FIRAT ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

FIRAT UNIVERSITY JOURNAL OF THE FACULTY OF THEOLOGY
Sayı: 27/2 (Aralık/ December 2022), 299-315

İbn Bâcce'de Bilgi Teorisi
نظرية المعرفة عند ابن باجة "دراسة فلسفية"
Ibn Bajja's Epistemology "Philosophical Study"

Rana ALSALAYMEH
Dr., Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi
Dr. Agri Ibrahim Çeçen University, Ağrı/Türkiye
Dr.ranasalaymeh@gmail.com **ORCID**: 0000-0003-3413-5408

Büşra ÖZDEMİR
Arş. Gör., Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi
Research Assistant, Agri Ibrahim Çeçen University, Faculty of Islamic Sciences, Ağrı/Türkiye
bozdemir@agri.edu.tr, bus_ra_14@hotmail.com **ORCID**: 0000-0001-8157-656X

Makale Bilgisi / Article Information
Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article
Makale İşlem Süreci / Article Processing
Geliş Tarihi / Date Received: 16 Eylül/September 2022 Kabul Tarihi / Date Accepted: 28 Kasım/November 2022
Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık/December 2022 Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık/December
Atıf / Cite as
Alsalaymeh, Rana – Özdemir, Büşra. "İbn Bâcce'de Bilgi Teorisi". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27/2 (Aralık 2022), 299-315.
DOI: 10.58568/firatilahiyat.1176321
İntihal / Plagiarism
Bu makale, iTenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. This article has been scanned by iTenticate. No plagiarism detected.
Etik Beyan/Ethical Statement
Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Rana Alsalaymeh – Büşra Özdemir).
Yayıncı / Published by
Fırat Üniversitesi/ Firat University
Lisans Bilgisi / License Information
Bu makale, Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) ile lisanslanmıştır.
This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY NC).

Ibn Bajja's Epistemology “Philosophical Study”

Summary: The research deals with Ibn Bajja's epistemology, and Ibn Bajja is considered to be the owner of a dialectical personality that people dispute in classifying his philosophy between faith and atheism, which necessitated the study of his ideas and standing on the direction and classification of his philosophy. The aim of the research is to highlight the philosophy of Ibn Bajja and his scientific status, Ibn Bajja deepened the study of the parts of the mind and raised the level of mental awareness to a level that surpasses all of the senses, and showed that the five external senses, The images transmitted do not give a correct perception until after they are presented to the internal senses represented by the common sense, as Ibn Bajja showed the importance of spiritual images and divided them into two types: private spirituality and general spirituality. The research showed Ibn Bajja's approach to interpreting the Qur'anic verses.

Keywords: Knowledge, Epistemology, Thought, Consideration, Forethought.

İbn Bâcce’de Bilgi Teorisi

Öz: Bu araştırmada İbn Bâcce’ye göre “Bilgi Teorisi” ele alınacaktır. İbn Bâcce Batı İslam dünyasında Endülüs’te yetişen ilk müslüman filozof olarak temayüz etmiştir. Onun felsefesi genel karakteristik açısından Doğu İslam felsefesinin bir uzantısı kabul edilebilir. Felsefî konularda Aristocu bir yaklaşımı benimseyen İbn Bâcce, sudûr teorisini kabul etmemekle birlikte birçok konuda Yeni Eflatuncu bir tavır takınmıştır. Felsefesinde insan ve insan mutluluğuna son derece önem veren İbn Bâcce, insanın hayvanî (özel ruhanî) ve aklî (genel ruhanî) yönlerine işaret etmiştir. İnsanın gerçek varlığının onun aklî yönünde temayüz ettiğini savunur. İbn Bâcce’ye göre bilgi teorisi suje ve obje arasında gerçekleşen ve son tahlilde aklın süzgecinden geçen bir idrak faaliyeti olarak karşımıza çıkmaktadır. Onun bilgi teorsiinde idrak önemli bir yer tutmaktadır. Ona göre idrak; duyusal, hayalî ve aklî olmak üzere üç kısımda incelenmektedir. İbn Bâcce bilginin çeşitli düzeylerini insan tiplemeleriyle izah eder. Ona göre mutlu insan gelenekte olduğu gibi faal akılla ittisal eden insandır. İbn Bâcce başlıca eserlerinde felsefi görüşlerini desteklemek amacıyla çok sık olmasa da ayet ve hadislerden yararlanır. Ancak o, dini kaynaklar aracılığıyla felsefe ve din arasında bir uyumun varlığını göstermeyi hedeflemez. Onun düşüncesinde din veya ilahi vahiy, felsefi düşünceyi yetkinleştiren bir tamamlayıcı unsurdur.

Anahtar Kelimeler: Bilgi, Bilgi Teorisi, Düşünce, Değerlendirme, Tedebbür.

Extended Summary: This research study is devoted to explain the epistemological approach followed by Ibn Bajjah in his philosophical system, through elucidating this theory. The approach adopted for this philosophical study is the sensory and cognitive approach. Due to the importance of the influenced and influencing idea, the status of Ibn Bajjah was the same as the others, because he got affected by the first teacher, Aristotle, as his philosophy was in harmony with the realistic approach that he led to knowledge. He agreed with Aristotle on the source of knowledge, which lies in sensation. His philosophy is considered to be rotating in the orbit of distinction from his peers with his ideas and his presentation of those ideas that became a guide for many philosophers and thinkers, until he created his imprint in the history of Andalusian philosophical life, which is indicated to by fingerprints. As for the reason for choosing this study, it is the fact that Ibn Bajjah has a controversial personality, on which with people disputed in classifying his philosophy between faith and atheism, the fact that necessitated studying his ideas and finding out the truth about his orientation and classifying his philosophy.

The research aimed to explain the philosophy of Ibn Bajjah and his scientific position, as the research presents the school of the philosopher Ibn Bajjah and what it carries of rational ideas and accurate intellectual concepts, and to highlight this theory that is detached from Islamic philosophy, which shows the policy of gradualism starting from the sensible things, taking the path of reason to realize the paradoxical minds.

Ibn Bajjah took care of the theory of knowledge and developed a special philosophy for it. He explained it, framed it, and defined its powers and divisions from his point of view, whether it was by the imagination, whose function was to comprehend material images, or by recognizing its truth, clarifying its meanings, or making sense of abstract quiddities, and he stated that perception is only through the senses, but they are not It goes beyond being the final image, so the power of common sense must be to arrange and classify these images to collect the common characteristics among them. The mind is the rational source that by its nature comprehends the totalities without the particles. The particles are perceived by the senses, not by the mind. Accordingly, the philosopher deepened the study of the parts of the mind and raised the importance of mental perception to a level that surpasses all the senses, and showed that the five external senses, with what they convey of images, do not give a correct perception except, but after presenting them to the internal senses represented by the common sense.

Ibn Baja called for the unity of the human soul, its perceived powers, and the inadmissibility of the separation of psychological functions, because separation leads to the existence of those multiple psychological powers, each of which is represented by a function of its own. However, this is not correct due to the existence of the two external powers represented by the five senses, and the internal ones represented by the common sense.

As for what is related to the mind, Ibn Baja had a conception that highlights the highness and transcendence of the rank of mind and perception, because that is one of the sources of knowledge for him. He believes that perception is one, when it reaches the stage of the learned mind. As for the mind, he divided it to two parts: physical part that dies, when the human being dies, and a moral part, which is the part that remains immortal. Hence, to him, neither the body nor the soul is characterized by immortality, but rather the mind. The human mind, according to Ibn Bajah, does not reach perfection through dreams, but through mental knowledge. Mental consideration is the greatest happiness that a person does not reach except by constantly developing the mind without limit or restriction and without isolating people. He showed that by thinking alone, a person reaches the active mind, not by spiritual ecstasy.

As for the speaking power, it is the highest degree of powers by which man is distinguished from the rest of the creatures. To him, the speaking power is the one that has been able to reach the highest levels of reasonableness. As for the study that he went to in order to delve into the statement of spiritual images, it is represented by considering spiritual images as rational and paradoxical. Therefore, it is considered the finest and most sublime type of images. After that, he mentioned that it is divided into two parts, the absolute and the specific. He explained the differences between them, and explained their functions.

Then, my research dealt with Ibn Baja's opinions regarding the interpretation of the verses of the Holy Qur'an, where he wrote his philosophical opinions for what he sees as supporting his ideas. He explained that with knowledge and science, the essence of man is known, as a result of which one can draw closer to Allah, while ignorance distances him from Allah. Therefore, I showed that Ibn Bajjah interprets the divine possibilities of religion or divine law by knowing the true essence of man. After that I mentioned the imaginary powers and the speaking powers and explained that the power of the mind is necessary to highlight the image, and what I mean is the materialistic images in all their conditions.

نظرية المعرفة عند ابن باجة "دراسة فلسفية"

ملخّص: ترصُد هذه الدراسة البحثية لتوضيح منهجًا معرفيًا سار عليه ابن باجة في منظومته الفلسفية، من خلال توضيح هذه النظرية، وكان المنهج المتبع لهذه الدراسة الفلسفية هو المنهج الحسي والعقلي، ولأهمية فكرة التأثر والتأثير فقد كان ابن باجة حاله كحال غيره حيث تأثر بالمعلم الأول أرسطو، حيث كانت نظريته توافق المذهب الواقعي الذي اتخذه طريقًا إلى المعرفة، واتفق مع أرسطو في مصدر المعرفة الذي يكمن بالإحساس، وتعد فلسفته دائرة في فلك التميّز عن أقرانه بأفكاره وطرحه لتلك الأفكار التي أصبحت مرشدة لكثير من الفلاسفة والمفكرين، حتى أصبحت له بصمة في تاريخ الحياة الفلسفية الأندلسية التي يشار إليها بالبنان، أما عن سبب اختياري لهذه الدراسة فهو كون ابن باجة صاحب شخصية جدلية تنازع الناس في تصنيف فلسفته بين الإيمان والإلحاد الأمر الذي استدعى دراسة أفكاره والوقوف على حقيقة توجهه وتصنيف فلسفته.

وقد هدف البحث إلى بيان فلسفة ابن باجة ومكانته العلمية، حيث يعرض البحث مدرسة الفيلسوف ابن باجة وما تحمل من أفكار عقلانية ومفاهيم فكرية دقيقة، وإبراز هذه النظرية المتجردة عن الفلسفة الإسلامية، المبينة لسياسة التدرج بدءً من المحسوسات، متخذة طريق العقل لإدراك العقول المفارقة.

وقد اعتنى ابن باجة بنظرية المعرفة ووضع لها فلسفة خاصة، بينها وأطرها وحدد قواها وتقسيماتها من وجهة نظره سواء أكانت بالمخيلة التي من وظيفتها إدراك الصور المادية، أو التسليم بحقيقتها، أو توضيح معانيها أو تعقل الماهيات المجردة، وذكر أن الإدراك لا يكون إلا بالحواس لكنها لا تتعدى أن تكون هي الصورة النهائية، فلا بد من قوة الحس المشترك لترتيب وتصنيف هذه الصور لجمع الصفات المشتركة فيما بينها، والعقل هو المصدر العقلاني الذي بطبيعته يدرك الكليات دون الجزئيات؛ فالجزئيات يتم إدراكها بواسطة الحس لا العقل، وعليه فقد تعمق الفيلسوف بدراسة أجزاء العقل وأعلى من شأن الإدراك العقلي إلى مستوى يفوق جميع الحواس، وبيّن أن الحواس الخمس الخارجية، وما تنقل من صور لا تعطي تصورًا صحيحًا إلا بعد عرضها على الحواس الداخلية المتمثلة بالحس المشترك.

ونادى ابن باجة بوحدة النفس الإنسانية، وقواها المدركة، وعدم جواز انفصال الوظائف النفسية؛ لأن الانفصال يوصل إلى وجود تلك القوى النفسية المتعددة التي تتمثل كل واحدة منها بوظيفة خاصة بها، وهذا لا يصح؛ لوجود القوتين الخارجية المتمثلة بالحواس الخمسة، والداخلية المتمثلة بالحس المشترك.

أما ما يتعلق بالعقل فكان لابن باجة تصورًا يبرز علو وسمو مرتبة العقل والإدراك، لأن ذلك من مصادر المعرفة عنده، فهو يرى أن الإدراك واحدًا حين يبلغ مرحلة العقل المستفاد، أما العقل فقد قسمه إلى قسمين: مادي يموت بموت الإنسان، ومعنوي وهو الجزء الذي لا يموت بل يبقى خالدًا فلا الجسم ولا الروح متصفة عنده بالخلود بل العقل، فالعقل الإنساني عند ابن باجة لا يبلغ الكمال بالأحلام، ولكن بالمعرفة العقلية، فالنظر العقلي هو السعادة الكبرى التي لا يصل إليها الإنسان إلا بتنمية العقل باستمرار دون حد أو قيد ودون اعتزال الناس، وبيّن أنه بالتفكير وحده يصل الإنسان إلى العقل الفعال لا بالنشوة الروحية.

وأما ما يتعلق بالقوة الناطقة فهي أرفع درجات القوى التي مُيّز بها الإنسان عن باقي الكائنات؛ فالقوة الناطقة عنده هي التي استطاعت الوصول إلى أعلى درجات المعقولية. أما الدراسة التي ذهب إليها للولوج في بيان الصور الروحانية تتمثل باعتبار الصور الروحانية معقولة مفارقة؛ لذا تعد أرقى وأسمى أنواع الصور، ثم ذكر أنها تكون على قسمين المطلقة والخاصة، وقد بيّن الفروق بينهما، ووضح وظائفهما.

ثم تناول بحثي آراء ابن باجة فيما يتعلق في تفسير آيات القرآن الكريم حيث كتب آراءه الفلسفية لما يراه مدعمًا لأفكاره، وبيّن أنه بالمعرفة والعلم يعرف جوهر الإنسان، فمن خلال ذلك يستطيع التقرب من الله، والجهل يبعده عن الله؛ لذا بينت أن ابن باجة يفسر الإمكانيات الإلهية من الدين أو القانون الإلهي بمعرفة الجوهر الحقيقي للإنسان، ثم ذكرت القوى الخيالية والقوى الناطقة ووضحت أنها لا بد من قوة العقل لإبراز الصورة، وما أقصده الصور الهيولانية بكل أحوالها.

الكلمات المفتاحية: معرفة، نظرية المعرفة، الفكر، الاعتبار، التدبر.

المقدّمة:

إن العلاقة بين الفلسفة ونظرية المعرفة وطيدة جدًا، فلا بد للباحث قبل الإقبال على دراسة أفكار الفيلسوف من الوقوف على طرق معرفته، فقد سلك ابن باجة الأندلسي المنهج العقلي للوصول إلى الحقيقة من وجهة نظره، فتعمق في دراسة أجزاء العقل، وجعل للإدراك العقلي أهمية بمكان يفوق جميع الحواس الأخرى، ورغم قدرة ابن باجة على رسم منهج فلسفي قوي إلا أن فلسفته أهملت ولم تلق العناية على الوجه الذي تستحقه، ومن خلال البحث فإنني توصلت إلى عدة دراسات قدمت نظرية المعرفة بشكل عام وبينت جزئية بسيطة عن فلسفة ابن باجة منها:

1- "نظرية الاتصال عند ابن باجة"[1].
2- "تاريخ الفلسفة العربية"[2].

في **البحث الأول** وضح الباحث إشكالية مفهوم العقل أو طريق الاتصال، وشرح موضوع العقل باعتباره كمالًا للإنسان فذكر مراتب المعرفة الإنسانية التي تتمثل عند ابن باجة بالجمهورية والنظرية والسعداء، وشرح العلاقة بين النفس والعقل ودورها في تحقيق الاتصال عند ابن باجة، كما ذكر أثر ابن باجة على الفلاسفة اللاحقين مثل ابن طفيل وابن رشد، إلا أن بحثي اشتمل على جزئية تمثلت في طرح مفهوم العقل وتأثيره على مراتب المعرفة الإنسانية عند ابن باجة.

وفي **البحث الثاني** فقد تحدث الباحث فيه عن تاريخ الفلسفة اليونانية والفلسفة العربية في الشرق والفلسفة العربية في الغرب وفلسفة التاريخ والاجتماع، كما عرج على فلسفة ابن باجة وبين آراءه في السياسة ونظرية النفس والمعرفة. وهذه البحوث في جملتها تعد بعيدة عما ستتناوله الباحثة من حيث مناقشة نظرية المعرفة عند ابن باجة خاصة، وبناءً على ذلك ستقوم الباحثة باستقراء الكتب الخاصة بفلسفة ابن باجة وغيرها من الكتب إلى أن يتم حصولنا على المعرفة العقلية الصحيحة التي انتهجها ابن باجة أثناء فلسفته. وقد جعلت هذا البحث في تمهيد وثلاثة مباحث، ونتائج.

التمهيد: قامت الباحثة بتعريف المصطلحات الخاصة بالبحث.

المبحث الأول: نظرية المعرفة عند ابن باجة، ويتضمن الحديث عن مكانة العقل مع الحرص على اعتبار المعرفة الحسية أولى درجات المعرفة، وبيان ضرورة قوى الحس الباطنية في فهم الصور التي تنقلها الحواس الخارجية، والتي يتم تصفيتها وإدراكها بواسطة الحس المشترك.

المبحث الثاني: الإدراك العقلي عند ابن باجة، حيث أبرز مكانة العقل وتميز الإنسان عن غيره بالقوة الناطقة، كما أشار إلى أهمية الصور الروحانية العامة منها والخاصة.

المبحث الثالث: منهج ابن باجة في تفسير آيات القرآن الكريم

التمهيد

لا بد قبل الولوج في الحديث عن نظرية المعرفة من تقديم المعاني اللغوية والاصطلاحية الخاصة بالمصطلح.

تعريف النظرية

النظرية لغة: المصدر نظر، وهو تأمل الشيء ومعاينته"[3]، قال الله تعالى: {وَلا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيامَةِ} [آل عمران: 77] ، بمعنى: لا يَرحَمُهم. وتأتي: نَظَرْت لكَ، بمعنى عطفت عليك[4]، وتأتي تفكرا وتدبرا بالقلب[5]. وقيل هو التأمل والفحص ويراد به المعرفة الحاصلة بعد الفحص. وقال عز وجل: { انْظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ} [يونس:101] : بمعنى تأملوا[6]. **النظرية اصطلاحًا:** جاء في المعجم الفلسفي أنها :" قضية أو تركيب عقلي مؤلف من تصورات منسقة"[7].

تعريف المعرفة

المعرفة لغة: مصدر عرف، وعرفه بمعنى علمه [8]، ويأتي بمعنى الريح طيبة أو منتنة، وقيل يأتي من الاعتراف[9].

المعرفة اصطلاحًا: هي:" ما وضع ليدل على شيء بعينه، وهي المضمرات والإعلام والمبهمات وما عرف باللام والمضاف إلى أحدهما، والمعرفة أيضاً إدراك الشيء على ما هو عليه، وهي مسبوقة بجهل بخلاف العلم"[10] لهذا نقول الله تعالى عالم وليس عارف. والمعرفة هي:" تحصيل العلم، أو العمليات العقلية التي نتوصل بها إليه"[11]. ولا يقصد بالمعرفة المعنى المعهود الخاص المتعارف عليه في اللغة ولدى الفلاسفة كقولنا عرفت زيدًا، بل المقصود هنا المعنى الأعم الكلي لمطلق الإدراك

---

1 – علي بدر صارم، *نظرية الاتصال عند ابن باجة*. (دمشق: جامعة دمشق، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، رسالة ماجستير، إشراف أ.د عبد الحميد الصّالح، 2009م).

2 – حنا الفاخوري، خليل الجر، *تاريخ الفلسفة العربية*. (بيروت: دار الجيل، ط2، 1982م).

3 – أحمد بن زكرياء ابن فارس القزويني الرازي، *معجم مقاييس اللغة*، تح. عبد السلام محمد هارون،(دار الفكر،1979م)، ج5/ 444، محمد بن أبي بكر الحنفي الرازي. مختار الصحاح. تح. يوسف الشيخ محمد، (بيروت: المكتبة العصرية، صيدا: الدار النموذجية، ط5، 1999م)، ص313.

4 – الخليل بن أحمد الفراهيدي، *العين*، تح. د مهدي المخزومي، د إبراهيم السامرائي، (دار ومكتبة الهلال)، ج8/ 154.

5 - محمد بن أحمد بن الهروي الأزهري، *تهذيب اللغة*، تح. محمد عوض مرعب، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط1، 2001م)، ج14/ 266، ومحمد بن يعقوب الفيروز آبادي، *القاموس المحيط*. تح. مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، إشراف محمد نعيم العرقسوسي، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط8، 2005م)، ص 484.

6– محمّد بن محمّد الحسيني الزبيدي، *تاج العروس*، تح. مجموعة من المحققين،(دار الهداية)، ج14/ 245.

7– جميل صليبا، *المعجم الفلسفي*، (بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1982م)، 477/2.

8- الزبيدي، *تاج العروس*، ج24/ 133)،

9– ينظر الأزهري، *تهذيب اللغة*، ج2/ 207، وينظر: الفيروز آبادي، *القاموس المحيط*، ص836.

10– علي الجرجاني، *التعريفات*. (بيروت: دار الكتب العلمية، ط3، 1988م)، ص221.

11 – محمد فتحي الشنيطي، *المعرفة*، (مصر: مكتبة القاهرة الحديثة، ط3، 1962م)، ص56.

أو العلم[12]. أما هدف المعرفة فهو تبيان الحقيقة أو الصحة التي تطلق في المعنى الفلسفي على القضية الذهنية عند مطابقتها للواقع، أما لفظ الخطأ أو الكذب فهو مصطلح فلسفي يطلق على القضية الغير المطابقة للواقع[13].

نظرية المعرفة: هي المعرفة المنهجية والدراسة المنظمة لمعرفة قضايا العلم وماهية المعرفة وطبيعتها وإمكانها وطرق الوصول إليها ومعرفتها وبيان قيمتها وفرضيتها وتوضيح حدودها، ويطلق عليها مصطلح الأبستمولوجيا وهو لفظ يوناني مكون من مقطعين الأول أبستمو وتعني المعرفة ولوجي تعني نظرية، فالأبستمولوجيا إذن هي : نظرية أو فلسفة العلوم، ودراسة تلك المبادئ وعرض لفرضياتها وبيان لنتائجها من خلال دراسة نقدية خلاصتها إبراز الأصل المنطقي والقيمة الموضوعية[14].

التعريف بابن باجة: هو الفيلسوف أبو بكر محمد بن يحيي الصائغ الأندلسي المعروف بابن باجة،[15] (ت: 1138)[16].

وله من المصنفات في الفلسفة وغيرها من العلوم ما تبين مكانته العلمية أذكر منها[17]: النفس، 2-الصور الروحانية، 3- الغاية الإنسانية، 4-تدبير المتوحد، 5-الكون والفساد، 6- رسالة الوداع، 7- اتصال العقل.

1. المبحث الأول: نظرية المعرفة عند ابن باجة

درجات المعرفة عند ابن باجة تقسم إلى أربعة درجات[18]:

1- تحصيل بالمخيلة التي تدرك صور الموجودات.

2-تسليم بالحقائق المحسوسة.

3-تمييز لمعاني المحسوسات.

4-تعقل لماهيتها المجردة.

وهكذا يتضح لنا أن المعرفة تنقل من المحسوسات الى الشعور الداخلي فإلى الأعراض الروحانية في إدراك الذات ثم المعرفة العقلية المستعينة بالعقل الفعال. التي تعد أعلى أنواع المعرفة الروحية.

وقد اعتنى ابن باجة بموضوع نظرية المعرفة، وأبدى فلسفة خاصة طرحها من وجهة نظره، توافق مذهب أرسطو[19] حيث اتخذ المذهب الواقعي سبيلاً إلى المعرفة، كما اتفق ابن باجة مع أرسطو في مصدر المعرفة الذي عدّاه الإحساس، والمعارف تصل إلى النفس عن طريق الحس وانفعال الحس بالمحسوس، وهو بذلك يخالف قول الفيلسوف أفلاطون الذي اعتبر أن المعرفة عبارة عن تذكر لما سبق أن عاينته النفس في عالم عقلي أعلى يتمثل في عالم المثل[20].

وبيّن ابن باجة أن الوسيلة التي تربط الإنسان بالعالم هي الحواس، إلا أن الأمر لا يكاد يقف على مرحلة الإدراك الحسي فإن هذه مرحلة أولية، تعبر عن انطباعات متعددة مختلفة متفاوتة يجب إيجاد قوة توحدها وتعمل على ترتيبها وتصنيفها وجمع ما بينها من صفات مشتركة أسماها الحس المشترك[21].

1.2. المعرفة الحسية عند ابن باجة

---

[12] – علي جابر، *نظرية المعرفة عند الفلاسفة المسلمين*، (بيروت: دار الهادي، ط1، 2004م)، ص13.

[13] – المرجع السابق، ص13- 14.

[14] – ينظر أ.و.بن، *تاريخ الفلسفة الحديثة*، ترجمة عبد المجيد عبد الرحيم، (مصر: مكتبة الانجلو المصرية، ط1، 1958م)، ص92.

[15] – محمد بن أحمد الذهبي، *تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام*. تح. عمر عبد السلام التدمري، (بيروت: دار الكتاب العربي، ط2، 1993م)، ج332/36، وانظر عنان، محمد عبد الله. *دولة الإسلام في الأندلس*. (القاهرة: مكتبة الخانجي، جـ 1، 2، 5/ الرابعة، 1417 هـ - 1997 م، جـ3، 4/ الثانية، 1411 هـ - 1990م)، ج470/3.

[16]– انظر عبده الشمالي، *دراسات في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية*. ص606-607.

[17]– للمزيد انظر محمد إبراهيم الفيومي، *تاريخ الفلسفة الإسلامية بين المغرب والأندلس*. ص310-311.وانظر عدد من المختصين بإشراف الشيخ صالح بن عبد الله بن حميد إمام وخطيب الحرم المكي، *نضرة النعيم في مكارم أخلاق الرسول الكريم – صلى الله عليه وسلم*، (جدة: دار الوسيلة للنشر والتوزيع، ط4)، ص70.

[18] – يوسف فرحات، *الفلسفة الإسلامية وأعلامها*. (جنيف: الشركة الشرقية للمطبوعات، ط1، 1986م)، ص148.

[19]– أرسطو : 384-322ق.م هو فيلسوف وعالم موسوعي ومؤسس علم المنطق وعدد من الفروع الأخرى للمعرفة الخاصة اعتبره ماركس " أعظم مفكري العصور القديمة" ولد في ستاجيرا في تراقية، وتربى في أثينا بمدرسة أفلاطون، انتقد نظرية أفلاطون الخاصة بالصور المفارقة المثل، إلا أنه لم يتمكن من التغلب على مثالية أفلاطون تماماً، وتأرجح بين المثالية والمادية، إشراف روزنتال يودين، *الموسوعة الفلسفية*، ترجمة سمير كرم، مراجعة د.صادق جلال العظم وجورج طرابيشي، (بيروت: دار الطليعة، ط1، ط2، 1974م، 2006م)، ص19.

[20]– ينظر: أميرة حلمي مطر، *الفلسفة عند اليونان*. (مصر: دار النهضة المصرية،1968م)، ص184.

[21]– ينظر: زينب عفيفي، *ابن باجة وآراؤه الفلسفية*، تصدير عاطف العراقي، (مكتبة الثقافة الدينية، ط1، 2009)، ص255.

اعتبر أول درجات المعرفة المعرفة الحسية، فلما كان إدراك المحسوسات وظيفة العقل، بات الإحساس أول الإدراكات المقترنة بالجسم[22]، وقد عرف ابن باجة الإحساس بأنه:" إدراك المحسوسات"[23].

والأمر لا يقتصر على وجود الإدراك الحسي؛ كون هذا الإدراك يحتاج إلى عضو بدني يتم من خلاله الوصول للإدراك الحسي، وهذا العضو الحاس بالإضافة إلى باقي أعضاء الإدراك هو ما يسمى بالحواس، إذًا القوة الحاسة هي: الاستعداد الذي في الحاسة الذي يُغيّر معنى المدرك[24].

والحواس عند ابن باجة لها أهميتها في إدراك المعرفة؛ لأن الصور الحسية الجزئية تدرك عن طريق الحس لا العقل؛ فالعقل يدرك الكليات لا الجزئيات، وإدراك الجزئيات عبر الحواس لا يمكن تحقيقه بجميع تلك الحواس إنما لكل جزء حاس موضوعه المؤثر فيه ومن خلاله ينقل لنا السيميائية الخارجية للأشياء، إذن لكل جزء حاس عمل محدد لا يتجاوزها إلى غيرها؛ والإحساسات لا بد أن تكون متعددة الآلات والمصادر والوسائل المؤدية إليها، وذكر ابن باجة أن لكل عضو حاس عمل خاص به لا يتجاوزه لغيره، مثلًا الحيوان لا يذوق بعينيه لا يبصر بفمه [25].

كما قال ابن باجة بوحدة النفس وعدم انفصال الوظائف النفسية؛ لأن القول بانفصالها يؤدي إلى القول بوجود قوى نفسية متعددة يصدر كل نوع من القوى من فعل خاص يؤدي وظيفة معينة، وهذا مرفوض[26]. فلما كان قوله بوجود قوتين إحداهما تدرك الجزئيات تتمثل بالحس، والأخرى تدرك الكليات وتتمثل بالعقل؛ فإن هذا يبين وجود قوى خارجية وقوى داخلية؛ فالخارجية تتمثل بالحواس الخمسة، وهي: البصر، والسمع، والشم، والطعم واللمس[27].

أما القوى الداخلية فتتمثل بالحس المشترك : التخيل – الذاكرة، وستكون هذه موضع الدراسة البحثية في الصفحات الآتية.

1.3. بيان قوى الحس الداخلية عند ابن باجة

إن من شأن الحواس الخارجية أن ترى الأشياء فتنقل صوراً وانطباعات عن العالم الخارجي بطريقة متناثرة متبعثرة، دون أن يكون لها معنى ولا أدنى قيمة؛ لذا وجب أن تكون هناك قوة تعمل على تجميعها وترتيبها وتصنيفها وتمييزها عن غيرها. إن قوة الحس الخارجي تعمل على الإحساس بالعالم الخارجي دون إدراكه؛ لأن كل قوة حاسة أدركت محسوسها الخاص بها؛ لذا كان من الضروري وجود قوة أخرى شأنها إدراك جميع الجزئيات مجتمعين لا متفرقين، ومن المعلوم أن الإنسان يستطيع استحضار صورة المرئي بالحس الظاهر بعد غيابه عنه، ولكن كيف يحدث هذا الأمر؟ لا بد أن الأمر يقتضي إيجاد قوى من شأنها استحضار صورة المرئي كما هو حتى بعد غياب صورته عن الحس الظاهر هذه القوى تستطيع جمع وحفظ وتحليل وتركيب الصورة، وتعمل على جمع المدركات فتميز بينها وتحكم عليها، هذه القوة التي من خلالها نستطيع استرجاع ما شاهدنا وسمعنا عن طريق الذاكرة، وهي التي تبرر وجود العالم الخيالي للإنسان، هذه قوى الحس الباطن التي تعتبر الدرجة الثانية للمعرفة بعد القوى الخارجية، والقوى الباطنية عند ابن باجة هي الحس المشترك – الخيال، كما ويضاف التذكر إلى قوة الخيال[28].

1.4.إدراك المحسوسات عند ابن باجة

بيّن ابن باجة أن لكل حاسة عمل محدد، لا تتجاوزها إلى غيرها، يتضح لنا تعدد الإحساسات وكثرة الحركات التي تؤدي إليها، لهذا أصبحت الحواس متخصصة إلى هذه الدرجة، وقد بين ذلك في كتاب النفس فقال:" ولما كان ليس كل قوة تحرك كل جسم، وكانت الحركات كثيرة، كانت الحواس كثيرة معادّة للحركات"[29] إلا أن تعدد الإحساسات في هذه الحالة لا يعني انفصال بعضها عن بعض بل لإدراك المعنى يتطلب اجتماع الإحساسات المختلفة. كما أن الحركة التي يتحرك بها

---

[22]– أبو بكر محمد بن يحي ابن باجة، *كتاب النفس*، تح. د محمد صغير حسن المعصومي، (دمشق: ط1، 1960م، بيروت: دار صادر، ط2، 1992م)، ص94.

[23]– يوسف كرم، الطبيعة وما بعد الطبيعة. تح. د. عثمان أمين،(القاهرة: د.ط، 1958م)، ص69.

[24]– ابن باجة، *النفس*، ص95، وينظر: أبو الوليد ابن رشد، *تلخيص كتاب النفس*. تح. الأهواني، (مصر: مكتبة النهضة المصرية، ط1، 1950م)، ص94.

[25]– ينظر ابن باجة، النفس، ص80. وينظر: كامل محمد عويضة، *ابن باجة الأندلسي الفيلسوف الخلاق*، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1993م)، ص146.

[26]– ابن باجة، النفس، ص80. وينظر: عويضة، *ابن باجة الأندلسي الفيلسوف الخلاق*، ص146.

[27]– ينظر: ابن باجة، *النفس*، ص102–126.

[28]– ينظر: يوسف كرم، *تاريخ الفلسفة اليونانية*. (مصر: مطبعة لجنة التأليف والترجمة، 1936م)، ص209–211، وينظر: ألكسندر أغناتنكو. *بحثًا عن السعادة الأفكار الاجتماعية السياسية في الفلسفة العربية الإسلامية*. إشراف، د. توفيق سلوم، (موسكو: نشر وترجمة دار التقدم، 1990م)، ص133.

[29]– ابن باجة، *النفس*، ص99.

الحس تهدف لهذا المعنى وذكر ابن باجة أن:" التحريك الذي به الحس إنما هو من أجل المعنى والمعنى قوامه من أشياء كثيرة؛ لذلك لزم ضرورة أن ترتسم في الحس تلك المعاني غير منفصلة بعضها عن بعض"[30].

والمعنى المستفاد أن سيميائية قوى الإدراك إذا كانت متعددة ومتمايزة من الجانب الوظيفي فيما بينها فإن المدركات المشتركة تكوّن معان مترابطة مع بعضها، وهذا المعنى قد تلحقه بالعرض أشياء مغايرة للمدركات المشتركة التي يتكون منها، وهي محسوسة بالعرض مثل اللون الأبيض الذي يدرك على الصحيفة البيضاء، أو إدراكه بالعرض ككتابة الكلام بين السطور حيث إن اللون مصاحب للمدرك[31].

فالحاسة الواحدة لا تستطيع التمييز بين محسوساتها وبين محسوسات الحواس الأخرى؛ فكانت المحسوسات المشتركة لا بد أن تدرك من خلال الحس المشترك كون الحاسة لا تنفعل بها، وللحس المشترك وظيفتين هما: إدراك جوانب المحسوس، واستبقاء آثار المحسوس[32].

إدراك جوانب المحسوس : وضح ابن باجة من خلال فلسفته أن انتقال المحسوسات إلى النفس يتم عن طريق أجزاء الحس الظاهرة إلا أن حقيقة الإدراك لا تدرك، ولم يفرق بين الحواس الخمس كالمشموم والمسموع ونحوهما، حتى يقوم الحس المشترك بمهامه الوظيفية في الإدراك؛ فإن الحس المشترك عندما يدرك المحسوسات من كل جوانبها فإنه يجمع هذه الإدراكات في معنى واحد؛ فيعمل على الصورة من الأشياء المحسوسة دون تجريدها عن المادة، وبالتالي يجمع بين المحسوسات المختلفة ويقارن ويميز بعضها عن بعض[33].

استبقاء آثار المحسوس : إن من وظائف الحس المشترك استبقاء آثار المحسوس بعد غيابه عن الحواس فإذا عرض محسوس أو مؤثر لأي حاسة ثم زال عنها وجب على الحس المشترك إدراك ذلك الأثر، ويستمسك بآثار المحسوسات فيها وكأن الحس المشترك هو غاية الحواس الظاهرة[34]، وبمعنى آخر فإن الحس المشترك له القدرة على التقاط صورة المحسوس، وقدرة أخرى هي الاحتفاظ بهذه الصورة[35].

2. المبحث الثاني: الإدراك العقلي عند ابن باجة

2.1. مكانة العقل عند ابن باجة

اهتم ابن باجة بالعقل وأعطاه المرتبة الأعلى والأسمى حيث بواسطته يستطيع المرء الوصول إلى السعادة، وأطلق لفظ المحرك الأول على العقل، وقسمه إلى جزئين، الأول: جزء محرك في الحقيقة وهو الرأي أو الفكر، ويكون في الجزء العاقل من النفس[36].

والثاني: القوة النزوعية: "وهي أشبه بحلقة نقل الحركة"[37]، وقد وضح ابن باجه أن النفس النزوعية كونها محرك أول يظهر لها فعلين متقابلين كالمحبة والكراهة، وحاول من خلال دراسته التوصل إلى مذهب متكامل غير متناقض داخليًا، قادرًا على حل كافة المشاكل – قدر الإمكان– التي قد تواجهه أثناء مسيره[38]، وقال ابن باجة أن مرحلة المعرفة الأولى هي الإدراك الحسي التي يشترك فيها الإنسان والحيوان؛ فالحيوان له معرفة من نوع خاص إلا أن مرحلة الإدراك العقلي تخص الإنسان دون غيره، وبها يتميز الإنسان عن سائر المخلوقات وقد سماها ابن باجة بالنزوعية حيث بها يكون الإنسان ناطقاً وقادراً على التعلم، ومما اختص به الإنسان فقط ما يعرف بالنزوعية[39].

---

[30]– المرجع السابق،ص99.
[31]– ينظر: المرجع السابق، ص99.
[32]– ينظر: ابن باجة، *النفس*، ص130.
[33]– ينظر: المرجع السابق، ص 130.
[34]– ينظر: المرجع السابق، ص 130.
[35]– ينظر: أغناتنكو، بحثًا عن السعادة، ص133.
[36]– ينظر: المرجع السابق، ص126.
[37]– ينظر: المرجع السابق، ص127.
[38]– ينظر: المرجع السابق، ص127.
[39]– ينظر: أبو بكر محمد بن يحي ابن باجة، وآخرون، *رسائل فلسفية*، تح. عبد الرحمن بدوي، (ليبيا: منشورات الجامعة الليبية، 1973م)، ص147. وينظر: أغناتنكو، *بحثًا عن السعادة الأفكار*، ص127.

كما بيّن أن العقل مؤلف من قسم مادي يتصل بالجسم طيلة حياته ويموت بموته؛ وقسم آخر معنوي عبّر عنه بالعقل الفعّال أو العقل الكوني غير البشري وهو يوجد عند كل الناس، إنما لا يموت بموتهم[40]. وهو بذلك يذهب إلى أن الخلود ليس للجسد ولا للروح بل للعقل[41].

وأما التفكير فقد عدّه من أسمى وظائف الإنسان، كون الإنسان لا يصل إلى معرفة الله الذي عبّر عنه ابن باجة بالعقل الفعال سوى بالتفكير وحده، لا بالنشوة الصوفية[42].

ويرى ابن باجة أن العقل الإنساني قوة مهيئة لبلوغ المعقولات، فهو موجود بالقوة، ويعتمد وجوده الذاتي على مقدار تحركه إلى معرفة العقل الفعال والاتصال به، وهو بذلك يشبه الأجسام الشفافة، حيث إن الجسم الشفاف لون بالقوة، ولا يصبح لونًا بالفعل إلا إذا سري فيه اللون، فالقوى المتخيلة هي ألوان بالقوة ولا يكون لها وجود بالفعل إلا بسريان العقل الفعال إليها. كما أن الإنسان في حالة نومه هو مبصر بالقوة فإذا استيقظ وفتح عينيه أصبح مبصرًا بالفعل، والعقل بين البشر ليس واحدًا بل متفاوتًا، وإن العقل بالملكة فرديّ نسبيّ متصل بالمادة ولكنه في الأشياء المعقولة وفي الناس معا، إذن هو فان، وهو مشترك بين الناس، غير متصل بالمادة وعليه يكون إلهيًا غير قابل للفساد[43].

2.2. القوة الناطقة

أراد ابن باجة البحث عن مصدر القوة الناطقة، ولكن ترى أي قوة يقصد؟ إن القوة الناطقة موجودة في نفس الإنسان فهو يستطيع إيجادها، بل ويعلمها علم اليقين، فيها يميز ويدرك على نقيض من ذلك الحيوان المغتذي الحساس، فحين يميز الإنسان الجميل والقبيح والنافع والضار وغيره، وحين يرى أموراً يحكم تارة بصدقها وتارة يظن بها، وتارة أموراً يكذبها، فهذه المعلومات كلها موجودة في النفس الإنسانية والتي تسمى نطقاً[44].

وبذلك اعتبر ابن باجة القوة الناطقة من أفضل القوى التي اختص بها الإنسان وحده وتميّز عن سائر الكائنات[45]. والقوة التي تعرف بالناطقة تعتبر المادة الأولية من الصور الهيولانية؛ لكنها وصلت أعلى درجات المعقولية، مما يبين أن هذه الصور لها درجات مختلفة يمكن حصرها بين طرفين متباعدين؛ فالطرف الأول: أن الصورة لها وجود هيولاني بمعنى عدم وجود تباين بين الصورة والمادة، أما الطرف الأقصى فهو يتمثل بوجود الصورة بطريقة معقولة لا ينفي عنها صفة الوجود الهيولاني، إن هذا الوجود الهيولاني هو المبدأ الأساسي الذي يعتمد عليه تمامها، وبهذا نعلم أن الصورة المعقولة المتصلة بالهيولى اتصالاً دائماً أصبح تجردها عنه لا يمكن أصلاً[46].

وهكذا فإن الصورة قد تتصل بالهيولى وتكون بذلك عقلاً، وقد تتجرد عنها فتصبح بذلك عقلاً بالقوة، وهذا التجرد يتم تدريجياً لا مرة واحدة، ويكون على مراحل هي: الأولى الحس ومن بعدها التخيل ثم مرحلة النطق، ويرفع من شأن القوة الناطقة ويجعلها المهيمنة على جميع قوى الإدراك الأخرى[47]، وعليه يقول :" فبالضرورة تقدمت إذن القوة الناطقة سائر قوى النفس في الوجود ووجدت سائر القوى لأجل هذه التي هي أفضل؛ فلذلك يكون الحس والتخيل من أجل الناطقة"[48]. والقوة الناطقة تطلق على معنيين الأول : على الصور الروحانية كونها تقبل العقل، وثانياً : تطلق على العقل بالفعل[49]. وسأقوم فيما يلي ببيان المقصود بالصور الروحانية أولاً ثم العقل بالفعل.

2.3. الصور الروحانية

إحتلت الصور الروحانية مكانة مرموقة في فلسفة ابن باجة خاصة في عملية إدراك الكليات التي لا تكون إلا من خلال هذه الصور الروحانية المتمخضة عن طريق الحس[50]، وعادة المتفلسفين البدء بها فيعملون الأمور العملية ثم الرياضة كون هذه الصور لا يمكن الاستغناء عنها في ضوء العلم الطبيعي؛ لذا فابن باجة يفصل هذه الصور ويصنفها ويقوم بتبيين

---

[40]– ويليام جيمس ديورَانت، *قصة الحضارة*، تقديم: الدكتور محيي الدّين صَابر،ترجمة: الدكتور زكي نجيب محمُود وآخرين، (بيروت: دار الجيل، تونس: المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، 1988م)، ج13/ 368-369. وينظر: ادوارد كرنيليوس فانديك، *اكتفاء القنوع بما هو مطبوع*، أشهر التآليف العربية في المطابع الشرقية والغربية.صححه وزاد عليه: السيد محمد علي البلاوي، (مصر: مطبعة التأليف الهلال، 1896م)، ص193 .

[41]– ينظر: عويضة، *ابن باجة الأندلسي الفيلسوف الخلاق*، ص128.

[42] – ديورَانت، *قصة الحضارة*، ج13/ 368-369. وينظر: فانديك، اكتفاء القنوع بما هو مطبوع، ص193.

[43] – ينظر: فرحات، *الفلسفة الإسلامية وأعلامها*، ص151. وينظر: عويضة، *ابن باجة الأندلسي الفيلسوف الخلاق*، ص137.

[44]– ينظر: ابن باجة، *النفس*، ص148.

[45]– ينظر: أبو بكر محمد بن يحي ابن باجة، *تدبير المتوحد*، (دون بيانات نشر)، ص86.

[46]– ينظر: المرجع السابق، ص78.

[47]– المرجع السابق، ص42

[48]– المرجع السابق، ص78.

[49]– ينظر: ابن رشد، *تلخيص كتاب النفس*، ص107

[50]– ينظر: عويضة، *ابن باجة الأندلسي الفيلسوف الخلاق*، ص136.

وتحديد أنواعها ووظائفها وأثرها، وتعد الصورة الروحانية عنده أرفع وأسمى أنواع الصور كونها مفارقة للمادة لذلك هي معقولة، ولكن في حال اتصالها بالمادة فإن ذلك الاتصال لا يقلل من مكانتها ولا يغض من روحانيتها؛ لأن العقل باستطاعته تعقلها وهي مفارقة[51].

أما أنواع الصور الروحانية فقد رتبها ابن باجة من الأعلى إلى الأدنى كالآتي :

1- صور الأجسام المستديرة. " وبيّن ابن باجة أنها "أخلق الجواهر بها العقل الفعال والجواهر المحركة للأجسام المستديرة"[52].

2- العقل الفعال[53]، والعقل المستفاد[54].

3- المعقولات الهيولانية: وتعرف بأنها الأحكام العامة التي تعطى للكيفيات الجزئية للشيء المنفرد، وتأتي هذه المعقولات نتيجة المعطيات الحسية، ولا تصبح المعقولات محركات إلا عندما تصير صورًا روحانية من مستوى معين[55].

4- المعاني الموجودة في قوى النفس، وهي المتواجدة في الحس المشترك وكذلك في قوة التخيل ومنها إلى قوة الذاكرة[56].

النوع الأول: ليس هيولانياً، أما النوع الثاني: غير هيولاني بذاته؛ لكنه يكون هيولانياً حال نسبته إلى المعقولات الهيولانية؛ فإذا أكمل هذه المعقولات أطلق عليه عقلاً مستفاداً، وحال صدور الفعل منه أصبح العقل الفعال، أما النوع الثالث: الصور الهيولانية بذاتها؛ كونها تتواجد في الهيولي فتعرف بالمعقولات الهيولانية؛ وتكون روحانية بفعل الإدراك، أما النوع الرابع: الصور الروحانية التي تعرف بالجزئية أو الخاصة التي ينتزعها الإدراك الحسي من الموجودات التي تعرف بالجزئية التي تعتمد عليها فحصل لها بذلك وجودان : وجود هيولاني، والآخر حسي، وجاء عنه بأنها متوسطة بين الصور الروحانية والمعقولات المسماة بالهيولانية[57].

وأما باعتبار النسبة فقد قسمت الصور الروحانية إلى قسمين هما:

1-الروحانية العامة (المطلقة)

الصور الروحانية المطلقة: هي صنف جديد من المعقولات تعمل على استدعاء قوة أخرى من قوى الإنسان وهي القوة الناطقة لتظهر إلى الوجود بالفعل، وتسمى بالكليات لأنها تعطي أحكامًا على أشياء لا متناهية العدد، وتسبغ على عقل الإنسان وذاته ما ينقصه من الكمال التام[58].

والروحانية العامة أو المطلقة تخص العقل الفعال والمستفاد وما ينسب إليهما من معقولات، وسميت بذلك؛ لنسبتها الخاصة للإنسان الذي يعقلها ولا تعد هيولانية بذاتها لكنها تكون كذلك لنسبتها إلى المعقولات الهيولانية " فإذا ارتفعت الجسمية وصارت روحانية محضة لم يبق لها إلا نسبتها العامة وهي نسبتها إلى أشخاصها"[59].

2-الروحانية الخاصة

وهي خاصة بالمعاني الموجودة في قوى النفس الثلاثة وهي : الحس المشترك والتخيل والتذكر، فالحس يعمل على انتزاع الصورة من الموجودات الجزئية التي تنسب إليها، ويكون لها نسبتان: واحدة خاصة وهي نسبتها إلى المحسوس، والثانية عامة وتنسب إلى الحاس المدرك لها، وتكون الصور بذلك كأن لها وجودان الأول هيولاني، والثاني حسي.

وسأضرب مثلاً على ذلك بجبل أحد فهو لمن لم يشاهده له نسبة خاصة وهي نسبتها لمن أحسها؛ فتكون الصورة روحانية خاصة كونها صورة لجبل سواء أكان مدرك بالبصر وهو موجود، أو بقولنا هذا جبل، أو بالإشارة إليه مع وجوده في الحس المشترك الذي تم إدراكه بالقوة المتخيلة، ويكون لهذه الصورة نسبة عامة وهي نسبتها لكل واحد قد شاهدها حقاً، ويفاضل ابن باجة بين أنواع الصور، فيبين أن أحط درجات الروحانية في الصور هي تلك الموجودة في المتخيلة، ثم التي تكون في الذاكرة، أما أرفعها وأسماها فتلك التي وصلت إلى درجة الروحانيات والمعقولات أو الأنواع والكليات[60].

وقد اهتم ابن باجة بالصور الروحانية الخاصة فتحدث عنها وما يندرج تحت أصنافها ولأهميتها في العملية الإدراكية. والآن سأشرح تقسيم ابن باجة للصور الروحانية والتي جاءت كالآتي:

أ- نسبتها الخاصة إلى المحسوس

---

[51]- ينظر: محمد حلمي، *مجلة تراث الإنسانية*، مجلد 3، العدد 11، (دون بيانات نشر)، ص282.

[52]- ابن باجة، *تدبير المتوحد*، ص49.

[53]- العقل الفعال يعد عند ابن باجة مصدر الكليات المسؤول عنها وحافظها ينظر: أغناتنكو، *بحثًا عن السعادة*، ص137.

[54]- عفيفي، *ابن باجة وآراؤه الفلسفية*، ص297. وينظر: عويضة، *ابن باجة الأندلسي الفيلسوف الخلاق*، ص139.

[55]- أغناتنكو، *بحثًا عن السعادة*، ص136.

[56]- ينظر: أغناتنكو، *بحثًا عن السعادة*، ص28، وينظر: عويضة، *ابن باجة الأندلسي الفيلسوف الخلاق*، ص139.

[57]- ينظر: ابن باجة، *تدبير المتوحد*، ص49، وينظر: عويضة، *ابن باجة الأندلسي الفيلسوف الخلاق*، ص139.

[58]- ينظر: أغناتنكو، *بحثًا عن السعادة*، ص136.

[59]- ابن باجة، *تدبيرالمتوحد* ، ص51.

[60]- المرجع السابق، ص50-51.

ويُفَصل حسب نظريته الصور الروحانية الخاصة، فذكر أنها إما روحانية أو جسمانية، وبيّن أن الروحانية إما أن تكون بالذات أو بالعرض أياً كانت تلك الصور، فقد يصدق بها الإنسان أو يكذب[61].

أما أصدق الصور فهي ما عبر بالحس المشترك، أو ما يقوم مثاله؛ فإن الإنسان من الممكن أن يتخيل منازل وأماكن يأجوج ومأجوج وهو ما حسها وما أدركها، وربما تخيل الشاعر امرئ القيس وهو لم يشاهده، والحالة المذكورة ما عبر بالحس المشترك وما أحس بها؛ لذلك يكون معظمها كاذب، أما في حالة مرور الصورة أو ما يقوم بمثلها بالحس المشترك، كاسمها أو الدلالة عليها، وعبر بالمصورة وثبت في الذاكرة، ففي هذه الحالة من الممكن الحكم عليها بالصدق كأمرئ، ومن الممكن الحكم بكذبها مثل قصة كليلة ودمنة، وتكذب تلك الصورة؛ لأن ليس لها موضوع، وإن كان لها موضوع فليس لها محمول[62].

وحتى تكون الصورة يقينية وصادقة في الصور الخاصة يجب أن تكون محمولاتها موجودة في أشخاصها في الصور الجسمانية كي تدرك بالحس، وللتأكد من أنها يقينية لا بد من مرورها بالحس المشترك، واليقين لا يكتفي بحاسة واحدة؛ بل يجب أن تتعاون جميع قوى الحس من أجل إدراك الصورة والتصديق بها، فنرى أن اجتماع القوى الثلاث لاستحضار الصور الروحانية يجعلها وكأنها حضرت حسياً ويكون الصدق مهماً، وفي هذه الحالة يظهر العجب من فعلها.[63]

فاليقين إذن يحصل باجتماع القوة الفكرية مع قوة الذاكرة مع اتحاد الحس، بذلك تحضر الصورة كما هي في الوجود أما دون الحس لا يمكن أن تكون الصورة على حقيقتها[64]، فمثلًا من المعلوم يقينًا أن نهر النيل موجودًا في مصر، إلا أن صورة مصر الروحانية بالإضافة إلى موقع نهر النيل منها لا يمكن تصوره في الحس المشترك لمن لم يشاهد النيل حقيقة، وذلك لعدم اجتماع القوتين في الحس المشترك، فإن حصل واجتمعتا القوتين أصبح وضع النيل عنده كما هو موجود على حقيقته، ورأى الصور الروحانية كما هي في الوجود، ولكن مدى الصدق في المحمولات الخاصة بالصور الروحانية الحاصلة عن الذكر فهي مظنونة وليست يقينية، وعليه فقد تكون صادقة أو كاذبة، ومن الممكن أن يقع اليقين هنا بالعرض من خلال تواتر الأخبار[65].

3. المبحث الثالث: منهج ابن باجة في تفسير آيات القرآن الكريم

نادرًا ما يستخدم الفيلسوف الأندلسي ابن باجة آيات القرآن الكريم في فلسفته، ولكنه لم يحاول إثبات وجود الانسجام والتوافق بين القرآن والفلسفة أثناء تعامله مع الآيات؛ فقد ركز على هدف واحد وهو جعل آيات القرآن الكريم مدعمة ومكملة لآرائه الفلسفية، وقد استخدم الآيات في كتابين له فقط، وهما رسالة الوداع، وتدبير المتوحد، وسأعرض الآن كيفية استخدامه للآيات، وفي أي سياق وضعها لدعم وجهة نظره الفلسفية[66].

قال الله تعالى: {وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ الَّذِي آتَيْنَاهُ آيَاتِنَا فَانْسَلَخَ مِنْهَا فَأَتْبَعَهُ الشَّيْطَانُ ... }الأعراف:175- 176.

ميّز ابن باجة بين ثلاثة أنواع من الصور التي تناولها بتفصيل كبير في عمله التدبير المتوحد وهي: الصور الجسدية، والصور الروحية الخاصة، والصور الروحية العامة[67]. وبيّن أن الصور الجسدية تعبر عن الأفعال الناشئة عن الوجود الجسدي للإنسان، مثل الأكل والشرب واللباس والمأوى. بينما تتعلق الصور الروحية الخاصة بالكفاءات عالية المستوى التي توفرها ملكات الفطرة، والخيال، والتذكر، والفضائل الأخلاقية بشكل عام؛ وتعبر الصور الروحية العامة عن الأفعال العقلية والفكرية الناشئة عن ملكة العقل.

وقد بيّن ابن باجة أنه يمكن اعتبار الصور الجسدية والصور الروحية الخاصة بمثابة استعدادات، أو خدم، أو أدوات للوصول إلى الصور الروحية العامة. فالكفاءات الجسدية مثل الصحة لا يمكن أن تعمل بمعزل عن غيرها؛[68] لأن كفاءة أعضاء الجسم قادرة على الوصول إلى العقل الفعال، فهو يبين أن أهم ما في الأمر أن أهلية الصور المادية لا ينبغي اعتبارها غاية في حد ذاتها، بل تعد على هذا الأساس تحضيرية للعقل الفعال؛ فإن الآية المذكورة أعلاه تستهدف أولئك الذين يظهرون أفعالًا تهدف إلى كمال الشكل الجسدي البحت، وأولئك يعتبرون هذه الأفعال أهدافًا في حد ذاتها.

ذكر ابن باجة أن الأفعال التي تهدف إلى كمال الشكل المادي شائعة وضرورية لجميع الناس، بالإضافة إلى المواقف التي يتم فيها تجاوز حد الضرورة، مثل البحث عن أذواق مختلفة في الطعام، فمثلًا يعد ابن باجة تعاطي الخمر والصيد، من الأفعال التي يسعى إليها المرء للحصول على المتعة الحسية بها فقط، ويتم وصف الأفعال الجسدية والأشخاص الذين يقومون

---

[61]- ابن باجة، *تدبيرالمتوحد*، ص45. وينظر: أغناتنكو، *بحثًا عن السعادة*، 125.

[62]- ينظر: ابن باجة، *تدبيرالمتوحد*، ص23.

[63]- المرجع السابق، ص25-27.

[64]- ينظر: المرجع السابق، ص28.

[65]- ينظر: المرجع السابق، ص28.

[66] İlyas Özdemir, "İbn Bâcce Düşüncesinde Kur'an Ayetlerinin ve Hadislerin Felsefî Bağlamları, Sosyal Bilimler Dergisi", Yıl:5, Sayı: 29, Ekim 2018, s. 325-332.

[67] İlyas Özdemir, "Ataraksia Arayışı Bağlamında İbn Bâcce'nin Yalnız İnsanı ve Stoacı, Bilge", Posseible Düşünme Dergisi, (2015), s. 22-28.

[68]-ابن باجة، رسائل ابن باجة الإلهية، تح: ماجد فخري، بيروت، 1991، ص134.

بهذه الأعمال بأنهم أشخاص ماديون بحت[69]. والشخص الذي لا يهتم بشكله الروحي عند مقارنته بشكله المادي، ولكنه يعيش فقط تحت إشراف شكله المادي، يسمى عند ابن باجة بالخسيس[70]، ويستحق الأشخاص الذين يسيطر عليهم الشكل الجسدي أن يُدانوا ويشوهوا[71]، كما يرى ابن باجة أن مثل هؤلاء يستحقون الفناء[72]، ووفقًا لابن باجة، فإن الإنسان الذي يعيش مع هذا الجانب فقط هو أقل من الحيوان؛ لأن الحيوان مجهز بالقدرة على إدارة صحته، ومع ذلك، إذا حرم الشخص من حاكم ليحكم نفسه، فإنه يميل إلى تدهور صحته، فالأشخاص ذوو المسرات الحسية يميلون إلى تدمير مدينة بقدر ما يقومون بتدمير أنفسهم؛ لذا لا يمكن أن يكون هؤلاء الأشخاص جزءًا من المدينة؛ لأنهم يسببون بانهيار المجتمع بسبب التصرفات الخاطئة[73]. وقد اعترض وانتقد القرآن الكريم الأشخاص الذين يتصرفون وفقًا لشكلهم الجسدي فقط .

كما استخدم ابن باجة الآية الكريمة الآتية وفسرها{هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ ... } [آل عمران: 7]

عند النظر إلى سياق هذه الآية في القرآن، أولاً وقبل كل شيء، يتم التمييز بين الآيات المحكمات التي يكون معناها واضحًا والآيات المتشابهة، التي يكون معناها مبهمًا، ثم يقول تعالى: { فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ }فهم الذين اتبعوا التفسير التعسفي للآيات المتشابهة، ومن ثم يتم التأكيد على أن {الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ} يؤمنون بكل هذه الآيات، وأن من يتبع المتشابه منه يعترف بذلك، وبالتفسير الصحيح المقبول والمعروف من الله تعالى. ويشدد ابن رشد، الذي يمثل ذروة تقليد الفلسفة الأندلسية بعد ابن باجة، على أن سلطة التفسير تعود إلى "الفلاسفة" الذين يسمون بأهل البرهان الذين هم {الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ }[74]، من هنا يتبين لنا إصرار الفلاسفة على إيجاد وجود لهم داخل السياق القرآني تبعًا لما تهوى أنفسهم.

أما ابن باجة فيشرح آية "كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا " بـ "الإمكانيات الإلهية"[75]. وذلك بالنظر إلى السياق الذي تستخدم فيه الآية في رسالته، يُلاحظ أن التمييز يتم بشكل أساسي بين الإمكانية الطبيعية والإمكانية الإلهية. فالإمكانية الطبيعية: هي التي تتم دون أي تدخل خارجي من قبل الإنسان؛ في حين أن هذا هو نوع الاحتمال الذي وصل إليه بمعرفته وخبرته؛ فإن الإمكانية الإلهية تشير إلى الاحتمال الذي يتطلب مساعدة إلهية، مثل المعرفة التي يوفرها الوحي[76]. وابن باجة في تحليله لكيفية "اتصال العقل والإنسان"، يقول أن هناك درجات لا يمكن فهمها من خلال العقل البشري بالفكرة، ويضيف أن الوحي القانون الديني له صفة تكمل العقل[77]. أما الأنبياء فهم أناس يخبرون الناس بالإمكانيات الإلهية، أو الوحي الذي يهدف إلى إكمال أو إتقان المعرفة والتي هي أعظم هبة من الله للبشر، ووفقًا لابن باجة؛ فإن أولئك الذين هم {الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ} هم الأشخاص الذين بلغوا مثل هذه الإمكانيات الإلهية[78].

وقال تعالى: {وَمِنَ النَّاسِ وَالدَّوَابِّ وَالْأَنْعَامِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ ...} فاطر: 28.

بيّن ابن باجة أنه بالمعرفة والعلم يعرف جوهر الإنسان، فبجوهره يستطيع التقرب من الله، وعلى عكس ذلك، فإن الجهل يبعدنا عن الله. ومن الممكن أن نكون قريبين من الله، الذي بقربه نصل إلى أعلى درجات السعادة، وبمعرفة جوهر الإنسان[79]. وفي واقع الأمر فإن ابن باجة يفسر الإمكانيات الإلهية من الدين أو القانون الإلهي، بمعرفة الجوهر الحقيقي للإنسان، أي "الكفاءة العقلية والفكرية".

النتائج:

1. تنبثق فلسفة ابن باجة عن الفلسفة اليونانية متجردة عن الفلسفة الإسلامية، بعيدة عن حكم الشريعة الإسلامية، فكانت معرفة ابن باجة تتخذ سياسة التدرج بادئة من الحس والمحسوس صاعدة عن طريق العقل لمعرفة الأمور المفارقة، التي لا يستطيع المرء إدراكها إلا من خلال هذه المعرفة.

---

[69] – المرجع السابق، ص 79.

[70] – المرجع السابق، ص 68 و77.

[71] -المرجع السابق، ص 63.

[72] – المرجع السابق، ص 170 و 171.

[73] - المرجع السابق، ص 62.

[74]– ينظر ابن رشد، *فصل المقال*، ترجمة بكر كارليغا، إسطنبول: مطبعة إشارة، ص93-94.

[75]– ينظر ابن باجة، *رسالة الوداع*، ص141.

[76]– ينظر المرجع السابق، ص141.

[77]– ينظر المرجع السابق، ص162.

[78] İlyas Özdemir, "Ibn Bâcce Düşüncesinde Kur'an Ayetlerinin ve Hadislerin Felsefi Bağlamlari", Sosyal Bilimler Dergisi ,Yıl: 5, Sayı: 29, Ekim 2018, s. 330.

[79]– ابن باجة، رسالة الوداع، ص141.

2. إن الحاسة الواحدة لا تستطيع التمييز بين محسوساتها وبين محسوسات الحواس الأخرى؛ فكان يجب على المحسوسات المشتركة أن تدرك من خلال الحس المشترك كون الحاسة الواحدة لا تنفعل بها.

3. تعد مرحلة الإدراك الحسي من أوائل مراتب الإدراك، والإدراك بحد ذاته يتكون من نوعين من الإدراك لا يتناقضان أو يختلفان رغم وجود التباين بينهما؛ فالإدراك الظاهر يعتبر مقدمة واجبة لا يمكن الاستغناء عنها فهي الإحساس لقيام الحس الباطن بوظيفته على الشكل الصحيح، والإدراك بكلا نوعيه مرتبط بالموضوع أو العالم الخارجي الذي يعتبر محور الحس.

4. يفاضل ابن باجة بين أنواع الصور، ويبين أن أحط درجات الروحانية في الصور هي تلك الموجودة في المتخيلة، ثم الموجودة في الذاكرة، أما أرفعها وأسماها فتلك التي وصلت درجة الروحانيات والمعقولات أو الأنواع والكليات.

5. أصدق الصور الروحانية عند ابن باجة هي ما يكون في الحس المشترك، أو ما يقوم مقامه.

6. اهتم ابن باجة اهتماماً بالغاً بالصور الروحانية التي تعرف بالخاصة أو العامة خصوصاً ما يتقبله العقل، فيتضح لنا أن الصورة التي يطلق عليها ناطقة عقلية بحتة، فكلما سمت الروح عن الجسمية أصبحت أفضل الصور الروحانية ما يجعل القوة الناطقة قادرة على إدراكها.

7. وضح ابن باجة أهمية كلًا من القوة الخيالية والقوة الناطقة وقوة العقل، وبيّن أن القوى جميعها لا تحسن إبراز الصور دون قوة العقل فهي القوة اللازمة التي تعمل على إدراك الصور الهيولانية بكل أحوالها.

8. استخدم ابن باجة المنهج التفسيري لآيات القرآن الكريم بهدف خدمة فلسفته لا بهدف خدمة القرآن الكريم.

İntihal Taraması **Plagiarism Detection**	Bu makale intihal taramasından geçirildi/ *This paper was checked for plagiarism*
Etik Beyan **Ethical Statement**	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve ya- rarlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. | *It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.*
Etik Komite Onayı **Ethical Approval**	Fırat Üniversitesi Etik Kurulu Başkanlığının ... tarihli ... sayılı kararıyla gerekli etik izinler alınmıştır. Ayrıca, çalışmada Helsinki Bildirgesi'ndeki araştırma ilkele- rine bağlı kalınmıştır. | *An application for ethical approval was made to Fırat University Ethics Committee and the necessary ethical permissions were obtained with the decision numbered .... dated ...2022. In addition, the study adhered to the research principles of the Declaration of Helsinki.*
Yazar Katkıları **Author Contributions**	**Çalışmanın Tasarlanması | Design of Study:** RA (%50), BÖ (%50) **Veri Toplanması | Data Acquisition:** RA (%50), BÖ (%50) **Veri Analizi | Data Analysis:** RA (%50), BÖ (%50) **Makalenin Yazımı | Writing up:** RA (%50), BÖ (%50) **Makale Gönderimi ve Revizyonu | Submission and Revision:** RA (%50), BÖ (%50)
Finansman **Grant Support**	Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. | *The authors declared that this study has received no financial support.*
Çıkar Çatışması **Conflict of Interest**	Yazarlar çıkar çatışması bildirmemiştir. | The authors have no conflict of interest to declare
Açık Erişim Lisansı **Open Access License**	Bu makale, Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) ile lisanslanmıştır. | *This work is licensed under Creative Commons Attribution- NonCommercial 4.0 International License*
Telif Hakkı **Copyright**	Yazar(lar) | Author (s): Rana Alsaleymeh– Büşra Özdemir

المصادر والمراجع

أ.و.بن، *تاريخ الفلسفة الحديثة*، ترجمة عبد المجيد عبد الرحيم، مصر: مكتبة الانجلو المصرية، ط1، 1958م

إبراهيم، حامد علي . *العقل والعقلانية في الفلسفة العربية في الأندلس وتجلياتها عند ابن باجة وابن طفيل وابن رشد* . رسالة دكتوراه، إشراف أ.د عبد الحميد الصّالح، جامعة دمشق، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، دمشق، مطبعة ابن حيان، 1998م.

ابن أبي أصيبعة، أحمد بن القاسم الخزرجي، *عيون الأنباء في طبقات الأطباء*، تح. د. نزار رضا، بيروت: دار مكتبة الحياة .

ابن العماد، عبد الحي بن أحمد. *شذرات الذهب في أخبار من ذهب*. تح. محمود الأرناؤوط، خرج أحاديثه: عبد القادر الأرناؤوط، دمشق – بيروت: دار ابن كثير، ط1، 1406 هـ - 1986 م.

ابن باجة، أبو بكر محمد بن يحي. *تدبير المتوحد*. دون بيانات نشر.

ابن باجة، أبو بكر محمد بن يحي. *رسائل ابن باجة الالهية*. تح. ماجد فخري، لبنان: دار النهار للنشر، د.ط، 1968م.

ابن باجة، أبو بكر محمد بن يحي، *كتاب النفس*، تح. د محمد صغير حسن المعصومي، دمشق: ط1، 1960م، بيروت، دار صادر، ط2، 1992م.

ابن باجة، وآخرون. *رسائل فلسفية*. تح. عبد الرحمن بدوي، ليبيا: منشورات الجامعة الليبية، 1973م.

ابن رشد، أبو الوليد. *تلخيص كتاب النفس*. تح: د.الأهواني، مصر: مكتبة النهضة المصرية، ط1، 1950م.

ابن رشد، *فصل المقال*، ترجمة بكر كارليغا، إسطنبول: مطبعة إشارة.

ابن فارس، أحمد بن زكرياء القزويني الرازي. *معجم مقاييس اللغة*. تح. عبد السلام محمد هارون،دار الفكر،1979م.

الأزهري، محمد بن أحمد بن الهروي. *تهذيب اللغة*. تح. محمد عوض مرعب، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط1، 2001م.

إشراف يودين، روزنتال. *الموسوعة الفلسفية*. ترجمة سمير كرم، مراجعة د.صادق جلال العظم وجورج طرابيشي، بيروت: دار الطليعة، ط1، ط2، 1974م، 2006م.

أغناتنكو، ألكسندر. *بحثًا عن السعادة الأفكار الاجتماعية السياسية في الفلسفة العربية الإسلامية*. إشراف، د. توفيق سلوم، موسكو: نشر وترجمة دار التقدم، 1990م.

بولوز، محمد. *بداية المجتهد وكفاية المقتصد. لابن رشد، ودوره في تربية ملكة الاجتهاد*، بحث لنيل دكتوراة في الدراسات الإسلامية، إشراف الأستاذ الدكتور أحمد البوشيخي، جامعة محمد بن عبد الله شعبة الدراسات الإسلامية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية وحدة القرآن والحديث وعلومها، فاس: السنة الجامعية 2006-2007.

جابر، علي، *نظرية المعرفة عند الفلاسفة المسلمين*، بيروت: دار الهادي، ط1، 2004م.

الجرجاني، علي. *التعريفات*. بيروت: دار الكتب العلمية، ط3، 1988م.

جمعة، محمد لطفي. *تاريخ فلاسفة الإسلام في المشرق والمغرب*. مصر: مطبعة المعارف، 1927م.

الحازمي، خالد بن حامد، *مصطلح فلسفة التربية في ضوء المنهج الإسلامي دراسة نقدية*،المدينة المنورة: الجامعة الإسلامية، ط36، العدد 124، 1424هـ/2004م)

حلمي، محمد، *مجلة تراث الإنسانية*، مجلد 3، العدد 11، دون بيانات نشر.

الحموي، ياقوت بن عبد الله . *معجم الأدباء = إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب*. تح. إحسان عباس، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط1، 1993م .

ديورَانت، ويليام جيمس. *قصة الحضارة*. تقديم: الدكتور محيي الدّين صَابر،ترجمة: الدكتور زكي نجيب محمُود وآخرين، بيروت: دار الجيل، تونس: المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، 1988م.

الذهبي، محمد بن أحمد . *تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام*. تح. عمر عبد السلام التدمري، بيروت: دار الكتاب العربي، ط2، 1993م)

الذهبي، محمد بن أحمد، *سير أعلام النبلاء*، القاهرة: دار الحديث، 2006م.

الرازي، محمد بن أبي بكر الحنفي. *مختار الصحاح*. تح. يوسف الشيخ محمد، بيروت، صيدا: المكتبة العصرية، الدار النموذجية، ط5، 1999م .

الزبيدي، محمّد بن محمّد الحسيني. *تاج العروس*. تح. مجموعة من المحققين، دار الهداية.

الزركلي، خير الدين بن محمود. *الأعلام*. دار العلم للملايين، ط15، 2002 م.

الشمالي، عبده . *دراسات في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية* . بيروت: ط5، 1979م.

الشنيطي، محمد فتحي، *المعرفة*، مصر: مكتبة القاهرة الحديثة، ط3، 1962م.

صارم، علي بدر . *نظرية الاتصال عند ابن باجة* . رسالة ماجستير، إشراف أ.د عبد الحميد الصّالح، جامعة دمشق، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2009م.

الصاوي الصاوي أحمد، *الفلسفة الإسلامية مفهومها وأهميتها ونشأتها وأهم قضاياها*، مصر: دار النصر، د.ط، 1998م.

صليبا، جميل. *المعجم الفلسفي*. بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1982م.
عدد من المختصين بإشراف الشيخ صالح بن عبد الله بن حميد إمام وخطيب الحرم المكي، *نضرة النعيم في مكارم أخلاق الرسول الكريم – صلى الله عليه وسلم*، جدة: دار الوسيلة للنشر والتوزيع، ط4.
العدوي، أحمد بن يحيى. *مسالك الأبصار في ممالك الأمصار*. أبو ظبي: المجمع الثقافي، ط1، 1423هـ.
عفيفي، زينب. *ابن باجة وآراؤه الفلسفية*. تصدير عاطف العراقي، مكتبة الثقافة الدينية، ط1، 2009م.
عنان، محمد عبد الله. *دولة الإسلام في الأندلس*. القاهرة: مكتبة الخانجي، جـ 1، 2، 5/ الرابعة، 1417 هـ – 1997 م، جـ3، 4/ الثانية، 1411 هـ / 1990م.
عويضة، كامل محمد، *ابن باجة الأندلسي الفيلسوف الخلاق*، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1993م.
فانديك، ادوارد كرنيليوس. *اكتفاء القنوع بما هو مطبوع*، أشهر التآليف العربية في المطابع الشرقية والغربية.صححه وزاد عليه: السيد محمد علي البيلاوي، مصر: مطبعة التأليف الهلال ، 1896م.
الفراهيدي، الخليل بن أحمد. *العين*. تح. د مهدي المخزومي، د إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال.
فرحات، يوسف. *الفلسفة الإسلامية وأعلامها*. جنيف: الشركة الشرقية للمطبوعات، ط1، 1986م.
الفيروز آبادي، محمد بن يعقوب. *القاموس المحيط*. تح. مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، إشراف محمد نعيم العرقسوسي، بيروت: مؤسسة الرسالة للنشر، ط8، 2005م.
الفيومي، محمد إبراهيم. *تاريخ الفلسفة الإسلامية بين المغرب والأندلس*. بيروت: دار الجيل، ط1، 1997م.
كرم، يوسف. *الطبيعة وما بعد الطبيعة*. تح. د. عثمان أمين، القاهرة: د.ط، 1958م.
كرم، يوسف. *تاريخ الفلسفة اليونانية*. مصر: مطبعة لجنة التأليف والترجمة، 1936م.
مطر، أميرة حلمي. *الفلسفة عند اليونان*. دار النهضة المصرية، 1968م.
المغربي، علي بن موسى. *المغرب في حلى المغرب*. تح. د. شوقي ضيف، القاهرة: دار المعارف، ط3، 1955م.
نجاتي، محمد عثمان. *الإدراك الحسي عند ابن سينا*. مصر: دار المعارف، ط2، 1961م.

Kaynakça | References | المصادر والمراجع

'Afîfî, Zeyneb. *İbn Bâcce ve Ârâuhû'l-Felsefiyye.* Mektebetu's-Sekâfiyye ed-Dîniyye, 1. Basım, 2009.

'İnân, Muhammed 'Abdullâh. *Devletu'l-İslâm fi'l-Endelus.* Kahire: Mektebetu'l-Hanci, 1417/1997.

A.O.Ben. *Târîhu'l-Felsefeti'l-Hadîse.* çev. 'Abdulmecîd 'Abdurrahîm, Mısır: Mektebetu'l-Anglo el-Mısriyye, 1. Basım, 1958.

Bulûz, Muhammed. *Bidâyetu'l-Muctehid ve Kifâyetu'l-Muktesid li'bni Ruşd ve Devruhu fî Terbiyeti Meleketi'l-İctihâd.* Doktora Tezi. Fes: Muhammed b. Abdullah Üniversitesi Edebiyat ve İnsani Bilimler Fakültesi, 2006-2007.

Câbir, 'Ali. *Nazariyyetu'l-Me'rife 'inde'l-Felâsifeti'l-Muslimîn.* Beyrut: Dâru'l-Hâdî, 1. Basım, 2004.

Cum'a, Muhammed Lutfî. *Târîhu Felâsifeti'l-İslâm fi'l-Meşrik ve'l-Mağrib.* Mısır: Matbaatu'l-Meârif, 1927.

Durant, William James. *Kıssatu'l-Hadâra.* çev. Zeki Necîb Mahmûd, vd. Beyrut: Dâru'l-Cîl, Tunus: el-Munazzametu'l-'Arabiyye li't-Terbiye ve's-Sekâfe ve'l-'Ulûm, 1998.

el-'Adevî, Ahmed b. Yahyâ. *Mesâliku'l-Ebsâr fî Memâliki'l-Emsâr.* Abudabi: el-Mecme'u's-Sekâfî, 1. Basım 1423.

el-'Avîda, Kâmil Muhammed. *İbn Bâcce el-Endelusî el-Feylesûf el-Ahlâk.* Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1. Basım, 1993.

el-Curcânî, 'Ali. *et-Ta'rîfât.* Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 3. Basım, 1988.

El-Ezherî, Muhammed b. Ahmed b. el-Herevî. *Tehzîbu'l-Luğa.* thk. Muhammed 'Avd Mur'ib. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs el-'Arabî, 1. Basım, 2001.

el-Ferâhîdî, el-Halîl b. Ahmed. *el-'Ayn.* thk. Mehdî el-Mahzûmî & İbrahim es-Sâmrâî. Dâru Mektebeti'l-Hilâl, ts.

el-Feyrûz Âbâdî, Muhammed b. Ya'kûb. *el-Kâmûsu'l-Muhît.* thk. Mektebu Tahkîki't-Turâs fî Muesseseti'r-Risâle. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle li'n-Neşr, 8. Basım, 2005.

el-Feyûmî, Muhammed İbrâhîm. *Târîhu'l-Felsefeti'l-İslâmiyye beyne'l-Mağrib ve'l-Endelus.* Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1. Basım, 1997.

el-Hamevî, Yâkût b. ‘Abdillâh. *Mu’cemu’l-Udebâ ve İrşâdu’l-Erîb ilâ Ma’rifeti’l-Edîb*. thk. İhsân ‘Abbâs. Beyrut: Dâru’l-Ğarbi’l-İslâmî, 1. Basım, 1993.

el-Hâzimî, Hâlid b. Hâmid. *Mustalahu Felsefeti’t-Terbiyeti fî Dav’i’l-Menheci’l-İslâmî.* Medine-i Münevvere: Medine İslâm Üniversitesi, 36. Basım, 124. Sayı, 1424/2004.

el-Mağribî, ‘Ali b. Mûsâ. *el-Muğrib fî Hulâ’l-Mağrib.* thk. Şevkî Dayf. Kahire: Dâru’l-Me‘ârif, 3. Basım, 1955.

er-Râzî, Muhammed b. Ebî Bekr el-Hanefî. *Muhtâru’s-Sihâh.* thk. Yûsuf eş-Şeyh Muhammed. Beyrut, Sayda: el-Mektebetu’l-‘Asriyye, ed-Dâru’n-Numûzeciyye, 5. Basım, 1999.

eş-Şanîtî, Muhammed Fethî. *el-Ma’rife.* Mısır: Mektebetu’l-Kâhirati’l-Hadîse, 3. Basım, 1962.

es-Sâvî, es-Sâvî Ahmed. *el-Felsefetu’l-İslâmiyye Mefhûmuhâ ve Ehemmiyyetuhâ ve Neş’etuhâ ve Ehemmu Kadâyâhâ*. Mısır: Dâru’l-Nasr, 1998.

eş-Şemâlî, ‘Abduh. *Dirâsât fi Târîhi’l-‘Arabiyye el-İslâmiyye*. Beyrut: 5. Basım, 1979.

ez-Zebîdî, Muhammed b. Muhammed el-Huseynî. *Tâcu’l-‘Arûs.* thk. Tahkik Kurulu. Dâru’l-Kutubi’l-Hidâye, ts.

ez-Zehebî, Muhammed b. Ahmed. *Siyeru E’lâmi’n-Nubelâ.* Kahire: Dâru’l-Hadîs, 2006.

ez-Zehebî, Muhammed b. Ahmed. *Târîhu’l-İslâm ve Vefeyâtu’l-Meşâhîr ve’l-E’lâm.* thk. ‘Umar ‘Abdusselâm et-Tedemmurî. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘Arabî, 2. Basım, 1993.

ez-Ziriklî, Hayruddîn b. Mahmûd. *el-E’lâm.* Dâru’l-‘İlmi’l-Melâyîn, 15. Basım, 2002.

Ferhât, Yûsuf. *el-Felsefetu’l-İslâmiyye ve E’lâmuhâ.* Cenevre: eş-Şerike eş-Şarkiyye li’l-Matbû‘ât, 1. Basım, 1986.

Hilmî, Muhammed. *Mecelletu Turâsi’l-İnsâniyye.* 3. Cilt, 11. Sayı, ts.

İbn Bâcce, Ebû Bekr Muhammed b. Yahyâ, vd. *Resâil Felsefiyye.* thk. ‘Abdurrahmân Bedevî. Bingazi, Libya: Menşûrâtu’l-Câmi‘a el-Lîbiyye, 1973.

İbn Bâcce, Ebû Bekr Muhammed b. Yahyâ. *Kitâbu’n-Nefs.* thk. Muhammed Sağîr Hasen el-Ma’sûmî. Şam: 1. Basım, 1960, Beyrut: Dâru Sâdır, 2. Basım, 1992.

İbn Bâcce, Ebû Bekr Muhammed b. Yahyâ. *Resâilu İbn Bâcce el-İlâhiyye.* thk. Mâcit Fahrî. Lübnan: Dâru’n-Nehâr li’n-Neşr, 1968.

İbn Bâcce, Ebû Bekr Muhammed b. Yahyâ. *Tedbîru’l-Mutevahhid*. ts.

İbn Ebî ‘Useybi’a, Ahmed b. el-Kâsım el-Hazrecî. *‘Uyûnu’l-Enbâi fî Tabakâti’l-Etibbâ.* thk. Nezzâr Rızâ, Beyrut: Dâru Mektebeti’l-Hayât, ts.

İbn Fâris, Ahmed b. Zekeriyyâ el-Kazvînî er-Râzî. *Mu‘cemu Mekâyîsu’l-Luğa.* thk. ‘Abdusselâm Muhammed Hârûn. Dâru’l-Fikr, 1979.

İbn Rüşd, Ebu’l-Velîd. *Telhîsu Kitâbi’n-Nefs.* thk. el-Ehvânî. Mısır: Mektebetu’n-Nehda el-Mısriyye, 1. Basım, 1950.

İbn Rüşd, Ebu’l-Velîd. *Faslü’l-Makâl*. Trc. Bekr Karlığa. İstanbul: İşaret Yayınları.

İbnu’l-‘İmâd, ‘Abdu’l-Hayy b. Ahmed. *Şezerâtu’z-Zeheb fî Âhbâri men Zeheb.* thk. Mahmûd el-Arnâût. Şam - Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1. Basım, 1406/1986.

İbrâhîm, Hâmid ‘Ali. *el-‘Akl ve’l-‘Aklâniyye fi’l-Felsefeti’l-‘Arabiyye fi’l-Endelus ve Tecelliyâtuhâ ‘inde İbni Bâcce ve İbni Tufeyl ve İbni Ruşd.* Doktora Tezi. Şam: Şam Üniversitesi Edebiyat ve İnsani Bilimler Fakültesi, Matba‘atu İbn, Hayyân, 1998.

Ignatenko, Alexander. *Bahsen ‘ani’s-Se‘âdeti’l-Efkâri’l-İctimâ‘iyyeti’s-Siyâsiyye fi’l-Felsefeti’l-‘Ârabiyyeti’l-İslâmiyye*. Moskova: Dâru’t-Tekaddum, 1990.

Kerem, Yûsuf. *et-Tabî‘a ve mâ ba’de’t-Tabî‘a.* thk. ‘Usmân. Kahire, 1058.

Kerem, Yûsuf. *Târîhu’l-Felsefeti’l-Yûnâniyye.* Mısır: Matba‘âtu Lecneti’t-Te’lîf ve’t-Terceme, 1936.

M. Rozenthal ve P. Yudin. *el-Mevsû‘atu’l-Felsefiyye.* çev. Semîr Kerem. Beyrut: Dâru’t-Talî*‘a*, 1. Basım, 1974, 2. Basım, 2006.

Matar, Emîre Hilmî. *el-Felsefe 'inde'l-Yûnân.* Dâru'n-Nehdati'l-Mısriyye, 1968.

Necâtî, Muhammed 'Usmân. *el-İdrâk el-Hissî 'inde İbni Sînâ.* Mısır: Dâru'l-Me'ârif, 2. Basım, 1961.

Nedratu'n-Na'îm fî Mekârimi Ahlâki'r-Rasûli'l-Kerîm - Sallallâhu 'Aleyhi ve Sellem. Cidde: Dâru'l-Vesîle li'n-neşr ve't-Tevzî', 4. Basım, ts.

Özdemir, İlyas. *İbn Bâcce Düşüncesinde Kur'an Ayetlerinin ve Hadislerin Felsefî Bağlamları*. Sosyal Bilimler Dergisi, Yıl:5, Sayı: 29, Ekim 2018.

Salîbâ, Cemîl. *el-Mu'cemu'l-Felsefî.* Beyrut: Dâru'l-Mketebi'l-Lubnânî, 1982.

Sârim, 'Ali Bedr. *Nazariyyetu'l-İttisâl 'inde İbni Bâcce*. Yüksek Lisans Tezi. Şam: Şam Üniversitesi Edebiyat ve İnsani Bilimler Fakültesi, 2009.

Van Dyck, Edward Cornelius. *İktifâu'l-Kunû'i bimâ Huve Matbû', Eşhuru't-Te'lîfi'l-'Arabiyye fî Matâbi'i-Şarkiyye ve'l-Ğarbiyye.* Mısır: Matba'atu't-Te'lîfi'l-Hilâl, 1986.