الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة محمد بوضياف بالمسيلة
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية
قسم الفلسفة

الموضوع

عنوان البحث : مكانة الأخلاق عند إبن رشد

مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماستر في الفلسفة

إعداد الطالب:

بوخلط حليمة د

إشراف :

. زروخي الدراجي

السنة الجامعية 2015 / 2016

كلمة شكر وعرفان

قال الله تعالى: بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ:

" قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي لنفذ البحر قبل أن تنفذ كلمات ربي ولو جئنا بمثله مدادا"

في البداية نتوجه بالحمد والشكر إلى المولى عز وجل الذي منحني القدرة على الإرادة

لانجاز هذه المذكرة ، كما اتقدم بأسمى المعاني والشكر والتقدير والمحبة إلى استاذي

الفاضل ~ **زروخي الدراجي** ~

الذي حضيت بإشرافه وذلك بفضل توجهاته الفعالة التي أمني بها فله مني أصدق

العرفان والشكر الجزيل.

إلى جميع الأساتذة الذين رافقوني في مشواري الدراسي وإلى رئيس القسم

الدكتور: **مقورة جلول.**

وأتقدم بأكاليل من الأهازيج الشكر والعرفان تنشرها خفقات قلبي وتجمعها

باقة من التكريم والتقدير إلى كل دفعة التخرج قسم الفلسفة 2016.

ودون أن أنسى أساس هذا البحث أسرتي الكريمة وكل من ساعدني من قريب أو بعيد

وخاصة زوجي الذي ساندني طيلة مساري الدراسي.

يعد الانسان من بين سائر الحيوانات ذا فكر وتمييز وهو دائما يختار من الأمور أفضلها ومن المراتب أشرفها، وتعد الأخلاق جزء من تميز الانسان، إذ أن الاخلاق توجه السلوك الانساني على ضوء مجموعة من القواعد والضوابط التي يضعها الانسان لنفسه أو يعتبرها الزامات وواجبات تتم بداخلها أعماله فهي جالبة للخير وطاردة للشر. وأخذ في جميع أحواله بقوانين الفضائل عادلا في كل أفعاله عن الرذائل.

فلم نجد مرحلة من مراحل الفكر الانساني تخلو من التعرض للقضايا الأخلاقية، وابن رشد من بين الشخصيات البارزة في الفلسفة الاسلامية ، وهو ذلك السياسي والفقيه الذي نشأ في عائلة علمية عريقة بمدينة قرطبة التي كان يفخر بها لكونها حاضنة العلم ومركز الاشعاع الحضاري، فتلك من ضمن العوامل التي هيأت عبقرية ابن رشد فضلا عن مذهبه التوفيقي بين الحكمة والشريعة والسياسة.

و من بين أهم المباحث التي اهتم بها ابن رشد المسألة الأخلاقية والتي درسها دراسة نظرية، ويتجلى هذا من خلال مؤلفاته التي اعتمدنا عليها في الدراسة، ففي هذه المؤلفات يعطي ابن رشد فلسفة خلقية أساسها النفس وقواها ومسألة الوجود ويعتبر بأن النفس الصحيحة تصدر عنها أخلاق صحيحة والجسد الصحيح يصدر عنه عمل صحيح أيا كان أثر الأخلاق في حياة الجماعة أو الفرد.

ونظرا للأهمية التي يحملها هذا الموضوع في ثناياه حفزنا على الاقبال عليه، غير أن هناك عامل أخر كان حافزا قويا في اقبالنا على دراسة هذا الموضوع هو مصداقية الرجل التي انعكست على تطابق تام بين أفكاره الدينية وبين سيرته الذاتية، إذ كان دائما وفيا لمنهج رسمته أفكاره لا يحيد عنه ولا يتنكر له. وحاولنا من خلال هذه الدراسة أن نقف على حقيقة الاشكال التالي : **ماهي المكانة التي تحتلها الأخلاق في فلسفة ابن رشد ؟ وما أثر هذه المكانة على الفلسفة الرشدية ؟**

وانطلاقا من هذه التساؤلات يتبين لنا مدى أهمية الموضوع، وقد اعتمدنا خطة للإجابة عن هذه الاشكالات المتمحورة في ثلاث فصول هي على الشكل التالي:

الفصل الأول: حول فلسفة ابن رشد

1 - الوجود.

2 - المعرفة.

3 - القيم.

الفصل الثاني: مفهوم الأخلاق عند ابن رشد

1 - حول مفهوم الأخلاق.

2 - الأخلاق والسعادة.

الفصل الثالث: ترتيب الأخلاق في الفلسفة الرشدية.

1 - أولوية الأخلاق عن المعرفة.

2 - أولوية الأخلاق عن السياسة.

3 - أولوية الأخلاق عن السعادة.

ولتجسيد هذه الخطة اتبعنا لدراسة هذا الموضوع المنهج التحليلي لأنه الأنسب لطبيعة هذا الموضوع. اما عن الدراسات السابقة فهي كثيرة و متوفرة منها مثلا دراسة مصطفى غالب في موسوعته الفلسفية والتي خصص فيها جزء لإبن رشد ن لكن رغم كثرة الدراسات حول ابن رشد لم نجد دراسة خاصة تتناول مكانة و ترتيب الاخلاق في فلسفة ابن رشد و هذا ما دفعنا للبحث عن حقيقة هذه المشكلة.

وو واجهتنا في إعداد هذا الموضوع صعوبات كثيرة والمتمثلة في قلة المصادر والمراجع، وصعوبة الاحاطة بها وفهمها، وجانب أخر هو بعدنا عن اللغة الاصطلاحية الرشدية مما صعب علينا بلوغ مراد ابن رشد. لكني حاولت تجاوز هذه الصعوبات قدر الامكان و أتمنى أن يكون هذا البحث في المستوى المطلوب.

الفصل الأول:

حول فلسفة ابن رشد

المبحث الأول: الوجود

مفهوم الوجود

وحدة الوجود

النفس بين الوحدة والكثرة

المبحث الثاني: المعرفة

مفهوم المعرفة

نظرية المعرفة عند ابن رشد

نظرية الكون والمعرفة

المبحث الثالث: القيم

مفهوم القيم

القيمة في الفلسفة الإسلامية

القيم عند ابن رشد

الفصل الأول: حول فلسفة ابن رشد

المبحث الأول: الوجود

الوجود مقابل العدم، وهو بديهي لا يحتاج إلى تعريف إلا من حيث انه مدلول للفظ دون آخر فيعرف تعريفا لفظيا يفيد فهمه من ذلك اللفظ، لا تصوره في نفسه مثال ذلك تعريف الوجود بالكون أو الثبوت أو التحقق، أو الحصول ،أو الشيئية أو بما ينقسم الشيء إلى فاعل ومنفعل والى حادث وقديمأوبما به يصح أن يعلم الشيء أو يخبر عنه، فهذه كلها تعريفات لفظية أحق من الشيء المعرف، ولا معنى لتعريف الشيء بما هو أخفى منه ولعلنا إذاأردنا توضيح معنى وجود نستطيع ان نميزه عن غيره بما يلي:

إن الوجود هو كون الشيء حاصلا في نفسه، مع انه لا يكون معلوما لا حد ،فوجوده إذن بذاته مستقل عن كونه معلوما.

إن الوجود هو كون الشيء حاصلا في التجربة ، أما حصولا فعليا فيكون موضوع إدراك حسي أو وجداني، وأما حصولا تصوريا فيكون موضوع استدلال عقلي.

إن الوجود هو حقيقة الواقعية الدائمة، او الحقيقة التي تعيش فيها، وهو بهذا المعنى مقابل للحقيقة المجردة أو الحقيقة النظرية، وقد يراه بالوجود مصدر وحي أو كان فيكون معناه الوجود الحقيقي أو الواقعي وقد يراه معنى اعم من ذلك فيطلق على وجود الشيء بالشيء أو للشيء، ووجود الشيء للشيء يكون على معنيين: الأول وجود الشيء لغيره بأنه يكون محمولا عليه ومستقلا بالمفهومية عنه كوجود الأعراض والثاني وجود لغيره بان يكون رابطا بين الموضوع[1].والمحمول، وغير مستقل بالمفهومية عنه.

والوجود ينقسم إلى وجود خارجي ،ووود ذهني، فالوجود الخارجي عبارة عن كون الشيء في الأعيان وهو الوجود المادي، والوجود الذهني عبارة عن كون الشيء في الأذهان، وهو الوجود العقلي أو المنطقي.

ومنهم من يقول من الفلاسفة إن وجود كل الشيء من ماهيته، كوجود الإنسان فهو نفس كونه حيوان ناطقا،أو وجود التبرير، فهو نفس كونه مؤلفا تأليفا خاصا.

يقول ابن رشد:" أنه لما كان سبب الفساد عندهم هو الهيولى[2](* الهيولى: هي كلمة اغريقية تدلفي اصلها على الخشب ومواد البناء ثم على المادة عموما، وفي الفلسفة تعني مادة الشيء في مقابل الصورة)، كان ما ليس لفاسد ليس بذى هيولى"، أي لولا الكون والفساد الذي في هذا الاجرام لما لزم أن تكون مركبة من هيولى وصورة لأن الأصل أن الجسم واحد في الوجود والحس.

---

[1] جميل صليبا، المعجم الفلسفي ،ج2، دار الكتاب اللبناني، لبنان، 1978، ص558،559.

[2]- أبن رشد: تهافت التهافت، مركز الدراسات للوحدة العربية، بيروت، ط1، 1991، ص 131.

قيل بأن أسلم الفلاسفة أنهم يعنون الوجود ماله علة، أي أن لا تكون العلة والمعلولات لانهاية لها وتكون الجملة واجبة الوجود لقولهم:" **أنهم لا يجزون عللا بالذات الغير متناهية على ما تقدم سواء في نسخة سواء كانت العلل والمعلولات من طبيعة الممكن أومن طبيعة الضروريات على ما تبين من قولنا**".[1]

2-وحدة الوجود

وفي سبيل اكتمال عناصر التصور الرشدي الله والعالم، لا بد من الحديث عن موقفه من العلاقة بينهما، وهل في ذلك نحو الذين قالوا بالشبيه والتجسيد فآمنوا بوجود الذات الالهية متحيزة في حيز او قائمة في جهة من الجهات.

ومن ثمة رأوا بانفصال المؤشر والفاعل في هذا الكون عن أثره وفعله؟ أو انه قد نحا نحو الذين قالوا بوحدة الوجود، وحدة الفاعل والفعل، والمؤشر ولآشر، والحق والخلق.

من الطبيعي إن يرفض ابن رشد الفيلسوف، موقف الأول لأنه قد انطلق نحو بناء تصوره لهذه الأشياء من منطلق التوحيد والتنزيه والتجديد في ارقي صورها. ومن التصورات الفلسفية لهذه المسائل ومن ثمة كان البحث عن موقفه من القضية"وحدة الوجود" هو السبيل للوصول الى حقيقية تصوره للعلاقة بين الله وبين هذا الوجود، ومن هنا تأتي أهمية هذا المبحث خطورة هذه، إذ بما يكتمل لنا ذلك التصور الرشدي الذي نراه أيضا مشتركة ما بين التصور الفلسفي المادي والتصور الفلسفي المثالي الديني في هذا المقام.

ونحن في معالجتنا لموقف ابن رشد هذا. سنحاول الوصول إلى جوهر موقفه، ونصوص صريحة في هذه القضية الهامة،عبر الحديث الموجز نعرض فيه رأيه في قضيتين نراهما صلة وثيقة لهذا الموضوع ونعتقد أيهما بالنسبة له أشبه بالمقدمات التي نستطيع إلقاء الضوء عليها على فكر فيلسوفنا حيال هذا المبحث...وهاتين القضيتين :

1 -موقف ابن رشد من قضية النفس وبالذات من حيث الوحدة والكثرة وعلاقة الوحدة بالكثرة والعكس.

2 -حديثه عن السماء، وحياتهما، وحركتها، ومصدرها هذه الحركة، وقدمه في هذا الموضوع مما له صلة بوحدة الوجود.[2]

وقد ظن ابن رشد لذلك فقال:" **إن ابن سينا يرى الموجود والواجد يدلان من الشيء على معنى زائد على ذاته، وذلك أنه ليس يرى أن الشيء موجود بذاته، بل صفة زائدة عليه...والواحد عنده والموجود يدلان على عرض في الشيء**"[1].

[1]- ابو الوليد محمد ابن رشد: تهافت التهافت، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، 1925، ص 450.

[2]- محمد عمارة: المادية والمثالية في فلسفة ابن رشد، دار المعارف، ط2، لبنان، ص 72.

فالقول الذي حكاه ابن رشد هو اخذ فيه الكثير وهو نتيجة برهان على أنه معروف بنفسه ومن جهة اخذ منه مقابل.

ومجمل القول إن وجود الماهيات وجود ذهني ووجود ماله ماهية وذات خارج النفس ووجود مادي سواء تصورت تلك الذات أو لم تتصور.

فالوجود الخارجي اذن هو ما به تصبح الماهيات المعقولة خاصة ومتحققة بالفعل، ونسبة هذا الوجود الى الماهية كنسبة الفعل إلى الفعل إلى القوة، والوجود إلى المكان، وتصور الماهية مع الذهول عن الوجود الذهني غلط[2].

يقول أبو حامد الغزالي" **وجود بلا ماهية ولا حقيقة غير معقول وكما لا يعقل عدم مرسل إلا بالإضافة الى حقيقة معينة، لاسيما اذا تعين ذات واحدة ومتميزاً عن غيره بالمعنى، ولا حقيقة له؟ فإن نفي الماهية نفي للحقيقة واذا انتفت حقيقة الموجود تم بعقل الموجود** "[3]، بمعنى أنه وجود ولا موجود وهو متناقض وهو يدل على أنه لوكان هذا معقولاً لا جاز أن يكون في المعلولات وجود لا حقيقة له.

وقوله:" **أن الوجوب إن زاد على الوجود فقد جاءت الكثرة، وإن لم يزد فكيف يكون هو الماهية والوجود ليس بماهيةّ، فكذا مالا يزيد عليه**"[4]، أي ان الوجوب ليس صفة زائدة عنهم على الذات بل هو ضروري وأزلي، وإن الوجود في البسيط هو نفس الماهية.

ا- رأي ابن رشد في مسألة العالم:

منهج الهدم والبناء الذي استخدمه ابن رشد مع موضوع الذات الإلهية وصفاته يوظفه كذلك في مسألة حدوث العالم، ويعتقد ابن رشد " **أن الذي قصده الشرع من معرفة العالم، هو أنه مصنوع لله تبارك وتعالى ومخترع له، وانه لم يوجد على الاتفاق ومن نفسه**".[5]

وقد استخدم هنا فيلسوف قرطبة كلمة " صنع" و" اختراع" بدل من كلمة الخلق من العدم التي تقول بها الأشاعرة، وقد كرر هذا المصطلح في كتابه " فصل المقال" و "تهافت التهافت". وإذا كان ابن رشد يعارض

---

[1]- ابن رشد: تلخيص ما بعد الطبيعة، تحقيق عثمان أمين، ط2، القاهرة، 1958، ص127.

[2]- جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج2، ص560.

[3]- ابو الوليد محمد ابن رشد: تهافت التهافت ، ص 457.

[4]- ابو الوليد محمد ابن رشد : تهافت التهافت،.457

[5]- ابن رشد : الكشف عن مناهج الأدلة عقائد الملة، تحقيق و تقديم محمود قاسم، مطبعة الأنجلو مصرية ، القاهرة 1955، ص 161.

فكرة حدوث العالم ويقول بأنه قديم فلا يفهم أنه من الدهريين المنكرين والقائلين بأن العالم وجد من غير صانع، وإنما القدم الذي قصده ابن رشد هو قديم بالزمان ومحدث بالذات.

وفي بحثه عن العلاقة بين الهيولى والصورة وجد فيلسوف قرطبة أن الأجسام الطبيعية المؤلفة من مبدأين: الأول يتمثل في الهيولى والصورة، والثاني في العدم، وهو في هذا يصرح أنه لا توجد هيولى من دون صورة كما أنه لا توجد صورة جوهرية من دون هيولى، فالهيولى موجودة بالقوة ولا يمكن لها أن توجد بالفعل من غير موجود بالفعل الذي هو الصورة.[1]

يفهم من هذا أن ابن رشد حاول التوفيق مرة أخرى وكعادته بين القدم والحدوث فهو يعتبر أن المادة الأولى أزلية مع أزلية الله ولكنها هيولى من غير صورة ثم جاء فعل الخلق من الله فأعطى الله الصورة للهيولى وهذا ما يسمى الصنع، فإذا كان الكون موجود وأزلي بذاته، إذا فلا وجود لصانعوا لكن إذا كان بصفة أزلية فإن ذلك يعني أنها صناعة أزلية وأن هذه الصناعة لا بداية ولا نهاية لها، إذا فمصطلح الصناعة (الخلق)، هو المصطلح الأفضل بالنسبة لمن يصنع صناعة خالدة أو دائمة على من يصنع منتوجا محدودا.[2]

والصنع عند ابن رشد هو صنع مستمر منذ الأزل وإلى الأبد، فالعالم قديم زمانا وإذا كانت له علة خالقة هو الله الذي لا يتوقف عن الخلق وبهذا فإن فيلسوف قرطبة حاول أن يرضي الطرفين الفلاسفة من جهة وخاصة أرسطو القائلين بقدم العالم وعلماء الكلام معتزلة او أشاعرة والقائلين بالحدوث والخلق، لكن هذا الحل الذي يبدو أن ابن رشد قد وجده لم يرض به البعض " **لأنه لم يقدم حلا، وإنما طرح مشكلة عجز عن حلها وخاض – من خلالها– في أمور غيبية لا يمكنه البت النهائي فيها إلا عن طريق الوحي، وهذا لم يفعله ابن رشد – مع وجود الوحي بين يديه– فلو عاد إليه واتخذه منطلقا له في هذه المسألة لوجده ينص على خلاف ما ذهب إليه**".[3]

ونحن لا نوافق على ما ذهب إليه من أمثال هؤلاء، لأن المعروف عن ابن رشد انه الفقيه المتشبع بالإيمان الديني فهو في أغلب كتبه يستند إلى الآيات القرآنية —وإن كان استخدامه للأحاديث النبوية قليل–

[1] – العبيدي (حسن مجيد): فلسفة المادة والصورة والعدم عند ابن رشد، دار نينوى، دمشق، سوريا، 2009، ص111.

[2] – Maurice Ruben Hayoun et Allin de Libera :Averroès et l'averroïsme ,édition Dahlab, Alger, Algérie, 1[er]édition, 1991, P02 .

[3] – علال (خالد كبير): نقد فكر الفيلسوف ابن رشد الحفيد مؤسسة كنوز الحكمة الأبيار و الجزائر ، (د،ط)، 2009، ص85.

ففي موضوع صنع العالم لم يأت هذا الفيلسوف بالمصطلح من عنده كما فعل سابقيه الفرابي وابن سينا، فقد وردت كلمة الصنع في القرآن في قوله تعالى: " **صُنْعَ اللَّهِ الَّذِي أَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ** "[1].

وهذا دليل على أنه كان يقارع الحجة والآية بالآية، فهو لم ينكر أن في القرآن آيات تدل على الخلق والحدوث مثل قوله تعالى في الآيات الأخيرة من سورة يس:" **أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُم بَلَى وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ** "[2]، وفي هذا يكون الشارع مخاطبا الخاصة وهم العلماء الذين يمكن لهم تصور الخلق من العدم أي من لا شيء، أما العامة من الناس (الجمهور)، فلا يمكن لهم فهم الخلق إلا إذا جاء في صورة التمثيل الذي هو يطابق معنى الحدوث الذي في الشاهد، يقول ابن رشد: " **وأما الطريق التي سلك بالجمهور في تصور هذا المعنى فهو التمثيل بالشاهد وإن كان ليس له مثال في الشاهد، إذ ليس يمكن في الجمهور أن يتصورا على كنهه ما ليس له مثال في الشاهد، فأخبر تعالى أن العالم وقع خلقه إياه في زمان وأنه خلقه من شيء**".[3]

إذا كان ابن رشد قد استدل بالآيات التي تدل على الحدوث فإنه كذلك وجد في القرآن ما يدل أيضا على أن العالم قد صنع من مادة وجدت قبله كقوله تعالى: " **وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاء** "[4]، وقال أيضا: " **ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاء وَهِيَ دُخَانٌ**"[5]، وقال عز من قائل: " **إِنَّ رَبَّكُمُ اللّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ . . .** "[6]، وغير ذلك مما صرح به سبحانه وتعالى وفي هذه الآيات دلالة واضحة في نظر ابن رشد أن العالم قد خلق من مادة وزمانا كانا قبل أن يوجد فهناك عناصر كانت موجودة قبل خلق العالم، كالماء والعرش والدخان والأيام(الزمن)[7]، لكن هذا التأكيد لا تؤيده وتؤكده آيات أخرى في القرآن لم يشر إليها صاحب فصل المقال، فهناك نصوص صريحة في القرآن تؤكد أن العالم مخلوق وانه سينتهي في زمن لا محالة مثل قوله تعالى: "... **كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُّعِيدُهُ وَعْدًا عَلَيْنَا إِنَّا كُنَّا فَاعِلِينَ** "[8]، وقوله كذلك في سورة الرحمن: "**كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ**

---

[1]- سورة النمل: الآية 88.

[2]- سورة يس : الآية 83،81.

[3]- ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص171.

[4]- سورة هود: الآية 7.

[5]- سورة فصلت: الآية 11.

[6]- سورة الأعراف : الآية 54.

[7] - Léon Gauthier : Traité décisif sur l'accord de la religion et de la philosophie, texte arabe traduction française remaniée avec notes et introduction, édition Carbonel, Alger, Algérie , 3eme édition, 1948, P 15.

[8]- سورة الأنبياء: الآية 104,

وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ "[1]، وإن هذا العالم الذي له بداية ستكون له نهاية لا محالة، لأن الشمس مثلا في طريقها إلى الفناء والزوال فهي كل يوم تفقد جزءا من طاقتها وأن النجوم لها ميلاد تولد فيه وتموت بعد زمان[2]، غير أن ابن رشد وجد في ظاهر القرآن ما يؤكد أن العالم خلق من مادة وبالتالي فالكون والفساد يلحق فقط المحدثات ولا يلحق المادة الأزلية بما فيها الصور المحضة التي هي السبب في وجود الموجودات، وإذا بحثنا عن الأدلة التي يستدل بها ابن رشد على قدم العالم فيمكن أن نحصرها في البراهين الآتية:

ب – براهين ابن رشد على قدم العالم:

– برهان الحركة:

أساس هذا البرهان قد أخذه ابن رشد من أرسطو الذي يعتقد أن كل دراسة للظاهرة الطبيعية ينبغي ردها إلى الحركة، فجميع أشكال التغير والحركة في الأرض ترجع إلى الحركة الدائرية في السماء وبما أن لكل حركة محرك فقد افترض أرسطو وجود محرك أول غير متحرك وهذه الموجودات تتحرك بدافع الشوق أو ما يسميه " العشق الإلهي" ويفرق ابن رشد بين رأي الفلاسفة ورأي الدهريون لأن الدهرية تؤمن بقدم المادة مع إنكار إله قديم أو محرك أول لكن الفلاسفة يؤمنون بقدم المادة وحدها مع وجود إله صانع ومحرك

" وبما أن الحركة في الأرض محكومة بحركة السماء بديهي أن للسماء بكواكبها وحركة أفلاكها، دور ضروري فيما يحدث في الأرض من "كون" و"فساد" و"نشوء" و"انقراض"، وحركة السماء ترجع كما قلنا إلى المحرك الأول إذا فهو " السبب الأول" الذي ترجع إليه جميع الأسباب التي لها دور في خروج ما بالقوة إلى الفعل في هذا العالم وبهذا الاعتبار فهو " الصانع" الخالق لكل شيء: إنه المحرك الأول، وكل شيء في الكون يتوقف على الحركة "[3].

ويجب أن نشير إلى أن برهان الحركة هو برهان عقلي أكثر منه برهان شرعي تأثر فيه ابن رشد بمعلمه أرسطو في نظريته على المحرك الأول والجانب العقلي في هذا البرهان يستند على الاعتقاد بوجود علاقات ضرورية بين الأسباب والمسببات ولا تقبل بفكرة المصادفة أو الجواز والتي تنفي أن يكون الكون يتحرك وفق حكمة إلهية وابن تميمة يعترض على هذا الدليل لأنه وجد أن ابن رشد قد أخذه من معلمه أرسطو والحركة لا تبرر أن العالم خلقه وأبدعه إله خالق يقدر ما تبرر أن العالم قديم أ وجدته الحركة التي يقوم به المحرك الذي لا يتحرك "**والأجسام المتحركة محتاجة إلى آمر يحركها، والمراد بأمره بالحركة: كونه محبوبا لها، أي تحب أن تتشبه به، لا أنها تحب ذاته، كما ذكره سلفه الفلاسفة الذين بين طريقهم، وشبهه بالملك الآمر لمن دونه من نوابه في مملكته بأوامر، وكل واحد يأمر من دونه ، وكلها ترجع إلى الآمر الأول، ومعلوم أن الآمر لم يبدع شيئا من أعيان المأمورين لا صفاتهم ولا أفعالهم، بل الملك الآمر له شعور بأمره، وطلب من**

---

[1]– سورة الرحمن : الآية 27،26.

[2]– علال (خالد كبير): نقد فكر الفيلسوف ابن رشد الحفيد، ص 81.

[3]– ابن رشد : تهافت التهافت، ص72.

المأمور"[1] والمعلوم أن الله سبحانه وتعالى ليس فقط الآمر بل هو المبدع والخالق لكل شيء فقدرته وسعت كل شيء.

– برهان الزمان:

وهو دليل يتعلق بطبيعة الزمان هل هو قديم أم ليس بقديم؟ وفكرة الزمان متعلقة بفكرة الحركة حيث يذهب فيلسوف قرطبة إلى أن الزمان في طرفيه غير متناه فلا بداية له ولا نهاية له وهو يرد على المعتزلة والأشاعرة الذين يقولون بأن الزمان هو مخلوق لله جاء مع خلق العالم وفي هذا يقول: وأما قولهم (يقصد علماء الكلام): " **إن كل ما وجد في الماضي فله أول، فقضية باطلة، لأن الأول وجد في الماضي أزليا كما يوجد في المستقبل، وأما تفريقهم في ذلك بين الأول وفعله (= الله والعالم)، فدعوى تحتاج إلى البرهان: لكون وجود ما وقع في الماضي، مما ليس بأزلي (= كالمحدثات التي يحدث بعضها عن بعض)، غير وجود ما وقع في الماضي من الأزلي (=ما صدر عنه= حركة المتحرك الأول) وذلك ما يقع في الماضي من غير الأزلي هو متناه من الطرفين، أعني أن له ابتداء وانقضاء وأما ما وقع في الماضي من الأزلي فليس له ابتداء ولا انقضاء**"[2].

وهذا النص يوضح لنا أن العالم وجد عن الله منذ الأزل، والأزل يخص مادة العالم التي هي قديمة وأزلية لا تفنى، لكن هذا الكلام عند البعض الأخر لا يوافقون عليه لأن الزمن في اعتقادهم ليس مشكلة في الشرع فالعالم عندما خلق من طرف الخالق ظهر المكان والحركة والزمان والمادة [3]، وابن تيمية هو بدوره لا يوافق على هذا الدليل لأن ما ذكره " **ابن رشد– كما يقوله من يقوله من المتكلمين–فهو مبطل أيضا لقول اخوانه من الفلاسفة، الذين يقولون بوجود ما لا يتناهى، ولا له أول ولا أخر في قديمين مختلفين، كما يقولونه: إن حركات كل واحد من الأفلاك لا تتناهى ولا لها بداية ولا نهاية، مع أن احدى الحركات أكثر وأعظم من الأخرى**"[4]. لكن الآية التي يشير فيها الله إلى خلق السموات والأرض وما فيهن من شمس وكواكب في ستة أيام، يدل على أن الزمن كان قبل خلق الشمس والقمر.

وبهذا نستنتج أن ابن رشد قرض أدلة كل من المعتزلة والأشاعرة وبين ما فيها من التناقضات ما يجعلها غير متينة فالقول بالحدوث يجعل الخالق محدث هو كذلك ،أما موقف ابن رشد فهو أن العالم مصنوع لله ومخترع له، فمادة العالم وصورته أزلية مع الله.

---

[1]– ابن تيمية : درء تعارض العقل والنقل، دار الكتب العلمية، لبنان، بيروت، ط1، 1997،ج4، ص 206.

[2]–ابن رشد: تهافت التهافت، ص 199.

[3]– علال (خالد كبير): نقد فكر الفيلسوف ابن رشد الحفيد، ص 80.

[4]– ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل، ج5، ص 18.

3 -النفس بين الوحدة والكثرة :

يقدم لنا ابن رشد تفكيرا متكاملا إزاء قضية النفس وإن كان ينبه إلى أن " **الكلام في امر النفس غامض جدا، وإنما اختص الله به الناس العلماء الراسخين في العلم**"[1].

أي أن فيما يصدق فيما له مبدأ ونهاية خارج النفس أو في النفس او حكم العقل عليه بالشفع والوتر في حال عدمه وفي حال وجوده وأما ما كان موجود بالقوة

كما أن "**للصور وجودين: وجود معقول اذا تجردت من الهيولى ووجود محسوس إذا كانت في الهيولى**"[2].

أما وضع النفوس من غير هيولى كثيرة بالعدد فغير معروف مذهب القول لأن سبب الكثرة العددية والاتفاق في الكثرة هي الصورة.ومن هذا فإن النفس تبقى ذات ليست بجسم قادرة .

وينتقل ابن رشد بعد ذلك لحديث عن إيمانه بوحدة النفس وتفسيرها لتعددها، وتبيان لعلاقة كثرتها بوحدتها، ورفض لوجهات النظر التي ترى تعدد جوهر النفس، ووجود نفوس متعددة لا نفس واحدة .

وهو يرى بان الفلاسفة يقولون بوحدة النفس، وان التعدد إنما جاء من قبل المادة والقوابيل التي حلت بها النفس ، وأن ذلك عرض تعود النفس إلى الوحدة، يقول ابن رشد:" **وأما وضع النفوس من غير هيولى كثيرة بالعدد فغير معروف من مذهب القوم، لان سبب الكثرة والتعددية هي المادة عندهم وسبب الاتفاق في الكثرة العددية هي الصورة، وإم ان توجد اشياء كثيرة بالعدد واحدة بالصورة تغيير المادة فمحال**"[3].

اذن فالنفس إذا فارقت الابدان أن تكون واحدة بالعدد، فمثلا فنفس زيد وعمر من جهة الصورة كثيرة من جهة المادة الحاملة لها،

والنفس أشبه بشيء بالضوء، وكما أن الضوء ينقسم بإنقسام الأجسام المضيئة ثم يتحد عند اتحاد الأجسام.

ثم يعرض أبو الوليد لكل الأسباب التي تعرض للنفس الواحدة بالكثرة.

وهكذا نجد الموقف الذي تبناه الرشدي الواضح إلى جوار وحدة النفس بالفعل على الرغم من تعددها الناشئ بالعرض عن تعدد المادة والمحل...

وهو موقف اذا اضيف الى تصوره للذات الالهية الذي سبق أن عرضناها له وكذلك يقودنا شيئا فشيئا وعبر هذه الجزيئات الى استكمال تصوره للوجود، ومن ثم معرفة رأيه في وحدة الوجود.

---

[1] محمد عمارة: المادية والمثالية في فلسفة ابن رشد، ص 73.

[2] ابو الوليد محمد ابن رشد: تهافت التهافت، تحقيق سليمان دنيا،ص 57 .

[3] أبو الوليد ابن رشد، تهافت التهافت، ص 131.

المبحث الثاني: المعرفة.

نظرية المعرفة هي البحث في طبيعة المعرفة و أصلها وقيمتها ووسائلها، وحدودها هي غير السيكولوجيا التي تقتصر على وصف العمليات العقلية، ونميزها بعضها البعض، دون الفحص عن صحتها او فسادها وغير المنطق الذي يقتصر على صياغة القواعد المتعلقة بتطبيق المبادئ العانة دون البحث في اصلها وقيمتها وقيل ان النظرية المعرفة قسم من علم النفس النظري الذي يصعب فيه الاستغناء عن علم ما وراء الطبيعة لان غرضه البحث عن المبادئ التي يفترضها الفكر متقدمة على الفكر نفسه.

ومعنى ذلك ان نظرية المعرفة هي البحث في المشكلات الفلسفية الناشئة عن العلاقة بين الذات المدركة والموضوع المدرك، أو بين العارف المعروف، وأقدم صور هذه النظرية بحث الفلاسفة عن درجة التشابه بين التصور الذهني والشيء الخارجي لمعرفة حقيقة المطابقة بينهما.

قال ري* **" أن نظرية المعرفة هي البحث في قيمة المعرفة وحدودها"**[1].

أي أن نظرية المعرفة تبحث في قيمة العلم وعلاقته بين الشيء المدرك والموضوع المدرك.

أ- مفهوم المعرفة: عرف الشيء أدركه بالحواس أو بغيرها، ومعرفة إدراك الأشياء وتصورها ولها عند القدماء عدة معان: منها إدراك الشيء بإحدى الحواس، منها العلم مطلقا، تصورا كان أو تصديقا بأحوالها ومنها إدراك جزئي سوءا كان مفهوما جزئيا أو حكما جزئيا، ومنها إدراك جزئي عن دليل ومنها الإدرا ك الذي هو بعد الجهل.

وقد فرقوا بين المعرفة والعلم فقالوا إن المعرفة إدراك جزئي، والعلم إدراك كلي، وان المعرفة تستعمل في التصورات والعلم في التصديقات. ولذلك تقول عرفت الله دون علمه لأن من شرط العلم ان يكون محيطا بأحوال المعلوم إحاطة تامة. ومن اجل ذلك وصف الله بالعلم لا بالمعرفة، فالمعرفة أقل من العلم ،فكل علم معرفة وليد كل معرفة علما.

ويطلق لفظ المعرفة عند المحدثين على أربعة معان:

1-هو العقل الذي يتم به حصولها مصحوبا بالانفعال أو غير مصحوب به وفي هذا المعنى اشارة الى ان في المعرفة تقابلا واتصالا بين الذات المدركة والموضوع المدرك، ونظرية المعرفة التي سنتكلم عليها فيما بعد تدرس المشكلات التي تثيرها علاقة الذات بالموضوع.

* - محمد بن زكرياء الرزي، 232 هـ/847م، توفي 313 هـ/925 م، كبير الأطباء ولديه عدة نظريات.

[1] جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2 ، ص 478،479.

2– هو الفعل العقلي التي تتم به النفوذ الى جوهر الموضوع لتفهم حقيقته بحيث تكون المعرفة المكاملة بالشيء خالية ذاتيا من كل غموض وإلتباس او محيطة موضوعيا بكل ما هو موجود للشيء في الواقع.

3– هو مضمون المعرفة بالمعنى الاول.

4– هو مضمون المعرفة بالمعنى الثاني.

وهذه المعاني وحدها كافية للدلالة على أن المعرفة درجات متفاوتة، أدناها المعرفة الحسية المشخصة، وأعلاها المعرفة العقلية المجردة ومن عادة المتأخرين أن يفرقوا بين المعرفة الحسية المباشرة والمعرفة استدلالية التي تحتاج الى وسائط وانتقالات.

وإذا كانت غير تامة كانت مقصورة على الاحاطة بجانب واحد من الجوانب الشيء.والمعرفة الشاملة صورتان: إحدهما ذاتية وهي التي يتم فيها تصور الشيء مطابقا لما هو عليه في الحقيقة. والأخرى موضوعية وهي التي تكون فيها تصور الشيء مطابقا لما هو عليه في الحقيقة ، وكثيرا ما يراه بالمعرفة مضمونها ونتيجتها ، لا الفعل الذهني الذي تتم به،ومنهم قولهم: المعارف الانسانية.

والمعرفة الصوفية هي العلم الذي لا يقبل الشك، أما معرفة الذات فهي أن يعلم انه تعالى موجود واحد، فرد لا يشبه شيء، أما معرفة الصفات فهي أن يعلم أنه تعالى حي سميع، بصير، مريد، متكلم ، الى غير ذلك من الصفات، وهذه معرفة استدلالية أو شهودية.

وجملة القول إن المعرفة تطلق على معنيين أساسيين الأول هو الفعل العقلي الذي يدرك الظواهر ذات الصفات الموضوعية، والثاني اطلقتها على نتيجة ذلك الفعل اي على الحصول صورة الشيء في الذهن[1].

2–نظرية المعرفة:

فيما يتعلق بوجهة نظر في نظرية المعرفة عند ابن رشد، لا تبالغ اذا قلنا انه قد سبق الفكر الفلسفي المادي الى تحديد بعض الأسس الجوهرية لهذه النظرية في صياغات قليلة ومتناثرة في كتاباته، بل اكثر من ذلك فنحن نجد حتى بعض الصياغات التي قدمها بعض الفلاسفة من بينهم الماديين شبيهة مع بعض الصياغات لابن رشد، وهو أمر يستحق التأمل والتفكير.

نلمس موقف ابن رشد من أنه يرى أن المعرفة الانسانية والعلم الانساني نابع من وصادر من الواقع الموضوعي، من الوجود، وان التغيرات والتطورات التي تصيب هذا الواقع تعكس بدورها تغيرات في هذا العلم وتلك المعرفة، وأن أي لون من الوان المعرفة جزئية كانت أو كلية لا يمكن إلا أن يكون مرتبطا بالواقع بل

[1] جميل صليبا، ج2، المعجم الفلسفي ،ص 392، 395.

نابعا منه، حتى القضايا الكلية التي يؤلفها الذهن الانساني من الجزيئات بواسطة العمليات العقلية المعقدة، ومنها التجريد، حتى هذه القضايا يعتقد ابن رشد انها موجودة في الواقع قبل أن توجد في الذهن وأن يكن وجودها الواقعي في اشكالها الأولى وجزيئاتها التفصيلية قبل أن يبلورها الذهن بنشاطاته في شكل الكليات.

ابن رشد يرى ان هذه المعرفة المرتبطة بالواقع، والنابعة منه، والمتغيرة بتغيره هي وحدها المعرفة الصادقة ويقول ابن رشد **"إن علمنا معاول للمعلوم به، فهو محدث بحدوثه، ومتغير بتغيره"** وكذلك قال " **حدوث التغير في العلم عند تغير الموجود .إنما هو شرط في العلم المعلول عن الموجود، وهو العلم المحدث"**[1] .

حيث نجد ان ابن رشد حدثنا عن التغير والتطور الذي بمثابته يحدث دائما في الموجود والواقع وهو العلة في التغير والتطور في العلوم.

ويحدثنا ابن رشد عن القوانين والكليات فيقول ابن رشد **"ان الكليات المعلومة عندنا معلومة ايضا عن الطبيعة الموجودة"**[2].

حيث أنه لا يقف مع عدم قيام الكليات في الواقع والموجودات اذ القائم هناك ان الجزئيات التي اثمرت بواسطة العقل هذه الكليات.

وكذلك يعرف ابن رشد المعقولات الصادقة بأنها هي التي توجد في النفس والذهن وعلى نفس ما هي عليه خارج النفس والذهن وان ذلك يستلزم حتما وجود المادة وجودا موضوعيا خارج النفس وبشكل مستقل عنها تماما، فيقول ابن رشد " **أما أن الامكان يستدعي مادة موجودة فذلك يبين، ف إن سائر المعقولات الصادقة لابد أن تستدعي أمرا موجودا خارج النفس، إذا كان الصادق، كما قيل في حده: انه الذي في النفس على ما هو عليه خارج النفس. فلا بد في قولنا في الشيء: انه ممكن ان يستدعي هذا الفهم شيئا يوجد فيه هذا الإمكان"**[3].

وابن رشد موقفه الى جانب مبدأ السببية، وعلاقته الضرورية القائمة بين الاسباب والمسببات فهو يفيض فيه الحديث عندما يناقش في (تهافت التهافت) الامام الغزالي الذي انكر السببية ورفض العلاقات الضرورية بين الاسباب والمسببة حيث افاض ابن رشد في نقض حجج الغزالي وقدم مذهب في السببية واضحا، حيث المقاييس المحدد في مصادر الفكر الفلسفي المادي على انفاق كامل مع التصور الفلسفي الذي قال به فلاسفة الماديون فيما يتعلق من نظرية المعرفة بالنسبة للإنسان.

---

[1] _أبو الوليد ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة الاتصال، تقديم أبو عمران الشيخ وجلول بدوي، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1982،ص29.

[2] _نفسه، ص13.

[3] _أبو الوليد ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، ص 31،32.

ويقدم لنا ابن رشد الفيلسوف المنسجم مع منهجه في التوفيق ما بين الحكمة والشريعة، في كل مل تناول بحثه من القضايا ومعضلات منها ان نظرية المعرفة الإنسانية والوعي الانساني والعلم الخاص بنا، وهو يسميه(العلم المحدث)، حيث يرى العلم القديم على عكس علمنا الانساني ليس معلولا للواقع ولا صادرا عن المادة، بل هو مؤثر في هذا الواقع وتلك المادة، لأن له صفات الاحاطة والشمول التي لا يتصف بها علم الانسان.

فنجد ابن رشد قدم وجهة نظر خاصة ومتميزة وفق بها بين التصور الفلسفي المادي للعناصر الاساسية في نظرية المعرفة وبين الإيمان والاعتقاد بوجود فاعل أول في هذا الكون وعلة أولى في هذا الوجود.

إننا نريد أن نبين على ضوء الدراسة المقارنة لنصوص الرشدية ونصوص توما الاكويني، جسامة ذلك الخطأ الذي ترده فيه الجميع حيث نجم عنهم الدلالة الحقيقية لنظرية المعرفة عند ابن رشد، وكذلك نجده اتبع تعاليم ارسطو إلى حد كبير، هو الذي أوحى الى توماس الكويني بآرائه ما في ذلك ريب، اما الشيء الجديد الذي اضافه ابو الوليد الى نظرية المعرفة الارسطو طالسية فليس الى نظريته الشهيرة التي يطلق عليها مؤرخو الفلسفة عادة "**نظرية الاتصال بالعقل الفعال**" أو "**نظرية اتصال العقل الهيولاني بالعقل الفعال** ". ذلك ان هاتين النظريتين ليستا في الحقيقة الى مظهرين مختلفتين الحل الذي وجده فيلسوف قرطبة لمشكلة تركها ارسطو دون أن يعطي لها جوابا، تلك المشكلة هي: كيف يمكن ان يصبح العقل المادي أو الهيولاني عقلا بالفعل؟

كأننا نجد فيلسوفنا أن يبين هذه المسألة بصفة قاطعة ونهائية لذا رأيناه يحاول البرهنة على العقل الهيولاني خالد ولا يقبل الفساد لأنه ليس إلى أحد مظاهر النفس، وهي ذات مفارقة، ومعنى ذلك انه ذات غير جسمية وعلى ان العقل الفعال هو مظهر آخر من مظاهر هذه الذات نفسها، حيث نجد أن ابن رشد كان يقول وجود ذاتين عليين في كل فرد، وهما العقل المادي والعقل الفعال، كذلك أراد هؤلاء أن يكرموا فيلسوفنا على القول بأن العقل المادي ذات مفارقة توجد بالقوة، ثم تنتقل الى الفعل بتأثير العقل الفعال الذي قيل انه الملك الشرف على آخر الافلاك السماوية.

نظرية العقل عند ابن رشد هو دافعه على العقل النظري كمفارقة للبدن لكي يفسح مجالا للخلود النفس بعد فناء البدن، يقول ابن رشد عن مفارقة النفس :" **أنه على الرغم من أن النفس مرتبط بالبدن فليس ارتباطها هذا ارتباط الصورة بالمادة لأن هذا ليس من جوهرها، أنه كارتباط المحرك الأول بالكون المتحرك** "[1]، ويقصد هنا أن النفس الناطقة دون النفس النباتية والحساسة والمفارقة اذا كانت ازلية أما حادثة فاسدة.

3-نظرية الكون والمعرفة:

[1]-محمد زيدان: نظرية المعرفة عند مفكري الاسلام وفلاسفة الغرب المعاصرين، 2012، ص 220.

تعد نظرية الفلسفة عند فلاسفة الاسلام ترتبط ارتباطا وثيق بنظريتهم في الكون، وذا نحن أردنا أن نحيط علما بنظرية المعرفة عند امثال ابن سينا أو الفرابي او ابن باجة او ابن رشد وجب علينا قبل كل شيء أن نبين نظرة كل منهم إلى العالم، فلقد كانت فكرة الفلاسفة المسلمين السابقين لابن رشد عن الكون لا تشبه بحال ما فكرة ارسطو في هذه المسألة، ذلك أن نظريتهم في الفيض، تلك النظرية الشهيرة التي تفسر لنا كيف وجدت الكثرة في العالم ابتداء من موجود واحد.

قد لعبت دورا كبيرا لأهمية في توجيه الفلسفة الاسلامية توجيها حاسما نحو نوع من التصوف ذي طابع خاص كل الخصوص.

ومن المؤكد أن نظرية الفيض هذه كانت اساسا بنى عليه هؤلاء الفلاسفة آرائهم في النفس والعقل الفعال، والعقل المادي أو الهيولاني والعقل المكتسب، كذلك كانت منبعا لنظرية تعرف باسم وحدة العقل أو العقل الكلي، وهي تذهب الى جميع افراد البشر يشتركون في عقل واحد، وعليه نرى أن ابن رشد يرى ان الوجود العقلي للموجودات هو الذي يربط فيما بينها برباط يجعلها على هيئة كائنات متدرجة في كمالها حيث قال ابن رشد" **بأن الجمادات ترتبط بالموجود الأسمى على نحو ما، من حيث انها تصلح ان تكون موضوعا للتفكير فيها**"[1]، حيث أن الله هو الخالق للجواهر وليس من الممكن أن يخلق عقل عقلا اخر وللصور والمعقول في مختلف درجات وجودها.

إن الجهد الذي بذله ابن رشد في تبيان العقل الهيولاني وأزليته تتضمن إشكالات عدة، فمثلاً يفهم العقل الهيولاني على انه استعداد للتلقي أي افكار تلقى اليه من العقل بالملكية ومن ثم وجوده بالقوة ومن مواقف ابن رشد الراسخة ان العقل الهيولاني يستقبل اولا ما تكتسبه بالخيال، وهذا مرتبط بالبدن الفاني والمفروض و أن يفنى العقل الهيولاني بفنائه.

المبحث الثالث: القيم

[1] محمود قاسم:نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الاكويني، دار العلوم جامعة الانجلو مصرية، القاهرة، 1994 ص 9،1.

القيمة مرادفة للثمن،إلا أن الثمن قد يكون مساويا للقيمة، أو زائدا عليها، أو ناقصا عنها، والفرق بينهما أن ما يقدر عوضا للشيء في عقد البيع يسمى ثمنا له، على حين ان القيمة تطلق على كل ما هو جدير بالاهتمام المرء وعنايته، لاعتبارات اقتصادية او سيكولوجية أو اجتماعية او أخلاقية او جمالية.

وقيمة الشيء من الناحية الذاتية هي الصفة التي تجعل ذلك الشيء مطلوبا ومرغوبا فيه عند شخص واحد او عند طائفة من الأشخاص.

ويطلق لفظ القيمة من الناحية الموضوعية على ما يتميز به الشيء من صفات تجعله مستحقا للتقدير كثيرا أو قليلا، فان كان مستحقا للتقدير بذاته كالحق، والخير والجمال، كانت قيمته مطلقة وان كان مستحقا للتقدير من أجمل غرض معين كالوثائق التاريخية، والوسائل التعليمية، كانت قيمته اضافية.

ويطلق لفظ القيمة علم الاخلاق على ما يدل لفظ الخير، بحيث تكون قيمة الفعل نابعة لما يتضمن من خيرية، فكلما كانت المطابقة بين الفعل والصورة الغائية للخير أكمل، كانت قيمة الفعل أكبر وتسمى الصورة الغائية للخير أكمل، كانت قيمة الفعل أكبر وتسمى الصورة الغائية المرتسمة على صفحات الذهن بالقيم المثالية، وهي الأصل الذي تبنى عليه أحكام القيم.

وفلسفة القيم هي البحث عن الموجود من حيث هو مرغوب فيه لذاته، وهي تنظر في قيم الأشياء وتحللها وتبين انواعها وأصولها، فإن فسرت القيم بنسبتها إلى الصور الغائية المرتسمة على الصفحات الذهن كان تفسيرها مثاليا، واذا فسرت بأسباب طبيعية أو نفسية أو اجتماعية كان تفسيرها وجوديا وخير تفسير للقيم إرجاعها إلى أصلين أحدهما مثالي، والآخر وجودي.

1-القيم في الفلسفة الإسلامية

نقد القيم في اللغة العربية مشتقة من كلمة القيمة من القيام، وهو نقيض الجلوس، والقيام بمعنى أخر هو العزم لقوله تعالي " **وإنما لما قام عبد الله يدعوه**" أي لما عزم، وقد يجيء القيام بمعنى المحافظة والاصطلاح، ومنه قوله تعالي: " **الرجال قوامون على النساء**" أي يأتي على الوقوف والثبات ومنه التوقف على الأمر، أما القوام فهو العدل وحسن الطول وحسن القامة، ودينار قائم إذا كان مثقالا سواء لا يرجع وهو عند الصيارفة ناقصي حتى يرجع فيسمى ميالاً.

والتفاضل بين القوم هو أن يكون بعضهم أفضل من بعض، والفواضل الأيدي الجميلة وأفضل الرجل على فلان، وتفضل بمعنى إذا أناله من فضله وأحسن إليهـــ ورجل مفضال كثير الفضل والخير والمعروف أي أن هذا الجانب المعنوي طغى عليه الجانب الأخلاقي يحظى بالاستحسان ويستهدف الكمال.

في ظل الفكر العربي يلتمس بعض وعي قيمي من خلال ممارسته قيمية مضمرة في المراحل التي سبقت عصر نضج الفكر القيمي في العالم بأسره.

إن الممارسات القيمية العربية تنطوي على طائفة من الدلالات المعنوية والمادية، أي أن القيمة هي العزم والمحافظة والاصلاح والثبات والعدل والاستقامة.

إن المفكرين المسلمين كافة يشتركون في تقويم الواقع الثقافي الراهن، ويسعون لتحليله في ضوء مصطلحي العقل والدين، وقد انحازت قلتهم إلى جانب أحد هذين المطلبين دون سواه وأقرت أكثريتهم لقاء العقل بالنقل واتصال الحكمة بالشريعة وحسب فلاسفة المسلمون أن من الممكن إقامة توازن بين هذين المعطيين الثقافيين ممتزجين والمتفاعلين.[1]

نجد شخصية أبو حامد الغزالي حيث دع كافة الناس إلى إيمان عقلي صوفي وهو صوفي باعتدال لأنه صوفي عقلي، وإن قراءة فكر الغزالي بالاعتبار القيمي نكتشف في موقف أول عن مقصد فلسفي سليم في ميدان العلم والعمل، حيث خلق الإنسان على رتبة بين البهيمة والملك وأن طريق سعادته لا تكون إلا بالعلم وبالعمل وبتزكية النفس وتكميلها بالفضائل التي تتصل إما بجودة الذهن ،أوحسن الخلق ، وللفضائل فروع أصلية أو أساسية وكل واحدة منها تشتمل على فضائل فرعية أو قيم جزئية بعضها إيجابي ومرموق وبعضها سلبي مذموم ، وهي جميعها تقدم لائحة كاملة بالقيم الإسلامية .

وقد أنذر أبو حامد الغزالي بأن كتابه وقف على علم المعاملة دون علم المكاشفة لأن هذا الأخير ماليس ثمة رخصة في إيداعه للمكتب حيث قال أبو حامد الغزالي :" **لم يتكلم الانبياء فيه إلا بالرموز والإيماء ،على سبيل التمثيل والإجمال ،علما منهم بقصور إفهام الخلق عن الاحتمال والعلماء ورثة الانبياء،فمالهم سبيل إلى العدول عن نهج التأسيس والإقتداء**[2]، أي أعطى ابو حامد الغزالي للعلم قيمة عالية للوصول للمعرفة.

أ-أدلة ابن رشد على وجود الله تعالى:

يصرح ابن رشد أنه ما أن نستقرئ كتاب الله العزيز ونتفحص آياته حتى تظهر لنا أدلة وجود الله وهذه " **الطريق التي نبه الكتاب العزيز عليها ودعا الكل من بابها، إذا استقرئ الكتاب العزيز وجدت تنحصر في جنسين، أحدهما: طريق الوقوف على العناية بالإنسان وخلق جميع الموجودا من أجلها (= العناية) ولنسم هذه دليل العناية، والطريقة الثانية: ما يظهر من اختراع جواهر الأشياء الموجودات ، مثل اختراع الحياة**

[1] – عادل العوا: العمدة في فلسفة القيم، ص 547.

[2] – أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين، مطبعة لجنة نشر الثقافة الاسلامية، القاهرة، ص 05.

في الجماد والإدراكات الحسية والعقل، ولنسم هذه دليل الاختراع"[1]، ومن هنا يظهر جليا أن أدلة ابن رشد على وجود الله يمكن أن نحددها في برهانين: برهان العناية وبرهان الاختراع، فما مضمون كل من هذين البرهانين؟

-دليل العناية الإلهية:

المقصود بالعناية الإلهية أن هناك فاعلا قاصدا مريدا جعل الموجودات موافقة للإنسان، وهذا الفاعل والمريد هو الله، هذه هي المقدمة الأولى من هذا الدليل، لأن دليل العناية مبني "على أصلين: أحدهما أن جميع الموجودات التي هاهنا موافقة لوجود الإنسان (...) فأما كونها موافقة لوجود الإنسان، فيحصل اليقين بذلك باعتبار موافقة الليل والنهار والشمس والقمر لوجود الإنسان، وكذلك موافقة الأزمنة (= الفصول) الأربعة له والمكان الذي هو فيه أيضا، وهو الأرض، وكذلك تظهر أيضا موافقة كثير من الحيوان له والنبات والجماد وجزيئات كثيرة مثل الأمطار والأنهار، وبالجملة الأرض والماء والنار والهواء، وكذلك أيضا تظهر العناية في أعضاء الإنسان وأعضاء الحيوان، أعني كونها موافقة لحياته ووجوده وبالجملة فمعرفة ذلك أعني منافع الموجودات داخلة في هذا الجنس"[2]، يتضح من كلامه أن وجود الانسان في هذا الكون هو الجوهر والأساس وأن جميع الموجودات التي خلقها الله كانت لغاية هذا المخلوق، ولهذا يمكن أن نفهم لماذا كانت أولى الآيات التي نزلت على محمد صلى الله عليه وسلم وهو يتعبد ربه في غار حراء تتحدث عن الإنسان وتشير إلى خلقه " **اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ خَلَقَ الْإِنسَانَ مِنْ عَلَقٍ** "[3]، وبداية القرآن نزولا وهو يتحدث عن الإنسان وليس عن غيره لها دلالتها، لكن هذا الأمر لا يمكن للإنسان أن يدركه إلا من خلال التأمل والنظر في الكون والموجودات.

يذكر لنا ابن رشد الكثير من الأسئلة التي تؤكد على فكرة العناية الإلهية " **فالشمس مثلا لو كانت أعظم جرما مما هي أو أقرب مكانا لهلكت أنواع النبات والحيوانات من شدة الحر، ولو كانت أصغر جرما أو أبعد لهلكت من شدة البرد، ولو لم يكن فلك مائل لما كان هناك صيف ولا شتاء ولا ربيع ولا خريف وهذه الأزمان ضرورية في وجود النبات والحيوان، ولولا الحركة اليومية لم يكن ليل ولا نهار**"[4].

وليس الأمر يتعلق بالكواكب والأقمار والشمس والنبات والحيوان فحسب، بل حتى أعضاء الإنسان والحيوان، فموضع العينين والأنف وعدد أصابع اليد ووجود كليتين وليس واحدة، كل ذلك كان لغاية نفعية

---

[1]- ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة، ص 118.

[2]- ابن رشد:تهافت التهافت، ص 18،19.

[3]- سورة العلق : الآية 1،2.

[4]- محمد عاطف العراقي: النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، دار المعارف، مصر، ، 1968، ص 228.

تؤدي وظيفة الإنسان، ولو قدر أن وجدت هذه الموجودات بغير ذلك الشكل أو الحجم أو القدر والعدد لم تكن فيه تلك المنفعة، الأمر الذي يجعلنا نقر مع ابن رشد أن الكون مصنوع بحكمة وإتقان لهذا "**من المحال أن يكون النظام القائم على الحكمة مهملا بدون ما غاية يجري إليها، والدلائل التي قد أقامها القرآن الكريم على حاجة الإنسان إلى الحياة الآخرة لا تقوم كلها إلا على الفكرة القائلة: بأن صانع هذا الكون حكيم قادر، لا يخلو أي فعل من أفعاله من الحكمة، ومن المحال أن يعزى إليه شيء لا يجتمع مع الحكمة** "[1] والقرآن حافل بالآيات الدالة على ذلك مثل قوله تعالى: " **أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ فَتَعَالَى اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ** ..."[2]، " **أَيَحْسَبُ الْإِنسَانُ أَن يُتْرَكَ سُدًى** "[3]وايضا" **وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ مَا خَلَقْنَاهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ** ".[4]

أما الأصل الثاني من دليل العناية فيتحدث فيه ابن رشد على أن موافقة الموجودات للإنسانلم تأت هكذا عشوائيا وإنما " هي ضرورة من قبل فاعل قاصد لذلك مريد، إذ ليس يمكن أن تكون هذه الموافقة بالاتفاق (مصادفة)"[5]، ما يلاحظ على هذا الأصل أن ابن رشد شرحه باختصار و لم يعطه نفس الحجم من التحليل كالأصل الأول، فدليل العناية يتضمن أمرين الأول يظهر فيما ذكرناه آنفا حول التأمل والنظر في الكون، أما الثاني فيستخلص من الأول ويظهر أن هذه العناية لم تأت للإنسان صدفة أو اعتباطا وإنما جاءت من صانع مدبر عارف فلا يمكن أن يكون التناسق والانسجام في ظواهر الكون نتيجة مصادفة " **لأن كل ما في العالم مبني على ترتيب ونظام وعلى ارتباط المسببات بأسبابها ارتباطا ضروريا** "[6]، وليس كما قالت الأشاعرة وخاصة الجويني بمبدأ التجويز، ولهذا لابد من مخاطبة من ينكر وجود نظام محكم في هذا الكون، وأنه لا مجال للمصادفة: "**إن كنتم تظنون أن نظام هذا الكون لمجرد أن يبقى سائرا إلى أجل ثم ينعدم بدون ما نتيجة فكأنكم تظنون فعلا عبثا سخيفا، أو لعبة كلعب الأطفال ولا تظنونه صادرا عن حكيم قادر أبدا، وإنكم إن كنتم تعتقدون أن الله هو الذي قد صنع هذا النظام وأن الله حكيم خبير، فعليكم أن تستعينوا بما قد أتاكم الله من قوة العقل والنظر**"[7]، وهذا ما أراد ابن رشد ايصاله لقارئه: أن معرفة الله تعالى

---

[1]- سعيد حوى: الاسلام، شركة شهاب، الجزائر ، ط2، 1988، ص 780.

[2]- سورة المؤمنين: الآية 115،116.

[3]- سورة القيامة: الآية 36.

[4]- سورة الدخان: الآية 38،39.

[5]- ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة، ص 118.

[6]- محمد عابد الجابري: ابن رشد سيرة وفكر، ص 125.

[7]- سعيد حوى: الاسلام، ص 781.

متوقفة على التأمل والنظر، ويكون هنا ابن رشد في تواصل مع ما بدأ به في كتابه " فصل المقال بين الحكمة والشريعة من اتصال" والذي ألفه قبل "الكشف"ففي كتاب " فصل المقال" يبتدئ بتعريف الحكمة بقوله: "فعل الفلسفة ليس شيئا أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع" [1]، وتظهر نسقية الفكر عند ابن رشد، عندما يحاول دائما الوصول غلى الفكرة التوفيقة.

-دليل الاختراع:

أما الدليل الثاني الذي برهن به ابن رشد على وجود الله، والذي استقاه كذلك من الشرع والعقل فيقول عنه: " **وأما دلالة الاختراع فيدخل فيها وجود (=إيجاد) الحيوان كله ووجود النبات ووجود السموات**"[2]، وهذا يعني أن دليل الاختراع يتعلق بالمحسوسات ويشمل على كل ما هو موجود في هذا الكون بنوعيه الكائن الحي والجماد، واختراع كل هذه الكائنات من طرف الله هو اكبر اعجاز يؤكد على أنه خالق واحد، فليس هناك من البشر مثل آدم وإلى يومنا هذا من ادعى أنه ي زمان وبكيفية أبدع هذه الموجودات، ولا أية حضارة ما مهما بلغت من القوة والسيطرة فإنهم جميعا مقرون بأن الله هو المبدع الصانع وفي هذا يقول تعالى: " **وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ** "[3].

ويقوم دليل الاختراع عند ابن رشد " **على أصلين موجودين بالقوة في جميع فطر الناس أحدهما: أن هذه الموجودات مخترعة، وهذا معروف بنفسه في الحيوان والنبات**"[4]، فليتأمل الإنسان في نفسه وفي الحيوان والنبات يجد فكرة الاختراع بادية، فهذا التفاوت والتدرج من جماد إلى نبات فحيوان وأخيرا الإنسان يعكس حقيقة وهي أن الكون لم يوجد صدفة وإنما هناك مدبر وصانع صمم خريطة الوجود وأبدع فيها، ثم لينظر الإنسان في الحياة وكيف تنشأ عند الكائن الذي يكون جماد ثم تدب فيه الحياة، وهاهي ارض قاحلة جرداء ليس فيها حياة فيأتي المطر ويسقط عليها فتظهر الحياة وتبدأ الحركة بعد السكون، وفي هذا يقول ابن رشد: " **فإننا نرى أجساما جمادية ثم تحدث فيها الحياة فنعلم قطعا أن هاهنا موجودا للحياة ومنعما بها، وهو الله تبارك وتعالى، وأما السموات فنعلم من قبل حركاتها – التي لا تفتر– أنها مأمورة بالعناية بما هاهنا ومسخرة لنا، والمسخر المأمور مخترع من قبل غيره ضرورة**"[5].

---

[1]- ابن رشد : فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، دراسة وتحقيق محمد عمارة، دار المعارف، مصر، ط2، ص22.

[2]- ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة، ص 119.

[3]- سورة لقمان: الآية 25.

[4]- ابن رشد: فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، ص 119.

[5]- ابن رشد : الكشف عن مناهج الأدلة، ص119.

وإذا كان في هذا الدليل ضرورة تحتم الوصول إلى الخالق، فهذه الضرورة نابعة من معرفة الموجودات نفسها، فمن أراد معرفة الله حق معرفته عليه أن يبحث ويعرف جواهر الأشياء وأسرار الكون ليقف على الاختراع، فمن لا يطلع على حقائق الأشياء لا يمكنه أن يعرف حقيقة الصانع وحقيقة الاختراع، لكن المعرفة في نظر ابن رشد هي على مستويين: مستوى العامة أو الجمهور، ويكون إدراكهم ذا طبيعة حسية، ولهذا خاطبهم القرآن بالأمثلة الحسية الملموسة، ولا يستطعون إدراك أبعد من ذلك، وأما المستوى الثاني- وهم العلماء- فلهم أن يتوسعوا ويتعمقوا، ولكن لا عن طريق الجدل والسفسطة كما يفعل المتكلمون، وإنما عن طريق البرهان واليقين[1].

أما الأصل الثاني: الذي يربطه بمبدأ السببية، ففي اعتقاده أن لكل سبب مسببا، وما دام قد أقر في الأصل الأول أن جميع الموجودات مخترعة فيترتب عنه بالضرورة أن هناك مخترعا "**كل مخترع فله مخترع**"[2]، فإذا ما تأمل الإنسان هذا الكون بتمعن أدرك أن هناك انسجاما واتفاقا في عناصره وهذا النظام المحكم يدل على وجود فاعل صانع له، وهذه النتيجة لا يدركها الخاصة من الناس فقط، وإنما يدركها كذلك العامة، لكن مع وجود اختلاف بينهما، وهذا " **الاختلاف بين المعرفتين في التفضيل أعني: أن الجمهور يقتصرون من معرفة العناية والاختراع على ما هو مدرك بالمعرفة الأولى المبنية بعض على علم الحس، وأما العلماء فيزيدون على ما يدرك من هذه الأشياء بالحس ما يدرك بالبرهان، أعني من العناية والاختراع، حتى لقد قال بعض العلماء أن الذي أدركه العلماء من معرفة أعضاء الإنسان والحيوان وهو قريب من كذا آلاف منفعة، وإذا كان هذا هكذا فهذه الطريقة الشرعية والطبيعية (=العلمية= علم الطبيعة)، وهي التي جاءت بها الرسل ونزلت بها الكتب**"[3].

يتضح من هذا النص التدرج من المعرفة الحسية إلى المعرفة العقلية في دلالة الاختراع، فالجمهور ينظر إلى المصنوعات التي ليس له دراية بصنعتها ويعرف أن لها صانعا أوجدها، أما العلماء فإنهم يتفوقون عليهم بوجه الحكمة في هذه المصنوعات التي يدركونها، مما يجعل العلماء أعلم بالصانع من جهة أنه صانع أكثر من الجمهور، الذين يعرفون الصانع انطلاقا من معرفتهم للمصنوعات[4].

---

[1]- محمد عابد الجابري: ابن رشد مسيرة وفكر، ص 126.

[2]- ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة، ص 119.

[3]- نفسه، ص 122.

[4]- محمد عاطف العراقي النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، ص 232،231.

لما كان ابن رشد يعتقد أن هذين الدليلين (العناية والاختراع) يستنبطان من الشرع فقد لجأ إلى الكتاب العزيز ليجد مضمونهما في آيات الله تبارك وتعالى، ويحتوي القرآن على ثلاثة أنواع من الآيات تتضمن التنبيه على دلالة العناية، والنوع الثاني على دلالة الاختراع، أما الآيات المتبقية فهي التي تجمع دلالة العناية والاختراع معا[1].

الآيات التي يشير مضمونها إلى دلالة الاختراع فقط، مثل قوله تعالى: " **فَلْيَنظُرِ الْإِنسَانُ مِمَّ خُلِقَ خُلِقَ مِن مَّاء دَافِقٍ** "[2]، ومثل قوله تعالى: " **أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ وَإِلَى السَّمَاء كَيْفَ رُفِعَتْ وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ** "[3]، وآيات كثيرة يمكن أن نضيف منها قوله تعالى في سورة الأعراف: " **أَوَلَمْ يَنظُرُواْ فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللّهُ مِن شَيْءٍ** "[4].

وأما الآيات التي يتعلق مضمونها بدلالة العناية فلا يخلو القران منها وذلك مثل قوله تعالى: " **فَلْيَنظُرِ الْإِنسَانُ إِلَى طَعَامِهِ ﴿24﴾ أَنَّا صَبَبْنَا الْمَاء صَبًّا ﴿25﴾ ثُمَّ شَقَقْنَا الْأَرْضَ شَقًّا ﴿26﴾ فَأَنبَتْنَا فِيهَا حَبًّا ﴿27﴾ وَعِنَبًا وَقَضْبًا ﴿28﴾ وَزَيْتُونًا وَنَخْلًا ﴿29﴾ وَحَدَائِقَ غُلْبًا ﴿30﴾ وَفَاكِهَةً وَأَبًّا ﴿31﴾ مَّتَاعًا لَّكُمْ وَلِأَنْعَامِكُمْ** "[5]، وقوله تعالى أيضا: " **أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهَادًا ﴿6﴾ وَالْجِبَالَ أَوْتَادًا ﴿7﴾ وَخَلَقْنَاكُمْ أَزْوَاجًا ﴿8﴾ وَجَعَلْنَا نَوْمَكُمْ سُبَاتًا ﴿9﴾ وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ لِبَاسًا ﴿10﴾ وَجَعَلْنَا النَّهَارَ مَعَاشًا ﴿11﴾ وَبَنَيْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعًا شِدَادًا ﴿12﴾ وَجَعَلْنَا سِرَاجًا وَهَّاجًا** "[6].

وأما الآيات التي تجمع الدلالتين فهي كثيرة أيضا، بل هي الأكثر مثل قوله تعالى: " **يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُواْ رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ** " **إلى قوله:** " **فَلاَ تَجْعَلُواْ لِلّهِ أَندَاداً وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ** "[7] وهذه الآيات يوجد فيها نوعان

[1]- ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، ص 120.
[2]- سورة الطارق: الآية 5،6.
[3]- سورة الغاشية: الآية 17،20.
[4]- سورة الأعراف: الآية 185.
[5]- سورة عبس: الآية 24،32.
[6]- سورة نبأ: الآية 6،13.
[7]- سورة البقرة: الآية 21،22.

من الدلالة[1]، وقوله تعالى في سورة آل عمران: " **الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىَ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذا بَاطِلاً سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ** "[2].

هذه الآيات العديدة وتصنيفها إلى ثلاثة أنواع بحسب الدلالة التي تتضمنها تبرز مدى قدرة ابن رشد على إثبات ما أراد أن يصل إليه ليس بالبرهان العقلي فحسب، بل وكذلك بالبرهان الشرعي المدعم بالسور والآيات الدالة على ذلك " فهذه الطريق هي الصراط المستقيم التي دعا الله الناس منها إلى معرفة وجوده ونبههم على ذلك بما يجعل فطرهم من إدراك هذا المعنى، وإلى هذه الفطرة الأولى المغروزة في طباع البشر" [3] الإشارة بقوله تعالى: " **وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْعَلَى أَنفُسِهِمْ أَلَسْتَ بِرَبِّكُمْ قَالُواْ بَلَى شَهِدْنَا أَن تَقُولُواْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ** "[4].

وبهذا فمعرفة الله مغروزة في الفطرة التي خلق عليها الإنسان بل وحتى المخلوقات الأخرى التي تشهد بأن الله هو خالق لكل شيء.

ما يمكن أن نستنتجه بعد عرضنا للأدلة التي ساقها ابن رشد لإثبات وجود الله، بأنه رأى أن هناك دليلين أساسيين هما (العناية والاختراع) وإذا اعتمد الإنسان أمكنه معرفة خالقه، وهذان الدليلان يمكن استنباطهما من كتاب الله العزيز الحكيم والذي تعج آياته بهما.

2-القيم عند ابن رشد

ا-التوفيق بين الدين والفلسة

يرى ابن رشد أن التوفيق بين الدين والفلسفة أمر طبيعي يحسبه المؤمن المفكر أو الفيلسوفومحاولة هذا التوفيق يعتبر إلى حد كبير واجبا ولازم الأداء، وذلك ليتحقق الانسجام بين معتقدة الديني العامر به قلبه والذي يعتبر فوق كل شك.

لا ينكر ابن رشد العلاقة بين الوحي والعقل، ولذلك نجده يصرح في أكثر من موضع من كتاباته بأن الحكماء من الفلاسفة لا يجيزون الجدل في مبادئ الشرائع ويرون أنه لا ينبغي أن يتعرض بقول مثبت أو مبطل

[1]- ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة، ص 120، 121,
[2]- سورة آل عمران: الآية 192.
[3]- ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة، ص 121.
[4]- سورة الأعراف: الآية 172.

في مبادئهما العامة، وأنه يجب أن نقلد الأنبياء والواضعين لتلك الشرائع فيما جاءوا به من مبادئ العمل وصندوق العبادات التي تؤدي المصلحة الخلقية والاجتماعية.[1]

وكذلك فإن الذي يفهم الإسلام وروحه وتعاليمه التي تدعي الأخذ بالوسط في كل الأمور.

يعتقد ابن رشد أن الحكمة والشريعة أو الفلسفة والدين أختان أو تضعان لبنا واحداً، وأنهما يتعاونان في إسعاد البشر، ونحن نتناول كلا من تلك المبادئ.

ب–الشريعة توجب التفلسف

بدأ فيلسوفنا ابن رشد على أن الشريعة القران والحديث توجب النظر الفلسفي، كما توجب استعمال البرهان المنطقي لمعرفة الله تعالى وموجوداته وساق هذا دليلا من القرآن، وهو قوله تعالى " **فاعتبروا يا أولي الألباب**" أي أن الاعتبار هنا ليس إلا استنباط المجهول من المعلوم، وهو القياس الفلسفي أو المنطقي المعروف".[2]

والكلمة اعتبروا عند ابن رشد الذي أشاد بالعقل ونظر وقدرته على المعرفة يصرح بأن هناك أمورا يعجز العقل عن معرفتها، فيرجعها للوحي الذي جاء متمما لعلم العقل قال ابن رشد: " **كل ما عجز عنه العقل أفاده الله تعالي للإنسان من قبل الوحي** "[3]، أي أن العقل له فائدة للوصول للمعرفة لكن لا يمكن أن تنكر دور الوحي الذي له دور في تباينها إلا بالوحي، وكذلك يقول " **أمور من الضروري علمها لحياة الإنسان ووجوده سعادته**"[4]، أي أن العقل يفهم ما جاء به الشرع.

وبعد أن فهمنا نظرية الفيلسوف الأندلس في البنوة والمعجزات نرى أن النصوص التي جاءت في المناهج والتهافت موهمة أنه صار غير عقلي، فهو يجعل الوحي فوق العقل، وينبع هذا لذاك، أراد بهاكما يقول: " **بحق الأستاذ جوتييه[5]وأن يطمئن رجال الدين بأنه معهم، وبخاصة أنه مع هذا لم يخرج بها عن كونه عقليا، فهو يؤكدّ أن كل بني فيلسوف**".

وبخصوص وجوب تقسيم الناس إلى طبقات حسب استعداد القيم وعقولهم فإن منهم العامة والخاصة ويجب أن يكون لكل طائفة منهم تعليم خاص، وبهذا يبقى الوئام بين العقل والوحي الذين لهم غرض خاص ولا يصطدم أحدهما بالأخر.

---

[1]–ابو الوليد محمد ابن رشد :تهافت التهافت ، ص 528.

[2]–محمد يوسف موسى، ، بين الدين والفلسفة في راس ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط ، دار المعارف ،مصر،2003،ص 103، 108.

[3]– أبو الوليد ابن رشد،تهافت التهافت ، ص 220.

[4]– ابو الوليد ابن رشد، تهافت التهافت ، ص220، 252.

[5] – نفسه، ص 141.

وعليه أنه توجد أمور يجب الرجوع إلى الوحي لأن العقل يعجز عن معرفتها، فإنه يقصد الذي يعجز عن إدراك الأمور بالعقل الذي يستدل لا عقل النبي الذي يجب في رأيه أن يكون فيلسوفا، والذي يدرك هذه الأمور يفيض العقل الفعال.

لعلة الحق هو أن تقرر أن ابن رشد لا يصح أن يصف بأنه عقلي إزاء جميع الناس وفي كل حال ولا بأنه غير عقلي، بل أنه ليس عقلي مبين يتعلق الأمر بالعامة، وعقلي يتعلق الأمر بأهل النظر العقلي والفلسفة، فهذا في كلامه ما يوهم أحيانا بأنه رجع عن نزعته العقلية إلى ما يناقضها.

ج–الإستدلال لعقائد الدين:

ومن مراعات ابن رشد المنطقية والايجابية على وضع قواعد وأصول العلاقة بين الحكمة والشريعة على أسس تتضمن السلام بينها حيث نجده نقد طرائق رجال علم الكلام لعقائد الدين – بين الطريقة المثلى- في رأيه بالإستدلال على ما يجب الاستدلال عليه من هذه العقائد. حيث كان يطبقها في بيانها وإثباتها ويعتمد على القرآن وحده ويفسره وفق منحنى خاص له تفسيرا باختلاف من يتوجه إليه الخطاب ولإثبات تلك العقائد ليست هي من طرق الأشاعرة والمعتزلة من المتكلمين بل هي طرق التي جاءت في القرآن الكريم كما يقول في فصل المقال: " **إنه ليس يمكن أن يتقرر إجماع في أمثال هذه المسائل لما روي في كثير عن السلف الأول فضلا عن غيرهم**"[1]. حيث المتكلمين أهل الجدل في العامة أما الخاصة أولي العلم والبرهان.

هذه الطرق يسعد بها الناس دها طويلا، وتسعد بها الإنسانية إن اتبعها ، ودليل ذلك الصدر الأولمن المسلمين ومن سار على هديكم من الذين لم يؤولوا القرآن إلا إذا كان التأويل ظاهرا واضحا بنفسه للجميع.

وفي مسألة جود الله، يرى ابن رشد أن الطريقة التي ترضاها الشريعة ونبه عليها القرآن، ودعا بها الناس كافة إلا بوجود إله تنحص فيه سماه دليل العناية.

يريد من نظر أدنى نظر في هذا الوجود، عرف يقينا أن كل شيء من السماء والأرض، وللشمس والقمر والليل والنهار، والحيوان والنبات، وغير ذلك كلها من الموجودات المختلف، حيث أن هذا العالم لم يكن صدفة، بل هو من صنع إله في كتابه العزيز على خلق كل الموجودات: **"أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهَادًا وَالْجِبَالَ أَوْتَادًا وَخَلَقْنَاكُمْ أَزْوَاجًا وَجَعَلْنَا نَوْمَكُمْ سُبَاتًا وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ لِبَاسًا وَجَعَلْنَا النَّهَارَ مَعَاشًا"** [2].

[1] – إبن رشد: فصل المقال، تقديم: أبو عمران الشيخ وجلول البدوي، الشركة الوطنية للنشرة والتوزيع، الجزائر، 1982، ص 20.

[2] – سورة النبأ، الآية 6،11.

" أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ" [1].

وعليه يذكر فيلسوفنا قرطبة أنه في القرآن وحده ما يدل على خلق الله للعام، واختراعه له، وعلى العناية بالإنسان فخلق موافقا لوجوده وحياته، وكله يدل من ناحية الاختراع على حدوث العالم ووجود الله خالقه[2].

ونستنتج أن وجود الماهيات وجود ذهني ماله ماهية وذات خارج النفس وجود مادي سواء تصورات تلك الذات أو لم تتصور، والوجود الخارجي حيث تصبح الماهيات معقولة ومتحققة بالفعل.

وإيمان ابن رشد بوحدة النفس وتفسيرها لتعددها، فالنفس إذا فارقت الجسد تكون واحدة بالعدد ومن جهة صورة كثيرة من جهة المادة الحاملة لها.

يرى ابن رشد أن المعرفة الإنسانية مرتبطة بالعقل الإنساني ونابعة الوجود والواقع، وتطرق ابن رشد في فكرة القيم حيث أراد التوفيق بين الدين والفلسفة ومسألة وجود الله التي تبنتها الشريعة ودعى بها الناس كافة في هذا الكون.

[1] – سورة الغاشية، الآية 17،20.

[2] – محمد يوسف موسى: إبن رشد الفيلسوف، مؤسسة الهنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، مصر، 2014، ص 22،24.

الفصل الثاني:

مفهوم الأخلاق عند ابن رشد

المبحث الاول :تعريف الاخلاق

_لغة واصطلاحا

_مفهوم الاخلاق عند ابن رشد

_النفس وقواها

المبحث الثاني :الاخلاق والسعادة

_السعادة

_درجات او مراتب السعادة

المبحث الأول: حول مفهوم الأخلاق

1_تعريف الاخلاق.

يعد مصطلح الأخلاق من المصطلحات الشائعة والمتداولة بين الناس بمفاهيم مختلفة لدى العامة والخاصة، إلا أن الغاية الخلقية متعلقة بالسلوك اللإنساني.

ا_لغة:

في اللغة تعتبر الأخلاق جمع خلق، وهو العادة، والسخية، والطبع، والمروءة، والدين.

وعند القدماء ملكة تصدر بها الأفعال عن النفس من غير تقدم رؤية وفكر وتكلف، فغير الراسخ من صفات النفس لا يكون خلقا، كغضب الحكيم وكذلك الراسخ الذي تصدر عنه الأفعال بعسر وتأمل كالبخيل إذا حاول الكرم.

وقد يطلق على لفظ الأخلاق على جميع الأفعال الصادرة عن النفس محمودة كانت أو مذمومة فنقول فلان كريم الأخلاق أو سيء الأخلاق.

ويسمى أيضا علم الأخلاق بعلم السلوك، أو تهذيب الأخلاق أو فلسفة الأخلاق، أو الحكمة العلمية أو الحكمة الخلقية، والمقصود به معرفة الفضائل وكيفية إقتنائها، لتزكوا بها النفس، ومعرفة الرذائل لتتنزه عنها النفس.

- إن لمبادئ الأخلاق قيمة مطلقة، وهي الأصل الذي ترجعإليه جميع القيم الإنسانية.
- والمذهبية الأخلاقية ضد المذهبية اللاأخلاقية التي تنكر الأخلاق أو تغير ترتيبها الموضوعي[1].

ب_اصطلاحا:

إن مفهوم الأخلاق هو ما يطلق عليه جل فلاسفة علم الأخلاق أو علم السلوك أو فلسفة الأخلاق، وهو العلم الذي يدرس السلوك الأخلاقي الصادر عن الذات الإنسانية أو الأفعال الصادرة عن النفس محمودة كانت أو مذمومة[2].

2_مفهوم الأخلاق عند ابن رشد

الأخلاق هي مجموعة قواعد السلوك الثابتة التي تصلح لكل زمان ومكان، و تطبق الأخلاق على مختلف نواحي الحياة الانسانية، وفق القيم الأخلاقية.

---

[1]- جميل صليبا: المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، لبنان، ص 49.

[2]- عبد الرحمان بدوي: الموسوعة الفلسفية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ج1، (د.ت)، ص 185.

عرف ابن رشد الأخلاق فيقول: **"إن الخلق هو حال للنفس به يفعل الإنسان أفعاله، والخلق قد يكون في بعض الناسطبعا وفي بعض الناس لا يكون إلا بالاجتهاد، وقد يوجد في بعضهم من غير التعمد كالشجاعة والحلم والعفة والعدل، وغير ذلك من الأخلاق المحمودة أما الأخلاق المذمومة فإنها موجودة في كثير من الناس كالبخل والجبن والشر"**[1].

إذن يميز إبن الرشد في هذا التعريف بين طريقتي الاكتساب والفطرة وتمييز أخلاق الأفراد ، كما أنه يقسم الأخلاق إلى أخلاق مذمومة ومحمودة طبعت طابعا كبيرا وتوسع إنتشارها بين الناس.

ويرى إبن رشد أن سبب هذا الانتشار يعود إلى غياب الاستعمال الحقيقي للعقل بالتمييز بين الأخلاق الخيرة والمذمومة.

وعلى هذا الأساس يتضح لنا أن إبن رشد أن مفهوم الأخلاق أسسها على أخلاق أرسطو طاليس باعتبار أن أرسطو بنى مفهومه الخلقي على أساس النفس وقواها التي كانت لابن رشد المنطلق الفكري في مفهومه.

وخلاصة القول تعتبر الأخلاق مرتبطة بسلوكيات الأفراد وهي من العلوم المعيارية غايتها ما يجب أن يكون عليه الفعل والسلوك الأخلاقي صادر من النفس الإنسانية وفق المصادر المختلفة للقيم الأخلاقية.

فالأخلاق إذن بصدد توجيه الفعل الخلفي إلى ما يجب أن يكون وبالتالي نكون قد حكمنا على الأخلاق على أنها من العلوم المعيارية وبالتالي يمكننا التمييز بين علم الأخلاق وفلسفة الأخلاق باعتبار أن علم الأخلاق هو مجموعة القواعد العملية التي تقود السلوك الإنساني إلى ما يجب أن يكون عليه الفعل أما فلسفة الأخلاق فهي النظر في هذه القواعد وتحليلها تحليلا نظريا وهي الفلسفة التي يكون موضوعها قيمة الخير.[2]

ويرى أحمد عطية بأن الأخلاق جمع خلق والخلق في اللغة السجية ويعني بالأخلاق مجموع العادات الموروثة والمكتسبة ويثير في هذه الكلمة الرائعة والبليغة جاء بها رسول الله صلى الله عليه وسلم وللعلم الغاية الأولى من بعثته، أنه يريد أن يغرس مكارم الأخلاق في نفوس أمته والبشرية جمعاء لقوله " **جئت لأتمم مكارم الأخلاق**"[3]، أي أن يتعامل بقانون الأخلاق والخلق والحسن وعليه فالأخلاق مرتبطة بطبيعة الذات الإنسانية التي يولد عليها الإنسان وما يكتسبه من الحياة.

3_النفس وقواها

[1]- ابن رشد : تلخيص الخطابة، تحقيق عبد الرحمان بدوي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1960، ص 199.

[2]- عادل عوا: القيمة الخلقية، مطبعة جامعة دمشق، 1960،ص 12.

[3]- أحمد عطية الله: لقاموس الإسلامي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، مج1، 1963، ص 48.

تعتبر مشكلة النفس الإنسانية من بين أكبر وأهم المشاكل الميتافيزيقية التي شكلت جانب لا يستهان به من تفكير الفلاسفة، وقد كان لابن رشد جانب هام من فلسلفته، والتي خصصها لدراسة النفس الانسانية وقواها.

ويعرف ابن رشد النفس بقوله " أن النفس هي صورة لجسم طبيعي آلي" [1]، فالنفس إذن عند ابن رشد صورة ملتحمة بالجسم هو هيولي لا يمكن أن تفارقه من ثمة فالعلاقة بين النفس والجسد مثل العلاقة بين الصورة والمادة.

وفي هذا الصدد يقول ابن رشد "**هي التي تجري منا مجرد الصورة لا مجرى الهيولي للمادة**"[2].

فالنفس هي جوهر البدن وبالنسبة إليه بمثابة المحرك الأول له وتكمله لزرع الحياة فيه.

وهذا ما ذهب إليه **أرسطو طاليس** منقبل حيث عرفها " **بأنها كمال أول للجسم الطبيعي توجد فيه الحياة بالقوة**"[3].

فالنفس إذن عند أرسطو شرف وكمال للبدن، فالبدن كجرم طبيعي له الاستعداد للحياة، حياة بالقوة لا تخرج إلى الفعل إلا بتعقل النفس به، وعليه أرسطو طاليس اعتبر النفس المحرك الأول للجس.

ومن هنا نحد أو بين لنا أن ابن رشد أخذ عن أرسطو تعريف النفس حيث لم يكن ابن رشد أرسطو طاليس بأتم الكلمة فقد فسر أرسطو على نحو يقربه إلى حد كبير من أراء المسلمين في طبيعة النفس وسلك مسلك سابقيه كابن سينا والغزالي فرأى أنه يجب التفريق بين نفوس ثلاث: النفس النباتي ، الحيوانية، الإنسانية باعتبار أن النفس النباتية والحيوانية ليس مفارقتين للبدن، بمعنى منطبعتان فيه ولا يمكن أن تنفصل عنه بحال ما لأنهما توجدان بوجود النبات أو الحيوان وتفنيان بفنائهما، أما النفس الإنسانية فهي من جنس آخر[4].

إذن ابن رشد لم يتبع أرسطو حيث كان له تفكيره الخاص الذي ينتهجه داعي الدين والبيئة ورأى أن النفس النباتية والنفس الحيوانية يختلفان أتم الاختلاف عن النفس الإنسانية باعتبارهما يفنيان بفناء الجسد عكس النفس الإنسانية التي لها شأن آخر باعتبارها أنها ذات روحية واستكمال للبدن، ومن هنا نجد أن ابن رشد يميل إلى تمييز مذهب أرسطو في النفس مع القول بروحانيتها.

---

[1] – ابن رشد: رسالة في النفس، مطبعة جمعية دائرة المعارف العثمانية، حيدر أياد الدكن، ط1، 1974، ص 10

[2] – نقلا عن "محمد قاسم: في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط3، 1963، ص 111. "

[3] – أرسطو طاليس: كتاب النفس، تحقيق عبد الرحمان بدوي، دار القلم، بيروت، لبنان، ط2، 1980، ص 22.

[4] – ابن رشد، رسالة في النفس ، ص 12.

ولا شك أن السبب الذي دعا ابن رشد سلك مسلك سابقيه وإلى تفسير أرسطو على هذا النحو هو كون مسألة النفس من أعقد المسائل والكلام فيها غامض، ولا يستطيع الخوض فيها إلا العلماء الذين أوتوا حظا كبيرا من المعرفة، **وبقوله تعالى: "يسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من علم إلا قليلا "**[1].

أي يسألك يا محمد الكفار عن الروح ماي؟ وما حقيقتها؟ فقل لهم أنها من الأسرار الحقيقة التي لا يعلمها إلا ربي البرية وما أوتيتم أيها الناس من علم إلا شيئا قليلا لأن علمكم قليل بالنظر إلى علم الله[2].

وعليه فإن نستنتج أن النفس عند ابن رشد فهي تكمل البدن ومنه نجد أن ابن رشد ركز على الوحدة بين النفس والجسم بصورة مطلقة حدوثها بحدوثه وفنائها بفنائه.

ا- قوى النفس

ويقسم ابن رشد قوى النفس إلى خمسة قوى: النباتية أو الغاذية والحساسة والمتخلية والناطقة فما المقصود بهذه القوى؟

_القوة الغاذية

تعد القوة الغاذية عند ابن رشد في عداد القوى الفاعلة لأنها تحرك ما هو غذاء بالقوة وتخرجه من حال القوة إلى حال الفعل والآلة التي يستعين بها هذه القوة على تحقيق فعلها هي الحرارة الغريزية والدافع الذي وجدت من أجله هي القوة في النبات والحيوان هو حق البقاء.[3]

إذن هذا يعني أن الغاذي هو الذي يفعل في الغداء أو به أو عنده فعلا ما وهي توحيد في الحيوان والنبات من أجل بقاءها طلك أن أجساد المتنفسات أي الحيوان والنبات لطيفة متخلفة سريعة التحلل.

ويلحق بهذه القوة النامية التي تختلف عنها في علتها الغائية وهي التنمية أو النمو لا البقاء ويلحق بالقوة المنمية قوة أخرى هي الموجود وقد جعلت هذه القوة في الحيوان لتكون لهذه الموجودات حظ من البقاء الأزلي.[4]

وعليه فإن هذه جميعا تساهم في بناء الجسد بغية إكمال نموه والحفاظ عليه لممارسة وظائف أخرى.

_القوة الحساسية

[1] - سورة الإسراء: الآية 85.

[2] - محمد علي الصابوني: صفوة التفاسير، مؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، وحدة رغاية، الجزائر، الجزائر، مج2، 1990، ص 173.

[3] - ابن رشد: رسالة في النفس، مطبعة جمعية دائرة المعارف العثمانية، ص 11.

[4] - ماجد فكري: ابن رشد فيلسوف قرطبة، بيروت، لبنان، ط2، 1986، ص 95 .

ونسبة هذه القوة الغاذية كنسبة الصورة إلى موضوعها وهي لا توجد إلا في الحيوان عكس القوة الغاذية المشتركة بين الحيوان والنبات، فمن خصائصها تارة بالقوة وتارة بالفعل والآلات الجسمانية التي تساعدها على القيام بفعلها هي الحواس الخمسة.[1]

وعليه فالقوة الحساسة هي عبارة عن أدوات الإدراك الحسي المتمثلة خاصة في الحواس الخمسة ولها دور هام في معرفة العالم الخارجي بغية السيطرة والتعرف عليه.

– القوة المتخيلة

وهي التي تلي قوة الحس المشترك وهي مباينه لقوة الحس من حيث أنها تدرك المحسوسات بعد غيبتها ومباينة لقوة الظن من حيث أن الظن مصحوب بالتصديق وليس تقترن بالتخيل ضرورة ، فقد نتخيل أشياء قد يتبين لنا صدقها أو كذبها وهي كذلك مباينة لقوة العقل.[2]

ويعني أن التخيل لا يوجد منفصلا عن الحدس في الإنسان في حين أن الحس قد يوجد منفصلا عنه في الحيوان وهي كائنة فاسدة لأنها توجد أولاً بالقوة ثم بالفعل.

– القوة النزوعية

وهي القوة التي ينزع بها الحيوان إلى النافع وينفر من الضار فإذا كان نزوعه إلى الأذى، يسمى شوقا وإذا كان إلى الانتقام سمي غضبا وإذا كان مصحوبا بالروية والفكر سمي اختيارا وإرادة.[3]

وعليه إذ أن القوة النزوعية هي التي يكون بها نزوع الحيوان إلى الشيء وبها يكون الشوق إلى الشيء والكراهية له والطلب والايثار والغضب والرضى والخوف والإرادة والإقدام والمحبة والبغض وسائر عوارض النفس وهنا يمكن القول بأن الشوق والغضب والإرادة أقسام القوة الشرعية ،ولها صلة وثيقة بالتخيل وكذلك متصلة بقوة العقل.

وللقوة النزوعية متصلة بالتخيل لأن الحيوان إذ تخيل معنى ماضي المحسوس تشوقه أو تفر عنه ومتصلة بالعقل لأن الإنسان إذا تصور بعقله أمرا ملائما يتشوقه وإذا تصور أمراً غير ملائم ينفر منه أو يبتعد عنه .

– القوة الناطقة

---

[1]- ابن رشد: رسالة في النفس ، ص 60.

1–نفسه، ص 60.

[3]– إبن رشد: رسالة في النفس ،ص 68،69.

يبرهن ابن رشد أن وجود القوة الناطقة بتأمل أنواع الإدراك الشخصي أو الجزئي هو إدراك المعنى في هيولي كإدراك الكلي أو الخيال، أما الإدراك الكلي فهو إدراك لمعنى مجردا من الهيولي وتسمى القوة التي تدرك الكليات بقوة النطق أو العقل[1].

فابن رشد يثبت أن القوة الناطقة عن طريق النظر في الإدراك الكلي والجزئي فالقوة الناطقة إذن هي التي يعقل بها الإنسان، ويقسم ابن رشد القوة الناطقة إلى قسمين قوة نظرية وقوة عملية.

ا_العقل العملي

وهو القوة النظرية ويظهر من أمره أنه إله وأنه إنما يوجد في بعض الناس وهم المقصودون بالعناية في هذا النوع، والعقل النظري هو الذي به يعلم الإنسان الموجودات التي ليس شأنها أن تعلمها نحن منا يمكننا، وتغيرها من حال إلى حال.[2]

ب _ العقل العملي

وهو القوة التي تدرك المعاني أو المعقولات التي تحصل فيها بالتجربة فكانت مفتقرة إلى الحس والتخيل في وجودها ولاسيما التخيل، فكمال هذه القوة وفعلها متصلان بقيام صور خيالية فيهما يلزم عنها امرأة صناعية وهذه الصور ليست خاصة بالإنسان فقط إنما هي مشتركة بينه وبين بعض الحيوانات ومما تتميز به القوة العلمية في الإنسان إنما تدرك الصور الخيالية التي تنشأ عنها الأفعال الإرادية المتصلة بالفضائل العملية، كالشجاعة والمحبة والصداقة.[3]

وعليه أن القوة العملية المشتركة لدى الجميع الناس، لا يختلفون فيها إلا بالنسبة وإن هذه المعقولات متصلة بالإحساس والتخيل والفرق موجود بين الحيوان والإنسان في تصفية الإحساس والتخيل هو أن التسديس حاصل بالطبع والغريزة أما الصورة الحاصلة لدى الإنسان فهي حاصلة بالفكر والاستنباط.

خلاصة القول أنه رغم تعدد القوى النفس عند إبن رشد فالنفس تبقى واحدة بالموضوع كثيرة بالقوى أو وحدتها هو الحرارة الغريزية، فبعض هذه القوى كمال لبعض وبعضها موضوعات لبعض كالحاسة التي هي كمال للغادية.

---

[1]- إبن رشد: رسالة في النفس ص 71.

[2]- نفسه، ص 72.

[3]- إبن رشد،: مطبعة جمعية دائرة المعارف العثمانية، هيدر أباد، ط1، 1949، ص 71،72.

ب_العقل والنفس: للعقل عند ابن رشد له قيمة كبرى تكاد تكون اسمى من قيمة الوحي وإن كان الرجل يصرح بأن الإثيني متساويين في حصول المعرفة، كما يقول إبن رشد " فالحكمة صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة" وعليه فكلما كانت انطلاقة ابن رشد في تحديد مفهوم العقل من شرحه لنظرية العقل عند أرسطو لكنه لم يقف عند صدود تلك النظرية بل أعطى مفهومه الخاص للعقل بقوله " **إدراك صور الموجودات مجردة من المادة**"[1].

ويعني هذا أن الإدراك صور الموجودات بأسبابها وعللها، فإذا كانت النفس تدرك الأشياء كما هي فبالعقل ندرك أسبابها وعلى ما هي في حقيقتها.

ويقيم العقل ابن رشد إلى ثلاثة عقول:

_العقل المادي

هو النفس ذاتها حيث تكون على هيئة استعداد لإدارك معاني الأشياء هو ذات أو جوهر روحي غير جسمي مجرد من المعاني التي يقبلها وعن الجسم في آن واحد.[2]

وإذا العقل المادي هو موجود داخل النفس أو هو القوة القابلة للمعقولات الغير قابلة للتغير.

_العقل بالفعل

عرض زائل وهو ليس غير العقل الهيولاني وقد خرج من القوة ، إلى الفعل بواسطة العقل الفعال وهذا العقل شبيه بالعقل المستفاد.[3]

ويعني العقل بالفعل جوهر هو بالقوة جميع المعقولات تخرج العقل الهيولاني من القوة إلى الفعل بواسطة العقل الفعال.

ج_العقل الفعال

هو الذي ينقل العقل الهيولاني من حالة القوة إلى حال الفعل وهو أزلي لا يفنى.

ويعني أن العقل الفعال هو الذي يحرك العقل الهيولاني من القوة الأولية إلى فعل التفكير.

وعليه نجد أن رأي إبن رشد يختلف عن رأي فلاسفة الإسلام لأن العقل عندهم جوهر مفارق خارج النفس محيط بالعالم الكون والفساد، أما عند فيلسوفنا فهو صورة الفعل الهيولاني من حيث فعله له صلة بالنفس الانسانية كصلة الصورة بالمادة[1].

---

[1]– ابن رشد: رسالة في النفس، مطبعة دائرة المعارف العثمانية، حيدر أياد، ط1، 1974، ص 73.

[2] – إبن رشد، تهافت التهافت، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، 1969، ص 567.

[3]– ابن رشد: رسالة في النفس، ص 74.

ويرى إبن رشد كذلك أن الاتصال ممكن على هذه الأرض ويرجع إلى طريقتين: طريقة الاتصال الصاعد، وطريقة الاتصال النازل، فإن الطريق الصاعد يبدأ من المحسوسات ثم الصور الهيولانية ، ثم الصور الخيالية، ثم الصور المعقولة، وهذا الطريق ميسور لكل إنسان ، أما الطريق النازل هو أن يفوض وجود هذه الصور المعقولة وإنها تتصل بنا فنكتسبها وهذه موهبة إلهية لا تحصل لكل إنسان[2].

وعليه نستنتج أن هناك اتصال كبير بين النفس والعقل وبالتالي يكون هذا الاتصال وسيلة إلى بلوغ السعادة والنفاذ إلى الشريعة.

د_طبقات الناس

قسم ابن رشد الناس الى طبقات وفق معيار نفسي حيث راعى فيه قدرات الناس المعرفية، وبذلك حصر التأويل على الطبقة التي تتميز بقدرات عالية على الفهم والإبداع.

_الخطابيون: يمثلون الكثرة الكثرة الساحقة في الأمة، يقول إبن رشد " **صنف ليس هم من أهل التأويل أصلاً وهم الخطابيون الذين هم الجمهور الغالي، وذلك لأنه ليس يوجد أحد يعزى من هذا النوع من التصديق"**[3]

إذن الخطابيون لهم الحق في التأويل لأنهم يقتصرون على ما هو مدرك المبنية على الحس.

_الجدليون: وهم الذين لهم اعتقادات يدافعون عنها بنص ولا يستطيعون صبر غورها، والوصول إلى باطنها وهم كذلك لا يحق لهم التأويل، ويقول ابن رشد " **وصنف هو من أهل التأويل الجدلي وهؤلاء هم الجدليون بالطبع فقط أو بالطبع والعادة".**[4]

أي أن الجدليون ينطلقون من أصول مذهبهم التي تتعلق بالغائب وذلك بتغير عام الغيب انطلاقا من الشاهد أي قياس الغائب على الشاهد وهو قياس شكي ضني لأنه يقوم على مقدمات عامة وغامضة.

_البرهانيون: وهو أصحاب العقول النيرة الذين لا يفقون عند الظاهر بل ي غوصون إلى المعاني الباطنيةوهم أصحاب التأويل ويقول إبن رشد " **وصنف هو من أهل التأويل اليقيني وهؤلاء هم البرهانيون بالطبع ، والصناعة أعني صناعة الحكمة وهذا التأويل ليس ينبغي أن يصرح به لأهل الجدل فضلا عن الجمهور".** [5]

---

[1]- محمد عبد الرحيم الريني: مشكلة الفيض عند فلاسفة الإسلام، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1993، ص 126.

[2]- نفسه، ص 60.

[3]- ابن رشد، فصل المقال وتقرير بين الحكمة والشريعة من اتصال، تقديم أبو عمران، جلول بدوي، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1982، ص 56.

[4]- نفسه، ص 57.

[5]- نفسه، ص 57.

فالبرهانيون إذن يجوز لهم التأويل لأنهم لا يفقون على ظاهر الآيات بل يغوصون إلى باطنها ويتماسكون على الخطوات المنطقية التي يسيرون عليها غرضهم البحث عن الحقيقة.

قد يقع المؤول في خطأ فإذا كان من أهل العلم فهو معذور وهؤلاء هم العلماء الذين خصهم الله بالتأويل، أما الخطأ الذي يقع من غير العلماء فهو إثم محض.[1]

خلاصة القول أن الأخلاق مرتبطة بسلوكات الأفراد وغايتها أن يكون عليه الفعل، والسلوك الأخلاقي صادر من النفس الإنسانية وفق القيم الأخلاقية.

وتعد النفس عند إبن رشد هي التي تتم البدن وتكمله وعليه ركز على فكرة الوحدة بين النفس والجسد وعلاقتها بصورة إطلاقية وانفعالاتها من انفعال البدن وحدوثها بحدوثه وفنائها بفنائها.

وقوى النفس التي تحدث عنها إبن رشد فالنفس واحدة بالموضوع كثيرة بالقوى ،وأن هناك اتصال كبير بين النفس والعقل وعليه نكون وصلنا لتحقيق السعادة.

ورأي إبن رشد بأن الأمر الإلهي موجه إلى فئة من الناس، وهنا يبرز إبن رشد بوحدة الحقيقة وعليه فالتأويل لا يصيب فيه إلا أهل البرهان، وبالتالي يجب تحريمه على غيره حتى يسلم الدين من التحريف.

المبحث الثاني: الأخلاق والسعادة

1_السعادة:

إن غاية الأخلاق هي الوصول بالنفس إلى أعلى مراتب القضية هذه الأخيرة التي تحكم النفس وتوجهها إلى الصلاح بغية الوصول إلى السعادة الدنيوية والأخروية وقد بيّن إبن رشد معنى السعادة والسبل إلى تحقيقها.

يرى ابن رشد أن السعادة هي " الخير الأقصى وتمام الخيرات جمعياً وأنها تطلب لذاتها لا لشيء آخر ".[2]

أي أن السعادة هي الغاية القصوى للإنسان التي ما بعدها غاية، تطلب لذاتها لا لشيء آخر وراءها.

ولقد أولى إبن رشد اهتماما كبيرا للسعادة الدنيوية والأخروية فيقول " **قد اتفق الكل على أن للإنسان سعادتين أخروية ودنيوية**"[3].

ومعنى هذا اتفاق الأدلة الشرعية والبراهين العقلية على إقرار السعادة الدنيوية والأخروية.

ويحاول إبن رشد أن يدل على وجود السعادة الأخروية معتمداً في ذلك على الأدلة العقلية والشرعية فيقول: "وبنى ذلك عند الجميع على أصول يعترف بها عند الكل منها أن الإنسان أشرف من كثير من

[1]- إبن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، مركز الدراسات الوحدة العربية، ط1، 1985، ص 58.

[2]- إبن رشد : فصل المقال وتقرير بين الحكمة والشريعة من اتصال ،ص 241.

[3]- إبن رشد: مناهج الأدلة في عقائد الملة، تحقيق وتقديم محمود قاسم، مطبعة أنجلو مرية، القاهرة، 1995، ص 240.

الموجودات ومنها أنه إذا كان كل موجود يظهر من أمره أنه لم يخلق عبثا وأنه إنما خلق لفعل مطلوب منه وهو ثمرة وجوده فالإنسان أحرى بذلك"[1]،فالإنسان أشرف وأفضل الموجودات وبالتالي هو لم يخلق عبثا بل خلق من أجل غاية.

وقد نبه الله تعالى على وجود هذا المعنى في جميع الموجودات في كتابه العزيز فقال تعالى « **وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون**» [2]. أي وما خلقت الثقلين الجن والإنس إلا لعبادتي وتوحيدي لا لطلب الدنيا والانهماك بها.[3]

ويعني الجنس من الموجودات الذي يعرفه، وقال منبها على ظهور وجوب العبادة من قبل المعرفة بالخالق ويقول الله تعالى «**ومالي لا أعبد الذي فطرني وإليه ترجعون**»

بعد أن دل ابن رشد على وجوب السعادة الأخروية، بالأدلة الشرعية والعقلية معا، نجده يهتم أيضا ببيان ماهية هذه السعادة الأخروية وأين هي من السعادة الدنيوية، فيطلق على ما تحقق للإنسان من سعادة في الدنيا اسم « السعادة المشتركة» هذه الأخيرة تك من في كمال أفعال النفس الإنسانية بتقسيمها النظري العملي.[4]

ويذهب ابن رشد إلى أن الشرائع، وخاصة شريعتنا الإسلامية قد عرفت من الأمور النظرية ما لا بد لجميع الناس من معرفته، وهي معرفة الله تبارك وتعالى، ومعرفة الموجودات الشريفة، ومعرفة السعادة، وكذلك عرفت من الأعمال القدر الذي تكون به النفس الفاضلة بالفضائل العملية.[5]

ومعنى هذا أن السعادة الدنيوية تحصل للإنسان إذا استطاع أن يتحرر من سيطرة البدن، بما له من قوى غريزية وشهوانية، بمعنى أن يتحرر جانبه العاقل من تأثير البدن عليه، ومن ثم الوقوف على الحقائق الأولى، وعلى قمتها الاتصال بالله سبحانه وتعالى.

بالإضافة إلى ما سماه ابن رشد بالسعادة المشتركة، أشار كذلك إلى ما أسماه بالسعادة الأخيرة أو السعادة القصوى وهي السعادة الأخروية، فربط بين من تتحقق له المشتركة، وبه تزكو نفسه بين تحصيل

---

[1]- نفسه، ص 241.

[2]- سورة الذاريات: الآية 56.

[3]- محمد علي الصابوني:صفوة التفسير، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، وحدة الرغاية، الجزائر،1990،ج2، ص 258.

[4]-عبد الحي محمد قبيل: المذاهب الأخلاقية في الإسلام، (الواجب- السعادة)، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1984، ص 270.

[5]- ابن رشد:مناهج الأدلة في عقائد الملة، تقديم محمود قاسم، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة، 55، 19 ص 240.

السعادة الأخيرة وبين من لم يتمكن من تحصيل السعادة المشتركة، فتضل نفسه الخبيثة مرتبطة بما لها من شهوات.[1]

السعادة القصوى لا ينالها كل واحد ليست في مقدور كل واحد فالذي تتحقق له هذه السعادة تزكو نفسه ويتضاعف زكاؤها بتعريها من الشهوات، وإن كانت النفس خبيثة زادتها المفارقة خبثاً لأنها تتأذى بالرذائل التي اكتسبت وتشتد حسرتها، في هذا المقام قوله تعالى: **" أن تقول نفس يا حسرتي على ما فرطت في جنب الله وإني كنت لمن الخاسرين".**[2]

يا حسرتي وندامتي على تفريطي وتقصيري في طاعة الله وفي حقه وأنني كنت من المستهزئين بشريعة الله ودينه[3].ويرى إبن رشد أن السبيل إلى الوصول إلى السعادة هو استخدام العلم والدرس[4].

أي أن الاعتماد على العقل والدرس وترقية المدارك الإنسانية سبيلاً للوصول إلى السعادة وبالتالي فإن إبن رشد رفض طريق الصوفية وفي هذا يقول رينان عن ابن رشد: **" ابن رشد أقل فلاسفة العرب الأندلس تصوفاً، وقد أعلن بصوت عالي أن نقطة النمو البشري العليا ليست سوى النقطة التي تبلغ م لكات الإنسانعندها ولا أقصى قوتها ويصل إلى الله عندما يخرق الإنسان بالتأمل حجاب الأمور، ويجد نفسه مواجها للحق الأعلى ونسك الصوفية باطل لا طائل منه.**

وذلك أن غاية الإنسان هي نصر قسم النفس الأسمى على الحس، فمتى تم هذا بلغت الجنة، مهما كان الدين الذي يجهر به"[5]

ويعني هذا أن ابن رشد من الفلاسفة المسلمين القلائل الذين يرفضون طريق الصوفية، وأن نهج هذا الأخير لا طائل من ورائه (الطريق الصوفي) لأن الغاية من الحياة الدنيا التي توصل إلى السعادة هو تغليب الفكر والعقل على الحواس والأهواء والشهوات.

2- درجات أو مراتب السعادة

لم نجد من بين أراء فلاسفة الإسلام مراتب أو درجات للسعادة الأخلاقية بالمعنى الصحيح ، وذلك لتأثير العقيدة الإسلامية على تفكيرهم، ورغم ما تأثروا به من آثار خارجية فلسفية أو غير فلسفية.

---

[1]- نفسه: ص 242/ 243.

[2]- سورة الزمر: الآية 56.

[3]- محمد الصابوني: صفوة التفاسير، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، وحدة الرغاية، 1990، ج2، ص 350.

[4]- فوضيل بومالة: نقطة انطلاق الأخلاق في فكر إبن رشد، مجلة فيصلية في الفكر والعلوم والاستشراق، دار مار بيور، الجزائر، 1998، ص 126.

[5]- أرنيست رنيان: إبن رشد والرشدية، ترجمة عادل زعيتر، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1957، ص 156 .

لأن الإسلام كعقيدة وإن لم يدع إلى رفض الحياة بما فيها من لذات أو سعدات، إلا أنه اعتمد أن اللذة الكبرى والسعادة القصوى، وإنما تلك التي تحقق الفائزين بالجنة في الحياة الأخرى ومن ثم كانت السعادة عند الفلاسفة المسلمين بالمعنى الصحيح إنها هي ما أطلقوا عليه السعادة القصوى.

ابن رشد في ترتيب السعادة يتحدث عن السعادة المشتركة وهي تلك الدرجة من السعادة الممكنة للناس جميعا متى امتنعوا عن الرذائل واكتسبوا الفضائل التي اتفقت عليها الحكمة والشريعة[1].

معنى هذا أن السعادة المشتركة يمكن لأي إنسان الحصول عليها وذلك عن طريق تغليب الفكر والعقل على الأهواء والشهوات، أو بتعبير آخر، أي أن السعادة المشتركة تمكن في كمال أفعال النفس الإنسانية، بقسميها النظري والعملي.

أما النوع الأخر أو الدرجة الأخرى من السعادة الذي قال به ابن رشد فهو السعادة الحقيقية أوالسعادة الخاصة، أو ما عرف عند الفلاسفة المسلمين بالاتصال أو السعادة القصوى، وهو ذلك الذي يحدث بعد تجاوز ما أسماه بالسعادة المشتركة، وبفضل حدوث الفضيلة، فالنظرية للإنسان التي تقوم على أعمال الفكر الخالص دون معوقات من جانب البدن بما فيه من غرائز وشهوات[2].

أي أن السعادة القصوى أو السعادة الأخروية تحصل بعد تجاوز السعادة المشتركة.

ويذهب ابن رشد إلى أن هذه السعادة القصوى لا تحدث للإنسان على الإطلاق، وقد تحدث له في هذه الحياة الدنيا ولكن لأعظم الرجال وهم يدركونها في الشيخوخة أو على فراش الموت[3].

أي احتمال الحصول على السعادة القصوى في الحياة الدنيا لكنها لا تحصل لأي إنسان بل لأفضل الرجال فقط، وهم يدركونها في سن الشيخوخة (كبار الأنفس).

وقول ابن رشد هذا باحتمال إدراك الإنسان للسعادة الحقيقية أو القصوى في هذه الحالات الدنيا، يجيئ متأثرا فيه بأرسطو الذي يحصر حديثة عن السعادة في الحياة الدنيا لأنه لا يؤمن بسعادة أخروية، كما هو شأن العقيدة الإسلامية، ولكن بالرغم من وجود الأثر الأرسطي في فلسفة ابن رشد، نجد الأثر الاسلامي فيها أوضح ويتجلى هذا في إقراره منذ البداية بالسعادة دنيوية وأخروية[4].

أي أنه رغم تأثر ابن رشد بأرسطو في قوله باحتمال حدوث السعادة القصو ى في الحياة الدنيا لأعاظم الرجال، فهو يقر كذلك بالسعادة الأخروية، وهذا لكونه أصولي مسلم.

---

[1]- عبد الحي محمد قابيل:، المذاهب الأخلاقية في الإسلام (الواجب- السعادة)، دار اثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1984، ص 300.

[2] - فرح أنطون: ابن رشد وفلسفته، نشر جامعة الاسكندرية، مصر، 1953، ص45.

[3]- نفسه، ص 46.

[4]- عبد الحي محمد قابيل : المذاهب الأخلاقية في الإسلام (الواجب- السعادة)، ص 301.

ويذهب ابن رشد في حديثه عن النفس بعد أن يدل على خلودها بالعقل والشرع أن هناك نفسا زكية، ونفسا خبيثة بعد الموت، ويسمى حالة النفس الزكية بالسعادة الأخيرة، والنفس الخبيثة بالشقاء الأخير[1].

ويعني هذا أنه توجد نفس زكية بعد الموت وهي التي تتعرى عن الشهوات الجسمانية فيتضاعف زكاؤها، ونفس خبيثة . وهي التي زاد تلا الفارقة خبثا لأنها تتأذى بالرذائل التي اكتسبت، لأنها لا يمكنها الاكتساب إلا من البدن.

وعليه نستنتج مما سبق أن الفضيلة عند ابن رشد تستند إلى الوسطية المعروف في العقيدة الإسلامية، وكذلك جعل ابن رشد السعادة هي خير ما، وهي تمام الخيرات وغايتها، وأن السبيل للوصول إليها هو استخدام العلم والدرس ومنه تخلص إبن رشد من الجانب الصوفي، وكان مخلص للخط الذي رسمه أرسطو، ومتابعا للمنهج الذي سبقه إليه الفرابي وابن سيناء باعتمادهما على العقل والدرس.

وأن درجات السعادة عنده هي السعادة الأخروية التي لن تتحقق للإنسان الفاضل إلا في الحياة الأخرى، وهو متفق عليه سائر الفلاسفة المسلمين ومؤكد بالكتاب والسنة.

وعليه نستنتج أن الأخلاق عند ابن رشد مرتبطة بسلوك الفرد وغايتها أن يكون عليها الفعل والسلوك الأخلاقي صادر من النفس الإنسانية وفق القيم الأخلاقية و النفس تكمل البدن ومنه نجد أنه ركز على الوحدة بين النفس والجسم بصورة مطلقة وارتباط النفس بالعقل هو وسيلة لبلوغ السعادة.

والسعادة هي تمام الخيرات وغايتها هي السبيل للوصول واستخدام العلم، والسعادة في نظر ابن رشد هي السعادة الأخروية وتتحقق للإنسان الفاضل إلا في الحياة الأخرى ومتفق عليه بالكتاب والسنة.

[1]- ابن رشد: مناهج الأدلة في عقائد الملة، تقديم وتعليق محمود قاسم، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1955، ص 241.

الفصل الثالث : ترتيب الأخلاق في الفلسفة الرشدية

المبحث الأول :: أولوية الأخلاق عن المعرفة

_ابن رشد في الفكر الأوربي

– وحدة الحق بالعقل

- رؤية ابن رشد الفلسفية للعقل

المبحث الثاني: أولوية الأخلاق عن السياسة

_الفكر السياسي ألرشدي

_الفضيلة والعفة

_نماذج حول فلسفة ابن رشد في السياسة

المبحث الثالث:أولوية الأخلاق والسعادة

_تحصيل السعادة

_ سعادة العقل

_المعرفة بالله والسعادة الإنسانية

الفصل الثالث: ترتيب الأخلاق في الفلسفة الرشدية

المبحث الاول :اولوية الاخلاق عن المعرفة

عرف ابن رشد في الأوساط الأوربية الغربية باسم الشارح الأكبر وأمير الفلاسفة Princeps Philsophoun، ولما بدأ المترجمون بنقل شروح ابن رشد على أرسطو إلى اللاتينية انقلبت الآية وأصبح كلا الشارح و الحكيم أي أن ابن رشد و أرسطو محور الدراسات الفلسفية و العلمية طيلة القرون.

إن ابن رشد يعترف بالحقيقة العقلية و يمجدها ولكن يغترف كذلك بالحقيقة الدينية، ومن المحتمل أنه قد وضح ابن رشد الحقيقة الفلسفية في قمة المعرفة البشرية.

كذا بوتيوس الداسي (Boéce de Dacie) ألف كتاب تحت اسم العنوان اليرالأسمى (DeSummabana) فيه يمكن التعرف إلى رشد انيته: فالعقل عنده هو الذي يضمن السعادة لأن المعرفة الحقيقية للعقلية هي مصدر السعادة.

1 –ابن رشد في الفكر الأوروبي

لقد أحدث ابن رشد ثورة فكرية منقطعة النظير في الأوساط الفكرية في أوروبا الغربية انطلاقا من باريس. يتساءل أتيان جيلسون، أعظم مؤرخ الفلسفة المتوسطة عن مصدر العقلانية الأوروبية في كتابه " العقل والوحي في العصور الوسطى " 1938، قال " **إنها ولدت في اسبانيا في ذهن فيلسوف عربي، كرد فعل واع، على النزعة الكلاسيكية أو اللاهوتية لعلماء الكلام العرب، وهكذا اخلف الجيل الأحق نموذجا من الفلسفة العقلية الصرفة، هو نموذج كان له أثر في تطور الفكر المسيحي ذاته** "[1] حيث نجده لا يكتفي بالرجوع إلى المصادر اللاتينية لان ابن رشد ، بل يدعم حجته بأقوال ابن رشد فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال، حيث قال" **الفلسفة وهي النظر في الموجودات من حيث هي مصنوعات ، أي من حيث دلالتها على الصانع، لابد أن تتفق مع الشريعة ، أخت الحكمة الرضيعة**"[2].

حيث يبدو بين هاتين الفكرتين تضاربا، فعلى العالم اللجوء إلى التأويل أي الغوص في باطن الآيات القرآنية ومدلولاتها التي لا قبل بإدراكها إلا لأهل البرهان هم الفلاسفة. كما يقول في كتابه العزيز " **هو الذي أنزل عليك الكتاب فيه آيات محكمات من أم الكتاب، وأخر متشابهات. وأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون**

[1] – ماجد فخري: دور ابن رشد في بزوغ العقلانية الحديثة في الفكر الأوروبي ،
http ://dahrchiyes.alhayat.com 20/03/2016 10:00

[2] –ابن رشد : فصل المقال في ما بين الحكمة و الشريعة من الاتصال / دراسة و تحقيق محمد عمارة، دار المعارف ، مصر ، ط2، ص28.

ما تشابه من ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون ما أوتينا من العلم إلا قليلا"[1]

أما في رده على الغزالي و الاشاعرة " في تهافت التهافت" فقد نهج ابن رشد نهجا آخر دفاعه عن العقل وذلك في معرض تفنيد ما ذهب إليه الغزالي من إنكار الرابطة السببية بين الأشياء، يقول ابن رشد " **إن السببية أي ارتباط المسببات بأسبابها ارتباطا ضروريا، هي سبيلنا الوحيد إلى إدراك طبائع تلك المسببات من جهة، و الحكمة الإلهية الكامنة وراء هذا الارتباط"، وكذلك" من رفع الأسباب فقد رفع العقل"**[2].

أي نجد أنه أنكر وجود المسببات المترتبة على الأسباب في الأمور الصناعية، أو لم يدركها فهمه، فليس عنده علم بالصناعة ولا الصانع.

وفي مقارنة النزعة العقلية عند ابن رشد وعند ديكارت يتبين لنا ان عقلانية ابن رشد تمتاز عقلانية الفيلسوف الفرنسي من وجود عدة ، أولها أن الطريقة التي يطرحها ديكارت كمخرج من الشكوكية المطلقة ويبنيها على أربع قواعد مردها إلى البساطة و الوضوح من جهة، وإلى البداهة الرياضية من جهة ثانية، هي مستمدة الفهم الرياضي أو الهندسي الذي تذرع به ديكارت في جل المشكلات الفلسفية ، والطريقة الرياضية أو الهندسية التي يطرحها ديكارت لا قبل لها بمعالجة المشاكل الفلسفية أو العلمية التي توارثت عن القدماء، أي أنها طريقة قد تغني حل المشاكل الرياضية وعاجزة عن حل المشاكل الفلسفية و الخلقية والالاهوتية مثل خلق العالم وحرية الإرادة وماهية السعادة و التمييز بين الخير والشر.

ومقومات المجتمع الصالح والعلائق البشرية القومية والعالمية وهي مشكلات دار عليها جزء كبير من فلسفة أرسطو التي بنى عليها ابن رشد وشرحها وعمل على التدليل على تماسكها بأسلوب عقلي شامل غير مقصور على البديهيات الرياضية .

وتبقى هذه الطائفة من المشاكل كانت ومازالت محور كل نشاط عقلي أو فكري مسؤول وهي تمثل أهم المشاكل التي واجهة البشرية ولا زالت.

ا– ابن رشد والعلمانية الحديثة: تعد نظرية ابن رشد في العقل الهيولاني الذي دار حوله الجدل في الأوساط الفلسفية واللاهوتية آنذاك

وفحوى هذه النظرية إن هذا العقل واحد يشارك فيه جميع أبناء البشر وهو عقل بالقوة فحسب، خلافا للعقل الفعال الذي هو عقل بالفعل والذي يحقق العقل الهيولاني فعاليته بالاتصال .

[1]– سورة آل عمران:الآية 07،05.

[2]– ابن رشد:تهافت التهافت،ص120.

وعند دانتي DANTII إن نمط العقل الهيولاني الذي يشترك به جميع البشر يمثل، أي ماهية الإنسان وطاقته الخاصة يميزه عن سائر المخلوقات العليا أوالدنيا ويقول دانتي: " **إن يتوحو كمجموعة واحدة تحقيق طاقات العقل الهيولاني دوما في ميدان النظر أو التأمل أولا وفي ميدان الفعل أو العمل ثانيا** " [1] ويفهم من هذا أن السبيل الوحيد الذي يمكن البشرية من بلوغ هدفها الأقصى وهو السلام الشامل وسيلة لبلوغ السعادة الدنيوية، وعليه بناءا على هذا نجد أن ابن رشد موقفه من العقل الهيولاني أي معالجة المشاكل السياسية.

ومن هنا يبين مدى تأثير ابن رشد في التطور الفكر الغربي بغض النظر في إحياء فلسفة أرسطو، فقد قامت في أوروبا الغربية هذه الحركة الرشدية.

وإذا ألقينا نظرة موضوعية على الأوضاع الفكرية و العقلية السائدة في العالم العربي والعالم الغربي اليوم يتبين لنا لم تتغير في زمن بن رشد و نهوض العالم العربي على يد قادة الفكر، واستعادة اليقظة العقلية التي برز فيها ابن رشد في العصور الحديثة.

ب_موقف ألبرت من النظرية وحدة العقل الرشدية:

كان ألبرت الكبير*، في مرحلة شبابه الفكري وهي الفترة التي بدأت تعرف فيها الرشدية، نظرية في النفس العاقلة، شديدة الشبه بمثيلتها عند ابن رشد حيث يقول في كتابه :" في العقل والمعقول " "**إن العقل الفعال يفعل دائما وهذا ما أراد القدامى قوله بقولهم أنه بسيط، وأنه يعمل بضرورة وإن العقول المختلفة فيه غير منقسمة وإنها كلها في جوهرها و تحيا بحياته...**"[2] ،ويعني أن كل المعقولات موجودة هذه الصورة في كل القول بحسب ما فيها من قوة على المشاركة في الوجود الكلي وعليه فإن وحدة العقل شديد الشبه برأي ابن رشد ويقول أيضا :" **إن العقول شيئا واحد من حيث عقول ولكنها متعددة من حيث هي متحققة في هذا أو في ذاك ورأينا في هذا مثل رأي ابن رشد بالرغم من اختلافنا عنه قليلا فيما يتعلق بكيفية التجديد** ".[3]

- لا يمكننا إدراك بأن ألبرت تأثر بابن رشد نظرية وحدة العقل ويقول ألبرت عن وحدة العقل الفعال ويضرب عن تعدد العقل المستقبلية أو الممكنة أو الهيولانية كما يسميها ابن رشد و أرسطو، إذ أن كلية العقل لا تحول دون تعدد العقول المستقيلة.

---

[1]- زينب محمود الخضري: أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ص 243.

* – هو البارت الكبير فيلسوف لاهوتي ألماني و عالم موسوعي، استاذ للقديس توما الاكويني و كان موقفه لمصلحة ابن رشد

2- نفسه، ص245.

[3]- زينب محمود الخضري ، أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، ص246.

- وأن كل عقل مستقيل يمتاز بنوع من المفارقة عن المادة وأن كل عقل إنساني قادر عن الخلد و التميز.
- اتفق "ألبرت" مع "ابن رشد "على أن العقل الفعال واحد وإن اختلف معه في جعل العقول المستقبلية أو الهيولانية تمتاز بنوع من الخلود الشخصي.
- عالج ابن رشد دراسة العقل المختلفة وجعل من المعرفة الحقيقية هي مصدر السعادة وبروز الجانب الأخلاقي في المعرفة و استعادة اليقظة التي برزت في العصور الحديثة ودراسة العقل المادي الكلي الخاص بالإنسانية فهو خالد بخلود الطبيعة الإنسانية، فإن ابن رشد إلى إنكار خلود النفس الفردية ليؤكد خلود النفس الكلية وعند ألبرت بأن العقل المادي يلعب نفس دور المادة.

ج_ انتقاد ابن رشد للصوفية

" إذا ما عد امرء مهذبا للبشرية ، فذلك بلا مراء إنما هو أرسطو ... فإن ذهنه الثابت قد نفذ إلى كل أرجاء الوجدان الإنساني ، وليست أجيال طوال عماد الوجد الازدهار الفكر" هيجل

اولا: رأي ابن رشد في الصفات :

لقد أقر ابن رشد بأن هناك مجموعة من " **الأوصاف التي صرح الكتاب العزيز بوصف الصانع الموجد للع الم بها ، فهي أوصاف الكمال الموجودة للإنسان ، وهي سبعة : العلم ،و الحياة والقدرة ،والإدارة والسمع والبصر ، والكلام** " [1] وأول هذه الصفات هي :

1 -**العلم** : أول الصفات التي بدأها لبن رشد صفة العلم وقد وجد دلالتها في القرآن الكريم في قوله تعالى : " **وأسروا قولكم أو أجهروا به إنه عليم بذات الصدور ، ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير** "[2]، والدلالة نجدها هنا في الآية الثانية ، وذلك بأن الذي صنع هذه المصنوعات ورتب أجزاءها جاءت موافقة لتحقيق المنفعة المقصودة منه وهو تحقيق العناية بالإنسان ، يدل على أنه حدث عن صانع يعرف الغاية التي يقصدها من مصنوعاته ، فوجب أن يكون هذا الصانع بلا بد عالما خبيرا بما يصنع [3]، والمتأمل في هذا الكون وما يسري عليه من نظام وتناسق يدرك بأنه ثمة موجد صانع يسيره وينظمه ، وقد شبه ابن رشد هذا الأمر بقوله : " **مثال ذلك أن الإنسان إذا نظر إلى البيت فأدرك أن الأساس إنما صنع من أجل الحائط ، وأن الحائط من أجل السقف تبين أن البيت إنما وجد عن عالم بصناعة البناء** "[4] ،كأن ابن رشد في هذا المثال يطبق إثبات الصفات

[1] ابن رشد : الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1994، ص 129.
[2] سورة الملك : الآيتان 13،14
[3] محمد يوسف موسى : بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط ، دار المعارف بمصر،ط2 2003 ،ص 154
[4] ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة ، ص 129

عن طريق التشبيه ، حيث يراه فيلسوف قرطبة العلم الإلهي من كل نقص وعيب ويرفعه عن العلم الإنساني المتصف بالنسبية والمعرض إلى الخطأ والتجديد، كما أنه علم ينطلق من المحسوسات ليصل إلى التجريد، ومن الجزء إلى الكل وهذا الكل ليس علما يقينيا مطلقا بل هو متجدد، أما العلم الإلهي فهو الكامل المطلق المتره عن كل نقيصه .

إن صفة العلم في نظره ليست محدثة ، بل هي قديمة مع قدم الذات فلا يمكن على الله – سبحانه وتعالى – أن يتصف في وقت وتنقطع عنه في وقت آخر مع العلم أنه لا ينبغي على الإنسان في نظر ابن رشد أن يتوسع في فهم العلم الإلهي كصفة أكثر من هذا لأن عقول البشر قاصرة على إدراك كنه هذا العلم الرباني ، فلا نفعل ما فعله المتكلمون عندما تعمقوا في هذه المسألة وقالوا : "**إنه يعلم المحدث في وقت حدوثه بعلم قديم لأن ذلك يترتب على الله أنه يعلم الحوادث قبل وقوعها وبعد وقوعها بعلم واحد ، وهذا أمر غير معقول وغير مقبول لأننا نعلم أن العلم ينبغي أن يكون تابعا للموجود**"[1] ، فعلم الله بأن فلان قد ولد كيف يكون هو عين علمه انه مات وقد قطع شوطا من الحياة ، وهذا الأمر في نظر ابن رشد لم يصرح به الشرع بل الذي صرح به خلافه ، وهو أنه يعلم المحدثات حين حدوثها كما قال تعالى : " **وما تسقط من ورقة إلا يعلمها ولا حبة في ظلمات الأرض ولا رطب ولا حبة في ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين** "[2] كما أن هذا الكلام الذي قالوه سوف يوقعهم في التناقض لأنهم من جهة اعتبروا علم الله للأشياء الحادثة قديم ، ولكنهم من جهة أخرى قد أقروا بأن ما يقارن الحوادث فهو حادث وهذا تناقض.

ثم إن هذا الأمر يضلل العامة ويشوش عليهم عقيدتهم ، والخلل في نظر ابن رشد أن هؤلاء المتكلمين لم يفرقوا بين العلم الإلهي والعلم الإنساني ، وفي هذا يقول ابن رشد في معرض رده على الغزالي في كتابه " تهافت التهافت" : "**وهذا مستحيل عند الفلاسفة أن يكون علمنا على قياس علمه، لأن علمنا معلول الموجودات ، وعلمه علة لها** "[3]، ويفهم من هذا أن العلم الإنساني متأثرا بما يحيط بالإنسان، أما العلم الإلهي فهو الفاعل ولا تؤثر الموجودات فيه وينهي ابن رشد كلامه عن صفة العلم بخلاصة وهي أنه من " **الواجب أن تقر هذه القاعدة على ما وردت ، ولا يقال إنه يعلم حدوث المحادثات وفساد الفاسدات ، لا بعلم محدث ولا بعلم قديم ، فإن هذه بدعة في الإسلام**"[4]

---

[1]- ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص 130.

[2]- سورة الأنعام: الآية 59.

[3]- ابن رشد: تهافت التهافت، ص 144.

[4]- ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص 130.

هذه النظرة التوفيقية التي ينتجها ابن رشد والتي نجدها في أكثر من زاوية من زوايا بحثه فهو لم يصرح حقيقة بأنه يعلم الحوادث التي تحدث لا بعلم قديم ولا بعلم محدث .

2 -**الكلام** :

يثبت ابن رشد هذه الصفة الله – سبحان وتعالى- انطلاقا من ثبات صفة العلم له وكذلك ثبات صفة القدرة . فما دام الله عالما – كما وضحنا سلفا – وله القدرة على الاختراع "**فإن الكلام ليس شيئا أكثر من أن يفعل المتكلم فعلا يدل به المخاطب على العلم الذي في نفسه (=نفس المتكلم). وذلك فعل من جملة أفعال الفاعل** "[1] وقد أخذ ابن رشد هذا المعنى من نفسه كإنسان فإذا كان الإنسان لا يتكلم إلا إذا كان وراء كلامه علم وقدرة على إخراج هذا العلم من القوة إلى الفعل، فيصير الكلام فعل من جملة أفعال الفاعل، وقد اخذ ابن رشد هذا المعنى من نفسه كإنسان، فإذا كان الإنسان لا يتكلم إلا إذا كان وراء كلامه علم وقدرة على إخراج هذا العلم من القوة إلى الفعل فيصير الكلام فعل من جملة أفعال الفاعل، وإذا كان الإنسان وهو الذي لا يعد خالقا حقيقيا بل مخلوق يقدر على هذا الفعل ويتكلم كلام مفهوم من جهة ما هو علم قادر فإنه من الأحرى أن يكون هذا الفعل وهو الكلام واجبا في الفاعل الحقيقي الذي هو الله –سبحانه وتعالى-[2]

وكلام الله يأتي بعدة طرق: فإما أن يكون بواسطة الألفاظ التي يخلقها الله في نفس النبي ، وإما أن يكون بواسطة ملك أو بغير واسطة ويكون كلاما حقيقيا كما حدث مع موسى كليم الله [3]، وقد وردت آية في القرآن تشتمل على هذه الطرق الثلاث في قوله تعالى: " **وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحيا أو من وراء أو يرسل رسولا فيوحي بإذنه ما يشاء**"[4].

الطريق الأول الذي هو الوحي فهو انكشاف يحدث للأنبياء والرسل بغير واسطة لفظ وإنما يحصل له معنى في نفسه بفعل من الله فيحدث الناس به كما قال تعالى: " **إن هو إلا وحي يوحى**"[5]، أو كما قال تعالى: " **فكان قاب قوسين أو أدنى، فأوحى إلى عبده ما أوحى**"[6].

أما الطريق الثاني الذي يكون به الكلام فهو إرسال رسول من السماء إلى النبي فينقل له الرسالة الربانية وهذا ما كان يفعله الملك جبريل عليه السلام مع كل الأنبياء، ونحن المسلمون كلنا نعرف قصة جبريل مع خاتم

[1]- نفسه، ص 131.
[2]- ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص 131.
[3]- نفسه، ص 131.
[4]- سورة الشورى : الآية 51.
[5]- سورة النجم : الآية 04.
[6]- سورة النجم: الآية 9-10.

الأنبياء والمرسلين محمد صلى الله عليه وسلم عندما جاءه أول مرة وهو يتعبد في غار حراء وقال له جبريل: " **اقرأ باسم ربك الذي خلق**"[1].

والطريق الثالث والأخير وهو الكلام من وراء الحجاب والذي خصه بهذا وشرفه نبي الله موسى عليه السلام الذي طلب من الله أن يراه لكن رد عليه بالنفي يقول تعالى في سورة الأعراف: " **ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه قال رب أرني أنظر إليك قال لن تراني** "[2]. فحدث بين موسى وربه هذا الحوار ولهذا سمي موسى بكليم الله.

ثم يضيف ابن رشد أن " **من كلام الله ما يلقيه إلى العلماء، الذين هم ورثة الأنبياء، بوساطة البراهين، وبهذه الجهة صح عند العلماء أن القرآن كلام الله** "[3]، ويفهم من هذا أن بعض من كلام الله يلقيه سبحانه وتعالى في نفوس العلماء عن طريق البراهين التي يستدلون بها على الحقائق الكونية وهذه هدية من الله.

2_وحدة الحق بالعقل:

كما هو معروف بأن تعدد الأنشطة الفكرية والعملية، مما استدعى في مشهد الحق والعقل فتحرض دلالتهما لعوامل التعدد والاختلاف، ولعل أشهر الصور التي تشعب إليها الحق، صورة الشريعة من جهة وصورة العلم والفلسفة من جهة أخرى.

وأشهر صور انشقاق العقل صورة العقل الكلامي وصورة العقل العلمي – الفلسفي–، حيث تبنى ابن رشد التوحيد بين الحكمة والشريعة، والمرحلة الثانية تلجأ إلى المقاربة، وفصل علم الكلام عن كل من الحكمة والشريعة.

قول ابن رشد حول الاعتراف بالتساوي بأن الحكمة والشريعة كلاهما حق " **الحق لا يضاد الحق** " أي إثبات بأن الحق الذي ينتجه العقل البشري بوسائله الخاصة، لا يمكن أن يتعارض مع الحق الآتي من السماء، لأن الحق واحد.

فإثبات حق العقل في أن يؤسس مجاله المعرفي الخاص به، المستقل بأدواته ومناهجه وموضوعاته عن مجال العلوم الشرعية، دون أن يمنع ذلك من التعايش معها في نفس الفضاء الفكري.

كما أخذ على نظرية العقل أنها جعلت من صلاحيات العقل الفعال الوجودية والمعرفية، ويصبح العقل البشري مجرد مطلق وقارئ للمعرفة في مرآة العقل الفعال.

---

[1]- سورة العلق: الآية 01.

[2]– سورة الأعراف: الآية 143.

[3]– ابن رشد : الكشف عن مناهج الأدلة، ص 132.

والمسائل التي عالجها مشكلة الإدراك العقلي والإدراك الحسي، فنجد أفلاطون أخذ ثقته الكاملة بإدراك العقل والتشكيك الكامل بالحواس، إذ في اعتقاده أن العالم المحسوس خيال أو بالأحرى صورة العالم العقلي وضله الضئيل، ويقول أنه لا سبيل في الإشكاك في العلم لأنه ثابت، أي أن عالم الحس باطل وعالم الفكر صحيح. فسبيل المرء إلى المعرفة تتريه الروح عن الأهواء وعن انحراف أميالها لتتسامى عن الهيولى.

واعتقد بأن العلم لا يقوم على إلا على موضوع ثابت مطلق يقول: " **ولا يستطيع اكتشاف هذه الحقائق وسبطها للناس بجلاء إلا رجل فارق الذكاء بعد أن يكون قد حلها تحليلا كاملا قويا** "[1]، وعليه فإن المعرفة يكتشفها ويحللها العقل الفعال في العقل البشري الذي فضله الله تعالى على الحيوان.

إن الآراء التي تحدث عنها أرسطو في ميدان العقل والعلم كان نفسها التي تبناه ابن رشد ، حيث رأى كل ما يقوله هو أقرب إلى الصحة والفهم والتجربة، يقول ابن رشد: " **أن كل ما صح يبرهن في أي شيء كان فهو في القرآن وكلام النبي (ص) منصوص مسطور، يعلمه كل من أحكم النظر وأيده الله بعلم وأما ما عدا ذلك مما لا يصح يبرهان.**"[2]

أي أن العقل عند ابن رشد يجعل المعارف صالحة للبرهان والتأويل القرآن الكريم ويجعل الخطأ خطأ والصحيح صح.

أ - **نظرية المعنى:**

ولا يكتفي ابن رشد بإدراكنا بهذا الاضطراب الاصطلاحي بصدد أسماء العقل، وبهذا يبين رؤية اتصالية عرضية ورؤية بنيوية ذاتية، ويبين نظرة تحولية ونظرة تعددية، بل يضيف بأن العقل الفعال هو الذي يعطي العقل الهيولا في المعنى الذي يقبل به معقولات العالم حيث يقول محمد الصبحي: " **كذلك هذا العقل هو الفاعل للمعقولات والمخلق لها، أعني أنه يعطي العقل الهيولاني شيئا يشبه الاشفاف من البصر**"[3] .

أن نظرية واهب المعنى هذه تقدم العقل الفعال بوصفه علة وجود الاستعداد في العقل الهيولاني، مما يعنى أن العقل الفعال لم يعد عرضة للتحول إلى عقل مستعد عندما يمسه الاستعداد البشري وكذلك أن العقل الهيولاني صار ضمن هذا المنظور كيانا مستقلا ومختلفا عن العقل الفعال.

ب -**الالتباس بين العقل والذات:**

[1]- أرسطو: السياسات ، اللجنة الدولية للترجمة، الروائع الإنسانية، بيروت، 1958، ص 24.

[2]- ابن رشد : الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، مدخل ومقدمة تحليلية وشروح للمشرف على المشروع محمد عابد الجابري، مركز الدراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، 1998، ص 43.

[3]- محمد المصباحي: الوجه الآخر لحداثة ابن رشد، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط1، بيروت، 1998، ص 20.

إن العلاقة بين العقل والإنسان، فالعقل موجود ومفارق للجسد ومن ثم فهو أزلي وثابت وواحد، بينما الإنسان كائن مادي خاضع لمقتضيات الزمان والتغيير والتعدد، ومع ذلك فالعقل موجود في الإنسان يقول ابن باجة: " **أن الإنسان أجل من أن ينسب إلى القوة المادية والحيوانية، وأنه لا بد من تعريفه بالعقل**". [1] **أي أن الإنسان أحب المخلوقات على وجه الأرض**".

وعليه تعد علاقة العقل بالإنسان من خلال علاقة القوة بالفعل، أي الإنسان هو الذي يقدم القوة أو الاستعداد، والعقل هو الذي يقدم الفعل وعليه فقد أصبحت العلاقة بينهما تتخذ طابعا جوهريا.

ويقول ابن رشد: " **بأن المعقول منا هو غير العاقل** "، حيث حسب رأي ابن رشد أن العاقل مما هو الإنسان أما المعقول منا هو ذات الإنسان، التي هي فعل التعقل.

وقف ابن رشد بين الدين والعلم، وعلى العلماء أن يجمعوا بين الحكمة والشريعة بما يوافق الحكمة حتى يكون علمهم في كل شيء موافقا للحكمة ، ومن أقواله: " **الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له** "وايضا" **ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير**"[2]، وعليه نجد أن ابن رشد أراد التوفيق بين الشريعة والحكمة.

يقول زيدان: "**إن ابن رشد بأن رأي العقل الفعال جزءا من الإنسان وليس خارجا عنه**"[3].

إن العقل عند ابن رشد بأن الإنسان خلق له عقل جزءا منه حتى يميزه عن المخلوقات الأخرى.

ويقول محمود مصباحي: " **دراسة نقدية لرأي ابن رشد في ضوء منطق أرسطو وتقييمه لقضية التوفيق بين الدين والفلسفة**"[4]، أي أن الشرع أوجب النظر العقلي في الموجودات وأن سبيل النظر هو القياس العقلي.

يقول ابن رشد عن الصوفية: " **إنما يزعمون أن المعرفة بالله وبغيره من الموجودات لشيء يلقي في النفس عند تجريدها من العوارض والشهوانية وإقبالها بالفكر على المطلوب** "[5]، أي أن طريقتهم الصوفية هي طريقة قائمة على التطهير والعطاء الإلهي الذي لا يخضع لأي حتمية أو معقولية.

3 –رؤية ابن رشد الفلسفية للعقل:

رؤية ابن رشد الفلسفية تقوم على السنة والبرهان ووحدة العقل على صعيد الطبيعة والمعرفة والإنسان، غير أن للعقلانية الرشدية تميل إلى الاتصال بالطبيعة والانفتاح عليها، لا السيطرة عليها وإخضاعها، كما دأبت على ذلك العقلانية الحديثة، أي الذات لا تحصل على وعيها بنفسها إلا من خلال الموضوع.

---

[1]– محمد المصباحي: الوجه الآخر لحداثة ابن رشد، ، ص 21.

[2]– سورة الملك : الآية 14.

[3]– مراد وهبة : حوار حول ابن رشد، الناشر المجلس الأعلى للثقافة، ط1،2001، ص 44.

[4]– نفسه، ص 44.

[5]– ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص 149.

وهذا إما حرص ابن رشد الدائم علة أن تكون الذات البشرية ذاتا عالما، وأن الموضوع لا يصبح معقولا إلا عبر العقل بفضل مبادئه البسيطة القادرة على تقديره، أي النظر في العقل في الوجود، أن العقل هو أساس البراهين العقلية.

عالج ابن رشد دراسة العقل المختلفة وجعل من المعرفة الحقيقية هي مصدر السعادة وبروز الجانب الأخلاقي في المعرفة واستعادة اليقظة التي برزت في العصور الحديثة، ودراسة العقل المادي الكلي الخاص بالإنسانية فهو خالد بخلود الطبيعة الإنسانية، فإن ابن رشد لجأ إلى إنكار خلود النفس الفردية ليؤكد خلود النفس الكلية، وعند ألبرت بأن العقل المادي يلعب نفس دور المادة.

و عليه نستنتج أن "ابن رشد" عالج دراسة العقل و جعل من المعرفة الحقيقة هي مصدر السعادة حيث غلب الجانب الأخلاقي في المعرفة التي برزت في العصور الحديثة ، ودراسة العقل المادي الكلي الخاص بالإنسانية فهو خالد بخلود الطبيعة الإنسانية ، و "ألبرت" يؤكد بان العقل المادي يعلب نفس الدور المادة.

و عليه يصبح العقل البشري قارئ للمعرفة مما يبرز الجانب الأخلاقي في عقل البشري.

المبحث الثاني: أولوية الأخلاق عن السياسة.

تعد الصعوبات المتعلقة بالجانب السياسي من فكر ابن رشد بالمقارنة مع ما كتب حول الجوانب الأخرى مثل الجانب الميتافيزيقي والجانب الفقهي والجانب العلمي وغيرها، فنجد أن مؤرخي الفلاسفة لم يولوا الجانب السياسي الرشدي الاهتمام الذي حظي به ابن سينا و الغزالي والفارابي و إخوان الصفا وابن خلدون وغيرهم، وسنطلع على مكانة الأخلاق في السياسية في الفكر المسيحي الغربي وأثر في فلسفة العصور الوسطى ،و الفكر اليوناني عند أرسطو و أفلاطون تأثر فلاسفة العرب بابن رشد في ميدان السياسة .

اولا_الفكر السياسي الرشدي :

يبدأ ابن رشد شرحه لـــ "جمهورية" أفلاطون بالإقرار بأن الإنسان حيوان وأن النظام والتربية ضروريا لضمان السير السليم للمجتمع، لهذا فنحن بحاجة إلى وضع قوانين لتنظيم المدينة، الدولة ، وهذا بالضبط ما فعله أرسطو قبله عندما اعتبر العلم قسمين: نظري وعملي، فالنظري هو الفيزياء و العملي هو الأخلاق و السياسة، والسؤال الذي طرحه من يستحق الكم والسهر على السير المنظم للمدينة؟ فيجيب ابن رشد بكل بساطة: هم الفلاسفة أو الأئمة على أساس أن تتوافر فيهم مجموعة من الشروط، نوجز أهمها: أن يكون لدى الفيلسوف، أو الإمام الاستعداد الطبيعي لدراسة العلوم النظرية، وأن يكون شجاعا، وخطيبا بريعا، وغيرها.

يأخذ ابن رشد بنظام الشورى على طريقة الخلفاء الراشدين، ولكنه يحذر من تحول حكم شوري ديمقراطي إلى نظام طغياني كما حصل مع معاوية في الحضارة الإسلامية ،ن جد أن ابن رشد يختلف عن أرسطو . أن ابن رشد يكره الجدل لأنه لا يرقى إلى مستوى البرهان، وهذا ما يجعله يختلف عن أرسطو فالجدل عند هذا الأخير هو منطق السياسة وهو الوسيلة للتربية المدنية، أما ابن رشد فيلم على أبعاد الجمهور (أو دعامة الناس) عن السياسة وعن كل متصل بها، ويعتبر أن المناسب لهم هو العلوم المدينة البسيطة، وبما أنه ينبغي إبعاد الجمهور عن السياسة فإن التربية السياسية مسألة لا تعني ابن رشد.

ويعترف ابن رشد تماما كما نجد أفلاطون وأرسطو، بأن النظام الديمقراطي (أو الشوري) ليس أمثل الأنظمة السياسية، ولكنه أقل الأنظمة الفاسدة فسادا، وهو نظام يضعه أرسطو ويبين الملكية والطغيانية فالملكية عنده هي أحسن أنظمة الحكم، ولأنه كثيرا ما يحصل فيها أن يحكم الملك عواطفه بدل القوانين أما الطغيانية فيرفضونها، وكذلك يميل ابن رشد إلى أرسطو إلى حكم النخبة أي الفلاسفة.

ويختلف عنه بما يتعلق بتربية الناس، فابن رشد يدعو إلى التعامل مع عامة الناس بالأساليب الدينية دون محاولة ردهم إلى فلاسفة، أما أفلاطون فيدعو الفلاسفة إلى تربية المواطنين، لأن الفلاسفة أدرى بما هو خير من عامة الناس[1].

إن بعضهم يتساءلون في حيرة هل يجب على المشرع الساعي إلى وضع أقوم الشرائع، أن يوجه شرعه إلى خير نخبة القوم أو إلى منفعة الأكثرية عندما يحدث ما قيل (من تسلط خيرة أبناء الأمة) إن ما يتحتم الأخذ به هو القويم على السواء، وما هو القويم على السواء يؤول إلى منفعة الدولة بأسرها و إلى خير غموم المواطنين.

و المواطن عموما هو المشترك في السلطة و الطاعة، ولكنه تختلف باختلاف الأحكام السياسية، وهو في أفضل تلك الأحكام، ومن يستطيع ويختار لنفسه أن يحكم ويحكم ليوفر للدولة عيشا فاضلا. أي أن أفضل حكم بين الأحكام السياسية هو اعتماد على تعليم العقل و الفيلسوف الذي يؤمن خير تأمين بلوغ الدولة كما قال الفيلسوف أرسطو "الاكتفاء الذاتي و العيش الفاضل الرغبة للأفراد والجماعة".

وفي تلخيص ابن رشد في تداخل أقوال أفلاطون في كتابه الجمهورية مع كتاب أرسطو في الأخلاق وكأنه يكيف أفلاطون لأرسطو، ويكيف لكليهما للإسلام والشريعة الإسلامي ، كما يستطرد كثيرا في ذكر أحداث تاريخية مهمة حول تاريخ وشكل النظام السياسي في الدولة العربية الإسلامية سواء في عصورها الأولى.

[1]-أحمد الميناوي: جمهورية افلاطون، علي مولى، دار الكتاب العربي، ط1، 2010، ص 100.

ويعزز ذكره ابن رشد في مقدمة كتابه تلخيص السياسة لأفلاطون من أنه سيتكل الجزء الثاني من العلم العملي السياسي بعد أن شكل شرحه أو تلخيصه لكتاب الأخلاق النيقوماخية جرأته الأول باعتباره الجانب النظري من العلم، بينما السياسة تمثل الجانب التطبيقي.

ويقول ابن رشد حول النظام السياسي المضاد للمدينة الفاضلة و لاسيما النظام الاستبدادي أو النظام القائم على الجاه و الشرف والمجد، ويشير إلى أن هذه الأنظمة موجودة في زمانه وبلاده الأندلس يقول ابن رشد " **بأن فنائها هو وجود نظام وحركة سياسية مضادة قائمة على الشريعة** "[1] ويقصد أن قيام الدولة أو المؤسسة قائمة على أمرها على الشريعة الإسلامية.

يعتبر أفلاطون أن الصراع أزلي بين منظومة قيم الخير والشر، ومعظم التيارات الدينية و السياسية تستمد مفاهمها وقيمها الأساس من تلك المنظومتين لتحشد المناصرين لها.

وهذا الصراع لا يقتصر بين المجموعات فقط، وإنما يكون أكثر أقداما بين الفرد ذاته، فالغريزة الإنسانية تدفع الذات نحو الاحتكام لقيم الشر في تلبية حاجاتها ومنظومة الردع العقلي تكافح هذا التوجه الشرير وتدفع الذات نحو جبهة الخير ونبذ الشر، فكلما كانت منظومة الدرع العقلي قوية.

كلما كانت الذات سوية تجاه الخير، وعند ضعفها تستمد الذات توجهاتها من قيم الشر ، وفي النهاية يقول لأن العدالة إذن هي ليست القوة المجردة، وهي ليست من القوى، أنما هي تعاون كل أجزاء المجتمع تعاونا متوازنا فيه الخير للكل.

ولا يمكن في هذا الصدد الحديث هن أهمية الملخص الذي وصفه ابن رشد لكتاب أفلاطون "السياسة" ويرى بعضهم أن ابن رشد قام بعمله هذا بناءا على طلب أبي يحيى و إلى قرطبة وشقيق السلطان الموحدي ابن يوسف يعقوب المنصور.

لقد كان غرض ابن رشد من تلخيص كتاب الجمهورية "أو السياسية" لأفلاطون هو التنديد بجمع أشكال التسلط و الاستبداد و تعرية "وحدانية التسلط" أو الحكم الدكتاتوري.

[1] – ابن رشد: تلخيص السياسة ، نقله الى العربية جيمس مجيد العبيدي، فاطمة كاظم الذهبي ،دار الطباعة ،بيروت ،ص30.

و لم يكن تفضيل أفلاطون على أرسطو في التراث العربي الإسلامي ناتجا عن اختيار بين أحد الفيلسوفيين من دون الآخر، وإنما كان الفلاسفة العرب المسلمون بحسب الأحوال ، يلجؤون على السواء إلى أحدهما دون الآخر للدفاع عن فكرة إسلامية يؤمنون بها.

ولقد حاول الفرابي التوفيق بين الاتجاهين دفاعا عن وحدة الحقيقة في كتابه "الجمع بين رأي الحكيمين أرسطو وأفلاطون الإلهي".

في كتاب جمهورية أفلاطون أن الديمقراطية قد تتصدع وتندثر من كثرة ديمقراطيتها، فإن مبدأها الأساسي تساوي كل الناس في حق المنصب وتعيين الخطة السياسية العامة للدولة، وهذا النظام يستهوي العقول، لكن الواقع أن الناس ليسوا أكفاء بالمعرفة والتهذيب ليتساووا في اختيار الحكام وتعيين الأفضل.

فيقول سقراط "**أن أفضل دولة هي التي فيها العقل يكبح جماح الشهوات والعواطف**"[1]، يعني رجال الصناعة والمال ينتجون، ولا يحكمون، ورجال الحرب يحمون الدولة ولا يستلمون مقاليد الحكم ورجال الحكمة والمعرفة والعلم، ويطعمون ويلبسون ويحمون الدولة من قبل الدولة.

1_التراث السياسي لابن رشد

عرف التراث العربي الإسلامي ثلاثة أصناف من القول السياسي: قول يدور حول الخلافة والإمامة وقول موضوعه الآداب السلطانية ونصائح الملوك، وقول أقرب إلى الفلسفة منه إلى السياسة.

نشا الصنف الأول من خلال النقاش حول مشكلة الخلافة التي تفاقمت بعد مقتل عثمان ثم انتصار معاوية وتحويله الخلافة إلى ملك وهو النقاش الذي استمر قرونا عدة من موضوعات علم الكلام والفقه يقول الشهرستاني مبرزا هذا المعنى " وأعظم خلاف بين الأمة خلاف الإمامة إذ ما سل سيف في الإسلام على قاعدة دينية مثل ما سل على الإمامة في كل زمان"[2].

فأما تكريرك تقصير اليونانيين في السياسة فقد أنفدت إليك ثلاثة عهود لهم: منها عهد ملك إلى ولده فيما أفضى به إليه من أمر مملكته، وعهد وزير منهم إلى ولده فيما ينبغي أن يستعمله المتقلد للوزارة وعهد

[1]- احمد المناوي:جمهورية افلاطون ،علي مقلا،دار الكتاب العربي،ط1، 2010،ص29،49.

[2]- الشهرستاني محمد: الملل والنحل، بيروت، دارا لمعرفة، ط2،ج1، 1975، ص 21،22.

رجل من أرفع طبقات العامة إلى ولده فيما ينبغي أن يعمله في تصرفه، فقابل بها ما نمى إليك من غيرهم لترى محله من حسن السيرة وفضلهم على غيرهم في السياسة"[1].

هذا الذي تقدم عن التراث السياسي المنقول عن أفلاطون، الذي أراد منه ولد الداية منافسة النموذج الفارسي، وبذلك فهو بعيد عن أفلاطون وعن الفكر السياسي اليوناني عموما، وليس فيه ما يربطه لا بكتاب السياسة (= الجمهورية) لأفلاطون ولا بكتب أرسطو في السياسة والأخلاق.

أما بالنسبة لأرسطو فتحت نفس دوافع منافسة الموروث الفارسي السياسي، ظهر كتاب زعم صاحبه أنه لأرسطو وأنه حصل عليه بعد أعمال الحيلة أي بعد جهد جهيد، وصاحب هذا الإدعاء هو المترجم يوحنا بن البطريق، الذي تقول كتب التراجم والفهارس أن المأمون العباسي بعثه إلى بلاد الروم للبحث عن كتب الفلسفة وعلوم الأوائل والإتيان بها إلى بيت الحكمة في بغداد، أما هذا الكتاب الذي اشتهر " بسر الأسرار" واسمه الحقيقي " السياسة في تدبير الرئاسة" والذي عرف رواجا كبيرا في الأدبيات السياسية في التراث العربي الإسلامي، فنقرأ فيه أن الاسكندر لما فتح بلاد فارس خاطب أرسطو يقول " أيها المعلم الفاضل والوزير العادل إني أعلمك أني وجدت قوما بأرض فارس لهم عقول راجحة وأفهام ثاقبة يتوقع مما يلتهم على المملكة وقد عزمت على قتلهم جميعا" .فكان جواب أرسطو المزعوم " **فاملكهم بالإحسان عليهم والمبرة بهم تظفر بالمحبة منهم**"[2].

ا_نقد الاستبداد لإقرار العدل:

ينخرط ابن رشد بكتابه مختصر سياسة أفلاطون بقوة في مضمار القول السياسي الإسلامي ، الذي يؤم إقرار العدل من خلال نقده الصريح للاستبداد فهو يختلف عن الايدولوجيا السلطانية التي كرستها كتب الآداب السلطانية والتي أبدت فيما عبر عنه ابن رشد نفسه بوحدانية التسلط أي الاستبداد والطغيان، كما يختلف عن الكلام في الإمامة وفقه السياسة الذين انتهيا إلى النتيجة نفسها بإقرار مبدأ من اشتدت وطأته وجبت طاعته.[3]

[1] – أحمد بن يوسف بن ابراهيم : العهود اليونانية من رموز كتاب السياسة لأفلاطون ضمن ع الرحمان بدوي " الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الإسلام"، مكتبة النهضة العربية، القاهرة، 1964، ص 3.

[2] – أحمد بن يوسف بن ابراهيم: العهود اليونانية ضمن كتاب ع الرحمان بدوي، ص 68،69.

[3] – محمد عابد الجابري: العقل السياسي العربي – محدداته وتجلياته–، المركز الثقافي العربي، ط2، 1991، ص 362.

إن ابن رشد بكتابه هذا الذي نبادر إلى القول أنه ليس وحده الذي يحمل تصور ابن رشد السياسي، ونفكر هما في ما ذكره الأستاذ علي امليل في كتابه " السلطة الثقافية والسلطة السياسية" بل أن فكره السياسي مبتوت مختلف تماما عن القول السائد في الثقافة الإسلامية، وهو القول الذي وصفناه بالمكرس للاستبداد من موقع الصوت المعارض للحكم المعارض في وقته وبلده باسم العلم والفلسفة.

إن فيلسوف قرطبة في نظر الدكتور الجابري في السياسة كما هو الشأن في الفلسفة والعلم الطبيعي وتفسير الوجود قد قطع من نوع الكلام الذي تكلمه الفارابي وابن سينا في السياسة والمدينة الفاضلة، لقد دشن خطابا جديدا في العلم المدني (= الأخلاق والسياسة) يواجه السياسة بموقف سياسي صريح وشجاع، بقد مارس ابن رشد في كتابه مختصر سياسة أفلاطون نقدا صريحا وجريئا للحكم في عصره.

لقد انتقد ابن رشد الاستبداد وندد به في هذا الكتاب وحتى في غيره وهذا ما سنعرض له بتفصيل وهو ما نستفيد منه حفظ مقصد العدل، فهذا ما لا ينكره أحد وفقرات الكتاب دالة عليه دلالة تامةوأما انه أول خطاب في الفكر الإسلامي يواجه السياسة مواجهة صريحة، فهذا ما لا يمكن القول به إطلاقا إذ التراث الفقهي والكلامي وخاصة الفقه المقاصدي مليء بالإشارات والنصوص الدالة على رفض الظلم والقهر والمنتقدة كثيرا للاستبداد وربما كان كثيرا من أقوال الفقهاء أكثر وضوحا وحسما وإصرار من قول ابن رشد ونذكر هذا كتاب " الغياثي" للجويني.

يكشف كتاب مختصر السياسة لأفلاطون عن وجه أخر من وجوه الإصلاح الرشدي هو الإصلاح السياسي، ومن المعروف أن المشروع الفلسفي لابن رشد إنما يتحرك في النطاق الأرسطي وحده معتبرا ما قبل أرسطو هي مرحلة ما قبل العلم لكون الفلسفة والعلم فيها لم يكونا يعتمدان البرهان واليقين بل مجرد الرأي الذي يعتمد الجدل.

قام ابن رشد بعملية إصلاح على مستوى الفكر السياسي إصلاح يبرز من خلاله أن المدينة الفاضلة ممكنة على هذه الأرض، وأن تشاؤم أفلاطون ليس وحده الطريق الممكن، لأن الشؤون الإنسانية هي مجال الإرادة فلا تحكمها الحتمية التي تحكم الظاهر الطبيعية، وذلك لأن موضوع هذا العلم هو الأفعال الإرادية التي

تصدر عنا ومبادئها الإرادة والاختيار كما أن موضوع العلم الطبيعي هو الأشياء الطبيعية ومبادئها الطبع والطبيعة.[1]

لقد حرص ابن رشد وهو يكتب للأمير الذي يقدم نفسه كبديل للحكم القائم الذي تميز في أخر عهده بالاستبداد أي الحكم القائم، إذ كان الخليفة المنصور قد قتل عمه وأخاه لمعارضتهما له، حرص قلت على أن يهتبل الفرصة للتعبير عن أرائه السياسية من خلال نقد مباشر لنظم الحكم في التجربة الحضارية الإسلامية بكيفية عامة وفي بلده الأندلس بكيفية خاصة وفي زمنه بالتحديد.

السياسة إذا هي جزء من العلم المدني وهي جزئه الثاني أما ما يؤسسه علميا فهو نفس ما يؤسس الأول أي الأخلاق، فالأخلاق هو الذي يؤسس علم السياسة.

علم الأخلاق إذ يؤسس علم السياسة ولكن لا يقدم له النموذج العلمي لأنهما ليسا في واقع الأمر إلا علما واحدا هو العلم المدني، وبالتالي فالنموذج العلمي يجب أن يكون خارجهما ويكون أكثر علمية أي أكثر استجابة للمبادئ العامة التي تحكم التفكير العلمي كما حددها أرسطو في الفلسفة الأولى مثل الجوهر والعرض والقوة والفعل والواحد والكثير والعلية...إلخ، وهذا ما يتوفر في علم النفس إذا فالنموذج الذي ينبغي أن نقرأ موضوع السياسة على ضوئه وبواسطته هو علم النفس يقول ابن رشد: " فبالجملة فنسبة هذه الفضائل في أجزاء المدينة هي كنسبة القوى النفسانية في أجزاء النفس فتكون المدينة حكيمة في جزئها النظري الذي به تسود جميع أجزائها ، وبالجملة يكون الإنسان فاضلا بجميع الفضائل العقلية والخلقية وتكون الرياسة فيه كرياسة هذه الفضائل بعضها على بعض".[2]

إن كان ابن رشد حريصا على بناء السياسة على علم عصره ونقد العلم الأرسطي، فقد رفض استقالة العقل في هذا المجال أيضا، أنه يرفض الأقاويل التي تكرس اليأس وتعلن انتحار السياسة، وهذا الأمر أي اليأس يناقض طموح الأمير أبي يحيى كما يتناقض مع رغبة ابن رشد في الإصلاح السياسي، وإذا كان ابن رشد يرفض اليأس فإنه يتحرك خارج الأفق الأفلاطوني، ويخطى هنا الدكتور محسن مهدي الذي يقرأ سياسة ابن رشد في ضوء تصور الفارابي فلا علاقة بين القول السياسي الرشدي بما كان الفارابي يذهب إليه، إذ أن الفارابي كان يتحرك في ضوء الأفق الأفلاطوني وبالتالي يعلن يأسه من تحقيق المدينة الفاضلة على الأرض، ويقول ابن

[1]- ابن رشد أبو الوليد: الضروري في السياسة، تعريب أحمد شحلان(من العبرية)، مركز الدراسات الوحدة العربية،بيروت، ط1، 1998، ص 72.

[2]- ابن رشد أبو الوليد:الضروري في السياسة، ص14

رشد: " **هذه أدام الله عزكم وأطال بقائكم جملة الأقاويل العلمية الضرورية في هذا الجزء من العلم المدني الذي تشتمل عليه الأقاويل المنسوبة إلى أفلاطون قد بيناها بأوجز قول وأخصره مع اضطراب الوقت ، وأما أن تشتمل عليه المقالة العاشرة فإنه ليس ضروريا في هذا العلم**".

ليس ضروريا إذا لأنه إما قول في الشعر أو قول يكرس اليأس ويعلن انتحار السياسة وهذا مالا ينسجم مع الخط الفكري لابن رشد ومع وظيفته كفقيه وقاض يهمه إصلاح وضع المدينة.

ينفصل ابن رشد عن أفلاطون ليس فحسب لكونه يقصد البرهان في حين كان قول أفلاطون قولا جدليا، بل في النتيجة التي يستخلصها وهي الشك في إمكانية قيام المدينة الفاضلة على أرض الواقع ، يرفض ابن رشد هذا الشك ويرى ان قيام هذه المدينة شيء ممكن إمكانا فعليا محددا بزمان ومكان وهما زمن ابن رشد يمكن أن نربي أناسا بهذه الصفات التي وصفناهم بها ومع ذلك ينشأون وقد اختاروا الناموس العام المشترك الذي لا مناص لأمة من الأمم من اختياره (يقصد أمة الإسلام) ويكون إلى جانب ذلك شريعتهم الخاصة بهم غير مخالفة للشرائع الإنسانية وتكون الفلسفة بلغت على عهدهم غايتها وذلك كما هو عليه الحال في زماننا هذا و في ملتنا هذه (الإسلام) فإذا اتفق لهؤلاء أن يكونوا أصحاب حكومة ،وذلك في زمن لا ينقطع صار ممكنا أن توجد هذه المدينة.ويرى أنه يمكن الخروج بالمدينة الفاضلة إلى أرض الواقع مصوبا النظر جهة معطيات عصره ومجتمعه.

وينبغي أن تعلم أن هذا الذي ذكره أفلاطون هو الوجه الأفضل في شأنها ولكن قد ينشأ على غير هذا الوجه غير أن ذلك يكون في زمن طويل بأن تتعاقب على هذه المدن وفي أزمان طويلة ملوك فضلاء فلا يزالون يرعون هذه المدن (ويؤثرون فيها) قليلا إلى أن تبلغ في نهاية الأمر إلى أن تصير على أفضل تدبير وتحول المدن نحو أن تصير فاضلة يكون بشيئين أعني بالأفعال والآراء ويزيد هذا (المدة التي يستغرقها التحول) قليلا أو كثيرا تباعا لما تجري به النواميس القائمة في وقت وتبعا لقربها من هذه المدينة الفاضلة

أو بعدها عنها، وبالجملة فتحولها إلى مدينة فاضلة أقرب إلى أن يكون في هذا الزمان بالأعمال الصالحة منه بالآراء الحسنة وأن يلمس ذلك في مدننا، وبالجملة فلن يصعب على من كملت لديه أجزاء الفلسفة وأطلع على طرق تحول المدن أن يرى أنها تؤول نحو الأفضل بالآراء وحدها والمدن التي هي فاضلة بأعمالها فقط دون أرائها هي التي يطلقون عليها المدن الإمامية وقد قيل أن هذه المدن الإمامية كانت منها مدن الفرس القديمة.

ويتجاوز ابن رشد أفلاطون إلى أرسطو حيث يؤكد أن الغاية من المدينة الفاضلة هي تمكين أهلها من بلوغ كمالاتهم، والبحث في الكمالات الإنسانية من اختصاص الجزء الأول من العلم المدني الذي درسه أرسطو في الأخلاق إلى نيكوماخوس، ويفاضل بين العلم والعمل وينتهي إلى الأولوية للعلم فهو الذي ينير العمل أما الأخلاق فلا بد أن تكون مصاحبة للعلم والعمل معا.[1]

تعد أهمية ابن رشد للوصول إلى غايته في تأسيس مستقبل معرفي تلتقي فيه الفلسفة والسياسة والعقيدة بجملة من المبادئ والأصول والعلم المدني ومبادئ علم الأخلاق التي تؤسس بدورها لمقصود السياسة، كما يقول ابن رشد كسلف أرسطو " إن الإنسان مدني الطبع" أي أن الإنسان لا يستطيع تحقيق كماله بمفرده إلا من خلال العيش المشترك.

سعى ابن رشد إلى بناء عقد مجتمعي جديد لمدينته الفاضلة صاغ من خلاله نظريته في الحكم والسياسة، حيث يتربى فيها الناس بخصائص ومواصفات معينة يكون الإسلام فيها العامل المشتر، ويربط بين الأخلاق والسياسة في الإسلام ويكون تحديد المجال الديني في سيره السياسي، فالأخلاق في الإسلام مؤسسة على الشريعة وهي واضعة القيم والمبادئ الأخلاقية، حيث التصرف الإنساني في إطار الأخلاق الإسلامية بعدا وحيدا لربط الدين بالسياسة.

ومن خلال جمهورية أفلاطون حاول ابن رشد تحليل جميع أنواع السياسات، فوجد أن السياسات الإغريقية لا تصلح إلا للمجتمع الإغريقي، وأن نظم السياسة وأساليب الحكم العربية في الأندلس نظم مضادة لمبادئ المدينة الفاضلة، فهي نظم استبدادية ونظم قائمة على الجاه والشرف والمجد والشراء والمال ومن هنا يفسر ابن رشد انهيار نظام دولة المرابطين وسقوطها وإرهاصات سقوط دولة الموحدين التي عاشها بأنها دول لم تكن دول شرع بحسب رؤيته الفلسفية فحكومة المرابطين كانت حكومة فقهية جامدة ومتخلفة تحولت إلى دولة ترف وشرف ثم دولة استبداد فسقطت، بينما حكومة الموحدين كانت ذات نشأة معرفية فاضلة مقاومة للاستبداد فتحولت في أخر أمرها إلى دولة مال ومن ثم إلى حكومة دينية فقهية ودولة استبداد تنذر بالسقوط.

وفي شرحه للسياسة لابن رشد " وحدانية التسلط والاستبداد"، بأن المدينة الفاضلة بعيدة كل البعد عن معنى الاستبداد فقد ينخر الاستبداد في هذه المدينة عندما يتحول الحاكم الفيلسوف الفاضل إلى عقلية مستبدة

[1]- ابن رشد أبو الوليد:الضروري في السياسة، ص 60.

ويصبح عدوا لغالبية أهل المدينة، يقول ابن رشد: " بأن فنائها هو وجود نظام وحركة سياسية مضادة لها قائمة على الشريعة"[1]، أي أن الشرع يعادل المدينة الفاضلة في ظل الاستبداد واتجاه الجاه والشرف عند ابن رشد.

ب_ أنواع السياسات:

يظهر اهتمام ابن رشد بالواقع العربي والأندلسي منه خاصة عندما ينتقل مع أفلاطون إلى تحليل أنواع السياسات، وهي ما نعبر عنه اليوم بأنظمة الحكم والمقارنة بينهما وبيان كيف تتحول الواحدة منها إلى الأخرى وتحليل شخصيته الرئيس في كل منها ومقارنة سلوك وطباع هؤلاء الرؤساء وكيف يتحول الواحد منهم من صنف إلى أخر.

وبصدد تحول السياسة الفاضلة إلى سياسة الكرامة يستحضر التحول الذي حصل في الإسلام مع دولة معاوية فيقول: " وأنت تقف على الذي قاله أفلاطون في تحول السياسة الفاضلة إلى السياسة الكرامية من سياسة العرب في الزمن القديم لأنهم حاكوا السياسة الفاضلة ثم تحولوا عنها أيام معاوية إلى الكرامية ويشبه أن يكون الأمر كذلك في السياسة الموجودة اليوم في هذه الجزر (أي جزيرة الأندلس).

وفي نهاية حديثه عن المدينة الكرامية يعقب قائلا " فهذا النوع من الاجتماعات هو اجتماع الكرامة ينذر أن يوجد في أمة بسيطة ولذلك يصعب أن توجد مثل هذه المدن ولتعلم أن هذا النوع من السياسات ساد عندنا كثيرا.

ويستحضر ابن رشد تجربة الحكم الجماعي في قرطبة وكان جده قاضي قضاتها من أبرز الشخصيات، وفيه يقول أي في الحكم الجماعي: " يتبين لك هذا من المدينة الجماعية في زماننا فإنها كثيرا ما تؤول إلى تسلط، مثل ذلك الرئاسة التي قامت في أرضنا هذه أعني قرطبة بعد الخمسمائة فإنها كانت قريبة من الجماعية كلية ثم آل أمرها بعد الأربعين وخمسمائة إلى تسلط أما كيف يكون ارتضاؤه المتسلط بهذه الأعمال وما تؤول إليه سياسته أخيرا وما مقدارها ما يلحق المدينة منه من الضرر والشر وكذا سوء الطالع الذي يلحقه بنفسه فهذا يتبين بالفحص عنه.

ونجده يذهب إلى أن السياسة في زمانه إنما هي سياسة مركبة وقل ما توجد سياسة بسيطة والذي قاله ظاهر عندنا من أمر السياسات التي وصلتنا أخبارها...، وينبغي أن تعلم أن هذه السياسات التي ذكرها أرسطو

[1]- ابن رشد : تلخيص السياسة، تحقيق حسن مجيد العبيدي، دار المطالعة، بيروت، 2002، ص175.

ليست تلفى بسيطة وإنما تلفى أكثر ذلك مركبة كالحال في السياسة الموجودة الآن فإنها إذا تؤملت توجد مركبة من فضيلة وكرامة وحرية وتغلب.

ج_ضد التسلط مع العدل:

يرى ابن رشد أن " الاجتماعات في كبير من الممالك الإسلامية اليوم أي في زمنه إنما هي اجتماعات بيوتات لا غير وإنما بقي لهم من النواميس الناموس الذي تحفظ عليهم حقوقهم الأولى (=كسب الضروري من العيش)وبين أن هذه المدينة كل أموالها أموال بيوتات، ولذلك يضطرون في بعض الأحيان أن يخرجوا ما غلى من ممتلكاتهم ويدفعونه إلى من يقاتل عنهم، فيعرض من ذلك مكوس وغرامات والقوم من هؤلاء صنفان صنف يعرف بالعامة وأخر يعرف بالسادة كما كان عليه الحال عند أهل فارس وكما عليه الحال في كثير من مدننا، وفي هذه الحال يسلب سادتهم عامتهم ويمضي السادة في الاستيلاء على أموال العامة إلى أن يؤدي بهم الأمر أحيانا إلى التسلط كما يعرض هذا في زماننا هذا وفي مدننا هذه.

وعند تحليل تصرفات رؤساء المدن الجماعية الذين هم رؤساء البوتات فيها يلاحظ أنه إذا اتفق مع هذا أن كان هؤلاء الرؤساء لا يقسمون فيهم العدل هذه الأموال المأخوذة منهم وكانوا يتسلطون عليهم كان ذلك أشد الأمور قسوة على العامة وعندها يعملون للإطاحة بهؤلاء الرؤساء ويجتهد السيد فيهم في التغلب عليهم، ولذلك تظهر هذه المدينة في غاية المناقضة لمدينة جودة التسلط (الحكم الدستوري) والأموال المكتنزة أصلا في هذه المدينة هي اليوم في حقيقة أمرها أموال بيوتات. أعني أنها من أجل بيوت السادة ولذلك فالجزء الإمامي فيها (الخليفة وأهله)هو اليوم جزء التسلط بإطلاق فهذه هي المدينة الجماعية وما اتصل بها من أمور.

ويتحدث عن مدينة الغلبة فيقول: " وليس الأمر كذلك في مدينة الغلبة إذ لا يطلب السادة فيها للعامة غرضا وإنما يطلبون أغراض أنفسهم وحسب، ولهذا فالتشابه الذي بين المدن الإمامية ومدن الغلبة إنما كثيرا ما يكون في تحول أجزاء (طبقات) الإمامية (الأرستقراطية)الموجودة في هذه المدن إلى طبقات غالبة تزيف من مقصدها الإمامي كما هو الحال في الأجزاء الإمامية الموجودة في المدن الحاضرة في أيامنا هذه.

وإذا كان هناك نص خالد يقرأ فيه من مختلف العصور والأجيال صورة الحاكم المستبد في زمانهم ومكانهم فهو ما ورد في الكتاب التاسع من جمهورية أفلاطون، ومع أن مهمة ابن رشد هي الاختصار فأنه أرخى العنان لقلمه ليطلب في نقل جميع ما خطه قلم أفلاطون في هذا الموضوع الذي تكلم عن تجربة ومعاناة، إذ كان قد خبر بنفسه الاستبداد فيقول عن الطاغية بالاصطلاح اليوناني ووحداني التسلط باصطلاحه هو "

ولهذا يعظم هذا الفعل منه على الجماعة فيرون أ نفعله هو عكس ما قصدوه من تسليمه الرئاسة لأنهم إنما قصدوا بذلك أن يحميهم من ذوي اليسار ويقربهم من ذوي الفضائل والخير وأمثالهم من أهل المدينة لما كان هو من أصحاب الحكم والسلطان".[1]

ويصف وحداني التسلط فيقول: **" فوحداني التسلط أشد الناس عبودية وليس له حلية في إتباع شهواته بل هو أبدا في حزن وأسى دائمين ومن هذه صفته فهو ضعيف النفس وهو حسود ظالم لا يحب أحدا من الناس وذلك أن هذه الصفات لما كانت موجودة فيه قبل الرئاسة فهي ألزم به بعدها، وبالضرورة لا ريب أن يكون اليوم يواجه ماله ومصيره يوما عسيرا لأن من يركب البخت والاتفاق (المصادفة) كثيرا ما يستخف به وهذا كله بين وجلي من هؤلاء كما قلنا مرارا لا بالقول وحسب ولكن بالمشاهدة أيضا".**[2]

ويجد ابن رشد أن شريعتنا داعية إلى العدل بل أنها شريعة إنسانية لا تضع العقاب إلا في محله ومن مقاصدها نشر العدل بل لقد تكرر العدل في نصوص الشريعة كثيرا حتى أنه يمكن القول أنها شريعة العدل " ويشبه أن يكون ذلك كذلك في الشرائع التي وجهتها الشريعة الإنسانية كشريعتنا هذه الإلهية فالدعوة إلى الله تكون بإحدى سبيلين سبيل الموعظة وسبل الجهاد.

وعندما يتكلم في العدل بعدما حدد معاني الحكمة والشجاعة والعفة يقول إنه الإنصاف في هذه المدينة وضبط النفس وهما فعل من أفعال العدل، وهو أنه ينبغي على كل واحد من أهل المدينة ممن يسكنونها أ ن لا يقوم إلا بعمل واحد من الأعمال التي تحتاجها وهو العمل الذي أعد له بالطبع.

والحقيقة أن هذا المعنى يوناني وليس هو مما نقصده في هذا المقام بل العدل الذي نعتبر نحن والذي نرى أن ابن رشد طرقه هو رفض الظلم والتنديد بالاستبداد.

أما شروط رئيس المدينة الفاضلة هي الفضيلة النظرية أو القدرة العقلية على تعلم الفلسفة (والفيلسوف عنده هو من يطلب معرفة الوجود الناظر في حقيقته مجردا عن " الهيولى" وينبني هذا عنده على رأيه في الصور) ويعبر عنها أحيانا بالفطرة الفائقة وتحصيل العلم العملي أي العلم بالأخلاق والسياسة والفضيلة العلمية أو الفكرية ويقصد بها توخي المعرفة العلمية والتزامها دافعا للسلوك وغاية له والفضيلة الخلقية وهي التحلي بالخصال الفاضلة.

[1]- ابن رشد، أبو الوليد:الضروري في السياسة، ص337.

[2]- نفسه،ص23 ،81.

وعن إمكانية وجود المدينة الفاضلة فإن ابن رشد يرى أن هذا ممكن في زمنه وفي بلده، وهو بهذا يخرج عن الأفق الأفلاطوني الذي قضى بعدم إمكانية وجود المدينة الفاضلة على أرض الواقع " وذلك كما عليه الحال في زماننا وفي ملتنا هذه (الإسلام) فإذا ما اتفق لمثل هؤلاء أن يكونوا أصحاب حكومة وذلك في زمن لا ينقطع صار ممكنا أن توجد هذه المدينة.

إن نقد الاستبداد يبلغ مع ابن رشد أوجه لما يجمع سلطة الفقهاء وسلطة السلطان في أفق واحد ويحكم عليها حكما مبرما بأنها سياسة قهرية "وإذا اتفق ونشأ في هذه المدن فيلسوف حقيقي كان بمنزلة إنسان واقع بين وحوش ضارية فلا هو قادر على أن يشاركها فسادها زلا هو يأمن على نفسه منها، لذلك فإنه يفضل التوحد يعيش عيشة المنعزل فيذهب عنه الكمال الأسمى الذي إنما يحصل له في هذه المدينة على ما وصفنا في هذا القول.

وبعد مقارنات بين الفضائل التي تشكل قوام الكمال الإنساني وهي الفضائل النظرية والعملية والفضائل العلمية والفضائل الخلقية ينتهي ابن رشد إلى أن الفضائل النظرية هي الرئيسة وهي أسمى، ويعتمد في هذا على علم عصره علم النفس الأرسطي الذي كان فرعا من فروع العلم الطبيعي.

وبعد أن يذكر صفات أهل المدينة الفاضلة وما يتوجب في رئيسها من الفضائل يقول: "فهذه هي الأمور التي يعتقدها أفلاطون في نشأة المدينة الفاضلة ونظامها ونواميسها الموضوعة بأوجز قول وأخصره وما يبقى عليه الآن من هذا الجزء هو القول في المدن الضالة البسيطة".

يرى ابن رشد أن أفلاطون إنما تكلم في السياسة غير الفاضلة وفي البسيطة منها فقط ولما انتهى الكلام في هذا الجزء من هذا الفن هو الكلام في سياسة المدينة الفاضلة، رجع به القول إلى ما بقي من هذا العلم وهو الكلام في السياسات غير الفاضلة، وهو إنما عرف بالبسيطة منها فقط، وكيف يؤول بعضها إلى بعض وقارن بين السياسة الفاضلة و بين بعضها بعضا، وعرف أي سياسة هي في غاية المناقضة للسياسة الفاضلة.

ويرى مع أفلاطون أن سياسة الكرامة أول ما تؤول إليه المدينة الفاضلة " وإنما كانت هذه الرئاسة هي أول رئاسة يرى أفلاطون أن المدينة الفاضلة تؤول إليها لأن تفضيل الكرامة والقهر وحب السيادة أكثر إلحاحا في نفوس ذوي الفضائل منهم من غيرها من الشهوات".

ويضيف أن الرئيس إذا تغلب عليه حب الكرامة (طلب المجد والشرف) كل التغلب ابتعد عن مثل هذه المدن التي تخلو من هذا النوع من الرئاسة (ليصير أمره إلى الطغيان) أن الأشرار يخضعون لرئاسة الغلبة.

ويعرض ما يؤكد هذا في التاريخ الإسلامي فقال وأنت تقف على الذي قاله أفلاطون في تحول السياسة الفاضلة إلى السياسة الكرامية من سياسة العرب في الزمن القديم لأنهم حاكوا السياسة الفاضلة ثم تحولوا عنها أيام معاوية إلى الكرامية، ويشبه أن يكون الأمر كذلك في السياسة الموجودة اليوم في هذه الجزر (جزيرة الأندلس).

أما سياسة الكرامة فتتحول في نظر أفلاطون إلى سياسة القلة أي يكون فيها الولاة من ذوي اليسار "أن هذه السياسة أعني الكرامية تتحول إلى رئاسة القلة وهذه الرئاسة هي التي يكون فيها الولاة من ذوي اليسار ولا يشاركهم فيها من قل ماله أصلا .

د_**في نقد وحدانية التسلط:** يجد ابن رشد أن السبب وراء ظهور وحداني التسلط المستبد أو الطاغية هو الإفراط في طلب الحرية والتزيد منها إلى ما لا نهاية [1]، يحلل ابن رشد كيف يظهر المستبد وكيف تسلط على قومه وغيرهم " **إذا ما وجد في أول أمره جماعة تطيعه بإلحاق الضرر بمن يرغب هو في إيذائه وزجره بالإكراه والفتك بمن يريد الفتك به ولا يزال هكذا يسلط صنفا من الناس على أخر** "[2].ويضيف " **ولا يزال إلى أن يصبح عدوا لغالبية أهل المدينة وعندها إما أن يجمعوا أمرهم على قتله وإما أن يبسط سلطانه عليهم ويتغلب على الجميع ويصير وحداني التسلط**"[3].

ويعرض نماذج من زمانه من أجل إدانته وبالتالي الدفاع عن فكرة العدل يتبين لك هذا من المدينة الجماعية في زماننا فإنها كثيرا ما تؤول إلى تسلط مثال الرئاسة التي قامت في أرضنا هذه أعني قرطبة بعد الخمسمائة لأنها كانت قريبة من الجماعية كلية ثم آل أمرها بعد الأربعين وخمسمائة إلى تسلط.

ويصف وحداني التسلط بأبشع الصفات والنعوت فحاله كمن خرج عن عقله " **فإذا كان حال وحداني التسلط وهي حال من لم ينظر إلى أشرف الأجزاء فيه وهو العقل لا قليلا ولا كثيرا فحاله هذه يشبه حال المخبول والسكران وعقله مثل عقله ولذلك فحكمه وحاله من جميع الوجوه كحال المجانين والسكارى**

[1] - ابن رشد أبو الوليد:الضروري في السياسة، ص188،187.

[2] - ابن رشد ابو الوليد: الضروري في السياسة، ص192.

[3] - نفسه، ص194.

ولذلك أمثال هؤلاء المختلين لا يريدون الرئاسة على الناس فقط بل على الملائكة لو استطاعوا إلى ذلك سبيلا"[1].

أما نهج المتسلط فهو نهج في غاية الجور ويكرر موقفه السلبي من سياسة عصره فيقول: **"كما هو الحال في هذه المدن وهذا هو الذي في غاية السوء والفساد".**

ويندد بالاستبداد ويدينه إدانة مطلقة فيقول وليس هناك أعظم شرا من وحداني التسلط والمقارنة بين الاستبداد وعكسه تكون أجلي في مقارنة المدينة إلى المدينة منها في الفرد إلى الفرد.

ويتغلغل في نفسانية المتسلط فيصفه وصفا دقيقا يصل إلى حد الحكم عليه بالعبودية ،وجلي أن هذه المدينة في غاية العبودية وأبعد ما تكون عن الحرية وإذا كان هذا كذلك فكذا الأمر في المتسلط أعني ان نفسه مملوءة بالعبودية وخالية من الحرية وذلك لأن الجزء الأرذل فيما هو الحاكم بأمرها والأجزاء التي في غاية الصلاح مستبعدة.

وينكر ابن رشد على مثقفي وفقهاء عصره لثقتهم في وحداني التسلط وركونهم إلى سياسته وقد رأيت كثيرا من الشعراء الناشئين في هذه المدن ،يفضلون هذه السياسة ويرون أنها المقصد الأسمى وأن في نفس وحداني التسلط الهمة ولذلك تراهم يشدون من أمر رئاسته.

ينتهي ابن رشد إلى رفض الاستبداد بشدة وإدانته بل تقبيحه لدى الناس بطريقة تفيد أن ابن رشد وكأنه يعد للمشاركة في رفض شامل لسياسة وحداني التسلط " **ولمكان هذا فوحداني التسلط أشد الناس عبودية ومن هذه صفته فهو ضعيف النفس وحسود وظالم ولا يحب أحدا من الناس وبالضرورة لا ريب أن يكون اليوم الذي يواجه فيه مآله ومصيره يوما عسيرا لأن من يركب البخت والاتفاق ،كثيرا ما يستخف به وهذا كله بين وجلي من هؤلاء كما قلنا مرارا لا بالقول وحسب ولكن بالمشاهدة أيضا.** "[2]

2_الفضيلة والعفة:

لخص ابن رشد كتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس بعد اختصاره لكتاب "السياسة" لأفلاطون وانطلاقا من هذا المعطى أخرنا القول في الأخلاق بعدما تقدم معنا القول في السياسة، ونقد ابن رشد للاستبداد والذي أراد

[1] - نفسه، ص198.

[2] - ابن رشد أبو الوليد:الضروري في السياسة، ص203.

منه حفظ مقصد العدل إذا كانت الشرعية السياسية في الفلسفة المعاصرة ينبغي أن تتأسس انطلاقا من العقلانية باعتبارها أصل كل نظام ديمقراطي في رأي ماكس فيبير فإن الشرعية السياسية عند أرسطو وابن رشد إنما تتأسس على الأخلاق وهكذا ينبهنا في مدخل كتاب الأخلاق إلى أن الغاية من الكتاب ليست هي أن نعلم ما الفضيلة ولكن لنسلك سبيلها ونصير أخيارا.

إن فيلسوفنا وفقيهنا ابن رشد كان يتحرك في الكتابين معا (= تلخيص الأخلاق ومختصر سياسة أفلاطون) في أفق تأسيس مشروع علم مدني يستند في جوهره إلى العقل العلمي باعتباره يحتل منزلة خاصة في فلسفته، إن هذا العقل هو الذي يقوم بترويض الشهوات والأهواء والنزوات بالأوامر والمبادئ والفضائل الأخلاقية وإقامة الصنائع والمؤسسات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية لسد الحاجات المادية للإنسان كفرد وجماعة.[1]

يفتتح ابن رشد تلخيص لكتاب الأخلاق النقوماخية بديباجة خاصة يتحدث فيها عن غاية كل صناعة وكل مذهب وهي ديباجة اعتاد ابن رشد أن يفتتح بها معظم تلاخيصه ينطلق فيها الكلام عن الصناعة بصفة عامة وعن الصناعة التي تكون موضوع الفحص ومقارنة مقاصدها وغايتها بصناعة أخرى.

يقول ابن رشد محددا موضوع صناعة الأخلاق في بداية المقالة الأولى من التلخيص أي تلخيصه لكتاب الأخلاق لأرسطو قال: " **إن كل صناعة وكل مذهب وكل فعل واختيار فقد يعلم أنه أقوى تشوق به خير ما ولذلك أجاد من حكم على الخير أنه الشيء الذي يتشوقه الكل... ،ولما كانت الأفعال والصناعات كثيرة صارت الغايات كثيرة وذلك أن غاية صناعة الطب الصحة وغاية صناعة عمل السفن السفينة وغاية تدبير الحرب الغلبة وغاية المنزل الثروة وقد تكون هذه الصناعات وأمثالها صناعة تحت صناعة واحدة بمنزلة ما**".[2]

ويتحدث ابن رشد عن أنواع الفضائل في كتابه "جوامع سياسة أفلاطون" قائلا فقد تبين في القسم الأول (الأخلاق) من هذا (=العلم المدني) أن الكمالات الإنسانية هي في الجملة أربعة أنواع: فضائل نظرية (عقلية) وفضائل علمية (فكرية) وفضائل خلقية وصنائع عملية، وأن هذه الكمالات كلها إنما هي من أجل النظرية وهي مقدمة لها على نحو ما تتقدم المقدمات النتائج.

[1] -محمد المصباحي: اشكالية العقل عند ابن رشد، مركز الثقافي العربي ،بيروت ،ط1 ،ص 41.

[2] - محمد المصباحي :اشكالية العقل عند ابن رشد،ص 47.

والجدير بالذكر أن ابن رشد لا يفرق بين علم الأخلاق وعلم السياسة، إذ يتحدث عنهما باعتبارهما علما واحدا وهو العلم المدني الذي ينقسم إلى جزئيين رئيسيين، الجزء الأول هو علم الأخلاق والجزء الثاني هو علم السياسة.

إن غاية صناعة التمدن هي نفسها غاية صناعة الطب وهي محاولة استنباط الخير الكلي رغم أن ابن رشد قال في تلخيص كتاب الأخلاق وأقصد الشذرات المتبقية من هذا التلخيص وفي جوامع سياسة أفلاطون أن غاية صناعة الطب هي حفظ الصحة وغاية صناعة الأخلاق هي الفضيلة.

ولا يتردد ابن رشد في اعتبار الصحة فضيلة وذلك أن غاية المريض هي الصحة على الرغم من أن عمل السياسي أشرف من عمل الطبيب فإسعاد أمة أفضل من إسعاد إنسان واحد لذلك يظل موضوع صناعة الأخلاق وصناعة السياسة وصناعة الطب شيئا واحدا.

يتعامل ابن رشد مع السياسة الخلقية باعتبارها مجرد علاج للتناقضات السائدة في المدينة الأندلسية فحسب بل أيضا كونها ترمي إلى تميم غاية الفضيلة الأخلاقية انطلاقا من تربية الإنسان على فضيلة الحرية وفضيلة العدل.

ولقد قام ابن رشد بالتوفيق بين رأي أرسطو في الأخلاق ورأي أفلاطون في السياسة انطلاقا من تفسير جمهوريته ودمجها في كتاب الأخلاق النيقوماخية باعتبارهما يهدفان إلى غاية واحدة قال: لهذا السبب انقسمت هذه الصناعة (العلم المدني) إلى قسمين قسم أول نذكر فيه الملكات والأفعال الإرادية والعادات جملة في مقالة جامعة تعرف نسبة بعضها إلى بعض وأي الملكات تؤثر في غيرها والقسم الثاني يفحص فيه عن الكيفيات التي ترسخ بها هذه الملكات في النفوس.[1]

إن كتاب السياسة يعلمنا كما يقول ابن رشد " لأي وجه يجب اتباع الخير وتجنب الشر فهذه مسائل لابد من دراستها في الأبحاث السياسة هكذا تتحرك الأخلاق والسياسة في نفس الأفق وهو أفق البحث عن مصداقية الإنسان في علاقته بالمدينة من خلال محبته للخير والسعادة وتشبثه بالفضيلة باعتبارها غاية الوجود".

وجملة القول فإنه لا يمكن إبراز العلاقة بين علم الأخلاق والسياسة إلا إذا عرفنا مركزية الفضيلة عند ابن رشد إذ يمكن اعتباره الجسر الذي يربط علم السياسة وعلم الأخلاق.

[1]- نفسه، ص 73.

قرر ابن رشد أن يسند مهمة تدبير سياسة الفضائل والصنائع المتصلة بها إلى الشرائع المأخوذة من الوحي هكذا يتضح من خلال عدد التأويل أن الشريعة كانت عنصرا حاسما في البناء السياسي والأخلاقي الرشدي يقرأ في حضورها للأسف بعض الباحثين أنها عامل إخفاق المشروع الفكري والسياسي الرشدي.

وما ينبغي التركيز عليه من خلال القول الرشدي أن السياسة تستمد جوهرها من علم الأخلاق وغايتها هي دائما تأسيس مدينة فاضلة وإذا كانت الغاية من المدينة الفاضلة هي تمكين أهلها من بلوغ كمالاتهم الإنسانية فإن البحث في الكمالات الإنسانية من اختصاص الجزء الأول أي علم الأخلاق.

إن تبعية الأخلاق للسياسة نابع من كون السياسة لا تبحث فقط عن العلوم الضرورية لبقاء المدينة بل هي التي تبين أيضا العلوم التي يجب أن يتعلموها لكي يحافظوا على مدينتهم ولقد سبق لابن رشد أن أعلن على بعض المسائل التي تؤدي إلى فساد المدن.[1]

تبين إذا من قول ابن رشد في السياسة أن غاية الإنسان في الوجود هي الفضيلة وخاصة فضيلة النظر السياسي كما أن غاية علم السياسة في شقيه النظري والعملي هي المدينة أي تأسيس مدينة فاضلة لأن المدينة بدون سياسة فاضلة تظل في مرتبة المدن الضالة الفاسدة لذلك ينبغي الاعتماد على سياسة تأخذ مقدمتها من علم الأخلاق كما انه يفرض أنها السياسة "علم أعظم من صناعة الطب " لأن مهمة صناعة الطب تقتصر على حفظ الصحة أي صحة الفرد والقضاء على المرض في حين أن علم السياسة بالإضافة حفاظه على الفرد يسعى إلى الحفاظ على المدينة وتدبير شؤونها وترسيخها أي الفضيلة في الفرد والمجتمع.

-الامتدادات الحديثة للرشدانية السياسية:

منذ ظهور الرشدانية في الغرب المسيحي، أخذ الموقف المؤيد للسلطة المدنية يزداد انتصارا على الموقف المؤيد للدين، ولقد تحقق هذا بشكل أوضح مع ظهور مدونة حقوق الإنسان، حيث يقول: " **مبدأ كل سيادة يكمن فقط في الأمة أو الوطن، ولا يمكن لأي انسان أن يمارس سلطة تخرج من اختصاصه** ". فإن مدونة حقوق الانسان سعت إلى ابدال اشكالية العلاقة بين الدين والدنيوي.

يمكن اعتبار حركة حقوق الانسان والنزعة اللائكية في العصر الحديث وكذلك حركة الأنوار امتدادا للرشدانية السياسية، ومن الملاحظ أن العالم الاسلامي لم يستفد لا من عقلانية الرشدية ولا من امتداداتها

[1]- ابن رشد: تلخيص الخطابة، ،تحقيق حسن مجيد العبيدي ،دار المطالعة،بيروت ،ص28 ،29.

السياسية، سواء في القرون الوسطى أو في العصر الحديث، حيث توافرت في العالم الاسلامي كثير من العوامل الثقافية التي كان بإمكانها أن تغير من توجه الصراع على السلطة ليميل نحو استقلال الدنيوي عن الديني.

صارع ابن رشد المتكلمين والفقهاء طيلة حياته وحتى الشعراء دافعوا عن العقلانية بوسائلهم الخاصة ولكن بالرغم من ذلك كانت الغلبة لسلطة الفقهاء.[1]

3_حول دراسة فلسفة ابن رشد في السياسة:

1_ماجد فخري: تناول ماجد فخري الجانب السياسي والأخلاقي من فلسفة ابن رشد في أكثر من موضع حيث يقول: "**إن الفارابي في المدينة الفاضلة لا يلتزم الموضوعات التي يتناولها أفلاطون في محاورة الجمهورية أو الترتيب الذي ترد عليه، في حين أن ابن رشد لا يكتفي بشرح الجمهورية، بل يعمد إلى تطبيق مبادئها على الأوضاع السياسية** "[2].

2_علي زيعور: إن ابن رشد قد احتل في الفكر العربي مكانة مديدة لمدة عميقة، ثم إنه يمثل قمة الفلسفة، ويرى زيعور أن علم الأخلاق عند ابن رشد مستقيل عن سياسة النفس ومرتبط بعلم السياسة المدنية، حيث اطلع ابن رشد على كتاب السياسة لأرسطو ولهذا السبب أكثر ابن رشد من الالتجاء إلى الأخلاق في عرضه داخل جوامع سياسة أفلاطون، يقول: "**إن ابن رشد يبدو معجبا على نحو عام بأفلاطون السياسي الأخلاقي، ولذا قام ابن رشد هنا بمهمة صعبة وليس فقط تعليمية أو مطية لعرض أرائه الشخصية على نحو أسرع أو أحضر بالمكانة والقمة**" [3]، أي أن علي زيعور أعجب بابن رشد الذي تناول أفلاطون حول الجانب السياسي والأخلاقي.

ومن أسباب كمال المدينة الفاضلة أنها توصف بالعدالة وهو ما انتهى إليه، وهذه هي العدالة السياسية وإذا ما كان الظلم يرتكب في المدن الأخرى حيث يقول: " **ماهية العدالة أنها شيء موجود في كل أجزاء المدينة**".[4]

نستنتج أن ابن رشد جعل حكم المدينة الفاضلة على يد الفلاسفة أو الأئمة، لأنهم تتوفر فيهم الشروط والإلمام التام بالحكم، وكانت هناك مقارنة بين كل من ابن رشد وأفلاطون وأرسطو، فنجد ابن رشد جعل من

[1]- عبد السلام بن ميس: أثر ابن رشد في الفكر السياسي الغربي، الرباط.30: http/ www. Attarikh-alarabi.ma.h/5

[2]- ابن رشد : تلخيص السياسة، نقله جيمس مجيد العبيدي، وفاطمة كاظم الذهبي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1991، ص 28.

[3]- نفسه، ص 30.

[4]- نفسه، ص 130.

إقرار العدل من خلال استبعاد الاستبداد والطغيان على الحكم، وكانت الأخلاق هي التي طغت على الحكم السياسي لأن الأخلاق هي التي تؤسس علم السياسية فالكمال الأخلاقي هو جزء من السياسة والشريعة الإسلامية تبني العدل لأنها شريعة العدل، وهذا هي أخلاق السياسة عند ابن رشد والسياسة الخلقية باعتبارها علاج للتناقضات والحاكم الظالم في رأي ابن رشد هو ذلك الذي يحكم الشعب من أجل نفسه لا من أجل الشعب.

المبحث الثالث:أولوية الأخلاق على السعادة

1_تحصيل السعادة:

تعد السعادة جزء من الجانب الأخلاقي حيث في المفهوم الفلسفي هي حالة ارضاء وجودي، قد يكون ماديا أو عقليا أو وجوديا، والسعادة الأخلاقية مرتبطة بالخير والعدل والواجب والعقل والفضيلة والكمال.

فالسعادة هي اقصى المراتب التي ينبغي أن تصل إليها البشرية الكائنة من اجل فرض وتحقيق وجودها الأنطولوجي الاخلاقي الأكسيولوجي.

2_سعادة العقل:

هناك من رعاع القوم وجهالهم يرون أن السعادة تكمن في إشباع لذات الجسد ورغبات الحس، بينما فلاسفة المسلمين ومن بينهم ابن رشد يرون بأن السعادة الحقيقية تتجلى في إرواء لذة العقل وإشباع الذهن المنطقي بالعلوم والمعارف.

وكذلك جعل ابن رشد ان السعادة في طلب الفلسفة والحكمة ومزاولة العلوم المنطقية والنظرية قصد الوصول إلى الحقيقة البرهانية اليقينية الصادقة، وبالتالي فالسعادة العقلية أفضل بكثير من السعادة الجسدية والرغبات الحسية الدنيئة المرتبطة بإشباع غرائز النفس والشهوات الانفعال وأهواء الذات الخسيسة.

فالسعادة هي أسمى ما يتمنى المرء أن يدركها، فهي الفضيلة والكمال، وينبغي على الانسان أن يبحث عن السعادة إلا من أجل اقترانها بالخير وتمام الخلق، والسعادة عند الفلاسفة مقترنة بالعقل والمنطق من أجل معرفة المعقولات والخالق الصانع.

وعليه تعتبر السعادة المطلقة هي سعادة العقل الذي به يدرك الانسان ذاته ووجوده وبه يدرك خالق هذا العالم وصانعه وفاطره من خلال تدبر المصنوعات والمخلوقات الدالة على وجود الله ووحدانيته.

والسعادة عند ابن رشد هي الاتصال بالعقل الفعال وهذا ممكن بحسب رسالة اتصال العقل بالانسان، لأن العقل الهيولاني أزلي لقوله: " **ويمكن الأزلي أن يفهم الأزلي**".[1]

فإن القوة العقلية التي في الانسان ليست العقل بالفعل بنفسها ولا بطبيعة ذاتها، ولكن العقل الفعال يجعله بالفعل ويسمح أن تكون الأشياء الأخرى معقولة له، ولأن القوة العقلية تعرض أن تكون عقلا بالفعل سيصعد حينئذ ذلك العقل بالفعل إلى إدراك المفارقات، فيعقل وجوده الذي هو العقل بالفعل ثم وجوده المعقول سيبقى عاقلا وسيكون العقل المعقول والعاقل واحدا بعينه، وسيكون العقل الهيولاني والمعقول هو الفعال وهنا قد وصلنا إلى استكمال سعادتنا.

ابن رشد ينقد الفارابي في نفيه امكانية تحصيل السعادة باتصال العقل الفعال، ففي كتاب الأخلاق للفارابي بان العقل بالقوة هو شيء لا يمكن أن ينسب له طبيعة العدم وإنه محدث، ولأنه محدث يتجدد ضروريا من جانب قبوله، وإذا عرض له هذا القبول ولو قبل صورة العقل المفارق واتحد به لكان واحدا فإن لكان ممكنا ان الفاسد يصير أزليا، ولأن هذا من البديهيات، ونجد ابن رشد لا يحصر هذا الصنف من الناس ولكن يبدو أنه يعكس ابن باجة في كلامه في عاقبة الذين لا يصلون إلى اتصال بالعقل الفعال

وفرض ابن رشد أن النفس خالدة، ولكن ضد ابن سينا ينفي شخصيتها لحجتين، الأولى: إذا كان العالم قديما كان عدد لا متناه من نفوس مفارقة ولكن العدد غير المتناهي مستحيل، وكذلك يلزم أن هذه النفوس تنقذ جميع الأرض المتناهية لمادة أجسامها، والثانية: إذا أزيلت المادة لم تبق إلا نفس واحدة مفارقة.[2]

فالنفس عند ابن رشد هي العقل فيقول في كتابه تهافت التهافت أن الانسان يكون بذاته عقل فالنفس نسبها إلى "**الهيولى هي نسبة لا يمكن فيها أصلا تتصور المفارقة فيها من جهة ما هي صورة هيولانية** "[3] ، أي أن الانسان لا يملك عقلا انفعاليا ولا فعالا شخصيا ولا عقلا انفعاليا واحدا مشتركا، بل كل الناس يشاركون في عقل واحد أزلي وهو العقل الفعال.

[1]- ابن رشد : تهافت التهافت، ص 92.

[2]- نفسه، ص93.

[3]- ابن رشد: تهافت التهافت، ص 95.

في مسألة القول في المعاد وأحواله حيث المعاد ما انفقت على وجوده الشرائع وقامت عليه البراهين عند العلماء واختلفت الشرائع في صفة وجوده، حيث اختلفت في الشاهدات، والشرائع من جعله روحانيا أعني للنفوس، ومنها من جعله للأجسام والنفوس معا، والاتفاق في هذه المسألة مبني على اتفاق الوحي في ذلك واتفاق قيام البراهين الضرورية عند الجميع، أعني أنه قد اتفق الكل على أن للإنسان سعادتين: أخراوية ودنياوية. حيث ان الانسان أشرف من كثير من الموجودات ومنه أنه إذا كان كل موجود يظهر من امره أنه لم يخلق عبثا، حيث خلق لفعل المطلوب منه وهو ثمرة وجوده.

وإذا ظهر أن الانسان خلق من أجل افعال مقصود به، ويجب أن تكون خاصة لا في غيره وأن تكون غاية الانسان في أفعاله التي تخصه دون سائر الحيوان، وهذه أفعال النفس الناطقة، ولما كانت النفس الناطقة جزأين، جزء عملي وجزء علمي، أعني الفضائل العملية والفضائل النظرية والأفعال التي تكسب النفس هاتين الفضيلتين هي الخيرات والحسنات، والتي تعوقها هي الشرور والسيئات. ومع ذلك فأمرت بالفضائل ونهت عن الرذائل وعرفت المقدار الذي فيه سعادة جميع الناس في العلم والعمل، اي السعادة المشتركة.

فعرفت من الأمور النظرية ما لابد لجميع الناس من معرفته وهي معرفة الله تبارك وتعالى وملائكته والموجودات الشريفة ومعرفة السعادة، ولما كان الوحي قد انذر في الشرائع كلها بان النفس باقية، وقامت البراهين عند العلماء على ذلك ، وكانت النفوس يلحقها بعد الموت أن تتعرى من الشهوات الجسمانية "فإن **كانت زكية، تضاعف زكاؤها بتعريها من الشهوات الجسمانية**"[1] .

ويعد الانسان لبلوغ سعادته الخاصة النظرية والصنائع العملية، وذلك أنهم يرون أن الانسان لا حياة له في هذه الدار إلا بالصنائع ولا حياة له في هذه الدار ولا في الدار الآخرة إلا بالفضائل النظرية وإنه لا واحد من هذين يتم ولا يبلغ إليه إلا بالفضائل الخلقية حيث قال ابن رشد: " **إن الفضائل الخلقية لا يمكن إلا بمعرفة الله تعالى وتعظيمه بالعبادات المشروعة لهم في ملة ملة مثل القرايين والصلوات والأدعية** "[2]. أي أن الشرائع هي الصنائع الضرورية المدينة التي تؤخذ مبادئها من العقل والشرع.

[1]– ابن رشد : مناهج الأدلة في عقائد الملة، تقديم وتحقيق دكتور محمود قاسم، ط2، مكتبة الأنجلو المصرية، 1964، ص 241.

[2]– فرح أنطون : ابن رشد وفلسفته، تقديم طبيب تيزي، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط1، 1988، ص 114.

وكذلك أن في سائر مبادئه مثل القول في السعادة الأخيرة وفي كيفيتها لأن الشرائع كلها اتفقت على وجود أخروي بعد الموت وأن اختلفت في صفة ذلك الوجود، ولذلك هي متفقة في الأفعال التي توصل إلى السعادة التي في الدار الآخرة وان اختلفت في تقدير هذه الأفعال.

والفلسفة إنما تنحوا نحو الحكمة بطريق مشترك للجميع كانت واصية عندهم لأن الفلسفة إنما تنحو نحو تعريف السعادة بقصد تعليم الجمهور، قال: " **فلا نجد شريعة من الشرائع إلا وقد نبهت بما يخص الحكماء وعنيت بما يترك فيه الجمهور**".[1]

والشرائع المأخوذة من الوحي والعقل هاهنا شريعة العقل فقط، فإنه يلزم أن يكون ضرورة لأ ن تكون انقص من الشرائع التي استنبطت من العقل والوحي، حيث أنه لا سبيل إلى البرهان على وجوب العمل إلا بوجود الفضائل الحاصلة على الأعمال الخلقية والعملية.

3_المعرفة بالله والسعادة الانسانية:

ومعرفة السعادة الانسانية والشقاء الانساني تستدعي المعرفة ما هي النفس وما جوهرها وهل لها سعادة أخروية وشقاء أخروي؟ أم إن كان فما مقدار هذه السعادة وهذا الشقاء؟ فأي مقدار تكون الحسنات سببا للسعادة، وكذلك الأمر في الحسنات والسيئات وكذلك نجد هذه كلها محددة في الشرائع، فإن معرفة الله على التمام غنما تحصل بعد المعرفة لجميع الموجودات، ثم يحتاج كله واضع للشرائع، أن يعرف مقدار ما يكون به الجمهور سعيدا من هذه المعرفة، وضع الشرائع وتقرير القوانين والإعلام بأحوال المعاد ولما وجدت هذه كلها في الكتاب العزيز على أتم ما يمكن ولقوله تعالى: " **قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله** "[2] .

ويعني هذا بأن اليقين التام إذا علم أنه صلى الله عليه وسلم كان أميا نشأ في أمة أمية عامية بدوية لم يمارسوا العلوم قط ولا نسب إليهم ولا تداولوا الفحص عن الموجودات على ما جرت به عادة اليونانيين وغيرهم من الأمم الذين كملت الحكمة فيهم في الأحقاب الطويلة.[3]

وبين أن دلالة القرآن على نبوة النبي صلى الله عليه وسلم ليست مثل دلالة انقلاب العصا حية على نبوة موسى عليه السلام، تلك وان كانت أفعالا لا تظهر إلا على أيدي الأنبياء وهي مقنعة عند الجمهور.

---

[1]- نفسه، ص 115.

[2]- سورة الاسراء : الآية 88.

[3]- ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص 429.

الانسان لا حياة له في هذه الدار إلا بالصنائع العملية ولا حياة له في هذه الدار الآخرة إلا بالفضائل النظرية وأنه ولا واحد من هذين يتم ولا يبلغ إليه إلا بالفضائل الخلقية، وإن الفضائل الخلقية لا تتمكن إلا بمعرفة الله تعالى وتعظيمه بالعبادات المشروعة لهم في ملة مثل الصلوات والأدعية وما يشبه ذلك من الأقاويل التي تقال في الثناء على الله تعالى وعلى ملائكته.

ويرون مع هذا أنه لا ينبغي أن يتعرض بقول مثبت أو مبطل في مبادئها العامة مثل أن يعبد الله اولا يعبدوا أكثر من ذلك هل هو موجود أم ليس موجود؟، وكذلك يرون في سائر مبادئه مثل القول في وجود السعادة الأخيرة وفي كيفيتها. لأن الشرائع اتفقت على وجود أخروي بعد الموت واتفقت على معرفة وجوده وصفاته وأفعاله. وقول ابن رشد:" **إن العالم بأسره لما كان ممكنا وجب أن يكون الفاعل له واجب الوجود** "[1] وقوله: " **إن ما لا علة له، لا علة له**".[2]

وعليه نستنتج ان المعرفة الانسانية جزء من الجانب الاخلاقي لتحقيق المعرفة في الطبيعة الانسانية، بينما الاخلاق السياسية عند ابن رشد كان لها تراث سياسي حيث بان الاخلاق هي التي تؤسس السياسة اي ان الحاكم العادل هو الذي يملك الاخلاق الفضيلة ومنه يتحقق العدل.

والسعادة الاخلاقية مرتبطة بالعدل والواجب والعقل والفضيلة فكل منهما جاتب من الاخلاق وعليه تحقق السعادة.

[1]- ابن رشد: تهافت التهافت ، ص 445.

[2]- نفسه، ص 461.

خاتمة

خاتمة :

بعد انجاز هذا البحث توصلت الى مجموعة من النتائج أهمها:

أن ابن رشد انطلق في آرائه الأخلاقية من مذهبَي أرسطو وأفلاطون، فقد اتفق مع أفلاطون أن الفضائل الأساسية الأربع هي (الحكمة والعفة والشجاعة والعدالة)، لكنه اختلف عنه بتأكيده أن فضيلتي العفة والعدالة عامتان لكافة أجزاء الدولة (الحكماء والحراس والصناع)، وهذه الفضائل كلها توجد من أجل السعادة النظرية، التي هي المعرفة العلمية الفلسفية، المقصورة على "الخاصة". وقد قَصَرَ الخلود على عقل البشرية الجمعي الذي يغتني ويتطور من جيل إلى آخر. وقد كان لهذا القول الأخير دورٌ كبير في تطور الفكر المتحرِّر في أوروبا في العصرين الوسيط والحديث. وأكد ابن رشد على أن الفضيلة لا تتم إلا في المجتمع، وشدِّد على دور التربية الخلقية، وقد بسط ابن رشد أهم آرائه الأخلاقية من خلال شروحه على الأخلاق إلى نيقوماخوس لأرسطو وجوامع السياسة لأفلاطون.

وعلى هذا الأساس يمكن القول ان الاخلاق تحتل مكانة كبيرة في فلسفة ابن رشد بل يمكن القول أنها رأس سنام الفلسفة الرشدية فإن كانت مباحث الفلسفة الاخرى كالمعرفة والوجود تشكل افق التفكير في فلسفة ابن رشد فإن الاخلاق هي حصيلة و هدف هذا كله لأن غايتها تحصيل السعادة من خلال سمو الانسان بنفسه.

إن السعادة في فكر وابن رشد قائمة على جوانب روحية فهي تعكس سمو الانسان بنفسه ، والملاحظ أن ابن رشد تشبع من فلسفة الفارابي في النفس و السعادة غير انه لم يكن مقلدا أذ أن قائمة بذاتها في شأن رؤيته الأخلاقية للسعادة ، كما لم يترك مصنّفا خاصّا في هذا المجال، لكنّ السجالات التي دخل بها مع خصومه وبلورته لشؤون الدين والشريعة والفلسفة دفعته لإعطاء

آراء تتصل بالأخلاق وكيفية النظر اليها. ، وكانت نقطة انطلاق أبي الوليد من الإصرار بل والتسليم بضرورة وجود الأديان للبشر طالما يتواجدون على سطح الأرض ومن هنا يعتقد ابن رشد أن السعادة مرتبطة بالأخلاق وليس بالسياسة بمعنى ان السعادة هي مشكلة فرد وليست مشكلة مجتمع ، فالفرد متى سما بنفسه الى الفضيلة حقق السعادة .

وبين ابن رشد أن لدين يشكل وازعا اجتماعيّا وأخلاقيا يردع الشرّ ويدعو إلى المحبّة و الخير وإصلاح المجتمع. ويذهب ابن رشد إلى اعتبار أنّ الأديان تظلّ من أفضل السبل لإصلاح المجتمع وعاملا أساسيّا في إنهاض الأمم وتطويرها و تحقيق سعادتها، وفي الوقت نفسه يمكن للدين أن يساعد الدولة في ايجاد الانسجام والاستقرار عن طريق غرس "فضائل عملية" في نفوس المواطنين. يشير في هذا الصدد إلى ان الحقائق الدينيّة

والأحكام الإلهية ضرورية وأساسية لتدبير الناس، الذي به وجود انسان بما هو انسان وبلوغه سعادته الخاصة به.

ذلك أنّها ضرورية في وجود الفضائل الخلقية للإنسان والفضائل النظرية والصنائع العملية". و في السياق نفسه يرى ابن رشد أنّ التاريخ شهد ظهور الانبياء الذين كانوا حاجة ماسّة لهداية البشر لما هو في صالح الخير والفضيلة عند الإنسان، وبالنظر أيضا إلى انه من الصعوبة ان نتصور سير البشر جميعا في طريق الفضيلة والابتعاد عن الشر، لذا كان وجود الانبياء ومنهم الرسول العربيّ ضرورة اجتماعيّة في زمانه ومكانه.

فهرس

مقدمة	أ
الفصل الأول:حول فلسفة ابن رشد	
المبحث الأول: الوجود	**4**
مفهوم الوجود	4
وحدة الوجود	5
النفس بين الوحدة والكثرة	11
المبحث الثاني: المعرفة	**12**
مفهوم المعرفة	12
نظرية المعرفة عند ابن رشد	13
نظرية الكون والمعرفة	16
المبحث الثالث: القيم	**17**
مفهوم القيم	17
القيم عند ابن رشد	24
الفصل الثاني: مفهوم الأخلاق عند ابن رشد	
المبحث الاول:تعريف الاخلاق	**29**
لغة واصطلاحا	29
مفهوم الاخلاق عند ابن رشد	29
النفس وقواها	30
المبحث الثاني :الاخلاق والسعادة	**37**
السعادة	**37**
درجات او مراتب السعادة	**39**
الفصل الثالث : ترتيب الأخلاق في الفلسفة الرشدية	
المبحث الأول :: أولوية الأخلاق عن المعرفة	**43**

ابن رشد في الفكر الأوربي	43
وحدة الحق بالعقل	49
رؤية ابن رشد الفلسفية للعقل	51
المبحث الثاني: أولوية الأخلاق عن السياسة	**52**
الفكر السياسي ألرشدي	52
الفضيلة والعفة	66
نماذج حول فلسفة ابن رشد في السياسة	69
المبحث الثالث:أولوية الأخلاق والسعادة	**71**
تحصيل السعادة	71
سعادة العقل	71
المعرفة بالله والسعادة الإنسانية	74
خاتمة	**77**
قائمة المصادر و المراجع	**80**

قائمة المصادر و المراجع

قائمة المصادر و المراجع:

- **القرآن الكريم**

أولا: المصادر

1 -ابن رشد : الضروري في السياسة ، تعريب أحمد شحلان (العبرية)مركز الدراسات الوحدة العربية ، بيروت ،ط1، 1988.

2 -ابن رشد : الكشف عن مناهج الأدلة عقائد الملة، تحقيق و تقديم محمود قاسم، مطبعة الأنجلو مصرية ، القاهرة 1955.

3 -ابن رشد : تلخيص ما بعد الطبيعة، تحقيق عثمان أمين القاهرة،ط2، 1958.

4 -ابن رشد : تلخيص الخطابة ، تحقيق عبد الرحمان بدوي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1960.

5 -ابن رشد : تلخيص السياسة ، تحقيق حسن مجيد العبيدي ، دار المطالعة ، بيروت، 2002.

6 -ابن رشد : رسالة في النفس ،مطبعة جمعية طائرة المعارف العثمانية ، حيدر أباد الدكن، ط1 ،1947.

7 -ابن رشد :تهافت التهافت، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف مصر ، 1969.

8 -ابن رشد ابو الوليد الضروري في السياسة، تعريب أحمد شحلان (من العبرية)، مركز الدراسات الوحدة العربي، بيروت، ط1، 1998.

9 -ابن رشد فصل المقال و تقرير ما بين الحكمة من اتصال ، تقديم أبو عمران، جلول بدوي، الشريعة و الشركة الوطنية للنشر و التوزيع ، الجزائر، 1982.

10 - ابن رشد: بداية المجتهد ونهاية المقتصد ، دار الكتب العلمية،ط1،بيروت، لبنان، المجلد2، 1988.

11 - ابن رشد: رسالة ما بعد الطبعة ، تقديم و ضبط رفيق العجم و حيرار جهامي ، دار الفكر اللبانين ،بيروت ، لبنان، ط1، 1994.

ثانيا: المراجع:

1 - ابن تيمية :درء تعارض العقل، دار الكتب العلمية ،لبنان،بيروت، ط 1 ،1997

2 - ابن مسكوية: تهذيب الأخلاق، منشورات دار الحياة ، بيروت، 1961.

3 - أحمد الميناوي : جمهورية أفلاطون، علي مولا، دار الكتاب العربي، ط1 ،2010.

4 - أحمد بني يوسف بن إبراهيم: العقود اليونانية في رموز كتاب السياسة لأفلاطون ، عبد الرحمان بديوي (الأصول اليونانية) للنظريات السياسة في الإسلام، مكتبة النهضة العربية ، القاهرة، 1964.

5 - احمد عطية الله: القاموس الإسلامي، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ،مح1 ،1963.
6 - أرسطو طاليس: الأخلاق ترجمة إسحاق بن حنين تحقيق و تقديم عبد الرحمان بدوي، وكالة المطبوعات الكويت ،ط 1، 1979.
7 - أرسطو طاليس: علم الأخلاق إلى نيوقوما خوس، مطبعة دار الكتب المصرية ، القاهرة ج1 ، 1969.
8 - أرسطو طاليس: كتاب النفس، تحقيق عبد الرحمان بدوي دار القلم، بيروت ، لبنان، ط2،1980.
9 - ارسنت ربيان، ابن رشد و الرشدية عادل زعيتر، دار إحياء الكتب العربية ، القاهرة، 1957.
10 -تفلاعي محمود قاسم: في النفس الأنجلو المصرية القاهرة ،ط3 ،1963.
11 -جميل صلي، لتويخ الفلسفة العربية ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت، لبنان، 1986.
12 -حمد عاطف العراقي، النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد ، دار المعارف ،مصر 1968
13 -زينب محمود الخضري: أثر ابن رشد في الفلسفة العصور الوسطى، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، 1982.
14 -سعيد حوى: الإسلام ،شركة الشهاب ، الجزائر، ط2 ،1988.
15 -الشهر ستاني محمد: الميلي و النحل، بيروت، دار المعرفة، ط2، ج1، 1975.
16 -عادل ألع1: القيمة الأخلاقية مطبعة جامعة دمشق ، 1960.
17 -عبد الحي: محمد قبيل ، المذاهب الأخلاقية في الإسلام (الواجب و السعادة) ،دار الثقافة للنشر التوزيع ، القاهرة، 1984.
18 -عبد الرحمان التليلي: ابن رشد الفيلسوف العالم، المنظمة العربية للتربية و الثقافة و العلوم، تونس 1998.
19 -العبيدي (حسن مجيد): فلسفة المادة و الصورة و العدم عند اب ن رشد ، دار نينوي ، دمشق، سوريا ، (د، ط)، 2009.
20 -علال (خالد كبير): نقد فكر الفيلسوف ابن رشد الحفيد مؤسسة كنوز الحكمة الأبيار و الجزائر ، (د،ط)، 2009.
21 -الغزالي: إحياء علوم الدين ، مطبعة لجنة نشر الثقافة الإسلامية ، القاهرة ، (ب س).
22 -فرح أنطون، ابن رشد و فلسفته ، نشر جامعة الإسكندرية ، مصر، 1953.
23 -فضيل بومالة: نقطة الانطلاق الاخلاق في فكر ابن رشد، مجلة فيصلية الفكر و العلوم الاستشراق، دار ماربيور ، الجزائر ، 1998.
24 -ماجد فخري: ابن رشد فيلسوف قرطبة ، المكتبة الشرقية ، بيروت ن لبنان،ط2 ،1968.
25 -محمد العاطف العراقي: النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد ، دار المعارف، مصر، 1968.

26 -محمد المصباحي: إشكالية العقل عند ابن رشدي مركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط 1 ،1988.
27 -محمد المصباحي: الوجه الأخرى لحداثة ابن رشد، دار طليعة للطباعة و النشر، ط1، بيروت، 1992.
28 -محمد زيدان: نظرية المعرفة عند المفركين الاسلام و فلاسفة الغرب المعاصرين.
29 -محمد عابد الجابري: العقل السياسي العربي، محدداته و تحليلاته، المركز الثقافي العربي، ط2، 1991.
30 -محمد عايد الجابري: ابن رشد سيرة وفكر (دراسة ونصوص ، مركز الدراسات الوحدة العربية)،1988.
31 -محمد عبد الرحيم الربني: مشكلة القبض عند فلاسفة الإسلام ، ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر، 1993.
32 -محمد عمارة: المادية و المثالية في فلسفة ابن رشد، دار المعارف، القاهرة،ط2، 113.
33 -محمد يوسف موسى: بين الدين و الفلسفة في رأس أبن رشد وفلاسفة العصر الوسيط ، دار المعارف بمصر مصر ، 2003.
34 -محمد يوسف موسى، ابن رشد الفيلسوف، مؤسسة الهنداوي للتعليم و الثقافة، القاهرة، مصر، 2014.
35 -محمود قاسم : في النفس و العقل لفلاسفة الاغريق و الاسلام، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط 3، 1963.
36 -حمود قاسم:نظرية المعرفة عند ابن رشد و تأويلها لدى توماس الاكويني، دار العلوم جامعة القاهرة ،دار النشر مكتبة الانجلو مصرية ،القاهرة،1194
37 -مراد وهبة: حوار حول ابن رشد، الناشر المجلس الاعلى للثقافة، ط1، 2001.
38 -مصطفى غالب: ابن رشد ، الشعاع الأخير في سبيل موسوعة فلسفية ، منشورات دار مكتبة الهلال، بيروت ، لبنان، ج 5،1988.

ثالثا: المراجع بالفرنسية :

1- L' eon gaithier : traité d'ecisif ser L' accod de la religion et de la pgilosopline , texte arabe tracluction fraucaise reuauieé avec votes et introctution édition garbonel , alger, algerie , 3eme edilion , 1948.
2-Maurice rubeu, hrayoun et alliu de libera: averraés et l' avrrisne , édition dahlab, lager , algerie , 1eredition, 1991.

رابعا : الموسوعات و المعاجم:

1 -ابن منظور : لسان العرب، دراسات العرب ، بيروت لبنان ،ج11،(د . ت).
2 -أحمد عطية الله : القاموس الإسلامي ، مكتبة النهضة المصرية القاهرة ،مج1،(1383هـ/ 1963م).
3 -عبد الرحمان بدوي: الموسوعة الفلسفية المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، لبنان،ج 1، (د . ت).

خامسا : الدوريات و المجالات :

1 -ماجد فرحي : فلسفة ابن رشد الأخلاقية ، مؤتمرات ابن رشد الشركة الجزائرية للنشر والتوزيع، الجزائر، ج1، 1978.

سادسا: المواقع الالكترونية:

1 - ماجد فخري: دور ابن رشد في بزوغ العقلانية الحديثة في الفكر الأوروبي ،
http ://dahrchiyes.alhayat.com 20/03/2016 10:00

2 - عبد السلام بن ميس: أثر ابن رشد في الفكر السياسي الغربي، الرباط.
http/ www. Attarikh-alarabi.ma.h 03-08-2016 15:30