّيئَة والخلق اللَّئِيم فَليعلم أَن ميلها رَاهن لَدَيْهِ؛ إِمَّا باد وَإِمَّا كامن فَإِن كَانَ باديا فليقمعه، وليقهره وليمته بقلة اسْتِعْمَاله وَشدَّة نسيانه وَإِن كَانَ كامنا فليحرمه لِئَلَّا يظْهر "[1].

يعرض ابن سينا رؤية عميقة وحكيمة في التعامل مع الفضائل والرذائل الأخلاقية عند البشر، فيركز على ضرورة التأمل في أخلاق الناس وشيمهم، واستيعاب أن كل إنسان هو في جوهره مثل الآخرين، حيث يشبه الناس بعضهم البعض كما تتساوى أسنان المشط، من هذا المنطلق، يدعو إلى فهم أن كل منقبة يراها في الآخرين، هي موجودة فينا أيضاً، إما ظاهرة وإما مغمورة، ويجب علينا أن نرعاها ونعمل على إبرازها إذا كانت خفية، وعلى النقيض، إذا رأى الإنسان عيباً أو خصلة سيئة في الآخرين، فعليه أن يدرك أن لديه ميلاً مماثلاً لهذه الصفة، إما ظاهراً أو خفياً، ويجب عليه أن يعمل على قمعه ومنعه من الظهور أو الاستمرار.

– **تحصيل الأخلاق واكتسابها عند ابن سينا:** ذهب ابن سينا إلى أن الأخلاق مكتسبة، فيسعى الانسان إلى اكتساب الأخلاق الفاضلة والتخلي عن رذائلها، في هذا يقول: "والخلق هيئة تحدث للنفس الناطقة من جهة انقيادها للبدن وغير انقيادها له، فإن العلاقة التي بين النفس والبدن توجب بينهما فعلاً، وانفعالاً، فالبدن بالقوى البدنية، يقضي أموراً والنفس بالقوى العقلية تقضي أموراً مضادة لكثير منها، فتارة تحمل النفس على البدن فتقهره، وتارة يسلم البدن، فيمضي في فعله، فإذا تكرر تسليمها له حدث ذلك في هيئة إذعانها للبدن؛ حتى يعسر عليها، ما كان لا يعسر قبل من ممانعته وكفه عن حركته، وإذا تكرر قمعها له، حدث منه في النفس

[1] ص92.

هيئة استعلائية، عالية يسهل عليها بذلك من مفارقة البدن، فيما يميل ما كان لا يسهل"[1].

وهنا ينظر إلى النفس والبدن كوحدتين متفاعلتين، ولكنهما مختلفتان في طبيعتهما. النفس هي "النفس الناطقة"، أي النفس العقلية التي تتميز بالقدرة على التفكير والاستدلال العقلي، أما البدن فهو الجسد الذي يتفاعل مع العالم المادي من خلال الحواس والقوى البدنية. هذه العلاقة تنتج "فعلاً" من النفس و"انفعالاً" من البدن، مما يشير إلى أن هناك تأثيرات متبادلة بينهما.

كما أن هناك نوعاً من الصراع بين النفس والبدن. النفس، من خلال القوى العقلية، قد ترغب في أفعال أو توجهات تعارض ما يمليه البدن من خلال القوى البدنية. على سبيل المثال، قد ترغب النفس في الترفع عن الملذات الجسدية أو التحكم في الشهوات، بينما يدفع البدن إلى الاستجابة لتلك الشهوات. هنا يظهر مفهوم "القهر" و"التسليم"، فالنفس قد تقهر البدن وتسيطر عليه، أو قد تستسلم له، مما يؤدي إلى فعل معين.

ويرى ابن سينا أن الأخلاق هيئة حادثة تتكون في النفس نتيجة لتكرار هذا الصراع أو التعاون بين النفس والبدن، فعندما تستسلم النفس للبدن بشكل متكرر وتذعن لرغباته، تتشكل في النفس هيئة تجعلها أكثر ميلاً للانقياد للبدن، ويصعب عليها بعد ذلك مقاومة تلك الرغبات. وبالعكس، إذا كانت النفس تسيطر على البدن وتمنعه من تحقيق رغباته المادية بشكل متكرر، فإن ذلك يولد في النفس حالة من "الاستعلاء" و"العلو"، بحيث تصبح أكثر قدرة على مقاومة تأثيرات البدن، وتزداد استقلالية عن رغبات.

[1] انظر: ياسين عماري، الأخلاق عند ابن سينا، المرجع السابق، ص78.

إن كل هذا ما هو إلا حجج يقدمها ابن سينا؛ لبيان أن الأخلاق مكتسبة، وقال ابن سينا: "الخلاق كلها، الجميل منها والقبيح، هي مكتسبة ويمكن للإنسان متى لم يكن له خلق حاصل أن يحصله لنفسه، ومتى صادفها أيضاً على خلق حاصل، أن ينتقل بإرادة عن ذلك الخلق، والذي يحصل به الإنسان لنفسه الخلق، ويكسبه متى لم يكن له، أو ينقل نفسه عن خلق صادفها عليه هو العادة"[1].

نستطيع ان نستنتج ان الاخلاق السينوية تتلخص في النقاط التالية:

- **الأخلاق مكتسبة:** يؤكد ابن سينا على قضية فحواها أن الأخلاق، سواء كانت جيدة أو سيئة، ليست خصالاً فطرية أو ثابتة في الإنسان، بل هي مكتسبة. هذا يشير إلى مفهوم الطبيعة البشرية المرنة، التي يمكن تشكيلها وتوجيهها عبر الجهد الإرادي، هذا المفهوم يعكس رؤية إيجابية للإنسان، إذ يُعتقد أن البشر ليسوا أسرى لطبائعهم أو ميولهم الأولية، بل لديهم القدرة على تحسين أنفسهم وتطوير أخلاقهم. ويتلخص هذا الكلام في قول ابن سينا: "وليس يمكن أن يفطر الإنسان بالطبع، ذا فضيلة، وذا رذيلة، ولكن يمكن أن يفطر معداً نحو أفعال فضيلة ورذيلة، فيسهل عليه فعل أحدهما، وليس ذلك الاستعداد فضيلة أو رذيلة"[2].

- **الإرادة تغير الأخلاق:** يركز ابن سينا على قدرة الإنسان على تغيير الأخلاق، أو الطباع القائم عبر الإرادة، وهنا يظهر الدور الحيوي للإرادة في الفلسفة الأخلاقية، حيث تُمكّن الإنسان من التوجه نحو الأفضل أو الابتعاد عن الأسوأ، ويفهم من كلام ابن سينا أن الإرادة هي المفتاح الأساسي الذي يمكن للإنسان من خلاله التحكم في نفسه وتوجيه أخلاقه، فلو كان الشخص قد اكتسب

[1] المرجع نفسه، ص79.

[2] نفسه، الصفحة نفسها.

صفات أخلاقية معينة، يمكنه باستخدام إرادته أن يتجاوز تلك الصفات أو يستبدلها بأخرى.

– **العادة تكون الأخلاق:** يرى ابن سينا أن الوسيلة الأساسية التي يُحَصِّل بها الإنسان الأخلاق أو يغيرها هي العادة. وهنا العادة تُفهم انها عملية تكرار للفعل، حتى يصبح جزءاً من طبيعة الشخص، وهذا الرأي يتفق مع الكثير من الفلاسفة الأخلاقيين الذين يرون أن الأخلاق تُبنى بالتدريج من خلال التكرار والتدريب، فالشخص الذي يتدرب باستمرار على الصبر أو الكرم سيجد أن هذه الصفات تصبح جزءاً من شخصيته مع الوقت.

– **تغيير الأخلاق ممكن:** يشدد ابن سينا على إمكانية التغيير الأخلاقي في كل الحالات. الإنسان يمكنه أن يغير خلقه سواء لم يكن له خلق معين ويود اكتسابه، أو كان يمتلك خلقاً معيناً ويرغب في تغييره، وهذا يُبرز أهمية عنصر التعلم المستمر في الأخلاق، فالأخلاق ليست حالة جامدة، بل هي عملية مستمرة تتطلب تطويراً دائماً، سواء في اكتساب الفضائل أو التخلص من الرذائل.

– **التفاؤل الأخلاقي:** النص يعكس نظرة تفاؤلية تجاه قدرة الإنسان على التحكم بأخلاقه. هذا التفاؤل يرتبط بشكل مباشر بفكرة أن الأخلاق ليست أموراً مفروضة على الإنسان بشكل قدري أو خارج عن إرادته، بل هي خيارات يمكنه التحكم بها عبر العادة والإرادة. هذا التفاؤل يشجع على تبني مسؤولية أخلاقية فردية، إذ يُفهم من كلام ابن سينا أن كل إنسان مسؤول عن أخلاقه بما يختار ممارسته وتكراره من أفعال.

– **تأثير العادات على الأخلاق:** إن العادات ليست مجرد أفعال تتكرر بلا معنى؛ بل هي قوى مؤثرة في تشكيل هوية الشخص الأخلاقية. بالتالي، ما يقوم به

الإنسان باستمرار يؤثر في بناء هيئة داخلية أو "خلق" معين، هذه الهيئة تتشكل بشكل تدريجي مع الوقت، سواء كانت متعلقة بفضائل مثل الكرم، أو رذائل مثل البخل؛ لذلك، يمكن القول إن العادات تشكل "البنية الأخلاقية" للفرد، وهي ما يتحكم في سلوكه وأفعاله.

المطلب الثاني: العلاقة بين النفس والأخلاق عند الكندي:

الأخلاق عند الكندي: عرف الكندي الفضائل بأنها: "الخلق الإنساني المحمود"[1]. وقسم الأخلاق المحمودة إلى قسمين: الاول أخلاق محمودة في النفس وهي:

الحكمة: وهي فضيلة القوة النطقية، وهي علم الأشياء الكلية بحقائقها، واستعمال ما يجب استعماله من الحقائق.

النجدة: وهي فضيلة القوة الغلبية، وهي الاستهانة بالموت في أخذ ما يجب أخذه، ودفع ما يجب دفعه.

العفة: وهي تناول الأشياء التي يجب تناولها، لتربية أبدانها وحفظها، بعد التمام، وائتمار امتثالها، والإمساك عن تناول غير ذلك.

وبين أن كل واحد من هذه الأخلاق الحميدة هو عبارة عن سور لحماية الأخلاق الفاضلة، حيث إن الأخلاق لها طرفان إفراط وتقصير[2].

والقسم الثاني الأخلاق المذمومة أو الرذائل وتتمثل في الخروج عن الاعتدال بالإفراط أو التقصير، ومن الأخلاق المذمومة:

---

[1] الكندي، الرسائل الفلسفية، المصدر السابق، ص177.

[2] المصدر نفسه، ص ص177-178.

أ- الحرص على المآكل والمشارب، وهو الشره والنهم، وقسمه إلى: حرص على النكاح وهو شره مفضي إلى العهر وحرص الرغبة الداعية إلى الحسد والمنافسة.

ب- الكسل بأنواعه[1].أخلاق فيما يحيط بالنفس: وقسمهما الى قسمين: خلق محمود أو فضيلة، وهو العدل. خلق مذموم أو رذيلة، وهو الجور. ومن الرؤى الاخلاقية الكندية مايلي:

- **الأخلاق مكتسبة:** يرى الكندي أن الأخلاق مكتسبة، وأن الإنسان يستطيع من خلال التربية والدربة أن يصل إلى مكارم الأخلاق، قال الكندي: "المكروه والمحبوب الحسي ليس شيئاً في الطبع لازماً، بل بالعادات وكثرة الاستعمال فينبغي إذن إذا كان الطريق إلى استعمال السرور بما شاهدنا، والسلوة عن فائتنا سهلة، واضحة بالعادة أن نستعمل حمل أنفسنا على ذلك وتربية لها؛ حتى يصير لنا ذلك عادة لازمة، وخلقاً مستفاداً، أعني نتخلق خلقاً إذا لم يكن ذلك لنا بالطبع والفعل؛ أعني من بدء عادتنا؛ ليطيب لنا العيش أيام مدتنا"[2].

ويتضح من كل هذا أن الأخلاق الحسنة والسيئة ليست خصائص فطرية، بل هما نتاج للخبرات الشخصية والتفاعلات الاجتماعية؛ أي أن ما يُعتبر حسنا وقبيحاً يتشكل بناءً على العادات والتكرار في الحياة اليومية. هذه الفكرة تتماشى مع بعض النظريات النفسية التي تبرز أهمية البيئة والتجارب في تشكيل السلوكيات والمشاعر، وهو ما يدل على اكتساب الاخلاق.

- **العادات وتشكيل الأخلاق:** يتضح من كلام الكندي دور العادات في تكوين الأخلاق بنوعيها: الحسن والسيء؛ إذ يُقترح أن ممارسة سلوكيات معينة بانتظام يمكن أن تؤدي إلى تحول هذه السلوكيات إلى جزء من طبيعتنا، هذا يعكس مفهومًا

[1] نفسه، ص ص178-179.

[2] الكندي، رسالة في الحيلة لدفع الاحزان، (د-د)، (د-ط)، (د. ت)، ص ص10-11.

أخلاقيًا يتطلب من الأفراد اتخاذ خطوات نشطة لتشكيل شخصياتهم من خلال العادات اليومية.

التربية الذاتية: يبين الكندي أهمية "تربية النفس" كوسيلة لتعزيز القيم الإيجابية، والأخلاق الحميدة فبدلاً من انتظار أن تتطور الأخلاق بشكل طبيعي، يشدد الكاتب على ضرورة اتخاذ خطوات واعية نحو تبني السلوكيات الإيجابية التي ستؤدي إلى حياة أفضل، وهذا يعكس فكرة المسؤولية الفردية في الأخلاق، حيث يُتوقع من الأفراد أن يسعوا جاهدين لتطوير أنفسهم.

– **الأخلاق متطورة:** الفكرة الرئيسية هنا هي أن الأخلاق يمكن اكتسابها وتطويرها من خلال الممارسة، فالتحلي بخلقٍ معين لا يُعتبر أمرًا مستحيلاً، بل يتطلب جهدًا مستمرًا وممارسةً متكررة، هذا يفتح المجال لفهم الأخلاق باعتبارها ليست مجرد مجموعة من المبادئ الثابتة، بل هي سلوكيات يمكن أن تُعدل وتتطور بمرور الزمن.

يربط الكندي بين تطوير الأخلاق وتحقيق السعادة. حيث يُشير إلى أن العيش بطريقة تتسم بالقيم الأخلاقية يسهم في تحسين جودة الحياة. وهذا يبرز العلاقة الوثيقة بين الأخلاق والسعادة، حيث إن الأخلاق الحميدة ليست مجرد واجب اجتماعي، بل هي أيضًا وسيلة لتحقيق حياة أكثر سعادة ورضا.

وقد شدد الكندي على إصلاح النفس وتهذيب أخلاقها، فقال: "فإصلاح النفس وإشفائها من أسقامها أجب شديداً علينا من إصلاح أجسادنا، فإنا بأنفسنا نحن ما نحن، لا بأجسامنا؛ لأن الجسم مشترك لكل ذي جسم، ومصلحة ذاتنا أوجب علينا، وأجسامنا آلات لأنفسنا تظهر بها، فإصلاح ذواتنا أولى بنا شديداً من إصلاح آلاتنا، فينبغي أن نتحمل في إصلاح أنفسنا من بشاعة العلاج وصعوبته واحتمال

المؤن فيه أضعاف ما نتجمل من ذلك في إصلاح أجسامنا، مع أن إصلاح أنفسنا أقل بشاعة، وأخف مؤنة كثيراً، مما يلحق في ذلك في إصلاح الأجسام؛ لأن إصلاح أنفسنا إنما هو بقوة العزم مع المصلح لنا، لا بدواء مشروب، ولا بألم حديد ولا نار، ولا بإنفاق المال، بل بالتزام النفس العادة، المحمودة في الأمر الأصغر، الذي لزومه سهل علينا، ثم نرتفع من ذلك إلى لزوم ما هو أكبر منه، فإذا اعتادت ذلك يرقى بها إلى ما هو أكبر من ذلك في درج متصلة حتى تلزمها العادة في لزوم الأمر الأعظم لزوم العادة لها في لزوم الأمر الأصغر، فإن العادات تسهل"[1].هناك عدة أمور تتضح من كلام الكندي من بينها ان إصلاح الأخلاق أولى من معاجلة البدن من الأمراض، لذا فهو يعتبر ان إصلاح النفس وتهذيب أخلاقها أمرًا أكثر أهمية من إصلاح الجسد، حيث ان الإنسان يتمتع بالخصوصية والتفرد من خلال نفسه وأخلاقه، وليس من خلال مظهره الخارجي.

اضافة الى ان هناك صعوبة في علاج الأخلاق لان إصلاح النفس وتهذيب أخلاقها قد يكون احيانا امرا صعباً، لكنه لا يتطلب تكاليف مثل معالجة البدن، فبينما يتطلب إصلاح الجسد تدخلات جراحية أو أدوية قد تسبب الألم، فإن إصلاح النفس وتهذيب الأخلاق يمكن أن يتم من خلال الالتزام بالأخلاق الحميدة والعادات السليمة، مما يجعله أكثر سهولة وأقل كلفة.

فالشخص يبدأ في إصلاح أخلاقه بالالتزام بعادات بسيطة وسهلة، مما يسهل عليه الانتقال إلى التزامات أكبر وأكثر تحديًا. هذا التدرج يمكن أن يُعتبر منهجًا فعالًا لتحقيق التحسين الذاتي والاصلاح الاخلاقي، حيث يعزز الثقة بالنفس ويؤدي إلى نتائج إيجابية تدريجية.

[1] المصدر نفسه، ص ص11-12.

اما عن العادات وتأثيرها في الأخلاق فيتمثل في تكرار الأفعال الحميدة، مما يسهل عملية الإصلاح الذاتي، فعندما تصبح العادات جزءًا من الحياة اليومية، فإنها تساهم في بناء شخصية متوازنة وأخلاقية.

وللوصول إلى مستويات أعلى من الأخلاق يتطلب الجهد المستمر والالتزام، مما يعكس المسؤولية الفردية في تحقيق هذا الإصلاح. وربما التحول إلى الأخلاق العليا بالالتزام بالعادات الجيدة الذي يؤدي إلى اكتساب قيم أخلاقية أسمى تساهم في تعزيز جودة الحياة، ويحقق للإنسان السلام الداخلي والسعادة.

وفيما يخص العلاقة بين النفس وعلاقتها بالأخلاق عند الكندي فيتمثل في إماتة الشهوة، يقول في هذا: "إماتة الشهوة هي السبيل إلى الفضيلة، قال كثير من أجلة القدماء: الشهوة شر"[1]. وبالتالي هناك ارتباط بين النفس والأخلاق، وبين الفضائل وقوى النفس، فالأخلاق الحميدة تستدعي تطهير النفس من الرذائل، وتنقيتها من الشوائب، وتخليصها من الأدران، والخطاب الأخلاقي موجه للنفس كلها، لا فرق فيه بين النظر والعمل، ولا بين الفهم والسلوك[2].

المطلب الثالث: العلاقة بين النفس والأخلاق عند ابن باجة:

- **الأخلاق عند ابن باجة:** لم يدون ابن باجة مذهباً أخلاقياً مستقلاً على غيره من الفلاسفة الذين كان لهم مذهبا اخلاقيا مستقلا خاصا بهم، ولكن تكلم عن الأخلاق في طيات كتبه، باعتبار ان الاخلاق من صلب الدراسات في المجال الفلسفي، ومن اهم المسائل الاخلاقية الباجوية.

(1) الكندي، الرسائل الفلسفية، ص172.

(2) حسن حنفي، من النقل إلى الإبداع، ج3، دار هنداوي للنشر والتوزيع، (د-ط)، 2024م، ص14.

- **الإلـزام الأخلاقـي عنـد ابـن باجـة:** هنـاك مـن يرجـع الإلـزام الأخـلاق إلـى مصـدر خـارجي، وهـو الالتـزام بـأوامر الله-سـبحانه وتعـالى-تلـك الأوامـر الإلهيـة، التـي تميـز بـين الخيـر والشـر، بـين الحسـن والقبـيح، وبهـا يكـون الإلـزام، وهنـاك مـن يرجعـه إلـى سـلطة المجتمـع، كمـا ذهـب أصـحاب المدرسـة الاجتماعيـة، وكـذلك أصـحاب اللـذة والمنفعـة، وأمـا ابـن باجـة فيـرى أن الإلـزام الأخلاقـي مـرده إلـى العقـل، والإرادة، فوظيفـة العقـل أن يهـيمن علـى سـلوك الإنسـان، كمـا أن الغريـزة تـتحكم فـي سـلوك الحيـوان، والعقـل لا يـؤدي دوره إلا بمعارضـة الغرائـز الطبيعيـة، ووظيفتـه إيجـاد إرادة حـرة خيـرة، فمن خلال العقل يدرك الإنسان الخير، ويوجه الإرادة نحوه[1].

- **المسـؤولية الأخلاقيـة عنـد ابـن باجـة:** المسـؤولية الأخلاقيـة والإلـزام أمـران متلازمـان، لا يسـتغني أحـدهما عـن الآخـر، فـلا إلـزام بـدون فـرد مسـؤول، ومعناهـا حالـة يكـون الفـرد صـالحاً أن يكـون ملزمـاً بتبعاتهـا المختلفـة، والحريـة نتيجـة ضـرورية للمسـؤولية، ولا يكـون مسـؤولاً إلا بإرادتـه، والفعـل لا يكـون أخلاقيـاً مـا لـم تتـوفر فيـه، فإنه الجبر والاضطرار يفقدان الفعل قيمته الأخلاق[2].

فالإنسـان عليـه أن يفعـل الخيـر حـراً مختـراً دونمـا قهـر، أو إجبـار، ويمكنـه الـتحكم فـي انفعالاتـه، فـلا تصـدر عنـه سـوى الأخـلاق الطيبـة، فهـو يـتحكم فـي غرائـزه، ويوجههـا الوجهـة الصـحيحة، فـلا يكـون مجـرد متلـق للغرائـز والشـهوات، بـل يتلاقهـا، ويوجههـا أحسـن توجيـه، فـلا بـد للإنسـان مـن واقـع المسـؤولية الأخلاقيـة أن يحسـن اختياراتـه، فـلا يفعـل إلا الخيـر، حيـث زود الإنسـان ببصـيرة أخلاقيـة تبصـره بـالخير والشـر، ومـا عليـه إلا أن يسـلك الطريـق الـذي يختـاره، فلـو كـان مبصـراً سـلك طريـق

(1) كامل عويضة، ابن باجة الأندلسي الفيلسوف الخلاق، المرجع السابق، ص ص175-176.

(2) المصدر نفسه، ص176.

الخير، وترك طريق الشر، واختار ما هو أنسب لتحقيق إنسانيته، وهو الخير، فمسؤولية الإنسان الأخلاقية تكمن في اختياره بين الخير والشر[1].

– **العلاقة بين النفس والأخلاق عند ابن باجة:** سبق أن بينا ان النفس عند ابن باجة لها العديد من القوى، وهي إجمالاً: القوى الفكرية – القوة الروحانية – القوة الحساسة – القوة المولدة – القوة الغاذية – القوة الأسقطسية.

وهذه الاخيرة أفعالها غير اختيارية، وهي اضطرار محض، لا دخل للاختيار فيها. والخامسة لا تكون بلا اختيار صرف، ولا اضطرار صرف. والرابعة مثل الخامسة، ولكنها أقرب إلى الاختيار. وأما القوة الثالثة فهي اضطرار إن كانت انفعالات، إلا إن منها ما هو أدخل للاضطرار.

والقوة الثانية، لها انفعالات وأفعال، فالانفعالات مجراها مجرى الحس، والأفعال الكائنة هي باختياره، إذا كانت إنسانية، أما إذا كانت حيوانية، فهي اضطرارية. أما القوة الأولى الفكرية، فإن التصديق والتصور فيها باضطرار، لكن ما يصدر عنه من أفعال، فهو بالاختيار، فما يصدر عن النفس وقواها من أفعال، ناجمة عن أخلاقه فهو مسؤول عنها[2].

– **كسب الأخلاق:** ذهب ابن باجة كما هو رأي الكندي إلى أن الأخلاق مكتسبة، وليست فطرية، فالإنسان لا يولد ومع خيرية الأهواء والمشاعر، وإنما يأتي هذا بالتدريب والتعود، والممارسة، والفضائل العقلية هي أعلى الفضائل، وبها يكون الإنسان إنساناً[3].

---

[1] نفسه، ص ص176–179.

[2] ص ص179–181.

[3] ص ص190–191.

وذهب ابن باجة إلى أن فضائل الأخلاق وسط بين أطراف الأضداد واعتدال في استعمال القوى الطبيعية، عن الانفعالات النفسية[1].

- **الأخلاق والمتوحد:** اهتم ابن باجة بالأخلاق عند المتوحد، حيث قد جعل عنوانه الرئيس تدبير المتوحد، حيث بدأه ببيان معنى التدبير، وهو لا يخلو من معنى أخلاقي، ووضح أن هناك الأخلاق السبعية، فمن أفرط الغضب، فقد تخلق بأخلاق السبع، وأصحبت أخلاقه سبعية[2].

والتدبير هو عبارة عن وضع نظام أو خطة للنفس؛ كي تسير عليها، وهذا بعينه معنى الأخلاق، حيث إن الأخلاق هي نظام النفس، ويهدف التدبير إلى تحقيق الكمال للنفس، في أخلاقها، وفضائلها، والمدينة الفاضلة أساسها الإنسان الفاضل، أو الجماعة الفاضلة، فهي يسودها الحب والوئام؛ لما لأهلها من محاسن الأخلاق، قال ابن باجة: "ولما كانت المدينة الفاضلة، تختص بعدم صناعة الطب، وصناعة القضاء، وذلك أن المحبة بينهم أجمع، فلا تشاكس بينهم أصلاً، فلذلك إذا عري جزء منها من المحبة ووقع التشاكس، احتيج إلى وضع العدل، واحتيج ضرورة إل من يقول به، وهو القاضي، وأيضاً فإن المدينة الفاضلة أفعالها كلها صواب، فإن هذه خاصتها التي تلزمها، لذلك يحتاجون إلى معرفة أدوية للاختناق بالفطر ولا غيره مما جانسه، ولا يحتاجون إلى معرفة مداواة الخمر، إذ كان ليس هناك أمر غير منتظر"[3].

يبدو لي من خلال ما سبق ان المدينة الفاضلة هي مفهوم فلسفي يعبر عن مجتمع مثالي يقوم على قيم أخلاقية عليا، بحيث يعيش أفراده في حالة من

---

[1] ص192.

[2] انظر: ابن باجة، تدبير المتوحد، المصدر السابق، ص19..انظر ايضا: كامل عويضة، ابن باجة الأندلسي الفيلسوف الخلاق، المرجع السابق، ص200.

[3] ابن باجة، تدبير المتوحد، المصدر السابق، ص10.

الانسجام التام والتعاون المستمر، مما يؤدي إلى غياب الحاجات لبعض المؤسسات والوظائف الموجودة في المجتمعات العادية مثل القضاء والطب.

يبدأ ابن باجة بالحديث عن غياب صناعة الطب والقضاء في المدينة الفاضلة. الأخلاق هنا ترتبط بمفهوم المحبة الكاملة التي تسود بين الأفراد. فالمحبة، تلغي النزاعات أو "التشاكس" بين الأفراد، مما يجعل وظيفة القضاء غير ضرورية. من منظور علم الأخلاق، يشير هذا إلى فرضية أن النظام المثالي هو الذي يتمتع بالانسجام الأخلاقي التام، حيث لا تكون هناك حاجة إلى أدوات لتصحيح السلوكيات الخاطئة، لأنها ببساطة غير موجودة.

المدينة الفاضلة إذا فقدت المحبة بين أجزائها، سيصبح من الضروري إدخال العدالة وتأسيس القضاء، وهذا يعكس فكرة أن العدالة والقانون هما أدوات تصحيحية تلجأ إليها المجتمعات في حال عدم كفاية الأخلاق الذاتية. وهذا يتوافق مع نظرية أفلاطون عن المجتمع المثالي، حيث إن المدينة الفاضلة تقوم على الفضيلة، ولكن عند تراجع الفضيلة يصبح من الضروري تدخل القانون لضمان النظام. هنا يظهر علم الأخلاق في ارتباطه بالعدالة كركيزة اجتماعية تسد الفراغ الذي تتركه الأخلاق المتراجعة.

الصوابية المطلقة في أفعال أهل المدينة الفاضلة، فأهل المدينة الفاضلة بأن أفعالهم كلها صواب، هذه الخاصية هي نتيجة مباشرة للنظام الأخلاقي الذي يحكم المدينة الفاضلة، حيث لا توجد أخطاء أو انحرافات أخلاقية في الأخلاق الفلسفية، وهذا يثير إشكالية حول مدى واقعية مثل هذا النموذج، إذ أن الصوابية المطلقة نادرة أو مستحيلة في المجتمعات البشرية الفعلية. لكن على مستوى الفكرة، فالنص يعبر عن نموذج مثالي يُفترض فيه أن جميع الأفعال تصدر وفقًا للفضيلة والحق، مما يلغي الحاجة إلى بعض المهن كالقضاء والطب.

أهل المدينة الفاضلة لا يحتاجون إلى معرفة مداواة الخمر لأنها غير موجودة بينهم. هذا يشير إلى أن المدينة الفاضلة خالية من الظواهر السلبية، مثل الإفراط في استهلاك الكحول الذي يُعد سلوكًا غير أخلاقي أو ضارًا في العديد من الثقافات والمجتمعات، في المقابل، يتحدث النص عن ضرورة معرفة علاج حالات طبية طارئة أو غير متوقعة، مثل الاختناق بالفطر، وهذا يعكس أنه حتى في المدينة الفاضلة قد تحدث حوادث غير مقصودة، وبالتالي هناك حاجة إلى نوع من المعرفة الطبية لمعالجة تلك الحالات، ومن وجهة نظر أخلاقية، يظهر هنا توازن بين المثالية الواقعية، حيث يتقبل النص فكرة وجود مشكلات طبيعية أو بيئية، ولكن يستبعد المشاكل الناتجة عن اختيارات أخلاقية خاطئة مثل تعاطي الكحول.

فكلام ابن باجة يحمل في طياته جوانب من فلسفة المدينة الفاضلة التي تعود جذورها إلى أفلاطون في "الجمهورية"، والتي تسعى إلى تحقيق حالة من الكمال الاجتماعي، النظام المثالي الذي يصفه ابن باجة يرتبط ارتباطًا وثيقًا بفكرة الفضيلة، حيث إن الانسجام الأخلاقي والتعاون بين الأفراد يلغي الحاجة إلى التدخلات التصحيحية من قبل الدولة أو القانون، ومع ذلك يعترف ابن باجة بوجود مشكلات طبيعية تحتاج إلى تدخل طبي، مما يعني أن المدينة الفاضلة ليست خالية تمامًا من التحديات، ولكنها خالية من السلوكيات الضارة اجتماعيًا وأخلاقيًا.

وقال ابن باجة في أخلاق سكان المدينة الفاضلة: "المدين الفاضلة الكاملة قد أعطى فيها كل إنسان أفضل ما هو معد نحوه، وأن آراءها كلها صادقة، وأنه لا رأي كاذباً فيها، وأن أعمالها هي الفاضلة بالإطلاق وحدها"[1].

يبدو لي ان معنى "كل إنسان قد أعطى أفضل ما هو معد نحوه". يؤكد على فكرة التناسب الأخلاقي بين قدرات الفرد وأدواره في المجتمع، وعلم الأخلاق خاصة

[1] المصدر السابق، ص11.

في السياق الفلسفي ينظر إلى هذا على أنه تعبير عن الفضيلة الأرسطية، حيث يتم تعريف الفضيلة بأنها تحقيق الفرد لقدراته وإمكاناته الطبيعية على النحو الأمثل، وفي المدينة الفاضلة كل إنسان يحقق ذاته بطريقة مثالية، من خلال إسهامه في المجتمع بناءً على طبيعته أو "ما هو معد نحوه". هذا يعكس مفهوم العدالة الاجتماعية، حيث يُمنح كل فرد الفرصة للمساهمة بأفضل ما لديه، مما يؤدي حتما الى خلق توازنًا بين الأفراد وبين المجتمع.

التصور الأخلاقي يعتمد على الفكرة الأرسطية بأن الفضيلة تكمن في تحقيق غايات الإنسان. المدينة الفاضلة توفر للفرد الظروف المثلى ليكون فضيلًا، ويعطي أفضل ما لديه لخدمة المجتمع ككل. ومثلا قوله: "أعمالها هي الفاضلة بالإطلاق وحدها" ، يشير إلى أن أفعال أفراد المدينة الفاضلة تتسم بالكمال الأخلاقي. وتتفق تمامًا مع معايير الفضيلة والأخلاق، وهذه رؤية مثالية تنفي وجود الافعال الخاطئة والمنحرفة في المدينة الفاضلة، وكل عمل يتم وفقًا لأعلى المعايير الأخلاقية.

المدينة الفاضلة نموذجًا أخلاقيًا للكمال، فالأعمال الفاضلة بالإطلاق تعني أيضًا أن أفراد هذا المجتمع يتصرفون دائمًا وفقًا لأفضل المبادئ الأخلاقية، ولا يخطئون في اختيار أفعالهم أو أهدافهم. والقول الباجوي يعكس تصوراته عن المعرفة الأخلاقية، حيث يتم اعتبار الصدق والمعرفة الصحيحة شرطين أساسيين لتحقيق الفعل الأخلاقي الفاضل، في المدينة الفاضلة، لا يوجد مجال للرأي الكاذب أو المعرفة الخاطئة، مما يعزز رؤية المدينة كمجتمع مثالي يتسم بالمعرفة الأخلاقية الصحيحة.

المبحث الرابع: العلاقة بين الأخلاق والانفعالات النفسية.

المطلب الأول: العلاقة بين الأخلاق والانفعالات النفسية عند ابن سينا:

الانفعـــالات النفســـية: الانفعـال هـو "الهيئـة الحاصـلة للمتـأثر عـن غيـره بسـبب التـأثير"[1]. وهـو "حالـة وجدانيّـة يثيرهـا مـؤثر مـا فـي الكـائن الحـي، وتصـحبها تغيـرات فسـيولوجيّة، وتكـون الإثـارة نتيجـة لتعطيـل فعـل أو سـلوك ينـزع إليـه الفـرد أو نتيجـة لتحقيق رغبة"[2].

وعرفـت الانفعـالات لنفسـية بأنهـا: "حالـة جسـمية نفسـية ثـائرة، أو حالـة مـن الاهتيـاج العـام تفصـح عـن نفسـها، فـي شـعور الفـرد، وجسـمه وسـلوكه، ولهـا القـدرة على حفزه عل النشاط، وبذا يكون الفزع والهلع، من الانفعالات"[3].

كمـا عرفـت الانفعـالات النفسـية بأنهـا: "حالـة مـن اللاتـوازن بـين الكـائن الحي(الحيـوان والإنسـان) مـن جهـة والمثيـرات الخارجيـة (الماديـة والاجتماعيـة) مـن جهـة أخـرى، ممـا يـؤدي إلـى ظهـور الانفعـالات بصـورة مفاجئـة، ولحظيـة، زائلـة، تدفعنا للاقتراب من الشيء، أو الابتعاد عنها

– **العلاقـة بـين الانفعـالات النفسـية والأخـلاق:** العلاقـة بـين الأخـلاق والانفعـالات النفسـية هـي علاقـة تـداخل وتفاعـل معقـدة، حيـث تـؤثر الانفعـالات النفسـية فـي السـلوك الأخلاقـي، كمـا أن الممارسـات الأخلاقيـة تـؤثر بـدورها علـى الانفعـالات. يمكـن تفصيل هذه العلاقة من عدة زوايا:

---

[1] الجرجاني، التعريفات، المصدر السابق، ص39.

[2] أحمد مختار عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة،ج3، المرجع السابق، ص1725.

[3] إبراهيم عبدالرحيم محمد، الانفعالات النفسية عند الأنبياء في القرآن الكريم، رسالة ماجستير، كلية الدراسات العليا، جامعة النجاح، 2009م، ص12.

زاويـــة تـــأثير الانفعـــالات علـــى الســـلوك الأخلاقـــي: الانفعـــالات النفســـية مثـــل الغضـب، الحـزن، الفـرح، والخـوف تـؤثر بشـكل كبيـر علـى اتخـاذ القـرارات الأخلاقيـة. فعلـى سـبيل المثـال، قـد يـؤدي الغضـب إلـى تصـرفات غيـر أخلاقيـة كـالعنف أو التجـاوز، فـي حـين يمكـن أن يعـزز الشـعور بالتعـاطف القـرارات الأخلاقيـة التـي تتسـم بالرحمة والتضحية.

زاويـة ضـبط الانفعـالات والالتـزام الأخلاقـي: مـن الناحيـة الأخلاقيـة، القـدرة علـى الـتحكم فـي الانفعـالات تعتبـر جـزءًا أساسـيًا مـن السـلوك الأخلاقـي. ضـبط الـنفس فـي مواجهـة الإغـراءات أو الانفعـالات السـلبية يعـزز الالتـزام بـالقيم والمبـادئ الأخلاقيـة. الشـخص الـذي يسـتطيع ضـبط مشـاعره يكـون أكثـر قـدرة علـى اتخـاذ قـرارات تتماشـى مع المعايير الأخلاقية، خاصة في المواقف التي تتطلب الصبر أو التسامح.

زاويـة تـأثير الأخـلاق علـى الانفعـالات: القـيم والمبـادئ الأخلاقيـة تـؤثر فـي كيفيـة تقيـيم الأفـراد لانفعـالاتهم وكيفيـة التعامـل معهـا. السـلوك الأخلاقـي الصـحيح يعـزز مشـاعر الرضـا، السـلام الـداخلي، والسـعادة. علـى النقـيض، الأفعـال غيـر الأخلاقيـة قد تولد مشاعر سلبية مثل الندم أو الشعور بالذنب.

زاويـة الـدوافع الانفعاليـة للسـلوك الأخلاقـي: العديـد مـن الانفعـالات الإيجابيـة مثـل التعـاطف والامتنـان تعتبـر محفـزات للسـلوك الأخلاقـي. التعـاطف مـع الآخـرين يـدفع الإنسـان إلـى التصـرف بشـكل يتسـم بالرحمـة والعـدل، فـي حـين أن مشـاعر الامتنـان قـد تشجع على رد الجميل وحسن التعامل مع الآخرين.

وتتـرجم الانفعـالات النفسـية فـي هيئـة لغـة، وتتسـم اللغـة الانفعاليـة بالعديـد مـن الخصائص، منها:

– الخصائص الصوتية: حيث يحمل الصوت في طياته انفعال المتكلم، حيث نجد في اللغة ارتفاع الصوت، والسرعة في النطق، والخصائص التنغيمية التي تظهر بوضوح من خلال الضغط على مقاطع معينة، ومط مقاطع أخرى، فالمتكلم قد يغير من برة كلامه المعتادة، وتعبيره المعروف وذلك من أجل تعبير السخرية، أو الاستهزاء، أو الغضب وغير ذلك، بحسب المواقف الانفعالية وطبيعة الانفعالات الشخصية[1].

– الخصائص البنائية: قد يحدث في أبنية الكلمة العديد من التغيرات التي تكون نتيجة الانفعالات، من إضافة سوابق ولواحق للكلمة، وأبنية تغير من صورتها، وهذا التغيير ناجم عن الانفعالات، كما في قوله تعالى: {وَغَلَّقَتِ الْأَبْوابَ وَقالَتْ هَيْتَ لَكَ}[يوسف: 23]، وغلق بالتشديد للتكثير، ولا يقال: غلق الباب، وأغلق يقع للكثير والقليل[2]، والتشديد في الغلق قد يكون بتكثير الأغلاق، أي الأقفال، أو بكثرة الإيثاق، فأن تحكم الإغلاق[3]، وهذا التعبير من خلال بنية الكلمة يدل على شدة انفعال امرأة العزيز على سيدنا يوسف عليه السلام[4]، وإحكام إغلاق الأبواب حتى لا يتمكن أحد من فتحه[5].

---

(1) عبد الرحيم إبراهيم فواتيح، اللغة الانفعالية ومغزى الرؤية الشعرية السياسية قصيدة عزاء على بطاقة تهنئة لأحمد مطر نموذجاً، مجلة دفاتر مخبر الشعرية الجزائرية، جامعة محمد بوضياف– المسيلة–الجزائر، المجلد:7، العدد:1، 2022، ص ص305–306.

(2) أحمد بن محمد بن إسماعيل بن يونس المرادي النحوي النحاس، إعراب القرآن، تح: عبد المنعم خليل إبراهيم، ج2، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ط1، 1421هـ، ص198.

(3) الماوردي، النكت والعيون،ج3، المصدر السابق، 22.

(4) ا عبدالرحيم إبراهيم فواتيح، المرجع السابق، ص306

(5) علي بن أحمد بن محمد بن علي الواحدي النيسابوري الشافعي التَّفْسِيرُ البَسِيْط، تح: مجموعة محققين، ج12، عمادة البحث العلمي-جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض-السعودية، ط1، 1430هـ، ص66.

إن اكتساب خير ما، أو الهرب من شر ما محتمل كي نشعر بأننا مدفعون إلى الرغبة فيه، ولكن حين نأخذ في الاعتبار مدى حظنا الظاهر في الحصول على ما نرغب فيه، فإن من يصور لنا أن حظنا كبير يثير فينا الرجاء، فالانفعالات هي عبارة عن إدراكات أو إحساسات، أو تأثرات النفس، وتنسب بشكل خاص إلى النفس، لغيرها، فالانفعالات تسمى إدراكات؛ لأن الإدراكات هي عبارة عن جميع الأفكار التي ليست أفعالاً للنفس، ولا بإرادات، كما أن الانفعالات في عداد الإدراكات، التي تجعلها الرابطة الوثيقة بين النفس والبدن، مضطربة وغامضة، كما تدعى أيضاً تأثيرات النفس لأن هذه التسمية تطابق كل ما يحدث في النفس من تغيرات، كما أنه لا يوجد شيء يمكن أن يهز النفس ويحركها من الأفكار، سوى الانفعالات، فالانفعالات تأثيرات تنسب إلى النفس، وتسببها النفس ذاتها[1].

النتيجة الأساسية للانفعالات هي أنها تحفز النفس وتجهزها لاستقبال الأمور التي تم إعداد الجسم للتعامل معها. فعلى سبيل المثال، الشعور بالخوف يدفع النفس إلى الاستعداد للهروب، بينما الشعور بالثبات يحفزها للإقدام على المواجهة والقتال؛ ولكي تثار الانفعالات في النفس لا بد من بذل الجهد والوسع في تفحص الأسباب والأغراض والأمثلة المقنعة بأن الخطر كبير أم صغير، حقيقي أم وهمي، وهل على النفس أن تهرب أم لا، والموازنة لحظة الخوف بين شرف النصر، وعار الهزيمة، وهناك سبب يمنع النفس من التحكم في انفعالاتها، ووقفها بسرعة، وذلك لارتباط الانفعالات بشبكة معدة في الجسم، تجعلها باقية وحاضرة في فكر الإنسان[2].

---

[1] رينيه ديكارت، الانفعالات النفسية، تر: جورج زيناتي، دار المنتخب العربي، ط1، 1993م، ص ص27-32.

[2] المصدر نفسه، ص ص33-37.

إن العلاقة بين الانفعالات النفسية والأخلاق تظهر من حديث النبي-صلى الله عليه وسلم- عَنِ المَعْرُورِ بْنِ سُوَيْدٍ، قَالَ: لَقِيتُ أَبَا ذَرٍّ بِالرَّبَذَةِ، وَعَلَيْهِ حُلَّةٌ، وَعَلَى غُلاَمِهِ حُلَّةٌ، فَسَأَلْتُهُ عَنْ ذَلِكَ، فَقَالَ: إِنِّي سَابَبْتُ رَجُلًا فَعَيَّرْتُهُ بِأُمِّهِ، فَقَالَ لِي النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «يَا أَبَا ذَرٍّ أَعَيَّرْتَهُ بِأُمِّهِ؟ إِنَّكَ امْرُؤٌ فِيكَ جَاهِلِيَّةٌ، إِخْوَانُكُمْ خَوَلُكُمْ، جَعَلَهُمُ اللَّهُ تَحْتَ أَيْدِيكُمْ، فَمَنْ كَانَ أَخُوهُ تَحْتَ يَدِهِ، فَلْيُطْعِمْهُ مِمَّا يَأْكُلُ، وَلْيُلْبِسْهُ مِمَّا يَلْبَسُ، وَلاَ تُكَلِّفُوهُمْ مَا يَغْلِبُهُمْ، فَإِنْ كَلَّفْتُمُوهُمْ فَأَعِينُوهُمْ»[1].

قوله: (إنك امرؤ فيك جاهلية) يريد إنك في تعييره بأمه على خلق من أخلاق الجاهلية، لأنهم كانوا يتفاخرون بالأنساب، فجهلت وعصيت الله في ذلك، ولم تستحق بهذا أن تكون كأهل الجاهلية في كفرهم بالله تعالى[2].

فالحديث تبرز فيه العلاقة بوضوح بين الانفعالات النفسية والأخلاق، وتظهر من خلال ما يلي:

- **الغضب والانفعال السلبي:** سبَّ أبو ذر رضي الله عنه رجلاً وعيَّره بأمه، وهو سلوك يدل على انفعال نفسي سلبي (الغضب)، والغضب كمثال من الانفعالات النفسية قد يدفع الإنسان إلى ارتكاب أفعال غير أخلاقية سلبية، مثل الإساءة أو الإهانة، كما حدث في هذه الواقعة، والإساءة اللفظية الناتجة عن الانفعال السلبي تُعتبر تعبيرًا عن "الجاهلية" التي أشار إليها النبي صلى الله عليه وسلم، وهي حالة نفسية غير منضبطة.

---

[1] أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الإيمان، باب: المعاصي من أمر الجاهلية، ولا يكفر صاحبها بارتكابها إلا بالشرك، ج1، ص15، حديث رقم 30.

[2] علي بن خلف بن عبد الملك ابن بطال أبو الحسن شرح صحيح البخاري، تح: أبو تميم ياسر بن إبراهيم، ج1، مكتبة الرشد، الرياض-السعودية ، ط2، 1423هـ - 2003، ص85.

- **التوجيه الأخلاقي للانفعال النفسي:** وجه النبي -صلى الله عليه وسلم- أبا ذر نحو الالتزام بالمعايير الأخلاقية السامية التي تحكم التعامل مع الآخرين، وخاصة من هم تحت سلطته أو مسؤوليته (مثل العبيد أو الخدم)، وعليه فمن الضروري التخلص من آثار الانفعالات السلبية المرتبطة بالعصبية القبلية أو الفوقية، ويؤكد النبي أن السلوك الأخلاقي يجب أن يقوم على أساس العدل والمساواة بين البشر.

- **التوجيه النفسي للتحكم في الانفعالات:** نبه النبي -صلى الله عليه وسلم- أبا ذر إلى أن تصرفه كان نتيجة لجهل، وليس فقط خطأ أخلاقيًا. الإشارة إلى "الجاهلية" هنا تحمل معنيين: الأول هو عدم التحكم في الانفعالات النفسية السلبية، والثاني هو الانحراف عن السلوك الأخلاقي الصحيح، والنصح بضبط الانفعالات النفسية يعزز السلوك الأخلاقي الإيجابي الذي يشمل عدم التمييز أو الإساءة إلى الآخرين.

- **تعزيز الأخلاق من خلال الرعاية والعدل:** لم يكتف النبي -صلى الله عليه وسلم-بالنهي عن الإساءة، بل أعطى تعليمات إيجابية حول كيفية التعامل مع من هم تحت يد الإنسان. يشير إلى أن الإخوة من العبيد أو الخدم يجب معاملتهم بالعدل، ومشاركتهم في الطعام واللباس، وهو مظهر من مظاهر الأخلاق الرفيعة، وبذلك يتبين أن ضبط الانفعالات النفسية السلبية، مثل الغضب يؤدي إلى السلوك الأخلاقي الإيجابي، الذي يقوم على الرعاية والعدل والرحمة.

الارتباط بين الانفعالات النفسية والسلوك الأخلاقي: العلاقة بين الانفعالات النفسية والسلوك الأخلاقي تظهر بوضوح في الحديث، الانفعالات السلبية مثل الغضب والإهانة، تؤدي إلى السلوك غير الأخلاقي مثل الإساءة للآخرين. في المقابل، عندما يتم ضبط الانفعالات النفسية والسيطرة عليها، يؤدي ذلك إلى سلوك أخلاقي سامٍ، مثل العدل، الإحسان، وعدم تحميل الآخرين ما لا يطيقون.

- **الجزاء النفسي للسلوك الأخلاقي:** من خلال الامتثال لتوجيهات النبي صلى الله عليه وسلم، يحصل الإنسان على مكافأة نفسية داخلية تتمثل في الشعور بالراحة والرضا. السلوك الأخلاقي تجاه الآخرين يعزز مشاعر الانسجام النفسي، بينما السلوك غير الأخلاقي، مثل التحقير أو الإهانة، يولد مشاعر سلبية مثل الندم والذنب، وهو ما يمكن أن يكون قد شعر به أبا ذر بعد تنبيه النبي.

- **البعد الاجتماعي والأخلاقي:** يعزز الحديث قيمة الأخلاق في العلاقات الاجتماعية، وخاصة مع أولئك الذين قد يعتبرهم البعض في منزلة أدنى اجتماعيًا أو اقتصاديًا، الانفعال النفسي بالفوقية أو الغضب تجاه هؤلاء يؤدي إلى السلوك الجاهلي، في حين أن السلوك الأخلاقي القائم على التواضع والعدل يؤدي إلى تقوية الروابط الاجتماعية ويعزز المساواة.

فما صدر من أبي هريرة -رضي الله عنه-هو انفعال نفسي آثار غضبه، ما جعله يصدر عنه خلق من أخلاق الجاهلية، وهو السبُّ والشتم.

ومن الأحاديث التي تكشف عن العلاقة بين الانفعالات النفسية والأخلاق ما جاء رَجُلٍ مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: قَالَ رَجُلٌ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَوْصِنِي؟ قَالَ: «لَا تَغْضَبْ»، قَالَ: قَالَ الرَّجُلُ: فَفَكَّرْتُ حِينَ قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَا قَالَ، فَإِذَا الْغَضَبُ يَجْمَعُ الشَّرَّ كُلَّهُ"[1].

الغضب جماع الشر، قال جعفر بن محمد: الغضب مفتاح كل شر. وقيل لابن المبارك: اجمع لنا حسن الخلق في كلمة، قال: ترك الغضب. وكذا فسر الإمام أحمد، وإسحاق بن راهويه حسن الخلق بترك الغضب، وقد روي ذلك مرفوعا،

[1] علي بن أبي بكر بن سليمان أبو الحسن نور الدين الهيثمي، تح: حسام الدين القدسي، ج8، مكتبة القدسي، القاهرة، مصر، 1414 هـ، 1994م، ص 69، أخرجه أحمد في المسند، ج38، ص 236، حديث رقم 23171. قال الهيثمي: "رواه أحمد، ورجاله رجال الصحيح". مجمع الزوائد ومنبع الفوائد.

خرجه محمد بن نصر المروزي في كتاب " الصلاة " من حديث أبي العلاء بن الشخير «أن رجلا أتى النبي صلى الله عليه وسلم من قبل وجهه، فقال: يا رسول الله أي العمل أفضل؟ فقال: "حسن الخلق" ثم أتاه عن يمينه، فقال: يا رسول الله أي العمل أفضل فقال: "حسن الخلق"، ثم أتاه عن شماله فقال: يا رسول الله، أي العمل أفضل؟ قال: حسن الخلق ثم أتاه من بعده، يعني: من خلفه، فقال: يا رسول الله أي العمل أفضل؟ فالتفت إليه رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: " مالك لا تفقه! حسن الخلق هو أن لا تغضب إن استطعت»[1].

ومن الحديث يتضح أن الغضب من أقوى الانفعالات النفسية التي تؤثر على قدرة الإنسان على التفكير العقلاني واتخاذ قرارات أخلاقية، وعندما يفقد الإنسان السيطرة على نفسه بفعل الغضب، فإنه يصبح أكثر عرضة للقيام بسلوكيات غير أخلاقية، مثل العدوانية، التجاوز، والتصرفات غير اللائقة. لهذا السبب، يصف الصحابي الغضب بأنه "يجمع الشر كله"، مما يشير إلى قدرة الغضب على أن يكون بوابة لكل السلوكيات السلبية.

الغضب لا يؤدي فقط إلى الضرر الفردي، بل يمتد ليشمل الآخرين من خلال الصراعات والخصومات، وعندما يغضب الفرد، يمكن أن يتسبب ذلك في تفاقم المشاكل بين الناس، سواء في الأسرة أو في المجتمع. بالتالي، الغضب لا يهدد فقط الأخلاق الفردية، بل يُعد عنصرًا مسببًا للشرور الاجتماعية العامة.

[1] عبد الرحمن بن أحمد بن رجب بن الحسن السَلامي البغدادي ثم الدمشقي الحنبلي، جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثا من جوامع الكلم، تح: شعيب الأرناؤوط - إبراهيم باجس، ج1، مؤسسة الرسالة – بيروت، لبنان، ط7، 2001م، ص363.

الانفعالات النفسية مثل الغضب لها تأثير مباشر على جودة القرارات التي يتخذها الإنسان. عندما يُغضب الفرد، فإن تفكيره يصبح مشوشًا، ويفقد القدرة على التقييم العقلاني للموقف، مما يجعله أكثر عرضة لاتخاذ قرارات غير أخلاقية، من هنا، فإن التحكم في الغضب لا يقتصر على مجرد الابتعاد عن الانفعال، بل يتعلق بتحسين نوعية القرارات الأخلاقية التي يتخذها الشخص في حياته اليومية.

الصحابي الذي طلب الوصية، عند تفكره في مغزى قول النبي صلى الله عليه وسلم، يصل إلى نتيجة أن الغضب "يجمع الشر كله". هذا التفكر يدل على أن الانفعال بالغضب ليس مجرد حالة نفسية عابرة، بل هو نقطة انطلاق لسلسلة من السلوكيات التي تمثل انحدارًا في الأخلاق. هذا الإدراك يتفق مع النظريات النفسية الحديثة التي ترى أن الغضب يمكن أن يغير من الإدراك والتصرف، مما يدفع الإنسان نحو أفعال قد تكون غير منسجمة مع قيمه الأخلاقية.

ومن هنا ندرك أن العلاقة بين الانفعالات النفسية والأخلاق كبيرة وخطيرة، ومتشابكة. في هذا يقول الشيخ الرئيس: فالانفعالات النفسية كالخوف والغضب والحزن والفرح هي من العوارض التي تعرض للنفس وهي في البدن، ولا تعرض بغير مشاركة البدن، ولذلك فإنها تستحيل معها أمزجة الأبدان، وتحدث هي أيضا مع حدوث أمزجة الأبدان، فإن بعض الأمزجة يتبعه الاستعداد للغضب، وبعض الأمزجة يتبعه الاستعداد للشهوة، وبعض الأمزجة يتبعه الجبن والخوف، ومن الناس من تكون سجيته سجية مغضب فيكون سريع الغضب، ومن الناس من يكون كأنه مذعور مرعوب فيكون جبانا مسرعا إليه الرعب، فهذه الأحوال لا تكون إلا بمشاركة البدن، والأحوال التي للنفس بمشاركة البدن علي أقسام: منها ما يكون للبدن أولا، ولكن لأجل انه ذو نفس، ومنها ما يكون للنفس أولا، ولكن لأجل انها في بدن، ومنها ما يكون بينهما سوية .قسم ابن سينا النفس الحيوانية إلى قوتين:

القوة النزوعية والشوقية، وهي يصدر عنها الانفعال النفسي الشهوة والغضب، والثانية: قوة تنبعث في الأعصاب والعضلات، فتنقبض وتنبسط، وهي أيضاً تتأثر بالانفعالات النفسية.[1]

قال ابن سينا: "القوى الطبيعية تسمى عندهم قوة نفسانية. وأما إذا لم يرد بالنفس هذا المعنى بل عنى به قوة هي مبدأ إدراك وتحريك تصدر عن إدراك ما بإرادة ما وأريد بالطبيعة كل قوة يصدر عنها فعل في جسمها على خلاف هذه الصورة لم تكن هذه القوة نفسانية بل كانت طبيعية، وأعلى درجة من القوة التي يسميها الأطباء طبيعية. وأما إن سمي بالطبيعية ما يتصرف في أمر الغذاء وحالته سواء كان لبقاء شخص أو بقاء نوع لم تكن هذه طبيعية وكانت جنسا ثالثا. ولأن الغضب والخوف وما أشبههما انفعال لهذه القوة"[2].

ويظهر العلاقة بين الانفعالات النفسية والأخلاق عند ابن سينا من قوله: "أحكام نبض العوارض النفسانية أما الغضب فإنه بما يشير من القوة ويبسط من الروح دفعة يجعل النبض عظيما شاهقاً جداً سريعاً متواتراً، ولا يجب أن يقع فيه اختلاف؛ لأن الانفعال متشابه إلا أن يخالطه خوف، فتارة يغلب ذلك، وتارة هذا وكذلك إن خالطه خجل، أو منازعة من العقل وتكلف الإمساك عن تهييجه، وتحريكه إلى الإيقاع بالمغضوب عليه"[3].

من خلال هذا القول تضح اشارة ابن سينا إلى أن الانفعالات مثل الغضب، لها تأثيرات مباشرة على سلوك الفرد، حيث تجعل "النبض عظيماً شاهقاً جداً سريعاً

---

[1] بولس مسعد، ابن سينا الفيلسوف، المرجع السابق، ص40.

[2] ابن سينا، القانون في الطب، ج1، المصدر السابق، ص99.،

[3] المصدر نفسه، ص182.

متواتراً"، وهذا يعني أن الغضب يحفز الجسم ويزيد من نشاطه الفسيولوجي، مما قد يؤدي إلى تصرفات قد لا تعكس القيم الأخلاقية للفرد.

يوضح ابن سينا أن الغضب يمكن أن يتداخل مع المشاعر الأخرى مثل الخوف أو الخجل، مما قد يغير من طبيعة الانفعال وتأثيره على السلوك. عندما يختلط الغضب بالخوف، قد يضعف ذلك من تأثير الغضب، مما يعني أن الاستجابة الغاضبة قد تُقابل بالتراجع أو الانسحاب. في المقابل، إذا كان الغضب مصحوبًا بالخجل أو القلق من ردود الفعل الاجتماعية، فقد يؤدي ذلك إلى كبح جماح الانفعال، وهو ما يعكس سلوكًا أكثر عقلانية وأخلاقية.

قوله: "تكلف الإمساك عن تهييجه"، يعكس أهمية الوعي الذاتي والقدرة على ضبط النفس. عندما يكون الفرد قادرًا على التحكم في انفعالاته، فإنه يظهر التزامًا بالقيم الأخلاقية، حتى في الأوقات الصعبة.

يمكن أن تكون النتائج المترتبة على الانفعالات النفسية معقدة. فإذا استسلم الفرد للغضب دون ضبط، فقد يتسبب ذلك في أذى للآخرين، مما يتعارض مع المبادئ الأخلاقية. بينما إذا تمكن من إدارة انفعالاته، قد يؤدي ذلك إلى تصرفات أكثر رحمة وتفهمًا.

وتظهر رؤية ابن سينا للعلاقة القوية بين الانفعالات النفسية والأخلاق عند حديث عن مواصفات المرضع، قال: " وأما في أخلاقها، فأن تكون حسنة الأخلاق محمودتها بطيئة عن الانفعالات النفسانية الرديئة من الغضب والغم والجبن وغير ذلك فإن جميع ذلك يفسد المزاج وربما أعدى بالرضاع"[1].

[1] نفسه، ص206.

فكلام ابن سينا يبرز مدى العلاقة بين الانفعالات النفسية والأخلاق، فالأخلاق الحميدة تتطلب التوازن والاعتدال، فوصف المرضع بأن تكون "حسنة الأخلاق محمودتها بطيئة عن الانفعالات النفسانية الرديئة" يشير إلى أهمية السيطرة على الانفعالات السلبية، مثل الغضب والغم والجبن، كشرط أساسي لتطوير أخلاق قوية.

تتضمن الانفعالات النفسية الرديئة المشاعر السلبية التي قد تؤثر سلبًا على المزاج والسلوك. النص يذكر "الغضب والغم والجبن" كأمثلة على هذه الانفعالات، مما يدل على أنها ليست مجرد عواطف عابرة، بل تؤثر بشكل جذري على الكيان النفسي للفرد.

الانفعالات السلبية يمكن أن تؤدي إلى تدهور المزاج، مما يعزز من إمكانية اتخاذ قرارات متهورة وغير أخلاقية. على سبيل المثال، الغضب قد يدفع الفرد إلى تصرفات عدوانية، بينما الهمّ والغم قد يعززان من حالة الانسحاب والفشل. هذا الأمر يشير إلى أن الانفعالات ليست محايدة، بل لها القدرة على تغيير طبيعة السلوك الإنساني.

قول ابن سينا: "تفسد المزاج وربما أعدى بالرضاع". هذه العبارة تعكس كيف يمكن أن تؤثر المشاعر السلبية ليس فقط على الفرد نفسه، بل أيضًا على علاقاته بالآخرين؛ إذ يمكن أن تؤدي الانفعالات السلبية إلى توتر العلاقات الاجتماعية وغياب الثقة بين الأفراد، مما ينعكس سلبًا على المجتمع ككل.

الأخلاق الجيدة تساهم في بناء علاقات صحية ومثمرة. الأفراد الذين يتحلون بالأخلاق الحميدة غالبًا ما يكونون أكثر قدرة على التواصل الفعّال والتعاون مع

الآخرين، بينما الانفعالات السلبية، كما ذُكر، قد تؤدي إلى تدمير الروابط الاجتماعية وتوليد النزاعات.

من المهم ملاحظة أن التعامل مع الانفعالات النفسية ليس مسألة سهلة، بل يتطلب وعياً ونضجًا. يمكن تطوير الأخلاق الحميدة من خلال الوعي بالانفعالات، مما يتيح للفرد التحكم بها بدلاً من أن تتحكم فيه. هذا يتطلب استراتيجيات مثل التأمل، والوعي الذاتي، والتفكير النقدي، التي تعزز من القدرة على التعامل مع المشاعر السلبية بطرق بناءة.

ويبين ابن سينا تأثير الانفعالات النفسية على البدن، ومن ثم على الأخلاق، قال ابن سينا: " وأما الانفعالات النفسانية فيجب أن يرجع فيه إلى كلامنا في الكليات وقد بينا تأثيرها في القلب بتوسط الروح وكل ما أفرط منها في تأثير خانق للحار الغريزي إلى باطن أو ناشر إياه إلى خارج فقد يبلغ أن يحدث غشيا بل يبلغ أن يهلك. والغضب من جملتها أقل الجميع فإن الغضب قلما يهلك"[1].

يمكن من خلال كلام ابن سينا الربط بين الانفعالات النفسية والأخلاق لان الانفعالات تُحدث تأثيرًا في القلب عن طريق الروح، ويُفهم من هذا أن الانفعالات ليست مجرد تجارب عاطفية سطحية، بل لها جذور عميقة تؤثر على الحالة الداخلية للفرد. يمكن القول إن هذه الانفعالات تتحكم في المزاج والنفسية، مما ينعكس على تصرفات الفرد وتوجهاته الأخلاقية.

يركز ابن سينا على قضية الإفراط في الانفعالات، حيث يُشير إلى أن أي انفعال يتجاوز الحد الطبيعي يمكن أن يصبح "خانقًا للحار الغريزي"، وهذا يعني أن

[1] نفسه، ص376.

الانفعالات القوية تؤثر على الطاقة الحيوية للفرد، وتُعيق قدرته على التصرف بطرق عقلانية وأخلاقية.

يعتبر الغضب أحد الانفعالات النفسية، ولكنه يُعتبر الأقل ضررًا مقارنةً بالانفعالات الأخرى. الغضب، رغم قوته وتأثيره، لا يؤدي غالبًا إلى فقدان كامل للوعي أو الهلاك، وهذا يبرز أهمية فهم الغضب كظاهرة إنسانية يمكن إدارتها والتحكم فيها، مما يسمح للأفراد بالاستجابة بطريقة أخلاقية.

تلعب الانفعالات دورًا حاسمًا في تشكيل سلوك الأفراد وأخلاقهم. عند تجاوز الانفعالات لحدودها الطبيعية، تصبح مُهددة للأخلاق والطباع الإنسانية، فعندما يكون الفرد تحت تأثير انفعال قوي، مثل الغضب أو الحزن، قد يتصرف بشكل غير أخلاقي، مما يُعرّض سلوكياته للأذى.

إن القدرة على التحكم في الانفعالات، خاصة تلك السلبية، تعتبر مؤشرًا على النضج الأخلاقي، فيُظهر الأفراد الذين يسيطرون على انفعالاتهم قدرة أكبر على اتخاذ قرارات مستنيرة، تتماشى مع قيمهم الأخلاقية، وبالتالي، فإن التحكم في الانفعالات يساهم في تعزيز الأخلاق الحميدة.

قال ابن سينا: "وأما الكائن عن لطف حس القلب وعن أدنى ريح يتولده وأدنى أذى يتأدى إليه فيعرف ذلك من قوة النبض وصحة النفس والسلامة في سائر الأعضاء. وقوة النبض وعظمه أدل دليل عليه ويؤكده أن يكون البدن مع تواتر هذا الخفقان سليما والقوة محفوظة والعادة في الأفعال صحيحة وأكثر ما يعرض هذا للذين يظهر على وجوههم تأثير الانفعالات النفسانية وإن قَلَّتْ، مثل: فرح أو غم، أو هم أو غضب أو نحو ذلك"[1]. ويرى ايضا رابطاً بين انفعالات النفس

[1] نفسه، ج2، ص381.

والأخلاق: "القوة الحيوانية فيعنون بها القوة التي إذا حصلت في الأعضاء هيأتها لقبول قوة الحس والحركة وأفعال الحياة، ويضيفون إليها حركات الخوف والغضب لما يجدون في ذلك من الانبساط والانقباض العارض للروح المنسوب إلى هذه القوة"[1].

يبدو لي ويتضح من كل هذا أن فهم القوة الحيوانية وتأثيرها على الانفعالات النفسية، يتضح أن هناك ترابطًا قويًا بين هذه الانفعالات والسلوك الأخلاقي. الانفعالات مثل الخوف والغضب، إذا لم تُدار بشكل مناسب، يمكن أن تؤدي إلى تصرفات غير أخلاقية أو تؤثر سلبًا على اتخاذ القرارات.

الشيخ الرئيس ربط بين الانفعالات النفسية والأخلاق، وبين أن الانفعالات النفسية يظهر أثرها على البدن، بل وعلى التصرفات، قال ابن سينا: "حاصل علامات المعتدل المزاج علاماته المجموعة الملتقطة هي: مواتاة الأعضاء في حركاتها وسلاسة وقوة من التخيل والتفكر، والتذكر وتوسط من الأخلاق بين الإفراط والتفريط؛ أعني التوسط بين التهور والجبن، والغضب والخمول، والرقة والقساوة، والطيش والتيه، وسقوط النفس وتمام الأفعال كلها"[2]. وهنا تتضح التوأمة بين الأخلاق والانفعالات النفسية:

يشير كذلك إلى أن الفرد المعتدل المزاج يتسم بحالة من التوازن الداخلي، وهذا يشمل توازن الجسد وانسجام وظائفه المختلفة، وتوازن النفس من خلال قدرته على السيطرة على انفعالاته وأخلاقه. الاعتدال هنا يعني أن تكون أعضاء الجسد "مواتية" في حركاتها، أي أن تتحرك بشكل طبيعي وسلس، ويُظهر ذلك انسجامًا

[1] نفسه، ج1، ص98.

[2] نفسه، ص 163.

بين وظائف الأعضاء الحسية والحركية، مما يساهم في تمكين الشخص من التصرف بلياقة وسلاسة في المواقف المختلفة.

يركز ابن سينا على الأخلاق المتوازنة بوصفها سمة أساسية للشخص الذي يملك اعتدالًا في المزاج. يُظهر هذا الفرد اعتدالًا بين النقيضين في السلوك الأخلاقي والانفعالات ومن صور هذا الاعتدال:

التهور والجبن: أي القدرة على التحكم في مشاعر الخوف والشجاعة، بحيث لا يكون الفرد متهورًا ولا جبانًا، بل شجاعًا بما يكفي لمواجهة المواقف الصعبة دون إفراط.

الغضب والخمول: يُظهر المعتدل تحكمًا في الغضب بحيث لا يكون غاضبًا بشكل مفرط ولا خاملاً أو غير مبالٍ، بل يتمتع بالحكمة في ضبط انفعالاته والتصرف بهدوء.

الرقة والقساوة: الشخص المعتدل المزاج لا يكون مفرطًا في مشاعره، فلا يكون قاسيًا ولا رقيقًا لدرجة الضعف، بل يتسم بالحكمة والرحمة المعتدلة.

الطيش والتيه: التوازن بين الحماسة المفرطة واللامبالاة. فلا يكون الفرد طائشًا يندفع دون تفكير، ولا يكون تائهًا أو فاقدًا للاتجاه.

سقوط النفس: يُشير هذا إلى الكرامة الشخصية وتقدير الذات، فالمعتدل المزاج يتجنب الانغماس في مشاعر الانحطاط الذاتي أو احتقار النفس.

المطلب الثاني: العلاقة بين الأخلاق والانفعالات النفسية عند الكندي.

ربط الكندي بين الانفعالات النفسية والأخلاق، وهذا ما يظهر من تقسيمه قوى النفس، فشبه الشهوانية للإنسان بالخنزير، والقوة الغضبية بالكلب، والقوة العقلانية

بالملك، فمن غلبت عليه القوة الشهوانية فقياسه قياس الخنزير، ومن غلبت عليه القوة الغضبية، فقياسه قياس الكلب، ومن كان الأغلب عليه قوة النفس العقلية، وكان أكثر أدبه الفكر والتمييز ومعرفة حقائق الأشياء والبحث عن غوامض العلم، كان إنساناً فاضلاً قريب الشه من الباري جل وعلا لأن الأشياء التي ندجها للباري جل وعلا هي الحكمة والقدرة، والعدل والخير والجميل، والحق، وقد يمكن للإنسان أن يدبر نفسه بهذه الحيلة بحسب ما في طاقة الإنسان، فيكون حكيماً، عدلاً جواداً خيراً، يؤثر الحق، والجميل، ويكون ذلك بنوع دون النوع الذي للباري جل وعلا[1].

الكندي يعرض رؤية فلسفية عميقة حول العلاقة بين الأخلاق والانفعالات النفسية باستخدام تشبيهات مجازية للحيوانات لترمز إلى قوى النفس المختلفة، ويعتمد على تقسيم النفس البشرية إلى ثلاث قوى رئيسية، وهي: القوة الشهوانية، القوة الغضبية، والقوة العقلانية. هذه القوى مرتبطة بالانفعالات والأخلاق وتؤثر بشكل مباشر على شخصية الإنسان وسلوكه.

- **القوة الشهوانية:** يُشبَّه الإنسان الذي تسيطر عليه هذه القوة بالخنزير. والخنزير هنا يمثل الانغماس في الشهوات الجسدية والدنيوية، فهو رمز للإفراط في الرغبات الحسية والمتع الجسدية دون مراعاة للمبادئ الأخلاقية أو العقلانية، ومن غلبت عليه القوة الشهوانية يكون سلوكه متمحورًا حول إشباع رغباته دون الاعتبار للقيم أو الضوابط الأخلاقية.

- **القوة الغضبية:** يُشبَّه الشخص الذي تهيمن عليه القوة الغضبية بالكلب، الذي يعكس الانفعالات العنيفة والغضب غير المتحكم فيه، والقوة الغضبية ترتبط بالعدوانية والرغبة في السيطرة والصراع. فمن تسيطر عليه هذه القوة يكون سلوكه

[1] الكندي، الرسائل الفلسفية، المصدر السابق، ص ص 274-275.

عدوانيًا وعنيفًا، يميل إلى التفاعل بشكل سلبي مع المواقف التي تتطلب ضبط النفس أو التفكير الهادئ.

– **القوة العقلانية:** القوة العقلانية هي الأكثر رُقيًا بين هذه القوى، وتشبيهها بالملك يعكس الهيمنة والسيطرة على بقية القوى الأخرى (الشهوانية والغضبية)، والإنسان الذي يغلب عليه التفكير العقلاني يكون موجهًا نحو الفكر والتمييز ومعرفة حقائق الأشياء، وينشغل بالبحث عن غوامض العلم. فهو شخص يسعى لتحقيق الحكمة والخير والعدل، ويقترب من التصورات المثالية للصفات الإلهية مثل القدرة، الحكمة، العدل، والحق.

فالنفس البشرية مركبة من هذه القوى الثلاث، وكل قوة إذا سيطرت على الإنسان أدت إلى نمط حياة وأخلاق معينة. وفي الفلسفة الأخلاقية، تتحقق الفضيلة عندما تسيطر القوة العقلانية على النفس وتوازن بين القوة الشهوانية والغضبية، فعندما يوجه العقل الشهوانية والغضبية، يحقق الإنسان الانسجام الداخلي والسلوك الفاضل، والأخلاق الحميدة.

ويشير الكندي إلى أن الإنسان الفاضل الذي يسيطر على نفسه ويحقق التوازن بين قواه الثلاث يكون قريب الشبه بالباري (الله) جل وعلا، والصفات الإلهية مثل الحكمة، العدل، والخير هي مبادئ يسعى الإنسان الفاضل لتحقيقها، لكن هذا التحقيق يتم "بنحو دون النحو الذي للباري"، أي أن الإنسان لا يمكن أن يصل إلى الكمال المطلق، ولكن يمكنه أن يسعى لتحقيق الفضائل الإلهية بقدر استطاعته البشرية.

المطلب الثالث: العلاقة بين الأخلاق والانفعالات النفسية عند ابن باجة.

تحدث ابن باجة عن الإدراك وهل هو انفعال أم لا، وبين أن الإدراك ليسن انفعالاً،

ولكن هل يكون الإدراك بانفعال، قال ابن باجة: "فالمنفعل قد يظن به أنه يقبل الصورة فقط، وأن الحار بالقوة إذا صار حاراً بالفعل، فلم يقبل مع الكائن في المحرك، وإنما قبل حاراً آخر فصار حاراً ، شبيهاً بالأول، ولا نسبة بين الحر الموجود في أحدهما إلى الآخر بوجه، إنما النسبة التي بينهما هي أن صورتهما إذا تجردت كانت واحدة بالعدد، والمغايرة التي بين صورتيهما الشخصية إن جاز أن يقال لشخص الحر صورة، فإنه لا تغاير بينها وبين الهيولي، عندما يكونا شخصاً"[1].

ومن هنا تتكشف وجهة نظر ابن باجة في العلاقة بين الأخلاق والانفعالات النفسية كالتالي: الشخص الذي يتأثر بانفعال أو عاطفة معينة، قد يُعتقد أنه "يقبل الصورة" فقط، أي يتلقى الانفعال دون أن يؤثر بشكل مباشر في جوهره الشخصي، فالإنسان في حالة الانفعال يتبنى شكلًا مؤقتًا من الشعور أو التأثير النفسي دون أن يكون هذا الانفعال جزءًا دائمًا من شخصيته.

يُستخدم هنا مفهوم الحرارة كمثال على كيفية انتقال الانفعال أو تأثيره من حالة بالقوة إلى حالة بالفعل. إذا أخذنا الحرارة كاستعارة، فإن الجسم الذي يكون "حاراً بالقوة" (أي لديه القدرة على أن يسخن) يصبح "حاراً بالفعل" عندما يتعرض لحرارة خارجية. ومع ذلك، يُشار هنا إلى أن الجسم الحار لا يقبل "الحرارة" نفسها من الجسم الذي ينقلها، وإنما يكتسب حرارة شبيهة بها. أي أن ما يحدث هو تكرار أو تمثيل للخاصية (الحرارة) وليس نقلًا حرفيًا لنفس الحرارة.

ينشأ الانفعال في النفس البشرية بوسيلة مشابهة. عند تعرض شخص ما لموقف معين يؤدي إلى انفعال (مثل الغضب أو الفرح)، فإن هذا الانفعال لا ينقل مباشرة من شخص لآخر، وإنما يُخلق انفعال جديد شبيه في طبيعة الشخص المنفعل.

[1] ابن باجة، النفس، المصدر السابق، ص95.

وبالتالي، لا توجد علاقة مباشرة بين الانفعالين، وإنما العلاقة بينهما تكمن في أن "صورتهما"، أو الجوهر النفسي للانفعال، هو ذاته عندما يتجرد من الأشخاص المحددين، يشير إلى أن الانفعالات هي نماذج مشتركة بين البشر، لكن تطبيقها أو ظهورها في الأفراد يختلف بناءً على الشخصية والموقف.

في حالة الانفعال، يمكن اعتبار أن الهيولي هو طبيعة الإنسان القابلة للتأثر أو الانفعال، بينما الصورة هي الشكل أو النوع الذي يأخذه الانفعال، فالشخص المنفعل يتلقى صورة الانفعال، لكن هذه الصورة تختلف من شخص إلى آخر، بناءً على الهيولي (الأساس النفسي أو الجسدي) الذي يحمل الانفعال. وهكذا، لا يوجد تغاير جوهري بين الانفعال والشخصية عند تجريدهما، لأن الصورة النهائية للانفعال تكون واحدة في الجوهر، حتى لو اختلفت في التفاصيل.

ويتضح من كلام ابن باجة أن الانفعالات ليست مكونات ثابتة للشخصية، بل هي حالات نفسية تظهر بشكل مؤقت نتيجة لمثيرات خارجية أو داخلية. ومع ذلك، هذه الانفعالات لا تُحدث تغييرًا جذريًا في جوهر الإنسان، بل تتكرر بصور شبيهة عبر مواقف وشخصيات مختلفة. هذا الطرح يمكن ربطه بالأخلاق من خلال فهم أن الأخلاق تتشكل من قدرة الشخص على تنظيم انفعالاته والتحكم بها، وليس مجرد خضوعه لهذه الانفعالات بشكل عشوائي، بالتالي، العلاقة بين الأخلاق والانفعالات النفسية هنا تقوم على فكرة أن الأخلاق تعتمد على كيفية استقبال الشخص للانفعالات وتعامله معها، فالشخص الأخلاقي هو الذي يستطيع التحكم في هذه الانفعالات وتوجيهها بطريقة تتناسب مع المبادئ والقيم الأخلاقية، بدلاً من أن يصبح عبداً لانفعالاته.

وتظهر العلاقة بين الأخلاق والانفعالات النفسية عند ابن باجة من خلال بيانه لماهية التدبير، حيث قال: "والتدبير إذا قيل على الإطلاق دل على تدبير المدن،

أو قيل بتقييد فإنه ينقسم بالصواب والخطأ، وقد يظن أن التدبير يعرى من هذين، وإذا فحص عن وتعقب، ظهر أن هذين المتقابلين يلزمانه ضرورة"[1].

يتضح من كلام ابن باجة مدى العلاقة بين الأخلاق والانفعالات النفسية وذلك يتضح مما يلي:

يتطلب التدبير توازنًا بين العوامل المتعددة التي تؤثر على الحياة الاجتماعية والسياسية، بما في ذلك الانفعالات النفسية للأفراد والجماعات. على المستوى الأخلاقي، يمكن اعتبار التدبير نوعًا من الممارسة التي تهدف إلى تحقيق الخير العام، ولكنه في نفس الوقت يجب أن يتعامل مع تحديات الانفعالات النفسية مثل الطمع، الغضب، والشهوة، التي تؤثر في عملية اتخاذ القرارات.

التدبير عندما يُقيد ويُفحص بشكل دقيق، ينقسم بالضرورة إلى صواب وخطأ. هذا يعني أن أي شكل من أشكال التدبير، سواء كان شخصيًا أو اجتماعيًا، يعتمد على مدى دقته وحكمته في التعامل مع المواقف، التي تتأثر بطبيعة الحال بالانفعالات النفسية. الشخص الذي يدير شؤونه أو شؤون الآخرين لا يمكنه أن يحقق نتائج أخلاقية محايدة؛ فإما أن ينجح في توجيه انفعالاته واتخاذ قرارات صائبة، أو يخفق نتيجة لتأثره المفرط بانفعالاته غير المنضبطة.

الانفعالات النفسية تلعب دورًا حاسمًا في تحديد اتجاه التدبير. فالأخلاق تنشأ من القدرة على السيطرة على هذه الانفعالات، وتوجيهها نحو الخير. إذا تمكن الشخص أو المجتمع من توظيف الانفعالات بشكل إيجابي، مثل تحويل الغضب إلى شجاعة أو الطموح إلى دافع للإبداع، يمكن للتدبير أن يكون صائبًا وأخلاقيًا. على النقيض، إذا تركت الانفعالات دون ضبط، يمكن أن يؤدي التدبير إلى

[1] ابن باجة، تدبير المتوحد، المصدر السابق، ص7.

الخطأ. فمثلًا، الإفراط في الاستجابة للرغبات قد يؤدي إلى قرارات تفتقر إلى الحكمة.

يؤكد على أن الصواب والخطأ هما مكونان ضروريان لأي تدبير، وهذا يعني أن كل قرار أو تدبير يُتخذ يحمل في داخله إمكانات للصواب أو الخطأ، حسب الكيفية التي يتم فيها التحكم بالانفعالات النفسية وتوجيهها، وهذا من شأنه أن يعكس فهمًا أخلاقيًا عميقًا، حيث إن الشخص أو القائد أو المجتمع لا يمكنهم فصل تدبيرهم عن التأثيرات الأخلاقية الناتجة عن قراراتهم، فالصواب يعني أن التدبير يتوافق مع المبادئ الأخلاقية ويحقق الخير، بينما الخطأ ينشأ عندما تكون القرارات نتيجة انفعالات غير منضبطة تؤدي إلى ضرر أو فساد.

يرى ابن الصائغ ان: "الأفعال التي لا اختيار له فيها كالإحساس، قد يقع في هذه ضرب من الضرورة، مثل ما يفعل الإنسان عند الخوف الشديد، مثل: شتم الصديق، وقتل الأخ، على أمر تملك، وهذه فللاختيارات فيها موقع، وقد لخصت هذه كلها في نيقوماخيا"[1]، ومن هنا يمكننا القول ان الأفعال غير الاختيارية (أفعال الضرورة): هي أفعال تصدر من الإنسان في حالات معينة دون أن يكون له سيطرة كاملة عليها، مثل الأفعال التي تحدث نتيجة الخوف الشديد. مثلًا، الإنسان قد يقوم بشتم صديق أو ارتكاب أفعال عنيفة مثل قتل أخيه، وهذا النوع من الأفعال يحدث بسبب حالة من الضرورة.

هذه الضرورة ليست مرتبطة فقط بالقرارات العقلانية التي يتخذها الفرد، وإنما تكون مدفوعة بالعواطف القوية التي تسيطر على الإنسان، مثل الخوف، وفي هذه الحالة، الشخص لا يختار بوعي القيام بالفعل، بل يتم توجيهه من قِبل الضغوط النفسية أو العصبية.

[1] المصدر نفسه، ص16.

الأفعال التي يكون فيها عنصر الاختيار هي الأفعال التي يدخل فيها عنصر من الاختيار والقدرة على اتخاذ القرار. والنص الباجوي يُفرق بين الأفعال التي يكون فيها عنصر من القرار الذاتي والوعي الكامل بما يفعله الشخص، وبين الأفعال التي تكون شبه قسرية بسبب ظروف خارجة عن إرادته.

ويربط ابن باجة بين الأخلاق والانفعالات النفسية، وأن الدافع للأخلاق هو الانفعال النفسي، فقد يقدم الإنسان بسببه إلى فعل أخلاقي أو غير أخلاقي، قال ابن باجة: "فإن الحيوان غير الناطق إنما يتقدم فعله ما يحدث في النفس البهيمية من انفعال، والإنسان قد يفعل ذلك من هذه الجهة، كما يهرب الإنسان من مفزع، فإن هذا الفعل هو للإنسان من جهة النفس البهيمية، فالفعل البهيمي هو الذي يتقدمه في النفس الانفعال النفساني فقط، مثل: التشهي أو الغضب، أو الخوف، وما شاكله، والإنساني هو ما يتقدمه أمر يوجبه عند فاعله، سواء تقدم الفكر انفعال نفساني، أو أعقب الفكر ذلك"[1]، ومن هنا فان الحيوان غير الناطق يقوم بأفعاله استنادًا إلى الانفعالات النفسية البهيمية، أي تلك التي تصدر عن دوافع غريزية بحتة دون تدخل العقل أو الفكر الواعي، وهذه الانفعالات تشمل أمورًا مثل التشهي (الرغبة)، الغضب، والخوف. الحيوان يستجيب لهذه الانفعالات بشكل تلقائي وغريزي دون وجود اعتبارات أخلاقية أو فكرية.

هذه الانفعالات ليست خاصة بالحيوان فقط، فالإنسان قد يقوم بأفعال مماثلة مدفوعة بالانفعالات الغريزية البحتة، مثل الهروب من خطر، وهو سلوك ينبع من غريزة الحفاظ على الذات دون تدخل العقل الواعي.

والفعل البهيمي عند الإنسان هو ذلك الفعل الذي يتقدمه انفعال نفسي بحت، مثل الخوف أو الغضب أو الرغبة. هذه الأفعال تصدر من الإنسان كما تصدر من

[1] نفسه، ص17.

الحيوان، وهي تعكس مستوى غريزيًا من الاستجابة لا يخضع لعملية التفكير العميق أو الأخلاق الواعية.

اما الفعل الإنساني لا ينبع فقط من انفعال نفسي، بل يتقدمه عادة تفكير أو عملية عقلية تميز الإنسان عن الحيوان. هذا التمييز بين الفعل البهيمي والفعل الإنساني يرتبط بفكرة المسؤولية الأخلاقية.

الأفعال الإنسانية لا تكون بالضرورة خالية من الانفعالات، بل قد يسبقها انفعال نفسي، لكن العامل الحاسم هنا هو أن هذه الأفعال تتضمن نوعًا من التفكير أو الالتزام العقلي الذي يضفي عليها طابعًا أخلاقيًا. بمعنى آخر، حتى لو كان هناك انفعال، فإن الإنسان يتخذ قرارًا بناءً على التفكير أو إدراك مبدأ أخلاقي ما.

الفعل الإنساني قد يكون مدفوعًا بالفكر، سواء كان هذا الفكر متبوعًا بانفعال نفسي أو لا. وهذا يعني أن العنصر الأساسي في الفعل الإنساني هو القدرة على التفكير واتخاذ القرارات بناءً على قيم أو معايير أخلاقية، بغض النظر عما إذا كان الانفعال حاضرًا أم لا.

هناك فرق واضح بين الفعل الذي يصدر عن الإنسان نتيجة الانفعالات وحدها، ويسمى (الفعل البهيمي) والفعل الذي يكون مدفوعًا بفكر أو معيار أخلاقي، ويسمى (الفعل الإنساني).

الفعل البهيمي يعكس غيابًا للاختيار الأخلاقي، إذ إنه مجرد استجابة غريزية، بينما الفعل الإنساني يعكس وعيًا وإرادة مدركة للأخلاق. هذا التفريق يدعم الفكرة القائلة بأن الإنسان يتمتع بالقدرة على التحكم في دوافعه الغريزية وتوجيهها نحو سلوك أخلاقي بفضل العقل.

الفصل الثالث

مسألة السعادة من ابن سينا الى ابن باجة

المبحث الأول : ماهية السعادة بين المفهوم والمرجعية.

المبحث الثاني : الاصول الفلسفية للسعادة.

المبحث الثالث: مراتب الناس في ادراك السعادة وتحصيل المتوحد

الفصل الثالث: مسالة السعادة من ابن سينا إلى ابن باجة

المبحث الأول: ماهية السعادة بين المفهوم والطرح الفلسفي.

المطلب الأول: تعريف السعادة لغة واصطلاحا.

يعد مفهوم الفلسفة من المفاهيم المهم في مجال الفكر الأخلاقي والفلسفي، فهو من المفاهيم مطلقة المعنى والمضمون، بل إن مضمون السعادة يختلف من حضارة إلى حضارة، ومن أمة إلى أمة؛ لذا سأقوم بتعريف السعادة لغة واصطلاحاً.

السعادة لغة: سعد اي ضد شقي، وأسعدته على البكاء لا غير: بكيت معه، وسعد سعادة في دين أو دنيا[1]، السعد: اليمن، وهو نقيض النحس، والسعودة: خلاف النحوسة، والسعادة: خلاف الشقاوة، واستسعد الرجل برؤية فلان أي عده سعداً، وسعديك من قوله لبيك وسعديك أي إسعادا لك بعد إسعاد[2].

وأَسْعَدَهُ الله فَسَعَد. وأَسْعَدَهُ أي: أَعَانَهُ، ووفقه[3]

قال ابن فارس: "(سَعَدَ) السِّينُ وَالْعَيْنُ وَالدَّالُ أَصْلٌ يَدُلُّ عَلَى خَيْرٍ وَسُرُورٍ، خِلَافَ النَّحْسِ"[4]. اما السعادة اصطلاحاً فنستحضر تعريف برتراند راسل الذي عرفها بأنها: "حالة نفسية تطبع الحوادث بطابع خاص"[5].

---

(1) ابن قوطية، كتاب الأفعال، ص 73.

(2) ابن منظور، لسان العرب، 213/3.

(3) إسحاق بن إبراهيم بن الحسين الفارابي، معجم ديوان الأدب، تح: د/ أحمد مختار عمر، ج2، مؤسسة دار الشعب للصحافة والطباعة والنشر، القاهرة-مصر، 1424 هـ - 2003، ص292..انظر ايضا: الازهري، تهذيب اللغة، ج2، المصدر السابق، ص43.

(4) ابن فارس، مقاييس اللغة، ج3، المرجع السابق، ص75.

(5) برتراند راسل، الفوز بالسعادة، تر: سمير عبده، دار مكتبة الحياة، لبنان، (د-ط)، 1980م، ص16.

عرفها أحمد رضا بأنها: "معاونة الأمور الإلهية للإنسان على نيل الخير، وهي اليمن والبركة، خلاف الشقاوة"[1]. وعرفت بأنها: "حال تنشأ عن إشباع الرغبات الإنسانيّة كمًّا وكيفًا"[2].

وعرفت السعادة ايضا بأنها: "سمو الإنسان إلى أعلى درجات الكمال، والتدرج التدريجي من صور الجسمانية والارتقاء إلى المرتبة الروحانية، مرتبة السعداء"[3].

كما عرفت السعادة بأنها: "ضد الشقاوة، وهي الرضا التام بما تناله النفس من الخير"[4].

ويمكن أن تعرف السعادة عند ابن سينا بأناه: "انتهاء النفس البشرية الخالدة إلى درجة من الكمال، وذلك بإصلاح الجزء العملي من النفس وهو الأخلاق"[5].

كما يمكن تعريف السعادة عند ابن سينا بأنها: "هي إبقاء السرمدي في الغبطة الخالدة، في جوار من له الخلق والأمر، تبارك الله وتعالى، وبين أن تناسب الهدايات بعضها، إلى بعض بحسب الغايات بعضها إلى بعض، وما من غاية يتجرد لها الإنسان أفضل في ذاتها من السعادة"[6].

ويعرف الباحث السعادة بأنها: السعادة هي حالة عاطفية إيجابية يشعر بها الفرد، تتميز بالرضا والبهجة والارتياح النفسي، وتُعتبر السعادة حالة ذاتية، أي أنها تختلف من شخص لآخر بناءً على التجارب والتوقعات الشخصية. يمكن أن ترتبط

(1) أحمد رضا، معجم متن اللغة، ج3، المرجع السابق، ص153.

(2) أحمد مختار، معجم اللغة العربية المعاصرة، ج2، المصدر السابق، ص1066.

(3) مروفل كلثوم، تدبير السعادة في فكر ابن باجة، المرجع السابق، ص177.

(4) منى أحمد أبو زيد، نظرية السعادة ووسائل تحقيقها في الفلسفتين اليونانية والإسلامية، مجلة التفاهم، (د-ت)، ص130.

(5) عمرو بيومي، نظرية السعادة عند ابن سينا، دراسة تحليلية، المرجع السابق، ص317.

(6) المرجع نفسه، ص ص317-318.

السعادة بتحقيق الأهداف، الشعور بالإنجاز، العلاقات الإنسانية الجيدة، أو الشعور بالانتماء.

المطلب الثاني: ماهية السعادة عند ابن سينا، والكندي وابن باجة.

السعادة كانت موضوعًا فلسفيًا رئيسيًا عند الفلاسفة المسلمين الكبار مثل ابن سينا، الكندي، وابن باجة، هؤلاء الفلاسفة تناولوا مفهوم السعادة من زوايا فلسفية، معرفية وأخلاقية، وربطوها بعلاقة الإنسان بالعقل، النفس، والمطلق الإلهي. سأوضح مفهوم السعادة عند كل منهم بناءً على المصادر الفلسفية والعلمية المعروفة، وقد اختل العلماء في ماهية السعادة:

رأى بعضهم أن السعادة ليست في الثراء، ولا في القوة أو المجد، ولا هي في المظاهر الخارجية، وإنما هي حالة معنوية خالصة، فهي ليست في إشباع للذات، وإنما هي في التمسك بالفضيلة[1].

وذهب أفلاطون تبعاً لسقراط إلى أن السعادة في اتباع الفضيلة، وتختلط ماهية السعادة عند أفلاطون كثيراً بماهية الخير الأقصى أو الأسمى، ومن يعرف ما هو الخير يصل إلى طريق السعادة التي تليق بالإنسان العاقل[2].

وذهب البعض إلى أن السعادة شيء من الأمور البينة: اللذة، أو الغنى أو الكرامة، وبعضهم يصفها بعدة أشياء مختلفة: فمن مريض يرى أن السعادة هي الصحة، وإذا افتقر رأى أن السعادة في الغنى، والسعادة الحقة عند أرسطو هي التي تحقق الخير الأقصى[3].

---

[1] منى أحمد أبو زيد، نظرية السعادة ووسائل تحقيقها في الفلسفتين اليونانية والإسلامية، المرجع السابق، ص ص130-131.

[2] المرجع نفسه، ص ص130-131.

[3] نفسه، ص131.

وذهب البعض إلى أن السعادة هي اللذة الجسمية، بينما من الفلاسفة من يرى أن السعادة أن يسير الإنسان في وفاق مع الطبيعة؛ لأنه جزء منها، فلا بد أن يتلاءم معها[1].

ومنهم من ذهب إلى أن السعادة هي التمام والراحة؛ لأن من المحال أن يكون الحرص والتعب من أجل الراحة، فليس الفعل من أجل الراحة، ولكن الراحة من أجل الفعل. وذهب آخرون إلى أن السعادة هي العيش بفضيلة إلى منتهى العمر[2]. ومن الفلاسفة من جعل السعادة في اللذة ومنهم من جعلها في المنفعة. ومنهم من جعلها في الفضيلة. ومنهم من جعلها اتباع الواجب والتطلع إلى المثل الأعلى[3].

اما اذا بحثنا عن أنواع السعادة فنجدها تنحصر في امرين، سعادة خارجية وهي سعادة المال، والحياة، وهي سعادة متغيرة، بالاضافة الى انها سعادة مستعارة، كمن يسعد بجمال ثوبه وهيئته. والنوع الثاني هو السعادة الداخلية كسعادة الإنسان بصحة بدنه، وكمال جسمه، وقوة أعضائه، وهي غير حقيقية أيضاً، حيث إن الإنسان بروحه وقلبه، لا بجسده وبدنه ولذا قيل:

يا خادم الجسم كم يشقى بخدمته ... فأنت بالروح لا بالجسم إنسان

اما السعادة الحقيقية فهي السعادة النفسانية والروحية والقلبية وهي سعادة العلم النافع، فهي الباقية على تقلب الأحوال، والمصاحبة للعبد في جميع أسفاره، وفي

---

[1] نفسه، ص132.

[2] ص133.

[3] جميل صليبا، من أفلاطون إلى ابن سينا، مكتبة النشر العربي، دمشق، سوريا، ط1، 1935، ص98.

دوره الثلاثة: دار الدنيا، والقبر، ودار القرار، وبها يترقى معارج الفضل ودرجات الكمال[1].

وهناك السعادة المطلقة وهي السعادة في الدين والدنيا. اضافة الى ما ذكرنا هناك نوعا اخر وهو السعادة المقيدة: ومن اشكالها المرأة الصالحة، والمسكن الواسع والمركب الصالح، فمن حصل له ذلك طاب عيشه، ويهنأ ببقائه، وثم رفعه بها، حيث إن هذه الأشياء من تراخي الأبدان، ومتاع الحياة الدنيا، وقد يكون السعيد في الدين، ومن عباد الله الصالحين، ولا يكون له شيء من هذه الأشياء[2].

ايضا هناك السعادة الدنيوية وهي تكون بتحصيل العلوم النظرية والاتصاف بالفضائل العلمية، والعلم بها، فالسعادة الدنيوية تتمثل العلم والمعرفة، وبذلك تكون سعادة الدنيا هي الطريق إلى سعادة الآخرة.

بالاضافة الى السعادة الأخروية التي يرى ابن سينا أن العارفين تتحقق لهم السعادة في الدنيا، وهم أحياء، ولكن أرقى مراتب السعادة عنده تكون لأنفس العارفين بعد مفارقة البدن، وهذا أمر لا يمكن تصوره الآن أو إدراكه[3].

قال ابن سينا: "قد بسطت الشريعة الحقة التي أتانا بها نبينا المصطفى –صلى الله عليه وسلم–حال السعادة والشقاوة التي بحسب البدن، ومنه ما هو مدرك بالفعل، والقياس البرهاني، وقد صدقته النبوة، وهو السعادة، والشقاوة الثابتتان بالمقاييس التي للأنفس، وتقصر عن تصورها الآن"[4].

(1) ابن القيم، مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة، ج1، المرجع السابق، ص108.

(2) أبو بكر محمد بن أبي إسحاق بن إبراهيم بن يعقوب الكلاباذي البخاري الحنفي، بحر الفوائد المشهور بمعاني الأخبار، تح: محمد حسن محمد حسن إسماعيل - أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية – بيروت-لبنان، الطبعة: الأولى، 1999م، ص 48.انظر ايضا: عمرو بيومي، نظرية السعادة عند ابن سينا، دراسة تحليلية، المجلة العلمية، جامعة الازهر، جمهورية مصر العربية، العدد:09، 2022، ص319.

(3) عمر بيومي، المرجع السابق، ص319.

(4) نفسه، ص319.

ويتضح من كلام ابن سينا أن السعادة والشقاء من المنظور الإسلامي لا ينفصلان عن الهداية النبوية، التي تزودنا بمعرفة مستقلة عن التجربة الحسية والعقلانية، والتي تتمثل في الوحي. إذ أن الوحي النبوي يُعتبر مصدرًا موثوقًا للسعادة الأبدية، حيث يرتقي بالفرد إلى مستوى يتجاوز الإدراك الإنساني المباشر. وهذه السعادة مرتبطة باليقين الإيماني والثقة بوعود الله والشريعة تقدم الوحي النبوي كمصدر متفرد في تحقيق السعادة المطلقة، وذلك لا يتحقق دون فهم هذا الوحي والالتزام بتعاليمه.

فالسعادة الكبرى لأنفس العارفين تكون بالانفصال عن البدن، والبعد عنه بالتجرد عن المادة، ورجوعها إلى ما كانت عليه من التجرد والصفاء، وليس في تحصيل ما لذ وطاب من مأكولات ومشروبات؛ حيث إن تعلق النفس بالبدن يفقدها السعادة الكاملة، وإغراق النفس في الملذات يعوقها عن تحقيق السعادة، وبذلك تكون السعادة والخير الحقيقي للإنسان في مفارقة النفس للبدن.

وفي هذا السياق يقول ابن سينا: "إن الغايات العقلية أكرم على الأنفس من محقرات الأشياء، فإذا انفصلنا عن البدن، وكانت النفس منا قد نبهت، وهي في البدن لكمالها، ومعشوقها، ولم تحصله، وهي بالطبع نازعت إليه إذ علقت بالفعل أنه موجود، إلا أن انشغالها بالبدن قد أنساها ذاتها، ومعشوقها، كما ينسي المرض الحاجة إلى بدل ما يتحلل، وكما ينسي المرض الاستلذاذ بالحلو واشتهاؤه"[1].

يرى ابن سينا أن السعادة الكبرى للنفس تكمن في إدراك الغايات العقلية العليا، حيث ترتقي النفس عبر التفكر إلى المعاني الكمالية التي تتجاوز الملذات الحسية الزائلة. فالنفس، حين تكون مشغولة بالبدن، تغفل عن ذاتها ومعشوقها، أي الكمال الذي تتوق إليه بطبيعتها. ومع أن النفس قد تعي بوجود هذا الكمال أثناء

[1] ص320.

وجودها في البدن، إلا أن ارتباطها بالحاجات الجسدية يضعف توجهها نحوه، مثلما يضعف المرض إحساس المريض بالحاجة إلى الطعام أو قدرته على تذوق الحلو. وعليه، فإن انفصال النفس عن البدن يمكّنها من العودة إلى سعيها نحو الكمال دون عوائق جسدية، محققةً بذلك السعادة العقلية العليا.

- ماهية السعادة عند ابن سينا:

ماهية السعادة عند ابن سينا تنحصر في إدراك حقيقة الوجود، والتطلع إلى المبدع الأول، والتفكير في الأفق الأعلى[1].

ولا يرى ابن سينا السعادة في اتباع كل لذة، بل هي في الكمال والخير، ويدل على ذلك أنه يقسم اللذة إلى عالية وخسيسة، فقال: "لا يجب أن يتوهم العاقل أن كل لذة فهو كما للحمار في بطنه وفرجه"[2].

من خلال كلام ابن سينا يتضح أنه:

يرى أن السعادة هي الغاية القصوى التي يسعى إليها الإنسان، وهي ليست مجرد لذة حسية، بل هي حالة دائمة ومستقرة من الكمال العقلي والروحي، وأن السعادة عنده مرتبطة بتحقيق الفضائل الأخلاقية والعقلية، والوصول إلى إدراك الحقائق الأبدية. وهذا يتطلب تميز العاقل بالبحث عن اللذّات العقلية، وليس الانغماس في اللذّات الحسية الزائلة.

اللذة المرتبطة بالعقل والتأمل هي التي تمنح السعادة الحقيقية والرفعة، بينما اللذات الحسية، رغم كونها ضرورية إلى حد ما، لا يجب أن تكون الهدف النهائي لحياة الإنسان، ولا يجب على العاقل أن ينخدع باللذات الحسية السطحية (التي

---

[1] جميل صليبا، من أفلاطون إلى ابن سينا، المرجع السابق، ص101.

[2] ابن سينا، النجاة، ص479.

يشترك فيها مع الحيوانات)، بل عليه أن يسعى لتحقيق السعادة عبر اللذة العقلية المرتبطة بالعلم والتأمل.

- **ماهية السعادة عند الكندي:** لم يعرف الكندي السعادة تعريفاً خاصاً، وإنما ذكر تصوراً عاماً يحقق السعادة لدى الإنسان، تمثل في أمرين:

الأول. طهارة النفس:

يرى الكندي أن السعادة في تطهير النفس، والنفس جوهر بسيط شريف؛ لأنها نفخة من الباري جل شأنه، هي منه كالضياء من الشمس، مستقلة عن الجسم وهي أغلى ما في الإنسان، وسعادة النفس أن تتطهر من كل علائق الحس والمادة، حتى تعرف طريقها إلى كل ما هو جميل وشريف، وعظيم روحاني، فإذا بلغت النفس مبلغها من الطهارة، فحينئذٍ تتلذذ لذة دائمة، فوق كل ذلك تكون بالمطعوم أو المشروب، والنكاح؛ لأن هذ اللذات هي لذات حسية، والسعادة الحقيقية في الابتعاد عنها؛ لأنه مصدر للأحزان، ومولدة للشقاء، وجالبة للشر[1].

فطهارة النفس عند الكندي تتحقق من خلال تحررها من الشهوات والملذات الحسية، وابتعادها عن التعلق بالأمور الدنيوية الفانية. يرى الكندي أن طهارة النفس تعتمد على سيادة العقل وتحكمه، حيث يُوجه النفس نحو الفضائل والمعرفة الحقّة، مما يمكّنها من الاقتراب من الكمال العقلي.

الثاني: السعادة في الحصول على المطلوبات العقلية:

يرى الكندي أن السعادة ليست في تحصيلا الملذات الجسمانية، وإنما السعادة في الحصول على المحبوبات والمطلوبات العقلية، البحث والتكفير، والتميز، ومعرفة حقائق الأشياء، فيقدر أن يعلم الإنسان الخفيات من الغيب، وتكون قوة

[1] منى احمد ابو زيد، نظرية السعادة ووسائل تحقيقها في الفلسفتين اليونانية والإسلامية، المرجع السابق، ص ص136-137.

النفس هذه قريبة من قوة الإله، إذ هي تجردت من البدن، وفارقته، وصارت في عالمها الذي هو عالم الربوبية[1].

فالكندي يرى أن ماهية السعادة تتمثل في عدم الميل إلى الملذات الدنيوية، حيث إنها فانية، وقاصرة، وإنما هي الإقبال على النعيم الدائم، فالسعادة تتمثل في الوقاية من الآلام والأحزان، وأن يكون المطلوب هو العالم العقلي، وليس العالم الحسي[2].

ماهية السعادة عند ابن باجة: ان السعادة الباجوية تلخصت في قوله: "وكأن السعداء إن أمكن وجودهم في هذه المدن، فإنما يكون لهم سعادة المفرد، وصواب التدبير إنما يكون تدبير المفرد"[3].

يتضح لنا من خلال هذا القول ان وجود "السعداء" في المدن الفاسدة يجعل سعادة الفرد مسألة فردية وليست جماعية، لأن هؤلاء الأشخاص لن يجدوا دعمًا من البيئة المحيطة، وبالتالي يصبح على السعيد الاعتماد على نفسه للوصول إلى الكمال العقلي. السعادة هنا تتحقق على مستوى "المفرد"، إذ يعتمد الشخص على الجهد الذاتي لمواصلة السعي نحو الكمال، بعيدًا عن التأثيرات السلبية المحيطة.

في هذا السياق، "صواب التدبير" يشير ابن باجة إلى إدارة النفس وتوجيهها نحو السعادة الحقيقية، والذي يصبح جهدًا فرديًا بحتًا في المدن الفاسدة، فعلى الفرد الساعي للسعادة وفقًا لابن باجة أن يطور قدراته العقلية والروحية باستقلالية، عبر التأمل الذاتي والعمل على تهذيب نفسه، في ظل غياب مجتمع داعم يساعده على تحقيق الفضيلة.

---

[1] عمرو محمد بيومي، محمد نظرية السعادة عند ابن سينا دراسة تحليلية، المرجع السابق، ص316.

[2] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[3] ابن باجة، تدبير المتوحد، المصدر السابق، ص13.

فـي نظريـة ابـن باجـة، تحقـق السـعادة يكـون فـي المجتمـع الفاضـل الـذي يعـزز تطـور العقـل، وعنـدما يغيـب هـذا المجتمـع، تصـبح السـعادة أمـرًا فرديًـا مسـتندًا علـى مجهـودات الشخصـية السـاعية للكمـال وحـدها، إذ تنعـدم المقومـات التـي مـن شـأنها أن تساعد الجميع على بلوغ السعادة.

المبحث الثاني: الاصول الفلسفية للسعادة (ابن سينا والكندي وابن باجة)

المطلب الأول: الأصول الفلسفية للسعادة عند ابن سينا:

التأمـل والتفكيـر: يـرى ابـن سـينا أن التأمـل والتفكيـر هـو أصـل السـعادة، والاعتمـاد عليـه هـو الموصـل لـذلك الطريـق، قـال ابـن سـينا: "كـم ينبغـي أن يحصـل عنـد نفـس الإنسـان مـن تصـور المعقـولات حتـى تجـاوز بـه الحـد، الـذي فـي مثلـه تقـع هـذه الشـقاوة، وفـي تعديـه وتجـاوزه ترجـى هـذه السـعادة، فلـيس يمكننـي، أن أنـص عليـه نصـاً، إلا بالتقريـب، وأظـن أن ذلـك أن يتصـور الإنسـان المبـادئ المفارقـة تصـوراً حقيقيـاً، ويصـدق بهـا تصـديقاً يقينيـاً لوجودهـا عنـده بالبرهـان، ويعـرف العلـل الغائيـة للأمـور الواقعـة فـي الحركـات الكليـة، دون الجزئيـة التـي لا تتنـاهى، ويتقـرر عنـده هيئـة الكـل ونسـب أجزائـه بعضـها إلـى بعـض، والنظـام الآخـذ مـن المبـدأ الأولـى إلـى أقصـى الموجـودات، ويتصـور العنايـة وكيفيتهـا، ويتحقـق أن الـذات المتقدمـة للكـل أي وجـود يخصـها، وأي وحـدة تخصـها، وأنهـا كيـف تعـرف حتـى لا يلحقهـا تكثيـر، ولا تغيـر بوجـه مـن الوجـوه، وكيـف ترتبـت نسـبة الموجـودات إليهـا، ثـم كلمـا ازداد النـاظر استبصاراً، ازداد للسعادة استعداداً"[1].

يتضـح ممـا سـبق أن بلـوغ السـعادة يـرتبط بعمليـة تأمـل وتفكيـر عميـق تـؤدي إلـى تصـور الإنسـان للحقـائق المطلقـة والمعقـولات المجـردة، وتحديـدًا "المبـادئ المفارقـة" و"العلـل الغائيـة" للأمـور الكليـة. وفقًـا لهـذا المفهـوم، تـرتبط السـعادة عنـد ابـن سـينا بقـدرة

[1] ابن سينا، النجاة، ص ص485-486.

العقل على فهم هذه المبادئ المفارقة، وهي الأمور الكلية التي تتجاوز المدركات الحسية وتستند إلى تصور عقلي، فالسعادة هي حالة عقلية ومعرفية تتحقق عندما يصل الإنسان إلى إدراك كامل لماهية هذه المبادئ وكيفية ارتباطها بالكون ككل، ويشترط للسعادة:

أن يفهم الإنسان المبادئ العليا، مثل العلة الأولى أو المبدأ الأول، فهمًا حقيقيًا، بحيث يتجاوز التصور السطحي إلى تصور يعتمد على "برهان" ويقين راسخ.

على الإنسان أن يدرك الأهداف النهائية للأشياء الكلية لا الجزئية، أي أن يسعى لفهم الأغراض الأساسية للحركة العامة للكون، متجنبًا التورط في التفاصيل الجزئية التي لا تنتهي ومنها.

– الإحاطة بهيئة النظام الكوني يتطلب ذلك تصورًا دقيقًا لعلاقات أجزاء الكون وكيفية ارتباطها بالنظام الكلي، بحيث يصبح قادرًا على استيعاب التسلسل من المبدأ الأول حتى أبعد المخلوقات.

– يجب أن يفهم الإنسان كيف تُدار شؤون الكون وفق نظام محدد تديره "العناية"، وهي الرعاية الإلهية التي تضبط الكل. يصف ابن سينا ضرورة أن يعرف الإنسان خصائص "الذات المتقدمة"، أي المبدأ الأول أو الله، من حيث وجودها ووحدتها، بحيث لا يتصور فيها أي نوع من التغير أو الانقسام.

– فهم نسبة الموجودات إلى الذات المتقدمة: وهذا يعني فهم كيفية ارتباط جميع الكائنات بالمبدأ الأول بطريقة تجعل منها امتدادًا وترتيبًا منظمًا ينطلق من الكل ويؤكد هذا قوله: "وكأنه ليس يتبرأ الإنسان عن هذا العالم وعلائقه، إلا أن يكون أكد العلاقة مع ذلك العالم، فصار له شوق إلى ما هناك، وعشق لما هناك،

يصده عن الالتفات إلى ما هو خلفه جملة، ونقول أيضاً أن هذه السعادة التي لا يتم إلا بإصلاح الجزء العملي"[1]

فأصل السعادة عند ابن سينا يكمن في الارتباط العقلي والعشقي بعالم المفارقات، بحيث يتجاوز الإنسان علائق هذا العالم المادي عبر تعزيز صلته بذلك العالم الأعلى. يتولد عن هذا الارتباط شوق وعشق يبعد الإنسان عن التعلق بالماديات الدنيوية ويغمره في حب المطلقات، وهو ما يُكمل فقط بإصلاح الجزء العملي للنفس؛ أي تهذيب سلوك الإنسان وأخلاقه ليكون مؤهلاً لهذا الارتباط الروحي والمعرفي.

المطلب الثاني: الأصول الفلسفية للسعادة عند الكندي:

يمكن تلخيص أصول السعادة عند الكندي في مجمل النقاط التالية:

– التحرر من الأهواء والشهوات: يرى الكندي أن السعادة الحقيقية لا تتحقق إلا عندما يتحرر الإنسان من الأهواء والرغبات الجسدية التي تقيده وتحجبه عن الحقائق العقلية. ويؤكد على ضرورة ضبط الشهوات وتحقيق التوازن النفسي للوصول إلى الطمأنينة الداخلية.

– الحياة العقلية واستخدام العقل: يؤمن الكندي بأن العقل هو أداة الإنسان الأساسية للوصول إلى الحقيقة والمعرفة، وهو السبيل الأمثل لتحقيق السعادة. ويعتبر التأمل العقلي والفكري سبيلاً للوصول إلى جوهر الأشياء وفهم طبيعة الكون والحياة.

– المعرفة الفلسفية: السعادة، بحسب الكندي، ترتبط السعادة بالسعي وراء المعرفة الفلسفية والعلمية لأنها تساعد الإنسان على فهم مكانته في الكون. هذه المعرفة

[1] المصدر نفسه، ص486.

ليست مجرد وسيلة لتحقيق أغراض دنيوية، بل هي وسيلة لتهذيب النفس وارتقائها نحو الكمال.

– الاتصال بالعالم العلوي: يتأثر الكندي بالفكر الأفلاطوني والأرسطي ويرى أن الإنسان يجب أن يسعى للارتقاء بنفسه ليصل إلى "العالم العلوي" أو "عالم الأفكار". هنا، يصبح العقل بمثابة صلة وصل بين الإنسان والعالم العلوي، ويقود الفرد إلى السعادة التي تتجاوز المتع الحسية.

– الاعتدال: يدعو الكندي إلى حياة تقوم على الاعتدال في جميع جوانبها، سواء في الملذات أو في العلاقات أو حتى في العلم والمعرفة. يرى أن السعادة ترتبط بتحقيق التوازن، حيث يكون الإنسان متحررًا من التطرف والمبالغة في أي جانب.

– التخلص من مرض الخوف من الموت: يعتبر الكندي أن الخوف من الموت هو من أكبر العوائق التي تمنع الإنسان من الوصول إلى السعادة لانه تقريبا هو اصل جميع الاحزان. ويرى أن على الإنسان فهم أن الموت هو انتقال إلى حالة أخرى وليس نهاية، هذا الفهم يساهم في تحقيق الراحة النفسية ويمنح الفرد حرية أكبر ليعيش حياته دون قلق مستمر من النهاية[1].

ومن أصول السعادة عند الكندي العلم فهو أصل السعادة، وأن العلماء هم أسعد أهل الأرض، وإن كان يظهرون بمظهر دنوي خسيس، قال الكندي: "فقل للباكين ممن طبعه أن يبكي من الأشياء المحزن، ينبغي أن يبكي ويكثر البكاء من يهمل نفسه، وينهك من ارتكاب الشهوات الحقيرة، الخسيسة المموهة الدنية، التي تكسبه الشر، وتميل بطبعه إلى طبع البهائم.

[1] ينظر: الكندي، رسالة في دفع الاحزان، المصدر السابق، ص139–148.

ويدع أن يتشاغل بالنظر في هذا الأمر الشريف، والتخلص إليه، ويطهر نفسه منه حسب طاقته، فإن الطهر الحق هو طهر النفس، لا طهر البدن، فإن العالم الحكيم المبرز المتعبد لباريه، إذا كان ملطخ البدن بأكماة فهو عند جميع الجهال فصلاً عن العلماء أفضل وأشرف من الجاهل الملطخ البدن بالمسك والعنبر، ومن فضيلة المتعبد لله، الذي هجر الدنيا ولذاتها الدنية أن الجهال كلهم إلا من سخر منهم بنفسه، يعترف بفضله، ويجله ويفرح أن يطلع منه على الخطأ"[1].

وتتجلى هنا بوضوح أهمية الابتعاد عن الانشغال بالشهوات الدنيوية الحقيرة، التي تشوه نفس الإنسان وتهبط بها إلى مستوى البهائم. فهو يدعو الإنسان إلى الاعتبار من الأشخاص الذين يبكون على الأمور التافهة، مطالبًا إياهم أن يبكوا على حالهم إذا انحرفت نفوسهم نحو الملذات، وابتعدوا عن السعي نحو الخير والعلم، وفي هذا، يظهر الكندي رفضًا صريحًا للأهواء الحسية والمادية التي تؤدي إلى إفساد طبيعة الإنسان وتجعلها أقرب إلى الغرائز الحيوانية.

يميز الكندي بين طهارة النفس وطهارة البدن، معتبرًا أن الأولى هي الأسمى والأكثر ارتباطًا بحقيقة الإنسان وسعادته. ويرى أن الطهارة الحقيقية تكمن في نقاء النفس وصفائها من الرذائل، لا في المظاهر الجسدية التي قد تبدو نظيفة أو معطرة، لكنها فارغة من المعنى الأخلاقي، وهذا المفهوم يعبر عن رؤية فلسفية تفاضل بين المظهر الخارجي والجوهر الداخلي، وتعتبر أن طهارة النفس تُحقّق من خلال العلم والحكمة، وليس من خلال المظاهر السطحية.

يربط الكندي بين العالم والحكيم باعتبارهما يجمعان بين العلم والحكمة مع الطهارة النفسية. فالعالم الحقيقي، حتى لو كانت ملابسه ملطخة بأوساخ الدنيا،

[1] الكندي، الرسائل الفلسفية، ص ص279-280.

فهو في نظر الكندي أرقى وأشرف من الجاهل المتزين بالمسك والعطور، وهذا لأن العالم يمتلك جوهرًا يجعله محل تقدير واحترام أكثر من الجاهل، وفي هذا، ينقل الكندي فكرة أن العلم هو الذي يرفع مكانة الإنسان، ويجعله قريبًا من الله، مما يرسخ نظريته أن العلم أساس السعادة.

أثني الكندي على الشخص المتعبد لله، والذي هجر الدنيا وزينتها، مؤكدًا أنه يحظى بتقدير حتى من أولئك الذين يجهلون قيمة العلم والمعرفة. هذا التصوير يعبر عن رؤية فلسفية تنظر إلى أن المؤمن أو العالم المتعبد، يملك فضيلة يتفق الناس جميعهم على احترامها. وهذا يبرز تقدير الكندي للتدين الذي لا ينعزل عن العلم، بل يكون وسيلة للتقرب إلى الله عن طريق العلم الحقيقي، وهو ما يعكس فكرته عن ارتباط السعادة بالعلم.

وهناك اشارات اخرى من الكندي يقر فيها ان العامة أو الجهال يقرّون بفضيلة العالم المتعبد، على الرغم من أنهم قد يفرحون بكشف أخطائه. وهنا حاول ان يكشف جانبًا نفسيًا واجتماعيًا يظهر فيه التناقض في المجتمع، بحيث يعترف بفضل العالم من جهة ولكنه أيضًا يتربص بأخطائه من جهة اخرى. ويمكن تفسير ذلك في نظر الكندي أن المجتمع غالبًا ما يحترم الفضيلة عن بعد، ولكنه يميل إلى الانتقاد أو التشكيك عند ظهور أي خطأ من أصحاب الفضيلة.

المطلب الثالث: الأصول الفلسفية للسعادة عند ابن باجة:

في هذا الجانب بالذات فان الاتصال بالعقل الفعال عند ابن باجة يشكل أساس السعادة، لأنه يمنح النفس الإنسانية معرفةً خالصة وعقلاً متكاملاً، محققاً بذلك الكمال النهائي. وفقًا لفلسفته، العقل الفعال هو عقل مفارق ومطلق يمثل المصدر الكلي للمعرفة والحقائق الكونية. من خلال الاتصال به، تنتقل النفس من نطاق المحسوسات المتغيرة والملذات الحسية المؤقتة إلى مستوى الحقائق المجردة التي تُشبع العقل وتشكل غاية وجوده.

يرى ابن باجة أن السعادة الحقيقية تتحقق عندما يكتمل العقل الإنساني، وهذا يتم عبر الانسجام التام مع العقل الفعال، وهذا الاتصال لا يكون إلا من خلال تهذيب النفس وتصفية العقل بالتأمل، حيث ينفتح الإنسان على نور المعرفة الكلية. في هذه الحالة، تتجاوز النفس قيود العالم المادي وتصل إلى حالٍ من السكينة والاستقرار الدائم، الذي يمثل الكمال العقلي الأعلى والسعادة القصوى، إذ تتحد الذات العاقلة بالمطلق الكلي، متجاوزةً بذلك كل نقص أو حرمان.

لكن كيف يتحقق هذا الاتصال بالعقل الفعال؟، هذا ما حاول الإجابة عنه ابن باجة من خلال ما يلي:

عقلية محضة: ينظر ابن باجة إلى الإنسان من خلال إطار العقل، وليس إطار القلب والوجدان، على النحو الذي يوجد عند المتصوفة، فالشوق إلى الكمال والارتقاء يحرك الإنسان صعداً إلى أعلى، فالتعلم ناتج عن هذا الشوق، والعلم له لذتان ضرورة: إحداهما التي تعقب الشوق، المحرك، فإنا إنما نتعلم بالتشوق إلى العلم، والتشوق ألم، وأما اللذة الثانية التي ترافق العلم وهي اللذة التي يجدها كل من علم شيئاً، فاللذة على أي حال مكسب إضافي، فهي نتيجة المعرفة، كما أن الظل ينتج ضرورة عن الضوء، فالمعرفة إذن هي ما ينتج عنه، لذة وسعادة، وقد أخطأ

الصوفيون عندما ظنوا أن السعادة قد تأتي بدون معرفة، أو تعلم، إنما بمجرد تكريس الذات في تذكر الله"[1].

فابن باجة يعترف بأن العلم هو الطريق إلى الاتصال بالعقل، وبما أن العلم نسبي، فإن الاتصال عمل إرادي اختياري، يقوم المتوحد باختيار المرتبة التي تتوافق مع غايته، وهذه الأفعال الإنسانية اربعة أقسام:

القسم الاول: يتجه نحو الصورة الجسمانية، قال ابن باجة: "وجميع الآراء المكتوبة والراقية مطبقة على ذم أمثال هؤلاء من الناس، وفي أمثالهم يقول الشاعر:

شبت يا هذا وما تترك أخلاق الغلام وهؤلاء الذين أخلدوا إلى الأرض"[2].

وهذا القسم الجسماني المحض يوجد في الأغلب عند المترفين، وذوي الأحساب، ومثلهم ليس لهم صور من الروحانية، ولا يشعرون بها، وهؤلاء هم الأشقياء الذين قال الله فيهم: { وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ الَّذِي آتَيْنَاهُ آياتِنا فَانْسَلَخَ مِنْها فَأَتْبَعَهُ الشَّيْطانُ فَكانَ مِنَ الْغاوِينَ* وَلَوْ شِئْنا لَرَفَعْناهُ بِها وَلكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَواهُ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِنْ تَحْمِلْ عَلَيْهِ يَلْهَثْ أَوْ تَتْرُكْهُ يَلْهَثْ ذلِكَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآياتِنا فَاقْصُصِ الْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ}. القران الكريم سورة الأعراف: 175، وهؤلاء قليل لكنهم موجودون، بل إنما يوجد كثير من عليه هذه الطبيعة وهؤلاء يختلفون بالأقل والأكثر"[3].

القسم الثاني: الصور الروحانية الخاصة: وهذا الصنف له عدة مراتب:

---

[1] مروفل كلثوم، تدبير السعادة في فكر ابن باجة، المرجع السابق، ص ص177-178.

[2] ابن باجة، تدبير المتوحد، ص40.

[3] المصدر نفسه، ص40.

نوع يتجه نحو الصور الروحانية في الحس المشترك، وهذا الصنف يستنبط جزء الدثار الحسيس مما يلي أجسامهم، ويبرزون للناس جزء الدثار الحسن، حتى أن بعضهم يتأنق في ذلك، ويسمون بالمتجملين، والجسمانيين التعساء.

القسم الثالث: يتجه نحو الصورة الروحانية التي في المخيلة، منها ما يقصد أشياء تحقق نوعاً من الانفعال، كالعبوس، والقنوط، وسائر الهيئات النفسانية، وما يتخذه الملوك مما يهول منظرهم أمام الغرباء. ومنها ما يقصد به الالتذاذ، كالسب، والشتم، والقذف، وهذه كلها بعيدة عن مفهوم السعادة. ومنها ما يقصد به الكمال، وهؤلاء هم الأشخاص الذين يسافرون إلى مرتبة السعداء[1]، وقد تظهر في شكل:

فضائل فكرية: وهي العلوم والتعقل، وما جانس ذلك، كصواب المشورة وجودة الاستنباط.

فالعقل هو عقل الممارسة، وهو المرجع في التعليقة التي هي ميزة الإنسان، في أسلوب حياته، ونمط معيشته، الذي يختاره بإرادته الحرة، هؤلاء الذين يختارون العيش على هدى الإتيقا، يكافئهم الله، وهؤلاء هم الذين أجرهم على الله، وفي هذه الأصناف جاء الحديث: " فَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ فَهِجْرَتُهُ إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ، وَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ لِدُنْيَا يُصِيبُهَا، أَوِ امْرَأَةٍ يَتَزَوَّجُهَا، فَهِجْرَتُهُ إِلَى مَا هَاجَرَ إِلَيْهِ»[2].

بناءا على هذا يتضح ان تحليل مفهوم العقل عند ابن باجة يتركز حول التفاعل بين العقل والعمل، مما يمثل أحد الركائز التي تؤدي إلى السعادة الإنسانية. فالعقل هنا ليس مجرد قوى نظرية، بل هو عقل "ممارسة"، أي أنه يحكم تصرفات الإنسان

---

[1] نفسه، ص42.

[2] أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الإيمان، باب: إن الأعمال بالنية والحسبة، ولكل امرئ ما نوى، ج1، ص20، حديث رقم 54.

ويوجهه نحو الخيارات الصائبة في حياته. ابن باجة يرى أن السعادة الحقيقية لا تتحقق إلا بالعلم واستخدام العقل، اللذين يوجهان الإنسان نحو التفكر السليم واتخاذ القرارات الحكيمة، وهي ذاتها ما يمكن اعتبارها جزءًا من الأخلاقيات العملية (الإتيقا) التي يلتزم بها الإنسان في حياته.

في هذا السياق، تبرز فكرة "التعليقة" التي يربطها ابن باجة بالقدرة الإنسانية على اتخاذ القرارات المستقلة واختيار نمط الحياة الأفضل، وتكمن خصوصية هذا الخيار في كونه نابعًا من الإرادة الحرة، حيث يستطيع الإنسان توجيه حياته وفق القيم الأخلاقية السامية، بعيدًا عن الاهتمام بالغرائز والمصالح الدنيوية المؤقتة. هؤلاء الذين يتبعون هذا الطريق المستقيم يُعتَبرون أقرب إلى تحقيق السعادة المعنوية، والتي تكتسب رضا الله وثوابه.

ويشير النص إلى الحديث النبوي الذي يبيّن أن توجه النية نحو الله ورسوله هو ما يكفل المكافأة الروحية العظيمة، بينما الذين توجهت هجرتهم إلى أهداف دنيوية، فإنهم يحققون فقط ما سعوا إليه من منافع مادية مؤقتة، ويبرز الحديث هنا كمثال على أن العمل المرتبط بالنية الصافية (في اتجاه القيم العليا) هو الذي يجلب الثواب الأسمى، مما يلتقي مع مفهوم السعادة الفعلية عند ابن باجة، حيث يُثاب الإنسان على اختياره الصائب وتوجيه عقله نحو الحياة الفضيلة.

فضائل شكلية: السخاء والنجدة والألفة والتودد، وحسن العشرة، والأمانة.

كسب الثناء: وهناك طائفة ترمي إلى كسب الثناء، والذكر الحس، وهي مطلوبة لذاتها، حتى إن أكثر الناس يظن أنها السعادة، لاسيما إذا ازدوجت مع تلك وكانت صادقة، قال الشاعر:

أماوىّ إنّ المال غاد ورائح ... ويبقى من المال الأحاديث والذّكر[1].

وقال: "ويروى أن الذكر بقاء المذكور، ولذلك يقول الشاعر:

ذكرُ الفتى عمره الثاني وحاجته ... ما فاته وفضولُ العيش أشغالُ[2]

ذكر الإنسان سعادة المذكور وخلوده في الحياة الدنيا، بين بني البشر[3].

المبحث الثالث: مراتب الناس في إدراك السعادة وتحصيل المتوحد لها

المطلب الأول: مراتب الناس من حيث إدراك السعادة.

قسم ابن سينا الناس في السعادة بناء على أقسام نفوسهم كالتالي:

1-نفوس كاملة في العلم والعمل.

2-نفوس ناقصة في العلم والعمل.

3-نفوس كاملة في أحدهما ناقصة في الآخر، وهي قسمان:

أ-كاملة في العلم ناقصة في العمل.

ب-كاملة في العمل ناقصة في العلم[4].

---

[1]، أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري (المتوفى: 276هـ)، الشعر والشعراء، ج1، دار الحديث، القاهرة-مصر، 1423هـ، ص239..انظر ايضا: أحمد بن محمد بن عبد ربه ابن حبيب ابن حدير بن سالم المعروف بابن عبد ربه الأندلسي، العقد الفريد، دار الكتب العلمية – بيروت، لبنان، ط1، 1404هـ، ص244...انظر ايضا: تدبير المتوحد، ابن باجة، المصدر السابق، ص44.

[2] إسماعيل بن عباد بن العباس، أبو القاسم الطالقاني، المشهور بالصاحب بن عباد، الأمثال السائرة من شعر المتنبي، تح: الشيخ محمد حسن آل ياسين، مكتبة النهضة، بغداد-العراق، ط1، 1965، ص65..انظر ايضا: أبو الحسن علي بن عبد العزيز القاضي الجرجاني، الوساطة بين المتنبي وخصومه، تحقيق وشرح: محمد أبو الفضل إبراهيم وعلي محمد البجاوي، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، (د-ط)، (د-ت)، ص173..انظر ايضا: الحسن بن عبد الله بن سهل بن سعيد بن يحيى بن مهران العسكري، الأوائل، دار البشير، طنطا، ط1، (د-ت)، 1408هـ، ص15.

[3] مروفل كلثوم، تدبير السعادة في فكر ابن باجة، المرجع السابق، ص181.

[4] ابن سينا، رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها، المصدر السابق، ص13.

واستدل على هذا التقسيم بنصوص القرآن الكريم، قال تعالى: { وَكُنْتُمْ أَزْوَاجاً ثَلاثَةً * فَأَصْحابُ الْمَيْمَنَةِ مَا أَصْحابُ الْمَيْمَنَةِ * وَأَصْحابُ الْمَشْئَمَةِ ما أَصْحابُ الْمَشْئَمَةِ * وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ} الواقعة: 7-10.

يقول ايضا: "فنقول أما الكاملون في العلم والعمل، فهم السابقون ولهم الدرجة القصوى، في جنات النعيم، فيلتحقون من العوالم الثلاث بعالم المعقول، ويتنزهون أن يقارن درن الأجسام، ونفوس الأفلاك، مع جلالة قدرها، فهؤلاء هم السابقون الذين في المرتبة العليا، وأصحاب اليمين وهم في المرتبة الوسطى يرتفعون عن عالم الاستحالة، ويتصلون بنفوس الأفلاك، ويتطهرون عن دنس عالم العناصر، ويشاهدون النعيم الذي خلقه الله –تعالى– في السماوات، من الحور العين، وألوان الأطعمة اللذيذة، وألحان الطيور التي تقصر أوصاف الواصفين عن ذكرها وشرحها"[1].

قال الصابوني: "فأما السابقون فهم أهل الدرجات العُلى في الجنة، وأما أصحاب اليمين فهم سائر أهل الجنة"[2].

وقال ابن عاشور: "(وَكُنْتُمْ أَزْواجاً ثَلاثَةً) أي وصرتم أصنافا ثلاثة، وكل صنف يذكر أو يوجد مع صنف آخر يسمى زوجا كالعينين والرجلين، فكل منهما يسمى زوجا، وهما معا زوجان، فهاهنا أزواج ثلاثة لا زوجان، ثم فصل هذه الأزواج فقال:(فَأَصْحابُ الْمَيْمَنَةِ ما أَصْحابُ الْمَيْمَنَةِ) أي فأصحاب الميمنة الذين يأخذون كتبهم بأيمانهم، أيّ شيء هم في حالهم وصفتهم وسعادتهم؟ والمراد أنهم في حال

---

(1) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(2) محمد علي الصابوني، صفوة التفاسير، ج3، دار الصابوني للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة-مصر، ط1، 1997، ص 288.

هي الغاية في الحسن والكمال، ولا يخفى ما في هذا من تفخيم شأنهم، وتعظيم أمرهم، وأنهم بلغوا حدا لا يقدر قدره من السعادة"[1].

فالسابقون أصحاب الدرجات العالية من المؤمنين. قال عليه الصلاة والسلام: "أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر"[2]. وهذا الحديث يصف درجات السعادة العليا المرتبطة بالآخرة، وهي سعادة مترتبة على الأعمال الصالحة. فمراتب السعداء هنا تشير إلى السعادة الأبدية، والتي تتصف بـ:

الخلود: هذه السعادة خالدة ولا تنتهي، مما يعطيها ميزة السمو فوق سعادة الدنيا التي تزول بمرور الزمن.

السعادة الروحية العميقة: حيث تتجاوز جميع أشكال السعادة الدنيوية التي تتعلق بالمادة أو الجسد. فهي تمنح الإنسان شعورًا لا يمكن تحقيقه إلا بالإيمان والتقرب من الله.

السعادة الغير مدركة بالكامل للعقل البشري: إذ أن الله سبحانه وتعالى وعد الصالحين بما لا يمكنهم حتى أن يتخيلوه، وهذه قمة السعادة لأن الإنسان يصل لما هو أبعد من تصوره وتوقعاته.

---

[1] أحمد بن مصطفى المراغي، تفسير المراغي، ج27، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، ط1، 1946، ص 133.

[2] أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب بدء الخلق، باب ما جاء في صفة الجنة وأنها مخلوقة ، ج4، ص118، حديث رقم 3244.

قال عثمان بن عبد الله بن سراقة، قوله: {وكنتم أزواجا ثلاثة} [الواقعة: 7] قال: " اثنان في الجنة وواحد في النار، يقول: الحور العين للسابقين، والعرب الأتراب لأصحاب اليمين"[1].

وعن ابن عباس قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: " إن الله قسم الخلائق قسمين، فجعلني في خيرهما قسما أصحاب اليمين، وأنا خير أصحاب اليمين، ثم جعل القسمين بيوتا، فجعلني في خيرهما بيتا، فذلك قوله: {فأصحاب الميمنة ما أصحاب الميمنة؟ وأصحاب المشأمة ما أصحاب المشأمة؟ والسابقون السابقون} ، فأنا من خير السابقين، ثم جعل البيت قبائل، فجعلني في خيرها قبيلة، فذلك قوله: {شعوبا وقبائل} [الحجرات: 13] الآية ، فأنا أتقى ولد آدم، وأكرمهم على الله ولا فخر، ثم جعل القبائل بيوتا، فجعلني في خيرها بيتا "، فذلك قوله: {إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت، ويطهركم تطهيرا} [الأحزاب: 33][2].

وقال ابن سينا: "فهذه مرتبة المتوسطين من الناس، ولا يبعد أن يتمادى أمرهم، إلى أن يستعدوا للفوز بوصول الدرجات العليا، فينغمسوا في اللذات الحقيقية، واصلين إلى السابقين، بعد انقضاء دهور تأتي عليهم"[3].

عبر ابن سينا عن حالة "المتوسطين من الناس"، الذين يمتلكون قدرة على الارتقاء إلى درجات أعلى من السعادة، رغم أنهم لم يصلوا بعد إلى مرتبة "السابقين".

---

[1] محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي أبو جعفر الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تح: الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي، مج:22، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ط1، 1422هـ - 2001م، ص 287.

[2] أخرجه الطبراني في المعجم الكبير،ج12، حديث رقم 12604، ص 103.

[3] ابن سينا، رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها، المصدر السابق، ص13.

وفقًا لكلام ابن سينا، تنقسم مراتب السعادة حسب استعداد الإنسان للوصول إلى الكمال العقلي والأخلاقي. هنا "المتوسطون" هم فئة من الناس الذين لم يبلغوا مرتبة النضج العقلي الكامل، ولم يصلوا إلى الانفصال عن اللذات الحسية الزائلة. ابن سينا يرى أن السعادة الحقيقية هي سعادة العقل التي لا تُنال إلا بالكمال الروحي، لذلك فالمتوسطون هم من لم يحققوا هذا النضج بعد، لكنهم على طريق الوصول إليه.

يشير كلام ابن سيان إلى احتمالية ارتقاء المتوسطين تدريجيًا نحو درجات أعلى من الكمال، مما يتسق مع مفهوم ابن سينا للتدرج في المعرفة والفضيلة، حيث يرى أن النفس البشرية يمكنها اكتساب الكمال عبر الجهد المستمر، وهذا التحول من "المرتبة المتوسطة" إلى "الدرجات العليا" يتطلب استعدادًا داخليًا وجهدًا للوصول إلى السعادة العليا، المتمثلة في الاتحاد العقلي والروحي.

فينغمسوا في اللذات الحقيقية": هذه العبارة تشير إلى الانتقال من اللذات الحسية الزائلة إلى اللذات الحقيقية التي يؤكد ابن سينا أنها لذات عقلية وروحية دائمة، ولا تتغير بتغير الأحوال أو الزمن. هذه اللذات مرتبطة بالتأمل العقلي والمعرفة والارتقاء الروحي، وهي السعادة المطلقة التي يعتبرها ابن سينا غاية النفس.

قول ابن سينا: "واصلين إلى السابقين" يُفهم من هذه العبارة أن المتوسطين قد يلحقون "بالسابقين"، وهم الأفراد الذين بلغوا الكمال العقلي والروحي الكامل في حياة سابقة. عند ابن سينا، "السابقون" هم أولئك الذين أدركوا اللذات العقلية الحقيقية عبر تصفية النفس، وبذلك فهم قدوة ونموذج يُحتذى به من المتوسطين الذين يسعون للالتحاق بركب السعداء.

وقولـه: "بعـد انقضـاء دهـور تـأتي علـيهم": هنـا يظهـر مفهـوم الـزمن كعامـل ضـروري فـي تطـور الـنفس، وهـو مفهـوم يتماشـى مـع فكـر ابـن سـينا، حيـث إن السـعادة العليـا تتطلـب زمنًـا طـويلاً مـن التأمـل والتطهـر، حتـى تتحـرر الـنفس مـن أسـر اللـذات الحسـية، إن هـذا الـزمن يُفهـم كحالـة تطـور للـنفس التـي تـتعلم وتتهيـأ للوصـول إلـى السعادة الحقيقية عبر مراحل مختلفة من المعرفة والسمو الروحي.

– **مرتبة أصحاب الشمال:** هذه المرتبة هي مرتبة الأشقياء، غير السعداء، قال ابن سينا: "فهذه مرتبة أصحاب الشمال، وهم النازلون في المرتبة السفلى، المنغمسون في بحور الظلمات، الطبيعية المنتكسون في قعر الأجرام العنصرية، المنتحسون في دار البوار"[1].

ومـن خـلال هـذا يعتبـر ابـن سـينا أن الـنفس البشـرية إمـا أن ترتقـي عبـر المعرفـة والفضـيلة، أو تنحـدر إذا استسـلمت للشـهوات والغرائـز الـدنيا. وان "أصـحاب الشـمال" هـم الـذين اختـاروا الطريـق الأدنـى، حيـث انغمسـوا فـي الملـذات الحسـية والماديـة الزائلـة، ويـرى ابـن سـينا أن هـؤلاء يعـانون مـن قصـور فـي تحقيـق الكمـالات العقليـة والروحية، وهو ما يجعلهم في "المرتبة السفلى" من الوجود الإنساني.

يشـير ابـن سـينا إلـى أن "بحـور الظلمـات" ترمـز إلـى الانشـغال بالجانـب المـادي، وهـو "الطبيعـة الـدنيا" أو الشـهوات الحسـية التـي تقيـد الـنفس. هـذه الحالـة تقـود إلـى "ظلمـة" أو جهـل روحـي، حيـث تحجـب الـنفس عـن النـور العقلـي والمعرفـة الحقيقيـة، ووفقًـا لابـن سـينا فالسـعادة الحقيقيـة هـي تجـاوز هـذا المسـتوى والانفصـال عـن هـذه الظلمات للوصول إلى نور المعرفة.

يسـتخدم ابـن سـينا مفهـوم "الأجـرام العنصـرية" كرمـز للجانـب المـادي والحسـي، حيـث يشـير إلـى تعلـق الـنفس الشـديد بـالغرائز الأساسـية المتصـلة بالعناصـر الماديـة (مثـل التـراب والمـاء). هـؤلاء الأفـراد "منتكسـون" لأنهـم غـارقون فـي هـذه المسـتويات

[1] المصدر نفسه، ص ص13–14.

الدنيا من الوجود، وغير قادرين على الارتقاء إلى مستويات أعلى من الفكر. يمثل هذا الانغماس في العنصرية انتكاسًا عن السعي نحو الكمال الروحي الذي يتطلب التحرر من التعلق بالمادة.

اما "دار البوار" فتشير إلى المصير المظلم الذي ينتظر النفس الغارقة في اللذات الحسية دون سعي نحو السعادة العقلية. ويعني هذا أن "المنتحسين" هم الأفراد الذين اختاروا مصيرًا من الفناء الروحي، حيث تخسر النفس فرصتها للوصول إلى السعادة الحقيقية أو السعادة العلوية التي تتحقق فقط عن طريق السعي العقلي والفضيلة.

– **التدرج في السعادة:** وفقًا لابن سينا، تتدرج النفوس البشرية في السعادة حسب استعدادها العقلي ودرجة تطهرها من المادة. "أصحاب الشمال" هنا في قاع هذا التدرج، حيث يكتفون باللذات الحسية ويتخلون عن الإمكانيات العقلية للنفس.

يوضح ابن سينا أن السعادة الحقيقية تتحقق بالابتعاد عن الشهوات الدنيوية والترقي إلى عوالم فكرية وروحية أرقى، حيث يتحقق الكمال بالعلم والعمل على تنمية الجوانب الأخلاقية والعقلية للنفس.

ويقول ابن سينا عن مرتبة الأشقياء: "هم الذين {دَعَوْا هُنالِكَ ثُبُوراً * لا تَدْعُوا الْيَوْمَ ثُبُوراً واحِداً وَادْعُوا ثُبُوراً كَثِيراً} القران الكريم الفرقان: 13-14"[1].

فالمعنى: قل -يا محمد- لهؤلاء الأشقياء الذين سلكوا سبيل الجحيم، والجلوس في السعير مُقَرَّنِينَ، والخلود في مضايق جهنم بأنهم كانوا مجرمين، أذلك خير لكم أم طاعة الله التي كانت توردكم حياض النعيم، والتلذذ بألوان الطعام والشراب والملذات مع المتقين![2].

---

[1] نفسه، ص14.

[2] مأمون حموش، التفسير المأمون على منهج التنزيل والصحيح المسنون،ج5، ط1، 2007م، ص 402.

وجاء التفضيل بينهما على حد قولهم الشقاء أحب إليك أم السعادة. وأفعل التفضيل يقتضي الاشتراك بين الشيئين في الأصل، وإن اختلفا في الوصف، فلا يجوز القول: العسل أحلى من الخلّ، لعدم الاشتراك في أصل الحلاوة، وأجازه الكوفيون[1].

تصور الآية حال أولئك الذين يدعون بالهلاك نتيجة لما يواجهونه من عقاب، وتطلب منهم الآية أن يدعوا بالهلاك مرارًا لكثرة ما ينتظرهم من عذاب، نتيجة لأفعالهم في الدنيا. في ضوء نظرية ابن سينا في السعادة، ويمكن تفسير الآية وفقاً لنظرية ابن سينا في السعادة كم يلي:

السعادة الحقيقية عند ابن سينا هي السعادة العقلية الروحية التي تصل إليها النفس بتحقيق الكمالات المعرفية والتجرد عن الملذات الحسية. أما الهلاك، الذي هو "ثبور"، في هذا السياق، فيعبر عن حرمان النفس من الوصول إلى هذه السعادة. فالنفس التي عاشت مستسلمة للشهوات الحسية ولم تطور ملكاتها العقلية تجد نفسها في حالة من الانقطاع والعذاب نتيجة لعدم تحقيقها للكمال.

تكرار الدعاء بالثبور يشير إلى شدة الألم الذي يتجاوز مجرد الحرمان من السعادة الحقيقية إلى الإحساس المتواصل بالعذاب. ابن سينا يرى أن السعادة تأتي من تطهير النفس وارتقائها، فغياب هذه السعادة يعني أن النفس تظل في دوامة من المعاناة، حيث إن كل حرمان من لذة عقلية عليا يمثل عذابًا جديدًا.

يرى ابن سينا أن النفس تُخلق بقدرة على تحقيق الكمال من خلال الاتصال بالعقل الفعال، ومن خلال التحقق من جوهرها الروحي. أما النفوس التي تهمل هذا

[1] وهبة بن مصطفى الزحيلي، التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج، ج19، دار الفكر المعاصر – دمشق، ط2، 1418هـ، ص27.

المسار، فإنها تعاني من الاغتراب عن حقيقتها وكمالها الوجودي. في هذا المعنى، يصبح "الثبور" في الآية نتيجةً طبيعية لفقدان النفس لهدفها الوجودي، والذي يشكل انحرافًا عن السعادة الخالدة.

فالآية الكريمة تعبر عن عدم جدوى الدعاء بالثبور كوسيلة للخلاص، لأن الحرمان من السعادة الحقيقية نتيجة أفعال النفس. في فلسفة ابن سينا، النفس التي لم تسلك طريق الكمال الأخلاقي والمعرفي تصبح مقيدة بآثار أفعالها، فلا تجد سبيلاً للعودة أو لتخفيف العذاب، بل تجد نفسها في حالة دائمة من فقدان السعادة الروحي.

وأما السعداء فهم في المراتب التالية:

- **مرتبة العارفون المتنزهون:** هم الذين تنزهوا عن علائق الدنيا الجسمانية، وخلصوا أنفسهم من الشواغل الحسية، واتجهوا إلى الله تعالى، وأصحاب هذه المرتبة تحقق لهم العلم والعمل معاً، ووضعوا عنهم أوزار الجسد، وانفكوا عن شواغله، وخلوا إلى عالم القدس والسعادة، وعند الموت تكون لهم الدرجات القصوى في جنات النعيم، فيلتحقون بعالم العقول، ويتنزهون عن مقارنة الأجسام، فهم في المرتبة العليا[1].

- **مرتبة أصحاب النفوس السليمة:** وهم من كانت نفوسهم على الفطرة، ولم يدنسها ممارسة الأمور الأرضية، فهم لم يدنسوا نفسوهم بالعقائد الخاطئة، المخالفة للحق والحقيقة، ويطلق عليهم أصحاب النفوس المستعدة للكمال، فهؤلاء إذا سمعت نفوسهم ذكراً روحانياً، غشيها غائب شاق، لا يعرف سببه، وأصابها وجد مبرح مع لذة مفرحة؛ لأن الذكر يذكرها بالملأ الأعلى، وما فيها من بهاء وجمال، وجلال، فتطلع متلهفة إلى ذلك العالم العلوي، وتغمرها السعادة[2].

---

[1] ابن سينا، رسالة في معرفة النفس، المصدر السابق، ص13.

[2] عمرو بيومي، نظرية السعادة عند ابن سينا: دراسة تحليلية، المرجع السابق، ص ص321-322.

مرتبـــة البلـــه: ويقصـد ابـن سـينا بالبلـه أنهـم الـذين إذا تنزهـوا خلصـوا عـن البـدن، إلـى سـعادة تليـق بهـم، ولعلهـم لا يسـتغنون فيهـا عـن معاونـة البـدن، فيكـون موضـوعاً لتخـيلاتهم، ولا يمنـع أن يكـون ذلـك جسـماً سـماوياً، أو مـا يشـبهه، ولعـل ذلـك يفضـي بهـم آخـر الأمـر إلـى الاسـتعداد المسـعد للعـارفين، وأصـحاب تلـك المرحلـة نفوسـهم خالية عن الكمال، وعما يضاد الكمال، وهي في سعة الله عز وجل[1].

المطلب الثاني: تحصيل المتوحد للسعادة.

اختلـف الفلاسـفة فـي كيفيـة تحصـيل السـعادة وتحقيقهـا، فـذهب أفلاطـون وسـقراط إلـى ربـط السـعادة بالفضـيلة، وتحصـيلها، وطـرق تحصـيل السـعادة عنـد أفلاطـون تـتم بتحقيـق التعـادل والانسـجام، فـي القـوى النفسـية للإنسـان، العاقلـة، والشـهوية، والغاضـبة، وذلـك مـن خـلال فضـيلة رئيسـية هـي الاعتـدال؛ هـذا الاعتـدال بـين قـوى الإنسـان مـن شـأنه أن يحقـق السـعادة، ويـتم هـذا إذا سـيطرت القـوة العقليـة علـى القـوة الغضـبية والشـهوية إضـافة إلـى تحصـيل العلـوم، ومـن خـلال ذلـك يسـتطيع الإنسـان أن يصل إلى السعادة، ويحصلها ويحققها.

أمـا أرسـطو فـربط بـين السـعادة والحكمـة، مؤكـداً أن الحكمـة هـي أسـمى الفضـائل وأعلاهـا، حيـث إنهـا تعبيـر عـن فهـل نزيـه حـر، دون قصـد مـن ورائـه أي مصـلحة أو منفعـة، وإذا كانـت اللـذات زائلـة، والأمجـاد عـابرة، والثـروة مهـددة بالضـياع والشـهرة متوقفـة علـى الآخـرين، فالحكمـة وحـدها هـي الفضـيلة الباقيـة الكاملـة التـي ترقـى بـالموجود البشـري إلـى مسـتوى الألوهيـة عـن طريـق الفكـر، ومـن خـلال هـذا الطريـق يستطيع الإنسان أن يحقق لنفسه سعادة إلاهية ترقى به إلى عالم أعلى[2].

---

[1] المرجع نفسه، ص ص321-322.

[2] منى أحمد أبو زيد، نظرية السعادة ووسائل تحقيقها في الفلسفتين اليونانية والإسلامية، المرجع السابق، ص138

ذهب ابن سينا إلى أن كيفية تحصيل السعادة يتم من خلال جزء نظري وجزء عملي.

أما الجزء النظري فيكون من خلال تحول الإنسان من موجود حيواني إلى موجود عقلاني، من كائن ينصرف إلى ملذاته الجسمانية إلى كائن يبحث عن الملذات العقلية، ويكون هذا من خلال العلم الإلهي، فيعرف الغاية من وراء خلق هذا العالم وما فيه من كائنات، كما يعرف الخالق بذاته وصفاته، وما هي الصفات التي يستحق أن يوصف بها، وما ينبغي أن ينزه عنه من صفات، ويقوم بتصور العناية الإلهية وكيفياتها، ويعرف ترتيب الموجودات في العالم[1].

وهذا يسميه ابن سينا الصلاة المحضة، والتعبد الروحاني، وفيها يستعد الإنسان بتطهير نفسه ليلاقي ربه. وأما الجزء العملي لتحصيل السعادة في الاطار السينوي فيتم من خلال:

إصلاح النفس وتهذيب الأخلاق، وذلك من خلال طرفي الإفراط والتفريط في الأخلاق والتوسط بينهما، حيث إن أكثر الفضائل هي وسط بين الرذائل، فالسعادة الحقيقة تتحقق عندما يشارك الإنسان الملأ الأعلى في ملذاتهم العقلية الأبدية، بعد تحصيل الطريقين النظري والعملي[2].

وأما الكندي فجعل طريق السعادة هو تطهير النفس، ومن خلال اتصالها بالنور الإلهي، والتخلص من الآلام والأحزان، والتعرف على العالم العقلي، ومشاهدة موجوداته، فستطيع أن تصل إلى السعادة العليا، التي ترتفع عن حدود السعادة

---

[1] المرجع نفسه، ص144.

[2] نفسه، ص145.

الأرضية، فخلاصة تحصيل السعادة عند الكندي: طهارة للنفس، طرح للأحزان والآلام[1].

كيف ينال المتوحد السعادة إن لم تكن موجودة، وكيف يزيل عن نفسه الأعراض التي تمنع السعادة. او نيل ما يمكنه منها، وما طبيعة الأفعال التي يأتيها المتوحد وما غايتها، أي ما هي السعادة الذاتية التي يقصدها أو يجب أن يقصدها [2].

– المدينة الجاهلية، وهي التي لم يعرف أهلها السعادة، وكل ما عرفوه هو مجرد غايات جسمانية ولذات حسية، وعليه فإنّ تحقيق هذه اللذات هو السعادة، والحرمان منها هو الشقاء. وهذا ما يبرر قول ابن سينا: "ولهذا يجب أن لا يتوهم العاقل أنّ كل لذة فهي كما للحمار في بطنه وفرجه.

– المدينة الفاسدة لها آراء المدينة الفاضلة من علم بالسعادة ومعرفة الله والعقل الفعال، إلا أنّ أفعالها أفعال أهل المدينة الجاهلية.

– المدينة المتبدلة وهي مدينة كانت آراؤها وأفعالها في القديم مطابقة لآراء المدينة الفاضلة وأفعالها، غير أنّها تبدلت وتغيرت آراؤها وأفعالها.

– المدينة الضالة وهي مدينة تؤمن بوجود السعادة بعد هذه الحياة، لكن لها آراء فاسدة الاعتقاد بالله والعقل الفعال[3].

يؤكد إذن ابن باجة، مفهوم الاتصال، باعتباره فعلاً من أفعال الفعل الإنساني "فالإنسان له أولاً الصور الروحانية على مراتبها، ثم بها يتصل بالمعقول، ثم يتصل

---

[1] ص139.

[2] سعيد البسكلاوي، الفيلسوف والمجتمع بعض دلالات تدبير المتوحد لابن باجة، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الأول، العدد2، 2012م، ص151.

[3] عبد الغني التازي، السياسة (المدينة) وجهل الأغلبية: قراءة في كتاب تدبير المتوحد لابن باجة، https://www.mominoun.com/articles، تاريخ الدخول: 2024/10/26، ص125.

بهذا المعقول بذلك العقل الآخر"، والمهم، في هذا السياق – هو التساؤل الآتي: لماذا التأكيد على الاتصال؟ وماذا يستفيد العقل عند اتصاله بالعقل الفعال؟

إنّ التأكيد على الاتصال، يفيد قدرة الإنسان على تجاوز الحتميات والشروط الفيزيائية، والبيو–سيكولوجية والاجتماعية–السياسية، والاتجاه صعودًا إلى أعلى مستويات العقلية، أو بعبارة كانطية، إنّه انتقال من المشروط إلى اللامشروط. من الصحيح أنّ ذلك الصعود خاص فقط بمرتبة –فئة "السعداء" القادرين على إدراك الصور الروحانية العامة، في مقابل مرتبة النظار، أصحاب الصور الروحانية الخاصة، وفئة الجمهور، التي – ولأسباب تتعلق بقصور في الإدراك العقلي، ولعوائق مرتبطة بالطبع والفطرة، وغياب التعليم – لا تتجاوز إدراكاتها الصور الجسمانية[1].

وقال ابن باجة: "كذلك هو للنابت الفرد، وهو كيف ينال السعادة إذا لم تكن موجودة، أو كيف يزيل عن نفسه الأعراض التي تمنعه عن السعادة، أو عن نيل ما يمكنه منها، وأما حفظها فشبيه بحفظ الصحة، فلا يمكن في السير الثلاث وما تركب منها"[2]. ومن هنا يمكن ان نستنتج من كلام ابن باجة ما يلي:

النابت الفرد: هو الشخص الذي يسعى للوصول إلى السعادة في غياب مجتمع فاضل يدعم هذا الهدف.

في ظل غياب مجتمع يساعد على تحقيق الفضائل، يصبح على الفرد "النابت" الاعتماد على نفسه لتحقيق السعادة، أي الاجتهاد في تنمية ملكاته العقلية والابتعاد عن المؤثرات التي قد تعوق نموه الروحي والمعرفي، يرى ابن باجة أن السعادة

[1] المرجع نفسه، ص126.

[2] ابن باجة، تدبير المتوحد، ص14.

الحقيقية تتمثل في الكمال العقلي الذي يحصل عليه الإنسان عندما يتصل بالعقل الفعال، وهو مسعى يتطلب استقلالًا وجهدًا ذاتيًا في بيئة غير داعمة.

ضرورة "إزالة الأعراض" التي تحول دون تحقيق السعادة، عند ابن باجة، هذه الأعراض قد تكون الانشغالات الدنيوية أو الشهوات الحسية التي تعيق العقل عن إدراك الحقائق المجردة. لتحقيق السعادة، يجب على الفرد أن ينقي نفسه من المؤثرات الحسية والشهوات، بحيث يتحرر عقله للاتصال بالعقل الفعال، الذي يعتبر أساس السعادة الكاملة.

الحفاظ على السعادة بمثل لحفاظ على الصحة، حيث إن السعادة، حال تحقيقها، تتطلب مداومةً على السعي للسمو العقلي والروحي لضمان استقرارها، فكما تحتاج الصحة للعناية المستمرة، تحتاج السعادة أيضًا إلى تطوير عقلي متواصل يحافظ على اتصال الفرد بالعقل الفعال.

يرى ابن باجة أن المتوحد كي يحصل السعادة لا بد له من السير في طريق الفضيلة، بأن يوجه انفعالاته كيفما يشاء؛ لذا قيل إن الفضائل تصير الإنسان غير قابل للانفعالات؛ لأنه لا يقبلها، ولا ينفعل بها إلا باختياره، فكأنه متحرك بها بذاته، بذاته، على العكس تماماً الرذيلة، وأما الرذيلة فبها الإنسان يكون قابلاً للانفعالات، غير ممتنع عنها، رضي أم أبى، فيكون كما تكون الجمادات متقبلاً لقبول الانفعالات، فيكون خلواً إذا لم يحضر المحرك، فإذا حضر المحرك انفعل، وبذلك يكون أساس الفضيلة هو الإرادة الحرة، والاختيار العقلاني، بخلاف الرذيلة فأساسها الانفعالات، والغرائز المقيدة للفرد، فلا يقوى الفرد على مقاومتها، ويخضع لها خضوعاً كلياً، فيتحول الشخص لمجرد عبد لشهواته، ونزواته، يشبه الحيوان المنفعل، وبذلك يكون الشر جسماني المنبع، أما الخير فهو روحاني المنبع، أي

عقلانـــي المصـــدر، وكلمـــا كـــان المتوحـــد أكثـــر شـــوقاً للخيـــر، كـــان أكثـــر حريـــة مـــن عبودية جسده[1].

فالســـعادة الحقيقيـــة التـــي يتوخاهـــا المتوحـــد كامنـــة فـــي تعلـــم العلـــوم الفلســـفية، النظريـــة، الـــذي يكـــون بالكســـب ويعطـــي الصـــورة الحقيقيـــة عـــن الكـــون ونظامـــه وعـــن الإنســـان، فهـــذا العلـــم الـــذي قوامـــه المعقـــولات، يكتســـبها المتوحـــد بالتأمـــل، والاســـتدلال، ثـــم يرتفـــع بواســـطتها إلـــى أعلـــى مرتبـــة يمكـــن أن يصـــل الإنســـان إليهـــا، فيتحقـــق فيهـــا كماله، الذي يستحق أن يوصف فيه بأنه إلهي بسيط[2].

والســـعادة الكاملـــة لا تتهيـــأ لكـــل النـــاس، ولا يـــدرك المعرفـــة العقليـــة الخالصـــة إلا نفـــر يســـر مـــنهم، وهـــم المتحـــدون أو النـــابتون، فالمتحـــد يـــدرك الســـعادة عـــن طريـــق العقـــل، ويتهيأ لها من خلال:

الأفعـال الصـادرة عـن الرويـة والتـأني والفعـل الحـر الاختيـاري، الـذي يكـون لـه غايـة يعقلهـا الفاعـل، وهـذا هـو الفعـل الحـق، الـذي يختلـف عـن الفعـل البهيمـي، الـذي لا غايـة لـه، كمـا ينبغـي أن تكـون نفـس المتوحـد خالصـة، غيـر عالقـة بالشـهوات واللـذات الحسية، وبذلك يكون مهيأ للوصول إلى العقل الفعال[3]، من هنا يتبين أن:

أن الســـعادة الحقيقيـــة تـــرتبط بالعقـــل وحـــده، وتكـــون مـــن نصـــيب مـــن يســـميهم "المتوحـــدين"؛ هـــؤلاء الـــذين يملكـــون ملكـــة التفكيـــر المســـتقل واســـتخدام العقـــل كـــدليل فـــي حياتهم. المتوحـد فـي فلسـفة ابـن باجـة هـو مـن يختـار طريـق التفكـر والرويـة بعيـدًا عـن أي تبعيـة للغرائـز أو المتـع الحسـية التـي قـد تقـود إلـى تصـرفات عشـوائية وغيـر مدروسـة. هـذا التوجـه نحـو العقلانيـة يتـيح للمتوحـد تحقيـق السـعادة العقليـة الكاملـة مـن

[1] كلثوم مروفل، تدبير السعادة في فكر ابن باجة، ، مجلة دراسات إنسانية واجتماعية، وهران، المجلد2، العدد9، 2019، ص177.

[2] المرجع نفسه، ص184.

[3] نفسه، ص184.

خلال أفعال واعية ومدروسة، وليس من خلال المتع الفانية. وبهذا، يصل المتوحد إلى حالة من الارتباط بالعقل الفعال، الذي يمثل عند ابن باجة منبع الحكمة والمعرفة الحقيقية، مما يميزه عن غيره ممن يعيشون تحت وطأة اللذات الجسدية أو الانفعالات الغريزية.

فتدبير العقل للمتوحد، وسموه إلى أبواب الروحانيات العامة يفتح له باب الخلود في مرتبة السعداء[1]. ويمكن للمتوحد ان يحصل للسعادة في العديد من المواضع منها:

– **الإيمان بالله والعمل الصالح:** قال تعالى: {مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً} (النحل: من الآية97) أي فلنحيينه حياة سعيدة.

وقال تعالى: : {مَنْ آمَنَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلا هُمْ يَحْزَنُونَ} (المائدة: من الآية69).

– **محبة الله تعالى:** محبة الله وحده، وهذه المحبة هي أصل السعادة ورأسها التي لا ينجو أحد من العذاب إلا بها[2].

– **الصبر:** فهو من أسباب السعادة، قال الله تعالى: {وَاسْتَعِينُواْ بِالصَّبْرِ وَالصَّلاَةِ} [البقرة، الآية: 45][3].

---

(1) ص184.

(2) ابن القيم، الجواب الكافي لمن سأل عن الدواء الشافي، المرجع السابق، ص199.

(3) سعيد بن علي بن وهف القحطاني، تبريد حرارة المصيبة عند موت الأحباب وفقد ثمرات الأفئدة وفلذات الأكباد في ضوء الكتاب والسُّنَّة، مؤسسة الجريسي للتوزيع والإعلان، مطبعة سفير، الرياض–السعودية، ، الرياض، (د–ط)، (د–ت)، ص8.

– **الـدعاء:** قـال تعـالى: {وَإِذَا سَـأَلَكَ عِبَـادِي عَنِّـي فَـإِنِّي قَرِيـبٌ أُجِيـبُ دَعْـوَةَ الـدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ} [البقرة: 186][1].

– **النيـــة الصـــالحة:** النيــة الصــالحة مــن أهــم الأعمــال القلبيــة التــي ينبغــي أن يتصف بها كل مسلم؛ لما في ذلك من أسباب السعادة في الدنيا والآخرة[2].

– **الصـوم:** الصـوم يوجـب رقـة القلـب وغـزارة الـدمع وذلـك مـن أسـباب السـعادة، فـإن الشبع مما يذهب نور العرفان ويقضي بالقسوة والحرمان[3].

الإكثار من ذكر الله – عز وجل – وقراءة القرآن:

قال – عز وجل –: {أَلا بِذِكْرِ اللهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ} {الرعد: 28].

قـال الـرازي: "إذا انتهـى القلـب والعقـل إلـى الاستسـعاد بالمعـارف الإلهيـة والأضـواء الصـمدية بقـي واسـتقر فلـم يقـدر علـى الانتقـال منـه البتـة، لأنـه لـيس هنـاك درجـة أخـرى في السعادة أعلى منها وأكمل"[4].

وقـال تعـالى: {وَمَـنْ أَعْـرَضَ عَـنْ ذِكْـرِي فَـإِنَّ لَـهُ مَعِيشَـةً ضَـنْكًا وَنَحْشُـرُهُ يَـوْمَ الْقِيَامَـةِ أَعْمَى} [طه:124].

– **الإحسـان إلـى النـاس:** وهـذا أمـر مجـرب، ومشـاهد، فإننـا نجـد الـذي يحسـن إلـى الناس من أسعد الناس، ومن أكثرهم قبولا في الأرض[1].

---

(1) سعيد بن علي بن وهب القحطاني، فقه الدعوة في صحيح الإمام البخاري، ج1، الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، ط1، 1421هـ، ص 491.

(2) المرجع نفسه، ج2، ص905.

(3) أبو التراب سيد بن حسين بن عبد الله العفاني، نداء الريان في فقه الصوم وفضل رمضان، تقديم: أبو بكر الجزائري –محمد صفوت نور الدين–محمد عبد المقصود، ج1، دار ماجد عسيري – جدة، السعودية، (د–ط)، (د–ت)، ص68.

(4) الرازي، مفاتيح الغيب، ج19، المصدر السابق، ص 40.

- **الاقتصار على ما في اليد:** قال - صلى الله عليه وآله وسلم -: «انْظُرُوا إِلَى مَنْ أَسْفَلَ مِنْكُمْ وَلَا تَنْظُرُوا إِلَى مَنْ هُوَ فَوْقَكُمْ؛ فَهُوَ أَجْدَرُ أَنْ لَا تَزْدَرُوا نِعْمَةَ اللهِ»[2].

- **مصاحبة الصالحين:** قال رسول الله -صلى الله عليه وسلم-: «إِنَّمَا مَثَلُ الْجَلِيسِ الصَّالِحِ وَالْجَلِيسِ السَّوْءِ كَحَامِلِ الْمِسْكِ وَنَافِخِ الْكِيرِ؛ فَحَامِلُ الْمِسْكِ إِمَّا أَنْ يُحْذِيَكَ وَإِمَّا أَنْ تَبْتَاعَ مِنْهُ وَإِمَّا أَنْ تَجِدَ مِنْهُ رِيحًا طَيِّبَةً، وَنَافِخُ الْكِيرِ إِمَّا أَنْ يُحْرِقَ ثِيَابَكَ وَإِمَّا أَنْ تَجِدَ رِيحًا خَبِيثَةً»[3].

الكلمة الطيبة: قال تعالى: {وَلا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلا السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ} (فصلت:34).

وهناك العديد من الموانع التي تحول بين المتوحد وبين تحصيل السعادة، وهي:

1-الجهل: يعد الجهل من أعظم المؤثرات على السعادة، ومانعاً من أعظم موانعها، الجهل يحجب الإنسان عن فهم الحقائق الكبرى، مثل حقيقة النفس، والعالم، ومعنى الحياة. هذا الحرمان يعوق الشخص عن الوصول إلى المعرفة التي تحقق الرضا العقلي والروحي، وبالتالي، يبقى متقلبًا في أفكاره واعتقاداته، مما يمنعه من الشعور بالسعادة المستقرة.

الجهل يجعل الإنسان أكثر انجذابًا للأمور الحسية والشهوات السطحية، التي قد تجلب لذّة مؤقتة لكنها لا تؤدي إلى سعادة دائمة. فالذي يفتقر إلى العلم والمعرفة

(1) شحاتة محمد صقر دليل الواعظ إلى أدلة المواعظ،ج1، دَارُ الفُرْقَان للتُرَاث، البحيرة، (د-ط)، (د-ت)، ص 318.

(2) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الزهد والرقائق ، ج4، ص 2275، ح رقم: 2963.

(3) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب البيوع، باب في العطار وبيع المسك، ج3، ص63، ح رقم: 2101.

يميل للاعتقاد بأن سعادته تكمن في الأمور المادية، ويفشل في تجاوز هذه الرغبات العابرة إلى تحقيق حالة من الرضا الروحي والمعنوي.

فالجاهل غالبًا ما يفتقر إلى القدرة على التمييز بين ما هو مفيد وما هو ضار، سواء على مستوى الأخلاق أو الخيارات الحياتية. هذا العجز يقوده إلى اتخاذ قرارات خاطئة تؤدي إلى الندم والحزن، مما يجعل السعادة بعيدة عن متناوله.

اما المعرفة تمكن الإنسان من تهذيب النفس والسيطرة على أهوائها، بينما يُبقي الجهل الإنسان تحت سيطرة الانفعالات والرغبات غير المنضبطة. هذا الضعف يمنعه من تحقيق التوازن الداخلي الذي يُعد ضروريًا للشعور بالسلام النفسي والسعادة[1].

2-تسلط النفس الشهوانية: سلّط النفس الشهوانية يُعتبر من أبرز موانع السعادة؛ إذ يؤدي هذا التسلّط إلى تغليب الرغبات الحسية والمادية على العقل والإرادة، مما يعيق الإنسان عن الوصول إلى توازن نفسي وروحي ضروريين للشعور بالسعادة الحقيقية، وتكمن المشكلة في أن النفس الشهوانية، بتركيزها على إشباع الشهوات الآنية، تدفع الإنسان نحو سلسلة من السلوكيات والاختيارات التي تضرّ بسعادته طويلة الأمد وتفقده الاستقرار الداخلي.

تسلط النفس الشهوانية يجعل الفرد مهووسًا بتحقيق المتع الآنية، وهذا يبعده عن التفكير في النتائج المستقبلية لسلوكياته، وهذا الهوس بالمتع الفورية يؤدي إلى حالة من عدم الاستقرار النفسي، إذ يُحرم الشخص من الاستمتاع بلذة السعي العقلاني والأهداف التي تُحقق سعادة دائمة.

---

[1] انظر: منى أحمد أبو زيد، نظرية السعادة ووسائل تحقيقها في الفلسفتين اليونانية والإسلامية، المرجع السابق، ص146.

الـنفس الشـهوانية، عنـد تسـلطها، تطغـى علـى القـوى الأخـرى للـنفس مثـل العقـل والغضـب (الـذي يـتحكم فـي الإرادة والانفعـال)، ممـا يخـلّ بـالتوازن الـداخلي، وهـذا التـوازن ضـروري للسـعادة؛ إذ إن طغيـان الشـهوات يسـيطر علـى الإنسـان ويجعلـه غيـر قادر على تحقيق الانسجام بين ميوله، فينشأ لديه شعور بالاضطراب وعدم الرضا.

يـؤدي تسـلط الـنفس الشـهوانية إلـى إضـعاف الإرادة، إذ يصـبح الفـرد أقـل قـدرة علـى كـبح رغباتـه أو الالتـزام بأهدافـه طويلـة الأمـد. هـذا الضـعف أمـام الشـهوات يعـوق التقـدم الشخصـي ويحـول دون اكتسـاب المهـارات والفضـائل التـي تسـاهم فـي تحقيـق السعادة، مثل الصبر، والتأمل، والتفكر في الأهداف السامية[1].

3-الاعتمـاد علـى الظـن فـي معرفـة الأشـياء: ان الاعتمـاد علـى الظـن فـي معرفـة الأشـياء يعـد سـببًا مباشـرًا للشـقاء لأنـه يـؤدي إلـى التشـويش الـذهني وانعـدام اليقـين، ممـا يعيـق تحقيـق السـعادة. فالشـخص الـذي يعتمـد علـى الظنـون والأحكـام غيـر المؤكـدة يفتقـر إلـى الوضـوح والثبـات؛ ممـا يسـبب لـه اضـطرابًا دائمًـا وقلقًـا متواصـلاً نتيجـة لعـدم اسـتناده إلـى حقـائق واضـحة، المعرفـة الحقيقيـة هـي التـي تحقـق السـعادة لأنهـا تـوفر للإنسـان الوضـوح فـي رؤيتـه للأمـور، بينمـا الظـن يمنعـه مـن الوصـول إلـى الحقـائق ويتركـه فـي حالـة جهـل شـبه دائمـة. هـذا العجـز يجعـل الشـخص غيـر قـادر علـى بنـاء قناعات راسخة أو الاستناد إلى أساس معرفي قوي يحقق له الراحة النفسية.

4-التخيـــل: التخيـل المفـرط كمـانع للسـعادة يـرتبط بتكـوين توقعـات غيـر واقعيـة حـول الـذات والحيـاة، ممـا يـؤدي إلـى صـدمات نفسـية عنـد الاصـطدام بـالواقع. علـم الـنفس يشـير إلـى أن الأشـخاص الـذين ينغمسـون فـي التخيـل السـلبي قـد يواجهـون تزايـدًا فـي مشـاعر القلـق والاكتئـاب، إذ يخلـق التخيـل المفـرط فجـوة كبيـرة بـين الواقـع والتوقعـات، مـا ينـتج عنـه شـعور دائـم بالإحبـاط وخيبـة الأمـل، كمـا أن التخيـل المتكـرر

[1] المرجع نفسه، ص146.

للأحداث السلبية، وفقًا لدراسات في علم النفس الإيجابي، قد يساهم في تعزيز الشعور بالعجز وقلة الحيلة ويقود الفرد نحو التثبيط، فيفقد القدرة على التمتع بالسعادة، فالتخيل يبعد الإنسان عن المعرفة الحقيقية، فيقع الإنسان في الضار والقبيح[1].

5-الاعتقادات الخاطئة حول مفهوم السعادة الحقيقية: يؤدي الاعتقاد الخاطئ حول مفهوم السعادة إلى الشقاء، إذ يصرف الإنسان عن السعي نحو السعادة الحقيقية التي تكمن في تحقيق الفضائل والارتقاء الروحي والعقلي. يوضح ابن سينا أن السعادة تُبنى على المعرفة الصحيحة وإدراك الغايات الأسمى للنفس، وأن اعتبار السعادة في اللذات الحسية يضلل الإنسان ويمنعه من بلوغ السعادة الفعلية، فمن يعتقد أن السعادة تنحصر في المتع الدنيوية يظل في دائرة القلق والافتقار، إذ أن هذه المتع زائلة وغير مكتفية بذاتها، ما يجلب التعاسة عوض السكينة، والوهم بسعادة اللذات يعزل الإنسان عن سعادته الحقة المتجسدة في العقل والعلم، مبينًا أن السعادة الحقيقية هي حالة من النقاء الداخلي وليست نتيجة للأشياء الخارجية، إذ إن التعلق بها يفضي إلى خيبة الأمل والشقاء المستمر[2].

6-تركب النفس من أضداد عالم علوي وعالم أرضي: تركيب النفس من أضداد، بين العالم العلوي الروحي والعالم الأرضي المادي، يُعد مانعًا من موانع السعادة، لأنه يولد صراعًا داخليًا مستمرًا بين نزوع النفس إلى المعاني الروحية السامية وانجذابها إلى الرغبات الحسية المادية. هذا الصراع يجعل النفس مضطربة، إذ تسعى لتحقيق الكمال الروحي والأخلاقي، لكنها في الوقت نفسه تظل مثقلة بالشهوات والاحتياجات الجسدية. ويشير الفلاسفة، مثل ابن سينا، إلى أن هذا

---

[1] نفسه، الصفحة نفسها.

[2] ص147.

التمـزق بـين العـالمين يعيـق الـنفس عـن تحقيـق تـوازن مسـتقر؛ حيـث يـؤدي التعلـق بـالأمور الدنيويـة إلـى ضـعف اتصـالها بالعـالم العلـوي، ممـا يفقـدها الشـعور بالرضـا العميـق. هـذا الانقسـام فـي طبيعـة الـنفس يجعلهـا غيـر قـادرة علـى تحقيـق الانسـجام الـداخلي الضـروري للسـعادة، إذ تظـل منقسـمة بـين تطلعاتهـا السـامية ورغباتهـا الأرضية، فينعكس ذلك كقلق مستمر وشعور بالنقص[1].

[1] ص146.

الفصل الرابع:

المتوحد في المدينة الفاضلة من ابن سينا الى ابن باجة

- ✓ **المبحث الأول:** الافعال الانسانية ومفهوم الفضائل .
- ✓ **المبحث الثاني:** انواع الفضائل وتحصيلها .
- ✓ **المبحث الثالث:** المدينة الفاضلة بين الخصائص والاهداف .
- ✓ **المبحث الرابع:** فكرة المتوحد بين الخصائص والواجبات .
- ✓ **المبحث الخامس:** المدن المضادة للمدينة الفاضلة وخصائصها .

الفصل الرابع: المتوحد في المدينة الفاضلة من ابن سينا إلى ابن باجة

المبحث الأول: الأفعال الإنسانية ومفهوم الفضائل.

المطلب الأول: الأفعال الإنسانية بين المفهوم والطرح الفلسفي.

الفصل الرابع: المتوحد في المدينة الفاضلة من ابن سينا إلى ابن باجة

المبحث الأول: الأفعال الإنسانية ومفهوم الفضائل.

المطلب الأول: الأفعال الإنسانية بين المفهوم والطرح الفلسفي.

تعريف الإنسانية: الإنسانية لغة: إنسانية نسبة إلى الإنسان، ومعناها: شخص خيري يحسن إلى الناس بماله وعمله[1].

عرف الإنسان أنه: حيوان ناطق[2]. أما أصل كلمة الإنسان فيرجعه اللغويون إلى أحد أصول خمسة:

الأول: من الظهور: فيقول ابن فارس في مادة (أنس):" الهمزة والنون والسين أصلٌ واحد، وهو ظهورُ الشيء، وكلُّ شيءٍ خالَفَ طريقة التوحُّش. قالوا: الإنْس خلاف الجِنّ، وسُمُّوا لظهورهم".[3]

والثاني: من النسيان، وقيل إنه سمي إنساناً لأنه عُهِدَ إليه فنَسِي.

والثالث: أنّ الإنْسِيانَ فِعْلِيَانٌ من الإنْس، والألِفُ فيه فاءُ الفِعل وهو الجِلْدُ الذي يلي الجِلدَ الأعلى من الحَيَوان.

---

(1) أحمد مختار معجم اللغة العربية المعاصرة، ، ج1، ص130.

(2) الجرجاني، التعريفات، ص 93.

(3) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج1، ص145.

والرابـــع: أنّ اشـتِقاقَ الإنسـان مـن الإينـاس، وهـو الإبصـارُ والعِلـمُ والإحسـاسُ، لوُقوفِـه علـى الأشـياءِ بطريـق العِلـمِ، ووصـولِه إليهـا بطريـق الرُّؤْيـة وإدراكـه لهـا بوسـيلة الحَواسّ.

والخـامس: اشـتقاقُه مـن النَّـوْس وهـو التحـرُّك، سُـمِّي لتحرُّكِـه فـي الأمـور العِظـام، وتَصَـرُّفِه فـي الأحـوال المُختلِفـة وأنـواعِ المَصـالِح.[1] وكـل مدرسـة فكريـة أو دينيـة لهـا تعريفهـا للإنسـان، وهـذا التعريـف ينبـع مـن الفهـم لحقيقـة الحيـاة، والتصـور لحقيقـة الإنسان ودورها ووظيفتها في الحياة،

وعرفـه العقـاد أنـه: الكـائن المكلـف، ويـدل علـى ذلـك العديـد مـن آيـات القـرآن الكـريم؛ منهـا قولـه تعـالى : {وَإِذْ قَـالَ رَبُّـكَ لِلْمَلَائِكَـةِ إِنِّـي جَاعِـلٌ فِـي الْأَرْضِ خَلِيفَـةً } [البقـرة: 30] وقولـه تعـالى : {إِنَّـا عَرَضْـنَا الْأَمَانَـةَ عَلَـى السَّـمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَـالِ فَـأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَـا وَأَشْـفَقْنَ مِنْهَـا وَحَمَلَهَـا الْإِنْسَـانُ إِنَّـهُ كَـانَ ظَلُومًـا جَهُـولًا} [الأحـزاب: 72]، وقولـه تعـالى : {وَمَـا خَلَقْـتُ الْجِـنَّ وَالْإِنْـسَ إِلَّا لِيَعْبُـدُونِ} [الـذاريات: 56]، وقولـه تعـالى : {كُنْـتُمْ خَيْـرَ أُمَّـةٍ أُخْرِجَـتْ لِلنَّـاسِ تَـأْمُرُونَ بِـالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَـوْنَ عَـنِ الْمُنْكَـرِ وَتُؤْمِنُـونَ بِـاللَّهِ} [آل عمـران: 110] ووجـه الدلالـة مـن الآيـات السـابقة إفادتهـا تكليـف الإنسان وحمله للأمانة[2].

وهـذا التعريـف هـو تعريـف للإنسـان باعتبـار الوظيفـة، ولـيس باعتبـار حقيقـة التصور، وليس بينه وبين التعريف اللغوي أي ارتباط.

---

[1] الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، ج15، المصدر السابق، ص423.

[2] عباس محمود العقاد، الإنسان في القرآن الكريم، مؤسسة هنداوي، القاهرة، (د–ط)، 2013، ص ص18– 19.

وعرفه الغزالي فقال: "وَهُوَ الْحَيّ النَّاطِق"[1]. والمقصود بالحيوان الحي، فهو جسم حي، ذو إحساس وإرادة، وهذا أمر مشترك بينه وبين غيره من المخلوقات، وأما الناطق المميز له عن سواه من الحيوانات، فتعني للاستعداد لإدراك كل ما هو معقول ومحسوس[2]. وعلى هذا فتعريف الإنسان أنه حيوان ناطق فيه ربط بين المعنى اللغوي، والتصور لحقيقة الإنسان.

ويعرف محمود عكام الإنسان بأنه : " كائن حي موجود بالاضطرار، متميز عن بقية الكائنات الحية بآلية المعرفة، وقدرة الاختيار، أهل بهذا للتكليف، فكان الأول في النوع خلقاً ومكانة من حيث التصنيف "[3]. ويمكن تعريف الإنسان أنه: كائن حي ناطق مكلف، خلقه الله لأداء مهمة معينة في الأرض.

وعرف الإيجي الإنسانية فقال: "الإنسانية وَهِي كَمَال أول لجسم طبيعي آلي من حَيْثُ يعقل الكليات ويستنبط بِالرَّأْيِ"[4].

الإنسانية هي الفضائل النفسية المختصة بالإنسان، وبقدر ما يكتسبه الإنسان يستحقها[5]. فمفهوم الإنسانية يعين أن العالم كله أسرة متشابكة الأجزاء متكافلة

---

(1) أبو حامد الغزالي، معارج القدس في مدراج معرفة النفس، ج1، دار الآفاق الجديدة، بيروت، لبنان، ط2، 1975، ص107.

(2) عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي، المواقف، تح: عبد الرحمن عميرة، ج1، دار الجيل، بيروت–لبنان، ط1، 1997م، ص183.

(3) محمود عكام، الإسلام والإنسان، حلب: فصّلت للدراسات والترجمة والنشر، ط2، 1419هـ 1999م، ص30.

(4) الإيجي، المواقف، ج2، المصدر السابق، ص529.

(5) الراغب الأصفهاني الذريعة إلى مكارم الشريعة،ج1، المصدر السابق، ص116.

الأعضاء، والإحساس بأن البشرية أسرة واحدة لا تترك أحداً من أبنائها يجوع ويعرى أو أحداً من شعوبها يضل ويخزى.[1]

وتطلق الإنسانية في الفكر الغربي إطلاقات شتى. أولها: الإنسانية بمعنى أن الإنسان وهو الذي ينبغي أن يكون مصدر المعرفة ، وأن الفكر البشري هو المرجع الذي ينبغي الرجوع إليه لاستقاء التشريع لحياة الإنسان على هذه الأرض.

ثانيها: الاكتفاء برابط وحدة الأصل الإنساني في بث الشفقة والعطف عند الإنسان على "أخيه" الإنسان وفي حفظ حقوقه وتلمس التفاهم والتعاون والإخاء بين البشر مع نبذ وإهمال كل الفوارق الدينية والقومية والوطنية .

ثالثها: الشعور بالآدمية والمطالبة بالحقوق والمساواة بين الحكام والمحكومين[2]. وهذا المعنى الأخير هو المعني بالدراسة، وقد استفاده واستقوه الغربيون من المسلمين.

قال علي بن أبي طال لمالك بن الحارث الأشتر: «وأشعر قلبك الرحمة للرعية والمحبة لهم واللطف بهم. ولا تكونن عليهم سبعا ضاريا تغتنم أكلهم، فإنهم صنفان إما أخ لك في الدين وإما نظير لك في الخلق يفرط منهم الزلل، وتعرض لهم العلل، ويؤتى على أيديهم في العمد والخطأ، فأعطهم من عفوك وصفحك مثل الذي تحب أن يعطيك الله من عفوه وصفحه، فإنك فوقهم، ووالي الأمر عليك فوقك، والله فوق من ولاك»[3].

---

(1) سلمان بن فهد العودة، حوار هادئ مع محمد الغزالي، الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، السعودية، (د-ط)، 1409هـ، ص363.

(2) محمد حلمي صبري، دعوى الأخوة الإنسانية من منظور العقيدة الإسلامية، ص ص51- 52.

(3) الشريف الرضى، نهج البلاغة، ج3، دار المعرفة، بيروت، (د-ط)، (د-ت)، ص84.

ولـيس مـن ديـن أقـدر علـى تحقيـق مفهـوم الإنسـانية بكـل معانيهـا السـامية سـوى الإسـلام، "فالـدين الإسـلام هـو الـدين الوحيـد القـادر علـى تلبيـة حاجـات البشـرية وتحقيـق إنسـانية الإنسـان وذلـك لمـا تمتـع بـه مـن خصـائص ، فلمـا كـان ديـن الإسـلام يوافـق فطـرة الإنسـان ولا يخالفهـا ؛ كـان قـادراً مـن هـذه الجهـة علـى تلبيـة حاجـة الإنسـان وتحقيـق إنسـانيته فـي تشـريعه وأحكامـه، إذ إن" كـل تشـريع لا يقـوم علـى أسـاس مـن عناصـر أو مقومـات الفطـرة الإنسـانية مكتـوب لـه الإخفـاق فـي ميـدان التجربة والتطبيق إذ التشريع للإنسان"[1]

فقـد جـاءت الشـريعة الإسـلامية والإنسـانية أجنـاس متفرقـون، يتعـادون فـي الأنسـاب والألـوان واللغـات والأوطـان والأديـان، والمـذاهب والمشـارب، والشـعوب والقبائـل، والحكومـات والسياسـات، يقاتـل كـل فريـق مـنهم مخالفـه فـي شـيء مـن هـذه الـروابط البشـرية وإن وافقـه فـي الـبعض الآخـر، فصـاحت الشـريعة الإسـلامية بهـم صـيحة واحـدة دعـاهم بهـا إلـى الوحـدة الإنسـانية العامـة الجامعـة وفرضـها علـيهم، ونهـاهم عـن التفـرق والتعـادي وحرمـه علـيهم[2]، فقـال تعـالى: {وتعـاونوا علـى البـر والتقـوى ولا تعـاونوا علـى الإثـم والعـدوان} [المائـدة: 2]، فقـد جـاءت هـذه الكلمـات بعـد قولـه تعـالى(ولا يجـرمنكم شـنآن قـوم أن صـدوكم عـن المسـجد الحـرام أن تعتـدوا) الـذي محـور حديثـه عـن الأعـداء مـن اليهـود والنصـارى وغيـرهم ممـا يـدل علـى أن البـر والتقـوى يمكـن أن يجمـع بيـنهم علـى اخـتلاف عقائـدهم، فيفعلـون مـا يحقـق الإنسـانية، وينتهـون عمـا يهـدمها، ومـن هنـا نجـد الإسـلام حيـث علـى الإنفـاق فـي سـبيل الله تعـالى، حيـث إن "الإنفـاق تحـرر مـن اسـتذلال المـال وانفـلات مـن ربقـة الشـح وإعـلاء

[1] محمد حلمي صبري، دعوى الأخوة الإنسانية من منظور العقيدة الإسلامية، المرجع السابق، ص 33.

[2] محمد رشيد بن علي رضا بن محمد، تفسير المنار، ج11، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، (د-ط)، 1990، ص210.

لحقيقة الإنسانية على شهوة اللذة الشخصية وتكافل بين الناس يليق بعالم يسكنه الناس![1].

وهذا إن دل فإنما يدل على سعة مفهوم الإنسانية وشموليته في الإسلام، "فالمجتمع الذي لا تتماسك فيه روابط الإنسانية، ولا تسري في كيانه مشاعر الرحمة والمودة التي تنتظم أفراده، هو مجتمع هزيل العود، متداعي البناء، لا يثبت لأقلّ هزّة تمرّ به، أو يقوم في وجه أية عاصفة تهبّ عليه!"[2]

والإنسانية لا تقتصر على جماعة المسلمين فقط بل تعم كل إنسان على وجه الأرض، فيتكاتف الناس فيما بينهم "كي تطيب للناس حياتهم، وينتظم خطوهم في موكب الحضارة والمدنية- هو أن تقوى بينهم مشاعر الإنسانية، وتؤلّف بين قلوبهم عواطف التراحم، والتوادّ، حتى يتخففوا من دواعي الأثرة والأنانية.. وهذا ما جاءت له الشرائع السماوية، وما قامت من أجله[3].

فالإنسان أخو الإنسان، وهذا الاختلاف بين الأديان والطوائف والمذاهب لا يعني التقاتل والتناحر، ولا يمنع من التعايش بين الناس، فلو رأيت كافراً وتعلم أن نهايته الكفر والشرك، وكان بيدك أن تأخذ بيديه لينجو، فلتفعل، فهذا من باب حب الخير للغير كما يحبه لنفسه، ففي الحديث، فعن أنس رضي الله عنه، قال: كان غلام يهودي يخدم النبي صلى الله عليه وسلم، فمرض، فأتاه النبي صلى الله عليه وسلم يعوده، فقعد عند رأسه، فقال له: «أسلم»، فنظر إلى أبيه وهو عنده فقال له:

---

[1] سيد قطب، في ظلال القرآن، مج1، دار الشروق، القاهرة-مصر، ط17، 1412 هـ، ص376.

[2] عبد الكريم يونس الخطيب، التفسير القرآني للقرآن الكريم، ج2، دار الفكر العربي، القاهرة-مصر، (د-ط)، (د-ت)، ص681.

[3] المرجع نفسه، ج6، ص1222.

أطـع أبـا القاسـم صـلى الله عليـه وسـلم، فأسـلم، فخـرج النبـي صـلى الله عليـه وسـلم وهـو يقول: «الحمد لله الذي أنقذه من النار"[1].

فمفهـوم الإنسـانية وتحقيقـه بـين النـاس لـه دور كبيـر فـي تحقيـق العدالـة الاجتماعيـة، وقـد دعـت الشـريعة إلـى تحقيـق هـذا المفهـوم فـي كـل تشـريعاتها، فالكـل تحـت رايـة الإسـلام سـواء، "والإنسـانية فـي الإسـلام هـي ربـاط مقـدس فـوق اعتبـار الجـنس والنوع:{يَـا أَيُّهَـا النَّـاسُ اتَّقُـوا رَبَّكُـمُ الَّـذِي خَلَقَكُـمْ مِـنْ نَفْـسٍ وَاحِـدَةٍ وَخَلَـقَ مِنْهَـا زَوْجَهَـا وَبَـثَّ مِنْهُمَـا رِجَـالًا كَثِيـرًا وَنِسَـاءً وَاتَّقُـوا اللَّهَ الَّـذِي تَسَـاءَلُونَ بِـهِ وَالْأَرْحَـامَ إِنَّ اللَّهَ كَـانَ عَلَـيْكُمْ رَقِيبًـا}، {يَـا أَيُّهَـا النَّـاسُ إِنَّـا خَلَقْنَـاكُمْ مِـنْ ذَكَـرٍ وَأُنْثَـى وَجَعَلْنَـاكُمْ شُـعُوبًا وَقَبَائِـلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ}"[2]

ومفهـوم الإنسـانية لا يعتـرف بـالفوارق العرقيـة أو اللونيـة أو اللغويـة أو السـكنية أو الطبقية، فهي ذات مستويين:

الأول: وحـدة الشـعوب والاخـتلاف مـن أجـل التعـارف والتعـايش: {يَـا أَيُّهَـا النَّـاسُ إِنَّـا خَلَقْنَـاكُمْ مِـنْ ذَكَـرٍ وَأُنْثَـى وَجَعَلْنَـاكُمْ شُـعُوباً وَقَبَائِـلَ لِتَعَـارَفُوا إِنَّ أَكْـرَمَكُمْ عِنْـدَ اللَّهِ أَتْقَـاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ}. الحجرات: 13

الثـاني: فهـو المسـتوى الخـاص، ويتمثـل بحـب الخيـر والسـعادة مـع التأييـد والمناصـرة والمـودة للملتـزمين بـالحق، الـداعين إليـه، السـالكين صـراط الخيـر والهـدى، صراط الله المستقيم"[3].

---

[1] أخرجه البخاري في الصحيح، كتاب الجنائز، مج2، باب إذا أسلم الصبي فمات، هل يصلى عليه، وهل يعرض على الصبي الإسلام، رقم 1356، ص94.

[2] محمد بن عبد الله دراز دستور، الأخلاق في القرآن، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط10، 1998، ص760.

[3] عبد الرحمن بن حسن حَبَنَّكَة، أجنحة المكر الثلاثة، ج1، دار القلم، دمشق، ط8، 2000، ص732.

فالإسلام له «رِسَالَة إنسانية عالمية هِيَ رِسَالَة الرّوح وَالْإِيمَان والأخلاق والإنسانية»[1]. ومفهوم الإنسانية يعني في الإسلام أن يساكن الناس بعضهم بعضاً، ويخالط بعضهم بعضاَ، ويصبر يعضهم على أذى البعض، وذلك للوصول منها وبها إلى سعادات دنيوية وأخروية[2].

فالإسلام دين الإنسانية جميعاً، وخطاب القرآن الكريم هو للناس عامة، وأن الناس كلهم إخوة في الإنسانية، ومعنى هذه الأخوة أن يكون هناك تسامح بينهم، فالأخ يتسامح مع أخيه، وهذه الأخوة هي الأصل الذي يبنى عليه التسامح في الإسلام، وهذا ما كشف عنه النبي –صلى الله عليه وسلم– في أسلوب واضح وصريح، فعن أَبِي نَضْرَةَ، حَدَّثَنِي مَنْ سَمِعَ خُطْبَةَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي وَسَطِ أَيَّامِ التَّشْرِيقِ فَقَالَ: (يَا أَيُّهَا النَّاسُ، أَلَا إِنَّ رَبَّكُمْ وَاحِدٌ، وَإِنَّ أَبَاكُمْ وَاحِدٌ، أَلَا لَا فَضْلَ لِعَرَبِيٍّ عَلَى عَجَمِيٍّ، وَلَا لِعَجَمِيٍّ عَلَى عَرَبِيٍّ، وَلَا أَحْمَرَ عَلَى أَسْوَدَ، وَلَا أَسْوَدَ عَلَى أَحْمَرَ، إِلَّا بِالتَّقْوَى أَبَلَّغْتُ)[3].

والحديث يبين أصل الأخلاق في الإسلام وأنها نابع من الأخوة الإنسانية، فالناس ربهم واحد، وأبوهم واحد، وأمهم واحدة، كل ذلك عبارة عن منطلق ومورد الأخلاق في الإسلام.

---

(1) محمد بن أبي إسحاق بن إبراهيم بن يعقوب الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، دار الكتب العلمية، بيروت، (د–ط)، (د. ت)، ص17.

(2) مسكويه، تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، المصدر السابق، ص38.

(3) أخرجه أحمد في المسند، 474/38، ح رقم23489. قال البوصيري: " رواه مسدد، ورجاله ثقات، وأحمد بن حنبل، والحارث". البوصيري أحمد بن أبي بكر بن إسماعيل بن سليم، إتحاف الخيرة المهرة بزوائد المسانيد العشرة، تحقيق: دار المشكاة للبحث العلمي بإشراف أبو تميم ياسر بن إبراهيم، ج3، دار الوطن للنشر، السعودية، ط1، 1999، ص227.

وفي حديث أَبِي هُرَيْرَةَ –رضي الله عنه– عَنِ النَّبِيِّ –صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ– قَالَ: (لَيَنْتَهِيَنَّ أَقْوَامٌ يَفْتَخِرُونَ بِآبَائِهِمُ الَّذِينَ مَاتُوا إِنَّمَا هُمْ فَحْمُ جَهَنَّمَ، أَوْ لَيَكُونُنَّ أَهْوَنَ عَلَى اللهِ مِنَ الجُعَلِ الَّذِي يُدَهْدِهُ الخِرَاءَ بِأَنْفِهِ، إِنَّ اللَّهَ أَذْهَبَ عَنْكُمْ عُبِّيَّةَ الجَاهِلِيَّةِ وَفَخْرَهَا بِالآبَاءِ، إِنَّمَا هُوَ مُؤْمِنٌ تَقِيٌّ وَفَاجِرٌ شَقِيٌّ، النَّاسُ كُلُّهُمْ بَنُو آدَمَ وَآدَمُ خُلِقَ مِنْ تُرَابٍ)[1].

فالنبي –صلى الله عليه وسلم– نص على الأصل الذي منه ينطلق التعايش السلمي بين الناس هو أخوة بني آدم الإنسانية النابعة من أنهم أبناء لأب واحد، وهو آدم عليه الصلاة والسلام.

وعلى الرغم من بيان القرآن الكريم للأخوة الإنسانية، والتي دل عليها العديد من الأدلة التي سبق ذكرها، ومن الأدلة أيضاً قوله تعالى: {وَإِلى عادٍ أَخاهُمْ هُوداً قالَ يا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلهٍ غَيْرُهُ أَفَلا تَتَّقُونَ (65) وَإِلى ثَمُودَ أَخاهُمْ صالِحاً قالَ يا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلهٍ غَيْرُهُ قَدْ جاءَتْكُمْ بَيِّنَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ هذِهِ ناقَةُ اللَّهِ لَكُمْ آيَةً فَذَرُوها تَأْكُلْ فِي أَرْضِ اللَّهِ وَلا تَمَسُّوها بِسُوءٍ فَيَأْخُذَكُمْ عَذابٌ أَلِيمٌ (73)}[الأعراف: 65، 75].

قال الماتريدي: " (أخاهم) الأخوة تكون على وجوه: أخوة جنس يقال: هذا أخو هذا نحو مصراعي الباب، يقال لأحدهما: هذا أخو هذا ونحو أحد زوجي الخف وأمثاله، وأخوة النسب. وأخوة الدين؛ كقوله: (إنما المؤمنون إخوة)، فهو لم يكن أخا لهم في الدين، فهو يحتمل أنه أخوهم في الجنس وفي النسب؛ لأن الناس كلهم

[1] أخرجه الترمذي في السنن، 228/6، ح رقم3955. وقال: "وهذا حديث حسن".

ينسبون إلى آدم فيقال: بنو آدم مع بعد ما بينه وبينهم؛ فعلى ذلك يكون بعضهم لبعض إخوة مع بعد النسب الذي بينهم"[1].

وقد قال تعالى: {وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين} [الأنبياء: 107]، فهو رحمة للخلق جميعاً[2]، "فما بين المسلم وغير المسلم هي صلات إنسانية، فيها المودة والألفة والإحسان، إلّا أن يقع بين المسلم وغير المسلم قتال في سبيل الدين، ومن أجل الدين.. عندئذ ينبغي ألا يعطى المسلم ولاءه لمن قاتله في دينه، فذلك خيانة لدينه، فوق أنه خيانة لنفسه ولجماعة المسلمين معه"[3].

ومر عمر بن الخطاب رضي الله عنه بباب قوم وعليه سائل يسأل: شيخ كبير ضرير البصر، فضرب عضده من خلفه، وقال: من أي أهل الكتاب أنت؟ فقال: يهودي. قال: فما ألجأك إلى ما أرى؟ قال: أسأل الجزية والحاجة والسن. قال: فأخذ عمر بيده، وذهب به إلى منزله فرضخ له بشيء من المنزل، ثم أرسل إلى خازن بيت المال فقال: انظر هذا وضرباءه؛ فو الله ما أنصفناه ان أكلنا شبيته ثم نخذله عند الهرم {إنما الصدقات للفقراء والمساكين} [التوبة: 60]، والفقراء هم المسلمون وهذا من المساكين من أهل الكتاب، ووضع عنه الجزية وعن ضربائه. قال: قال أبو بكرة: أنا شهدت ذلك من عمر ورأيت ذلك الشيخ[4].

1- الأفعال الإنسانية عند ابن سينا:

---

[1] محمد بن محمد الماتريدي، تأويلات أهل السنة، ج 6، ص14.

[2] الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج16، ص439.

[3] عبد الكريم يونس، التفسير القرآني للقرآن، ج2، ص430.

[4]، يعقوب بن إبراهيم بن حبيب بن سعد بن حبتة الأنصاري، الخراج، تح: طه عبد الرؤوف سعد، سعد حسن محمد، المكتبة الأزهرية للتراث، مصر، ط1، (د. ت)، ص139.

تحدث ابن سينا عن الأفعال الإنسانية فقال: "للإنسان خواص أفعال تصدر عن نفسه، ليست موجودة لسائر الحيوان، وأول ذلك أنه لما كان الإنسان في وجوده المقصود فيه، يجب أن يكون غير مستغن في بقائه عن المشاركة، ولم يكن كسائر الحيوان، الذي يقتصر كل واحد منها في معيشته على نفسه وعلى الموجودات في الطبيعة له، أما الإنسان الواحد فلو لم يكن في الوجود إلا هون وإلا الأمور في الطبيعة الموجودة له، لهلكت أو لساءت معيشته، أشد سوء، وذبك لفضيلته، ونقيصة الحيوان"[1]. وهنا يتضح أن هناك خواص فريدة في أفعال الإنسان صادرة عن نفسه، وهذه الخواص لا تتواجد في الحيوان، فهو يشير إلى أن الإنسان يملك أفعالاً واعية قائمة على الإرادة والعقل، بينما تتسم أفعال الحيوان بالغريزة والاكتفاء الذاتي وفق البيئة المحيطة به. فالإنسان لا يستطيع البقاء بمفرده على نحو يحقق له حياة مستقرة، بل يعتمد على التفاعل والتعاون مع غيره. ويرتبط ذلك بما نراه من مجتمعات متكاملة تعتمد على تبادل الموارد والخدمات.

عكس الحيوان الذي يمكنه أن يكتفي بما تقدمه له الطبيعة وما هو متاح حوله، بعكس الإنسان الذي لا يستطيع تلبية كافة احتياجاته المعقدة بنفسه فقط، فالاحتياجات الإنسانية أكثر تعقيداً، وتشمل ليس فقط الجوانب المادية، بل الثقافية والاجتماعية.

وهنا نلمح اشارة ابن سينا إلى فكرة "الفضيلة" لدى الإنسان مقابل "النقيصة" لدى الحيوان. هذه "الفضيلة" لا تتعلق بالقوة أو القدرة فقط، بل بالقدرة على التفكير

[1] الحسين بن عبد الله بن سينا، أبو علي الفيلسوف الرئيس، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، (د-ط) (د. ت)، ص199

والتعاون. وهكذا، فإن الإنسان بفضل عقله وإرادته الحرة يسعى إلى تحسين ظروفه، بينما الحيوان يبقى محصورًا في حدود بيولوجية وغرائزية.

يعتبر ابن سينا الإنسان كائنًا اجتماعيًا بطبيعته، لا يستطيع تحقيق غايته الوجودية بمفرده، الحاجة للمجتمع والتعاون بين الأفراد تجعل من أفعاله مختلفة عن أفعال الحيوان، وهذا التأكيد على الطبيعة الاجتماعية للإنسان فيشير إلى التبعية المتبادلة بين الأفراد والتي تعزز الوجود الإنساني، والافعال الانسانية متعددة منها:

– **الأفعال الاختيارية:** هي الأفعال التي يقوم بها الإنسان باختيار وتفكير، حيث تعتمد على الإرادة والنية. ويُعتبر الفعل الاختياري هو الفعل الذي يختاره الإنسان بإرادته الحرة.

– **الأفعال الضرورية:** هي تلك الأفعال التي لا يمكن تجنبها، مثل الأفعال الفطرية التي يقوم بها الإنسان بغض النظر عن اختياره، مثل التنفس أو ردود الفعل الفورية تجاه المحفزات[1].

– **الأفعال المتعمدة:** تشمل الأفعال التي تُنفذ بنية محددة، أي أن الفاعل لديه هدف أو غرض واضح من وراء هذا الفعل، هذه الأفعال تدل على استخدام العقل والتفكير.

– **الأفعال الانفعالية:** تشمل الأفعال الناتجة عن الانفعالات والمشاعر، مثل الغضب، الحب، أو الخوف، رغم أن هذه الأفعال قد تبدو غير عقلانية، إلا أنها تؤثر بشكل كبير على سلوك الفرد[2].

---

[1] المصدر نفسه، ص ص15-36.

[2] نفسه، ص41.

– **الأفعـال العقليـة:** تشـمل التفكيـر والتأمـل والتحليـل. الأفعـال العقليـة تـرتبط بشـكل كبير بالمعرفة والعقل، حيث يتطلب الأمر استخدام القدرة العقلية لتوجيه الأفعال.

– **الأفعـال الاجتماعيـة:** تشـمل الأفعـال التـي يـتم تنفيـذها فـي إطـار العلاقـات الاجتماعيـة، مثـل التعـاون والتفاعـل مـع الآخـرين. هـذه الأفعـال تتـأثر بـالقيم والأخلاق[1].

والإنسـان بحسـب ابـن سـينا "قـد يتبـع شـعوره بشـعور غيـره، أنـه فعـل شـيئاً مـن الأشـياء، التـي قـد أجمـع أنـه لا ينبغـي أن يفعلهـا، انفعـال نفسـاني يسـمى الخجـل، وهـذا أيضـاً مـن خـواص النـاس، وقـد يعـرض للإنسـان انفعـال نفسـاني بسـبب ظنـه أن أمـراً فـي المسـتقبل يكـون ممـا يضـره، وذلـك يسـمى الخـوف، وللإنسـان بـإزاء الخـوف الرجـاء "[2]. وهنـا يبـدو المقصـود بـارزا وهـو الخجـل حسـب ابـن سـينا، فهـو حالـة انفعاليـة تنشـأ عنـدما يشـعر الإنسـان بأنـه فعـل شـيئًا لا ينبغـي فعلـه وفـق المعـايير الأخلاقيـة أو الاجتماعيـة المتفـق عليهـا. يظهـر هـذا الشـعور كنتيجـة للـوعي الـذاتي، الـذي يسـمح للفـرد بـأن يقـيم أفعالـه بنـاءً علـى ردود فعـل الآخـرين وتوقعـاتهم. هـذا الانفعـال لا ينشـأ إلا فـي سـياق اجتمـاعي، حيـث يشـعر الشـخص بـالنظرة الحكميـة مـن الآخـرين، ممـا يجعله يعاني من شعور بالذنب أو التقصير.

يؤكـد ابـن سـينا ايضـا علـى أن الخجـل لـيس مجـرد انفعـال شخصـي، بـل هـو مـرتبط بشـعور الإنسـان بـوعي الآخـرين لأفعالـه، فهـو يتـأثر بنظـرة الآخـرين وحكمهـم عليـه، وهـذا يجعـل الخجـل خاصًـا بالإنسـان، لأنـه ينطـوي علـى تصـور داخلـي لـردود

[1] ص38.

[2] ص202.

فعل اجتماعية افتراضية، وهي قدرة تفوق نطاق الفطرة أو الاستجابة المباشرة التي تظهر في الحيوانات.

يشير ابن سينا إلى "الخوف" بوصفه انفعالاً ينشأ من توقع ضرر محتمل في المستقبل. هذا الشعور يتميز بكونه تصورياً أو ذهنيًا؛ فهو يرتبط بتخيل ما قد يحدث من أمور مؤذية، ويظهر كنوع من رد الفعل العقلي العاطفي تجاه هذه التصورات، فالخوف بذلك هو انفعال ناتج عن تقدير عقلي للمستقبل، وليس مجرد رد فعل غريزي، مما يمنح الإنسان القدرة على التخطيط واتخاذ الحذر.

فالإنسان يمتلك مقابلًا نفسيًا للخوف يتمثل في "الرجاء"، فالرجاء هو انفعال ينبع من توقع حدوث أمر إيجابي في المستقبل. يتمثل الرجاء في أمل الإنسان وتطلعه إلى الخير، ما يتيح له التعامل مع المخاوف بطريقة متوازنة، ويحفزه لمواجهة العقبات المستقبلية بروح إيجابية،

ومن خواص الانسان حسب التوجه السينوي التصور الكلي للمعاني العقلية، فيقول في هذا: "وأخص الخواص بالإنسان تصور المعاني الكلية العقلية المجردة عن المادة كل التجريد، والتوصل إلى معرفة المجهولات تصديقاً وتصوراً، من المعلومات الحقيقية، فهذه الأحوال والأفعال المذكورة هي مما يوجد للإنسان، وبعضها يختص به الإنسان"[1].

ويفهم من النص أن من أهم الخصائص المميزة للإنسان هي قدرته على تصور الأفكار المجردة. هذه القدرة تعني أن الإنسان يستطيع فهم المفاهيم العامة غير المرتبطة بالمواد أو الحالات الحسية، مثل العدالة، والحرية، والجمال، وهذا

[1] ص203.

النوع من التجريد هو ما يتيح للإنسان تكوين مفاهيم شاملة، بعكس الكائنات الأخرى التي تتفاعل مع بيئتها فقط من خلال الحواس والغريزة.

وللإنسان ايضا قدرة على استنتاج المعارف المجهولة من المعلومات المتاحة. ويشمل هذا التوصل نوعين من المعرفة: التصديق والتصور. التصديق يتعلق بفهم الحقائق والمعتقدات التي تعكس الواقع، بينما التصور هو تشكيل صورة ذهنية عن المفاهيم التي لا تتطلب بالضرورة التصديق على حقيقتها. هذه القدرة تدل على قدرة الإنسان على التفكير الاستدلالي، حيث يمكنه الانطلاق من المعلوم للوصول إلى المجهول.

يلفت ابن سينا النظر إلى أن هذه القدرات العقلية والأنشطة المعرفية هي خاصة بالإنسان وحده؛ فهي ليست موجودة لدى الكائنات الأخرى التي تفتقر إلى العقل والتجريد. وبذلك، يكتسب الإنسان ميزة عقلية تجعله قادرًا على التفكير بشكل مجرد، والتحليل المنطقي، والاستدلال المعرفي.

2- الأفعال الإنسانية عند الكندي:

ركز الكندي في الأفعال الإنسانية على الحزن، و**الحزن لغة**: الحُزْن والحَزَن، لغتان، خلاف السرور، والحَزْنُ: ما غلُظَ من الأرض[1]، قال تعالى:{وابيضت عيناه من الحزن} (يوسف: 84) أي أنه في موضع خفض. وقال في موضع آخر: {تفيض من الدمع حزنا} (التوبة: 92) أي أنه في موضع النصب، وقال: {أشكو بثي وحزني إلى الله} (يوسف: 86)، الحزن تكاثف الغم وغلظه مأخوذة من الأرض الحزن وهو الغليظ الصلب، والحزن لا يرى ولكن دلالته على الوجه وتلك الدلالات

(1)إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تح: أحمد عبد الغفور عطارج5، دار العلم للملايين – بيروت، ط4، 1987، ص2098.

تسمى كآبة[1]، ورجل حزنان ومحزان: شديد الحزن. وحزنه الأمر يحزنه حزنا وأحزنه فهو محزون ومحزن، أحزنه: جعله حزينا، وحزنه: جعل فيه حزنا، هو كل ما يحزن من حزن معاش أو حزن عذاب أو حز موت[2]، والحزونة: وهي غلظ المكان وخشونته، يقال: أحزن إذا حل بالحزن. ويقال: الحزن من الناس والدواب[3]. فالحزن خلاف الفرح والسرور.

الحزن اصطلاحاً: عرفه الشريف الجرجاني بأنه: "عبارة عما يحصل لوقوع مكروه، أو فوات محبوب في الماضي"[4]. والحزن له أسباب عند الكندي و جلها تتمثل في ماهو خارج عن النفس، تحديدا في النمط الاجتماعي السياسي ويتلخص رأسا في المقتنيّات، من ممتلكات ورئاسة ومصادر للّذة. وللتغلب على فعل الحزن يظهر في العديد من الحيل الكندية نذكر منها مايلي.

الحيلة الأولى: تقسيم الحزن إلى ما ينبع من أفعالنا وما يأتي من أفعال الآخرين يجب علينا أن نقسّم الحزن حسب مصدره؛ فهو إما نتيجة لأفعالنا أو نتيجة لتصرفات الآخرين تجاهنا. فإن كان سببه يعود إلى أفعالنا الخاصة، فعلينا اجتنابه؛ أما إن كان من أفعال غيرنا، فعلينا ألا نحزن ما لم يكن الحزن موجّهًا إلينا مباشرةً،

(1)، الحسن بن عبد الله بن سهل بن سعيد بن يحيى بن مهران العسكري، الفروق اللغوية تح وتع: محمد إبراهيم سليم، دار العلم والثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة – مصر، (د-ط)، (د-ت)، ص267.

(2) أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيده المرسي، المحكم والمحيط الأعظم، تح: عبد الحميد هنداوي، ج3، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2000م، ص 225.

(3) محمد بن عمر بن أحمد بن عمر بن محمد الأصبهاني المديني، أبو موسى، المجموع المغيث في غريبي القران والحديث، تح: عبد الكريم العزباوي، ج1، دار المدني للطباعة والنشر والتوزيع، جدة-المملكة العربية السعودية، ط1، 1986، ص 442.

(4) علي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني، التعريفات المحقق: ضبطه وصححه جماعة من العلماء، دار الكتب العلمية، بيروت –لبنان، ط1، 1983، ص 86.

وإن لم يكن كذلك، فلا ينبغي أن نحزن قبل وقوع المكروه. فلربما دُفع هذا المكروه قبل أن يصيبنا، أو قد يتصرف الآخر بطريقة تجنّبنا الضرر الذي خشيناه. إذا حزنا قبل وقوع المحزن، نكون قد جلبنا على أنفسنا حزناً لا داعي له.

يرى الكندي هنا أنّ ترويض النفس وتعويدها على الفضائل هو السبيل الأوّل لتجنّب الحزن، ومن ذلك الصبر على الفقد والنسيان للأمور التي خلت، ممّا يعزز الإرادة ويحرر من قيود الضرورة.

الحيلة الثانية: التذكّر لأحزان مضت وسلوانا عنها يرى الكندي أنَّ من الحيل اللطيفة لتخفيف الحزن تذكر الأحزان القديمة التي نسيانها أو أحزان الآخرين التي شاهدناها وكيف انقضت. بتذكّر أحزاننا الماضية وأحزان غيرنا، نستمدُّ قوّةً للتجاوز، لأنَّنا ندرك من خلال تلك التجارب أنَّ الحزن ينقضي، ممّا يساعدنا على السلوى في حاضرنا.

الحيلة الثالثة: التذكّر عند الفقر ينبغي أن نعمل على تقصير أمد الحزن بدفع البلاء عنّا متى استطعنا؛ فالكندي يرى أنّه لا ينبغي أن نكون تعساء إذا كان بمقدورنا أن نكون سعداء. ويؤكد الكندي أنَّ دفع الشقاء واجبٌ أخلاقي، إذ يعتبر الحزن حالة عرضية في الإنسان وليست طبيعة متجذّرة، مما يجعل دفعه ممكناً ومطلوباً.

يحث الكندي كذلك على ملاحظة من حولنا من أشخاص قد تجاوزوا أحزانهم، إذ يرى أنَّ بعض الناس يستمرؤون الحزن وكأنه جزء من شخصياتهم، في حين أنّ الحكمة تقتضي الابتعاد عن التفكير في الأمور الضارة المؤلمة وتجنّب التعلّق المفرط بالمقتنيات.

3- الأفعال الإنسانية عند ابن باجة: أفعال الإنسان عند ابن باجة تتوزع وفق تقسيمات فلسفية عميقة تتناول أنواع الأعمال ودوافعها وغاياتها، وقد قسّم ابن باجة هذه الأفعال إلى أقسام متعددة بناءً على طبيعتها ومقاصدها، يمكن توضيح هذا التقسيم على النحو التالي:

الأفعال البشرية الحيوانية: هذه الأعمال مشتركة بين الإنسان والحيوان، وهي مدفوعة بالغريزة، كالدفاع عن النفس أو السعي وراء اللذة البدنية. مثلًا، عندما يكسر شخص حجرًا لأنه جرحه، فذلك عمل نابع من غريزة دفاعية، مشابه لما يفعله الحيوان بدافع الغريزة.

الأفعال البشرية الإنسانية المحضة: تتميز هذه الأعمال بأنها صادرة عن إرادة عقلية تفكرية، لا مجرد غريزة. هذا النوع من الأعمال يظهر في الحالات التي يتصرف فيها الإنسان بوعي تجاه الآخرين وبنية الخير. مثلًا، عندما يكسر الإنسان الحجر لمنع غيره من التعرض للجرح، فهذا عمل إنساني لأنه يعكس إرادة واعية وهدفًا نافعًا لغيره.

الأفعال المركبة بين الحيوانية والإنسانية: معظم أفعال البشر حسب ابن باجة تجمع بين عناصر حيوانية وأخرى إنسانية، لأن الغريزة والعقل يتداخلان في الكثير من السلوكيات. لكن أعمال الإنسان عادةً ما تغلب عليها الصبغة الإنسانية، حيث تكون الإرادة والفكر هما المحرك الأساسي.

الأفعال الروحانية العامة والخاصة: اما الروحانية فتتضمن الصفات الأخلاقية مثل الشجاعة والتيقظ، التي قد توجد في بعض الحيوانات لكنها في الإنسان تكون فردية وفضائلية. فاليقظة مثلًا فضيلة في الإنسان بينما هي غريزة ثابتة في الكلب.

واما الخاصة فتتعلق بالعقل والتفكير وتستند إلى العلم، وهذه الكمالات العقلية هي ما يمنح الإنسان الوجود الحقيقي الأسمى.

الأعمال الروحانية العقلية المطلقة: يرى ابن باجة أن الأعمال الروحانية العقلية هي كمالات مطلقة تعطي الإنسان وجودًا ساميًا. الرجل الفيلسوف الذي يسعى إلى هذه الكمالات يعمل الأعمال الروحانية من أجل ذاتها، ويتجنب الانغماس في الأفعال الجسمانية إلَّا ما كان ضروريًّا.

الأعمال الجسمانية الضرورية: يُسمح بالقيام بالأعمال الجسمانية للضرورة لا لذاتها، لأن الإكثار من الأعمال الجسمانية يعيد الإنسان إلى مرتبة الحيوان. على الفيلسوف ألا ينغمس في هذه الأفعال، وإنما يؤديها فقط لإطالة عمره وخدمة الهدف الروحاني.

الأعمال الإلهية المطلقة: عند السمو بالفضائل والابتعاد عن المؤثرات الغريزية الجسمانية، يرتقي الإنسان إلى مرتبة "الموجود الإلهي" المتوحد، حيث يكون الفكر هو المسيطر بالكامل، ويصل إلى الاتحاد مع المعقولات المطلقة والأفكار السامية. في هذه الحالة، يغدو الإنسان كائنًا إلهيًّا، بعيدًا عن أي صفة جسمانية أو روحانية، جامعًا بين العقل الكامل والوجود الإلهي[1].

[1] ابن باجة، تدبير المتوحد، المصدر السابق، ص ص26-47..انظر ايضا: محمد لطفي جمعة تاريخ فلاسفة الإسلام، ص ص101-102.

المبحث الثاني: انواع الفضائل وتحصيلها

المطلب الأول: **الفضائل بين المفهوم والتأصيل الفلسفي.**

المطلب الثاني: **فلسفة الفضائل من ابن سينا إلى ابن باجة**

- المطلب الأول: الفضائل بين المفهوم والتأصيل الفلسفي:

أ) الفضـــائل لغـــة: الفَضْـــلُ والفَضـــيلَةُ: خـــلاف الـــنقص والنقيصـــة. والإفْضـــالُ: الإحســان، رجـل فَاضـل وفاضـلتُ فلانـاً ففَضَـلْتُه، إذا ذكرتمـا محاسـنكما فكنـتَ أَكثـر محاسـنَ مِنْـهُ، والفواضـل: الأيـادي الجميلـة فـلَان كثيـر الفواضـل. وَجمـع الفَضْـل: فُضـول. وَرجـل مُفضِـل: يُفْضِـل علـى النَّـاس، والفضـيلة: الدرجـة والرِّفعـة فـي الفضـلِ، وأفضَـلَ فُـلان علـى فـلانٍ: أنالَـه مـن فضـلهِ وأَحْسَـنَ إليـه، والفضـائل، وَاحِـدهَا فَضِـيلَة، وَهِي المحاسن. [1]

قـال ابـن فـارس: " (فَضَـلَ) الْفَـاءُ وَالضَّـادُ وَالـلَّامُ أَصْـلٌ صَـحِيحٌ يَـدُلُّ عَلَـى زِيَـادَةٍ فِـي شَـيْءٍ. مِـنْ ذَلِـكَ الْفَضْـلُ: الزِّيَـادَةُ وَالْخَيْـرُ. وَالْإِفْضَـالُ: الْإِحْسَـانُ. وَرَجُـلٌ مُفْضِـلٌ. وَيُقَـالُ: فَضَـلَ الشَّـيْءُ يَفْضُـلُ، وَرُبَّمَـا قَـالُوا فَضِـلَ يَفْضُـلُ، وَهِـيَ نَـادِرَةٌ. وَأَمَّـا الْمُتَفَضِّـلُ فَالْمُـدَّعِي لِلْفَضْـلِ عَلَـى أَضْـرَابِهِ وَأَقْرَانِـهِ. قَـالَ اللَّهُ تَعَـالَى فِـي ذِكْـرِ مَـنْ قَـالَ: {مَـا هَـذَا إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُرِيدُ أَنْ يَتَفَضَّلَ عَلَيْكُمْ} [المؤمنون: 24]"[2].

فالفضائل في اللغة: هي درجة عالية من محاسن الأخلاق.

قـال الغزالـي: "الفضـيلة مـأخوذة مـن الفضـل وهـي الزيـادة، فـإذا تشـارك شـيئان فـي أمـر واخـتص أحـدهما بمزيـد، يقـال: فضـله ولـه الفضـل عليـه مهمـا كانـت زيادتـه فيمـا

---

[1] الخليل بن أحمد، العين، ج7،ص44..انظر ايضا: ابن دريد، جمهرة اللغة، ج2، ص907..انظر ايضا: الجوهري، الصحاح، ج5 ص1791، مادة: فضل.

[2] ابن فارس، مقاييس اللغة، ج4، ص508. مادة: فضل.

هو كمال ذلك الشيء، كما يقال: الفرس أفضل من الحمار؛ بمعنى أنه يشاركه في قوة الحمل، ويزيد عليه بقوة الكر والفر وشدة العدو وحسن الصورة"[1].

ب) الفضائل اصطلاحاً: الفضيلة: "هي القانون العام في كل معاملة إنسانية"[2].

وعرفها الراغب الأصفهاني، فقال: "الفضيلة: اسم لما يحصل به الإنسان ميزة على الغير، وهي اسم لما يتوصل به إلى السعادة، ويضادها الرذيلة"[3].

قال أحمد أمين: " الفضيلة هي الخلق الطيب، والخلق هو «عادة الإرادة» فإذا اعتادت الإرادة شيئا طيبا؛ سميت هذه الصفة فضيلة، والإنسان الفاضل هو ذو الخلق الطيب الذي اعتاد أن يختار أن يعمل وفق ما تأمر به الأخلاق، وبذلك يكون الفرق بني الفضيلة والواجب واضحا،

فالفضيلة صفة نفسية، والواجب عمل خارجي، وعلى هذا يقال: فلان أدى الواجب ولا يقال: أدى الفضيلة بل حاز الفضيلة، وقد تطلق الفضيلة على العمل نفسه فيقال: «فضائل الأعمال» وليس يعنى بها كل عمل أخلاقي بل الأعمال العظيمة التي يستحق فاعلها الثناء الجزيل، فلا نسمي دفع ثمن ما اشترى فضيلة، إنما يسمى الإتيان بالعمل الكبرى مع تحمل المشاق في سبيله فضيلة، ويشهد لهذا المعنى اشتقاق الكلمة نفسها، فإنها مأخوذة من الفضل

---

[1] أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي، إحياء علوم الدين، ج1، دار المعرفة، بيروت-لبنان، (د-ط)، (د-ت)، ص12.

[2] محمد بن أحمد بن مصطفى بن أحمد المعروف بأبي زهرة، المعجزة الكبرى القرآن، دار الفكر العربي، (د-ط)، (د-ت)، ص368.

[3] الراغب الاصفهاني، الذريعة إلى مكارم، المصدر السابق، ص109.

وهو الزيادة، وعلى هذا المعنى تكون «الفضيلة» أخص من «الواجب»"[1]. واما التاسيس الماهوي الفلسفي للفضائل نحاول ان نتلقفه فيما جاء به ابن سينا والكندي وابن باجة.

– المطلب الثاني: فلسفة الفضائل من ابن سينا الى ابن باجة.

1) الفضائل عند ابن سينا.

قال مسكويه: "الفضائل أنفسها فليست تحصل لنا إلا بعد أن تطهر نفوسنا من الرذائل التي هي أضدادها أعني شهواتها الرديئة الجسمانية ونزواتها الفاحشة البهيمية. فإن الإنسان إذا علم أن هذه الأشياء ليست فضائل بل هي رذائل تجنبها وكره أن يوصف بها وإذا ظن أنها فضائل لزمها وصارت له عادة وبحسب التباسه وتدنسه بها يكون بعده من قبول الفضائل"[2].

قال المراغي: "الطريقة المثلى لتعويد الناس الفضيلة، هي حملهم عليها بالعمل والمران وحسن التلقين والتعليم كما يمرّن الأطفال الصغر والرجال على أعمال الجندية، ولا ينبغي أن يسمح للأحداث بإطاعة شهواتهم واتباع أهوائهم، ظنا أن هذا يعوّدهم الحرية والاستقلال فيهديهم ذلك إلى الحق والفضيلة، إذ قلما يوجد من يتبع شهواته في الصغر ثم يعدل عن ذلك في الكبر بعد أن يصير طبيعة وعادة"[3].

---

(1) أحمد أمين، كتاب الأخلاق، مؤسسة هنداوي للنشر والتوزيع، (د–ط)، 2011، ص85.

(2) أحمد بن محمد بن يعقوب مسكويه، تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، تح: ابن الخطيب، مكتبة الثقافة الدينية، ط1، (د-ط)، (د-ت)، ص18.

(3) أحمد بن مصطفى المراغي، تفسير المراغي، ج7، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابى الحلبي وأولاده بمصر، ط1، 1946، ص 103.

قال ابن سينا في بيان ماهية الفضيلة: "فالفضيلة والرذيلة ليستا من الأجناس، كما أن الطيب وغير الطيب ليسا جنسين للروائح والمذوقات، بل لوازم لها بحسب اعتبارات تلحقها"[1]. اذن فالفضيلة والرذيلة حسب الشيخ الرئيس لا تصنفان كأجناس مستقلة بذاتها مثلما تُصنف أنواع الكائنات أو الفئات الواضحة للأشياء؛ بل هما خصائص تُضاف إلى الأفعال أو الصفات بناءً على سياقات معينة. الفضيلة ترتبط بالأفعال التي يراها المجتمع مقبولة وأخلاقية، بينما ترتبط الرذيلة بما يُعتبر مذمومًا أو غير مقبول. والنص السينوي يشبه الفضيلة والرذيلة بـ "الطيب وغير الطيب" في الروائح والأذواق. فالطيب وغير الطيب ليسا أجناسًا قائمة بذاتها ضمن عالم الروائح أو المذاقات، وإنما هما أحكام تتعلق بتجاربنا الحسية، إذ نحكم على رائحة أو طعم ما بناءً على جودتهما وإحساسنا بهما. وكذلك الحال مع الفضيلة والرذيلة؛ هما أحكام تُطلق بناءً على صفات الأفعال وأثرها، لا تصنيفات جوهرية بحد ذاتها.

اذن الفضيلة والرذيلة تتحددان وفق اعتبارات معينة كالبيئة والثقافة والقيم الأخلاقية، وليس اعتمادًا على وجود ثابت وجوهري فيهما. فما يعتبر فضيلة في سياقٍ ما قد لا يُعد كذلك في سياق آخر، والعكس صحيح.

وفي موضع اخر يرى ان "لا يجب أن يتوهم العاقل أن كل لذة فهي كما للحمار في بطنه وفرجه، وأن المبادئ الأولى المقربة عند رب العالمين عادمة اللذة والغبطة، وأن رب العالمين ليس له في سلطانه وخاصيته البهاء الذي له وقوته الغير متناهية أمر في غاية الفضيلة والشرف والطيب نجله عن أن نسميه لذة، وللحمار والبهائم حالة طيبة ولذيذة، كلا، بل أي نسبة تكون لما للعالية إلى هذه

[1] ابن سينا، الإلهيات، المصدر السابق، ص ص121-122.

الخسيسة، ولكنا نتخيل هذا ونشاهده ولم نعرف ذلك بالاستشعار بل بالقياس، فحالنا عنده كحال الأصم الذي لم يسمع قط، في عدم تخيل اللذة اللحنية وهو متيقن لطيبها، وهذا أصل"[1].

من خلال هذا فان التحذير من الاعتقاد بأن جميع اللذات متشابهة، وخاصة في منظور العاقل الذي يسعى إلى الفضيلة. فليس كل لذة هي كالإشباعات الحسية الأولية التي تقتصر على حاجات الجسد، والتي يشترك فيها الإنسان مع الحيوان (كما في "لذة الحمار في بطنه وفرجه"). اللذات الحسية، رغم كونها "طيبة" وممتعة، فإنها تتعلق بأدنى مراتب الوجود وتبقى على مستوى الحسّيات التي لا تعبر عن الفضيلة العليا.

ومن ثمة يحق لنا ان نقول ان المبادئ العليا أو الأرواح المقربة من الله وهي مطمع وطموح المتوحد تعيش في لذة وبهجة لا تخضع لمعايير اللذة الحسية. فالفضيلة هنا مرتبطة باللذة الروحية التي تمثل شرفًا وبهاءً يتجاوز الجوانب الحسية الضيقة. هذه اللذة الروحية، والتي لا يسعنا وصفها بـ "اللذة" بمعناها العادي، هي جزء من عظمة الله وفضله، وتكشف عن حالة من الكمال الإلهي الذي يعلو على المفاهيم الأرضية للذة. هذا يُشير إلى أن الفضيلة تكمن في إدراك جمال وقوة هذه اللذات الروحية وعدم الخلط بينها وبين اللذات الجسدية المتدنية.

وعليه فان الإنسان لا يستطيع إدراك اللذة الروحية مباشرةً، ولكن يمكنه تصورها واستشعارها عقلياً من خلال القياس. يضرب النص مثالاً بالأصم الذي لم يسمع لحنًا قط، ولكنه يدرك جماليته وطيبته عبر العقل وليس عبر التجربة

[1] ابن سينا، الالهيات، المصدر السابق، ص175.

المباشرة. هذا التشبيه يظهر أن الفضيلة لا تتطلب اختبار اللذات الروحية حسياً، بل إن فهمها وتأملها عقلياً يُعد كافيًا للوصول إلى يقين بوجودها وقيمتها.

وبالتالي فالتصور العقلي للذة الروحية يُشكل "أصلًا" في فهم الفضيلة؛ فالتأمل والقياس هما الوسيلتان للوصول إلى إدراك اللذة الأسمى، بعيدًا عن الاعتماد على التجربة الحسية المباشرة. وبذلك، ترتبط الفضيلة هنا بالقدرة على تجاوز الحسيات إلى معانٍ أعمق، وتكون الفضيلة بذلك سعيًا نحو الحكمة الروحية التي تفوق مدركات الحس، وتعتمد على القناعة العقلية بمكانة اللذة الروحية الرفيعة.

2) الفضائل عند الكندي: ذهب الكندي إلى أن الفضيلة هي القسم العملي من الفلسفة، فقد قسم الفلسفة إلى قسمين:

الأول: القسم النظري، ويرجع هذا القسم إلى إصابة الحق، وهو غرض الفيلسوف، معرفة الأشياء بحقائقها، ومن ذلك علم الربوبية وعلم الوحدانية.

الثاني: القسم العملي، وهو ما يكون غرض الفيلسوف فيه العمل به، وهو علم الفضيلة[1].

ويعتقد الكندي أن الفضيلة تكمن في الاعتدال بين الإفراط والتفريط، وهذا تقريبا مثلما يعتقده ارسطو، حيث تحتل الوسطية موقعًا حاسمًا في تحديد السلوك الفاضل؛ فهي تقع بين المحمود والمذموم وبين حدود الإفراط والنقصان. فالسعادة، في نظر الكندي، هي جوهر الفضيلة، لكنها تتحقق فقط عبر الالتزام بمبدأ الاعتدال، مما يعني اجتناب الإفراط في الملذات الحسية، والتركيز على اللذة العقلية الدائمة لا الزائلة. الفضيلة عند الكندي لا ترتكز على قيمة نظرية مجردة،

[1] محمد علي محمد عبد الصادق، التوفيق بين العقل والنقل عند الكندي، دراسة تحليلية، مجلة كلية الآداب، جامعة مصراته، ليبيا، العدد 12، 2018، ص100.

بل على حكمة عملية تتطلب زهدًا في الملذات والتزامًا بالتأمل والصفاء الداخلي، فلا يمكن بلوغها إلا باللامبالاة تجاه الألم والحزن والموت والخوف وسائر الانفعالات، وبلغة الدين الاسلامي لا افراط ولا تفريط.

ومن المفيد ان الكندي يرى في كذلك أن الأفعال القائمة على فضيلة الاعتدال تؤدي إلى الخير وتستهدف السعادة، وأن الحكيم هو من يتحقق فيه الخير والفضيلة والسعادة. والحياة السعيدة، وفق تصوره، هي حياة فاضلة تنسجم فيها الأفعال العقلانية مع الخير الأسمى، فالفضيلة هي التدبير الأمثل للسعادة وفقًا لمقتضيات الحكمة.

3) الفضائل عند ابن باجة:

ابن باجة كغيره من سابقيه يرى أن الفضيلة وسط بين طريقين كلاهما رذيلة، فهي الوسط الذي يحدده العقل، في هذا يقول: "وكذلك لا يكون استمالة في الفضائل الخلقية؛ لأنها توسط بين أطراف الأضداد، واستعمال في القوى الطبيعية عن الانفعالات النفسية، وأعني بقولي قوى الطبيعة أنها لنا بالطبع مثل القوة، على الغضب، فإنها قوة على أن تغضب، وعلى ألا تغضب، بالطبع، لا على أنها مستفادة بوجه آخر، وكون الفضيلة في الغضب هو أن تصير هذه القوة فينا بحيث ننفعل بها، إذا قضي النظر بالغضب، ولا نغضب إذا قضي النظر الهدوء، وعند ذلك تصير وسطاً، وكذلك القول في ملكة ذات أطراف، مثال استعمال المال، فإن طرفيه التبذير، والبخل، وحال النفس عند الخوف، فإن طرفيه التهور والجبن، والفضيلة في كلا هذين وسط"[1].

[1] ابن باجة، رسالة الوداع، نقلاً عن ابن باجة الأندلسي الفيلسوف الخلاق، كامل عويضة، ص ص192-193.

وبالتالي الفضيلة وفق المفهوم الذي تتحدث عنه، هي حالة توازن محقّق داخل النفس، حيث يكون لها القوة على التأثر بانفعالات معينة ولكن ضمن ضوابط العقل والتقدير السليم. هذا التوازن لا يعني استئصال الانفعال، بل ضبطه وتوجيهه بما يتماشى مع الحكمة وبعيدًا عن الإفراط أو التفريط، بحيث ينسجم مع الفطرة التي وهبت لنا. فالفضيلة هي القدرة على توجيه قوى النفس الفطرية نحو الاستجابة المناسبة التي يتطلبها السياق، وفق حكم العقل.

ونضرب مثلا ان الفضيلة في سياق الغضب، هي القدرة على إثارة هذه العاطفة حينما يكون الغضب هو الموقف السليم، وفي ذات الوقت القدرة على كبحه حينما يتطلب الموقف التروي والهدوء. هنا يكون الشخص في حالة "وسطية"، حيث يتحكم في هذه القوة الطبيعية بحيث لا تتجه نحو الإفراط في الغضب، ما يؤدي إلى التهور، ولا نحو التفريط فيه، ما يؤدي إلى الجبن.

وكذلك الحال في استخدام المال؛ فإن الفضيلة تتحقق عندما يكون الشخص قادرًا على التصرف بماله ضمن حدود معقولة، بحيث لا يفرط في الإنفاق حتى يصل إلى حد التبذير، ولا يتشدد في حفظه إلى درجة البخل، بل يسلك سبيل الاعتدال بينهما.

الأمر ذاته ينطبق على التعامل مع الخوف؛ فالفضيلة هنا ليست في إلغاء الشعور بالخوف، بل في أن تتشكل في النفس بحيث تمكن الشخص من التماسك والشجاعة عند اللزوم، دون أن يندفع إلى التهور أو ينغمس في الجبن.

إذًا، الفضيلة هي حالة الاتزان العقلي التي تجعل الإنسان قادرًا على ضبط قوى النفس الطبيعية في مختلف المواقف، بحيث تُمارَس بانضباط ورشد، وتظل في حالة وسط بين الإفراط والتفريط، فيظهر السلوك المتزن الذي يعكس أفضل ما في

الإنسان. وبالتالي فان الجهد الباجوي في هذه المسالة خلاصته أن الفضيلة تتجسد في الاعتدال والتوسط بين الإفراط والتفريط في حفظ وصيانة "الآلات" التي تُعبّر عن أدوات ومهارات الإنسان الضرورية لتحقيق مقاصده وأعماله. وينقسم الناس، في نظره، إلى ثلاثة أصناف:

الصنف الأول: هم الذين يهملون أدواتهم ولا يعتنون بها؛ مما يؤدي إلى تلفها السريع، فيصبحون غير قادرين على أداء أعمالهم بسهولة عند الحاجة، ويخسرون الإنتاجية والاستمرارية في الإنجاز.

الصنف الثاني: هم الذين يبالغون في حماية أدواتهم وصيانتها لدرجة يتجاهلون معظم المنافع المحتملة منها، ويعيشون في حذر شديد يشلّ قدراتهم الإنتاجية، حيث تتحول العناية بالأدوات إلى غاية بذاتها لا وسيلة لتحقيق الفوائد، فيصبحون وكأنهم "عبيد" لأدواتهم، فيبقى نفعها للآخرين دون أن يحققوا لأنفسهم أي عائد ملموس.

الصنف الثالث، وهو الممدوح والمحمود عند ابن باجة، هم الذين يعتنون بأدواتهم في الوقت المناسب، ولكنهم لا يترددون في استخدامها بشجاعة وفاعلية عند الحاجة، غير مبالين بتلفها طالما أنها تؤدي الغرض المطلوب منها. هؤلاء هم الذين يمثلون الاعتدال والفضيلة، فهم يوازنون بين الحفاظ على أدواتهم واستثمارها في أداء مهامهم.

وبالتالي فان ابن الصائغ يرى أن هؤلاء "المتوسطين" هم الذين يجمعون بين الحسنات ويتجنبون السيئات المتطرفة التي يتميز بها كل طرف من الطرفين الآخرين، ويبرهن على ذلك بقول النبي صلى الله عليه وسلم: "خير الأمور

أوسطها"، مشيرًا إلى أن الفضيلة تكمن في التوسط بين الإفراط والتفريط، حيث يُعدّ التوازن هو السبيل الأمثل لتحقيق الكمال الإنساني.

المطلب الثالث: انواع الفضائل من ابن سينا الى ابن باجة.

1)- أنواع الفضائل عند ابن سينا.

أ) العلم: العلم من أعظم الفضائل، قال ابن سيده: "لما نظر الحكماء وتعقب تعقب العلماء رأى العلم أعلى طبقات الفضائل النفسانية وقبول تعلمه جزأ من أجزاء حد الإنسانية"[1].

وفي هذا نجد ابو حامد الغزالي فانه قسم الشيء النفيس المرغوب فيه الى اقسام ثلاثة اولها ما يطلب لغيره. وثانيها ما يطلب لذاته. وثالثها ما يطلب لغيره ولذاته جميعا فما يطلب لذاته أشرف وأفضل مما يطلب لغيره[2]. وبالتالي نرى انه جعل العلم مطلوبا لذاته، يقول في هذا في موضع اخر: "العلم رأيته لذيذا في نفسه، فيكون مطلوباً لذاته ووجدته، وسيلة إلى دار الآخرة وسعادتها، وذريعة إلى القرب من الله –تعالى– ولا يتوصل إليه إلا به وأعظم الأشياء رتبة في حق الآدمي السعادة الأبدية، وأفضل الأشياء ما هو وسيلة إليها، ولن يتوصل إليها إلا بالعلم، والعمل ولا يتوصل إلى العمل إلا بالعلم بكيفية العمل، فأصل السعادة في الدنيا والآخرة هو العلم فهو إذن أفضل الأعمال"[3]. واما العلم بالشيء عند ابن سينا إنما

---

[1] ابن سيده، المخصص، ج1، المصدر السابق، ص37.

[2] الغزالي، إحياء علوم الدين، ج1، المصدر السابق، ص12.

[3] المصدر نفسه، ص12.

يحصل من جهة العلم بأسبابه ومباديه إن كانت له وإن لم تكن فإنما يتمم من جهة العلم بعوارضه ولوازمه الذاتية[1].

ب) الشجاعة: قال ابن سينا: "فإن الشجاعة في نفسها كيفية وباعتبار ما تكون فضيلة"[2]. وهنا يُنظر إلى الشجاعة باعتبارها "كيفية"، أي باعتبارها صفة أو حالة داخلية يتمتع بها الشخص. وبالتالي فهي بهذا المعنى تكون متمثلة في الاستعداد لمواجهة المخاطر والصعاب، وفي القدرة على تجاوز الخوف. فهي بذلك كيفية ثابتة أو استعداد نفسي راسخ في الشخصية، يسمح للمرء بالتصدي للمواقف الصعبة. اما اذا نظرنا إلى الشجاعة انها "فضيلة"، فلابد من اضافة البعد الأخلاقي لها. أي أن الشجاعة لا تكتسب قيمتها فقط من كونها مجرد استعداد داخلي أو حالة نفسية، بل تصبح قيمة أخلاقية إيجابية عندما يتم توظيفها بشكل صحيح ومتزن. اذن فالشجاعة تصبح فضيلة أخلاقية عندما تُستخدم في سبيل الخير أو الصواب، كالدفاع عن الآخرين أو التضحية من أجل قضايا نبيلة، ما يجعلها سلوكاً محموداً ومُقدراً في الأخلاق. فهي بالمفهوم السينوي تمتلك طبيعة مزدوجة؛ وهي كيفية ثابتة في النفس، لكنها تأخذ بعداً إضافياً كفضيلة أخلاقية عند تجليها في أفعال نبيلة.

ونلمس موقع الشجاعة السينوية في قوله: "الشجاعة في ذاتها لا تضاد التهور، والجبن، وإنما المتضادان هما التهور والجبن، الداخلان في باب الملكة من الكيف، وأما الشجاعة فتقابل اللاشجاعة، ثم اللاشجاعة كالجنس للتهور والجبن، فإذا ضادت الشجاعة التهور فهي تضاده لا لطبيعة ذاتها، بل إنما تضاده لعارض

[1] ابن سينا، القانون، ج1، المصدر السابق، ص14.

[2] ابن سينا، الإلهيات، المصدر السابق، ص121.

فيها، هو أنه هذه محمودة وفضيلة نافعة، وذلك مذمومة ورذيلة ضارة"[1]. وبالتالي الشجاعة في ذاتها ليست مضادة مباشرة للتَّهَوُّر أو الجبن؛ فهي تتعارض مع "اللاشجاعة"، وهو مصطلح عام يشمل كلاً من التهور والجبن كأنواع فرعية. اللاشجاعة تُعبِّر عن افتقار الشخص إلى الاتزان المطلوب في مواجهة المخاطر، إما بالإفراط (التهور) أو التفريط (الجبن).

التهور والجبن هما الضدان المباشران داخل فئة معينة، تُعرَف بباب "الملكة من الكيف"، التي تمثل الاستعدادات أو الصفات النفسية. فالتَّهَوُّر يمثل إفراطاً في الإقدام دون حساب للعواقب، في حين أن الجبن يمثل نقصًا في الإقدام والخوف من المواجهة. بالنظر الى هذان الموقفان فهما متعارضان بطبيعتهما بسبب تباينهما الشديد في ردود الفعل تجاه المخاطر.

وبالتالي الشجاعة قد تتعارض مع التهور ليس لأن الشجاعة في جوهرها مناقضة للتهور، بل بسبب التقييم الأخلاقي لكلٍّ منهما. فالشجاعة تُعتبر فضيلة أخلاقية وهي محمودة لأنها متوازنة ونافعة، بينما يُنظر إلى التهور كعيب أخلاقي لأنه مذموم وضار. وهنا يكمن الاختلاف بين الشجاعة والتهور وانه ليس جوهرياً في طبيعتهما، بل يعتمد على قيمتهما الأخلاقية والفائدة التي تحققها الشجاعة مقارنةً بما يسببه التهور من أذى وضرر.

ج) الحكمة: قسم الشيخ الرئيس الحكمة إلى قسمين: حكمة نظرية. وحكمة عملية[2].

2) أنواع الفضائل عند الكندي:

---

[1] المصدر نفسه، ص121.

[2] ابن سينا، القانون في الطب، ج1، المصدر السابق، ص13.

يعـرّف الكنـدي الفضـائل الإنسـانية بأنهـا "الخلـق الإنسـاني المحمـود"، ويقسـمها إلـى نـوعين رئيسـيين: فضـائل تتصـل بـالنفس (تخـص الفـرد نفسـه) فضـائل تـنعكس علـى المجتمع (الآثار الناتجة عن فضائل النفس عند الاعتدال).

أ) الفضـائل الكامنـة فـي الـنفس: يشـمل هـذا القسـم ثـلاث فضـائل أفلاطونيـة رئيسـية، وهـي: الحكمـة: فضـيلة تتعلـق بـالقوة العقليـة أو النطقيـة، وهـي معرفـة الحقـائق الكليـة للأشـياء واسـتخدام هـذه المعرفـة بالشـكل الصـحيح. فالحكمـة تجمـع بـين العلـم بالأمور الجوهرية والتطبيق العملي لها.

النجـدة (الشـجاعة): تتعلـق بـالقوة الغضـبية، وتعنـي الاسـتخفاف بـالموت فـي سـبيل تحقيق ما ينبغي تحقيقه، وحماية النفس من ما يجب الحذر منه.

العفـة: تتعلـق بتنـاول مـا يلـزم لحفـظ البـدن وتربيتـه، والامتنـاع عـن مـا لا حاجـة للنفس إليه، وهي فضيلة ترتبط بالقدرة على التحكم في الشهوات.

ب) الفضـائل التـي تـنعكس علـى المجتمـع: يتمثـل هـذا القسـم فـي فضـيلة العـدل، وهـي النتيجـة التـي تظهـر عـن الاعتـدال فـي الفضـائل الداخليـة الـثلاث (الحكمـة، الشـجاعة، والعفـة). فالعـدل هـو أثـر الفضـائل النفسـية المتوازنـة، والـذي يتجسـد فـي السلوك العادل داخل المجتمع[1].

3) أنواع الفضائل عند ابن باجة.

قسم ابن باجة الفضيلة إلى قسمين: فضائل شكلية وفضائل فكرية.

[1] خالد العبادي، من الفلسفة الداخلية.. إلى المسائل المنطقية: يعقوب بن إسحاق الكندي نموذجاً، Article–Preview، تاريخ الدخول، 2024/11/9م.

1- **فضـــائل شـــكلية:** وهـــي فـــرعين فضـــائل جســـمية كالصـــحة، اليســـار، حســـن الصـــورة، اعتـــدال الأعضاء....وفضـــائل نفســـية أو روحانيـــة، كالحيـــاة، العجـــب، الملـــق، الكـــرم، المكـــر....ومن خـــلال هـــذا التقســـيم بـــين ابـــن باجـــة أن أصـــحاب الفضـــائل النفسـية هـم أفضـل الأفـراد، وأشـرفهم، ولهـم قـدر كبيـر ونصـيب مـن الكمـال، لكـنهم غيـر بـالغين لتمـام الكمـال، قـال ابـن باجـة: "وإمـا ذوو الفضـائل، فـلأن الفضـائل قـد يقتصـر عليهـا فـي كثيـر مـن المـدن، فيكونـون تـابعين لغيـرهم، وبالجملـة ففـاعلين، فلهـم هـذه الرتبـة مـن الشـرف، ولأن أنفسـهم قـد كملـت كمـالاً مـا، ولكـنهم فـي الحقيقـة كشـيء هـم بالكمـال، ولـم يكمـل، فلـذلك هـم فـي مرتبـة يكـاد صـاحبها أن يكـون كمالـه بهـا، عبثـاً وبـاطلاً، غيـر أن الطبيعـة قـد قصـرت قومـاً علـى هـذه الفضـائل، كمـا قصـرت قومـاً علـى الصـحة، وقصـرت ذوي الصـحة علـى أن يكونـوا عبيـداً، وقصـرت هـؤلاء علـى أن يكونـوا كالعرفـاء فـي المدينـة يرأسـون قومـاً، ويـتم لهـم مـن أعمـال المدنيـة جلهـا؛ لأن الفضائل الشكلية تجود بها المعاشرة، التي بها تتم المدينة"[1].

2- **فضـــائل فكريـــة:** وهـــي عبـــارة عـــن أحـــوال خاصـــة بالصـــور الروحانيـــة، وهـــي خاصة به لا يشاركه فيها أحد، وهي قسمان:

- عملـي: وتشـمل المهـن: وهـي كـل مـا اسـتعمل فيـه اليـدين، كالنجـارة وصـناعة الاحذية وغيرها...

- قـوى المهـن: كالطـب، والفلاحـة، والخطابـة والملاحـة، وقيـادة الجيـوش، وهـذه القـوى مرؤوسـة، وقـود الجيـوش هـو صـلاح المدينـة، لتعمـل مـا أعـدت لـه، وأمـا الخطابـة فهـي إعطـاء الإقنـاع فيمـا تسـتنبطه الحكمـة، فلـو كانـت الحكـم غيـر موجـودة لكانـت الخطابـة عبثـاً وبـاطلاً. والحكمـة هـي أكمـل أحـوال الروحانيـة الإنسـانية، وهـي

[1] كامل محمد عويضة، ابن باجة الأندلسي الفيلسوف الخلاق، ص190. انظر ايضا رسالة الوداع.

كمالات بالإطلاق، تعطي الوجود الدائم المتصل...الشرف والكمال، وفقدها يقيده الخسة والنقص، فالفضائل العقلية أو الفكرية هي التي تخص الإنسان وحده، فبها يكون الإنسان إنساناً، وهي أعلى الفضائل فهي تصله بالأبدي الدائم[1].

ومن انواع الفضائل الفكرية عند ابن الصائغ العلم الذي "يحصل الإنسان صورة من يعقله، وصورة من حيث عقله، وليس حصول صورته بأن يعلم ذاته وكيف توجد وصفاته وكيف يكون علم...."

وبالنظر الى علم الموجودات فهي ثلاثة :أجسام، وأعراض في أجسام، ومعقولات ليست بأجسام ولا أعراض في أجسام، نتدرج بحسب ابن الصائغ إلى علم ذلك من معرفة المعقولات عندنا التي هي عقلنا، وهي موجودات ليست بأجسام ولا أعراض تحتوي على موجودات كثيرة، وهي ذات العقل لنا، وفيها نعمل حتى يكون الراجع والمرجوع شيئاً واحداً، وكان فعلنا هو جوهرنا، وحصلنا تناسب العقول التي لم تزل عقولاً بالفعل. لكنا نحس الجسد باقياً يفعل أحياناً بالعقل فيه وأحياناً يقوي أجسامنا، وأما الثواني ففعلها في عقولها دائماً وذلك بأن تعقل ما في عقلها دائماً، وذلك بأن تعقل في ذاتها الأول، وكيف حصلت جميع الموجودات عنه بحسب مراتبها منه، والأول لا إله غيره يعقل ذاته فقط على كمالها فيعقل بعقل كمال ذاته ما يصدر عنه ويفيض من كماله، فيعلم جميع الأشياء لعلمه بذاته، فإنه لا يأخذ علمه بالموجودات أولاً ثم بأخرة يعقلها معلومة، على مثال ما يعقل الصانع المستنبط لموجود ما من جهة علمه به من ذاته، ثم كل من رأى ذلك الموجود من غير صانعه قد يعقله من بعد مدة وبعد فكرة كثيرة حتى يحصل له علمه به، وذلك هوان يعقله. مثال ذلك شخص الصفيحة والميكانة التي استنبطها الزرقالة فإنه إنما

[1] المرجع نفسه، ص ص190-191.

عقلها أولاً من ذاته لا من الميكانة والصفيحة، ثم من بعد رآهما بعده إنما يعقلها من ذينك الشخصين"[1].

وبحسب هذا الرأي فان العلم عنده كالفضيلة ذاتها يحقق نوعاً من الاتحاد بين العاقل والمعقول، حيث يصبح الإنسان، في فعل التعقل، صورةً لما يعقله. وهذا يعني أن إدراك الإنسان لذاته أو لأي موضوع آخر يؤدي إلى اتحاد العاقل بالمعقول.

ويوضح أن العقل الإنساني يحتوي على معقولات غير مادية متعددة، وهي جزء من ذات العقل، حيث يكون الفكر هو الجوهر الحقيقي للإنسان. وعندما يكون فعل الإنسان العقلي موجهاً نحو المعقولات، يتحقق التوافق بين العاقل والمعقول، مما يجعلهما شيئاً واحداً، ويصل الإنسان بذلك إلى تناسب مع العقول الكاملة التي تكون عقولاً بالفعل دائماً.

أما بالنسبة للعقل الإلهي، فإن الله يعقل ذاته بكمالها ويعلم جميع الموجودات من خلال علمه بذاته. وهذا العلم ليس معرفة مكتسبة تدريجياً، بل هو إدراك مباشر شامل، يفيض منه العلم بكل الأشياء. ويضرب ابن باجة مثالاً على ذلك بصانعٍ يعرف منتجه ابتداءً من ذاته لا من المادة، فيدرك جوهره قبل أن يرى تجسيده المادي.

[1] ابن باجة، رسائل فلسفية، ص32.

المطلب الرابع: تحصيل الفضائل من ابن سينا إلى ابن باجة.

1) **طرق تحصيل الفضائل عند ابن سينا**. طرق تحصيل الفضيلة تتضمن طريقتين رئيسيتين ويمكن تصنيفها كالتالي:

الأول: يتمثل في التعلم البشري والتكلف الاختياري، هذه الطريقة تعتمد على جهد الإنسان واختياره، وتتطلب وقتًا للتعلم، ممارسة مستمرة، وتدريب تدريجي. فمثلا الفضيلة تنمو وتترسخ ببطء وبطريقة غير ملحوظة، مثل النمو البدني التدريجي. مستوى التحصيل قد يتفاوت بين الناس؛ حيث يُسهل الذكاء تحصيل الفضيلة، بينما قد يتطلب الشخص الأقل ذكاءً وقتاً وجهداً أطول.

الثاني: يتمثل في الجود الإلهي، وهذه الطريقة تتمثل في الفضيلة التي تُمنح للإنسان بشكل مباشر من الله، دون الحاجة الى التعلم أو الممارسة.

يكتسب الإنسان الفضيلة والمعرفة بفضل إلهي فيصبح عالماً دون أن يتعلم، كما حدث مع الأنبياء مثل عيسى بن مريم ويحيى بن زكريا.

تتميز هذه الفضيلة بالإحاطة بحقائق الأمور بقدرة إلهية لا تتحقق للطلاب بالتعلم البشري.

إجمالًا، تتحصل الفضيلة إما بالتدريب المستمر والعمل الإنساني أو بمنحة إلهية مباشرة تمكن الشخص من الإحاطة بالعلم والمعرفة دون حاجة إلى ممارسة وتعلم[1].

[1] أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي، ميزان العمل، تحقيق وتقديم: الدكتور سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، ط1، 1964، ص257.

2) طرق تحصيل الفضائل عند الكندي:

للكندي رؤى عميقة حول تحصيل الفضائل، ويعرضها في كتبه بأسلوب يجمع بين النظر الفلسفي والأخلاقي، ومن طرق تحصيل السعادة عند الكندي:

1. تحصيل الفضائل من خلال العقل.
2. الاعتدال والتوازن كوسيلة لتحصيل الفضائل.
3. الزهد في الملذات الحسية والتركيز على السعادة العقلية.
4. التشبه بالخالق وطلب الحكمة.
5. فعل الخير والابتعاد عن الرذائل.

وكل هذا يكون بشكل دائم ليساعد النفس على التغلب على الشهوات، مما يخلق شخصيةً تتمتع بالقوة الأخلاقية والاستقامة[1].

3) طرق تحصيل الفضائل عند ابن باجة: لا يكون الا بما ذكره ابن الصائغ وهو كالاتي:

1. العزلة.
2. تحقيق الفضائل العقلية عبر المعرفة النظرية.
3. الاتساق بين الفضائل النظرية والعملية.

[1] انظر: الكندي، الرسائل الفلسفية، المصدر السابق، ص ص270-362..انظر ايضا: يوسف بن عدي، إشكالية النفس عند الكندي في القوة الصورة(الخيال)، ص ص386-394..انظر ايضا: الكندي، موسوعة ستانفورد للفلسفة، ترجمة: فاطمة الشملان، مجلة الحكمة، ص ص15-21..انظر ايضا: الكندي فيلسوف عصره، ص ص254-256.

4. تنظيم الشهوات والرغبات وفق العقل.

5. الاتصال بالعقل الفعّال.[1].

[1] ابن باجة، رسائل فلسفية، ص ص27–39..انظر ايضا: عبدالغني التازي، السياسة(المدينة) وجهل الأغلبية، قراءة في كتاب تدبير المتوحد لابن باجة، مجلة الأزمنة الحديثة، العدد: 8، ص ص149–152.

المطلب الخامس: مراتب الناس في تحصيل الفضائل والكمالات.

قسم ابن القيم مراتب الغذاء ثلاثة مراتب:

أحدها مرتبة الحاجة. والثانية مرتبة الكفاية، والثالثة مرتبة الفضيلة[1].

والإنسان يكمل في الفضيلة بأربع درجات: اثنين في الاعتقاد، وهما: أن يعتقد الجميل ويجعل اعتقاده عن براهين واضحة وأدلة قاطعة، لا عن شبهات واهية، وإقناعات متداعية. واثنين في الفعل؛ وهما: أن يترك العادات السيئة فيجعلها بحيث يبغضها فبتجنب الرذيلة يتوصل إلى الفضيلة، وأن يتعود العادات الحسنة فيجعلها بحيث يؤثرها ويتنعم بها، كما قال – صلى الله عليه وسلم –: " وجعل قرة عيني في الصلاة ". وكما أنه يكمل بأربع درجات فإنه ينتكس بأربع درجات:

درجتين في الاعتقاد، وهما: أن لا يعتقد شيئًا من العلوم الحقيقية فيبقى عنها غفلًا، وأن يعتقد عن تقليد اعتقادًا فاسدًا، فيتلطخ به. ودرجتين في العمل، وهما: أن لا يتعود العادة الجميلة رأسًا، وأن يتعود العادة القبيحة[2].

وللإنسان مع كل فضيلة ورذيلة ثلاثة أحوال: إما أن يكون في ابتدائها، فيقال: هو عبدها وابنها، ولهذا قال بعضهم: من لم يخدم العلم لم يرعه. والثاني أن يتوسطها فيقال: هو أخوها وصاحبها. والثالث أن ينتهي فيها بقدر وسعه، ويتصرف فيها كما أراد فيقال: هو سيدها وربها، ومنه قيل: فلان رباني في العلم، فإن رب الشيء هو الذي – ربه، وسيده هو الذي يملك سواده، – أي جميعه.

---

(1) أبو العون محمد بن أحمد بن سالم السفاريني الحنبلي، غذاء الألباب في شرح منظومة الآداب، ج2، مؤسسة قرطبة – مصر، ط3 ، 1993، ص111.

(2)الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني، الذريعة إلى مكارم الشريعة، تح: د/ أبو اليزيد أبو زيد العجمي، دار السلام – القاهرة، (د-ط)، 2007، ص101.

وغاية الفاضل في الفضيلة أن تقع منه الفضائل أبدًا من غير فكر ولا رَويَّة، لغلبة قواها عليه، وبعد ما ينافيها منه، كالصانع الحاذق في صنعته.

وغاية الرذل في الرذيلة أن تقع منه الرذائل لغلبة قواها عليه، ولهذا حُدَّ الخُلُق[1].

ويقول الغزالي في مراتب الفضيلة وتحصيلها:

فإذا الفضيلة تارة تحصل: بالطبع. وطوراً بالاعتياد. ومرة بالتعلم.

فمن تضافرت في حقه الجهات الثلاث، حتى صار ذا فضيلة طبعاً واعتياداً وتعلماً فهو في غاية الفضيلة، ومن كان رذلاً من هذه الجهات الثلاث فهو في غاية الرذالة، وبينهما رتبة من اختلفت فيه هذه الجهات"[2].

عوائق الفضيلة:

العجز المركب: هذا الوجه ينطوي على أولئك الذين لديهم عجز طبيعي أو نقص في التكوين الجسدي أو النفسي يمنعهم من السعي إلى الفضيلة والسعادة. يشمل هذا من تكون قوتهم ضعيفة، أو من تستهلكه متطلبات الحياة الضرورية ولا يتمكن من التركيز على الفضائل. هؤلاء معذورون شرعاً، كما يشير إلى ذلك قوله تعالى: "لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا".

الافتقار إلى الوقت الكافي للوصول للفضيلة: ينطبق هذا على من يكون غير عاجز، لكن عائق العمر أو قصر الوقت المتاح يحول دون وصوله إلى الفضيلة.

---

[1] المصدر نفسه، ص102.

[2] الغزالي، ميزان العمل، المصدر السابق، ص258

هؤلاء وعدهم الله بالأجر الكامل كما في قوله: {وَمَن يَخْرُجْ مِن بَيْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكْهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ}. النساء: 100.

تأثير المرشد المضل: في هذا الوجه، يكون الشخص قد ضلّ عن الفضيلة بسبب موجه أو معلم مضل. إذا لم يجد بعد ذلك مرشداً صالحاً لإرشاده، فهو معذور والإثم على من أضلّه، كما ورد في الآية: "لِيَحْمِلُوا أَوْزَارَهُمْ كَامِلَةً...". أما إذا وجد مرشداً صالحاً ولم يهتد به، فيكون آثماً مشتركاً مع من أضلّه، كما في قوله تعالى: "احْشُرُوا الَّذِينَ ظَلَمُوا وَأَزْوَاجَهُمْ".

الضلال الذاتي واختيار الانحراف: في هذه الحالة، يكون الضلال من اختيار الإنسان نفسه بعد إزالة العوائق وإتاحة الفهم والعلم الناصح. هذا النوع من الأشخاص مهدد بالعذاب، لأنه رفض الاهتداء وابتعد عن طريق الرشاد. مثال ذلك ما جاء في قوله تعالى: "وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ الَّذِي آتَيْنَاهُ آيَاتِنَا...". ويشتد العقاب على من عرف الخير واتبع طريق الحق، ثم ارتد عنه بإرادته، كما في قوله: "إِنَّ الَّذِينَ ارْتَدُّوا عَلَى أَدْبَارِهِمْ..."[1].

[1] أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني، تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين، دار مكتبة الحياة، بيروت – لبنان، (د-ط)، 1983، ص100.

المبحث الثالث: المدينة الفاضلة بين الخصائص والاهداف.

المطلب الاول: المدينة الفاضلة بين فلاسفة اليونان وفلاسفة الاسلام

1) المدينة الفاضلة عند فلاسفة اليونان: المدينة الفاضلة هي: "المجتمع المثالي الذي يسير في حياته على هدى الأخلاق، وكل فرد فيه يؤدي الوظيفة التي تلائم كفايته، وأعضاء المجتمع كأعضاء البدن متضامنون يخضعون لرئيس المدينة، ويتشبهون به، وهذا لرئيس هو فيلسوف في الكفر اليوناني"[1].

كذلك المدينة الفاضلة تمثل تصورًا فكريًا خياليًا لمجتمع نموذجي تتكامل فيه العناصر المادية والمعنوية، بحيث تُبنى على أسس نظم متكاملة ومبادئ حضارية مثالية تهدف إلى تحقيق الكفاية والعدالة والسلام والسعادة لجميع الكائنات. هذه التصورات هي من ابتكار العقل البشري، الذي يحيطها بهالة من الخيال الواسع والسحر الغامض والرمزية العميقة، مما يجعلها تبدو وكأنها عالم حقيقي قائم.

فالمدينة الفاضلة تتجاوز كونها مجرد تصميم نظري لتقديم حلول اجتماعية أو سياسية؛ فهي تمثل حلمًا إنسانيًا يهدف إلى الوصول لمجتمع تتحقق فيه القيم العليا في ظل ظروف مثالية. إن الغموض والجاذبية الذين يكتنفان هذه المدينة يجعلها تبدو كعالم ممكن، يشير إلى رغبة دفينة في تخطي حدود الواقع، وابتكار نموذج للعيش يحقق التناغم والانسجام الكاملين بين البشر[2].

المدينة الفاضلة عند أفلاطون تعكس الصدمات العميقة والأزمات المتوالية التي شهدتها أثينا، مدينته الخالدة، وتعد وليدة تلك الحقبة العصيبة من تاريخها. إن دراسة فكر المدينة الفاضلة لديه تتيح فهم جوانب أساسية من فلسفته، كما أن

---

[1] رمضان علي حسن القرنشاوي، المدينة الفاضلة: دراسة تحليلية مقارنة، مجلة وادي النيل للدراسات والبحوث، العدد:9، 2016، ص213.

[2] المرجع نفسه، ص213.

"الجمهورية" لأفلاطون تركت بصمة قوية على مفكرين وفلاسفة لاحقين، أبرزهم الفارابي الذي تأثر برؤيته المثالية، وهو ما سنراه لاحقًا، إضافةً إلى تأثيرها على فكر القديس أوغسطين في كتابه "مدينة الله". ولا يُعدُّ مبالغة القول إن نظام التعليم في العصور الوسطى استلهم كثيرًا من منهج أفلاطون، حيث جرى تقسيم العلوم حينذاك إلى الرباعية المعروفة: الحساب، والهندسة، والفلك، والموسيقى. أما في عصر النهضة، فقد تأثر توماس مور بجمهورية أفلاطون في رؤيته عن "يوتوبيا"، ودعا فيها إلى نظام اجتماعي شبيه يقوم على الملكية المشتركة للأموال[1].

بدأ أفلاطون في بناء مدينته الفاضلة من قضية أساسية في صميم السياسة، ألا وهي "العدالة". سعى إلى استكشاف المعاني المختلفة التي ينسبها الناس إلى العدل، حيث يتحدد مفهوم العدل لدى كل شخص وفقًا لمنظوره السياسي، سواء كان حاكمًا أو محكومًا، مسالمًا أو مستبدًا، فقيرًا أو ثريًا. وخلص أفلاطون في النهاية إلى أن قضية العدالة لا يمكن تناولها إلا على مستوى المجتمع ككل، وعلى نطاق الدولة–المدينة، حيث يتطلب تحقيقها نظام حكم عادل ومتوازن.

ومن هنا، وضع أفلاطون رؤيته لمدينة فاضلة تتحقق فيها العدالة، وجعل من التربية والتعليم ركيزة أساسية لهذا النظام. وقد قام بمراجعة وتحليل نقدي لمختلف نظم الحكم التي عرفتها المدن اليونانية، متتبعًا كيف تحولت هذه النظم وتطورت عبر الزمن، ساعيًا لفهم مواطن القوة والضعف فيها[2].

وبالتالي المدينة الفاضلة عند أفلاطون ليست مجرد نموذج مثالي أو خيالي للمجتمع، بل هي تصور عميق لنظام سياسي واجتماعي يقوم على تحقيق العدالة

---

[1] نفسه، ص215.

[2]، ص221.

والتناغم في جميع جوانب الحياة. بحيث ينطلق أفلاطون في رؤيته عن قناعة بأن العدالة هي الأساس الذي ينبغي أن يقوم عليه أي مجتمع سليم، وأن غاية السياسة ليست فقط الحفاظ على النظام أو توفير الاحتياجات المادية، بل تربية المواطن ليكون فاضلًا، مما يحقق مجتمعًا متوازنًا ومتناغمًا.

في هذه المدينة يتخذ أفلاطون من النظام الطبقي المستند إلى الطبيعة البشرية أساسًا للبناء الاجتماعي، حيث يتم تقسيم المجتمع إلى ثلاث فئات رئيسية وفقًا للقدرات والميول الطبيعية: فئة الحكام، وهم الفلاسفة الذين يمتلكون الحكمة اللازمة لقيادة المدينة وإدارة شؤونها، وفئة الجنود أو المحاربين الذين يتميزون بالشجاعة ويحمون المدينة، وأخيرًا فئة المنتجين من حرفيين ومزارعين وتجار، الذين يسهمون في تأمين الاحتياجات المادية للمجتمع. كل فرد يؤدي دوره وفقًا لقدراته الفطرية، ما يحقق التوازن والتناغم بين مختلف الطبقات.

ولأن العدالة تتطلب أن يؤدي كل شخص وظيفته بامتياز ودون تعدٍّ على أدوار الآخرين، فقد ركز أفلاطون على التربية والتعليم كركيزة أساسية في مدينته الفاضلة. فهو يرى أن التعليم هو السبيل لصقل الشخصية وتوجيه الأفراد نحو أداء أدوارهم بطريقة مثلى. تتضمن هذه العملية التعليمية تربية جسدية وأخلاقية ونفسية تتوافق مع احتياجات كل فئة، إلى جانب إعداد الحكام عبر مراحل طويلة من التعليم الفلسفي ليصبحوا قادرين على إدراك الخير الأسمى وتوجيه المدينة بحكمة.

واذا نظرنا من الناحية السياسية نجد أفلاطون يرفض النظم الديمقراطية السائدة في مدينته أثينا، إذ يرى أنها تفتح الباب أمام الجهلاء للوصول إلى الحكم. بل يفضل أن يكون الحكم في يد الفلاسفة الذين يمتلكون معرفة حقيقية بالعدالة

والخير العام. هذا التصور ليس مجرد حلم أخلاقي، بل هو نظام صارم يضمن أن يُمارس الحكم بواسطة نخبة مؤهلة فكريًا وأخلاقيًا لتحقيق المصلحة العامة.

فالمدينة الفاضلة الأفلاطونية، إذن، ليست مجرد بناء اجتماعي مثالي، بل هي رؤية شاملة تسعى لإيجاد مجتمع تتجسد فيه الفضيلة عبر العدالة والتكامل بين أفراد المجتمع، من خلال نظام تربوي دقيق وهيكل سياسي متزن يشرف عليه حكام فلاسفة[1]. وتتمحور الأفكار الرئيسية عند أفلاطون للمدينة الفاضلة كالتالي:

1. تقسيم الطبقات الاجتماعية يرى أفلاطون أن سكان المدينة ينبغي أن يُقسموا إلى ثلاث طبقات:

الشعب: يمثّلون الغالبية ويقومون بأعمال الإنتاج والخدمات.

الجنود: طبقة مكلفة بالدفاع والحفاظ على الأمن والنظام.

أولياء الأمر: طبقة من الحكام الفلاسفة المسؤولين عن إدارة شؤون الدولة.

يُسمح لأولياء الأمر وحدهم بتولي المناصب السياسية، ولا يكون ذلك إلا بعد مرورهم بتجارب تثبت استحقاقهم لهذه المسؤولية. ورغم أن الأصل الوراثي يؤثر غالباً، إلا أن الطبقات ليست جامدة تماماً، إذ يُسمح للأطفال المتفوقين بالترقي إلى طبقة أولياء الأمر، كما يُنزّل أولئك الذين يثبت نقصهم إلى طبقات أدنى.

2. النظام التعليمي الموسيقى والألعاب: ينظر أفلاطون إلى التعليم باعتباره ضرورة أساسية لإعداد المواطنين؛ حيث تنقسم التربية إلى جانبين:

الموسيقى: تشمل الفنون والثقافة وتشمل الأخلاق والقيم.

[1] أفلاطون، جمهورية أفلاطون، ترجمة: حنا خباز، دار هنداوي للنشر والتوزيع، 2017، ص ص49-83.

الألعاب الرياضية: تتضمن تدريب البدن على الانضباط والشجاعة.

المضمون الثقافي: يركز على تنمية شخصية "السيد المهذب" أو "النبيل" الذي يتمتع بالرصانة والشجاعة. وتُفرض رقابة مشددة على القصص والموسيقى التي يتلقاها الأطفال، بحيث تُمنع الأعمال التي تعكس صفات سلبية عن الآلهة، أو تشجع على الخوف من الموت، وتمنع أيضًا الأدب المسرحي الذي يبرز الانحرافات، لتجنب أي تأثير سلبي على الناشئين.

3. **النظام الاقتصادي** يفرض أفلاطون نظامًا شيوعيًا على طبقة أولياء الأمر، حيث يجب عليهم التخلي عن الملكية الشخصية للثروات، والعيش حياة بسيطة ومشتركة في معسكرات. ويمنعهم من حيازة الذهب والفضة، ويرى أن عليهم التضحية بملذات الدنيا من أجل ضمان الاستقرار والسعادة العامة في المدينة.

ويوضح أفلاطون ضرورة تجنب الثروة المفرطة والفقر المذل، ويرى أن غياب الملكية الشخصية والترف في هذه المدينة يساعد في تكوين مجتمع متحد ومتجانس.

4. **النظام الأسري والزواج** يدعو أفلاطون إلى تنظيم الزيجات بآلية تشبه الاقتراع تحت إشراف الحاكمين، ويكون الهدف الأساسي هو تعزيز النسل وفق أصول وراثية تضمن تحسين الجيل القادم. ولا يعرف الأبناء آباءهم وأمهاتهم، ما يقلل من حدة العواطف الأسرية التقليدية ويجعل الولاء للدولة مقدماً على الانتماء للعائلة. ويتربى الأطفال في أماكن مشتركة، ويمنع من لديهم عيوب أو نقص بدني أو عقلي من النمو في المدينة.

5. **الدين والأساطير الحاكم:** الأسطورة الذهبية: اقترح أفلاطون أسطورة تُزرع في أذهان الناس حول أصلهم المعدني؛ حيث إن الحكام مصنوعون من الذهب،

والجنود من الفضة، وبقية الناس من النحاس أو الحديد. ويرى أن ترسيخ هذه الأسطورة يساعد على الحفاظ على الهيكل الطبقي، ويجعل الناس أكثر رضا عن أماكنهم في المجتمع.

الكذب النبيل: يؤكد أفلاطون على ضرورة استناد الدولة إلى أساطير مقبولة تحقق الاستقرار، مثل فكرة "الكذب النبيل" الذي يُستخدم لرفد السلطة بحقائق مقبولة شعبياً، مثل أسطورة النسب المعدني.

6. **العدالة وتعريفها في المدينة الفاضلة** يرى أفلاطون أن العدالة هي أن يلتزم كل فرد بأداء عمله الخاص دون التدخل في شؤون غيره، ويترتب على ذلك أن يسهم كل من الصانع والجندي والحاكم في أداء أدوارهم، بما يعزز النظام الاجتماعي والتناغم داخل الدولة، ويصف العدالة باعتبارها الفضيلة الأسمى التي تحفظ استقرار المدينة وتعزز الخير فيها[1].

خلاصة ما سبق أن أفلاطون يتصور مدينة مثالية ترتكز على العدالة والقيم الأخلاقية، حيث تُنظم الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية بما يتفق مع أسس صارمة تضمن رفاهية المجتمع ككل، ويشكل كل جانب من جوانبها عنصراً ضرورياً لتحقيق هذا النموذج الفاضل.

2) **المدينة الفاضلة عند الفلاسفة المسلمين:** يسير الفارابي على نهج أفلاطون والقديس أوغسطين، إلى جانب العديد من المفكرين الذين اجتذبتهم الرؤية الطوباوية، حيث يعبرون عن مرارة شعورهم تجاه ما وصل إليه واقعهم الاجتماعي من انحدار وفساد. هؤلاء المفكرون، ومن بينهم الفارابي، وضعوا تصور "المدينة

[1] المصدر نفسه، ص ص13-123..انظر ايضا: برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، تر: زكي نجيب محفوظ، هنداوي للنشر والتوزيع، (د-ط)، 2023، ص ص157-171.

الفاضلة" كمحاولة لتحقيق رؤيتهم لمجتمع أفضل، تأثر الفارابي بعمق بـ"جمهورية أفلاطون"، وكان ملتزمًا بترجمة آرائه السياسية، متابعًا نصوصها سواء من المصادر المباشرة أو عبر شروحات جالينوس، حيث يرى أن الاجتماع في المدينة يمثل أفضل أشكال الاجتماع الإنساني.

1. **الإنسان مدني بالطبع:** يؤكد الفارابي، قبل عرض آرائه في أنواع التجمعات البشرية، على أن الإنسان بطبيعته كائن مدني، وأن الاجتماع هو السبيل لتحقيق الكمالات التي خُلق من أجلها، حيث تمهد له الحياة في المجتمع الطريق للوصول إلى السعادة، وهي الغاية الأساسية لكل فرد. ويضيف: "لا يستطيع الإنسان الوصول إلى كمالاته بمفرده دون مساعدة من الآخرين، ومن طبيعته الفطرية أن يلتصق بالآخرين ويتعاون معهم... ولهذا يسمى الحيوان الإنسي والحيوان المدني".

2. **تقسيم المجتمعات** ويرى الفارابي أن الإنسان لا يستطيع العيش بمعزل عن المجتمع، فالحياة المشتركة ضرورة حتمية للبشر. لكنه يتساءل: أي نوع من المجتمعات يحقق الكمال الإنساني؟ وللإجابة، يُميز بين نوعين من المجتمعات: الكاملة والناقصة.

أ. **المجتمعات الكاملة** تنقسم المجتمعات الكاملة، حسب الفارابي، إلى مجتمعات كبرى ووسطى وصغرى:

المجتمعات العظمى: وهي تجمعات الأمم والشعوب التي تتشارك في تحقيق السعادة وتتعاون لتحقيق مصالحها، وتختلف من حيث الثقافة، والتقاليد، واللغة بفعل الظروف الزمنية والمكانية.

المجتمعات الوسطى: وهي تمثل مجتمع الأمة الواحدة المستقلة.

المجتمعات الصغرى: وهي مجتمع المدينة الذي يمثل أولى مراتب الكمال في التجمعات البشرية.

ب. المجتمعات الناقصة المجتمعات الناقصة، بحسب الفارابي، تشمل التجمعات الصغيرة كالأحياء والقرى والمنازل، التي تُعد ناقصة مقارنة بالتجمع المدني، حيث تساهم في خدمة المدينة دون الوصول إلى اكتمالها. ويقول الفارابي: "المجتمعات في القرى والأحياء والمنازل هي اجتماعات ناقصة، ويعد الاجتماع المنزلي أدنى مرتبةً، وهو جزء من الاجتماع في الحي، الذي بدوره جزء من الاجتماع في المحلة، والمحلة جزء من المدينة". وهكذا، يعتبر الفارابي أن المدينة تمثل أول درجات الاجتماع الكامل.

إن تركيز الفارابي على أنواع التجمعات يعكس اهتمامه بمفهوم مجتمع المدينة، الذي شكل الأساس في الفلسفة السياسية لديه، كما كان في الفكر اليوناني. تجمع المدينة كان مثاليًا بالنسبة لليونانيين بسبب عدم تجانس الشعوب في الإمبراطوريات الكبيرة، ومع أن عصر الفارابي شهد تقسيم الخلافة إلى دويلات كبرى، إلا أن تصور مجتمع المدينة ظل غريبًا على الفكر السياسي الإسلامي، حيث كانت الدول الإسلامية تحتل مساحات شاسعة، تضم مدنًا وأقاليم عديدة. [1].

تشبه المدينة الفاضلة في تنظيمها جسم الإنسان، حيث يتخصص كل عضو في أداء وظيفة معينة. وإذا قام كل عضو بما كلف به من مهام على أكمل وجه، يصبح الجسم صحيحاً والمدينة مستقرة. وتترتب وظائف المدينة تماماً كما تترتب وظائف الجسم، حيث نجد في مقابل القلب، الذي يُعتبر العنصر الأساسي، رئيس المدينة الأعلى، ثم تتدرج الوظائف إلى أدنى المراتب، حيث لا توجد بعدها أية

[1] طه جزاع، يوتوبيا، شركة الأنس للطباعة والنشر، (د-ط)، (د-ت)، ص74-78.

رياسة أو مكانة. هذا التدرج في المراتب يشبه التدرج في مراتب الوجود، بدءاً من الأعلى وصولاً إلى المادة الأولى والعناصر الأربعة.

يصل رئيس المدينة إلى مقام العقل الفعال، الذي يُعد مصدر الحياة والنظام فيها. هو شخص ذو فهم عميق، محب للعلم، عادل في تصرفاته. ويمثل هذا الرئيس الفيلسوف الحاكم الذي يتمتع بحاسة سادسة تمكنه من إدراك المعقولات والحقائق العامة من خلال اتصاله بالعقل الفعال. ولا يتيسر له اكتساب هذه المعارف إلا بعد جهد طويل في دراسة الرياضيات، والتمرينات العقلية، والتأمل.

وفي حال كان اتصاله بالعقل الفعال يتم من خلال هبة إلهية، يصبح هذا الشخص نبياً. كما يقول الفارابي: "يوحي الله عز وجل إلى الإنسان عبر العقل الفعال، فينقل ما يفيض من الله إلى العقل الفعال، ثم ينتقل إلى العقل المنفعل، ويتوسط العقل المستفاد ليصل إلى القوة المتخيلة، ليصبح الشخص حكيمًا وفيلسوفًا في كامل إدراكه، أو نبيًا يُنذر بالمستقبل ويخبر عن الحاضر من خلال علم إلهي، وبناء على ذلك، يستخدم النبي المخيلة – وهي إحدى قوى النفس الإنسانية – كأداة للوحي الذي يخبر به عن المستقبل، ويشهد على الحقائق في اليقظة والمنام، بما وهبه الله من قدرة قدسية استثنائية[1].

المطلب الثاني: خصائص المدينة الفاضلة:

المدينة الفاضلة هي فكرة فلسفية شائعة في العديد من مدارس الفكر الفلسفي، وخصوصاً في فلسفة أفلاطون والفارابي، حيث تعتبر نموذجاً مثاليًا للمدينة التي يسود فيها العدل، وتعمل كل فئة فيها على النحو الأمثل لتحقيق الانسجام والتكامل بين أعضائها، تتعدد خصائص المدينة الفاضلة وفقًا لرؤى الفلاسفة، لكنها تركز

[1] المصدر السابق، ص ص74-78.

في مجملها على التوازن الاجتماعي والسياسي والأخلاقي. سوف أتناول هذه الخصائص بالتفصيل المجمل وهي:

1. العدالة والمساواة.
2. التنظيم الاجتماعي والسياسي.
3. حياة الفضيلة والأخلاق.
4. الاهتمام بالتعليم والتربية.
5. التكامل بين الأفراد والمجتمع.
6. الاستقرار والسلام الداخلي.
7. التنمية الروحية والمعرفية.
8. التنظيم الاقتصادي[1].

المطلب الثالث: أهداف المدينة الفاضلة.

ان أهداف المدينة الفاضلة تتسم بالسمو الروحي والتكامل الفكري، حيث يسعى أهلها لتحقيق غايات عليا تتجسد في رفعة النفس وارتقاء المجتمع إلى الكمال الممكن. أهداف المدينة الفاضلة ترتكز على المبادئ الأخلاقية والعقلية والبلوغ اليها وتتوزع إلى خمسة محاور أساسية تشمل وهي كالاتي:

[1] انظر: افلاطون، جمهورية أفلاطون، ص ص7-295.انظر ايضا: الفارابي، والسياسة، ص ص15-24..انظر ايضا: القرنشاوي، المدينة الفاضلة: دراسة تحليلية مقارنة، ص218-229..انظر ايضا: طه جزاع، يوتوبيا، ص31-83...انظر ايضا: صلاح إسماعيل، تصورات المدينة الفاضلة نحو عالم أفضل، انظر ايضا: ماريا لويزا برنيري، المدينة الفاضلة عبر التاريخ، تر: عطيات أبو السعود، مؤسسة هنداوي للنشر والتوزيع، 2022، ص ص47-57، ص ص26-49.

1. تحقيق السعادة الحقيقية.

2. تنمية المعرفة والحكمة.

3. تحقيق العدالة الشاملة.

4. تعزيز الوحدة والتكافل الاجتماعي.

5. السعي إلى الخير المطلق[1].

[1] أبو نصر محمد الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها، شركة هنداوي للنشر والتوزيع، (د-ط)، 2016، ص ص75-79.

المبحث الرابع: فكرة المتوحد بين الخصائص والواجبات.

المطلب الأول: خصائص المتوحد: يتميز المتوحد بمجموعة من الخصائص انفرد بها عن غيره نجملها فيما يلي:

التفرد والانعزال عن المجتمع والتأمل العقلي والتفكير العقلاني بالاضافة الى التحرر من الشهوات والملذات الدنيوية، ايضا العقلانية والتفكير المستقل المتحرر والسعي إلى الكمال، بالاضافة الى التعليم الذاتي والبحث المستمر والروحانية والتوجه إلى الحكمة وتحقيق السعادة الداخلية، ايضا التمرد على الجهل وقيود المجتمع، والاستغناء عن العلاقات الاجتماعية غير الضرورية[1].

المطلب الثاني: واجبات المتوحد: في كتاب "تدبير المتوحد"، يعرض ابن باجة رؤية متكاملة لواجبات المتوحد، الذي يسعى من خلالها إلى تحقيق كماله الشخصي وتطوير ذاته بعيدًا عن تأثيرات المجتمع. هذه الواجبات تعكس أسلوبًا خاصًا من الحياة يتمحور حول العقلانية والارتقاء الروحي، حيث تصبح واجبات المتوحد بمثابة المبادئ التي توجه حياته نحو السعادة الحقيقية، المستقلة عن الرغبات المادية والتوجهات المجتمعية. وفيما يلي نحاول عرضها باختصار:

1. تحقيق التوازن الداخلي.
2. تطوير العقل والمعرفة الذاتية.
3. التخلص من الشهوات والمغريات الحسية.
4. التأمل في الحقائق الكونية.

[1] ابن باجة، تدبير المتوحد، ص8-14..انظر ايضا: يوسف سلامة، دراسة لمفهوم المتوحد عند ابن باجة، ص67-71..انظر ايضا: بركات محمد ابن باجة واغتراب المتوحد، ص ص..38-55، 70-88.

5. السعي لتحقيق الفضائل الأخلاقية.

6. الاجتهاد في التعليم الذاتي.

7. الابتعاد عن المجادلات العقيمة.

8. تحقيق الاستقلال الفكري.

9. التفاني في تحقيق الكمال الذاتي.

10. العيش وفق نمط حياة بسيط وزاهد.

11. التفكر المستمر في الغاية من الوجود.

12. التركيز على الإنجاز الذاتي بدلًا من الانشغال بالآخرين.

13. الاتصال الروحي بالعقل الكوني: [1].

ومما سبق يتضح أن واجبات المتوحد عند ابن باجة تتمثل في اتباع منهج حياة يهدف إلى تحقيق كمال النفس عن طريق العزلة التأملية، والتعليم الذاتي، والزهد، والارتقاء الأخلاقي، والتفاني في البحث عن المعرفة، يلتزم المتوحد بهذه الواجبات لبناء حياة فكرية وروحية تجعله مثالاً للإنسان المتكامل، الذي يجد سعادته ورضاه الداخلي بمعزل عن ضوضاء المجتمع وتقلباته.

[1] انظر: ابن باجة، تدبير المتوحد، المصدر السابق، ص ص24-88..انظر: يوسف سلامة، دراسة لمفهوم المتوحد عند ابن باجة، المرجع السابق، ص ص67-71..انظر ايضا: بركات محمد، ابن باجة واغتراب المتوحد، المرجع السابق، ص38-5-88..انظر ايضا: عبدالقادر بلعالم، التأصيل الفلسفي لمفهوم السياسة عند ابن باجة أو من سياسة النفس إلى سياسة المدينة، مجلة الأكاديمية للدراسات الاجتماعية والإنسانية، جامعة حسيبة بن بوعلي الشلف، الجزائر، 2008، ص ص8-20.

المبحث الخامس: المدن المضادة للمدينة الفاضلة وخصائصها وموقف المتوحد منها.

المطلب الاول: مفهوم المدن المضادة للمدينة الفاضلة .

مصطلح المضادة في المعاجم تعني: تضادَّ الشيئان إذا ضادَّ أحدهما الآخر[1]، والتضاد: العداوة مع الآخر، وعدم التّجانس والتنافي، بمعنى عدم التوافق[2].

التضاد مصدر من الفعل الخماسي "تضاد"، وهو على صيغة تفاعل يدل على المشاركة بين الضدين في حدث الضدية، فالسواد ضد البياض، والموت ضد الحياة، وهذا ضده وضديده، والليل ضد النهار، فالمتضادان لا يجوز اجتماعهما في وقت واحد[3]، و"المتضادان: الشيآن لا يجوز اجتماعهما في وقت واحد، كالليل والنهار"[4].

والمضادة كالأبيض والأسود والوجود والعدم والأعمى والبصير، المدن الفاضلة، والمدن غير الفاضلة[5]. من خلال هذا التبيان يمكن استنباط مفهوم المدن المضادة من الناحية الاصطلاحية باستحضار ما ذكره ابو نصر الفارابي و هي: "المدينة المضادة للمدينة الفاضلة هي نقيضها التام؛ إذ تمثل أنماطًا اجتماعية تتخلى عن المبادئ السامية للسعادة، والعدالة والكمال الروحي، التي تطمح إليها المدينة الفاضلة. ففي حين تسعى المدينة الفاضلة لخلق مجتمع

(1) نشوان: شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم، ج6، ص 3907.

(2) التهانوي: موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج1، ص 466.

(3) زهراء نور الدين: ظاهرة التضاد في النظام النحوي " دراسة في المصاديق والاحكام، بحث منشور، مجلة الآداب، جامعة بغداد – كلية الآداب، العدد:119، 2016، ص39.

(4) ابن فارس: مقاييس اللغة، ج3، ص 360.

(5) انظر: محمد بن أحمد بن يوسف، أبو عبد الله، الكاتب البلخي الخوارزمي، مفاتيح العلوم، تح: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، ط2، (دت)، ص97.

متكامل ينشد الخير والعلم وسمو النفس، تأتي المدينة المضادة لتعكس أشكالاً من الانحراف عن هذه القيم، ما يؤدي إلى مجتمع مليء بالتناقضات، حيث يسود الجهل أو الضلال أو الانحراف أو التحريف.[1]"

ويعرف الباحث المدينة المضادة للمدينة الفاضلة بأنها: نموذج مجتمعي يعكس النقيض من المبادئ والقيم التي تسعى المدينة الفاضلة إلى تحقيقها. ففي حين تهدف المدينة الفاضلة إلى السعادة الكاملة، العلم، العدالة، والخير، تتسم المدينة المضادة بالفوضى، الجهل، الظلم، والشر. تتفرع المدينة المضادة إلى أنواع متعددة، تشمل المدينة الجاهلة، المدينة الفاسقة، المدينة الضالة، المدينة المبدلة، ويختلف كل نوع في خصائصه، وأسباب الانحراف عن القيم الفاضلة، وطبيعة أهلها ونفوسهم.

المطلب الثاني: أنواع المدن المضادة للمدينة الفاضلة:

1) انواع المدن المضادة:

ان المدن المضادة تعارض المدينة الفاضلة في عدة اشكال، وهي: المدينة الجاهلة، المدينة الفاسقة، المدينة المتبدلة، والمدينة الضالة. كما أن هناك أفرادًا في المجتمعات قد يُمثّلون عقبات تُعكِّر صفاء المدن المثالية.

1- المدينة الجاهلة: المدينة الجاهلة هي التي يجهل سكانها مفهوم السعادة الحقيقية ولا يتصورونه. حتى لو قُدِّم لهم شرح عن السعادة، فإنهم إما لا يدركونها أو لا يؤمنون بها. تعرَّف هذه المدينة السعادة على أنها الحصول على أمور مثل الصحة الجسدية، والرخاء، والاستمتاع بالملذات، وحرية التصرف، والاحترام.

[1] الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها، المصدر السابق، ص79.

ويعتبر سكانها أن الاجتماع بين هذه العناصر يمثل السعادة المثلى، فيما يعتبرون الفقر والمرض وغياب الملذات انعدامًا للسعادة.

2) المدينة الفاسقة: المدينة الفاسقة هي مدينة تعرف المفاهيم السامية وتؤمن بالمبادئ التي تؤمن بها المدينة الفاضلة، فتدرك معنى السعادة، وأصول الإيمان، والعقل الفعّال، ولكن أفعال سكانها تتطابق مع أفعال أهل المدينة الجاهلة، فينحرفون عن مبادئهم في التطبيق.

3) المدينة المتبدلة: المدينة المتبدلة كانت في الأصل مدينة فاضلة، لكن مع مرور الوقت تسرّبت إليها مبادئ وآراء جديدة مختلفة، فتغيرت أفعالها وانحرفت عن نهجها الفاضل السابق.

4) المدينة الضالة: المدينة الضالة تؤمن أن السعادة في الحياة تُحقق بطرق مختلفة وغير صحيحة. تعتنق آراء خاطئة عن الله، والعقل الفعّال، ويعتقد أهلها بوجود إشارات زائفة يوحي بها الزعماء المخادعون الذين يدّعون النبوة ويستغلون الأوهام لخداع الناس.

***الفوارق بين المدن الفاضلة والمدن المناقضة لها:**

الملوك والرؤساء في المدن المناقضة يختلفون عن نظرائهم في المدينة الفاضلة، إذ يسودهم الانقسام والتنافر. أما ملوك المدن الفاضلة، فهم يتمتعون بروح واحدة مشتركة، مهما تباعدت الأزمنة أو تعددت الأماكن، فهم كيان واحد وغاية واحدة، يسعون لتحقيق السعادة الكاملة لأهلهم. وبالمثل، تسود الوحدة بين أفراد الطبقات المختلفة في المدينة الفاضلة، سواء أكانوا في أزمنة متعاقبة أو مجتمعات متقاربة.

السعادة الفردية والمشتركة في المدينة الفاضلة:

يحظى سكان المدينة الفاضلة بمعرفة مشتركة وعمل مشترك يربط بينهم، إضافةً إلى علوم وممارسات خاصة تميز كل طبقة وأفرادها. يتحقق الكمال والسعادة للفرد عندما يجمع بين المعرفة المشتركة والعلم الخاص الذي يميز طبقته. تكرار الأفعال الصالحة يسهم في تكوين حالة نفسية راقية، ويتعزز هذا الشعور الإيجابي باستمرار التكرار والممارسة، مما يرفع من جودة الشخصية النفسية وسعادتها ويزيد من بهجتها ورضاها.

عند الوصول إلى هذا الكمال النفسي، تصبح النفس مستقلة عن المادة، فلا تتأثر بتحلل الجسد. وهذا الانفصال يجعلها فوق التقيد بالحركة أو السكون، أو أي من صفات الأجسام، فتصبح هذه النفس كيانًا روحانيًا غير مادي.[1].

***آراء المدن الجاهلة والضالة:**

تتكون المدن الجاهلة والضالة عندما تعتمد فلسفاتها على معتقدات قديمة وخاطئة، ترى في تصادم الموجودات واختلافها قانونًا للطبيعة. بعض الفلاسفة يرون أن الكائنات تسعى لبقاء نفسها وتفوقها على غيرها. ويعتقدون أن كل كائن يملك وسائل لحفظ وجوده والتغلب على أعدائه واستعباد الآخرين، وأن كل نوع، بل وكل كائن، يعيش وفقًا لمنطق التنافس والبقاء للأقوى. يعتبر هؤلاء أن هذا الصراع طبيعة ضرورية للحياة وأنه يجب على الكائنات العاقلة أن تحذو حذو الكائنات الأخرى في تعزيز بقائها على حساب الآخرين، إذ يرون في هذا التفوق السعادة

[1] صلاح إسماعيل، تصورات المدينة الفاضلة نحو عالم أفضل، ص ص57-58..انظر ايضا: الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، المصدر السابق، ص ص79-83.

الكبرى. سنحاول تبيان الآراء المتنوعة والمتعددة حول العلاقات بين البشر في المدن الجاهلة ومن ذلك:

- الرؤية الفردية العدائية.
- الرؤية السلطوية للقهر.
- الرؤية العائلية القائمة على النسب.
- رابطة المصاهرة.
- الارتباط برئيس مشترك.
- التحالف والتعاهد.
- الارتباط الطبيعي بتشابه الشيم.
- الارتباط المكاني.
- عوامل الاتصال اليومية[1].

وتتعدد أنواع المدن الجاهلة إلى خمسة أصناف:

1. أنواع المدن الجاهلة.

بدورها تنقسم المدن الجاهلة إلى خمسة أصناف:

الضرورية – المبدِّلة – الساقطة – الكرامية – الجماعية.

[1] الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها، المصدر السابق، ص ص93-97.

وتتميّز المدن الأربع الأولى بأن همم سكانها تتجه نحو غاية واحدة لكل مدينة، بينما تتعدد همم أهل المدينة الجماعية لتشمل غايات المدن جميعها. ويظهر في المدن الجاهلة أيضًا نزوع نحو التغالب والمدافعة، حيث تنقسم الجماعة عادةً إلى فئتين. فئة تمتلك القوة للمغالبة والمدافعة وهي فئة تؤمن بأن التغالب هو الخير وتسعى لتحقيقه عبر وسائل مباشرة أو بالحيلة. وفئة مسالمة تعتمد على الفئة الأولى لحمايتها وتحقيق الأمن.

– تقويض الحكمة وإبطال إمكان المعرفة: يترتب على هذا الرأي، الذي يرى الجوهر غير ثابت ويمكن أن يكون على غير ما يظهر، إبطال المعرفة الحقيقية؛ حيث يصبح كل شيء ممكنًا، وتفقد الحدود المنطقية قيمتها. فلا يوجد محالٌ مطلق، بل تصبح كل الحقائق ممكنة الحدوث. المطلب الثالث: خصائص المدن المضادة للمدينة الفاضلة[1].

[1] المصدر نفسه، ص ص103–106.

المطلب الثالث: خصائص المدن المضادة للمدينة الفاضلة:

تتميز المدن المضادة للمدن الفاضلة بما يلي:

أ) أهل المدن الجاهلة: تتصف بالعديد من الصفات منها

– الانغماس في المادة وتلاشي النفس

– زوال الذات عند الفناء المادي:

– عدم النجاة بعد الموت:

ب). أهل المدن الفاسقة: من اهم ما يميزها

– تناقض للهيئات النفسية: ما يؤدي إلى آثار سلبية منها الصراع النفسي الداخلي وكذلك الأذى الناتج عن انفراد النفس.

ج. أهل المدن الضالة: مميزاتها عديدة ومتنوعة منها.

– الضياع تبعًا لقادة فاسدين: إن أهل المدن الضالة ينحرفون عن السعادة؛ لأنهم يتبعون حكاما وقادة ضالين يبتعدون بهم عن الطريق السوي ما يؤدي الى الابتعاد عن الفضيلة. هؤلاء القادة الفاسقون لديهم معرفة بالسعادة ولكنهم يتخلون عنها، وبهذا ينقسم أهل المدن الضالة قسمين، القسم الاول يمثل الزعماء الضالون اي (القادة الفاسقون) والقسم الثاني الأتباع الجهلة.

د. أهل المدن المبدِّلة: في الغالب ينقسمون الى القادة المبدّلون الفاسقون والأتباع المبدلون.

هـ. المضطرون من أهل المدينة الفاضلة: وهم المكرهون قسرا على السكن في مدن الجاهلة أو الفاسقة ويضطرون لممارسة أعمال غير فاضلة، هذه الأفعال

القسرية لا تفسد فضيلتهم، وتبقى هيئاتهم الفاضلة ثابتة ومتماسكة، فلا تتراجع أنفسهم إلى منزلة أهل المدن الفاسقة، وبهذا يظل جوهرهم النفسي نقيًا، ولا يضرهم السكن بين الفاسقين ما داموا محتفظين بمبادئهم الفاضلة[1].

[1] نفسه، ص87-88.

المطلب الرابع: موقف المتوحد من المدن المضادة للمدينة الفاضلة:

يتمثل موقف المتوحد من المدن المضادة للمدينة الفاضلية في العديد من النقاط نجملها فيما يلي:

1. النقد الشديد لأخلاق المدن المضادة: وهنا وصف ابن باجة المدن المضادة للمدينة الفاضلة، والتي يصفها بأسماء مختلفة مثل المدينة "الجاهلة" و"الفاسقة" و"الضالة" و"المتبدلة"، هي مجتمعات تتسم بأخلاق مشوهة وغايات منحرفة عن الحق، تعيش هذه المدن في حالة من الانحراف عن الفضيلة، حيث تسيطر الشهوات والمصالح الدنيوية، وينتشر فيها الجهل والخداع بدلاً من البحث عن الحقيقة والمعرفة. يُقيّم ابن باجة هذه المدن بناءً على مدى اقترابها أو ابتعادها عن الفضائل الأساسية، ويجد أنها بعيدة تمامًا عن مثالية المدينة الفاضلة التي يُعلي فيها العقل والعدالة، وهنا يقوم المتوحد بالنقد الشديد لهذه المدن.

2. الابتعاد عن تأثيرات المدن غير الفاضلة: المتوحد، في نظر ابن باجة، ينأى بنفسه عن تأثيرات المدن المضادة للمدينة الفاضلة. فهو يدرك أن هذه المجتمعات غير العقلانية تمثل بيئة تفسد أخلاقه وتمنعه من الوصول إلى كماله الذاتي. لذلك، يتخذ قرار العزلة الذاتية والانفصال الفكري، حيث يسعى إلى بناء عالمه الخاص بعيدًا عن فساد هذه المجتمعات، متجنبًا الاندماج في منظومتها القيمية والمعيشية التي تتعارض مع طموحه العقلي والأخلاقي.

3. السعي إلى الكمال الفردي في ظل غياب المدينة الفاضلة: يدرك المتوحد أن المدينة الفاضلة، بما تمثله من مجتمع مثالي، غير متحققة في واقعه، وأن المدن المتاحة أمامه هي المدن المضادة التي تعيق مسعاه نحو الكمال؛ لذلك، يتجه إلى تحقيق كماله الفردي من خلال عزلة عقلية وروحية، في محاولة لإيجاد

السلام الداخلي والارتقاء بصفاته الذاتية، بدلاً من البحث عن الكمال من خلال علاقاته الاجتماعية في تلك المدن، ويركز المتوحد، وفق هذا المبدأ، على تطوير عقله وفضائله الشخصية، متجاوزًا التحديات التي تفرضها البيئة الفاسدة المحيطة به.

4. النظر إلى المجتمع على أنه مصدر للمعاناة الفكرية والأخلاقية: يعتبر ابن باجة أن المدن المضادة للمدينة الفاضلة هي مصدر للمعاناة العقلية والأخلاقية، إذ إنها لا تتبنى المبادئ التي تساعد الإنسان على الوصول إلى السعادة العقلية. في هذه المدن، يسود الجهل ويتدهور الفكر، وتنتشر القيم الدنيوية التي تؤدي إلى تشتت الذهن وانحراف الأفراد عن مسار الفضيلة. المتوحد ينظر إلى هذه المجتمعات بنوع من الحذر، حيث يعتبر أنها تحمل خطرًا على نقاء عقله وروحه، وتجبره على العيش في صراع دائم للحفاظ على مبادئه وقيمه وسط بيئة تسودها الانحرافات.

5. الانعزال كوسيلة للحفاظ على نقاء الفكر والأخلاق: الانعزال عن المدن المضادة لا يعني فقط الابتعاد الجسدي، بل هو أيضًا انعزال فكري وأخلاقي. المتوحد، وفق رؤية ابن باجة، يبني جدارًا بينه وبين القيم السائدة في هذه المدن، ويعيش وفق قوانين عقلية وأخلاقية مستقلة، من دون الانسياق وراء تقاليد المجتمع أو أعرافه. يهدف هذا الانعزال إلى تحقيق الحماية الذاتية للمتوحد، حيث يبتعد عن التأثيرات السلبية التي قد تقوده إلى الانحراف عن طريق الفضيلة الذي يسعى إليه.

6. التفكير المستقل والتحرر من آراء المجتمع: إحدى أهم خصائص المتوحد أنه لا يقبل بالآراء الموروثة أو التوجهات السائدة في المدن غير الفاضلة. فهو يمتلك رؤية نقدية تجاه هذه المدن، ولا يسمح لآراء الجماعة أن تؤثر على قناعاته

أو على مساره الفلسفي. هذا التحرر الفكري يُمكّنه من المحافظة على استقلاله العقلي والاحتفاظ بمبادئه السامية دون التأثر بالعقلية الجماعية التي تهيمن على هذه المدن.

7. إعادة بناء المدينة الفاضلة داخليًا: في ظل غياب المدينة الفاضلة، يحاول المتوحد تحقيق نموذج مصغر منها في داخله، من خلال تطوير نفسه وتحقيق التوازن بين عقله وروحه. يرى ابن باجة أن المتوحد يلتزم بمبادئ المدينة الفاضلة على المستوى الشخصي، ويجسد هذه المبادئ من خلال سلوكه وفكره. وبهذا يكون المتوحد أشبه بمن يبني مدينة فاضلة صغيرة داخل ذاته، حيث يجد في داخله النظام والفضيلة التي يفتقدها في العالم الخارجي.

8. تحمل الوحدة والانعزال كجزء من مسعى الكمال: يعترف ابن باجة أن الحياة في المدن المضادة قد تجبر المتوحد على الشعور بالوحدة، لكنه يرى في هذه الوحدة وسيلة لتحصيل الحكمة والابتعاد عن المؤثرات التي قد تعكر صفاءه الروحي والفكري، فالانعزال جزء لا يتجزأ من طريق المتوحد نحو الكمال؛ إذ إن الوحدة تمنحه الفرصة للتأمل والتركيز على تحقيق أهدافه الفكرية والنفسية بعيدًا عن تشويش المدن غير الفاضلة.

9. الترفع عن النزاعات والصراعات الدنيوية: في المدن المضادة، تكون الصراعات والنزاعات الدنيوية أمرًا شائعًا، إذ إنها مجتمعات يسود فيها الطمع والأنانية، وتغيب عنها القيم التي تضمن العدالة والسلام. المتوحد يدرك أن الانغماس في هذه الصراعات يضر بعقله ويشوه فطرته، ولذلك يترفع عنها، ويركز بدلاً من ذلك على السعي نحو فهم أعمق للحياة من خلال التأمل العقلي، مبتعدًا عن النزاعات التي تفتقر إلى معنى حقيقي في نظره.

10. التمسك بالأخلاق الشخصية كواجب مقدس: في بيئة يكثر فيها الانحراف عن الأخلاق، يصبح التمسك بالفضائل أمرًا يتطلب جهدًا وإصرارًا من المتوحد. يرى ابن باجة أن على المتوحد أن يعتبر التمسك بالأخلاق واجبًا مقدسًا يلتزم به، ليس فقط من أجل ذاته بل كنوع من المقاومة الفكرية التي تحميه من التماهي مع قيم المدينة غير الفاضلة. التمسك بالأخلاق يصبح وسيلة للثبات على المبادئ وتحديًا للانحرافات السائدة[1].

[1] بلعالم عبدالقادر، التأصيل الفلسفي لمفهوم السياسة عند ابن باجة أو من سياسة النفس إلى سياسة المدينة، المرجع السابق، ص9-20..انظر ايضا: محسن الخوني، الفيلسوف والمدن غير الفاضلة من خلال ابن باجة الأندلسي، مجلة مدن وثقافات، (د-ت)، ص ص449-474.

الخاتمة

وفي ختام دراستنا لفكرة المتوحد من ابن سينا الى ابن باجة، التي تعتبر من أهم المسائل الأخلاقية التي تتعلق بمخزون الذاكرة الفلسفية في الفكر الإسلامي باعتباره يشمل مجموعة المفاهيم و المبادئ والتصورات الفكرية التي نشأت وتطورت في إطار الحضارة الإسلامية، ويستند بشقيه إلى النصوص الدينية الإسلامية القرآن والسنة والاجتهادات الفقهية والتفسيرية، كمصادر أساسية للمعرفة والشق الثاني الى النصوص الفلسفية التي طورها العلماء والمفكرين المسلمين عبر التاريخ، آملين ان تكون هذه الخاتمة بمثابة حوصلة واستنتاجا لهذا الجهد بخصوص فكرة المتوحد والذي يبقى مفتوحا امام الدارسين والباحثين، وهي في الحقيقة فكرة لم تكن سهلة المخاض ولا يسيرة الميلاد لتداخل وتقاطع المسالة مع بعض المفاهيم المجاورة لها من جهة، وندرة المادة العلمية الدسمة والكافية لفك الالغاز، ونزع اللبس والغموض والاكوام حول مسالة المتوحد من جهة اخرى. وقد استشرق هذا البحث محاولة الوقوف على أبعاد فكرة المتوحد الذي ورد في معاجم اللغة العربية على انه يشير إلى الشخص الذي يعتزل الناس أو ينفرد بنفسه، وهذا ما استنتجناه من خلال هذه الدراسة، فالمتوحد يختار الانسحاب من الحياة الاجتماعية الظاهرة، ومن التعلق بالدنيا ليعيش تجربة روحية مكثفة، حيث يسعى إلى الوصول إلى معرفة الله والوحدة معه من خلال التأمل، الذكر، والتفكر. وعندما يتحدث الفلاسفة عن العزلة أو الانعزال، فإنهم لا يقصدون بها فقط الوحدة الاجتماعية بمعنى العيش منفردًا بعيدًا عن الآخرين، بل يعنون بها أيضًا نوعًا من الانفصال عن قيم وتوجهات المجتمع السائدة. كما أن الفيلسوف المتوحد قد يعتقد أن التأمل الفردي هو الطريق الوحيد للوصول إلى الحقيقة أو الفهم الأعمق للواقع لان هناك من الفلاسفة يعتقدون أن المجتمع يفرض ضغوطًا وقيمًا قد تؤثر على قدرة الفرد على التفكير بوضوح وفهم جوهر الأشياء. وبالتالي فالعزلة تمنح الفرصة

للبحث عن الأفكار والتجارب الشخصية بعيدًا عن هذه الضغوط والتأثيرات الخارجية، ومن جهة ثانية تعتبر العزلة وسيلة لتطوير الذات ووسيلة للنمو الشخصي في بعض الحالات، حيث يمكن للفيلسوف أن يعيد تقييم حياته وأهدافه بعيدًا عن القيم الاجتماعية التي قد تكون مشوهة أو سطحية، ومن جهة اخرى للعزلة اثر بالغ على التفكير الفلسفي، احيانا قد تساعد الفيلسوف في تشكيل أفكار متميزة وغير تقليدية بعيدًا عن التأثيرات الخارجية، كما انها تساهم في عملية التفكر العميق واكتشاف أفكار جديدة أو فلسفات بديلة. وتتيح الفرصة للانغماس في التفكير النقدي والبحث عن الجوهر الحقيقي للأشياء، بعيدًا عن الحياة اليومية المزدحمة. وفكرة "المتوحد الفيلسوف" تجاوزت بيئة معينة وزمان ومكان بعينه فيمكن تحسس ورؤية أفكار واشارات الفلاسفة المتوحدين في بعض الاتجاهات الفكرية الشرقية القديمة التي تعتبر الانعزال والتأمل جزءًا أساسيًا من السعي الروحي والمتوحد في هذه الفلسفات لا يعيش فقط بعيدًا عن الناس بل يسعى أيضًا إلى تحقيق التنوير الروحي. وكانت فكرة العزلة مرتبطة باليوغيين أو الرهبان الذين يختارون العيش في عزلة من أجل التحقق من الذات وتحقيق الاتصال مع الكون. كما يُعتبر المتوحد والتأمل في مكان هادئ جزءًا من طريق النيرفانا (التحرر من المعاناة). والبوذيون يسعون للتخلص من الرغبات والأوهام عن طريق التأمل العميق بعيدًا عن الحياة المجتمعية الاجتماعية. كما نلمسها في العصور الوسطى الاسلامية وخاصة لدى ابن سينا في أعماله الفلسفية مثل "الشفاء"، والذي يناقش فكرة العزلة الفكرية كمقدمة للوصول إلى الحقيقة، لكنه لا يعتبرها تامة بدون المشاركة في الحياة العامة. بالنسبة له كان الفيلسوف "المتوحد" هو من يستطيع العيش بمعزل عن الانفعالات والاهتمامات المادية ليحصل على صفاء ذهني ويمارس التأملات الفكرية العميقة للوصول إلى المعرفة الحقة.ايضا لدى الفارابي

في عمله "المدينة الفاضلة" يشير إلى أن الفيلسوف "المتوحد" يجب أن يعيش في بيئة تتوفر فيها شروط التفكير الحر بعيدًا عن الانحرافات المادية. لكن على الفيلسوف أن يبقى جزءًا من المجتمع ويساهم فيه بشكل إيجابي، مما يختلف عن فكرة الانعزال الكامل...وابن باجة وابن رشد وغيرهم، كما نتحسسها ايضا في الفلسفات الغربية المعاصرة مع فلاسفة اختاروا العزلة كطريق للبحث عن الحقيقة أو الفهم العميق للوجود. يمكن أن تكون هذه العزلة اختيارًا طوعيًا للتركيز على الفكر بعيدًا عن المجتمع. فالفلاسفة مثل نيتشه وثورو ورواد الفلسفة الوجودية كجان بول سارتر باعتبارها تركز على الحرية الفردية والعزلة الوجودية، وترى أن الإنسان هو الذي يحدد معانيه الشخصية ويواجه الوحدة الوجودية في الحياة.

ومن بين الحقائق التي توصلنا اليها ان التساؤل عن فكرة المتوحد يتولد باستمرار، والعلاقة بين الفيلسوف والمجتمع ليست مجرد تفاعل سطحي أو عرضي، بل هي علاقة عميقة ومعقدة، تشكلت على مدار التاريخ بأبعادها المتعددة الفكرية والاجتماعية والسياسية. كما ان التفاعل بين الفلسفة والتغيرات الاجتماعية والسياسية علاقة معقدة ومتشابكة، فالفيلسوف من جهة يتأثر بالتحولات الاجتماعية الكبرى، ومن جهة أخرى يساهم في دفع هذه التحولات.

ومن المسائل الاخلاقية الجوهرية التي تطرق لها البحث: مسألة النفس عند ابن سينا باعتبارها بالمفهوم السينوي هي ما يشير إليه كل إنسان بقوله أنا ويطلق عليها النفس، والإنسان، فمتى ما قال الإنسان فالمراد به النفس، وليس البدن.

وتوصلنا من خلال الدراسة ان هناك فرق بين النفس والطبيعة، فالنفس مسخرة في صورة مختارة، أما الطبيعة فهي مسخرة لا اختيار لها. فيرى الكندي أن النفس مستقلة عن البدن، وهي جوهر إلهي ، كما هذا الفيلسوف أن النفس خالدة، تبقى

بعد فناء الجسد؛ حيث إنها تنبثق من الروح الإلهية. و يظن أيضا ان النفس خالدة وتستمر في الوجود بعد موت الجسد، إذ إنها تصدر عن الروح الإلهية وأن النفس إذا فارقت الجسد بعد الموت صارت تعلم كل شيء، كعلم الله تعالى بكل شيء.

أما مسألة النفس عند ابن باجة استكمال أولي لجسم طبيعي آلي، وهو مقلد في ذلك لأفلاطون ، فدراسة النفس من أشرف العلوم عند ابن باجة، لأن كل العلوم بحاجة إلى العلم بالنفس والمعرفة بها. و توصلنا إلى أن ابن باجة أقر بوجود النفس، واعتبر أن وجودها أمر واضح وبديهي، لا يستدعي تقديم دليل أو برهان لإثباته.

أما عن تقسيمات النفس فقد قسم ابن سينا النفس إلى ثلاثة أقسام: النباتية، والحيوانية، والنفس العاقلة. والكندي قسم النفس إلى النفس العاقلة بالقوة، والنفس العاقلة بالفعل ، كما ظهر عند ابن باجة عدة أنواع للنفس، تمثلت في: النفس النباتية، والنفس المنمية، والنفس الحيوانية، والنفس الإنسانية.

وبخصوص مسألة الأخلاق فيرى ابن سينا أن النفس بحاجة ماسة إلى تهذيبها، وتحليها بأفضل الأخلاق، وأجملها، وهي الأولى بالعناية والراية والتهذيب الأخلاقي من أي شيء آخر وأن الأخلاق مكتسبة، نسعى إلى اكتساب فضائلها، والتخلي عن رذائلها. فالكندي يرى ان الأخلاق إلى قسمين أخلاق محمودة في النفس، وأخلاق مذمومة ووافق ابن سينا في أن الأخلاق مكتسبة، يستطيع الإنسان من خلال التربية والتدريب أن يصل إلى مكارم الأخلاق، فالعلاقة بين النفس والأخلاق عند الكندي وثيقة جداً، وشديدة الارتباط.

وقد خلصنا كذلك من خلال هذا العمل ان ابن باجة لم يدون مذهباً أخلاقياً مستقلاً خاصا كغيره من الفلاسفة الذين كان لهم مذهبا مستقلا في الأخلاق، ولكن تكلم في طيات كتبه عن الاخلاق بشكل متناثر هنا وهناك.

واتضح لنا العلاقة بين الأخلاق والانفعالات النفسية هي علاقة تداخل وتفاعل معقدة، حيث تؤثر الانفعالات النفسية في السلوك الأخلاقي، كما أن الممارسات الأخلاقية تؤثر بدورها على الانفعالات ، ويعتبر الغضب من أقوى الانفعالات النفسية التي تؤثر على قدرة الإنسان على التفكير العقلاني واتخاذ قرارات أخلاقية ، فمثلا يربط الكندي بين الانفعالات النفسية والأخلاق، وهذا ما يظهر من تقسيمه قوى النفس، فشبه الشهوانية للإنسان بالخنزير، والقوة الغضبية بالكلب، والقوة العقلانية بالملك. وتبرز واضحة هذه العلاقة بين الأخلاق والانفعالات النفسية عند ابن باجة من خلال بيانه لماهية التدبير.

كما لمسنا من خلال هذا العمل ان السعادة هي حالة عاطفية إيجابية يشعر بها الفرد، تتميز بالرضا والبهجة والارتياح النفسي ، فيرى ابن سينا أن السعادة هي في إدراك حقيقة الوجود، والتطلع إلى المبدع الأول، والتفكير في الأفق الأعلى.

اما الكندي لم يعرف السعادة تعريفاً خاصاً، وإنما ذكر تصوراً عاماً يحقق السعادة لدى الإنسان، وإنما رأى أن السعادة في أمرين: طهارة النفس، السعادة في الحصول على المطلوبات العقلية، وأن السعادة تكمن في الحياة العقلية المتكاملة والتحرر من الانفعالات والشهوات التي تؤدي إلى الألم والمعاناة.

كما لمسنا ان السعادة تتحقق عندما تكون في المجتمع الفاضل الذي يعزز تطور العقل، وأن التأمل والتفكير هو أصل السعادة، والاعتماد عليه هو ذلك الطريق الموصل لها. كما يشكل الاتصال بالعقل الفعال أساس السعادة،

لأنه يمنح النفس الإنسانية معرفةً خالصة وعقلاً متكاملاً محققاً بذلك الكمال النهائي.

ركزنا في دراستنا على توضيح اختلاف الفلاسفة في كيفية تحصيل السعادة وتحقيقها وحاولنا المقارنة بين مذاهبهم، فذهب أفلاطون وسقراط إلى ربط السعادة بالفضيلة وكيفية تحصيلها، كما ذهب ابن سينا إلى أن كيفية تحصيل السعادة يتم من خلال جزء نظري وجزء عملي، ورأى ابن باجة أن المتوحد كي يحصل السعادة لا بد له من السير في طريق الفضيلة.

وضمن مشروع البحث توصلنا الى تحديد مفهوم الإنسانية ومعايير تحقيقه بين الناس، لما للدور الكبير الذي يلعبه في تحقيق العدالة الاجتماعية، هذا ما لمسناه في دعوة الشريعة إلى تحقيق هذا المفهوم في كل تشريعاتها.

ومن النتائج المتوصل اليها ان ابن سينا قسم الأفعال إلى أفعال اختيارية، وضرورية والأفعال المتعمدة والانفعالية، كما ركز الكندي في الأفعال الإنسانية على الحزن معتبرا اياه مصدرا لجميعها، وافعال الانسان تتوزع وفق تقسيمات فلسفية عميقة تتناول أنواع الأعمال ودوافعها وغاياتها وهذا ما لمسناه عند ابن الصائغ مقسما الأفعال إلى أقسام متعددة بناءً على طبيعتها ومقاصدها.

واما في مسألة الفضيلة فقد ذهب الكندي إلى أن الفضيلة هي القسم العملي من الفلسفة وقسمها إلى قسمين: فضائل تتصل بالنفس (تخص الفرد نفسه)، وفضائل تنعكس على المجتمع (الآثار الناتجة عن فضائل النفس عند الاعتدال). وابن باجة نجد عنده أن الفضيلة وسط بين طرفين كلاهما رذيلة، فهي الوسط الذي يحدده العقل وقسمها إلى فضائل شكلية، وفضائل فكرية.

وفي الاخير أيا كانت النتائج التي يمكن ان تخلص إليها هذه الاطروحة فان أهمها هو ان فكرة المتوحد عملت على نقل الإنسان من أدنى المراتب الى

أعلاها ومن أنقصها الى أكملها، والجهاز العصبي في هذا الارتقاء هو التعالي للوصول الى معرفة الخالق، وكلها مصطلحات تصب في دائرة الاخلاق، وأي اخلاق، لان الهدف قائم على الانسحاب من الحياة الاجتماعية الظاهرة المتعلقة بالدنيا الى حياة أخرى وتجربة روحية مكثفة متعالية ومتسامية من اجل الوصول إلى معرفة الله والوحدة معه من خلال التأمل والتذكر والتفكر.

وخلاصة القول ان فكرة المتوحد هي اسمى القيم التربوية والأخلاقية، وهو ما نأمل ان تكون هذه الاطروحة قد ساهمت في تحقيق جزء منه، إلا ان إقرارنا بقصورها عن الإحاطة بهذه المسالة من جميع جوانبها لا يقلل من شانها البتة، في حين انه يرفع من شانها ويعلي من قيمتها من جهة، ويفتح أمامنا أفاقا رحبة وواسعة للبحث الأكاديمي من جهة أخرى، وهو ما يمكن ان يتجسد في دراسات وابحاث مستقبلية لبلوغ وتوضيح ما عجزت عنه لتتم ما بدأته ولم تكمله. املين في الاخير ان نكون قد ساهمنا في اضاءة قبس وجانب من فكرة المتوحد لنشارك مع من سبقونا في هذه المسالة، من حيث ابراز ما خلفه فلاسفة احرار وعلماء كبار للمساهمة في بواكير الحركة الفلسفية والاعتناء بها والاستلهام منها، وان نحاول تعميم فكرة المتوحد بوصفها أساساً لتطوير الفلسفة الإسلامية المعاصرة. بتوسيع البحث في الجوانب الاجتماعية والأخلاقية لفكرة المتوحد، وتوسيع الدراسات المقارنة حول تأثير المتوحد في الثقافات الفلسفية المختلفة بصفة عامة وأثر الفكرة على تيارات الفكر الإسلامي اللاحقة بصفة خاصة، ونوصي في الاخير الى إدراج مثل هذه المواضيع ضمن المناهج الأكاديمية المعنية بالفلسفة الإسلامية. وبالله التوفيق والحمد لله رب العالمين.

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع

✓ القرآن الكريم.

1) المصادر الإساسية:

1) ابن باجة الاندلسي أبو بكر محمد بن يحي ابن الصائغ، تدبير المتوحد، دار سراس للنشر والتوزيع، (د–ط)، 1994م.
2) ابن باجة الاندلسي أبو بكر محمد بن يحي ابن الصائغ، النفس، تح: د/محمد صغير حسن المعصومي، مطبوعات المجمع العلمي العربي، دمشق، سوريا، (د–ط)، 1960.
3) ابن باجة الاندلسي أبو بكر محمد بن يحي ابن الصائغ، رسائل فلسفية، (د. ط)، 2020.
4) ابن سينا الحسين بن عبد الله أبو علي الفيلسوف الرئيس، رسالة ضمن «مجموع في السياسة»، المحقق: د/ فؤاد عبد المنعم أحمد، مؤسسة شباب الجامعة – الإسكندرية، ط1، (د–ت).
5) ابن سينا الحسين بن عبد الله أبو علي شرف الملك الفيلسوف الرئيس، رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها، دار هنداوي للنشر والتوزيع، (د–ط)، 2018.
6) ابن سينا الحسين بن عبد الله أبو علي شرف الملك الفيلسوف الرئيس، القانون في الطب، تح: وضع حواشيه محمد أمين الضناوي،ج1، (د. ط)، (د. ت).
7) ابن سينا الحسين بن عبد الله ابو علي شرف الملك الفيلسوف الرئيس، كتاب التعليقات، تح: حسن مجيد العبيدي، دار الفرقد للنشر والتوزيع، (د–ط)، 2009م.
8) ابن سينا الحسين بن عبد الله أبو علي شرف الملك الفيلسوف الرئيس، رسالة ضمن «مجموع في السياسة»، تح: د. فؤاد عبد المنعم أحمد، مؤسسة شباب الجامعة – الإسكندرية–مصر، ط1، (د–ت).
9) ابن سينا الحسين بن عبد الله أبو علي شرف الملك الفيلسوف الرئيس، النجاة مختصر الشفاء، دار محيي الدين صبري للنشر، (د–ط)، (د–ت).
10) الكندي ابو يوسف يعقوب بن اسحاق الصباح فيلسوف العرب، رسائل الكندي الفلسفية، تح: محمد الهادي أبو ريدة، دار الفكر العربي، مطبعة الاعتماد، (د–ط)، 1950م.

11) الكندي ابو يوسف يعقوب بن اسحاق الصباح فيلسوف العرب، رسالة في الحيلة لدفع الاحزان، (د– د)، (د–ط)، (د. ت).

2) المصادر الثانوية + المراجع باللغة العربية:

1) ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد، التحفة العراقية في الأعمال القلبية، المطبعة السلفية – القاهرة، الطبعة: الثانية، 1399هـ–1978م.

2) ابن مفلح المقدسي عبد الله عبد الله محمد، الآداب الشرعية والمنح المرعية، مؤسسة الرسالة، بيروت–لبنان، ط3، 1999.

3) ابن أبي اصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، الجزء2، ط2، المطبعة الوهبية، (د–ط)، (1299 هـ – 1882 م).

4) ابن خلدون عبد الرحمن بن محمد بن محمد أبو زيد ولي الدين الحضرمي الإشبيلي، ديوان المبتدأ والخبر، المحقق: خليل شحادة، دار الفكر، بيروت، ط2، 1408هـ – 1988م

5) ابن مسكويه، علي أحمد بن محمد بن يعقوب، تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، دار مكتبة الحياة للطباعة والنشر، بيروت–لبنان، ط2، (د–ت).

6) أبو نصر محمد الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها، شركة هنداوي للنشر والتوزيع، (د–ط)، 2016.

7) ابو الفيض الحسيني محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الملقّب بمرتضى، الزَّبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، تح: مجموعة من المحققين، دار الهداية، (د–ط)، (د. ت).

8) أبو المعالي شمس الدين محمد بن عبد الرحمن بن الغزي، ديوان الإسلام، تح: سيد كسروي حسن، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط1، 1411 هـ – 1990م.

9) أبو بكر محمد بن أبي إسحاق بن إبراهيم بن يعقوب الكلاباذي البخاري الحنفي، التعرف لمذهب أهل التصوف، دار الكتب العلمية – بيروت، (د–ط)، (د–ت).

10) ابو منصور محمد بن أحمد بن الأزهري الهروي، تهذيب اللغة، تح: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي، بيروت–لبنان، ط1، 2001م.

11) أرسطو طاليس، كتاب النفس، تر: أحمد فؤاد الأهواني، المركز القومي للترجمة، الجزيرة–القاهرة–مصر، ط2، 2015م.

12) ابن فارس أحمد بن فارس بن زكريا، مقاييس اللغة، تح: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، بيروت–لبنان، ط1، 1399هـ - 1979م.

13) ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكريا القزويني الرازي، أبو الحسين، مجمل اللغة، دراسة وتح: زهير عبد المحسن سلطان، مؤسسة الرسالة، بيروت–لبنان، ط2، 1406هـ - 1986م.

14) ابن قيم الجوزية محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، تح: محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي – بيروت–لبنان، ط3، 1416 هـ - 1996م

15) الاصبهاني محمد بن الحسن بن فورك الأنصاري أبو بكر، تفسير ابن فورك، دراسة وتحقيق: علال عبد القادر بندويش، جامعة أم القرى – المملكة العربية السعودية، ط1: 1430 - 2009م.

16) أفلاطون، كتاب جمهورية أفلاطون، تر: شوقي داود تمراز، الاهلية للنشر والتوزيع، بيروت–لبنان، المجلد:1، (د–ط)، 1994.

17) الإيجي عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد، المواقف، تح: عبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت–لبنان، ط1، 1997م.

18) البخاري القِنَّوجي محمد صديق خان بن حسن بن علي ابن لطف الله الحسيني، التاج المكلل من جواهر مآثر الطراز الآخر والأول، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، ط1، 2007.

19) البلخي الخوارزمي ابي عبد الله محمد بن أحمد بن يوسف، مفاتيح العلوم، تح: إبراهيم الأبياري، مطبعة الشرق، مصر، (د–ط)، 1342هـ–1923.

20) بن الغزي شمس الدين أبو المعالي محمد بن عبد الرحمن، ديوان الإسلام، تح: سيد كسروي حسن، ج1، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط1، 1990.

21) التهانوي محمد بن علي ابن القاضي محمد حامد بن محمّد صابر الفاروقي الحنفي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تق وإش ومع: د/ رفيق العجم، تح: د. علي دحروج، تر: د. جورج زيناني، مكتبة لبنان ناشرون – بيروت–لبنان، ط1، - 1996م.

22) الالوسي أيسر فائق الجسني، محاضرات المدخل لدراسة الفقه الإسلامي، كلية العلوم الإسلامية، قسم العقيدة والدعوة والفكر، جامعة الانبار، (د–ط)، (د–ت).

23) الأهواني أحمد فؤاد، المدارس الفلسفية، مؤسسة هنداوي للنشر والتوزيع، المملكة المتحدة، (د–ط)، 2023.

24) بن علي رضا بن محمد محمد رشيد، تفسير المنار، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، (د–ط)، 1990م.

25) بن بشار محمد بن القاسم بن محمد، الزاهر في معاني كلمات الناس، تح: د. حاتم صالح الضامن، مؤسسة الرسالة – بيروت، ط1، 1992....

26) بن بشر بن درهم البصري الصوفي أحمد بن محمد بن زياد، الزهد وصفة الزاهدين، تح: مجدي فتحي السيد، دار الصحابة للتراث – طنطا، ط1، 1408هـ...

27) التويجري حمود بن عبد الله بن حمود بن عبد الرحمن، السراج الوهاج لمحو أباطيل الشلبي عن الإسراء والمعراج، مكتبة المعارف، الرياض – المملكة العربية السعودية، (د–ط)، 1406 هـ - 1985م.

28) الجربوع عبد الله بن عبد الرحمن، أثر الإيمان في تحصين الأمة الإسلامية ضد الأفكار الهدامة، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، ط1، 1423هـ/2003م.

29) جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، تر: عادل زعيتر، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة–مصر، (د–ط)، 2012.

30) الجرجاني علي بن محمد بن علي الزين الشريف، التعريفات، تح وضبط وتصحيح: جماعة من العلماء بإشراف الناشر، دار الكتب العلمية بيروت –لبنان، ط1، 1403هـ –1983م

31) جون سكوت، علم الاجتماع، المفاهيم الأساسية، تر: محمد عثمان، كتاب منشور، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت–لبنان، ط1، (د–ت).

32) الجوهري الفارابي إسماعيل بن حماد، الصحاح، تح: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين – بيروت، لبنان، ط4، 1407 هـ - 1987م.

33) جلبي مصطفى بن عبد الله، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، دار احياء التراث العربي، بيروت–لبنان، (د–ط)، (د–ت).

34) جمعة محمد لطفي، تاريخ فلاسفة الإسلام: دراسة شاملة عن حياتهم وأعمالهم ونقد تحليلي عن آرائهم الفلسفية، مؤسسة هنداوي للطباعة والنشر، مصر– القاهرة، 2012.

35) حَبَنَّكَة عبد الرحمن بن حسن، أجنحة المكر الثلاثة، دار القلم، دمشق–سوريا، ط8، 1420هـ – 2000م.

36) الحسيني البخاري القِنَّوجي محمد صديق خان بن حسن بن علي ابن لطف الله، التاج المكلل من جواهر مآثر الطراز الآخر والأول، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، ط1، 1428هـ – 2007م.

37) الحميرى اليمني نشوان بن سعيد، شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم، تح: د حسين بن عبد الله العمري – مطهر بن علي الإرياني – د يوسف محمد عبد الله، دار الفكر المعاصر، بيروت – لبنان، ط1، 1420 هـ – 1999م.

38) الخطيب عبد الكريم يونس، التفسير القرآني للقرآن الكريم، دار الفكر العربي – القاهرة. (د–ط)، (د–ت).

39) دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، تر: محمد عبد الهادي أبو ريدة، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة – مصر، ط5، (د ت).

40) الرافعي مصطفى صادق بن عبد الرزاق، وحي القلم، دار الكتب العلمية، بيروت–لبنان، ط1، 1421هـ – 2000م.

41) الراوي فؤاد محسن، الفكر الإسلامي في مواجهة الفكر الغربي، دار المأمون للنشر التوزيع، ط1، 2009م.

42) الراغب الأصبهاني الحسين بن محمد، الذريعة إلى مكارم الشريعة، تحقيق: أبو اليزيد أبو زيد العجمي، القاهرة: دار السلام، (د–ط)،2007.

43) الرضي الشريف، نهج البلاغة، تح: الشيخ قيس بهجت العطار، دار مؤسسة الرافد للمطبوعات، ط1، 2010...

44) رينيه ديكارت، الانفعالات النفسية، ترجمة: جورج زيناتي، دار المنتخب العربي، ط1، 1993م.

45) الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري جار الله، أساس البلاغة، تح: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت–لبنان، ط1، 1419 هـ – 1998م.

46) الرازي محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الحنفي، مختار الصحاح، المكتبة العصرية – الدار النموذجية، بيروت– صيدا–لبنان، ط5، 1420هـ–1999م.

47) الزبيدي محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق، تاج العروس من جواهر القاموس، الهداية، مصر، ط1، (د–ط)، (د–ت).

48) السبتي أبو الفضل عياض بن موسى بن عياض بن عمرون اليحصبي، إكمال المعلم بفوائد مسلم، تح: الدكتور يحْيَى إِسْمَاعِيل، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، ط1، 1419هـ – 1998م

49) السيوطي جلال الدين، جهد القريحة في تجريد النصيحة، المحقق: الدكتور علي سامي النشار، السيدة سعاد علي عبد الرازق، مجمع البحوث الإسلامية، (د–ط)، (د–ت).

50) الشعراوي محمد متولي الشعراوي، تفسير الشعراوي–الخواطر، مراجعة: احمد عمر هاشم، مج1، مطابع أخبار اليوم، مجمع البحوث الاسلامية، الازهر–مصر، (د–ط)، 2021

51) الشيباني أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد ، فضائل الصحابة، تح: د/ وصي الله محمد عباس، مؤسسة الرسالة، بيروت–لبنان، (د–ط)، 1983م.

52) صالح بن عبد الله بن حميد واخرون، موسوعة نضرة النعيم في مكارم أخلاق الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم، دار الوسيلة، جدة–السعودية، ط4، (د–ت).

53) صايم عبد الحكيم، ابن طفيل والدرس الابستيمولوجي المعاصر قراءة في التراث والتواصل الفلسفي، دار القدس العربي للنشر والتوزيع، وهران–الجزائر، ط1، 2010.

54) الصغاني الحسن بن محمد بن الحسن، التكملة والذيل والصلة لكتاب تاج اللغة وصحاح العربية، ج1، تحقيق: عبد العليم الطحاوي واخرون، مطبعة دار الكتب، القاهرة–مصر، (د–ط)، 1980.

55) الطبري الرازي اللالكائي أبو القاسم هبة الله بن الحسن بن منصور، شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، تح: أحمد بن سعد بن حمدان الغامدي، دار طيبة – السعودية، ط8، 1423هـ / 2003م.

56) الطيبي شرف الدين الحسين بن عبد الله، الكاشف عن حقائق السنن، تح: د. عبد الحميد هنداوي، مكتبة نزار مصطفى الباز مكة المكرمة–الرياض–السعودية، ط1، 1417 هـ – 1997 م.

57) الطنطاوي علي بن مصطفى البواكير، جمع وترتيب: حفيد المؤلف مجاهد مأمون ديرانية، دار المنارة للنشر والتوزيع، السعودية، ط1، 1430 هـ – 2009م.

58) ظهير الباكستاني إحسان إلهي، التَّصَوُّفُ، المنشَأ وَالمَصَادر، إدارة ترجمان السنة، لاهور – باكستان، ط1، 1406 هـ – 1986م.

59) عاطف السيد، التربية الإسلامية أصولها ومنهجها ومعلمها، المكتبة الشاملة، رابط الكتاب، رقم الكتاب 11736، (د–ط)، 2008.

60) عثمان أمين، ديكارت مبادئ الفلسفة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، (د–ط)، (د–ت).

61) عفيفي زينب، ابن باجة وآراؤه الفلسفية، ط1، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة – مصر، 2009.

62) العقاد عباس محمود، الإنسان في القرآن الكريم، القاهرة: مؤسسة هنداوي، (د–ط)، 2013م.

63) عكام محمود، الإسلام والإنسان، فصّلت للدراسات والترجمة والنشر، حلب–دمشق، ط2، 1419هـ – 1999م.

64) عنان محمد عبد الله المؤرخ المصري، دولة الإسلام في الأندلس مكتبة الخانجي، ج2، القاهرة، مصر، (د–ط)، 1997.

65) عنان محمد عبد الله المؤرخ المصري، دولة الإسلام في الأندلس، مكتبة الخانجي، القاهرة، (د–ط)، 1997م.

66) العودة سلمان بن فهد، حوار هادئ مع محمد الغزالي السعودية: الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، (د–ط)، 1409هـ–1988م.

67) العسقلاني أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر، الأديب أبو بكر بن باجَّة الصائغ مشهور أندلسي، تبصير المنتبه بتحرير المشتبه تح: محمد علي النجار، مراجعة: علي محمد البجاوي، مج:4، المكتبة العلمية، بيروت – لبنان، (د–ط)، (د. ت).

68) العسقلاني أحمد بن علي بن محمد بن حجر، التبصير في تحرير المشتبه، تح: محمد علي النجار، مراجعة: علي محمد البجاوي، المكتبة العلمية، بيروت – لبنان، (د–ط)، (د. ت).

69) العسكري الحسن بن عبد الله بن سهل بن سعيد بن يحيى بن مهران، الفروق اللغوية، تح: الشيخ بيت الله بيات، ومؤسسة النشر الإسلامي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بـ «قم»، ط1، 1412هـ–1991م.

70) العَكري الحنبلي أبو الفلاح عبد الحي بن أحمد بن محمد ابن العماد ، شذرات الذهب في أخبار من ذهب تح: محمود الأرناؤوط، خرج أحاديثه: عبد القادر الأرناؤوط، ج6، دار ابن كثير، دمشق – بيروت، ط1، 1986.

71) عويضة كامل محمد محمد، ابن باجة الأندلسي الفيلسوف الخلاق، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1،1413هـ– 1993م.

72) عويضة كامل محمد محمد، ابن باجة الأندلسي الفيلسوف الخلاق، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط1، 1413 هـ – 1993 م.

73) الغزالي أبو حامد، إحياء علوم الدين، ج1، دار المعرفة، بيروت–لبنان، (د–ط)، 1982.

74) الغزالي أبو حامد، معارج القدس في مدارج معرفة النفس، دار الآفاق الجديدة، بيروت–لبنان، ط2، 1975م.

75) الغزالي ابو حامد، ميزان العمل، تح: سليمان دنيا، دار المعارف بمصر، ط1، 1964.

76) فايز فارس، علم الأخلاق المسيحية، دار الثقافة، القاهرة–مصر، ط1، (د–ت).

77) فرحات يوسف، الفلسفة الإسلامية وأعلامها، الشركة الشرقية للمطبوعات، جنيف–سويسرا، ط1، 1986.

78) فريد أحمد، تزكية النفوس، دار العقيدة للتراث، الإسكندرية–مصر، (د–ط)، 1413 هـ – 1993م

79) الفيومي ثم الحموي أحمد بن محمد بن علي أبو العباس، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، المكتبة العلمية، بيروت، (د–ط)، (د. ت).

80) الفراهيدي البصري أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم، العين، ج1، تح: د/ مهدي المخزومي– د/ إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، (د–ط)، (د–ت).

81) القاضي عبد النبي بن عبد الرسول الأحمد نكري، جامع العلوم في اصطلاحات الفنون، تر: حسن هاني فحص، دار الكتب العلمية – لبنان، (د–ط)، (د–ت).

82) القسطنطيني العثماني «حاجي خليفة» مصطفى بن عبد الله، سلم الوصول إلى طبقات الفحول، تح: محمود عبد القادر الأرناؤوط، مكتبة إرسيكا، إسطنبول – تركيا، (د–ط)، 2010م.

83) القشيري عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك ، الرسالة القشيرية، تح: الإمام الدكتور عبد الحليم محمود، الدكتور محمود بن الشريف ، دار المعارف ، القاهرة – مصر، (د–ط)، (د–ت).

84) القاضي محمد بن عبد الله أبو بكر بن العربي المعافري الاشبيلي المالكي، المسالِك في شرح مُوَطَّأ مالك، تع: محمد السليماني، دار الغرب الإسلامي، بيروت–لبنان، (د–ط)، (د–ت).

85) المجددي البركتي محمد عميم الإحسان، التعريفات الفقهية، دار الكتب العلمية، ط1، 1424هـ – 2003م.

86) محمد عبد اللطيف عبد الشافي، السيرة النبوية والتاريخ الإسلامي، دار السلام، القاهرة–مصر، ط1، – 1428هـ–2007م.

87) مرحبا محمد عبد الرحمن، مع الفلسفة اليونانية، منشورات دار عويدات، بيروت–باريس، ط3، 1988م.

88) مقداد يالجن محمد، علم الأخلاق الإسلامية، دار عالم الكتب للطباعة والنشر، الرياض–المملكة العربية السعودية، ط1، 2003م.

89) مرسي محمد منير، التربية الإسلامية أصولها وتطورها في البلاد العربية، مصر: عالم الكتب، (د–ط)، 1425هـ – 2005م.

90) المقدسي بن قدامة أحمد بن عبد الرحمن، مختصر منهاج القاصدين، تق: الأستاذ محمد أحمد دهمان، مكتَبَةُ دَارِ البَيَانْ، دمشق–سوريا، (د–ط)، 1398 هـ – 1978م.

91) الكحلاني الصنعاني أبو إبراهيم عز الدين محمد بن إسماعيل بن صلاح بن محمد الحسني المعروف بالأمير، التنوير شرح الجامع الصغير، تح: د. محمَّد إسحاق محمَّد إبراهيم، مكتبة دار السلام، الرياض، ط1، 1432 هـ – 2011م.

92) الكلاباذي محمد بن أبي إسحاق بن إبراهيم بن يعقوب، التعرف لمذهب أهل التصوف، ، دار الكتب العلمية، بيروت–لبنان، (د–ط)، (د–ت).

93) كارل ماركس، رأس المال، تر: فهد كم نقش، ج1، دار التقدم موسكو،(د–ط)، 1985.

94) المرسي علي بن إسماعيل بن سيده، المحكم والمحيط الأعظم، تح: عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت–لبنان، ط1، 1421 هـ – 2000م.

95) النَّحَّاس أحمد بن محمد بن إسماعيل بن يونس المرادي النحوي، إعراب القرآن، تح: عبد المنعم خليل إبراهيم، دار الكتب العلمية، بيروت–لبنان، ط1، 1421هـ–2000م.

96) النووي أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف، تحرير ألفاظ التنبيه، تح: عبد الغني الدقر، دار القلم – دمشق، ط1، 1408هـ.

97) الواحدي علي بن أحمد بن محمد بن علي النيسابوري الشافعي، التفسير البسيط، المحقق: مجموعة محققين، عمادة البحث العلمي – جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط1، 1430هـ–2009م.

98) وول ديورانت، قصة الفلسفة، تر: فتح الله محمد المشعشع، ط6، مكتبة المعارف، بيروت – لبنان، 1988.

99) اليمان بن أبي اليمان البَندنيجي، التقفية في اللغة، تح: د/ خليل إبراهيم العطية، الجمهورية العراقية، (د–ط)، 1976م.

100) اليوسف عبد الرحمن بن عبد الخالق، الفكر الصوفي في ضوء الكتاب والسنة، مكتبة ابن تيمية، الكويت، ط3، 1406 هـ – 1986م.

2) <u>المجلات والدوريات و المعاجم والقواميس والموسوعات:</u>

1) أبو الفضل جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعى الإفريقى محمد بن مكرم بن علي، لسان العرب، دار صادر – بيروت–لبنان، ط3، 1414هـ–1993.

2) أبو سمرة محمود أحمد؛ أروى أبو مقدم؛ محمد عوض شعيبات، الاغتراب الوظيفي لدى أعضاء هيئة التدريس في الجامعات الفلسطينية: دراسة ميدانية في جامعتي القدس والخليل، <u>مجلة اتحاد الجامعات العربية للبحوث في التعليم العالي</u>، اتحاد الجامعات العربية، المجلد:24، العدد:2، 2014.

3) ابن النديم، الفهرست، الدر الثمين في أسماء المصنفين، تح وتع: أحمد شوقي بنبين – محمد سعيد حنشي، دار الغرب الاسلامي، تونس، ط1، 1430 هـ – 2009م.

4) أندريه لالاند، الموسوعة الفلسفية، منشورات عويدات، بيروت، باريس، (د–ط)، 1993م.

5) بكر بن عبد الله أبو زيد بن محمد بن عبد الله بن بكر بن عثمان بن يحيى بن غيهب بن محمد، معجم المناهي اللفظية وفوائد في الألفاظ، دار العاصمة للنشر والتوزيع – الرياض، ط3، 1417هـ –1996م.

6) بن فارس أحمد بن زكريا القزويني الرازي أبو الحسين، مجمل اللغة، دراسة وتحقيق: زهير عبد المحسن سلطان، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط2، 1986،

7) بيتر ادمسون، موسوعة ستانفورد للفلسفة، الكندي، ترجمة: فاطمة الشملان، مجلة الحكمة، (د–ع)، 1995.

8) تغريد حميد مفرج الرفاعي، الاغتراب النفسي وعلاقته بمستوى التحصيل الدراسي لدى طلاب كلية التربية الأساسية، مجلة التربية، كلية التربية، جامعة الأزهر–مصر، المجلد:38، المقال:6، 2019..

9) التهانوي محمد بن علي ابن القاضي، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تح: د/ علي دحروج، ترجمة: عبد الله الخالدي، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت–لبنان، ط1، 1996م.

10) جورحيت دميان، الوظيفة الخلقية المدرسية في عصر ما بعد التقاليد، مجلة كلية التربية، كلية التربية جامعة بورسعيد–مصر، المجلد:1، العدد:1، 2006.

11) خالد العبادي، من الفلسفة الداخلية إلى المسائل المنطقية: يعقوب بن إسحاق الكندي نموذجاً، مجلة الكترونية ثقافية شاملة، دائرة الشارقة، الامارات، Article-Preview، (د-ع)، تاريخ الدخول، 2024/11/9م.

12) رمضان علي حسن القرنشاوي، المدينة الفاضلة: دراسة تحليلية مقارنة، مجلة وادي النيل للدراسات والبحوث، العدد:9، 2016.

13) رينهارت بيتر آن دُوزِي، تكملة المعاجم العربية، تر وتع: محمَّد سَليم النعَيمي، وجمال الخياط، وزارة الثقافة والإعلام، الجمهورية العراقية، (د–ط)، (د–ت).

14) سركيس يوسف بن إليان بن موسى، معجم المطبوعات العربية والمعربة، مطبعة سركيس، مصر، (د–ط)، 1346هـ – 1928م.

15) سلامة يوسف، ا دراسة لمفهوم المتوحد عند ابن باجة، تحاد الكتاب العرب، مجلة التراث العربي، المجلد:18، العدد:69، 1997م

16) سلامة يوسف، دراسة لمفهوم المتوحد عند ابن باجة، مجلة التراث العربي، اتحاد الكتاب العرب، المجلد: 18، العدد: 69، 1997م.

17) سناء حسن حسين عماشة، زينب محمود، الرضا عن الدراسة والاغتراب الدراسي كمنبئين للتوجه نحو الحياة لدى طلاب وطالبات السنة التحضيرية بجامعة الطائف: دراسة وصفية تنبؤية، المجلة الدولية للعلوم التربوية والنفسية، المؤسسة العربية للبحث العلمي والتنمية البشرية، العدد:67، 2017.

18) السيد خليفة فاطمة خليفة؛ سهير محمد التوني، الاغتراب النفسي والإجهاد الأكاديمي وعلاقتهما بالنسق القيمي لدى طالبات الدراسات العليا بجامعة الملك عبد العزيز، مجلة جامعة الملك خالد للعلوم التربوية، جامعة الملك خالد- كلية التربية، مركز البحوث التربوية، المجلد:8، العدد:3، 2021.

19) السيوطي عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين ، معجم مقاليد العلوم في الحدود والرسوم، تح: أ. د/ محمد إبراهيم عبادة، مكتبة الآداب – القاهرة، (د-ط)، (د-ت).

20) عبد الحميد عمر أحمد مختار، معجم اللغة العربية المعاصرة، عالم الكتب، مج:3، ط1، 1429هـ - 2008م.

21) العمري محمد نبيل طاهر، العلاقة بين القرآن والفلسفة- دراسة وصفية مقارنة. مجلة إسلامية المعرفة-بحوث ودراسات، العدد:92، 2018م ...

22) الفارابي إسحاق بن إبراهيم بن الحسين الفارابي، معجم ديوان الأدب، تح: د/ أحمد مختار عمر، مراجعة: دكتور إبراهيم أنيس، مؤسسة دار الشعب للصحافة والطباعة والنشر، القاهرة-مصر، 1424 هـ - 2003م.

23) فواتيح عبدالرحيم إبراهيم، اللغة الانفعالية ومغزى الرؤية الشعرية السياسية قصيدة عزاء على بطاقة تهنئة لأحمد مطر نموذجاً، مجلة دفاتر مخبر الشعر الجزائرية، جامعة محمد بوضياف- المسيلة-الجزائر، المجلد:7، العدد:1، 2022.

24) مجمع اللغة العربية ، المعجم الوسيط، دار الدعوة، القاهرة-مصر، (د-ط)، 2004م.

25) محمد بحر محمد حسن، الفكر الإسلامي المفهوم المصدر الخصائص التحديات: دراسة مقارنة، مجلة أسيوط لبحوث الدراسات الإسلامية، المجلد:1، العدد:1، 2019م.

26) مساعدية لزهر، الإنسان والاغتراب، مجلة التراث، جامعة زيان عاشور بالجلفة، العدد:24، 2016.

27) مكسح دليلة، يحيى عبدالعليم إسماعيل، دراسة لمفهوم المتوحد عند ابن باجة، يوسف سلامة، الدعائم الثلاثة الصوفية، التوحد في فلسفة الطفيل ، مجلة علوم اللغة وآدابها، العدد:1، 2009م.

28) مريم خليفة المبروك، النفس وآليات الكمال الإنساني عند ابن باجة، مجلة أبحاث، العدد:20، 2022،

29) النبهان محمد فاروق، مفهوم الأخلاق عند مسكويه في كتابه (تهذيب الأخلاق)، المجلة الأكاديمية، الأكاديمية المغربية، المغرب، العدد:24، 2007.

30) هاني يونس محمد عمران، حمزة يوسف أحمد، تأثير الاغتراب النفسي في التكيف الاجتماعي للطالب: دراسة ميدانية على طلاب الأسر المهجرة خارج مراكز الإيواء في مدينة اللاذقية، مجلة جامعة تشرين للبحوث والدراسات العلمية- سلسلة الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة تشرين، سوريا، المجلد:39، العدد:3، 2017.

31) وطفة علي أسعد، في مفهوم الأخلاق: قراءة فلسفية معاصرة، مجلة شؤون اجتماعية، الامارات، المجلد:30، العدد:119، 2013.

32) يحيى عبدالعليم إسماعيل، التوحد في فلسفة الطفيل، ، كلية الآداب، جامعة طنطا، مجلة كلية الآداب، مجلد3، العدد:29، 2016م

3) الاطروحات والرسائل الجامعية:

1) إبراهيم عبد الرحيم محمد، رسالة ماجستير، كلية الدراسات العليا، الانفعالات النفسية عند الأنبياء في القرآن الكريم، جامعة النجاح، 2009م.

2) الحساني فايزة بنت عبد الله، تاريخ مدينة سرقسطة منذ عصر الخلافة الأموية حتى سقوطها، رسالة ماجستير، جامعة أم القرى، السعودية، 1429 هـ - 1430 هـ (2008 - 2009).

3) طالبي زهور، جوانب من فلسفة ابن باجة وتحقيق بعض رسائله الفلسفية، رسالة ماجستير بعنوان: مكتبة الجامعة الأردنية، الجزائر، 1984 – 1985.

المراجع باللغة الأجنبية:

1- Experiences of Alienation at University: Some Themes amongst Mount Druitt Youth. Low, R. Y. S. Mount Druitt University.2014.

2- Henry courbin. Histoire de la philosophie islamique. editiongallimard. paris. 1964.

فهرس الموضوعات

فهرس الموضوعات

اهداء

شكر وتقدير

المقدمة

الفصل التمهيدي: المفاهيم المجاورة لفكره المتوحد 15

المبحث الاول: مفهوم الفكر الاسلامي 15

تعريف الفكر الاسلامي باعتبار التركيب 15

تعريف الفكر الاسلامي كمصطلح 18

المبحث الثاني: مفهوم المتوحد الماهوية الفلسفية 21

تعريف المتوحد لغة 21

تعريف المتوحد اصطلاحا 22

المبحث الثالث: الفرق بين مصطلح المتوحد والمصطلحات المشابهة 24

الفرق بين المتوحد والصوفي 24

الفرق بين المتوحد والزاهد 29

الفرق بين المتوحد والراهب 34

الفرق بين المتوحد والمغترب 36

المبحث الرابع: الحياه الفلسفية والمجتمع 40

الحياه الفلسفية ومفهوميه الفلسفة 40

مفهوميه المجتمع 42

تجربه الفيلسوف في المجتمع 43

الفصل الاول: الحياة الفكرية والاجتماعية للكندي وابن سينا وابن باجة 49

المبحث الاول: الحياة الفكرية والاجتماعية للكندي 49

سيرته الذاتية.....49

مكانته العلمية 50

شيوخه وتلاميذه.....52

مصنفاته وانتاجه الفكري 54

المبحث الثاني: الحياة الفكرية والاجتماعية لابن سينا.....61

سيرته الذاتية.....61

مكانته العلمية 62

شيوخه وتلاميذه.....63

انتاجه الفكري.....65

المبحث الثالث: الحياة الفكرية والاجتماعية لابن باجة.....68

سيرته الذاتية.....68

الحياه العامة ومكانته العلمية.....73

سيرته البيبليوغرافية(مصنفاته).....79

الفصل الثاني: مساله النفس من ابن سينا الى ابن باجة.....86

المبحث الاول : النفس بين الماهية والتأصيل الفلسفي 86

تعريف النفس لغة.....86

ماهية النفس عند ابن سينا 87

ماهية النفس عند الكندي.....97

ماهية النفس عند ابن باجة 108

المبحث الثاني: الآراء الفلسفية عن انواع النفس 116

انواع النفس عند ابن سينا 116

انواع النفس عند الكندي.....117

انواع النفس عند ابن باجة 118

المبحث الثالث: العلاقة بين النفس والاخلاق.....131

العلاقة بين النفس والاخلاق عند ابن سينا 137

العلاقة بين النفس والاخلاق عند الكندي.....147

العلاقة بين النفس والاخلاق عند ابن باجة.....151

المبحث الرابع: العلاقة بين الاخلاق والانفعالات النفسية 158

العلاقة بين الاخلاق والانفعالات النفسية عند ابن سينا 158

العلاقة بين الاخلاق والانفعالات النفسية عند الكندي.....173

العلاقة بين الاخلاق والانفعالات النفسية عند ابن باجة.....175

الفصل الثالث: مساله السعادة من ابن سينا الى ابن باشا 183

المبحث الاول: ماهيه السعادة بين المفهوم والطرح الفلسفي.....183

تعريف السعادة لغة واصطلاحا 183

ماهيه السعادة عند ابن سينا والكندي وابن باجة 185

المبحث الثاني: الاصول الفلسفية للسعادة 192

الاصول الفلسفية للسعادة عند ابن سينا 192

الاصول الفلسفية للسعادة عند الكندي 194

الاصول الفلسفية للسعادة عند ابن باجة 198

المبحث الثالث: مراتب الناس في ادراك السعادة وتحصيل المتوحد لها 202

مراتب الناس من حيث ادراك السعادة 202

تحصيل المتوحد للسعادة 211

الفصل الرابع: المتوحد في المدينة الفاضلة من ابن سينا الى ابن باجة 226

المبحث الاول: الافعال الانسانية ومفهوم الفضائل 226

الافعال الانسانية بين المفهوم والطرح الفلسفي 226

المبحث الثاني: انواع الفضائل وتحصيلها 244

الفضائل بين المفهوم والتأصيل الفلسفي 245

فلسفه الفضائل من ابن سينا الى ابن باجه 247

انواع الفضائل من ابن سينا الى ابن باجه 254

تحصيل الفضائل من ابن سينا الى ابن باجة 262

مراتب الناس في تحصيل الفضائل والكمالات.....264

المبحث الثالث: المدينة الفاضلة بين الخصائص والاهداف..... 266

المدينة الفاضلة بين فلاسفة اليونان وفلاسفة الاسلام.....266

خصائص المدينة الفاضلة.....270

اهداف المدينة الفاضلة.....274

المبحث الرابع: فكره المتوحد بين الخصائص والواجبات.....277

خصائص متوحد.....277

واجبات المتوحد.....278

المبحث الخامس: المدن المضادة للمدينة الفاضلة بين الخصائص وموقف المتوحد.....279

مفهوم المدن المضادة للمدينة الفاضلة.....281

انواع المدن المضادة للمدينة الفاضلة.....283

خصائص المدن المضادة للمدينة الفاضلة.....284

موقف المتوحد من المدن المضادة للمدينة الفاضلة.....287

الخاتمة.....291

قائمه المصادر والمراجع.....300

فهرس الموضوعات.....314

الملخص.....321

الملخص

الملخص:

أولاً : باللغة العربية

تعتبر فكرة المتوحد من الافكار الفلسفية التي عرفها فلاسفة الاسلام، وقد تم معالجتها عندهم في صيغ مختلفة، فالبعض منهم يرى المتوحد شخصا متصوفا، ومنهم من يراه اقرب الى الرهبان الزاهدين في الحياة، والبعض يرى عنه بالشخص المغترب عن المحيط الذي يعيش فيه، وفي دراستنا نلمس البعد التربوي والاخلاقي لفكرة المتوحد، حيث عملت على ارتقاء الإنسان من المستوى البهيمي إلى مستوى مراتب الكمال الإنساني ، وقد تعرضنا في الأطروحة لكل من ابن سينا وابن باجة مع اشارات لطيفة الى الفيلسوف الكندي .

الكلمات المفتاحية: المتوحد، الاغتراب ، الفلسفة ، التسامي ، ابن باجة ، ابن سينا ، الكندي ، النفس ، السعادة ، المدينة الفاضلة .

ثانياً: باللغة الفرنسية

Resume

L'idèe de El MOTAWAHID est une des idèes philosophiques connues par les philosophes de l'Islam et elles ont ètè traitèes dans diffèrents dans différents formats, dont certains voient l'autiste comme une personne mystique.et ceux qui le voient comme plus proche des moines dans la vie,certains l'expiment à l'expatié sur l'environnement dans lequel il vit .Et dans notre ètude, nous voyons la dimension èducative et morale de l'idèe de l'unifiè, où il a travaillè pour èlever l'homme du niveau bahimi aux rangs de la perfection humaine et nous avons ètè exposès dans la thèse à la fois au Avicenne et au Avempace avec de belles références au philosophe alkindus.

Mots-clès:

Autisme,aliènation, philosophie,sublimation,moi,bonheur,utopie.

ثالثاً: باللغة الإنجليزية

abstract

the idea of the motawahid is one the philosophical ideas known by the philosophers of Islam and they have benn treated in different formats, some of whom see the autistic as a mystical person.and those who see it as closer to the monks in life, some expatriate about the environment in which he lives.And in our study we see the educational and moral dimension of the idea of the unified, where it has worked to elevate man from the bahimi level to the ranks of human perfectoin and we were exposed in the thesis to avcenne son and avempace with nice references to the canadian philosopher.

Keywords:

Autism,alienation,philosophy,sublimation,self,happiness,utopia.