مجلة كلية الآداب

مجلة دورية علمية محكمة

نصف ســنوية

العدد السابع والأربعون
أبريل ٢٠١٧

مجلة كلية الآداب.. مج ١، ع ١ (أكتوبر ١٩٩١م) .
بنها : كلية الآداب . جامعة بنها، ١٩٩١م
مج؛ ٢٤ سم.
مرتان سنويا (١٩٩١) وأربعة مرات سنويا (أكتوبر ٢٠١١) ومرتان سنويا (٢٠١٧)

١ . العلوم الاجتماعية . دوريات . ٢. العلوم الإنسانية . دوريات.

مجلة كلية الآداب جامعة بنها

مجلة دورية محكمة

العدد السابع والأربعون

الشهر : أبريل ٢٠١٧

عميد الكلية ورئيس التحرير : أ.د/ عبير فتح الله الرباط

نائب رئيس التحرير : أ.د/ عربى عبدالعزيز الطوخى

الإشراف العام : أ.د/ عبدالقادر البحراوى

المدير التنفيذى : د/ أيمن القرنفيلى

مديرا التحرير : د/ عادل نبيل الشحات

: د/ محسن عابد محمد السعدنى

سكرتير التحرير : أ/ إسماعيل عبد اللاه

رقم الإيداع ٦٣٦١ : ٦٣٦٣ لسنة ١٩٩١

ISSN: 1687-2525

المجلة مكشفة من خلال اتحاد المكتبات الجامعية المصرية

ومكشفة ومتاحة على قواعد بيانات دار المنظومة على الرابط:

http://www.mandumah.com

ومكشفة ومتاحة على بنك المعرفة على الرابط:

http://jfab.journals.ekb.eg

هيئة تحرير المجلة

أ.د/عبير فتح الله الرباط	عميد الكلية ورئيس مجلس الإدارة ورئيس التحرير
أ.د/عربى عبدالعزيز الطوخى	نائب رئيس التحرير
أ.د/عبدالقادر البحراوى	الإشراف العام
د/أيمن القرنفيلى	المدير التنفيذى
د/عادل نبيل	مدير تحرير المجلة
د/محسن عابد السعدنى	مدير تحرير المجلة
أ/إسماعيل عبد اللاه	سكرتير التحرير

الفضيلة وفلسفة الأخلاق عند ابن رشد

د/ عبد العزيز سيد هاشم

مقدمة

ابن رشد عَلَمٌ من الأعلام المسلمين الذين كانوا فخرًا لحضارتنا، وهو أحد كبار الفلاسفة في الحضارة الإسلامية، وأعظمهم أثرًا في التفكير الأوروبي الوسيط، ترك للإنسانية مآثر علمية جليلة؛ فاستفادت منها بلاد الغرب، وسارعت أوربا منذ القرن الثالث عشر الميلادي إلى تعلم فلسفة ابن رشد، واندفع كثيرون إلى ترجمة مؤلفاته، وانصرف آخرون إلى دراستها والتعليق عليها، فانتشرت كتبه بين الباحثين، وشاعت آراؤه في أوساط المثقفين، وظل اسمه يتردد في أوروبا حتى أواخر القرن السابع عشر الميلادي، فكان أثره قويًّا في تطوير الثقافة والفكر الأوروبي الحديث، وكان له ولغيره من علماء العرب والمسلمين فضل كبير في بناء قاعدة الحضارة الغربية.

وقد اشتهر شهرة عظيمة في مجالين أساسيين من المعرفة، هما الطب والفلسفة، فضلاً عن غيرها من الجوانب الفكرية الأخرى التي لم تكن أقل إشراقًا.

عكف ابن رشد على القراءة والكتابة في فروع كثيرة من العلم؛ إذ يُروى عنه أنه لم ينقطع عن القراءة والكتابة إلا في ليلتين: إحداهما كانت يوم وفاة والده، والثانية كانت ليلة زواجه!.

ويأتي حديثنا عن الأخلاق في فلسفة ابن رشد في وقت تخلو فيه المكتبة العربية من دراسة متخصصة في الفلسفة السياسية والأخلاقية عند ابن رشد؛ تبين أصولها وأبعادها وغاياتها وتطبيقاتها؛ مما يجعلنا نتساءل عن مصادر الفكر الأخلاقي عند ابن رشد، وعن موقفه من قضايا علم الأخلاق ومسائله المختلفة، وعن منهجه في اكتساب الفضائل وتهذيب النفس، وعن رأيه في الغاية العليا للأخلاق، وغير ذلك من المسائل الأخلاقية التي لا شك أن ابن رشد قد تناولها في فلسفته، لكنها لم تصل إلينا بسبب فقدان مصادرها من كتب ابن رشد التي صُودِرَتْ وأُحْرِقَتْ في النكبة التي تعرَّض لها.

ولذا سأحاول في هذه الدراسة تسليط الضوء على الفكر الأخلاقي في فلسفة ابن رشد، مراعيًا أصول البحث العلمى - قدر الإمكان– مستخدمًا أساليب النقد والتحليل والاستدلال والاستقراء ثم الاستنباط والمقارنة للوصول إلى النتائج، مستعينًا بالمنهج الوصفى والمنهج المقارن.

وذلك من خلال المباحث التالية:

المبحث الأول: ترجمة ابن رشد

المبحث الثاني: مصادر الفكر الأخلاقي في تراث ابن رشد

المبحث الثالث: الفضيلة وفلسفة الأخلاق عند ابن رشد

وإننى أُقَدِّم هذا الجهد المتواضع راجيًا النفع والقبول، سائلاً الله سبحانه أن يتجاوز عما قد يكون فيه من عيب أو زلل، ﴿ رَبَّنَا عَلَيْكَ تَوَكَّلْنَا وَإِلَيْكَ أَنَبْنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ﴾.

المبحث الأول

ترجمة ابن رشد

نشأته وطلبه للعلم: ولد أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد الأندلسي سنة ٥٢٠هـ ١١٢٦م في مدينة قرطبة – وكانت قرطبة آنذاك مركزًا للعلم والثقافة – ونشأ في بيت علم وجاه، وكان يُلَقَّب بابن رشد الحفيد تمييزًا له عن جده محمد بن أحمد (ت: ٥٢٠هـ).

وقد عُرِفَ ابن رشد بالجِّد والإقبال على طلب العلم، فتعلم علوم اللغة والدين، وعرض الموطأ على والده أبي القاسم، ودرس الفقه حتى برع فيه، وكان يحفظ ديوان أبي تمام والمتنبي، ثم أقبل على الطب، فأخذه عن أبي مروان بن حزبول، فبرع وتميَّز فيه وأجاد في تأليفه، وله فيه كتاب الكليات، ثم أقبل على علم الكلام والفلسفة وعلوم الأوائل حتى صار يضرب به المثل فيها، وبرع ابن رشد في كل ذلك، فجمع بين القضاء والفقه والطب والفلسفة[١].

قال عنه ابن أبي أصيبعة في عيون الأنباء: ((مشهور بالفضل، معتنٍ بتحصيل العلوم، أوحد في علم الفقه والخلاف، واشتغل على الفقيه الحافظ أبي محمد بن رزق، وكان أيضًا متميزًا في علم الطب، وهو جيد التصنيف، حسن المعاني. وله في الطب

---

(١) انظر: شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن الذهبي: تاريخ الإسلام وَوَفيات المشاهير وَالأعلام، تحقيق: د. شار عوّاد معروف، دار الغرب الإسلامي، ٢٠٠٣ م، جـ ١٢، ص: ١٠٦٠– ١٠٦٣ . وصلاح الدين خليل بن أيبك الصفدي: الوافي بالوفيات، تحقيق: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، دار إحياء التراث – بيروت، ١٤٢٠هـ ٢٠٠٠م، جـ٢، ص: ٨١ ، ٨٢. وأحمد بن القاسم بن خليفة بن يونس ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء في طبقات الأطباء، تحقيق: د. نزار رضا، دار مكتبة الحياة – بيروت، ص: ٥٣٠، ٥٣٣. وخليل شرف الدين: ابن رشد الشعاع الأخير، دار ومكتبة الهلال– بيروت، ١٩٨٨م، ص: ٢٣.

كتاب الكليات، وقد أجاد في تأليفه))[١].

وقال أيضًا: ((حدثني القاضي أبو مروان الباجي قال: كان القاضي أبو الوليد بن رشد حسن الرأي ذكيًّا رث البزة قوي النفس، وكان قد اشتغل بالتعاليم وبالطب على أبي جعفر بن هارون، ولازمه مدة وأخذ عنه كثيرًا من العلوم الحكمية، وكان ابن رشد قد قضى مدة في إشبيلية قبل قرطبة، وكان مكينًا عند المنصور وجيهًا في دولته، وكذلك أيضًا كان ولده الناصر يحترمه كثيرًا))[٢].

وقال صاحب الوافي بالوفيات: ((كان يُفْزَع إلى فتياه في الطب كما يفزع إلى فتياه في الفقه، مع الحظ الوافر من العربية، وعلى الجملة فما أعلم في تلخيص كتب الأقدمين مِثْله))[٣].

والمتواتر من جملة أخباره أنه كان شديد الانكباب على البحث والمذاكرة؛ لم يصرف ليلة من عمره بلا درس أو تصنيف إلا ليلة عرسه وليلة وفاة والده، وربما شغله ذلك عن العناية ببزته أو ادخار المال لأيام عوزه، يقول عنه ابن الآبَّار الأندلسي: ((لم ينشأ بالأندلس مِثْله كمالاً وعلمًا وفضلاً. وكان على شرفه أشد الناس تواضعًا وأخفضهم جناحًا، وعُنِيَ بالعلم من صِغَره إلى كِبَره حتى حُكِيَ عنه أنه لم يدع النظر ولا القراءة منذ عقل إلا ليلة وفاة أبيه وليلة بنائه على أهله، وأنه سوَّد فيما صنَّف وقيَّد وألَّف وهذَّب واختصر نحوًا من عشرة آلاف ورقة، ومال إلى علوم الأوائل، فكانت له فيها الإمامة دون أهل عصره. وكان يُفْزَعُ إلى فتواه في الطب كما يفزع إلى فتواه في الفقه، مع الحظ الوافر من الإعراب والآداب))[٤].

---

(١) ابن أبي أصيبعة : عيون الأنباء في طبقات الأطباء، مرجع سابق، ص: ٥٣٠.
(٢) المرجع السابق، ص: ٥٣١.
(٣) الصفدي: الوافي بالوفيات، مرجع سابق، جـ١، ص: ١٩٨.
(٤) ابن الأبار محمد بن عبد الله بن أبي بكر القضاعي البلنسي: التكملة لكتاب الصلة، ت: عبد السلام الهراس، دار الفكر للطباعة – لبنان، ١٤١٥هـ– ١٩٩٥م، جـ٢، ص: ٧٢.

أخلاقه وصفاته: كان ابن رشد دمث الأخلاق، حسن الرأي ذكيًّا، لم يذكر عنه قط خبر من أخبار التبسط في مجالس اللهو والطرب مما استباحه جملة أبناء عصره، ومنهم طائفة من العلماء والحكماء، بل كان يتعفف عن حضور هذه المجالس، وبلغ من تعففه عما لا يراه خليقًا بعلمه ومكانته من القضاء أنه أحرق شِعْره الذي نظمه في الغزل أيام شبابه. وكان يبذل العطاء لقُصَّاده، ويُلام أحيانًا على البذل لمن لا يحبونه ولا يكفون عن اتهامه، فيقول: ((إن إعطاء العدو هو الفضيلة، أما إعطاء الصديق فلا فضيلة فيه))[1].

وكان ابن رشد متواضعًا، لا يتكبر بعلمه، ومع ما كان له من أسلوب علمي خاص به إلا أنه كان يُصَرِّح لمن وقع على خطأ في كتبه أن يصلحه، ومن ذلك قوله في بداية المجتهد: ((فهذا هو الذي رأينا أن نثبته في هذا الكتاب من المسائل التي ظننا أنها تجري مجرى الأصول، ... وإن تذكرنا لشيء من هذا الجنس أثبتناه في هذا الباب، وأكثر ما عولت فيما نقلته من نسبة هذه المذاهب إلى أربابها هو كتاب الاستذكار، وأنا قد أَبَحْتُ لمن وقع من ذلك على وَهْم لي أن يُصْلحه، والله المعين والموفق))[2].

مؤلفاته: ألَّف ابن رشد الكثير من الكتب، وشرح النصوص الكثيرة، وتنقسم كتبه إلى مؤلفات وشروح وتلخيصات، وتتناول مجالات فلسفية وطبية وفقهية وكلامية. والمعروف أن ابن رشد قد اختص بشرح التراث الأرسطي، وعُرِفَ بأنه الشارح الأكبر لأرسطو، وتنقسم شروحه على أرسطو إلى ثلاثة أقسام:

– مختصرات وجوامع: يتكلم فيها ابن رشد باسمه هو، فيعرض مذهبه الفلسفي، في

([1]) عباس محمود العقاد: ابن رشد، دار المعارف– القاهرة، ط٦، ١٩٩٢م، ص: ١٩، ٢٠.

([2]) ابن رشد: بداية المجتهد ونهاية المقتصد، تحقيق: أبو عبد الرحمن عبد الحكيم بن محمد، المكتبة التوفيقية– القاهرة، ١٤١٨هـ، ص: ١٦٨.

ضوء ما فهمه من أرسطو مُضِيفًا أو حاذفًا أو باحثًا في الكتب الأخرى متخذًا ترتيبًا منهجيًّا من اختياره.

– تلاخيص: وتسمى أيضًا شروح صغرى، وهي شروح مختصرة دون إيراد متون أرسطو، وإنما يورد نص كل فقرة بكلماتها الأولى فقط، ثم يشرح الباقي من غير تفريق بين ما هو له وما لغيره.

– شروح كبرى: أو تفسير وفيه يورد ابن رشد قول أرسطو بنسق واضح، ثم يأتي بالشرح المسهب.

أما عن عدد مؤلفات كتب ابن رشد، فذاك أمر مختلف فيه من مصدر لآخر، ويشير المؤرخون في ترجماته إلى أن جزءًا مهمًّا من تراثه قد فُقد أصله العربي، وإن كانت مظانه موجودة في ترجمات عبرية أو لاتينية، ((ومن المحقق أن آثاره الباقية أقل من آثاره التي انتشرت في أيام حياته، فقد أُحرق منها في حياته شيء، وحُرِّم بعد مماته شيء))[١].

والاختلاف في عدد مؤلفات ابن رشد يرجع إلى ضياع كثير من آثاره، وأيضًا لأن ابن رشد في الموضوع الواحد قد تجد له ثلاثة كتب عبارة عن شرح وجوامع وتلخيص، مما جعل بعض من أحصوا كتبه يكتفي بأحدها ظنًّا منه أنها مكررة، وقد أورد له الذهبي ثلاثة وأربعين مصنفًا، وأوصلها البستاني في دائرة المعارف إلى ثلاثة وسبعين مصنفًا. وعلى أية حال فإن عدد مصنفاته عمومًا يتجاوز المائة مصنفًا [٢]. وفيما يلي أهم مؤلفات ابن رشد في العلوم المختلفة:

---

(١) عباس محمود العقاد: ابن رشد، مرجع سابق، ص: ٢٩.

(٢) انظر: د. محمد عمارة: المادية والمثالية في فلسفة ابن رشد، دار المعارف– القاهرة، ط ٢، ١٩٨٣م، ص:٩٧.

– **في الطب:** أشير بداية إلى أن ابن طفيل لما أراد أن يعتزل التطبيب في بلاط الموحدين ٥٧٨هـ أوصى أن يخلفه فيه ابن رشد. وقد اهتم ابن رشد بعلم التشريح، وآلية الدورة الدموية عند الإنسان، وتشخيص بعض الأمراض، ووصف بعض الأدوية لها. كما ذكر ابن رشد في عدة أماكن من مؤلَّفاته أن الجدري لا يصيب الإنسان أكثر من مرة واحدة؛ وهذا ما توصل إليه الطب الحديث، كما فهم فهمًا جيدًا وظيفة شبكية العين. وهناك قول مأثور عن ابن رشد: ((مَنْ اشتغل بعلم التشريح ازداد إيمانًا بالله))[١].

وكان ابن رشد كان على صلة طيبة بآل زهر، وقد توثقت صلته بأبي مروان ابن زهر الطبيب، فاتفقا على أن يؤلِّفا معًا كتابًا جامعًا في الطب يضع ابن زهر جزئياته أو الجانب العملي منه. وقد وفَّى ابن رشد بما كان الطبيبان قد اتفقا عليه، فوضع كتاب الكليات[٢].

ومن أهم مؤلَّفاته الطبية: كتاب الكليات في الطب، تلخيص كتاب الحميات لجالينوس، تلخيص أول كتاب الأدوية المفردة لجالينوس، تلخيص النصف الثاني من كتاب حيلة البرء لجالينوس، كتاب في الفحص، مقالة في اتصال العقل بالأسنان، مراجعات ومباحثات بين ابن طفيل وبين ابن رشد في رسمه للدواء في كتابه الموسوم بالكليات، مسألة في نوائب الحمى، مقالة في حميات العفن، مقالة في الترياق،، شرح أرجوزة ابن سينا في الطب.

– **في الفقه والأصول وعلم الكلام:** له مؤلفات منها: شرح كتاب المقدمات في الفقه لجده، وكتاب بداية المجتهد ونهاية المقتصد في الفقه المقارن، وكتاب الضروري في أصول الفقه، وهو مختصر المستصفى للغزالي، وكتاب منهاج الأدلة في الأصول، وكتاب الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة في علم الكلام. يقول ابن أبي

(١) ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء في طبقات الأطباء، مرجع سابق، ص: ٥٣٢.
(٢) انظر: المرجع السابق، ص: ٥٣٠.

أصيبعة: ((ولأبي الوليد بن رشد من الكتب كتاب التحصيل جمع فيه اختلاف أهل العلم مع الصحابة والتابعين وتابعيهم، ونصر مذاهبهم، وبين مواضع الاحتمالات التي هي مثار الاختلاف))[1]. ولعله يعني به بداية المجتهد.

– **في الفلك والطبيعيات:** له: مقالة في حركة الفلك، شرح كتاب السماء والعالم لأرسطوطاليس، وجوامع كتب أرسطوطاليس في الطبيعيات، تلخيص كتاب الطبيعيات لنيقولاوس، شرح كتاب السماع الطبيعي لأرسطوطاليس، تلخيص كتاب القوى الطبيعية لجالينوس.

– **في المنطق والفلسفة والنفس:** له: كتاب الضروري في المنطق، تلخيص كتاب البرهان لأرسطوطاليس، مقالة في العقل، مقالة في التعريف في صناعة المنطق، مقالة في اتصال العقل المفارق بالإنسان، شرح كتاب النفس لأرسطوطاليس، تلخيص كتاب المزاج لجالينوس، تلخيص كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطوطاليس، تلخيص كتاب الأخلاق لأرسطوطاليس، تهافت التهافت (رد على كتاب تهافت الفلاسفة للغزالي)، شرح كتاب القياس لأرسطوطاليس، مسألة في الزمان، مقالة في فسخ شبهة من اعترض على الحكيم، مقالة في الرد على ابن سينا، مسائل في الحكمة، مقالة في نظر أبي نصر الفارابي في المنطق ونظر أرسطو[2].

ابن رشد الشارح الأكبر لأرسطو: امتازت طريقة ابن رشد في الشرح على غيرها، لأنه كان يتناول النصَّ بالإيضاح فقرةً فقرة، ويفسِّر كلام أرسطو تفسيرًا دقيقًا، ويحلِّل معانيه تحليلاً عميقًا. وكان غالبًا إما أن يلخِّص، أو يوضح باختصار، أو يسهب في التفسير ويستطرد في التعليق؛ ولذا جاءت شروحه ما بين الصغير والمتوسط والكبير. وتتضح مكانة ابن رشد الفلسفية كشارح أكبر ((إذا علمنا أن ابن رشد قد قَدَّم على

(1) المرجع السابق، جـ١، ص: ٥٣٢.

(2) انظر: الصفدي: الوافي بالوفيات، مرجع سابق، جـ٢، ص: ٨٢.

أغلب آثار أرسطو ثلاثة أنواع من الشروح: هي الشروح والجوامع والتلخيصات، وأنه قد مزج بين آرائه هو وآراء أرسطو في أحيان كثيرة، وأضاف إليها كثيرًا، وضمنها تجربته وتجربة عصره ومنجزات العلم والحضارة التي لم يدركها حكيم اليونان))[١].

ومن ثم يمكن القول: ((إن ابن رشد قد استحق بجدارة لقب الشارح الأكبر لفلسفة أرسطو حكيم اليونان، لأنه قد اكتملت على يديه هذه الشروح، وبلغت به قمتها وغايتها في العصر الوسيط. وإذا كان أرسطو قد استحق لدى جميع الأمم في العصور الوسطى لقب المعلم الأول، وإذا كان ابن رشد قد جاء ختامًا لشراح عديدين تناولوا قبله فلسفة أرسطو دون أن يبلغ أحد منهم فيها مبلغه، فإن عظمة ابن رشد هنا تبدو على حقيقتها شاهدة بتميزها وامتيازها على الآخرين))[٢].

وينبغي الإشارة إلى أن هناك العديد من المسائل الأساسية التي تميز بها ابن رشد عن أرسطو، مثل تصوره للذات الإلهية وتوفيقه بين الحكمة والشريعة، وآرائه في بعض القضايا الاجتماعية كقضية الحرية الإنسانية والموقف من المرأة، وغيرها من الأشياء التي نلتقي بها في مؤلفاته أكثر وأوضح مما نلتقي بها في الشروح والجوامع والتلخيصات[٣].

كما أن ابن رشد لم يتقيد بتفاصيل آراء أرسطو وأفلاطون غالبًا، وذلك راجع إلى منهج ابن رشد في شرح كتب أرسطو؛ إذ كان يتخذ الشرح لتلك الكتب – في بعض الأحيان – وسيلة إلى إبداء رأيه هو.

صلته بالأمراء: اتصل ابن رشد ببلاط الموحدين، وزار مدينة مراكش عاصمة الموحدين عدة مرات، كانت أولاها – فيما يبدو – سنة ٥٤٨ هـ ١١٥٣م أيام الأمير عبد المؤمن بن علي.

---

(١) د. محمد عمارة: المادية والمثالية في فلسفة ابن رشد، مرجع سابق، ص: ١٧.

(٢) المرجع السابق، ص: ١٥، ١٦.

(٣) انظر: المرجع السابق، ص: ٢١.

وفي سنة ٥٤٨هـ، قدَّمه ابن طفيل إلى أبي يعقوب يوسف بن عبدالمؤمن الذي يُعَدُّ المؤسِّس الحقيقي لدولة الموحدين. وكان الفيلسوف ابن طفيل ذا تأثير على هذا السلطان؛ إذ كان السلطان يعتمد عليه في جلب العلماء والحكماء إلى بلاطه؛ وكان بين هؤلاء الفيلسوف ابن رشد، وكان لا يزال في دور الشباب. وقد وصف لنا أحد تلامذة ابن رشد المقابلة الأولى التي جرت لأستاذه مع هذا السلطان، ناقلاً الكلام عن ابن رشد، قال: "لما دخلت على أمير المؤمنين أبي يعقوب، وجدت عنده أبا بكر بن الطفيل، فمدحني أبو بكر أمامه، ثم سألني السلطان عن اسمي وأسرتي، وقال لي: ما هو رأي الفلاسفة في السماء، هل هي حادثة أم قديمة؟. فخفت واعتذرت، وأنكرت اشتغالي بالفلسفة. فأدرك أمير المؤمنين ما اعتراني من الخوف، فالتفت إلى أبي بكر بن طفيل، وأخذ يحادثه في ذلك، ويذكر له أقوال أرسطو وأفلاطون وغيرهما من الفلاسفة، وما قال أهل الملَّة في الردِّ عليهم، حتى تعجَّبتُ من علمه وسعة اطلاعه. ومازال يتلطف في كلامه حتى هدأ روعي، وتكلمت بما حضرني من ذلك وأبديت رأيي".

بيد أن الأمر لم يتوقف عند هذا الحد؛ إذ إن ابن رشد أخذ يتردد من ذلك الحين على قصر السلطان، ويلتقي بابن طفيل. وذات يوم دعا ابن طفيل ابن رشد، وقال له ما مفاده إن أمير المؤمنين شكا إليه ما يجده في أسلوب أرسطو وترجمته من الصعوبة والغموض، وإنه يريد رجلاً يشرح هذه الكتب. ومما قاله ابن طفيل لابن رشد: إنك أقوى منِّي عزمًا، فعليك بكتب أرسطو. وأعتقد أنك ستأتي عليها كلِّها، لأني أعرف سموَّ عقلك، ووضوح فكرك، وتجلدك. أما أنا فإن سنِّي واشتغالي بخدمة الأمير وصرف عنايتي – كل ذلك يمنعني من الإقدام على هذا الأمر.

وبعد وفاة يوسف بن عبد المؤمن تولى ابنه يعقوب المنصور سلطان الموحدين، واستدعاه الخليفة المنصور وهو متوجه إلى غزو ألفونس ملك أرجوان سنة إحدى وتسعين وخمسمائة، فأكرمه واحتفى به، وجاوز به قدر مؤسسي الدولة – دولة

الموحدين – وهم عشرة من أجلاء العلماء . ولكن الحال لم يستمر على ذلك؛ إذ سعى الوشاة بابن رشد إلى الأمير، ورموه عنده بالزندقة والإلحاد بسبب آرائه الفلسفية، فأوغروا عليه صدر المنصور، فنقم عليه، ونفاه وسائر الفلاسفة من أرضه إلى أليسانة، وهي بلد قريب من قرطبة.

ويحكي ابن أبي أصيبعة صلة ابن رشد بأمراء دولة الموحدين، موضحًا سبب نقمة المنصور عليه، فيقول: ((ولما كان المنصور بقرطبة وهو متوجه إلى غزو ألفونس، وذلك في عام أحد وتسعين وخمسمائة استدعى أبا الوليد بن رشد، فلما حضر عنده احترمه كثيرًا، وقرَّبه إليه ... فلما قرَّب المنصورُ ابنَ رشد وأجلسه إلى جانبه حادثه، ثم خرج من عنده وجماعة الطلبة، وكثير من أصحابه ينتظرونه، فهنئوه بمنزلته عند المنصور وإقباله عليه، فقال واللَّه إن هذا ليس مما يستوجب الهناء به، فإن أمير المؤمنين قد قرَّبني دفعة إليَّ أكثر مما كنت أؤمله فيه، أو يصل رجائي إليه...

ثم إن المنصور فيما بعد نقم على أبي الوليد بن رشد، وأمر بأن يقيم في أليسانة، وهي بلد قريب من قرطبة – وكانت أولاً لليهود – وأن لا يخرج عنها، ونقم أيضًا على جماعة أُخَرَ من الفضلاء الأعيان... وبقوا مدة، ثم إن جماعة من الأعيان بإشبيلية شهدوا لابن رشد أنه على غير ما نسب إليه، فرضي المنصور عنه وعن سائر الجماعة، وذلك في سنة خمس وتسعين وخمسمائة...قال القاضي أبو مروان: ومما كان في قلب المنصور من ابن رشد أنه كان متى حضر مجلس المنصور، وتكلم معه أو بحث عنده في شيء من العلم يخاطب المنصور بأن يقول تسمع يا أخي، وأيضًا فإن ابن رشد كان قد صنف كتابًا في الحيوان، وذكر فيه أنواع الحيوان، ونعت كل واحد منها، فلما ذكر الزرافة وصفها، ثم قال: وقد رأيت الزرافة عند ملك البربر – يعني المنصور – فلما بلغ ذلك المنصور صعب عليه، وكان أحد الأسباب الموجبة في أنه نقم على ابن رشد وأبعده، ويقال إنه مما اعتذر به ابن رشد أنه قال: إنما قلت ملك البَرَّيْن، وإنما تصحفت على القارئ، فقال: ملك البربر))[1].

(1) ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء في طبقات الأطباء، مرجع سابق ، ص: ٥٣١، ٥٣٢.

قال ابن حمويه: ((لما دخلت البلاد، سألت عن ابن رشد، فقيل: إنه مهجور في بيته من جهة الخليفة يعقوب، لا يدخل إليه أحد، لأنه رفعت عنه أقوال ردية، ونسبت إليه العلوم المهجورة))[١].

وهكذا قيلت آراء كثيرة في تفسير الأسباب التي أوقعت الشقاق بين أمير دولة الموحدين وبين ابن رشد، وخلاصة ما قيل في ذلك أن الشقاق بينهما كان بسبب الوشاة الذين حسدوا ابن رشد فأوغروا صدر الأمير عليه، أو بسبب ما ورد من أن ابن رشد رفع الكُلْفة بينه وبين الأمير؛ فكان يخاطبه بقوله يا أخي، ووصفه بأنه ملك البربر، أو بسبب ما قيل من أسباب سياسة حول رغبة ابن رشد في نقل الحكم إلى أبي يحيي أخي الخليفة المنصور، وعلاقته الحميمة بأبي يحيي.

وكانت نكبة ابن رشد، وانتقام وبطش السلطة الحاكمة منه. ثم عاد الأمير إلى نفسه، فاستدعى ابن رشد إلى مراكش، واعتذر إليه، وأذن له بالعودة إلى وطنه، ولكن الفيلسوف ما لبث أن توفي بمراكش سنة ٥٩٥ هـ ١١٩٨م، ونقل جثمانه إلى قرطبة[٢].

يقول ابن أبي أصيبعة: ((وكانت وفاة القاضي أبي الوليد بن رشد رحمه الله في مراكش أول سنة خمس وتسعين وخمسمائة، وذلك في أول دولة الناصر، وكان ابن رشد قد عمَّر عمرًا طويلاً، وخلف ولدًا طبيبًا عالمًا بالصناعة، يقال له أبو محمد عبد الله، وخلف أيضًا أولادًا قد اشتغلوا بالفقه، واستُخدموا في قضاء الكور))[٣].

---

(١) الذهبي: سير أعلام النبلاء، تحقيق: مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة– بيروت، ط٣ ، ١٤٠٥ هـ ١٩٨٥م، جـ٢١ ص: ٣٠٩.

(٢) انظر: خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، الزركلي: الأعلام، دار العلم للملايين، بيروت، ط ١٥، ٢٠٠٢م، جـ٦، ص:٢١٢. وانظر: العقاد : ابن رشد، مرجع سابق، ص: ١٨، ١٩. والصفدي: الوافي بالوفيات، مرجع سابق، جـ١، ص: ١٩٨.

(٣) ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء في طبقات الأطباء، مرجع سابق، ص: ٥٣٢.

المبحث الثاني

مصادر الفكر الأخلاقي في تراث ابن رشد

في بداية الحديث عن مصادر الأخلاق عند ابن رشد أود أن أشير إلى أن المحنة التي تعرَّض لها من الحبس وحرق الكتب أدَّتْ إلى فقدان بعض كتبه؛ فضاع النص العربي لها، ولم يتبقَ منها إلا ترجمات لاتينية أو عبرية.

وينطبق هذا على مؤلفات ابن رشد في الأخلاق، والتي تقتصر غالبًا على ثلاثة كتب[١]، هي: تلخيص الأخلاق لأرسطو، وتلخيص السياسة (جوامع سياسة أفلاطون)، وتلخيص الخطابة لأرسطو. وقد فُقِدَ الأصل العربي للكتابين الأول والثاني (تلخيص الأخلاق وتلخيص السياسة)، ووجِدَتْ لهما ترجمات عبرية ولاتينية قديمة.

وكما يقول أحد الباحثين: ((ظل البحث الأكاديمي وغيره أسير النصوص العربية لابن رشد، وظهرت حولها دراسات عديدة تخصصت في جوانب معينة، بينما بقيت جوانب أخرى من فلسفته لم تدرس، ولم يسلط عليها الضوء الكافي ببحوث أكاديمية رصينة أو وسائل علمية عالية، وأخص بالذكر الجانب السياسي والأخلاقي منها، وذلك بسبب فقدان الأصول العربية لأهم كتابين في هذا الجانب، واللذان يعبران عن فلسفة ابن رشد وموقفه من الأخلاق والسياسة مما أبقى هذا الجانب بدون دليل أكاديمي رصين))[٢].

ونتحدث عن تلك المصادر بشيء من التفصيل فيما يلي:

---

(١) يضاف إليها إشارات مقتضبة إلى قضايا أخلاقية في بعض مؤلفاته الأخرى كفصل المقال، وتهافت التهافت، والكشف عن مناهج الأدلة.

(٢) مقدمة كتاب ابن رشد: تلخيص السياسة لأفلاطون، نقله إلى العربية: د. حسن مجيد العبيدي، وفاطمة كاظم الذهبي، دار الطليعة – بيروت، ١٩٩٨م، ص: ٧.

– **تلخيص كتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس:** أتم ابن رشد شرح وتلخيص هذا الكتاب، لكن لم يُعْثَر حتى الآن على النص العربي[١].

وإذا كان من الصعب الحصول على نسخة مترجمة إلى العربية من ذلك الكتاب، إلا أنه يوجد ثلاثة بدائل تعطينا صورة موجزة عن هذا الكتاب، وتغنينا عن مشقة الاطلاع على النسخة العبرية أو اللاتينية وعناء ترجمتهما، وتتمثل هذه البدائل فيما يلي:

أولا: بعض تعليقات ابن رشد وكلماته الواردة في هامش كتاب الأخلاق لأرسطو الذي نشره د. عبد الرحمن بدوي.

ثانيًا: بعض الآراء التي اقتبسها ابن رشد من هذا الكتاب، وضمَّنها كتاب تلخيص السياسة، وقد ابتدأ كتاب تلخيص السياسة بإجمال ما ورد في كتاب الأخلاق، بالإضافة إلى أنه كان غالبًا ما يذكر في ثنايا الكتاب رأي أرسطو ورأيه الشخصي، يقول ابن رشد: ((وقبل أن نبدأ بتلخيصنا المطول لما تحتويه هذه المقالات فإنه من الملائم لنا أن نشير إلى ما شرحناه في الجزء الأول، والذي يمكن أن نضعه أصلا لما نريد قوله هنا))[٢].

ثالثًا: ما ورد في كتاب تلخيص الخطابة لأرسطو، وهذا الكتاب قد حوى مباحث أخلاقية مهمة، وسأتناول الحديث عنه لاحقًا.

---

(١) مع صعوبة العثور على النص العربي للكتاب بسبب فقده، فإن له ترجمتين إحداهما لاتينية قام بها هرمن الألماني سنة ١٢٤٠م، وطبعت هذه الترجمة في البندقية سنة ١٥٦٠م ضمن مجموع مؤلفات أرسطو وشرح ابن رشد عليه، ويشير ابن رشد في مقدمتها إلى أنه قد تعب حتى حصل على هذا الكتاب بمعاونة أحد أصدقائه. أما الترجمة الأخرى فهي عبرية قام بها شموئيل بن يهودا، وأتمها سنة ١٣٢١م، ولها مخطوط في خزانة القرويين بفاس ونسخة بالمكتبة الوطنية بباريس ضمن مخطوط رقم ٩٥٦ بعنوان: كتاب الأخلاق لأرسطو، ورقات من ١– ٩٦ نص مخطوط تلخيص الأخلاق لابن رشد. انظر: د. منى أحمد أبو زيد: المدينة الفاضلة عند ابن رشد، منشأة المعارف – الإسكندرية، ٢٠٠٠، ص: ٢٤.

(٢) ابن رشد: تلخيص السياسة لأفلاطون، مرجع سابق، ص: ٦٧.

وينبغي الإشارة هاهنا إلى حاجتنا في الدراسات الأخلاقية إلى من يقوم بترجمة هذا الكتاب، ولذا فضلت ذكر مصادر النسخة اللاتينية والعبرية ليتسنى لأحد الباحثين ترجمته إلى العربية ونشره، ليعيد إلينا بضاعتنا مرة أخرى!.

– **تلخيص السياسة لأفلاطون:** وقد فقد النص الأصلي العربي لهذا الكتاب، ولم تبق له إلا ترجمة عبرية قام بها شموئيل بن يهودا من مرسيليا، وهذه النسخة العبرية تم ترجمتها إلى اللاتينية عن طريق الطبيب يعقوب بن مانتينوس الطرطوشي، وتم ترجمة هذه النسخة اللاتينية إلى الإنجليزية، ونشرت الطبعة الإنجليزية في صورتين، إحداهما قام بها إرفن روزنتال صدرت عن مطابع جامعة كمبردج سنة ١٩٥٦م، والأخرى قام بها رالف ليرنر ونشرها عام ١٩٧٤ في مطابع جامعة كورنيل[١].

ثم ظهرت ترجمات عربية لهذا الكتاب عن النص الإنجليزي، منها ترجمة بعنوان تلخيص السياسة للدكتور حسن مجيد العبيدي، وفاطمة الذهبي. كما أن هناك ترجمة عن العبرية بعنوان الضروري في السياسة، قام بها الدكتور أحمد شحلان.

وقد طبع الكتاب بعدما نقل إلى العربية، وأطلق عليه تلخيص السياسة لأفلاطون أو جوامع السياسة لأفلاطون أو الضروري في السياسة ((ونلاحظ في هذا الكتاب أن ابن رشد قد لخص محاورة السياسة في ضوء فهمه لفلسفة أرسطو ومستعينًا بكتاب الأخلاق إلى نيقوناخوس مضيفًا إلى الشرح تصوراته الفلسفية في الطبيعة والنفس والميتافيزيقا، ومضيفًا أيضا آراء أخرى لأفلاطون في محاورة القوانين مازجًا ذلك كله بتفسير الفارابي السياسي في محاولة للمواءمة بين هذين الفيلسوفين اليونانيين في ضوء فهم إسلامي))[٢].

(١) المرجع السابق، ص: ٨.

(٢) د. منى أحمد أبو زيد: المدينة الفاضلة عند ابن رشد، مرجع سابق، ص: ٢٢.

ويمتاز ابن رشد ((أنه لا يكتفي بشرح الجمهورية بل يعتمد إلى تطبيق بعض مبادئها على الأوضاع السياسية والاجتماعية السائدة في الأصقاع الإسلامية آنذاك لا سيما الأندلس والمغرب في ظل الأمراء الموحدين))[١].

وهنا نتساءل: إذا كان كتاب تلخيص السياسة هو تلخيص من ابن رشد لكتاب الجمهورية، فلماذا قام ابن رشد بشرح هذا الكتاب لأفلاطون، ولم يشرح كتاب السياسة لأرسطو؟

وللإجابة عن هذا السؤال يوضح ابن رشد في مقدمة تلخيص السياسة أن هذا العلم ((ينقسم إلى جزئين: يفحص في الأول عن العادات والشيم المكتسبة والأفعال الإرادية بالجملة، وفيما يتعلق بعضها ببعض وكيف يؤثر بعضها ببعض. وفي الثاني يتم الفحص عن كيفية غرس هذه العادات في النفوس وأي منها هي الحاكمة لكي يكون ناتج الفعل عن العادة المطلوبة في غاية التمام، وأي العادات تعيق الأخرى؟))[٢].

وهكذا فإن العلم السياسي قسمان: قسم يفحص عن الخصال المكتسبة والأفعال الإرادية والسلوك عامة وصلة كل منهما بالآخر، وهو علم الأخلاق، وتم تناوله في كتاب الأخلاق لأرسطو، وقد شرحه ابن رشد. وقسم يفحص عن الوجه الذي تغرس عليه هذه الخصال في النفس وتتآلف بحيث يقرب العمل المنبثق عنها من مرتبة الكمال، وهو علم السياسة، وتناوله كتاب السياسة لأرسطو، ولما لم يكن هذا الكتاب في متناول ابن رشد فقد استبدل به كتاب الجمهورية لأفلاطون، يقول ابن رشد: ((والجزء الأول من فن السياسات متضمن في كتاب أرسطو الأخلاق إلى نيقوماخوس، بينما الجزء الثاني منه كتاب السياسات لأرسطو، وهو ما ليس في متناول أيدينا الآن، وكذلك في كتاب أفلاطون أيضًا والذي نقصده هنا بالتلخيص))[٣].

---

(١) ما جد فخري: ابن رشد فيلسوف قرطبة، دار المشرق– بيروت، ط٢، ١٩٩٢م، ص:١١٩.
(٢) ابن رشد: تلخيص السياسة لأفلاطون، مرجع سابق، ص: ٦٦، وانظر: ما قبلها.
(٣) المرجع السابق، ص: ٦٦ ،٦٧.

إذًا فابن رشد اضطر إلى شرح كتاب السياسة لأفلاطون عندما لم يعثر على كتاب أرسطو.

– **تلخيص الخطابة لأرسطو:** وهو من الكتب المهمة في موضوع الأخلاق، وقد يعزف عنه بعض الباحثين ظنًّا منهم أن الكتاب مقصور على صناعة الخطابة، لكن مع النظرة المتأملة في الكتاب والقراءة الفاحصة له نجده قد حوى الكثير من المباحث والقضايا والمسائل الأخلاقية، والكتاب يتكون من ثلاثة فصول أو ثلاث مقالات، فورد في المقالة الأولى حديث عن الفضائل وطريقة اكتسابها وأخلاق المدح والذم والشكاية والاعتذار، أما المقالة الثانية وهي أكثر من ثلث الكتاب فقد تناولت جملة من الأخلاق كالغضب والصداقة والمحبة والخوف والشجاعة والحسد والغبطة وأخلاق الشباب والشيوخ والكهول، وسوف نتناول ذلك بشي من التفصيل خلال حديثا عن منهج ابن رشد الخُلُقي.

المبحث الثالث

الفضيلة وفلسفة الأخلاق عند ابن رشد

سوف نتناول في هذا المبحث آراء ابن رشد في الأخلاق، وذلك من خلال الحديث عن مفهوم الفضائل عنده وأنواعها وطرق تحصيلها، ثم رأيه في اللذة والسعادة، وتفصيل ذلك فيما يلي:

أولاً: الفضائل أنواعها وكيفية تحصيلها

يتضح التصور الرشدي للفضائل من خلال ما ورد في كتابيه تلخيص الخطابة لأرسطو وتلخيص السياسة لأفلاطون، وفيهما تناول ابنُ رشد الفضائلَ بشيء من التفصيل موضحًا تعريفها وطبيعتها، ومعيارها، وكيفية تحصيلها، وأنواعها، وغير ذلك من المسائل المتعلقة بالفضائل.

مفهوم الفضيلة[1]:

يُعَرِّف ابن رشد الفضيلة بأنها مَلَكَة مُقَدَّرة بكل فعل هو خير من جهة ذلك التقدير، أَو يُظَنُّ به أَنه خير[2].

ويرى ابن رشد في تعريف الفضيلة – متابعًا أرسطو – أنها وَسَطٌ بين رذيلتين، فهو يُعَرِّف الشجاعة – على سبيل المثال – بأنها شيء ما في النفس متوسط بين الجبن

([1]) الفضيلة مشتقة من الفضل، والفضل في اللغة هو الزيادة والإحسان ابتداءً بلا علة، والفضيلة هي الدرجة الرفيعة في حسن الخلق. انظر: المعجم الوسيط، دار الدعوة– القاهرة، جـ٢، ص: ٧١٩. ومن ثم قيل في تعريفها: إنها الخلق الطيب الذي تعتاده إرادة الإنسان، وقيل أيضًا كما جاء في معجم لالاند: ((هي الاستعداد الراسخ لإنجاز نوع معين من الأفعال الأخلاقية، أو الاستعداد الراسخ لإرادة الخير، أو عادة فعل الخير)). انظر: د.عبد الرحمن بدوي: الأخلاق النظرية، وكالة المطبوعات– الكويت، ط٢، ١٩٧٦م، ص: ١٤٣.

([2]) انظر: ابن رشد: تلخيص الخطابة، شرح وتحقيق: د. محمد سليم سالم، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، لجنة إحياء التراث– القاهرة، ١٣٨٧هـ ١٩٦٧م، ص: ١٤٣.

والتهور، فيقول: ((وقد أوضحنا ما تكون عليه الشجاعة بذاتها، وأنها شيء ما في النفس وَسَط بين التهور والجبن، وهي الصفة التي يسود بها الإنسان بطريقة صحيحة وبالحد والزمان الملائمين))[١].

وقد تكلم أبو الوليد أثناء حديثه عن المدح والذم عن الغاية التي من أجلها يفعل الإنسان الفضيلة مشيرًا إلى أن الفضيلة جميلة؛ لأنها تُفْعَل لأجل ذاتها، فهي خير وهي ممدوحة، ومن ثم فإن الفضيلة هي المَلَكة التي بها يفعل الإنسان الخير والفعل الجميل، يقول ابن رشد: ((إن الجميل هو الذي يُختار من أَجل نفسه، وهو ممدوح وخير ولذيذ من جهة أَنه خير. وإذا كان الجميل هو هذا فَبَيِّنٌ أَن الفضيلة جميلة لا محالة؛ لأَنها خير، وهي ممدوحة))[٢].

ومن علامات الفضيلة في الإنسان أن يستحيي مما يفعله أهل الفواحش، وأن يحاول أن ينكر عليهم ذلك، وأن يحب أهل الفضائل وينصرهم ويدافع عنهم، يقول ابن رشد : ((ومما يدل على أَن الإنسان ذو فضيلة أَن لا يفعل الأَفعال التي يفتضح بها أَهل الفواحش، وأَن يؤدّبهم بالقول والفعل. وكذلك نصرة ذوي الفضائل ومحمدتهم مما يُمْدَح به. والخجل عند ذكر القبائح مما قد يدل على الفضيلة، لأَنه يُظن به أَن الحياءَ يمنعه عن إتيان تلك الرذيلة))[٣].

وتجدر الإشارة إلى أن مفهوم الفضيلة يتسع – عند ابن رشد – ليشمل كثيرًا من الخيرات والفضائل مما يؤكد على أنه ينظر إليها على أنها تعنى فعل الخيرات ومكارم الأخلاق والخلال الحميدة التي يحث عليها الشرع والعقل، ولا يكون الإنسان فاضلاً إلا إذا كان حَسَن السلوك كريم الأخلاق. وفى ربط السلوك الصحيح بالفضيلة يقول أحد الباحثين: ((فما الفضيلة إلا السلوك الذي دلت عليه خبرة الإنسان في تاريخه

(١) ابن رشد: تلخيص السياسة لأفلاطون، مرجع سابق، ص: ٧٢.
(٢) ابن رشد: تلخيص الخطابة، مرجع السابق، ص:١٤٣.
(٣) ابن رشد: تلخيص الخطابة، مرجع سابق، ص: ١٤٨.

الطويل... فالإنسان بفطرته يقيس صواب السلوك بمقياس الخير الذي يترتب على فعله. فالخير عند الإنسان قيمة ليس له عنها غناء))[١].

وقد عرَّف الفارابي الفضيلة بأنها استعداد طبيعي نحو أفعال فاضلة، كُرِّرتْ تلك الأفعال واعْتِيدَتْ، حتى تمكنت بالتكرار والعادة، وأصبحت هيئة متمكنة في النفس، يصدر عنها الأفعال الجميلة، ومن ثم فإن الفضيلة هي ((الأشياء التي إذا اعتدناها اكتسبنا الخُلُق الجميل))[٢].

وهذا التعريف يركز على الجانب الإيجابي من تعريف الأخلاق، ويصف الميل إلى الفضيلة بأنه أمر فطري، ومع أنه كذلك فيمكن أن تُكْتَسب عن طريق الممارسة والتكرار لتلك الأفعال الفاضلة حتى تعتادها النفس.

والجدير بالذكر أن ابن سينا كان له في الحديث عن الفضائل إشارات كثيرة في كتبه، كما خصص لذلك كتابين صغيرين أو رسالتين، هما: كتاب البر والإثم، ورسالة في علم الأخلاق. وفيهما يعرض لمعاني كثير من الفضائل الخلقية.

ويُعَرِّف ابن سينا الفضائل بأنها الهيئات التي تفعل بها النفس أفعالها على أتم ما يكون، هذه الهيئات الجيدة تسمى فضائل، والهيئات الرديئة لها تسمى الرذائل[٣].

فالفضائل– عند ابن سينا– هيئات نفسانية بها يفعل الإنسانُ الخيراتِ والأفعالَ الجميلة.

معيار الفضيلة:

الأفعال يلحقها المدح والذم بحسب النية المصاحبة للفعل، فقد تتحول الفضيلة إلى

(١) د. زكى نجيب محمود: من زاوية فلسفية، دار الشروق– القاهرة، ط٤، ١٤١٤هـ ١٩٩٣م ص: ١٢٢.

(٢) الفارابي: كتاب التنبيه على سبيل السعادة، تحقيق وتقديم وتعليق: د. جعفر آل ياسين، ضمن مجموعة: الفارابي الأعمال الفلسفية، دار المناهل – بيروت، ١٤١٣هـ ١٩٩٢م، جـ١ ص: ٢٣٦.

(٣) انظر: ابن سينا: رسالة البر والإثم، تحقيق د. عبد الأمير شمس الدين، نشرت مع كتابه: الفكر التربوي عند ابن سينا، الشركة العالمية للكتاب– بيروت، ١٩٨٨م، ص: ٣٦٠.

رذيلة إذا لم تصاحبها النية الطيبة، فمن فعل الخير ابتغاء الكرامة وحدها أو فعله من أجل كونه خيرًا في حد ذاته ففعله فضيلة، ومن فعله ابتغاء المال ففعله رذيلة، يقول ابن رشد: ((ومما يُمدح بها الأَفعال العظيمة الشاقة التي جزاؤها الكرامة فقط. فإن الأَفعال التي يكون جزاؤها الكرامة خير من الأَفعال التي جزاؤها المال. ولذلك إذا كان فعلٌ يُجازَي عليه بالأَمرين جميعًا، ففَعَلهُ فاعلٌ من أَجل الكرامة فقط مُدِحَ به، وكل ما يفعله المرءُ من الفضائل لا من أَجل نفسه مدح به. وفعل الأَشياءِ التي هي خيرات بإطلاق كذلك مما يُمْدَح به))[1].

ويخلص ابن رشد في موضع آخر إلى أن ((الفضائل الأَثيرة المختارة هي التي ليس يقصد بها مقتنيها إلى اكتساب مال؛ لأَن ذلك يدل على شرف الفضيلة))[2].

وفي الحكم على الفعل، وهل هو فضيلة تستحق المدح والثناء أم رذيلة تستحق الذم ينبغي النظر في الإرادة التي ينتج عنها هذا الفعل، فقد يفعل المرء الأُمور القريبة من الفضائل، وهي ليست بفضائل، مثال: العىّ الذي قد يكون عنه أَفعال الحليم، فيوهم به أَنه حليم، وكذلك العديم الحس قد يوهم فيه أَنه عفيف إذ كان قد يوجد له فعل العفيف بالعَرَض، وكذلك المتهور قد يوهم فيه أَنه شجاع، والسفيه أَنه كريم.

بينما تراه يقع في أمور توهم أنها نقائص، وهي ليست بنقيصة، بل هي في حقيقتها فضائل، مثال: ما يعرض للكبير الهمة من أَن يتجافى عن الأُمور اليسيرة، فيظن به أَنه يغلط وينخدع. والكبير الهمة إنما يصنع ذلك في الأُمور اليسيرة التي ليس يلحقه منها خوف كبير ولا ضرر شديد. وذلك أَيضا في الموضع الذي يحسن فيه أَن يتغافل عنها[3].

وإذن فالميزان الذي يحكم به على كون الفعل فضيلة أم رذيلة هو الإرادة والاختيار، وفي هذا يوافق ابن رشد أرسطو، وينقل عنه قوله : ((وإنما يكون المدح على الحقيقة

(1) ابن رشد: تلخيص الخطابة، مرجع سابق، ص: ١٤٧، ١٤٨.
(2) المرجع السابق، ص: ١٥٠.
(3) انظر: المرجع السابق، ص: ١٥١ – ١٥٣

بالأَفعال التي تكون عن المشيئة والاختيار، فإن الفعل الذي يكون بالمشيئة والاختيار هو الفعل الفاضل))[١].

والفاضل هو الذي يفعل الخيرات مع ما يصاحبها من مضرة ومشقة، وهو إنما يقصد بفعله للخيرات منفعة الآخرين قبل نفع نفسه، فهذه هي الفضيلة، يقول ابن رشد: ((والأَشياء التي في طبيعتها خيرات – وإن كانت ضارة للفاعل– يمدح بها أَيضًا، مثل فعل العدل؛ فإن العادل كثيرًا ما يستضر به. والأَفعال التي تختص بإكرام الأَموات ممدوحة؛ لأَن الأَفعال التي تكون للأَحياءِ إنما يقصد منها المرءُ أَكثر ذلك منفعة نفسه. وبالجملة فكل فعل كان المقصود به الغير، ولم يكن ينتفع به الفاعل له أَو كان يلحقه منه ضررٌ فهو ممدوح به))[٢].

وفي الإنسان قوة عملية يستطيع بها أن يتوصل إلى معرفة الفضائل والحكم على خيرية الفعل، ويكون ذلك لمجموع الناس من العقلاء والصالحين، وفي هذا يقول ابن رشد ناقلا عن أرسطو: ((والذي يحكم به الكل من الجمهور أو الأَكثر أو ذوو الأَلباب والأَخيار الصالحون أنه خير وأفضل، فهو أفضل بإطلاق وفي نفسه، إذا كان حكمهم في الأَشياءِ بحسب فِطَرهم، وكانوا ذوي لب، لا بحسب ما استفادوه من الآراءِ من خارج. فإن ذوي الأَلباب من الناس قد يقولون بفطرهم في الفضائل والخيرات ما هي، وكم هي، وعند أي شيء هي، وإن كان ما يقفون عليه بفطرهم دون ما يوقف عليه من ذلك في العلوم. وما قيل في حد الخير من أنه الذي يتشوقه الكل، إنما يراد بذلك الخير الذي يتشوقه الكل بحسب فطرهم الطبيعية، أعني اللبيبة. فإن ما تتشوقه الفطر اللبيبة، بما هي فطر لبيبة، هو خير مطلق، أو خير أفضل من خير، مثل علمهم أن الشجاعة والأَدب والجلَد خيرات وتشوقهم إياها))[٣].

([١]) المرجع السابق، ص: ١٥٦.
([٢]) المرجع السابق، ص: ١٤٨.
([٣]) المرجع السابق، ص :١١٩، ١٢٠.

وينقل ابن رشد تفريق أرسطو بين الخير والشر بحسب السنن والشرائع وبحسب الطبيعة البشرية، ((فالخير بحسب السنن الغير المكتوبة هي الأَفعال التي كلما تزيّد الإنسان منها إلى غير نهاية تزيد حمده ومدحه أَو كرامته ورفعته، مثل معونة الأَصدقاءِ ومكافأَة المحسنين. والشر بحسب السنن الغير المكتوبة هو الفعل الذي كلما تزيد الإنسان منه لحقته المذمة أَزيد، والهوان أَزيد، وذلك أَيضًا إلى غير نهاية، مثل كفر الإحسان والإساءة إلى الأَصدقاءِ. وأَما الخير والشر في السنن المكتوبة فإنه مُقَدَّر لا يزاد فيه ولا ينقص منه. ولما كان الأَمر على هذا وكانت السنة المقدرة لا تنطبق على كل شخص ولا في كل وقت ولا عند كل مكان، لم تكن كافية فيما تقدر من الخير والشر!))[1].

لكن هذا النص الأرسطي الذي نقله ابن رشد إن كان يتوافق مع شرائع اليونانيين فإنه لا يتوافق مع شريعتنا التي حدَّدَتْ معالم الخير والشر وأصول وحدود كل منهما، ثم فتحت المجال لمن أراد أن يزيد من الخير، مثال ذلك الانتصار من الظالم يكون بقدر المظلمة لكن هناك درجة أعلى وأسمى وهي العفو ثم الإحسان، يقول تعالى : ((وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُواْ بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُم بِهِ وَلَئِن صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِّلصَّابِرِينَ))[2]. ويقول تعالى: ((وَالْكَاظِمِينَ الْغَيْظَ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ وَاللّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ))[3].

ومما يحسب لابن رشد أنه أشار إلى وجوب اتباع الشريعة لأنها حوت أمهات الفضائل، ووضعت الدستور الأخلاقي القويم، وعن طريقها يمكن معرفة الخير من الشر والفضيلة من الرذيلة، يقول ابن رشد: ((ولما كان تقرير هذه الأفعال أكثر ذلك بالوحي وردت الشرائع بتقريرها، ووردت مع ذلك بتعريفها والحث عليها، فأمرت بالفضائل ونهت عن الرذائل، وعرَّفت بالمقدار الذي فيه سعادة جميع الناس في العلم والعمل – أعني السعادة المشتركة – فعرَّفت من الأمور النظرية ما لا بد لجميع الناس

(1) السابق، ص:٢١٩، ٢٢٠.
(2) سورة النحل ، الآية رقم : ١٢٦.
(3) سورة آل عمران، الآية رقم : ١٣٤.

من معرفته، وهي معرفة الله تبارك وتعالى ومعرفة الملائكة ومعرفة الموجودات الشريفة ومعرفة السعادة، وكذلك عرَّفت من الأعمال القَدْر الذي تكون به النفوس فاضلة بالفضائل العملية. وبخاصة شريعتنا هذه. فإنه إذا قويست بسائر الشرائع وجد أنها الشريعة الكاملة بإطلاق، ولذلك كانت خاتمة الشرائع))[١].

أنواع الفضائل:

قسَّم أفلاطون الفضائل بحسب قُوى النفس الثلاث: العقلية والغضبية والشهوية، ولكل قوة من هذه القوى الثلاث فضيلة تعرف بها، ففضيلة القوة العاقلة هي الحكمة، وفضيلة القوة الغضبية هي الشجاعة، وفضيلة القوة الشهوانية هي العفة، وباجتماع هذه الفضائل الثلاث توجد الفضيلة الرابعة، وهي العدالة[٢].

ومن ثَمَّ ذهب أفلاطون إلى أن الفضائل الرئيسية أربعة، هي الحكمة والعفة والشجاعة والعدالة، أما ابن رشد فإنه يتفق مع أفلاطون في العدد، لكنه يقسمها إلى أنواع أخرى متابعًا أرسطو في تقسيم النفس العاقلة إلى قسمين عملي ونظري، ولكل منها فضيلة؛ فينتج عنهما الفضائل النظرية والفضائل العملية، وهناك القوة الشهوية التي تتطلب الفضائل الخلقية، ومن ثم تنقسم الفضائل إلى ثلاث؛ نظرية وعملية وخُلُقية، يقول ابن رشد: ((وقد تبين أيضًا أن النفس العاقلة تتألف من قسمين عملي ونظري؛ ولهذا فإن الكمالات هي الأخرى سيكون بعضها ما ينسب إلى العملي وبعضها مما ينسب إلى النظري. ولكن بما أن القوة الشهوية والتي هي إحدى قوى النفس موجودة في الإنسان باعتبارها قوة مضادة لكل ما يرتبط بالتأمل لديه فأمرها

---

(١) ابن شد: الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد أهل الملة، سلسلة التراث الفلسفي: مؤلفات ابن رشد (٢) مركز دراسات الوحدة العربية – بيروت، ١٩٩٨م، ص: ٢٠٠، ٢٠١.

(٢) انظر: د. إمام عبد الفتاح: محاضرات في فلسفة الأخلاق، دار الثقافة للطباعة والنشر– القاهرة، ١٩٧٤م، ص: ٥٣، ٥٤. ود. أبو اليزيد العجمى: الأخلاق بين العقل والنقل، دار الثقافة العربية– القاهرة، ١٤٠٩هـ ١٩٨٨م، ص: ١٥٢، ١٥٣.

يكون على صلة بالقوة العاقلة كذلك. لذلك فإن الكمالات للإنسان ثلاثة: فضائل نظرية وفضائل خلقية وصناعات عملية...))[١].

ثم يضيف ابن رشد كمال رابع يعود إلى العقل، وهو الفضائل الفكرية، فتصير بذلك الكمالات أربعة: فضائل نظرية، وصناعات عملية، وفضائل فكرية، وفضائل خلقية[٢].

وذكر ابن رشد هذه الأنواع الأربعة في كتاب تلخيص الأخلاق، وأشار إليها في تلخيص السياسة، بقوله: ((لقد تمت في الجزء الأول من هذا العلم الإشارة إلى أن الكمالات الإنسانية بالجملة أربعة كمالات هي: الفضائل النظرية، والفضائل الفكرية، والفضائل الخلقية، والأفعال الإرادية))[٣].

ويلاحظ في هذا التقسيم للفضائل اعتبار التأمل النظري أرفع منزلة من العمل بأي شكل من الأشكال، فالفضيلة الرئيسية هي الفضيلة النظرية، لأن الفضائل العملية توجد من أجلها، والصناعات العملية أدنى من الصناعات العلمية. والمعرفة العملية خادمة للمعرفة النظرية التي غايتها المعرفة، وتكون السيادة للمعقول على المحسوس، يقول ابن رشد: ((وأن هذه الفضائل إنما توجد من أجل الفضيلة النظرية التأملية، وتكون بمثابة خادمة لها، وتتهيأ لها، وهي الغاية القصوى التي من أجلها توجد))[٤].

وهذه الفضائل الأربع ذكرها الفارابي في كتابه تحصيل السعادة؛ حيث قسَّم الفضائلَ إلى أربعة أنواع، هي: الفضائل النظرية، والفضائل الفكرية، والفضائل الخلقية، والصناعات العملية[٥].

---

(١) تلخيص السياسة، مرجع سابق، ص: ١٥٣.
(٢) السابق، ص: ١٥٣.
(٣) ابن رشد: تلخيص السياسة لأفلاطون، مرجع سابق، ص: ٦٧.
(٤) السابق، ص: ٦٧.
(٥) انظر: الفارابي: تحصيل السعادة، مطبعة دائرة المعارف العثمانية- حيدر آباد الدكن، ١٣٤٥هـ، ص: ٢.

وينطلق ابن رشد من التقسيم الأرسطي للفضائل إلى بيان طبيعة كل فضيلة وبيان ترتيبها؛ لأنها ليست على ترتيب واحد، بل بعضها يخدم الآخر، فهناك فضيلة رئيسية وأخرى فضيلة خادمة، فالفضائل مرتبة على درجات كل فئة من البشر تملك فضيلة معينة لها درجة تتفاوت بحسب قيمة هذه الفضيلة في سُلَّم الفضائل، وتنتهي كلها إلى فضيلة واحدة رئيسية، ((توجد ثمة فضيلة واحدة هي التي تكون بقية الفضائل من أجلها، وهذه الفضيلة لا توجد بسبب أي شيء، بل هي مطلوبة لذاتها، بينما الفضائل الأخرى مطلوبة لأجلها، إذن هذا هو الكمال الأسمى للإنسان والسعادة القصوى له))[1].

وكل فضيلة من هذه الكمالات الأربع تنقسم إلى فضائل تندرج تحتها، فالفضائل الخلقية تنقسم إلى أقسام، منها: العدل ويطلق عليه البر والشجاعة والمروءَة والعفة وكبر الهمة والحلم والسخاء واللب والحكمة. كما أنها تنقسم إلى فضائل في ذات فقط، وفضائل تفعل في أُناس آخرين، وهذه تكون أَعظم عند قوم منها عند آخرين، وفي حال دون حال. ((مثال ذلك أَن فضيلة الشجاعة آثر في وقت الحرب منها في وقت السلم، وأَما فضيلة العدل فمؤثرة في السلم والحرب جميعًا، وفضيلة السخاءِ والمروءَة عند المحاويج آثر منها عند غير المحاويج))[2].

وأرى أن هذا الكلام الذي ذكره فلاسفة اليونان، وكرَّره الفلاسفة المسلمون إلى يومنا هذا بحاجة إلى إعادة نظر، ولا تسلم تلك الفضائل الأربع من النقد، وعلى سبيل المثال يمكننا أن نقول إن فضيلة النفس الغضبية هي الحلم أو الصبر بدلا من الشجاعة. والأولى بنا أن ننظر إلى وضع الفضائل نظرة إسلامية، وأن نجعل أساس الفضائل فضيلة واحدة أساسية هي الإيمان بالله تعالى، وذلك كما ورد في الحديث الشريف: ((الإيمان بضع وستون شعبة، فأفضلها قول لا إله إلا الله، وأدناها إماطة

(1) ابن رشد: تلخيص السياسة لأفلاطون، مرجع سابق، ص: ١٥٥.
(2) ابن رشد: تلخيص الخطابة، مرجع سابق، ص: ١٤٤.

الأذى عن الطريق، والحياء شعبة من الإيمان))[1]. وعن هذه الفضيلة الجامعة تتفرع كل الفضائل والقيم والكمالات.

ومن يتصفح بعض الفضائل التي أوردها ابن رشد في تلخيص الخطابة وتلخيص السياسة؛ كفضيلة العدل وفضيلة الحياء والخجل، وفضيلة المحبة والصداقة، وبعض الرذائل: كرذيلة الظلم، ورذيلة الغضب، ورذيلة الحسد يلاحظ أن ابن رشد كان مقيَّدًا بما أورده أرسطو، فلم يحاول أن يضيف إليه ما ورد في تراثنا، ولو أن ابن رشد أفاض في الموضوع، واستعان بما ورد في شرعنا الحنيف لكان في ذلك إضافة وأصالة، ولكان الكلام أكثر إفادة وأقرب إلى الأخلاق!.

كيفية تحصيل الفضائل

في بداية تلخيص السياسة أشار ابن رشد إلى ثلاثة أمور تتعلق بالفضائل، وتستحق الاهتمام والعناية والفهم التام لها، وتتناول هذه الأمور الشروط التي ينبغي أن تتوفر لكي توجد هذه الفضائل، ثم معرفة كيف يمكن غرس هذه الفضائل في نفوس الأحداث بحيث تنمو فيها تدريجيًّا؟ ثم معرفة الصفات والفضائل التي تشتد إذا اقترنت بفضيلة ما وتضعف إذا اقترنت بفضيلة أخرى، أي كيف تؤثر الفضائل إحداها في الأخرى؟

يقول ابن رشد: ((هناك ثلاثة أمور في الفضائل تستحق الاهتمام والعناية والفهم التام لها :

الأمر الأول: هو أن نعي الشروط التي ينبغي توافرها لتمكين هذه الفضائل من العمل،... لأن الغاية القصوى من هذا العلم ليست معرفة ماهية الفضائل فحسب، بل والعمل بها كما صرَّح بذلك أرسطو.

([1]) رواه البخاري في صحيحه، عن أبي هريرة ، كتاب الإيمان، رقم: ٨، ومسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، رقم: ٥٠، ٥١. وأبو داود في سننه، كتاب السنة، رقم: ٤٠٥٦. والترمذي في سننه، كتاب الإيمان، رقم: ٢٥٣٩. والنسائي في سننه، كتاب الإيمان وشرائعه، رقم: ٤٩١٨. وابن ماجة في سننه، كتاب المقدمة، رقم: ٥٦، وأحمد في مسنده، باقي مسند المكثرين، رقم: ٩٣٧١.

الأمر الثاني: هو كيف يمكن غرس هذه الفضائل في نفوس الشباب والبالغين، ومن ثم تنميتها في نفوسهم مَرْتَبة مَرْتبة إلى أن تبلغ كمالها؟ ثم كيف يمكن المحافظة عليها؟ وكيف يجب علينا إزالة أو استئصال الشر والرذيلة من نفوس الأشرار؟...

الأمر الثالث: هو كيف تؤثر هذه الفضائل الواحدة منها بالأخرى؟ وما هي المميزات التي تجعل تأثير تلك الفضائل أكثر كمالاً عندما تقترن بفضائل أخرى معينة؟ وأي الفضائل تجعلها أقل كمالاً؟))[1].

ويتضح من هذا النص اهتمام ابن رشد يهتم بالناحية العملية، فالهاجس الذي يشغله هو كيف تغدو الفضائل متعينة في الحياة العملية، وكيف يمكن لقوة النفس العاقلة أن تسود؟ وكيف يمكن إخراج الفضائل من القوة إلى الفعل؟

وهنا يتحدث ابن رشد عن طريقتين لغرس الفضائل، وهما اللتان ذكرهما أفلاطون في الجمهورية، وهما يتوافقان مع التقسيم التقليدي للناس إلى عامة وخاصة.

فيرى ابنُ رشد أن أفلاطون قد تطرَّق عند حديثه عن فضيلة الشجاعة وعن كيفية ترسيخ وغرس الفضائل في نفوس أهل المدينة إلى أفضل الوسائل لفهمها وكيفية اكتسابها والحفاظ عليها من قبل أهلها، ومن ثم فإنه يوجد سبيلان رئيسيان لغرس الفضائل في النفوس، وهما الإقناع والإكراه.

الطريقة الأولى: هي غرس الإقناع في نفوسهم من خلال الأقاويل الخطابية والشعرية، وهذا جزء من العلوم التأملية الخاصة بخطاب الجمهور، وهي للخواص، ويرى ابن رشد أن هذا هو المنهج الصحيح والقويم. يقول أبو الوليد: ((غرس الفضائل الخلقية والسلوك العملي وترسيخه في نفوسهم (يعني الجمهور) بواسطة الطريقة الأولى سوف يقودهم نحو إدراك هذا السلوك العملي وهذه الفضائل عن طريق نوعين من الأقاويل مجتمعة هي الأقاويل الإقناعية أو الأقاويل الانفعالية التي تحركهم نحو هذه

(1) ابن رشد: تلخيص السياسة لأفلاطون، مرجع سابق، ص: ٧٢، ٧٣.

الفضائل الخلقية))[١].

ولا شك أن الإقناع يحتاج ممن يمارسه أن يكون قدوة، ومن ثم فالواجب على القائمين على التوجيه والإصلاح والتربية أن يكونوا قدوة ونموذجًا عمليًّا حتى يكون لكلامهم تأثير وإقناع، وفي هذا يقول ابن رشد: ((فإنه إنما تكون الأَقاويل التي يحث بها على السنن مقنعة، إذا كان المشيرون بها ذوي صلاح وحسن فعل، حتى تكون هذه الأَشياءُ المذكورة هاهنا معلومة لنا وموجودة فينا. فإنه إذا وجد فينا الخلق الذي نحث عليه، كان قولنا في الحث عليه أَشد إقناعًا. ولذلك ينبغي أَلا نشير إلا بما هو موجود لنا أَو نحن عازمون على أَن يوجد لنا))[٢].

الطريقة الثانية: طريقة القسر والإكراه: فإذا تعذر الإقناع اقتضى اللجوء إلى الإكراه، وهو السبيل الذي ينبغي اتباعه مع الأعداء والخصوم وسائر من لا يستجيب لنداء الفضيلة طَوْعًا.

وعنها يقول ابن رشد: ((وهي التي إذا تعذَّر الإقناع اقتضي اللجوء إليها، ويتم تطبيقها على الخصوم والأعداء، وهم الذين طريقتهم غير متمسكة بالفضائل المرغوبة فيهم طوعًا، وتدعى بطريقة القسر والإكراه باستعمال العقاب الجسدي. ومن المؤكد أن هذه الطريقة لا يلجأ إليها بين أهل المدينة الفاضلة، وحتى لو كانت هذه الطريقة قد استخدمت ضرورة فليس للإكراه المطبق على الأمم الضالة أن يتخذ شكلا آخر سوى الحرب))[٣].

فالتربية عن طريق الإكراه والعقاب لا تستعمل مع أهل المدينة الفاضلة، وإنما تستخدم مع الخصوم والأعداء، كما توجد هذه الطريقة بين الأمم الأخرى غير الفاضلة، يقول ابن رشد: ((وبالنسبة للأمم الأخرى التي هي غير فاضلة ودساتيرها كذلك فإنه لا توجد ثمة طريقة للتعليم سوى هذه الطريقة، أي إكراههم على الأخذ

(١) المرجع السابق، ص: ٧٥. وانظر: ما قبلها.
(٢) ابن رشد: تلخيص الخطابة، مرجع سابق، ص: ١٤٠، ١٤١.
(٣) ابن رشد: تلخيص السياسة لأفلاطون، مرجع سابق، ص: ٧٥.

بالفضيلة عن طريق الحرب... كما يمارس حكام المدن السيئون وبالطريقة ذاتها إصلاح مواطنيهم من خلال تعريتهم وتعريضهم للشمس وجلدهم أو قطع رءوسهم))[١].

وإذا كانت الطريقة الإكراهية لا تستعمل مع أهل المدينة الفاضلة، وإنما مع الأمم الضالة، فإن ابن رشد يصف بعض المدن الإسلامية بأنها غير فاضلة لأنها تؤدب رعاياها بالتعنيف والجلد بالسياط أمام الجمهور أو بالقتل، يقول ابن رشد: ((لكن هذه الطريقة للتعليم بالإكراه نادرة الوقوع في المدينة التي وصفناها في هذه المقالة. أما في الأمم الأخرى فإن هذا الأمر مقبول نوعًا ما. وفي شريعتنا فإن ما يصدق على الدساتير التي تتبع نموذج الدساتير الإنسانية يصدق عليها لأن الطرق التي تدعو إلى سبيل الله إنما تشابه هاتين الطريقتين أي الإقناع والإكراه أو الجهاد))[٢].

لكنا لا نوافق ابن رشد في قوله أن الدعوة والجهاد في سبيل الله تتبع هاتين الطريقتين، فالدعوة لا تسلك سبيل العنف والإكراه، والجهاد ليس لدعوة الأمم أو إجبارهم على التحلي بالفضائل، وإنما هو سياج للدفاع عن الدعوة وعن أصحابها ضد من يهاجمونها أو يعترضون طريقها.

ويشير ابن رشد إلى أن أفلاطون يرى أن اكتساب الفضائل لدى أبناء المدينة وخاصة طبقتي الحراس والجنود إنما يكون عن طريق الرياضة والموسيقى، فمن الضروري للحراس والجنود ((أن يكونوا ذوي مواهب متجهة صوب الكمال فلاسفة بالطبع محبين للحكمة كارهين للجهل شجعانًا سريعي الحركة أقوياء الجسم شديدي المراس ثاقبي النظر، غير أن مهمة تعليمهم الفضائل وغرسها فيهم إنما تتم بطريقين: الأول: الرياضة، والثاني: الموسيقى))[٣].

فعن طريق الرياضة يكتسبون الفضيلة الصحيحة للجسم، وعن طريق الموسيقى

(١) المرجع السابق، ص: ٧٦.
(٢) السابق، ص: ٧٦.
(٣) المرجع السابق، ص: ٨٢.

يهذبون أنفسهم لتتمكن من اكتساب الفضيلة الخُلقية، ((ونعني بالموسيقى الأقاويل المحكية بمصاحبة لحن من اللحون حتى يحصل من طريقه المواطنون على التعليم))[١].

وإذا كان من غير الملائم الاعتماد على الحكايات الوهمية والتمثيلات الكاذبة، فإن الحكايات الحقيقة التي تبرز القدوة والشجاعة، وتكون عن الشجعان العدول الأتقياء شيء مطلوب في التربية والتحلي بالفضائل، وبناء على ذلك يشير ابن رشد إلى حذف الأشعار التي تحتوي على نماذج سيئة، فيقول: ((يجب حذف الأشعار والقصائد التي تحذو حذو عادات العرب في وصف هذه الأشياء ومحاكاة الأشياء المشابهة لها. إذن فمن الواجب عدم السماح للشعراء في المدينة بأن يحاكوا كل شيء ولمرات عديدة لأسباب منها أولا: أن فعل المحاكي سيكون ممتازًا إذا ما قام رجل واحد بفعل المحاكاة وفي نوع واحد، كما هي الحال في الصناعات. وثانيا: أن من الواجب عدم السماح لهم بمحاكاة الأشياء الدنيئة أو التي ليس لها تأثير على قبول أو رفض أي شيء كما هو شأن القصائد العربية التي وجودها في هذه المدينة غير ضروري. وإن كان من الملائم نوعًا ما السماح للشعراء في هذه المدينة بوصف فضائل النساء وتعففهن))[٢].

وإذا كان من غير الجائز السماح للشعراء بمحاكاة الأشياء الدنيئة، فكذلك من غير الجائز تصوير ورسم الرذائل، خاصة الذين يصورون الرجال مرتكبي الرذائل، ((أما فيما خص الصالحين من الناس فإن تصويرهم ضروري؛ لأن الصبية والأحداث عندما يسمعون الحكايات الجيدة يتمكنون من رؤية الأشياء جميلة، التي تغرس فيهم الأفعال الحسنة. مثله مثل من يسكن في مكان جميل نظيف فإنه سيحصل بالضرورة على الفائدة من أي شيء يولد هناك كالروائح الزكية والأزهار والأطعمة اللذيذة وما شابه ذلك))[٣].

---

(١) السابق، ص: ٨٢.
(٢) السابق، ص: ٩٢.
(٣) السابق، ص: ٩٣.

هذه هي محصلة ما قاله أفلاطون عن الحكايات والقصص التي يجب أن يتربى عليها الحراس، وقد تابع ابن رشد أفلاطون في ذلك، ولم يخالفه في شيء غير أنه ذكر أمثلة ونماذج من واقعنا العربي والإسلامي.

وقد ذكر ابن رشد في تلخيص الخطابة لأرسطو ما يتوافق مع كلام أفلاطون عن المحاكاة والتمثيلات؛ إذ يشير إلى أن من أراد أن يتحلى بالفضيلة فعليه بمحاكاة الأفاضل والتشبه بالممدوحين الذين هم في غاية الكمال، وقياس سلوكه وأفعاله على سلوك وأفعال الفاضلين، ((والمقايسة النافعة لمن يريد أَن يتزيد في الفضائل إنما ينبغي أَن تكون بالممدوحين جدًّا. وقد يدل على أَن أَمثال هؤلاءِ ممدوحون، أَعني الذين فضائلهم في نمو دائم أَن الذين أَجهدوا أَنفسهم في أَن يبلغوا مبلغ الفاضلين، فعجزوا عن ذلك، فهم ممدوحون عند الجمهور. وهو بيّن أَن تعظيم الشيء داخل في المدح. فإِن التعظيم للشيءِ تشريف له، والتشريف من الأُمور التي يمدح بها. وينبغي إذا أُريد التعظيم بالتشبيه أَن يشبه بكثير من المحمودين، فإِن في هذا الفعل تشريفًا للممدوح ودلالة للجمهور على فضيلته))[1].

وهكذا يتفق ابن رشد مع أرسطو وأفلاطون وغيرهم في أهمية القدوة ومحاكاة الصالحين من أجل التحلي بالفضيلة، وكذلك أهمية الإقناع في اكتساب الفضائل، وحاجتنا في بعض الأحيان إلى استخدام العقاب كوسيلة تربوية مهمة، وكذلك أهمية الرياضة في التنشئة البدنية.

ويرى الفارابي أنه يمكن للمرء أن يكتسب الفضائل الخُلقية عن طريق تكرار أفعالها حتى يعتادها، وتصير خُلقًا ثابتًا له، مثل مَنْ يتدرب على صناعة الكتابة حتى يصير كاتبًا، يقول الفارابي: ((الفضائل والرذائل الخُلقية إنما تحصل وتتمكن في النفس بتكرير الأفعال الكائنة عن ذلك الخُلُق مرارًا كثيرة في زمان ما واعتيادنا لها. فإن كانت تلك

(1) ابن رشد: تلخيص الخطابة، مرجع سابق، ص: ١٦٠، ١٦١.

الأفعال خيرات كان الذي يحصل لنا هو الفضيلة، وإن كانت شرورًا كان الذي يحصل لنا هو الرذيلة، على مثال ما عليه الصناعات مثل الكتابة، فإنا بتكريرنا أفعال الكتابة مرارًا كثيرة واعتيادنا لها تحصل لنا صناعة الكتابة وتتمكن فينا))[١].

ومع تكرار الفضائل وتعودها تصير عادة وسجية للمرء، فيفعلها بلا تكلف، بل إنه يجد هواه ولذته في فعل الفضائل والخيرات، ويُطلق عليه فاضلا أو صاحب خُلق محمود، لأن نفسه لا تميل إلى شيء من الرذائل، ويأتي من بعده ذلك الذي تدعوه نفسه إلى الشهوات والرذائل، لأنه يجاهد هواه، ويغالب شهوته.

كما يرى الفارابي أنه يمكن تحصيل الفضائل المختلفة في الأفراد والأمم والمدن بالتعليم والتأديب، فالتعليم طريق للفضائل النظرية، والتأديب طريق للفضائل الخُلقية والصناعات العملية، ويحصل الأول بالقول فقط، أما الثاني فيحصل أحيانًا بالقول وأحيانًا بالفعل [٢].

أما ابن سينا فإن له منهجًا في اكتساب الفضائل والأخلاق الحميدة، والتخلص من الرذائل والأخلاق الذميمة، وتتلخص رؤيته ومنهجه في اكتساب الفضائل فيما يلي:

أولا: بالاكتساب: فكل إنسان مفطور على قوة بها يفعل الأفعال الجميلة، وبتلك القوة بعينها يفعل الأفعال القبيحة، ومن ثم فالإنسان مُعَدّ بالطبع لاكتساب الفضائل أو الرذائل.

ثانيًا: بالتوسط: فالمحافظة على الفعل المتوسط له دور في اكتساب الفضائل لمن لم تكن عنده، فإذا حافظ الإنسان على الفعل المتوسط كسب الخلق المحمود، وصار طبعًا لديه بالتكرار والعادة.

ثالثًا: باستعلاء القوة الناطقة وسيطرتها على بقية قوى النفس: الخلق كما يصفه ابن سينا هو مَلَكة أو هيئة تكسبها النفس الناطقة نتيجة ما يحدث بينها وبين الجسد

(١) الفارابي: فصول منتزعة، د. دن، د. ت، ص: ٣ .
(٢) الفارابي: تحصيل السعادة، مرجع سابق، ص: ٢٩، ٣١.

من فعل وانفعال متبادل، فتصدر الأفعال المحمودة إذا كانت النفس هي المسيطرة على البدن والمستعلية عليه؛ بأن تُسيِّره نحو الأفعال المتوسطة، بينما تصدر الأفعال المذمومة إذا كانت النفس مذعنة للبدن فيما يجذبها من أفعال نحو الأطراف.

رابعًا: بالعادة والتكرار: الفضائل كالصنائع لا بد من وجود الاستعداد الطبيعي مع الممارسة حتى تُكْتَسب وتنمو، فالإنسان بتكراره لفعل معين وتعوده إياه يستطيع أن يكتسب المتعلق بذلك الفعل، وكذلك يستطيع بالعادة والتكرار أن ينقل نفسه من خلق إلى آخر، ويضرب ابن سينا مثلا لذلك بحرفة النجارة، فإذا تعلمها المرء ومارسها عن طريق نجَّار رديء اكتسب رداءته، وإذا تم له ذلك عن طريق صانع حاذق ماهر اكتسب مهارته، وكذلك الخُلُق(١).

ويؤكد ابن سينا على أن المرء يكتسب الفضيلة أو الرذيلة عن طريق تكرار الفعل حتى يصير خلقًا لديه، وفي ذلك يقول: ((والفضائل والرذائل الخلقية تتمكن بتكرير الأفعال الكائنة عن الخلق، فإن كان خيرات حصلت الفضيلة وإن كانت شرورًا حصلت الرذيلة))(٢).

اعتراض على أفلاطون: اعترض ابن رشد على أفلاطون عندما ذهب إلى أن الناس يمكن أن يتحلوا بالفضائل إذا نشئوا عليها منذ الصغر، أما إذا كبروا ونشئوا على غير الفضيلة فمن الصعب أن يكونوا فضلاء، يقول ابن رشد حاكيًا موقف أفلاطون: ((الرجال يكونون أقوياء فقط في هذه الفضائل عندما يترعرعون عليها منذ الصغر، ولكن عندما يكونون مجبرين على أن يكونوا فضلاء بعد أن قضوا شوطًا كبيرًا من حياتهم يكتشفون أن هذا الأمر غير ممكن بالنسبة لهم، فإذا كان الأمر كذلك

(١) انظر: ابن سينا: في علم الأخلاق، ضمن تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات، تحقيق: د. حسن عاصي، ١٤٠٦هـ ١٩٨٦م، ص: ١٢٠– ١٢٢. ورسالة البر والإثم، مرجع سابق، ص: ٣٦١.

(٢) ابن سينا: رسالة البر والإثم، مرجع سابق، ص: ٣٦١.

لا توجد حاجة إلى قسر أو إكراه الإنسان الذي كان قد شبَّ وتربَّى تحت ظل حكومة فاضلة على الطاعة))[١].

ثم يرد ابن رشد على أفلاطون موضحًا إمكانية أن يكتسب الناس الفضائل بعدما كبروا، وأن ذلك بالنسبة لهم يكون أفضل من أن يواجهوا المصير الذي قرَّره أفلاطون في جمهوريته من قطع رءوسهم أو تحويلهم إلى عبيد، ومن ثم فإنه ((ليس من المستحيل على العديد من هؤلاء الذين تجاوزوا سن الشباب أن يكتسبوا الفضائل، ولا سيما هؤلاء الذين لم يتعلموا في ظل المدينة القريبة في دستورها من المدينة الفاضلة، ومع ذلك إن وُجِدَ أن هذا الأمر مستحيل عليهم فإنهم سيواجهون أحد أمرين في المدينة إما قطع رءوسهم أو تحولهم إلى خدم وعبيد، وإن منزلتهم في المدينة ستكون في الدرك الأسفل مثل منزلة الحيوانات العجماوات))[٢].

وهنا نتساءل: هل هناك أمم أكثر قابلية من أمم أخرى لتقبل الفضائل؟

إن ابن رشد ينكر أن تنزع فئة محددة من الناس نحو طلب الكمالات الإنسانية، ولا يرى أن اليونانيين وحدهم مُعَدُّون للفضائل – وبخاصة الفضائل الفكرية والنظرية منها – كما ذكر أفلاطون حول اليونانيين وأنهم أكثر ميلا واستعدادًا لتقبل الحكمة بطبيعتهم واكتسابهم، ثم يوضح ابن رشد أنه حتى لو افترضنا أن اليونانيين أكثر ميلا واستعدادًا لتقبل الحكمة بطبيعتهم ((إلا أن ذلك لا يعني عندنا أننا لا نجد أناسًا يماثلون هؤلاء في الحكمة، وبوسع المرء أن يجدهم – فضلا عن اليونان والبلدان المجاورة لها – في بلادنا الأندلس وفي سوريه والعراق ومصر، على الرغم من أن هؤلاء الحكماء قد وجدوا بأعداد كبيرة في بلاد اليونان))[٣].

ويشير أحد الباحثين إلى أن الإجابة عند ابن رشد هنا ملتبسة فهو ينكر أن يكون اليونانيون وحدهم معدين للفضائل وخاصة النظرية، ويرى إمكانية تحقق ذلك في أمم

(١) ابن رشد: تلخيص السياسة لأفلاطون، مرجع سابق، ص: ٧٩.
(٢) المرجع السابق، ص: ٧٩.
(٣) المرجع السابق، ص: ٧٨.

أخرى، وعند هذه النقطة لا يتحدث ابن رشد عن أمم بل عن أناس في أمم[١].

ثم يعود ابن رشد فلا يمانع أن تكون أمة من الأمم معدة بالطبع على الأغلب لفضيلة بعينها دون غيرها، فيقول: ((ومن جهة أخرى حتى لو سلمنا بهذا القول، فإننا نقول عن الفضائل الأخرى إنه ليس من المحال لأية أمة أن تكون ميالة بطبعها إلى فضيلة معينة، ومثال ذلك أن الفضيلة التأملية الفكرية للنفس هي أقوى عند اليونانيين، بينما فضيلة الشجاعة (القوة الغضبية) نجدها أقوى بين الأكراد والجليقيين))[٢].

ومن ثم ظهر هذا الالتباس في كلام ابن رشد، لكن بالرغم من هذا فإن النزعة الإنسانية العالمية عنده واضحة وظاهرة حيث لا يجعل التفلسف حِكْرًا على أحد، بل هو نتاج عوامل متعددة، ومن ثم فلا يمنع أن يكون هناك فلاسفة وحكماء من غير اليونان، كما أنه عقَّب على ذلك بأن أشار إلى أن الأمم معدة بالطبع للفضائل أصلا، وتتوزع فيها، يقول ابن رشد: ((إن أممًا كثيرة ميالة بالطبع نحو هذه الفضائل، وإن هذه الفضائل يتم تبادلها فيما بينها))[٣].

التعاون لتحقيق الفضائل:

قد يكون من الصعب تحقق الفضائل والكمالات في شخص واحد، لكن تواجدها يتحقق من خلال التعاون بين الآخرين، وإكمالهم لصفات بعضهم، يقول ابن رشد: ((من غير الممكن لشخص واحد الحصول على كل هذه الفضائل، أو إن كان ذلك ممكنًا فإنه في غاية الصعوبة أن يجد في إمكانه الحصول على كل هذه الفضائل دفعة واحدة. ولكن من الممكن نوعًا ما أن توجد هذه الكمالات على الأغلب مجتمعة في عدة أشخاص على نحو متصل، وإنه لمن غير الممكن أن نرى شخصًا واحدًا يقوم

(١) انظر: د. أحمد برقاوي: ابن رشد معاصرًا، سلسلة أعلام الثقافة العربية الإسلامية، دار الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع – دمشق، ٢٠٠٢م، ص:٤٦، ٤٧.
(٢) ابن رشد: تلخيص السياسة لأفلاطون، مرجع سابق، ص: ٧٨.
(٣) المرجع السابق، ص: ٧٨.

حتى لو بواحدة من هذه الفضائل بصورة مستقلة دون عِوَض من أحد، وإن كنا نعلم أن الإنسان بطبعه يحتاج إلى معونة الآخرين في اكتساب فضائله، ولهذا صح القول: إن الإنسان مدني بالطبع))[١].

وهكذا فإن تحقق الفضائل والحصول على الكمالات الإنسانية مجتمعة لا يتحقق إلا من خلال جماعة من الناس، ومن ثم ((يقرر أفلاطون أن الاجتماع ظاهرة طبيعية في حياة الناس، وهو وليد شعور الفرد بالحاجة إلى الآخرين والتكامل فيما بينهم))[٢].

والمدينة الفاضلة عند الفارابي هي المدينة التي يُقصد بالاجتماع فيها التعاون على الأشياء التي تنال بها السعادة في الحقيقة، وهذا الاجتماع الذي به يُتعاون على نيل السعادة هو الاجتماع الفاضل، وكذا الأمة التي تتعاون مدنها كلها على ما تنال به السعادة هي الأمة الفاضلة، وكذلك المعمورة الفاضلة إنما تكون إذا كانت الأمم التي فيها تتعاون على بلوغ السعادة، ومن ثم يعقد الفارابي فصلا في آراء أهل المدينة الفاضلة عن احتياج الإنسان إلى الاجتماع والتعاون[٣].

ويتابع ابن رشد تصور أفلاطون والفارابي في الهدف من الاجتماع ويضيف الاحتياج إلى المادي الاحتياج المعنوي. فالإنسان يحتاج إلى آخرين لأنه لا يقوى على تلبية كل متطلباته المادية من طعام وشراب وملبس وسكن، فيقدم لهم عملا ويقدموا له أعمالا. والاحتياج المعنوي يتمثل في أن الإنسان يحتاج إلى غيره لإكمال نفسه بالفضائل، لأن الفضائل عنده غير فطرية، بل مكتسبة تأتي عن طريق التعلم من الآخرين الوالدين أو المعلم أو الرئيس، فيحتاج الإنسان إلى كل هؤلاء لكي يعلموه الفضيلة. يضاف إلى هذا استحالة أن يجمع الإنسان المنفرد كل الكمالات والفضائل، بل تتفاوت مقدرة الإنسان في امتلاك الفضائل، فقد يحوز بعضهم فضيلة خُلُقية

---

(١) المرجع السابق ص:٦٧، ٦٨.
(٢) د. منى أحمد أبو زيد: المدينة الفاضلة عند ابن رشد، مرجع سابق، ص: ٣٤.
(٣) انظر: أبو نصر الفارابي: كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، قدم له وحققه: ألبير نصري نادر، المطبعة الكاثوليكية- بيروت، ١٩٥٩م، ص: ٩٦. وانظر: ما بعدها.

والبعض الثاني فضيلة عملية والبعض الثالث فضيلة نظرية؛ ومن هنا احتاجوا إلى المشاركة من أجل اكتمال الفضائل وباجتماعهم يتكون مجتمع الفضائل لأن ((من غير الممكن الحصول علي الكمالات الإنسانية مجتمعة؛ فإنه لا يستقيم ذلك إلا لجماعة من الناس؛ وذلك لاختلاف الأفراد فيما بينهم من حيث الرغبات والميل إلى هذا أو ذاك، نظرًا لاختلاف هذه الكمالات؛ لأنه لو كان الواحد قادرًا بطبعه على بلوغ سائر الكمالات الإنسانية فهذا يعني أن الطبيعة تفعل باطلاً، وهذا محال))[١].

وكذلك يرى إخوان الصفا أنه لما كانت الأخلاق المركوزة في الجبلة استعدادًا وتهيؤًا فطريًّا في كل عضو من أعضاء الجسد يسهل به على النفس إظهار الأفعال من غير فكر أو روية – فإن هذا التهيؤ والاستعداد لتقبل جميع الأخلاق والنموذج الكامل لظهور كل الأفعال لا ينحصر في شخص واحد، لأن الإنسان الجزئي بحكم مولده مفطور على تقبل إحداها فقط المحمود أو المذموم، وإنما يكون ظهور جميع الأخلاق في مجموع بني الإنسان، وهو ما يطلق عليه إخوان الصفا بالإنسان المطلق، وفي هذا يقولون: ((ولو كان الإنسان الواحد مطبوعًا على جميع الأخلاق، لما كان عليه كلفة في إظهار كل الفعال وجميع الصنائع، ولكن الإنسان المطلق الكلي هو المطبوع على قبول جميع الأخلاق، وإظهار جميع الصنائع والأعمال، لا الإنسان الجزئي. واعلم بأن كل الناس أشخاص لهذا الإنسان المطلق، وهو الذي أشرنا إليه أنه خليفة الله في أرضه منذ يوم خلق آدم أبو البشر إلى يوم القيامة الكبرى، وهي النفس الكلية الإنسانية الموجودة في كل أشخاص الناس))[٢].

([١]) تلخيص السياسة: ص: ٦٩، وانظر: د. منى أبو زيد: المدينة الفاضلة ، مرجع سابق، ص: ٣٥.

([٢]) رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا، طبعت بعناية الشيخ نور الدين بن جيواخان الكتبي، مطبعة نخبة الأخيار، بومباي– الهند، ١٣٠٥هـ، جـ١، القسم الثاني، ص: ٤٤، ٤٥ .

وعندما يتحدث ابن رشد عن الكمالات البشرية مقسمًا إياها إلى أربعة رئيسية، هي الفضائل النظرية والفكرية والخلقية والعملية- يؤكد على ضرورة التعاون من أجل تحقيق هذه الكمالات، يقول ابن رشد: ((هذه الكمالات يوجد بعضها في شخص والآخر في شخص آخر، وكل منهم يكمل صاحبه. ولذا أضحى التعاون بين البشر ضرورة حيث لا تتوافر في شخص كل الفضائل بالفعل وإن كانت متوفرة بالقوة))[١].

ولذا لا بد ((أن توجد هناك جماعة من الناس تتصف بسائر أصناف الكمالات الإنسانية، يعضد كل واحد منهم الآخر لأجل بلوغ الكمال أقصاه، فيعضد الأكمل منهم الأنقص لبلوغ كماله الخاص به، والأنقص كمالا يتبع الأكمل كوسيلة لتهيئة كماله))[٢].

فالتمايز في المجتمع شبيه بالتمايز الذي هو عليه في النفس، وكأن قوى النفس الناطقة العاقلة والغضبية والشهوانية تجد تحققها في تمايز الناس أنفسهم، وكمال الإنسان المنشود هو كمال العقل والعلم والخصال الفاضلة وما يكمل به.

والإنسان المنفرد بالكمالات لا وجود له، وذلك لأن تعدد الأدوار التي يقوم بها الناس في المجتمع يفضي إلى التمايز، وهذا التمايز يفضي إلى التكامل، والله تعالى يقول في القرآن الكريم: ((وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُم بَعْضاً سُخْرِيّاً))[٣].

العدل كأنموذج للفضائل عند ابن رشد:

تناول ابن رشد في مصادره الأخلاقية كثيرًا من الفضائل وما يضادها من الرذائل، ومما جاء عنده من الفضائل: فضيلة الحياء والخجل، وفضيلة المحبة والصداقة، وفضيلة العدل. ومن الرذائل التي تناولها: رذيلة الظلم، ورذيلة الغضب، ورذيلة الحسد.

---

(١) ابن رشد: تلخيص السياسة لأفلاطون، مرجع سابق، ص: ١٥٤.
(٢) المرجع السابق، ص: ٦٩، ٧٠.
(٣) سورة الزخرف، الآية رقم : ٣٢.

ونتناول فيما يلي فضيلة العدل وطرفاها الظلم والانظلام كأنموذج للفضائل عند ابن رشد.

فضيلة العدل وطرفاه الظلم والانظلام: العدل فضيلة مُؤثِّرة في السلم والحرب جميعًا. وللعدالة معنى جامع، فهي من أمهات الفضائل، ويعرفها ابن رشد كما ذهب أفلاطون بأنها ((اقتصار كل فرد على اتباع أحسن ما يستطيع من الفعل المؤهل له بطبعة))[١].

ويعرفها أيضًا مطلقًا عليها لفظ البر، فيقول: ((فأما البر فهو فضيلة عادلة يعطى الفاضل بها لكل امرئ من الناس ما يستحق، وذلك بقدر ما تأْمر به السُّنة. والجَوْر هو الخُلُق الذي يأْخذ به المرء الأَشياء الغريبة التي ليس له أَن يأخذها في السنة))[٢].

أما طرفي العدل فهما الظلم والانظلام. والظلم ((هو إِضرار يكون طوعًا على طريق التعدي للسنة...))[٣]. ويشير ابن رشد إلى أن الجور قد يكون في المال بسبب الرغبة فيه، ويكون في اللذات بسبب شدة الشبق والشره، ويكون بسبب الجهل والحمق لأن الجاهل والأحمق إنما يفعل الجور من أَجل أَنه يلتبس عليه العدل بالجور، ويكون بسبب الكسل في أَشياء كثيرة، ومن أسبابه أيضًا الجبن؛ ولذا قد يفارق الجبان أَصحابه ويُسْلمهم عند أَدنى شدة تنزل به... ((وبالجملة فجميع الذين يفعلون الجور من تلقاءِ أَنفسهم، فإِنما يفعلون ذلك إِما من قِبَل أَشياء هي في الحقيقة خيرات أَو يظن بها أَنها خيرات، وإِما من قبل أَشياء هي في الحقيقة لذيذات، أَو من قبل أَشياء يظن بها أَنها لذيذات. لأَن الذين يفعلون من تلقاءِ أَنفسهم إِنما يفعلون لمكان خير عاجل أَو آجل. ولذلك قد يفعلون لمكان شر ينالهم، إِذا اعتقدوا أَنهم ينالون به خيرًا أَعظم من الخير

(١) ابن رشد: تلخيص السياسة لأفلاطون، مرجع سابق، ص: ٧١.
(٢) ابن رشد: تلخيص الخطابة، مرجع سابق، ص: ١٤٤، ١٤٥.
(٣) المرجع السابق، ص:١٦٣.

الذي يفقدون بحدوث الشر، أو اعتقدوا أنه يندفع عنهم بذلك شر عظيم أو يكون اللاحق منه يسيرًا. ولذلك قد نختار أيضًا تعجيل المحزنات والمؤذيات إذا اعتقدنا أننا ننال بها في الآجل خيرًا أعظم أو شرًّا أقل من الشر العظيم الذي يتوقع حدوثه إن لم نفعل ذلك الشيءَ))[1].

أما الطرف الآخر المضاد للظلم فهو الانظلام أو الظلامة، ويعرفها ابن رشد بأنها ((المعنى الذي إذا وقع بالإنسان، وانفعل له سمى مظلومًا، فنقول: إن الظلامة هي أن يمس إنسانًا شيءٌ من الجور من إنسان آخر بمشيئته واختياره . وذلك أن الجور– كما قد قيل – إنما هو إضرار يكون بالمشيئة، فالظلامة هي أن يستضر آخر بمشيئة الجائر... والظلم بالحقيقة الذي لا يقبل المعذرة إنما هو الظلم الذي يكون عن تقدم الروّية والاختيار))[2].

ويستدل ابن رشد هنا بأمثلة لا ينطبق عليها الحد الذي وضعه للانظلام، فهو يستدل عليه بالسرقة والزنا، قائلا : ((وهاهنا ظلامات أسماؤها الدالة عليها كافية في الدلالة على أنها ظلم في الغاية وعلى تقدم الاختيار والروية لها دون أن يحتاج في ذلك إلى تحديدها، مثل السرقة والزنا. فإن أحدًا ليس يتصور فيه أنه يسرق أو يزني غير مختار))[3].

ومعلوم أن المسروق لا يرضى ولا يختار أن يُسرق منه شيء، فلا يوجد هاهنا إرادة واختيار ممن وقع عليه الفعل. كذلك الزنا فإذا وجد فيه إرادة واختيار من الطرف الآخر – بعكس الاغتصاب– كان ذلك ظلمًا لا انظلامًا.

([1]) المرجع السابق، ص: ١٧٢، ١٧٣.

([2]) المرجع السابق، ص: ٢١٦، ٢١٨.

([3]) السابق، ص: ٢١٨.

والعجيب أن ابن رشد بدلا من أن ينكر مثل هذه الرذائل يسير على منوال أرسطو، ويدعو فاعلها إلى التحفظ في كلامه إذا اعترف بهذه الأَفعال، وأن يتهرب من اعترافه بفعلها على الحقيقة، حتى يبقى له موضع اعتذار!، فلا يقول أنه سرق، وإنما يقول أخذ!، يقول ابن رشد: ((فيجب على المتنصل أَبدًا أَن يتحفظ من الاعتراف بهذه الأَسماءِ!. وإن اعترف فلا يعترف منها إلا بالجنس فقط، مثل أَن يعترف بأَنه سب لا بأَنه افترى! ... وكذلك يقول: إنه أَخذ، لا أَنه سرق!))[١].

لكن على أية حال قد نلتمس لابن رشد عذرًا في أنه يدعو المتنصل ألا يذكر أفعاله صراحة، وإنما بكلمات قريبة منها أو أقل حدة ووطئًا، بدافع الحياء من ذكر تلك الألفاظ، وحفاظًا على مشاعر المدعي صاحب الحق.

ويختم ابن رشد في تلخيص الخطابة الكلام عن الظلم بتوضيح أَنواعه، وأن منه الظلم العظيم والظلم اليسير، ((ومن الظلم العظيم ما يكون من الإنسان القوي للضعيف، وما يكون من الغني للفقير. ولذلك قد يكون الظلم في الأُمور اليسيرة عظيمًا؛ إما من عِظَم الشر نفسه الموجود في ذلك الشيء اليسير، وإما من عِظَم الضرر))[٢].

ومن الظلم العظيم الظلمُ الذي يقع من المرءِ بقرابته وخاصته، وكذلك الغدر بالأَمانات والفجور في الأَيمان ونقض العهود وما أَشبه ذلك من الأُمور، ((ومن الظلم العظيم أَن يُجْمَع على الإنسان أَخذ ماله وتعذيبه. ومن الظلم العظيم أَيضًا أَن يكون العادلون والصالحون – وبالجملة ذوو الفضائل – يُعَذَّبون على فضائلهم[٣]. ولذلك

---

(١) السابق، ص: ٢١٨، ٢١٩.

(٢) السابق، ص: ٢٢٥.

(٣) ما أكثر ما يحدث هذا الظلم في مجتمعاتنا، ونراه يقع على صفوة الرجال من الدعاة والمصلحين؛ حيث تُسلب أموالهم، وتُقفل شركاتهم وتجاراتهم، ويتحفظ على أموالهم، فضلا عما يتعرضون له من الحبس والاعتقال والأذى والتعذيب!!.

يكون الظلم الواقع بهؤلاءِ فخرًا لهم وكرامة ليست يسيرة. ولذلك ترى كثيرًا من ملوك الجور يقصدون إهانة العلماء بالضرب وغير ذلك من الشر، فيكون ذلك فخرًا لهم في الحياة وبعد الممات، كما عُرِضَ لِمَالكٍ وغيره من الفقهاءِ. وكذلك المقتولون من هؤلاءِ يعرض لهم من ذلك بعد الموت كرامة عظيمة، مثل ما نال أَصحاب عيسى عليه السلام بعد موتهم من الكرامة من التابعين لهم. وبالجملة كل من أُوذي على شيءٍ يُكرم عليه الإنسان فهو يستفيد بتلك الأَذية كرامة عظيمة))[1].

وذكر ابن رشد لأفلاطون كلامًا جيدًا عندما تكلم عن وظيفة الحراس، وأنهم أساسًا جاءوا لحماية أهل مدينتهم، فإذا استخدموا قوتهم في قهر الناس كانوا كالذئاب التي ترعى الغنم، يقول ابن رشد نقلا عن أفلاطون: ((لا يوجد في رعاة الغنم شيء أفظع وأخزى مما لو أنهم دربوا كلابهم على الحراسة وهي الغاية المطلوبة ولكن بسبب الجوع أو النَّهم أو عادات أخر رذيلة يتحولون إلى ذئاب شرسة تأكل الماشية وتنهش لحمها. إن هذا المثل ينطبق تمامًا على الحراس حيث إن الشيء المخزي لهم هو أن يكون الحراس مستعدين لقهر أهل مدينتهم باستخدامهم السيئ لقدراتهم وقوتهم؛ ولهذا فإنه يجب أن نعلمهم ما هو خلاف ذلك بصورة بينة لكي يكونوا محبين لرعاياهم بالحسنى، وإن كنا نرى بوضوح أن القاهرين في هذه المدن إنما يكونون ضد رعاياهم ويذيقونهم أشد العذاب عند موت الحاكم المستبد))[2].

ويتضح من التناول السابق لفضيلة العدل كأنموذج للفضائل عند ابن رشد انه كان مُقَيَّدًا بما كتبه أفلاطون وأرسطو؛ لأنه كان يقوم بتلخيص كتابيهما في الأخلاق والسياسة. ومع ذلك ظهرت له تعليقات على أقوالهما ومخالفات لرأييهما، إلا أن ذلك كان قليلاً ونادرًا، والسمة العامة لتناوله للفضائل هي الدوران في فلك أفلاطون وأرسطو.

([1]) المرجع السابق، ص: ٢٢٦، ٢٢٧.

([2]) ابن رشد: تلخيص السياسة لأفلاطون، مرجع سابق ص: ١٠٥.

ثانيًا: اللذة

كان السوفسطائيون يرون أن الفرد هو مقياس الأشياء جميعًا؛ الخير والشر والصواب والخطأ؛ وأصبحت الحقائق عندهم وليدة الإحساسات والانطباعات الذاتية؛ فتعددت بتعدد مدركيها. والخير الطبيعي عندهم أن يترك الإنسان لنفسه العنان في إشباع رغباته، بل يرون أن من يستحيي من إشباع رغباته موصوف بالجبن ومنافق لأنه يمتدح العفة والاعتدال، وهو لا يؤمن بهذ[١].

ورفض سقراط قول السوفسطائيين في قيمة الفعل الخلقي، وأنكر ادعاءهم بأن رغبات الشخص هي المقياس للأفعال، وعارض دعوتهم في أن يطلق الفرد نفسه في إشباع رغباتها، ونادى بأن مزاولة الفضيلة هي الغاية من حياة الإنسان. لكن ظهر أحد تلاميذه وهو أرستبوس ورأى أن تحقيق السعادة التي تحدث عنها سقراط تتم بالإقبال على اللذات الحسية العاجلة، وذهب ((إلى أن اللذة هي صوت الطبيعة، فلا موجب للحياء أو الخجل ما دامت كل القيود أو الحدود هي من وضع العرف))[٢].

وكوَّن أرستبوس جماعة القورينائيين التي كانت تدعو إلى أن اللذة هي السعادة وهى الخير الأقصى، وأوجبوا ألا يأتي الإنسان فعلاً إلا طمعًا في تحقيق لذة أو تفاديًا لألم[٣].

وأنكر القورينائيون لذة العقل أو الروح، وصارت اللذة – عندهم– هي غاية الحياة ومعيار القيم، واتجهوا نحو اللذات الحسية العاجلة.

وأنكر أفلاطون دعوى السوفسطائيين إلى طلب اللذة، ((ويرى أن اتجاه المرء إلى التكالب على الملذات بدون بصر بالعواقب سيجعله عبدًا لشهواته؛ مما يخلف له ألمًا

---

(١) انظر: د. توفيق الطويل: فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها، دار النهضة العربية- القاهرة، ط٤، ١٩٧٩م

(٢) د. زكريا إبراهيم: المشكلة الخلقية، مكتبة مصر- القاهرة، ط٣، ١٩٨٠م.، ص: ١٢٢.

(٣) انظر: د. محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي "الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلاطون"، دار المعرفة الجامعية– الإسكندرية، ١٩٩٥م، جـ١ ص: ١٣٧.

مريرًا. فدعوى السوفسطائيين بأن طلب اللذة هو نداء الطبيعة دعوى كاذبة؛ لأن الطبيعة لا تدعو إلى أن يعمل الإنسان على دمار نفسه، وإذن فأسمى الملذات وأكثرها دوامًا هي فضيلة العقل أي الحكمة، وفيها يكمن خير الإنسان وسعادته))[١].

أما عن أرسطو فإنه يوافق فلاسفة اللذة في أن البشر قاطبة يطلبون اللذة ويتجنبون الألم، لدرجة أنه يقرر أن ثمة نوعًا من التكافؤ بين الحياة واللذة، وهو يجعل من اللذة بديهية واضحة بذاتها ، وكأنها مطلب منطقي أكثر مما هي حساب نفعي، حتى إنه يرى أن من التناقض أن نتصور وجود كائن يقبل على الألم ويعزف عن اللذة[٢].

لكن اللذة عنده ليست هي الغاية العليا لأفعالنا الإنسانية، وإنما هي مجرد عرض أو علاقة تصاحب حالة جسمانية نتيجة ممارسة الفرد لنشاطه، فليست اللذة هي الهدف الأساسي، وإنما هي غاية ثانوية ووسيلة إلى شيء آخر يجيء بعدها[٣].

فاللذة – كما يرى أرسطو – لا يمكن أن تكون هي الخير الأقصى للإنسان؛ لأن الإغراق في ممارستها يجلب له الضرر والأذى، ومن ثم لا تتحقق له السعادة. ومن ثم يستبعد من مفهوم السعادة اللذة الحسية التي تُطْلَب لذاتها، وتكون وحدها غاية الأفعال الإنسانية[٤].

وقد تناول ابن رشد موقف أرسطو من اللذة، وأشار إلى أن كل فعل له غاية يسعى الإنسان إلى تحصيلها من وراء فعله؛ فقد تكون هذه الغاية تحقيق لذة ما أو تحقيق خير ما، ويُعَرِّف اللذة بأنها ((تغيير إلى هيئة تحدث بغتة عن إحساس طبيعي للشيء

---

(١) انظر: د. أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، جـ١ ص:٢٤٥، ٢٤٦.

(٢) د. زكريا إبراهيم: المشكلة الخلقية، مرجع سابق، ص:١٢٤.

(٣) انظر: د. زكريا إبراهيم: المشكلة الخلقية، مرجع سابق، ص: ١٢٥.

(٤) انظر: د. محمد أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي أرسطو والمدارس المتأخرة، مرجع سابق، جـ٢ ص: ٢١٥.

الذي أحس... والحزن والأذى ضد هذا، أَعني أَنه تغير إلى هيئة تحدث بغتة عن إحساس غير طبيعي))[١].

فكل قوة من قوى الإنسان وكل فعل له لذة أو ألم، هذه اللذة هي ما توافق طبيعة القوة. والألم هو ما يخالف هذه الطبيعة، فكانت اللذة خيرًا والألم شرًّا لأن ((الشر ضرورة مضادة للخير... فإن الصحة تضاد المرض، والجور يضاد العدل))[٢].

واللذة ليست واحدة، فهناك لذة معنوية عقلية، وأخرى حسية، واللذة المعنوية أفضل من اللذة المادية، يقول ابن رشد نقلا عن أرسطو: ((والأَشياء التي شهوتها فاضلة أفضل من التي شهوتها غير فاضلة، مثال ذلك أن شهوة العلوم فاضلة، وشهوة الأَكل والشرب غير فاضلة، فالعلوم أفضل من الأَكل والشرب. وأيضًا عكس هذا؛ وهو أن ما هو أفضل فشهوته أفضل، مثل أن الحكمة أفضل من النكاح، فشهوتها أفضل من شهوة النكاح، وأيضًا فإن العلوم التي هي أحسن وأفضل فأفعالها خير وأفضل))[٣].

وهكذا لا يسلم أرسطو باعتبار اللذة الحسية غاية الإنسان، وليست هي الخير الأقصا، ومن ثم فإنه يفضل اللذة العقلية عليها ؛ لأن كمال الإنسان مرهون بتأدية وظيفته التي تميزه عن سائر الكائنات وهي التعقل أو التأمل[٤].

ويبدو بوضوح تأثر ابن رشد برأي أرسطو في اللذة إذ لم يحاول أن يُعَقِّب أو يُعَلِّق عليه أو يُظهر رأيه كما فعل مع أفلاطون، فإنه في تلخيص السياسة قد أوضح وجهة نظره، وقال برأيه في اللذة، فأنكر غرس الفضائل للنشء عن طريق بعض القصص التي ينبغي نبذها، مثل القصص التي تحث على طلب اللذة أو على ابتغاء المال لأنها تحول دون التمرس بحياة الجندية، ولذا يحذر من بعض أشعار العرب التي يكثر

(١) ابن رشد: تلخيص الخطابة، مرجع السابق، ص: ١٧٣، ١٧٤.
(٢) ابن رشد: تلخيص المقولات، تحقيق: د. محمود قاسم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٠، ص: ١٤٣.
(٣) ابن رشد: تلخيص الخطابة، مرجع السابق، ص: ١١٧، ١١٨.
(٤) انظر: د.توفيق الطويل: فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها، مرجع سابق، ص:٨٦.

فيها هذه المفاسد، فيقول: ((ومن الواجب بل من الضروري إزالة جميع الأقاويل والحكايات التي تحث على طلب اللذة والمال والتي يكثر ذكرها في أشعار العرب، بل يجب أن يستمعوا للحكايات التي تنصحهم بعدم الاهتمام بالملذات والانغماس فيها لأن العفة للنفس كما حكى أفلاطون إنما تقوم مع الاعتدال والابتعاد عن الشهوات الحسية... وللسبب نفسه فإنه من غير الملائم أن يسمعوا الحكايات التي تحث على طلب المال وامتلاك السكن... ولنعلم أن في شعر العرب قصائد مليئة بمثل هذه الشرور، ولهذا فإن الضرر الأكيد إن هي لقنت للصبيان منذ صغرهم))[1].

ثالثًا: السعادة

السعادة هي الفضيلة الرئيسية التي تفعل الفضائل كلها من أجلها، ولا خير بعدها يطلب، يقول ابن رشد: ((ثمة فضيلة واحدة هي التي تكون بقية الفضائل من أجلها، وهذه الفضيلة لا توجد بسبب أي شيء، بل هي مطلوبة لذاتها، بينما الفضائل الأخرى مطلوبة لأجلها، إذن هذا هو الكمال الأسمى للإنسان والسعادة القصوى له))[2].

وفي نص دقيق لابن رشد يستعرض فيه آراء الناس في السعادة والغاية العظمى التي ينشدونها، سواء أكانت هي اللذة أو الغنى والثروة أو الشرف والوجاهة، ثم يذكر الرأي الإسلامي في هذا الموضوع بأن الغاية هي إرادة الله تعالى وأن الطريق لمعرفتها إنما يكون من خلال النبي صلى الله عليه وسلم ومن خلال أوامر الشريعة ونواهيها، يقول ابن رشد: ((إن بعض الناس يظنون أن الغاية الإنسانية إنما هي في حماية الجسم وحفظه، وكذلك المشاعر... إن الناس قد اختلفوا في تحديد معنى الغاية ولهم فيها عدة آراء: فمنهم من يرى أن الغاية هي في تحقيق الغنى والثروة[3]، ومنهم من

([1]) ابن رشد: تلخيص السياسة لأفلاطون، مرجع سابق ص: ٨٩.

([2]) المرجع السابق، ص: ١٥٥.

([3]) يقول ابن رشد حكاية عن أرسطو، ((ولكون اليسار سببًا لدفع الأَحزان ظَن به أَنه السعادة قومٌ، وآخرون رأَوا أَن السعادة هي أَن يقترن به شيء آخر)) تلخيص الخطابة، مرجع سابق، ص:١٣٣.

يرى أنها الشرف والوجاهة، ومنهم من يرى أنها اللذة. وهؤلاء ينقسمون إلى قسمين حولها: الأول يراها في تحقيق البهجة للنفوس واقتناص اللذات بادئ الرأي. والثاني: يراها في المعرفة. ومنهم من يرى أن الغاية إنما تكون بقهر الآخرين وحكمهم وأن يجمع في أيديه كل الخيرات مثل المال واللذة والشر وأي أمر يخطر ببال. إن ما يعتقده رجال شريعتنا وفي زماننا حول هذه القضية (الغاية) هو إرادة الله، والطريق الوحيد لمعرفة إرادة الله ومشيئته وحيالهم إنما يكون من خلال النبي))[١].

وقد نسب ابن رشد الرأي الأخير إلى رجال الشريعة، ولم يشر إلى أنه يقول بذلك، ولكن يبدو أن هذا الرأي هو الذي يراه ابن رشد لأنه ذكره خاتمة لآراء الناس، ولم يعقب عليه بالنقد أو الرفض.

وإذا كان الإنسان مُرَكَّبًا من نفس وجسم ، فوجود الإنسان وتحقيق سعادته يكمن في السعي إلى تحقيق غايته العليا من خلال إدراكه لقوته العاقلة التي يتميز بها عن سائر الموجودات، والتي تنقسم إلى عقل عملي وعقل نظري، وتحقيق الفضائل التي تتطلبها هذه القوة، ((ولهذا السبب فإن الخير والشر في شيء ما إنما يوجدان فقط كمقولة في هذه القوة العاقلة. وعلى سبيل المثال فإن النغمة الحسنة وكذلك النغمة السيئة إنما تظهران من ذات الوتر . ومثلها هنا الأفعال الخيرة والشريرة للإنسان فإنها موجودة فقط في تلك القوة العاقلة التي يتميز بها. ولأن الأمر هكذا فإن غاية الإنسان وسعادته إنما تتحققان إذا ما تم إدراك خير وسعادة قوته العاقلة وبأقصى غاية))[٢].

ولذا يمكن أيضًا تعريف السعادة بأنها تحقيق لفضائل القوة العقلية، يقول ابن رشد: ((ولهذا يقال في حد السعادة إنها الفعل الذي ينسب إلى النفس العاقلة المؤداة بالفضيلة، ولأن قوة النفس العاقلة – وكما تم شرحها من قبل – هي أكثر من واحدة

(١) ابن رشد: تلخيص السياسة لأفلاطون، مرجع سابق، ص: ١٤٨، ١٤٩.
(٢) المرجع السابق، ص: ١٥٢.

لهذا كانت فضائلها هي الأخرى أكثر من واحدة، وكذلك الكمالات الإنسانية أكثر من واحدة))[1].

السعادة القصوى وصلاح الحال:

تحدث ابن رشد في تلخيص الخطابة عن فضيلة عظيمة جامعة أطلق عليها صلاح الحال، وباستقراء ما قاله في هذه الفضيلة وما أورده عن أرسطو فإنه يمكنا القول بأن المقصود بصلاح الحال هاهنا هو السعادة القصوى والخير الأسمى، إذ إن صلاح الحال يشمل جميع الفضائل والكمالات، فهو فضيلة الفضائل أو جامع الفضائل والخيرات.

ويبدأ ابن رشد مجملا معنى صلاح الحال، فيقول: ((فأما صلاح الحال فهو حسن الفعل مع فضيلة، وطولٍ من العمر وحياة لذيذة مع السلامة، والسعة في المال، وحسن الحال عند الناس، مع تحصيل الأَشياء الحافظة لهذه الأَشياء والفاعلة لها...وإذا كان صلاح الحال هو هذا، فأجزاؤه هي كرم الحسب وكثرة الإخوان والأَولاد واليسار وحسن الفعل والشيخوخة الصالحة، وفضائل الجسد، مثل الصحة والجمال والجَلَد والجزالة والبطش والمجد والجلالة والسعادة والفضيلة، وأجزاؤها مثل العقل والشجاعة والعفاف والعدالة والبر. فإنه هكذا أحرى أن يكون الإنسان موفورًا مكفيًّا، أعني إذا كانت له الخيرات الموجودة من خارج والخيرات الموجودة فيه النفسانية والجسدانية))[2].

ويُفَصِّل ابن رشد الخيرات الخارجية التي تؤدي إلى صلاح الحال، فيقول: ((والتي من خارج هي الحسب والإخوان والمال والكرامة، وقد يُظن أنه مع هذه نفوذ الأَمر والنهي والاتفاقات الجميلة، وهي المسماة عند الناس السعادة، فإن بهذه الأَشياءِ تكون حياة المرء في سيرته حياة من لا ينقصه شيء من خارج ولا يشوب خيره شيء

([1]) المرجع السابق، ص: ١٥٢.

([2]) ابن رشد: تلخيص الخطابة، مرجع سابق، ص: ٧٢، ٧٣.

مضاد))[١].

وهذه النظرة الجامعة لصلاح الحال تُدخل معها اللذات، فهي أيضًا ((خير بنفسها لأَن جميع الحيوان يشتاق إليها، والأُمور اللذيذة إنما تكون خيرًا إذا كان بها الملتذ حسن الحال، وقد يستبين من التصفح أنها خير، وأنها أيضًا قد تكون نافعة في الخير))[٢].

لكن هذه النظرة الأرسطية للخيرات وصلاح الحال التي تدخل معها كل شيء حتى اللذات كانت تحتاج إلى وقفة ونقد من ابن رشد، لكنه يبدو أنه كان موافقًا لأرسطو في ذلك، أو أن تلك النظرة كانت استقراءً لصلاح الحال من وجهة نظر الناس، بحسب ما يرونه.

(١) المرجع السابق، ص: ٧٣، ٧٤.
(٢) المرجع السابق، ص: ٩٥.

خاتمة

* إذا كان من كلمة في نهاية الحديث عن الأخلاق في فلسفة ابن رشد، فلا بد من الإشارة إلى أنه عاش حياة مليئة بالجِد والعمل، وترك الكثير من المؤلفات محللاً وناقدًا ومصلحًا، وكان لشخصيته التأثير الكبير فى النفوس، وله منهج واضح فى تناوله لقضايا الأخلاق.

* يمكن أن نجمل فلسفة ابن رشد الأخلاقية في أنه يرى أن يعمل الإنسان على إسعاد المجموع، فلا يخص شخصه بالخير والبر، وقد تناول أصول الأخلاق ودعائمها، وعالج أفكارها وقضاياها منطلقًا في آرائه الأخلاقية من مذهبَي أرسطو وأفلاطون، وقد اضطرته تلك الشروح قد إلى يجري في ظل النص الأصلي لفلاسفة اليونان، ومن ثَمَّ فإن هذه الشروح لا يمكن أن تصور فكر ابن رشد تمامًا، وإنما يُستأنس بها في تصور آرائه وأفكاره.

* مع أن ابن رشد كان منطلقًا في آرائه الأخلاقية من مذهبي أفلاطون وأرسطو، ومع تميزه بأنه الشارح الأكبر لأرسطو، فإنه لم يكن مجرد ناقل، ولم يتقيد بتفاصيل آرائهما غالبًا، وذلك راجع إلى منهجه في شرح الكتب؛ إذ كان يتخذ الشرح – في بعض الأحيان – وسيلة إلى إبداء رأيه هو، فكان يضيف لتلك الشروح من نتائج خبرته وخلاصة تأملاته. وهناك العديد من المسائل الأساسية التي تميز بها عنهما، كتصوره للذات الإلهية، وتوفيقه بين الحكمة والشريعة، وآرائه في بعض القضايا الاجتماعية كالحرية الإنسانية... وغيرها. وقد خالف أفلاطون في قوله إن الناس يمكن أن يتحلوا بالفضائل إذا نشئوا عليها منذ الصغر، أما إذا كبروا ونشئوا على غير الفضيلة فمن الصعب أن يكونوا فضلاء، ويرد ابن رشد على أفلاطون موضحًا إمكانية أن يكتسب الناس الفضائل بعدما كبروا. كما ينكر ابن رشد أن تنزع فئة من الناس نحو طلب الكمالات الإنسانية، ولا يرى أن اليونانيين وحدهم مُعَدُّون للفضائل.

والنزعة الإنسانية العالمية عنده واضحة وظاهرة حيث لا يجعل التفلسف حكرًا على أحد، بل هو نتاج عوامل متعددة، ومن ثم فلا يمنع أن يكون هناك فلاسفة وحكماء من غير اليونان.

* تقتصر مؤلفات ابن رشد في الأخلاق غالبًا على ثلاثة كتب هي: تلخيص الأخلاق لأرسطو، وجوامع سياسة أفلاطون، وتلخيص الخطابة لأرسطو، ويضاف إليها إشارات مقتضبة إلى قضايا أخلاقية في بعض مؤلفاته الأخرى كفصل المقال، وتهافت التهافت، والكشف عن مناهج الأدلة. وما زال كتابه (تلخيص الأخلاق) حبيس اللغة العبرية ينتظر مِنْ الباحثين مَنْ يقوم بترجمة ليثري الدراسات الأخلاقية في فلسفتنا الإسلامية.

* يتضح التصور الرشدي للفضائل من خلال ما ورد في تلخيص الخطابة لأرسطو وتلخيص السياسة لأفلاطون، وفيهما تناول ابن رشد الفضائل بشيء من التفصيل موضحًا تعريفها وطبيعتها، ومعيارها، وكيفية تحصيلها، وأنواعها، وغير ذلك من المسائل المتعلقة بالفضائل.

وابن رشد يهتم بالناحية العملية، والهاجس الذي يشغله هو كيف تغدو الفضائل متحققة في حياة الناس. ويؤكد على أن الغرض من هذا العلم ليس معرفة ماهية الفضائل، بل العمل بها، ثم معرفة كيفية غرسها في النفوس وكيفية استئصال الشر من نفوس الأشرار.

* يرى ابن رشد أنه من الصعب تحقق الفضائل والكمالات في شخص واحد، لكن تواجدها يتحقق من خلال التعاون بين الآخرين، وإكمالهم لصفات بعضهم، ويتابع ابن رشد تصور أفلاطون والفارابي في الهدف من الاجتماع، ولكنه لا يقر الاحتياج المادي فقط، بل يضيف إليه الاحتياج المعنوي، والذي يتمثل في أن الإنسان يحتاج إلى غيره لإكمال نفسه بالفضائل.

* الأفعال يلحقها المدح والذم بحسب النية المصاحبة للفعل، ففي الحكم على الفعل ينبغي النظر في الإرادة التي ينتج عنها هذا الفعل، فهي الميزان والمعيار الذي يحكم به على كون الفعل فضيلة أم رذيلة. وقد أكد ابن رشد على الصفة الذاتية للأفعال الأخلاقية، واعتبر أن غير هذا التصور يقلب المبادئ الأخلاقية، ويحطم علم الأخلاق لأنه يجعل المسائل نسبية متغيرة.

* أشار ابن رشد إلى وجوب اتباع الشريعة لأنها حوت أمهات الفضائل، ووضعت الدستور الأخلاقي القويم، وعن طريقها يمكن معرفة الخير من الشر والفضيلة من الرذيلة.

* كان ابن رشد في تناوله لبعض الفضائل كالحياء مقيدًا بالتصور الأرسطي- وكذلك في تناوله لموضوع الغضب – فلم يحاول أن يضيف ما ورد في تراثنا وشريعتنا، ولو أن ابن رشد أفاض في الموضوع، واستعان بما ورد في شرعنا الحنيف لكان في ذلك إضافة وأصالة.

مراجع الدراسة

١- **أحمد برقاوي (دكتور):** ابن رشد معاصرًا، سلسلة أعلام الثقافة العربية الإسلامية، دار الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع – دمشق، ٢٠٠٢م.

٢- **أبو العباس أحمد بن القاسم بن خليفة بن أبي أصيبعة:** عيون الأنباء في طبقات الأطباء، تحقيق: د. نزار رضا، دار مكتبة الحياة – بيروت.

٣- **أبو علي أحمد بن محمد بن يعقوب بن مسكويه:** تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، تحقيق: ابن الخطيب، المطبعة المصرية ومكتبتها، ١٣٩٨هـ.

٤- **أفلاطون:** جمهورية أفلاطون، ترجمة ودراسة : د٠ فؤاد زكريا، دار الوفاء- الإسكندرية، ٢٠٠٤م.

٥- **إمام عبد الفتاح (دكتور):** محاضرات في فلسفة الأخلاق، دار الثقافة للطباعة والنشر- القاهرة، ١٩٧٤م.

٦- **توفيق الطويل (دكتور):** فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها، دار النهضة العربية- القاهرة، ط٤، ١٩٧٩م.

٧- **تيسير شيخ الأرض:** ابن طفيل، دار الشرق – بيروت، ١٩٦١.

٨- **أبو علي الحسين بن عبد الله بن علي بن سينا:** رسالة البر والإثم، تحقيق د. عبد الأمير شمس الدين، نشرت مع كتابه: الفكر التربوي عند ابن سينا، الشركة العالمية للكتاب- بيروت، ١٩٨٨م.

٩- '' '' '' '' '' '' '' '' '' '' : في علم الأخلاق، ضمن تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات، تحقيق: د. حسن عاصي، ١٤٠٦هـ ١٩٨٦م.

١٠- **خليل شرف الدين:** ابن رشد الشعاع الأخير، دار ومكتبة الهلال- بيروت، ١٩٨٨م.

١١- **خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس الزركلي:** الأعلام، دار العلم للملايين، بيروت، ط ١٥، ٢٠٠٢م.

١٢- **زكريا إبراهيم (دكتور):** المشكلة الخلقية، مكتبة مصر- القاهرة، ط٣، ١٩٨٠م.

١٣- **د. زكي نجيب محمود (دكتور):** من زاوية فلسفية، دار الشروق- القاهرة، ط٤، ١٤١٤هـ ١٩٩٣م.

١٤- **صلاح الدين خليل بن أيبك بن عبد الله الصفدي:** الوافي بالوفيات، تحقيق: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، دار إحياء التراث – بيروت، ١٤٢٠هـ ٢٠٠٠م.

١٥- **عباس محمود العقاد:** ابن رشد، دار المعارف- القاهرة، ط٦، ١٩٩٢م.

١٦- **د.عبد الرحمن بدوي (دكتور):** الأخلاق النظرية، وكالة المطبوعات- الكويت، ط٢، ١٩٧٦م.

١٧- **ماجد فخري:** ابن رشد فيلسوف قرطبة، دار المشرق- بيروت، ط٢، ١٩٩٢م.

١٨- **شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي:** تاريخ الإسلام وَوَفيات المشاهير وَالأعلام، تحقيق: د. شار عوّاد معروف، دار الغرب الإسلامي، ٢٠٠٣ م.

١٩- '' '' '' '' '' '' '' '' '' '' : سير أعلام النبلاء، تحقيق: مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة- بيروت، ط٣ ، ١٤٠٥ هـ ١٩٨٥م.

٢٠- **أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد:** بداية المجتهد ونهاية المقتصد، تحقيق: أبو عبد الرحمن عبد الحكيم بن محمد، المكتبة التوفيقية- القاهرة، ١٤١٨هـ.

٢١- '' '' '' '' '' '' '' '' '' '' : تلخيص الخطابة، تحقيق: د. عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات – الكويت، دار القلم – بيروت.

٢٢- '' '' '' '' '' '' '' '' '' '' : تلخيص السياسة لأفلاطون، نقله إلى العربية: د. حسن مجيد العبيدي، وفاطمة كاظم الذهبي، دار الطليعة – بيروت، ١٩٩٨م.

٢٣- '' '' '' '' '' '' '' '' '' '' : تلخيص المقولات، تحقيق: د. محمود قاسم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٠م.

٢٤- '' '' '' '' '' '' '' '' '' '' : الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد أهل الملة، سلسلة التراث الفلسفي: مؤلفات ابن رشد (٢) مركز دراسات الوحدة العربية – بيروت، ١٩٩٨م.

٢٥- **ابن الأبار محمد بن عبد الله بن أبي بكر القضاعي البلنسي:** التكملة لكتاب الصلة، تحقيق: عبد السلام الهراس، دار الفكر للطباعة – لبنان، ١٤١٥هـ- ١٩٩٥م

٢٦- **محمد علي أبو ريان (دكتور):** تاريخ الفكر الفلسفي "الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلاطون"، دار المعرفة الجامعية- الإسكندرية، ١٩٩٥م

٢٧- **محمد عمارة (دكتور):** المادية والمثالية في فلسفة ابن رشد، دار المعارف- القاهرة، ط٢، ١٩٨٣م.

٢٨- **أبو نصر محمد بن محمد بن أوزلغ بن طرخان الفارابي:** فصول منتزعة، د. دن، د. ت.

٢٩- '' '' '' '' '' '' '' '' '' '' : كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، قدم له وحققه: ألبير نصري نادر، المطبعة الكاثوليكية- بيروت، ١٩٥٩م.

٣٠- '' '' '' '' '' '' '' '' '' '' :كتاب تحصيل السعادة، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية- حيدر آباد الدكن، ١٣٤٥هـ.

٣١- '' '' '' '' '' '' '' '' '' '' :كتاب التنبيه على سبيل السعادة، تحقيق وتقديم وتعليق: د. جعفر آل ياسين، ضمن مجموعة: الفارابي الأعمال الفلسفية، دار المناهل – بيروت، ١٤١٣هـ ١٩٩٢م

٣٢- **منى أحمد أبو زيد (دكتورة):** المدينة الفاضلة عند ابن رشد، منشأة المعارف – الإسكندرية، ٢٠٠٠.

٣٣- **أبو اليزيد العجمى (دكتور):** الأخلاق بين العقل والنقل، دار الثقافة العربية- القاهرة، ١٤٠٩هـ ١٩٨٨م.