Kalimah: Jurnal Studi Agama dan Pemikiran Islam
Available at:
http://ejournal.unida.gontor.ac.id/index.php/kalimah
DOI: http://dx.doi.org/10.21111/klm.v14i1.365

ISSN 1412-9590
e-ISSN 2477-0396
Kalimah

Naẓariyat Ibn Bājah 'an al-Nafs

Rif'at Husnul Ma'afi*
Universitas Darussalam (UNIDA) Gontor, Ponorogo
rifathaem@gmail.com

Faiq Nebukadnezar*
Universitas Darussalam (UNIDA) Gontor, Ponorogo
faiqnebukadnezar@gmail.com

Abstract

The soul is one of the central issues focused on by prominent Muslim philosophers due to its crucial role in constructing thoughts, acts, and human behaviour. One of these eminent philosopher was Abu Bakr Muhammad bin Yahya bin Bajah or who is more commonly known as Ibnu Bajah. Although he discussed the soul at great length, he did not explicitly define what it is, such as what other philosophers had tried to do. However, Ibnu Bajah expressed what is known about the soul by the improvements of al-Jism al-'Āli (the Automatic Body), which has 4 kinds of strengths: to consume, to sense, to move, and to talk. Man with these in one word herit strengths are able to direct his body to grow and live in order to fulfill his physical needs, and at the same time pursue and attain information, knowledge, and understanding. It is important to acknowledge that the human mind reaches its perfection with the aid of rational knowledge. The rational knowledge enables them to understand the matter essentially, and when man may attain ultimate happiness. Therefore human perfection is the combination and interrelation between the active mind and rational view working together. This correlation will be attained gradually, with knowledge representing rational objects from material objects, then transcending it to relate with the active mind. Human knowledge then begins from the sense of representation of the object physically, abstracting its representation by the power of imagination, interpreting the meaning in the mind from the senses. Thus if will deliver humans to the right knowledge of himself and the active mind.

Keywords: *Theory of Soul, Active Mind, Automatic, Rational Object, the Five Sense, Conception.*

* Fakultas Ushuluddin Universitas Darussalam Gontor. Jl. Raya Siman 06, Ponorogo Jawa Timur 63471. Tlp: +62 352483764, Fax: +62 352488182.

Abstrak

Jiwa sejatinya adalah satu dari sekian isu-isu filosofis yang menjadi fokus filsuf-filsuf Muslim yang terkenal karena perannya yang sangat penting dalam membentuk perbuatan, pemikiran, dan perilaku manusia. Salah satu dari filsuf Muslim yang berbicara tentang jiwa adalah Abu Bakar Muhammad bin Yahya bin Bajah atau yang lebih dikenal dengan nama Ibnu Bajah. Meskipun Ibnu Bajah berbicara tentang jiwa, namun ia tidak mendefinisikan secara khusus apa itu jiwa sebagaimana filsuf yang lain. Namun di satu sisi, Ibnu Bajah mengemukakan apa yang dinamakan dengan penyempurnaan "al-Jism al-Ālī" yang memiliki 4 kekuatan atau kuasa, yaitu: kuasa pangan, kuasa indera, kuasa gerak, dan kuasa bicara. Manusia dengan 4 kekuasaan ini mampu baik mengarahkan anggota tubuhnya untuk tumbuh dan hidup guna memenuhi kebutuhan jasmaninya maupun menggerakkan pikirannya untuk mengetahui informasi, pengetahuan, serta pemahaman. Perlu diketahui bahwa akal manusia mencapai kesempurnaannya dengan pengetahuan yang rasional, dan pandangan rasional inilah yang menjadi kebahagiaan yang luar biasa, karena setiap mencapai pengetahun atas suatu objek adalah tujuan yang esensial dari manusia. Oleh karena itu, kesempurnaan manusia tersusun atas kesinambungan antara akal aktif dan pandangan yang rasional. Relasi itu akan dicapai secara perlahan dalam pengetahuan yang menggambarkan objek rasional dari konsepsi materi ke level selanjutnya, yaitu relasi dengan akal aktif. Pengetahuan manusia jadinya dimulai dari panca indera dengan penggambaran objek secara fisik, kemudian menghilangkan gambaran fisik itu menggunakan kekuatan imajinatif dengan mengecap makna secara keseluruhan melalui indera menuju akal. Inilah yang mengantarkan manusia pada pengetahuan yang sesungguhnya tentang dirinya dan akal aktif.

Kata Kunci: *Teori Jiwa, Akal Aktif, Otomatis, Objek Rasional, Panca Indera, Konsepsi.*

مقدمة

أبو بكر محمد بن يحيى ابن باجة هو أوّل فيلسوف مسلم في العالم الإسلامي الغربي أي في المغرب.[1] وقد ظهر في القرن الثاني عشر

[1] Erwin I. J. Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam an Introductory Outline*, (New York: Cambridge University Press, 1962), 158.

بالأندلس.[٢] ابن باجة هو المبتدئ الأوّل في كتابة الفلسفة بالأندلس، ولكن مع أن يسبقه بعض العلماء المتعمّقين بالعلم في الأندلس. كانوا أكثرهم ما شجعوا في تمسّك آرائهم أي حججهم لخوفهم أن يظلمهم أحد، أي لتحديد فهمهم عن أهداف الفلسفة.[٣] رغم أنّ ابن باجة مات مسموما على يد الطبيب ابن زهر في شهر رمضان سنة ٥٣٣ه / ١١٣٨م بفاس.[٤]

ابن باجة هو فيلسوف مسلم ذو هيبة، وضاهاه ابن سينا عند العلماء في عصره.[٥] وله آراء كثيرة أحدها النفس. ابن باجة هو فيلسوف مسلم يعتني كثيرا بالنفس. وقد بني رأيه عن النفس على أساس طبيعي[٦] مثلما رآه أرسطو.[٧] وهو كفيلسوف مسلم وضع علم النفس أشرف العلوم ويسير وسيلة مهمة لمعرفة العلوم الأخرى حتى يعرف المرء بذلك ربّه.[٨] وفي إثبات تعريف النفس كان ابن باجة

---

[2] Dedi Supriyadi, *Pengantar Filsafat Islam*, (Bandung: Pustaka Setia, 2009), 197. Abdul Hadi, *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam,* (Jakarta: Bachtiar van Hoeve, 2002), 205.

[3] Muhammad Utsman Najati, *Jiwa dalam Pandangan Para Filosof Muslim*, (Bandung: Pustaka Hidayah, 2002), 257.

[٤] بسبب ذكائه وعلمه كان ابن باجة وُظّف بأعظم الموظّف عشرين سنة بفاس فوقع الاضطراب بإسبانيا و أفريقية حتى حدث العداوة والاتهام أي الفتنة بين الموظّفين لنيل التفوّق والاستعطاف من الرعيّة أي الناس. فاتّهم ابن باجة بأهل البدعة ومات مسموما بيد طبيب كان يحسده على ذكائه وعلمه وشهرته.

[5] M.M. Syarif, *Para Filosof Muslim*, (Bandung: Mizan, 1998), 144.

[6] Imam Ahmad bin Nizar, *Orang-orang Muslim Berjasa Besar pada Dunia*, (Jogjakarta: Laksana, 2011), 290.

[7] Wahyu Murtiningsih, *Para Filsuf dari Plato sampai Ibnu Bajjah,* (Jogjakarta: IRCiSoD, 2013), 336. Lihat: M.M. Syarif, *Para Filosof...*, 151.

[8] Muhammad Utsman Najati, *Jiwa dalam ...*, 261.

لايثبت تعريفا خاصا للنفس كما أثبتها الفلاسفة الآخرون.[٩] بل أنّ له رأيا أدقّ من آراء الفلاسفة الآخرين عنها، لأنّها تكون وسيلة إلى معرفة الله، وهي أعلى المعارف التي تحمل مستحقيها إلى السعادة الحقيقية، وقليل من الناس الذين يحصلون عليها.[١٠] والسبيل إليها عن طريق الاتصال وهو كيف كانت النفس تحصل على العقل المستفاد،[١١] وتتحد مع العقل الفعال.[١٢] وإذا كان الإنسان لايعرف حال نفسه وحقيقتها، فلا يصدّق بالأمور الأخرى.[١٣] وكان رأيه على ذلك مؤسسا على الحالة الاجتماعية في عصره، وهي كيان الصعوبات، والعداوات، والاضطرابات بين الأمراء لنيل الاستعطاف من الرعيّة.[١٤] وأسوأها حدوث الضغط الفكري عند المفكّرين.[١٥]

فكانت آراؤه عن النفس متأثّرة بأراء أرسطو[١٦] والفارابي،[١٧] لأنه لن يوجد أيُّ مفكّر دون التأثير من مفكر سابقه".[١٨] وله عشرة

---

[9] Ahmad Daudy, *Kuliah Filsafat Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1986), 135.

[10] Ahmad Fuad al-Ahwani, *Filsafat Islam*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1997), 101.

[11] Ahmad Hanafi, *Pengantar Filsafat Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1996), 71.

[12] *Ibid*., 158.

[13] Muhammad Utsman Najati, *Jiwa dalam* ..., 261.

[14] A. Mustofa, *Filsafat Islam*, (Bandung: CV. Pustaka Setia, 1997), 256.

[15] Muhammad Utsman Najati, *Jiwa dalam* ..., 261.

[١٦] ابن باجة هو فاقه وعالم عن آراء أرسطو، هكذا عند ابن أبي أصيبعة. وفوق ذلك، له ثقافة عظيمة عن فلسفة أرسطو وأفلاطون، كما قال Muhammad Utsman Najati، ٢٠٠٢. والدليل على أنّ ابن باجة فيلسوف متأثّر بآراء أرسطو هو بأنّ النفس لها قوى النفس.

[١٧] المشابهة بين ابن باجة والفارابي في الرغبة في الاعتزال، والتأمّل، والتفكير المنطقي. وكان المنطق، والطبيعة، والميتافيزيقا، والفلسفة لإبن باجة متأثرة بآراء الفارابي. انظر: ماجد فخري، تعاليق ابن باجة على منطق الفارابي، ١١.

مؤلفات عن النفس،[١٩] أحدها كتاب النفس الذي يبحث في النفس بالتفصيل.[٢٠]

مهما كانت شهرة ابن باجة لا على شهرة الفلاسفة الآخرين ولكن الباحث يعترف بأنّ له سهما كبيرا في العالم بآرائه الفلسفية ومؤلّفاته الوافرة. وقد اتضح مما سبق للباحث أن ابن باجة يلفت نظره إلى النفس من جميع النواحي، فلذلك أراد الباحث البحث في النفس وكل ما يتعلق بها.

مفهوم النفس عند ابن باجة

كان تأثير فلسفة أرسطو على ابن باجة في النفس كبيرا، حيث رأى ابن باجة النفس باستكمال[٢١] الجسم الطبيعي الآلي. والاستكمال منه أولى[٢٢] ومنه أخير.[٢٣] ويقصد من أول استكمال الجسم الطبيعي هو أنّ الإنسان يكون كاملا كمخلوق متصرف. لأنّ النفس هي أول

---

[18] Syahrin Harahap, *Metodologi Studi Tokoh Pemikiran Islam,* (Jakarta: Istiqamah Mulya Press, 2006), 18.

[19] Muhammad Utsman Najati, *Jiwa dalam ...,* 260-261.

[٢٠] هذا الكتاب نشره دار صادر، بيروت لبنان سنة ١٩٦٠م، مهما كان هذا الكتاب أوّل مرة نشره سنة ١١٣٨م.

[٢١] الاستكمال عند ابن باجة هو نزوع ما بالقوة إلى ما بالفعل أي هو حصول القوة والاستعداد في الكائن الحي فهو إذن ليس على درجة واحدة. انظر: زينب عفيفي، **ابن باجة وآراؤه الفلسفية**، الطبعة الأولى، (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ١٤٣٠)، ٩٧.

[٢٢] يرى ابن باجة أنّ الكمال الأول هو الّذي عند وجوده يستعد الجسم لقبول الصورة من غير أن يتغير بالذات لا بالعرض.

[٢٣] النفس إذا قيلت على الكمال الأول كانت قوة منفعلة وإذا قيلت على الكمال الأخير كانت قوة فاعلة.

استكمال لجسم طبيعي لا لجسم مادي. والمراد من الآلي هو أنّ الجسم يعمل وظيفته بواسطة الآلة، يعني أعضاء الجسم المختلفة. والمراد بذي حياة بالقوة هي أنّ الجسم محتو على استعداد الحياة واستعداد قبول النفس.[٢٤]

استعملت كلمة النفس في القرآن بالصيغ المتنوعة مع مختلف معناها ولا تقل عن مئتين وسبع وتسعين مرة. وقد تأتي على لفظ المفرد في مائة وأربعين مرة كما تأتي على لفظ الجمع بصيغتين، أحدهما نفوس حيث يستعمل في القرآن مرتين والآخر أنفس حيث يستعمل مائة وثلاثا وخمسون مرة، وعلى صيغة الفعل مرتين.[٢٥]

والقرآن له أربعة أغراض في استعمال كلمة النفس التي تدلّ على نفس الإنسان.[٢٦] الأول، النفس تتعلق بالهوى أي الشهوة، كقوله تعالى: وَمَا أُبَرِّئُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلا مَا رَحِمَ رَبِّي إِنَّ رَبِّي غَفُورٌ رَحِيمٌ.[٢٧] والثاني، النفس تتعلق بالأرواح، كقوله تعالى: كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ....[٢٨] والثالث، النفس بمعنى النفس، كقوله تعالى: يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ(٢٧) ارْجِعِي إِلَى رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً(٢٨)

---

[٢٤] محمود قاسم، **في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام**، ط. ٣، (قاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٦٩)، ٧٣ – ٧٤.

[25] Baharuddin, *Paradigma Psikologi Islam, Studi tentang Elemen Psikologi dari al-Qur'an*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007), 94.

[26] *Ibid.*, 101.

[٢٧] سورة يوسف، آية: ٥٣.

[٢٨] سورة آل عمران، آية: ١٨٥.

فَادْخُلِي فِي عِبَادِي(٢٩) وَادْخُلِي جَنَّتِي(٣٠).[٢٩] والرابع، النفس تتعلق بالشخص، كقوله تعالى: قُلْ أَغَيْرَ اللَّهِ أَبْغِي رَبًّا وَهُوَ رَبُّ كُلِّ شَيْءٍ وَلا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلا عَلَيْهَا وَلا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى ثُمَّ إِلَى رَبِّكُمْ مَرْجِعُكُمْ فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ (١٦٤).[٣٠]

بهذا يتبين للباحث أنّ ابن باجة لايثبت تعريفا خاصا للنفس كما أثبته الفلاسفة الآخرون. ولكنه يستنبط بأن النفس التي يريدها هي نفس الإنسان لا غير.

قوى النفس

كان ابن باجة يرتب نفوس الكائنات الحية ترتيبا متدرجا من الأبسط إلى الأكمل، إنه يصنف القوى الخاصة بتلك النفوس في تصنيف يبدأ أيضا من الأبسط إلى الأكمل. وسيبحث الباحث عن قوى النفس الإنسانية لابن باجة التي تتركب على قوى النفس الغاذية، وقوة النفس الحيوانية وقوى النفس الإنسانية، وسيأتي تفصيلها:

[٢٩] سورة الفجر، آية: ٢٧ – ٣٠.

[٣٠] سورة الأنعام، آية: ١٦٤.

١. قوى النفس الغاذية

القوة الغاذية هي تتقدم قوى النفس الأخرى، وهي أقدم القوى من حيث أنها مشتركة لسائر النفوس الثلاثة.[٣١] رأى الكندي بأنها هي القوة التي يتم بها تحصيل الغذاء وتمثيله في الجسم.[٣٢] ورأى الفارابي بأنها هي القوة التي تجعل الطعام إلى تكوين سائر البدن، ولهذه القوة هي القوة الرئيسية وقوى الرواضع والخدم، وموضع القوة الرئيسية هي في الفم وأعلاها في القلب، وموضع كل قوة من الرواضع والخدم في سائر جميع أعضاء البدن.[٣٣] ورأى ابن سينا بأنها هي القوة التي تحيل جسما آخر إلى أشكال الجسم الّذي هي فيه فتلصقه به يدل ما يتحلل عنه.[٣٤] ورأى ابن باجة بأنها هي استكمال[٣٥] الجسم الأول الآلي المغتذي.[٣٦]

---

[٣١] أحمد فؤاد الأهوان، **كتاب النفس لأرسطوطاليس**، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٩)، ٥٣. انظر: أبو بكر محمد بن باجة الأندلسي، **كتاب النفس**، (بيروت: دار صادر ١٩٩٢)، ٤٢.

[٣٢] محمد عثمان نجاتى، **الدراسات النفسانية عند العلماء المسلمين**، الطبعة الأولى، (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٣)، ٢٨.

[٣٣] أبي نصر الفارابي، **آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها**، الطبعة الأولى، (بيروت: دار ومكتبة الهلال، ١٩٩٥)، ٨٣ . انظر: Muhammad Utsman Najati, *Jiwa dalam ...*, 65.

[٣٤] أبي علي الحسين بن عبد الله بن سينا، **أحوال النفس رسالة في النفس وبقائها ومعادها**، حقّقه أحمد فؤاد الأهواني، (باريس: دار بيليون، ٢٠٠٧)، ٥٧.

[٣٥] معنى الاستكمال هو حركة الجسم المغتذى من القوة إلى الفعل إذ أن الغذاء الّذي بالقوة وهو الغذاء الّذي لم يتحول بعد إلى طبيعة المغتذي لا بد له من محرك لكي يحوله إلى غذاء بالفعل. كما يقول ابن باجة الغذاء يقال بالقوة قبل أن يستحيل إلى جوهر المغتذى. وأما الغذاء الّذي يستحيل إلى جوهر المغتذى فهو بالطبع الغذاء بالفعل. وإذا كان الغذاء بالقوة هو الغذاء البعيد والغذاء بالفعل هو الغذاء الأخير. فإن الغاذية توجد دائما وعلى كل حال على كمالها الأخير في كل ما يوجد دائما.

[٣٦] أبو بكر محمد بن باجة الأندلسي، **كتاب**...، ٢٩.

والعملية التي ينتقل فيها الغذاء من القوة إلى الفعل فهي فعل التغذية. ولذلك كان المحرك هو الغاذي، والجسم الّذي له مثل هذه القوة المغتذية كما مر بنا ليس نوعا واحدا بل نوعين وهما النبات والحيوان ويمثل فعل التغذية بالنسبة لهذه الكائنات كمالا ما.[٣٧]

والقول بأن الغذاء قد يكون بالقوة وقد يكون بالفعل قد جعل وجهات النظر تتعارض فيما يتعلق بتحديد فعل التغذية كما يقول أرسطو إذ يرى فريق أن الشيء يغتذي من شبهه وينمو. ويذهب آخر إلى أن الشيء يغتذي من غير شبهه فالغذاء الذي يكون بالقوة لم يتغير و لم يتشبه بالمغتذي والغذاء الذي يكون بالفعل هو الّذي استحال إلى جوهر المغتذي وتشبه به. فيرى ابن باجة بأنه لا تناقض بين القولين حيث يقول إن من يرى أنّ الغذاء من الغاذي غير مناقض لقول من قال إنّ كلّ غذاء هو من الشبيه وإنّ الأول يصدر عن الغذاء بالفعل.[٣٨]

وقوى النفس الغاذية لها قوتان، وهما القوة المنمية والقوة المولّدة. وبهاتين القوتين تكون قوى النفس الغاذية كاملة.

---

[٣٧] نفس المرجع، ٥٠.

[٣٨] أبو بكر محمد بن باجة الأندلسي، قول يتلو رسالة الوداع، في كتاب زينب عفيفي، **ابن باجة وآراءه...**، ٢٠٧ . قارن: أحمد فؤاد الأهواني، **الفلسفة الإسلامية**، (القاهرة: المكتبة الثقافية، ١٩٦٢)، ٥٨.

١. القوة المنمية

كلّ جسم طبيعي له نوع من العظم مخصوص وبه يكمل وجوده كما يظهر ذلك في كثير من النبات وفي الحيوان، وذلك المقدار لم يعط من أول تكونه إذ لم يكن كانت له قوة يتحرك بها إلى ذلك النمو من العظم وهذه هي القوة المنمية.[٣٩] ورأى الكندي بأنها هي القوة التي تقوم بوظيفة النمو.[٤٠] ورأى الفارابي بأنها هي القوة التي تقوم بوظيفة النمو وهو أن تبلغ بالجسم كماله في النشوء.[٤١] ورأى ابن سينا بأنها هي القوة التي تزيد في الجسم الّذي هي فيه بالجسم المتشبه به زيادة مناسبة في أقطاره طولا وعرضا وعمقا لتبلغ به كماله في النشوء.[٤٢]

وللقوة المنمية وظيفتان أساسيتان، وهما: أولا تحريك الجسم نحو العظم الخاص، ثمّ ثانيا قادرة على إيقافها حدودا معينة عند بلوغ الجسم هذا العظم المخصوص.[٤٣]

٢. القوة المولدة

---

[٣٩] Muhammad Utsman Najati, *Jiwa dalam ...*, 263.

[٤٠] محمد عثمان نجاتي، **الدراسات النفسانية عند**...، ٢٨.

[٤١] **نفس المرجع**، ٥٧.

[٤٢] أبي علي الحسين بن عبد الله بن سينا، **أحوال النفس رسالة في**...، ٥٨.

[٤٣] زينب عفيفي، **ابن باجة وآراءه**...، ٢٠٧.

رأى الفارابي بأن القوة المولدة هي القوة التي تقوم بوظيفة التوليد أي تولد المثل ليستمر بقاء النوع.[٤٤] ورأى ابن سينا بأنها هي القوة التي تأخذ من الجسم الّذي هي فيه جزءا هو شبهه بالقوة فتفعل فيه باستمداد أجسام أخرى تتشبه به من التخليق والتمزيج ما يصير شبيها به بالفعل.[٤٥]

والفرق بين الغاذية والمولدة، أن الغاذية تصنع ما هو بالقوة جزءا جزءا ثمّ لا تلبث أن تصير هذه الأجزاء التي صنعت أجزاءها بالذات بعد أن تكون قد صيرتها من القوة إلى الفعل. وأما التناسلية أي المولدة فهي تصنع ما هو بالقوة ذلك النوع جسما من ذلك النوع متحققا بالفعل دون أن تستعمل فيه أجزاءها. والقوة الغاذية تحافظ على بقاء الفرد نفسه، وأما القوة المولدة تحافظ على بقاء النوع كله.[٤٦]

٢. قوى النفس الحساسة

الإحساس قوة خاصة بالحيوان وهو ضروري له إذ هو من أدوات الكائن الحي التي يحيا بها. وقد رآها ابن باجة بأنها استكمال أول لجسم آلي حساس وهي تدرك الصور المحسوسة ولها حواس أو

[٤٤] محمد عثمان نجاتي، **الدراسات النفسانية**...، ٥٧.

[٤٥] أبي علي الحسين بن عبد الله بن سينا، **أحوال النفس رسالة في**...، ٥٨.

[٤٦] زينب عفيفي، **ابن باجة وآراءه**...، ٢٠٨.

آلات ولذلك يطلق ابن باجة عليها بأنها هي الحواس الخمس، وهي البصر، والسمع، والشم، والطعم، واللمس.

ورأى الكندي بأنّ القوى الحاسّة هي التي تدرك صور المحسوسات الخارجية المتعلقة بمادتها، وآلات هذه القوى هي أعضاء الحس الخارجية الخمس.[٤٧] ورأى الفارابي بأنها قوة تقبل صورة المحسوس الخاص بها أى قبول المدرِك لصورة المدرَك.[٤٨] ورأى ابن سينا بأنها تنقسم إلى قسمين، قوى تدرك من خارج وهي الحواس الخمس الخارجية كالبصر، والسمع، والشم، والذوق، واللمس. وقوى تدرك من باطن وهي الحواس الخمس الباطنة كالحس المشترك، والمصورة، والمتخيلة، والوهم، والذاكرة.[٤٩]

ولكل حاسة من تلك الحواس وظيفة معينة. وهذه الحواس إن اختلفت في الوظائف فإنها تشترك في أن لها هدفا أو غاية واحدة، وهي إدراك صور المحسوسات الخارجية. ولذلك يعد ابن باجة الصور المحسوسة روحانية لأنها إدراك بخلاف صور النفس الغاذية. ولذلك تبدأ هذه الروحانية مع الحيوان ويقصر دونها النبات فلا يخلو الحيوان من معرفة.[٥٠]

---

[٤٧] محمد عثمان نجاتى، **الدراسات النفسانية**...، ٢٧.

[٤٨] **نفس المرجع**، ٥٨.

[٤٩] أبي علي الحسين بن عبد الله بن سينا، **أحوال النفس رسالة في**...، ٥٨ – ٥٩. انظر: محمد عثمان نجاتى، **الدراسات النفسانية**... ١١٩.

[٥٠] أبو بكر محمد بن باجة الأندلسي، رسالة الاتصال، في كتاب زينب عفيفي، **ابن باجة وآراءه**...، ٢١٠.

وأضاف ابن باجة إلى جانب القوى الخارجية قوى أخرى للإدراك ولكنها باطنة وهي تتمثل في الحس المشترك والتخيل والذاكرة. فالحس المشترك لما كان ضرورة صورة للحار الغريزي وجب ضرورة أن يكون نفسا. ووظيفته الأساسية أنه يمثل القوة التي تجمع صور المحسوسات كلها والتي انتقلت عن طريق الحواس الخمس فيجمعها ويقارنها بعضها ببعض فهو قابل للصورة لاحافظ لها، لكن هذه الصورة تنتقل بعد ذلك في عملية إدراكية أخرى إلى خزانة الخيال فتصبح سببا لانفعال الحواس الباطنة.[٥١]

وأما التخيل هو القوة التي تدرك معاني المحسوسات ووظيفتها الأساسية، وهي استحضار صورة المحسوس أمام التخيل رغم غياب الموضوع المحسوس. ولذلك كانت قوة التخيل هي استكمال الجسم المتخيل الآلي، إما الذاكرة فإنها تحفظ ما تدركه قوة التخيل من المعاني.[٥٢]

[٥١] زينب عفيفي، **ابن باجة وآراءه**...، ٢١٠.

[٥٢] **نفس المرجع**.

٣. قوى النفس المحركة

أ) القوة النزوعية الشوقية

رأى الفارابي بأنها محبة الأشياء أو كرهها وتدعى الإرادة التي هي نزوع الشيء أو عنه، ومركز القوة النزوعية في القلب كسائر القوى النفسانية وأعضاء الحركة في الجسم كالأعصاب والعضلات واليدين والرجلين خدم للنزوعية.[٥٣] ورأى ابن سينا بأنها هي القوة التي ارتسمت في التخيل الّذي نذكره بعد صورة مطلوبة أو مهروب عنها، حملت القوة التي نذكرها إلى التحريك.[٥٤]

ورأى ابن باجة بأنها هي القوة الّتي يكون بها النزوع الإنساني، كأن يطلب الإنسان الشيء أو يهرب منه أو يشتاقه، أو يكرهه فهذه كلها أفعال النفس النزوعية، إلى جانب الأفعال والانفعالات الأخرى كالحب والبغض والكراهية وغير ذلك.[٥٥]

والنفس النزوعية هي جنس لثلاث قوى وهي النزوعية بالخيال، والنزوعية بالنفس المتوسطة، والنزوعية التي تشعر بالنطق. وأما النزوعية بالخيال وبها تكون التربية للأولاد والتحرك إلى أشخاص المكان والألف والعشق وما يجري مجراه، والنزوعية بالنفس المتوسطة وبها يشتاق الغذاء والديار وجميع الصنائع داخلة في هذه، وهما مشتركتان للحيوان،

---

[٥٣] أبي نصر الفارابي، **آراء أهل المدينة**...، ٨٥.

[٥٤] أبي علي الحسين بن عبد الله بن سينا، **أحوال النفس رسالة في**...، ٥٨.

[55] Muhammad Utsman Najati, *Jiwa dalam ...*, 273.

والنزوعية التي تشعر بالنطق وبها يكون التعليم، فهذه يختص بها الإنسان.[٥٦]

ب) القوة الإجماعية (الإرادة)

إنّ القوة الإجماعية هي قوة محركة للنفس على أنها فاعلة للحركة، تسمّى إجماعية لأنّها تجمع على الحركة. وأنّ محرك النفس هو الانفعال الحاصل في الجزء النزوعي وإنّ ذلك إنما يكون بالخيال والإجماع. حيث يقول ابن باجة: "وقد بينا... ما الشيء الّذي يفسره المفسرون بالإجماع وأن ذلك هو أن يحصل الخيال صورة للنزوع الغريزي، وكذلك تبين لنا إذا أجمعت تحركت، فإني قد أتشوق دخول الحمام غير أني لا أتحرك فإذا أجمعت على ذلك تحركت."[٥٧]

٤. قوى النفس الناطقة

إنّ قوى النفس الناطقة متقدمة على سائر قوى النفس في الوجود وجميع القوى الأخرى من أجلها نظرا لأنها أفضلها جميعا،[٥٨] رأى الكندي بأنها القوة التي تدرك المعقولات المجردة،[٥٩] أى تدرك

---

[٥٦] زينب عفيفي، **ابن باجة وآراءه**...، ٢١١.

[٥٧] أبو بكر محمد بن باجة الأندلسي، **رسالة الوداع**، في كتاب زينب عفيفي، **ابن باجة وآراءه**...، ٢١١.

[٥٨] أبو بكر محمد بن باجة الأندلسي، **في الغاية الإنسانية**، في كتاب زينب عفيفي، **ابن باجة وآراءه**...، ٢١٢.

[٥٩] محمد عثمان نجاتى، **الدراسات النفسانية**...، ٢٨

المجردات أى صور الأشياء بدون مادتها.[٦٠] وعرف الفارابي هي القوة التي ترأس الغاذية والمتخيلة والحاسة.[٦١] ورأى ابن سينا بأنها كمال أول لجسم طبيعي آلى من جهة ما يعمل الأفاعيل الكائنة بالاختيار الفكري والاستنباط بالرأي ومن جهة ما يدرك الأمور الكلية.[٦٢] وهذه القوة هي التي بها يدرك الإنسان آخر مثله على ما هجس في نفسه، والتي بها يعلم الإنسان أو يتعلم. وهي مما يختص بها الإنسان ولا توجد إلا فيه، إذ أنه يتميّز بها عن سائر الكائنات، والتي بها يعقل المعقولات بواسطة القوة النظرية.[٦٣]

ورأى الباحث بأنها هي قوة نظرية أو عقل نظري، وقوة الذهن في النظر إلى أمور نظرية تحتاج إلى تفكير عميق حتى يسهل على الإنسان تحصيل العلوم والمعارف النظرية. وهي القوة التي يكون بها التفكير والنظر في حقائق الأمور وكانت وسائلها في البدن.

---

[٦٠] محمد علي أبو ريان، **تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام**، (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعة ١٩٩٢)، ٢٣١.

[٦١] أبي نصر الفارابي، **آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها**...، ٨٤.

[٦٢] أبي علي الحسين بن عبد الله بن سينا، **أحوال النفس رسالة في**...، ٥٧. انظر: محمد عثمان نجاتى، **الدراسات النفسانية**...، ١٢٠.

[٦٣] زينب عفيفي، **ابن باجة وآراءه**...، ٢١٢. انظر: Muhammad Utsman Najati, *Jiwa dalam* ..., 271.

خلود النفس

إنّ موقف الفارابي من خلود النفس لايخلو من اضطراب ظاهر. فهو تارة ينكره وتارة أخرى يقول به وتتخلص وجهة نظر الفارابي في أنه يذكر أن هناك ثلاث نفوس:

فالنفس الفاضلة بمواظبتها على أفعال الخير تعد أقوى وأفضل وأكمل إلى حدّ يستغنى فيه عن المادة فلا تتلف بتلفها. أما النفس الجاهلة فإنها تظل غير مستكملة، بل محتاجة في قوامها إلى المادة ضرورة، فيكون مصيرها إلى العدم. كذلك النفس المرضية التي لاتصغى إلى قول مرشد ولا نصيحة معلم، لأنها لم تشعر بمرضها فتبقى هيولانية ولذلك لا تفارق المادة.[٦٤]

وهناك نوع ثالث من النفوس لايخلد في النعيم ولا يفنى أيضا بفناء الجسد، بل يظل بعد فناء الجسد خالدا في الشقاء. هذه النفوس تعرف السعادة ولكنها تعرض عنها، وهي تشبه النوع الأول في أنها بلغت مرحلة العقل المستفاد، ولكنها تشاغلت بما تورده الحواس عليها وبعدت عن طريق الخير.[٦٥]

وأمّا موقف ابن باجة من خلود النفس فقد كان واضحا تمام الوضوح، ذلك أنه قد ميز منذ البداية بين النفس الفردية الفانية بفناء

---

[٦٤] زينب عفيفي، **ابن باجة وآراءه**...، ٢١٩.

[٦٥] سعيد زايد، **الفارابي**، (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٢)، ٤٤ – ٤٥.

الجسد، لأنّ النفس هنا صورة للجسد ولا بقاء للصورة في الكائنات الطبيعية بدون المادة طبقاً لمذهبه في العلاقة الضرورية بين الهيولى والصورة، إما العقل النوعي الإنساني فقديم وباق وغير متغير شأنه في ذلك شأن العقل الفعال أو عقل الفلك العاشر. فعقل الإنساني أسمى مراتب الموجودات في العالم السماوي، ولذلك يمكن له أن يتعقل العقل الفعال ويتحد به بلا تميز بينهما ولا يتحقق هذا الاتحاد كما يقول "ديبور" إلا لعقل المفكرين العباقرة القادرين على اكتشاف الحقائق بالتفكير. يقول ابن باجة: "وأليق الوجودات بفناء الوجود الجسماني وأليقها بدوام الوجودات العقلية."

ويستطرد قائلا "وذلك متى كانت الصورة الروحانية الموجودة في النفس واحدة بالعدد، ولم يكن فيها أن تكون واحدة بالنوع أصلا فإن تلك الصورة الروحانية موجودة أبدًا وكانت غير كائنة ولا فاسدة بل ساكنة، كما تبين ذلك في العقل المستفاد وحده، فبين أنّ ذلك العقل هو الّذي لايدركه البلى والسن."[٦٦]

وذلك العقل هو ثواب الله ونعيمه على من يرضاه من عباده ومن جعل له هذا العقل فإذا فارق البدن بقي نورا من الأنوار يسبح الله

[٦٦] أبو بكر محمد بن باجة الأندلسي، **قول يتلو رسالة الوداع**، في كتاب زينب عفيفي، **ابن باجة وآراءه...**، ٢٢٠.

ويقدّسه مع النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وحسن أولئك رفيقا.[٦٧]

وإذا لاحظنا البيان السابق، فكأن ابن باجة في قوله بالخلود إنما يخص به العقل أو جزء النفس الناطقة، إذ أنه مجرد غاية التجريد مخلص من المادة فحق له الدوام والخلود. أما النفس الفردية فليس الأمر فيها على ذلك الحال، إذ أنها لما كانت هي القوة المحركة التي تمد الأجسام الطبيعية (العضوية) بالحياة وتغذيها وتنميها فالخلود لايخصها وإنما هو خاص بالعقل. ولذلك يقول ابن باجة: "إنّ هذا العقل الّذي يكون واحدا هو ثواب الله ونعمته على من يرضاه من عباده فلذلك ليس هو المثاب والمعاقب، وليس الثواب والنعمة على مجموع قوى النفس وإنما الثواب والعقاب للنفس التروعية وهي الخاطئة والمصيبة."[٦٨]

وكان موقف ابن باجة من خلود النفس هدفا لسهام نقد الفيلسوف الصوفي الأندلسي "ابن سبعين" فقد شدد عليه حملته ونعته بكل نعت شنيع وبدأ هجومه بقوله أن ابن الصائغ الّذي يقول أنه خلص مسألة النفس والعقل، وأنه جاء فيها بالصواب، وأنه بلغ الغاية بذلك لم يفعل شيئا وجملة ما وقف عليه وحققه فيما يذكر ابن سبعين أنه جعل الإنسان مؤلف من شيئين شيء فإن وشيء باق. وبحث عن

---

[٦٧] أبو بكر محمد بن باجة الأندلسي، **رسالة الاتصال**، في كتاب زينب عفيفي، **ابن باجة وآراءه...**، ٢٢٠.

[٦٨] أبو بكر محمد بن باجة الأندلسي، **قول يتلو رسالة الوداع**، في كتاب زينب عفيفي، **ابن باجة وآراءه...**، ٢٢٠ – ٢٢١.

ذلك في رسالة الاتصال بصناعة البحث، وقدم لذلك بالكلام على الواحد بالذات والواحد بالعرض ويعقب ابن سبعين بأن هذا الّذي رامه ابن باجة ليس بحق وهو مكتسب من صناعة أرسطو وغلط في الّذي اعتقده فيه.[٦٩]

طرق الاتصال

ذكر الفارابي أنّ العقل الفعال هو ملك الوحي الّذي يعتبر دوره دور الوسيط بين العالم العقلي والعالم المادي، وأنّه مصدر لكلّ أنواع المعارف لدى الإنسان سواء في ذلك المعرفة العقلية والمعرفة الإلهامية.[٧٠]

والعقل الفعال أعلى مرتبة من العقل الإنساني، ويقع خارجة، وفيه توجد كلّ الصور والحقائق، وهو الّذي يخرج العقل الإنساني من القوة إلى الفعل، وبذلك تكون المعرفة همة فيضا آتيا إلى العقل الإنساني من الخارج، وليست حصيلة الاجتهاد والاكتساب.[٧١]

قرر ابن باجة الفرد يستطيع أن يصل إلى غاية المعرفة ويندمج في العقل الفعال إذا تخلص من رذائل المجتمع، واستطاع الانفراد بنفسه

---

[٦٩] أبو الوفا الغنيمي التفتازاني، **ابن سبعين وفلسفته الصوفية**، الطبعة الأولى، (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٧٣)، ٣٧٣ – ٣٧٤.

[٧٠] عبد المقصود عبد الغني، **أصالة التفكير الفلسفي في الإسلام**، (القاهرة: كلية دار العلوم، ١٩٨٥)، ٣٨٥.

[٧١] جعفر، **تأملات في الفكر الفلسفي**، (القاهرة: مكتبة دار العلوم، ١٩٨٠)، ٣٢٦.

واستخدام قواه العقلية في تحصيل أكبر قسط ممكن من الثقافة والعلم. وغلبت الناحية الفكرية في ذاته على النزعة الحيوانية.[٧٢]

رأي ابن باجة أنّ العقل الإنساني يبلغ كماله بالمعرفة العقلية. وهذا النظر العقلي هو سعادته العظمى لأنّ كلّ معقول فهو غاية لذاته. ويقطع العقل في رحلة الصعود من أدناها وهي الصورة الهيولانية، إلى أعلاها وهي العقل المفارق، تؤلف سلسلة يحتاج الإنسان في تكامله، مراحل تقابل تلك السلسلة حتّى يصير عقلا كاملا، ويتصل بالعقل الفعال.[٧٣] وواجب الإنسان أن يتصل بهذه الصور المعقولة جميعا وهي:

الصور المعقولة للجسمانيات إلى التصورات النفسية المتوسطة بين الحس والعقل، ثمّ العقل الإنساني نفسه، والعقل الفعال الّذي فوقه، وينتهي إلى إدراك عقول الأفلاك ثمّ الواحد الأول.[٧٤]

والكمال الإنساني عند ابن باجة إنما يكون بالاتصال بالعقل الفعال، والنظر العقلي المجرد من مراحله الّتي سبق أن أشار إليها هو وحده السبيل لكي يصبح المرء عقلا فعالا فيتحقق كماله. فالكمال الإنساني يمكن الوصول إليه حسب نظرية ابن باجة عن طريق التدرج

---

[٧٢] محمد غلاب، **المعرفة عند مفكري المسلمين**، (القاهرة: دار الجيل للطباعة، د.ت)، ٢٧٢.

[٧٣] محمد جلال أبو الفتوح شرف، **المذهب الإشراقي بين الفلسفة والدين في الفكر الإسلامي**، الطبعة الأولى، (مصر: دار المعارف، ١٩٧٢)، ٩٥.

[٧٤] محمد علي أبو ريان، **تاريخ الفكر**...، ٤٢٠.

في معرفة الصور المعقولة من أدناها أي من الصور المادية إلى أعلاها وهي الاتصال بالعقل الفعال.[٧٥]

وعندما كانت المعقولات أولها بالقوة، وثانيها بالفعل، كان ينبغي عليها من محرك يخرجها من القوة إلى الفعل إذ أن ما هو بالقوة لايستطيع الانتقال إلى الفعل من تلقاء نفسه بل لازم أن ينتقل تحت تأثير كائن آخر وهو دائما بالفعل طبقا لمذهب ابن باجة الطبيعي. هذا الكائن هو العقل الفعال "... وإنه هو المحرك الأول مثلا ومن كان مثله صار واحدا بالعدد كثيرا بالآلات الروحانية كانت أو الجسمانية."[٧٦]

إنّ مراتب المعرفة عند ابن باجة ثلاثة وهي الصورة الروحانية، والمعقول، والعقل الآخر (الفعال). ومن هذه المراتب من المعرفة توازي مراتب الناس بحسب أصنافها وهي تبدأ من المعقول في ارتباطه بالصورة الهيولانية ثمّ تنتقل إلى المعقول في صورته المجردة ثمّ تصل إلى مرتبة الاتصال بالعقل الفعال. وذكر ابن باجة منازل ثلاثة للاتصال وهي المرتبة الجمهورية، والمرتبة النظرية، ومرتبة السعداء أو الواصلين:[٧٧]

---

[٧٥] محمد ابراهيم الفيومي، **تاريخ الفلسفة الإسلامية في المغرب**، الطبعة الأولى، (القاهرة: دار المعارف، ١٩٩٢)، ٣٧٦.

[٧٦] إن الآلات الجسمانية منها ما هو صناعيّ، ومنها ما هو طبيعيّ كاليد والرّجْل، وهو يقدم على الصناعي. ومن الآلات الطبيعية ما يسميه ابن باجة "الحار الغريزي" وهو "آلة الآلات على التحقيق والتقديم، وهو موجود لكل ذي دم، ويسمّي الحار الغريزي- من جهة ما هو آلة القوة المحركة، وهي صورته، وهي المحرك الأوّل روحا غريزيا." انظر: حنا الفاخوري وخليل الجرّ، **تاريخ الفلسفة العربية**، الجزء الثاني، الطبعة الثالثة، (بيروت: دار الجيل، ١٩٩٣)، ٣٥١.

[٧٧] أبو بكر محمد بن باجة الأندلسي، **رسالة الاتصال**، في كتاب زينب عفيفي، **ابن باجة وآراءه...**، ٣٤٦.

١. المرتبة الجمهورية

يطلق ابن باجة على هذه المرتبة (الطبيعية) وأشخاص هذه المرتبة يكون المعقول عندهم مرتبطا بالصور الهيولانية، وكما يقول لايعلمونه إلاّ بها وعنها ومنها ولها فهم لايدركون هذا المعقول إلاّ إذا أدركوا الصور الهيولانية الّتي هي أصل له. أي أنهم لايدركون المعقولات إلاّ بالإضافة إلى موضوعاتها وقد ذكرنا سابقا أن هذه المعقولات تختلف من شخص زيد إلى شخص عمرو مما يؤدي إلى اختلاف معقولات كلّ منهما وهذا يؤدي إلى القول بأن هذه المعرفة في هذه المرحلة تمثل المرتبة الدنيا في المعرفة، يقول ابن باجة:

> "وكذلك من يعلم العلم الطباعي فحاله من المعقولات حال الجمهور إذ اتصالهم بالمعقولات بوجه واحد وعلى سنن واحد، وإنّما يتفاوتون على قدر تفاضل التصور. كحالهم عند تصور القوة الخيالية والحس المشترك، فإنّهم عند ذلك يحضرون صورة روحانية لشخص ما ثمّ ينظرون فيها من جهة ما هي موجودة ذلك لا من جهة أنها مدركة في شيء ما هيولاني، فإذا أدركوا معقولها لذهابها عند المتصور أي لا يتصل الهيولاني بالمعقول إلاّ بتوسط السور الروحانية وهذه أيضا هي الطريق الأول التي هي بالطبع ومشتركة بينهم وبين الجمهور."[٧٨]

[٧٨] **نفس المرجع**،.

٢. المرتبة النظرية

وهي "في ذروة الطبيعة،" وتختلف عن المرتبة الأولى من حيث أن أصحابها ينظرون إلى المعقولات أولا، وإلى الموضوعات الجزئية التي تستند إليها ثانيا. وحال الجمهور ضدّ ذلك. فكانوا يرون المعقول بعد بواسطة. ورغم ذلك فهذه المرحلة، في نظر ابن باجة هي مرحلة العلم بمعناه الصحيح، وإنّ القضايا المستعملة في العلوم يجب أن يتضمن المحمول والموضوع فتكون قضايا كلية.[٧٩]

> "في المرتبة النظرية يرى صاحبها المعقول ولكن بواسطة كما تظهر الشمس في الماء فإنّ المرئى في الماء هو خيال الشمس وليست الشمس، أما الجمهور فهم يرون خيال خياله مثل أن تلقي الشمس ضوءها على الماء ثمّ ينعكس الخيال على مرآة ويرى الشخص الصورة في المرآة فكأن إدراك الصورة في المرتبة الثانية يختلف عنه في الأولى."[٨٠]

٣. مرتبة السعداء

وهي المرتبة الثالثة التي كانت بعد المرتبة النظرية. وقد خصاها ابن باجة للسعداء لأنهم هم الّذين يمكنهم رؤية الشيء بنفسه وفي هذه المرتبة "يرفض صاحب العلم الطباعي مرتقي آخر فينظر في المعقولات لا من حيث معقولات تسمى هيولاني ولا روحاني، بل من حيث

---

[٧٩] بركات محمد مراد، **الاغتراب بين ابن باجة وأبو حيان التوحيدي**، (القاهرة: دون المطبعة، ١٩٩٦)، ٢٣١.

[٨٠] أبو بكر محمد بن باجة الأندلسي، **رسالة الاتصال**، في كتاب زينب عفيفي، **ابن باجة وآراءه...**، ٣٤٧.

المعقولات لا من حيث هي معقولات أحد موجودات العالم فأنزل أنه يحصل له منها معقول ما تكون نسبته إلى المعقول الموضوع نسبه ذلك المعقول الموضوع إلى شخصه، حتّى يكون ذلك النوع من المعقولات وسطا في النسبة فذلك المعقول الثالث في الرتبة إنما يتصل الإنسان به بالمعقول الأول وبه يراه."[٨١]

نظرية المعرفة

إن المعرفة عند ابن باجة تبدأ من الحس، والحس هو قوة للنفس الّذي يدرك صور الموجودات المحسوسة. ويحفظ صورها في الحس المشترك بعد غيبة المحسوسات عن الحواس، ويؤديها إلى القوة المتخيّلة حيث يقوم العقل بإدراك المعاني الكلية منها.[٨٢] فطريق المعرفة عند ابن باجة هو طريق صاعد من الحس إلى العقل.[٨٣] وهو يرى أن النظر العقلي هو الّذي يوصل إلى معرفة الحقيقة.[٨٤] وهو الّذي يقود الإنسان إلى معرفة نفسه ومعرفة العقل الفعال.[٨٥]

---

[٨١] **نفس المرجع**، ٣٤٨.

[٨٢] محمد عثمان نجاتي، **الدراسات النفسانية**... ، ٢١٦.

[٨٣] عمر فروخ، **تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون**، الطبعة الرابعة، (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٣)، ٦١٣. انظر: أبو بكر محمد بن باجة الأندلسي، **كتاب النفس**...، ١٤٥.

[٨٤] عمر فروخ، **ابن باجة والفلسفة المغربية**، (بيروت: مكتبة منيمنه، ١٩٤٥)، ٣٩.

[٨٥] هنري كوربان، **تاريخ الفلسفة الإسلامية**، الطبعة الثانية، (بيروت: عويدات للنشر والطباعة، ١٩٩٨)، ٣٤٤ – ٣٤٥.

فمن البيان السابق يتبين للباحث أنّ الإنسان بالنفس يستطيع معرفة الحقيقة، ومعرفة نفسه، ومعرفة العقل الفعال المنبثق عن الله تعالى، أي أن النفس تكون أساسا للمعرفة.

خاتمة

استنتج الباحث بعد الانتهاء من بحثه أن ابن باجة يقسم النفس إلى قوى النفس: الأول، قوى النفس الغاذية ولها قوتان، هما القوة المنمية والقوة المولّدة. والثاني قوى النفس الحساسة، وهذه القوة تتكون من القوتين، إحداهما القوى الخارجية كالحواس الخمس مثل البصر، والسمع والشم، والطعم، واللمس. والأخرى القوى الباطنية كالحس المشترك، والمتخيّلة، والذاكرة، والوهم، والمصورة. والثالث القوى المحركة، تتكون من القوتين، هما القوة النزوعية والقوة الإجماعية (الإرادة). والرابع قوى النفس الناطقة، فتكون النفس أساسا للمعرفة التي لها قوتها الحساسة. فمن هذه القوة تدرك صور الموجودات المحسوسة، وتحفظ صورها في الحس المشترك بعد غيبة المحسوسات عن الحواس التي تتجاوز عن القوة المتخيّلة حيث يقوم العقل بإدراك المعاني الكلية منها، وبعد إدراك المعاني الكلية منها. فحصل الإنسان على معرفة الحقيقة التي تقوده إلى معرفة نفسه ومعرفة الله.

مصادر البحث

أصيبعة، ابن أبي. ١٢٩٩ ه-١٨٨٢ م. **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**. الجزء الثاني. الطبعة الأولى. د.م: المطبعة الوهبية.

الأهواني، أحمد فؤاد. ١٩٦٢. **الفلسفة الإسلامية**. القاهرة: المكتبة الثقافية، دار القلم.

_____. ٢٠٠٩. **كتاب النفس لأرسطوطاليس**. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.

باجة، أبو بكر محمد بن. ١٤١٢ ه / ١٩٩٢ م. **كتاب النفس**. حققه محمد صغير حسن المعصومي. الطبعة الثانية. بيروت: دار صادر.

_____. ١٩٩٤. **تدبير المتوحد**. تونس: سراس للنشر.

الباقى، محمد فؤاد عبد. ٢٠٠٧. **المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم**. القاهرة: دار الحديث.

بدوي، عبد الرحمن. ١٩٨٤. **موسوعة الفلسفة**. الجزء الأول. الطبعة الأولى. بيروت: جميع المؤسسة العربية للدراسات والنشر.

_____. ١٩٩٥. **حي بن يقظان لابن طفيل**. القاهرة: مكتبة الأسرة.

بورت،. ج. دي. د.ت. **تاريخ الفلسفة في الإسلام**. الطبعة الخامسة. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية.

التفتازاني، أبو الوفا الغنيمي. ١٩٧٣. **ابن سبعين وفلسفته الصوفية**. الطبعة الأولى. بيروت: دار الكتاب اللبناني.

جعفر. ١٩٨٠. **تأملات في الفكر الفلسفي**. القاهرة: مكتبة دار العلوم.

خليف، فتح الله. ١٩٧٤. **ابن سينا ومذهب في النفس**. الكتاب غير منشور.

ريان، محمد علي أبو. ١٩٩٢. **تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام**. الطبعة الثانية. الإسكندرية: دار المعرفة الجامعة.

زايد، سعيد. ١٩٦٢. **الفارابي**. القاهرة: دار المعارف.

سينا، أبي علي الحسين بن عبد الله بن. ٢٠٠٧. **أحوال النفس رسالة في النفس وبقائها ومعادها**. حقّقه أحمد فؤاد الأهواني. باريس: دار بيبليون.

شرف، محمد جلال أبو الفتوح. ١٩٧٢. **المذهب الإشراقي بين الفلسفة والدين في الفكر الإسلامي**. الطبعة الأولى. مصر: دار المعارف.

عفيفي، زينب. ١٤٣٠. **ابن باجة وآراؤه الفلسفية**. الطبعة الأولى. القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية.

غلاب، محمد. ١٩٤٨. **الفلسفة الإسلامية في المغرب**. القاهرة: جمعية الثقافة الإسلامية.

_____. دون السنة. **المعرفة عند مفكري المسلمين**. القاهرة: دار الجيل للطباعة.

الغني، عبد المقصود عبد. ١٩٨٥ . **أصالة التفكير الفلسفي في الإسلام**. القاهرة: كلية دار العلوم.

الفاخوري، حنا وخليل الجر. ١٩٩٣. **تاريخ الفلسفة العربية**. الجزء الثاني. الطبعة الثالثة. بيروت: دار الجيل.

الفارابي، أبي نصر. ١٩٩٥. **آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها**. الطبعة الأولى. بيروت: دار ومكتبة الهلال.

_____. ١٩٩٥. **كتاب تحصيل السعادة**. الطبعة الأولى. دون المكان: دار ومكتبة الهلال.

_____. د.ت. **كتاب السياسة والمدنية**. د.م: دار ومكتبة الهلال.

فروخ، عمر. ١٩٤٥. **ابن باجة والفلسفة المغربية**. بيروت: مكتبة منيمنه.

_____. ١٩٨٣. **تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون**. الطبعة الرابعة. بيروت: دار العلم للملايين.

الفيومي، محمد ابراهيم. ١٩٩٢. **تاريخ الفلسفة الإسلامية في المغرب**. الطبعة الأولى. القاهرة: دار المعارف.

قاسم، محمود. ١٩٦٩. **في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام**. ط. ٣. قاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية.

_____. ١٩٦٩. **نصوص مختارة من الفلسفة الإسلامية**. الطبعة الثالثة. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية.

كوربان، هنري. ١٩٩٨. **تاريخ الفلسفة الإسلامية**. الطبعة الثانية. بيروت: عويدات للنشر والطباعة.

مراد، بركات محمد. ١٩٩٦. **الاغتراب بين ابن باجة وأبو حيان التوحيدي**. القاهرة: دون المطبعة.

مسكويه، ابن. ٢٠٠١ . **تهذيب الأخلاق في التربية**. بيروت: دار الكتب العلمية.

_____. د.ت. **تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق**. الطبعة الثانية. بيروت: دار مكتبة الحياة.

نجاتى، محمد عثمان. ١٩٩٣. **الدراسات النفسانية عند العلماء المسلمين**. الطبعة الأولى. القاهرة: دار الشروق.

Al-Ahwani, Ahmad Fuad. 1997. *Filsafat Islam*. 8th Edition. Jakarta: Pustaka Firdaus.

Baharuddin. 2007. *Paradigma Psikologi Islam, Studi tentang Elemen Psikologi dari al-Qur'an*. 2nd Edition. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Daudy, Ahmad. 1986. *Kuliah Filsafat Islam*. Jakarta: Bulan Bintang.

Hanafi, Ahmad. 1996. *Pengantar Filsafat Islam*. Jakarta: Bulan Bintang.

Harahap, Syahrin. 2006. *Metodologi Studi Tokoh Pemikiran Islam*. Jakarta: Istiqamah Mulya Press.

Madkour, Ibrahim. *Filsafat Islam Metode dan Penerapannya*. Jakarta: Raja Grafindo Persada.

Murtiningsih, Wahyu. 2013. *Para Filsuf dari Plato sampai Ibnu Bajjah*. 2nd Edition. Jogjakarta: IRCiSoD.

Mustofa, A. 1997. *Filsafat Islam*. Bandung: CV. Pustaka Setia.

Najati, Muhammad Utsman. 2002. *Jiwa dalam Pandangan Para Filosof Muslim*. Bandung: Pustaka Hidayah.

Ibnu Nizar, Imam Ahmad. 2011. *Orang-orang Muslim Berjasa Besar pada Dunia*. Jogjakarta: Laksana.

Rosenthal, Erwin I. J. 1962. *Political Thought in Medieval Islam an Introductory Outline*. New York: Cambridge University Press.

Supriyadi, Dedi. 2009. *Pengantar Filsafat Islam*. Bandung: Pustaka Setia.

Syarif, M.M. 1998. *Para Filosof Muslim*. Bandung: Mizan.