الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة محمد بوضياف –المسيلة-

الكلية العلوم الاجتماعية والعلوم الإنسانية

قسم الفلسفة

العنوان :

السعادة بين الفارابي وابن رشد

مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماستر في الفلسفة

إعداد الطالب:

مهدي إلهام

إشراف الدكتور:

زروخي الدراجي

السنة الجامعية: 2016/2015

﴿السعادة هي أن تصير نفس الإنسان من الكمال في الوجود إلى حيث لا تحتاج في قوامها إلى مادة﴾.

﴿و السعادة هي الخير المطلوب لذاته وليس تطلب أصلا ولا في وقت من الأوقات لينال بها شيء آخر ،وليس وراء شيء آخر يمكن أن يناله الإنسان أعظم منها ﴾.

أبـــو نصـر الفارابي

﴿السعادة هي الخير الأقصى وتمام الخيرات جميعاً وأن تطلب لذاتها لا لشيء آخر﴾

ابـــن رشـــد

إهداء:

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون﴾

صدق الله العظيم

إلهي لا يطيب الليل إلا بشكرك ولا يطيب النهار إلى بطاعتك.. ولا تطيب اللحظات إلا بذكرك .. ولا تطيب الآخرة إلا بعفوك.. ولا تطيب الجنة إلا برؤيتك الله جل جلاله

إلى من بلغ الرسالة و أدى الأمانة .. ونصح للأمة ..إلى نبي الرحمة ونور العالمين..

سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم

إلى ملاكي في الحياة: إلى معنى الحب وإلى معنى الحنان والتفاني: إلى بسمة الحياة وسر الوجود إلى من كان دعائها سر نجاحي وحنانها بلسم جراحي إلى أغلى الحبايب

أمي الحبيبة كريمة

إلى من كلله الله بالهيبة و الوقار ..إلى من علمني العطاء بدون انتظار ..إلى من أحمل اسمه بكل افتخار ..أرجوا من الله أن يمد في عمرك لترى ثمارا قد حان قطافها بعد طول انتظار وستبقى كلماتك نجوم أهتدي بها اليوم وفي الغد وإلى الأبد

والدي العزيز نور الدين

إلى من بها أكبر وعليها أعتمد ..إلى شمعة متقدة تنير ظلمة حياتي ..

إلى من بوجودها أكتسب قوة ومحبة لا حدود لها..

إلى من عرفت معها معنى الحياة.

أختي وفاء و زوجها و أولادهما أحمد و فجر

إلى أخي ورفيق دربي وهذه الحياة بدونك لا شيء معك أكون أنا وبدونك أكون لا شيء .. في نهاية مشواري أريد أن أشكرك على مواقفك النبيلة إلى من تطلعت لنجاحاتي بعين الأمل

أخي محمد

إلى من أرى التفاؤل بعينه.. و السعادة في ضحكته

إلى شعلة الذكاء و النور

إلى الوجه المفعم بالبراءة ولمحبتك أزهرت أيامي وتفتحت براعم الغد

أخي جابر

وإلى من عرفت كيف أجدهم وعلموني ألا أضيعهم إلى عائلة مهدي وعائلة قرين .

إلهام

شكر وتقدير:

لابد لنا أن نخطو خطوتنا الأخيرة في الحياة الجامعية من وقفة نعود إلى أعوام قضيناها في رحاب الجامعة مع أساتذتنا الكرام الذين قدموا لنا الكثير باذلين بذلك جهودا كبيرة في بناء جيل الغد لتبث الأمة من جديد...

وقبل أن نمضي أسمى آيـــات الشكر و الإمتنان والتقدير والمحبة إلى الذين حملوا أقدس رسالة في الحياة...

إلى الذين مهدوا لنا طريق العلم والمعرفة ...

إلى جميع أساتذتنا الأفاضل بقسم الفلسفة جامعة المسيلة ...

كن عالما...فإن لم تستطع فكن متعلما ، فإن لم تستطع فأحب العلماء ،فإن لم تستطع فلا تبغضهم

وأخص بالشكر و التقدير :

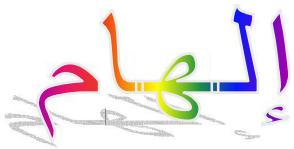
الدكتور زروخي الدراجي

الذي نقول له بشراك قول رسول الله قلى الله عليه وسلم :

«إن الحوت في البحر،و الطير في السماء،ليصلون على معلم الناس الخير».

وكذلك نشكر من ساعد على إتمام هذا البحث وقدم لنا العون ومد لنا يد المساعدة وزودنا بالمعلومات اللازمة لإتمام هذا البحث ، الذين كانوا لنا عونا في بحثنا هذا ونورا يضيء الظلمة التي كانت تقف أحيانا في طريقنا .

إلى من زرعوا التفاؤل في دربنا وقدموا لنا المساعدات و التسهيلات و الأفكار و المعلومات، ربما دون أن يشعروا بدورهم بذلك فلهم منا كل الشكر .



مقـــــــــــــدمة:

إن المتتبع لتاريخ الفلسفة، يدرك على أنها انكبت على ثلاثة مباحث كبرى هي مبحث الوجود ، ومبحث المعرفة ومبحث القيم يجعل من القيم موضوعا للدراسة. وتعد القيم المطلقة الثلاثة الحق والجمال والخير من أهم الموضوعات التي اهتمت بها الفلسفة منذ فجر تاريخها الى يومنا فهي مباحث فلسفية او غايات لعلوم مشهورة : فبواسطة علم المنطق نميز بين الحق والباطل وندرك أسباب الخطأ في التفكير ونحدد شروط التفكير الصحيح وبواسطة علم الجمال نميز بين ماهو جميل وماهو قبيح ونتعرف على شروط الجمال ووظيفته في حياتنا وبواسطة علم الأخلاق نميز بين الخير والشر ونكتشف أسباب الشقاء ونرسم طريق السعادة ويعد موضوع السعادة إحدى المواضيع الفلسفية التي تضاربت حولها آراء الفلاسفة، واختلف في التنظير لها على مر عصور الفلسفة

وخاصة في المرحلة الإسلامية،ولا يوجد تعريف محدد للسعادة نظرا لتعدد دلالة ومعاني مصطلح السعادة وهذا التعدد مرده إلى تنوع واختلاف المرجعيات الفكرية والفلسفية والثقافية وحتى الاجتماعية منها ومن المؤكد

أن السعادة هي تكامل بين ما هو مادي وما هو روحي ومن هنا نستشف العلاقة بين السعادة والأخلاق،لان الغاية الأسمى للأخلاق هي تحصيل السعادة وتحقيق الكمال الإنساني .

لذا كانت السعادة ولا تزال غاية قصوى لكل إنسان على وجه الأرض، لذلك هي الخير المطلوب كذاته

عند الفارابي، والحقيقة المطلوبة لذاتها عند ابن سينا.

أمّا ابن باجة فتحتل السعادة عنده مكاناً بارزاً في فلسفته العامة، وذلك تبعاً لتقسيمه الغايات الإنسانيّة

إلى صنفين رئيسيين: غايات رئيسية وغايات مرؤوسة، وبطبيعة الحال تندرج السعادة عند ابن باجة ضمن طائفة الغايات الأولى والتي تمتاز بمجموعة من الخصائص أهمها: أنها أبديّة وغير خاضعة للفساد.

وعموماً تبدو السعادة عند معظم فلاسفة الإسلام بمثابة الغاية القصوى، لذلك تُعد السعادة عند صدر الدين الشيرازي أم الحكمة وغاية الفلسفة برمتها فهي أمر مشترك بين جميع الناس ومطلب إنساني إذ يطلبها كل طالب كما أنها غير مقصورة على طبقة دون أخرى فيهتم بها الرجل العادي في حياته ويحلم بها الشاعر في مملكته،

ويترتّم بها الحكيم المتأله في صومعته والسياسيّ الماكر في إمبراطوريته، لأجل ذلك وضع الفلاسفة جملة من التصورات الخاصة بهم عن المدن الفاضلة كما هي عند الفارابي وهذا رغبة منهم في الخروج من دائرة المدن الفاسدة.

وهكذا فإن تحديد ما هي السعادة أمر يتفاوت تقديره من شخص إلى آخر فثمة من يرى السعادة في العمل الجديّ أو في البذل والعطاء أو في تمسك المرء بمبادئ الفضيلة والبعد عن الرذيلة وبحسب هؤلاء فإنه لا بد للسعيد من أن يتعهدّ الفضيلة في نفسه وأن يداوم تهذيب سلوكه ورفع أخلاقياته.

أيضاً ثمة من يرى السعادة في راحة ضمائرنا من وساوس الشّك ومهالك الحقد والريبة والغيبة والنميمة وبحسب هؤلاء فإنّه بإمكاننا دائماً وأبداً أن ننال بفضل استقامتنا وإنصافنا للآخرين الخير الكثير في الداربين، ففي الدنيا

ينعم المرء براحة البال وطمأنينة النفس وفي الآخرة يكافئه المولى عزّ وجل على عدم انسياقه وراء رغباته وشهواته بإسكانه فسيح جنانه.

كما أنّه قد تحصل السعادة في إحساس كل منّا بإنسانيته وإعتزازه بكرامته فنقابل المعروف بمثله ونتجاوز عن الإنسان، وهناك ننعم بحب الناس لنا ونقربهم منّا كنتيجة طبيعية لكوننا في خدمتهم نقوم على مصالحهم ونساهم بقسط وافر في سعادتهم.

ومن هنا فإنّ جوهر السعادة يكمن في الحياة الطبيعيّة والبساطة المقبولة والسلوك الأخلاقي المتعالي عن منطق الحسابات ولغة الربح والخسارة، لذلك نجد السعادة عند ابن رشد تكمن في كمال جوهر الإنسان بما هو إنسان حيث تعلوا فضائل العلم والمعرفة، فتتغلب إنسانية المرء على حيوانيته خاصة أنّ الناس يحسبون أنّ السعادة تكون بكثرة الأولاد ولإخوان والحسب والنسب غير آخذين بعين الاعتبار حقيقة أنّ حسن العقل والشيخوخة لا يتحققان إلا إذا أيقنا بأنّ ثمة غاية عليا من وراء أفعالنا ننفرد بها دون الحيوانات ألا وهي أفعال النّفس الناطقة بشقّيها النظرية والعملية.

كما بين أيضاً أبو حامد الغزالي أنّ لا سعادة لأحد إلّا بالعلم والمعرفة وتأسيساً على ذلك انطلق ابن باجة يبّشر أنّ السعادة العظمى إنّما تكمن في تحول الإنسان إلى عقل كامل حتى يتمكن من أن يعقل أموره بعيداً عن عالم الحس، ولا يتأتى ذلك إلّا من خلال البحث الفلسفي الذي تصدر بموجبه الأفعال عن الفكر.

ومن هنا وفقاً لما جاء في آراء الفلاسفة وعلى رأسهم المعلّم الثاني الفارابي والشارح الأكبر لأرسطو ابن رشد حول مفهوم السعادة والغاية منها يحق لنا طرح الإشكالية كالتالي:

هل مفهوم السعادة عند الفارابي مقتبس من الفكر اليوناني؟ وهل مفهوم السعادة عند ابن رشد يتوافق مع مفهوم السعادة عند الفارابي؟

ومن بين أهم الدراسات السابقة وجدت العديد من الدراسات الأكاديمية لكن تتعلق أحياناً بالفارابي وأحياناً بابن رشد كدراسات مصطفى غالب في موسوعته والتي خصص فيها موسوعة للفارابي وموسوعة لابن رشد لذا أردت أن أقف عن المقارنة لأرى امتداد فلسفة الفارابي في فكر ابن رشد.

من أجل حلّ الإشكاليّة المطروحة، بإتباع المناهج المذكورة آنفًا، وضعت خطّة تفصيليّة تتكون من المقدمة وثلاثة فصول وخاتمة.

وقد تناولت في الفصل الأول ماهية السعادة عند الفارابي وقسمت الفصل إلى مبحثين تنطوي بدورها على مجموعة من العناصر وهذه المباحث كالتالي:

المبحث الأول: ما هي السعادة عند الفارابي.

المبحث الثاني: المدينة الفاضلة وعلاقتها بالسعادة.

أما في الفصل الثاني خصصناه للحديث عن ماهية السعادة عند ابن رشد حيث انطوى الفصل على مبحثين وهي كالآتي:

المبحث الأول: ما هي السعادة عند ابن رشد.

المبحث الثاني: السعادة والفضيلة والمدينة عند ابن رشد.

والفصل الثالث والأخير فتطرقنا فيه للسعادة بين الفارابي وابن رشد وكذلك قسّمت الفصل إلى مبحثين:

المبحث الأول: الاتصال بين الفارابي وابن رشد حول موضوع السعادة.

المبحث الثاني: الاختلاف بين ابن رشد والفارابي في مسألة السعادة.

ولقد تتبعنا في بحثنا هذا أحياناً المنهج التحليلي وأحياناً أخرى المنهج المقارن وهذا بهدف التقرب من فكر الفيلسوفين ابن رشد والفارابي وتتبع أفكارهم وشرح معالم مشروعهم حول مبحثهم عن السعادة،

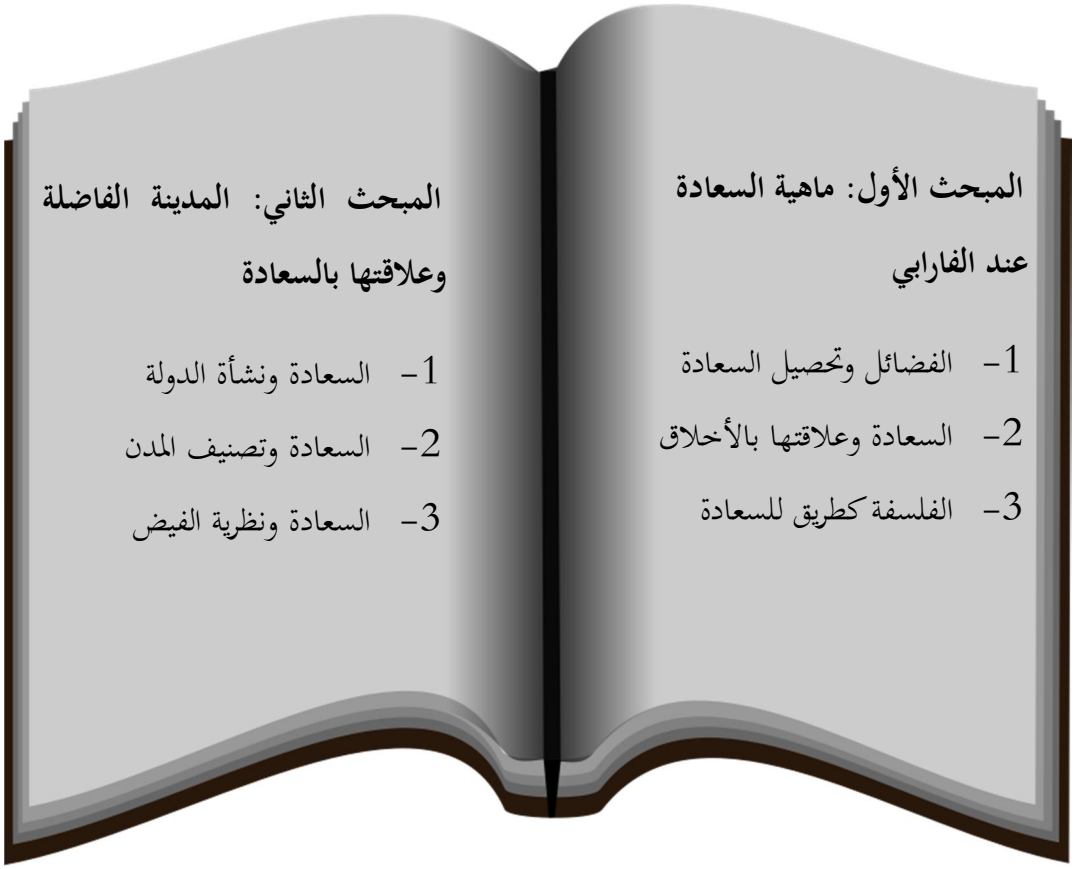
وواجهتني صعوبات أثناء إنجاز هذا البحث حيث وجدت صعوبات في اللغة الفلسفيّة التي يتكلّم بها كل من ابن رشد والفارابي إذ أنّها لغة فلسفية عالية المستوى بالإضافة إلى عدم وجود مراجع تتعرض للمقارنة المباشرة بين الفيلسوفين هذا من جهة ومن جهة أخرى انعدام المراجع والأبحاث والدراسات التي تتحدث عن السعادة عند ابن رشد وجل كتاباته لا تتطرق إلى السعادة بصورة مباشرة بل تحتاج إلى وقت وجهد من أجل الاستنتاج والتقصي حول حقيقة السعادة عند ابن رشد وذلك من خلال تواجه أفكاره .

وأخيرًا الخاتمة :

وخلصت من خلال هذه الفصول بخاتمةٍ تتضمّن نتائج البحث ومحاولة اختصار الإجابة عن الأسئلة المطروحة في المقدّمة في إطار الإشكاليّة. والّتي بيّنا فيها مجموعة من الاستنتاجات تتوافق مع منطق التحليل المقدم..

الفصل الأول

السعادة عند الفارابي



المبحث الأول: ماهية السعادة عند الفارابي

1- الفضائل وتحصيل السعادة
2- السعادة وعلاقتها بالأخلاق
3- الفلسفة كطريق للسعادة

المبحث الثاني: المدينة الفاضلة وعلاقتها بالسعادة

1- السعادة ونشأة الدولة
2- السعادة وتصنيف المدن
3- السعادة ونظرية الفيض

تمهيد:

تعتبر السعادة من أهم المباحث الأخلاقية التي تطلب لذاتها والتي كانت مجال بحث واهتمام العديد من الفلاسفة ومن بينهم ابو نصر الفارابي الذي جعل السعادة هي الغاية القصوى التي يسعى الانسان إلى طلبها في ذاتها، فلقد ربط السعادة بالأخلاق وذلك بتوسط الفلسفة كطريق مؤدية إليها ومن ثم تحصل السعادة بالنسبة للفرد والمجتمع ككل أو الدولة عموما وما يصطلح عليه الفارابي بالمدينة الفاضلة وهذا ما نحاول الإجابة عليه في هذا الفصل

المبحث الأول: ماهية السعادة عند الفارابي:

1- تعريف السعادة:

السعادة هي الرضا التام بما تناله النفس من الخير، والفرق بينهما وبين اللذة أن السعادة حالة خاصة بالإنسان وان رضا النفس بها تام، إذ من شرط السعادة أن تكون ميول النفس كلها راضية مرضية وان يكون رضاها بما حصلت عليه من خير تام ودائما في حين أن "**اللذة**" حالة مشتركة بين الإنسان والحيوان ،وان رضا النفس بها مؤقت .

وإذا كانت السعادة حلة إرضاء وإشباع وارتياح تام يتسم بالثبات فانه متى سمت إلى مستوى الرضا الروحي ونعيم التأمل والنظر أصبحت غبطة وإن كانت أسمى وأدوم.

وللفلاسفة في حقيقة السعادة آراء مختلفة :منهم من يقول أن السعادة هي إشباع الفضيلة(**أفلاطون**)، ومنهم من يقول أنها في الاستمتاع باللذات الحسية المدرسة(**القورينائية**) ،أما أرسطو فإنه يوحد الخير الأعلى والسعادة ويجعل اللذة شرطا ضروريا للسعادة لا شرطا كافيا ويعن الأمر يقول به أبيقور الذي اعتبر اللذة غاية الحياة

وأن كان هو يقيم فروقاً بين اللذات ، أما الرواقيون فإنهم يرجعون السعادة إلى الفعل الموافق للعقل وهي أي السعادة في نظرهم غير ممتنعة عن الحكم وان كان طريقها محفوفا بالألم.[1]

2- تعريف السعادة:

السعادة هي حالة إرضاء تام تستأثر بمجامع الوعي ،السعادة هي إرضاء كل الميول واستنباعها.

وتبدي لنا أن كل ما سبق أن مفهوم السعادة تتداخل فيه دلالات متباينة قاموسية وفلسفية وتمثيلية ،كما يلوح لنا ان هنا المفهوم تتقاطع فيه حقول مختلفة بيولوجية واجتماعية وسياسية وميتافيزيقية وسيكولوجية فضلا عن إنه يتأخم جملة من المفاهيم الفلسفية الأساسية كاللذة والألم والفضيلة والخير الأعلى والعقل والنفس والسياسة والعدل والخيال والفطرة والمحاكاة والواجب والغير والإرادة...[2].

3- السعادة عند أفلاطون:

ليست السعادة حسب أفلاطون شأنا شخصيا بقدر ما هي قضية تتعلق بالمدينة ككل وبالتالي لا يمكن تحقيق الكمال إلا في مدينة محكمة التنظيم «**إننا لم نستهدف في تأسيس دولتنا جلب السعادة الكاملة لفئة معينة من المواطنين وإنما كان هدفنا أن نكفل اكبر قدر ممكن من السعادة للدولة وأسرها**».[3]

والسعادة بالنسبة لأفلاطون عندئذ هي سعادة المدينة ككل والتي تتحقق بالانسجام بين جميع أطرافها وشرائحها فكلما يجب أن يوجد انسجام بين النفس العاقلة والنفس الغضبية والنفس الشهوانية.

لما كان المقصود من الوجود الإنساني بلوغ السعادة عن طريق إدراك المعقولات أو المبادئ التي يتأسس عليها وجود الكون والإنسان ثم كانت هذه المعقولات لدى جميع الناس أصحاب الفطرة السليمة والتي يسعون بها نحو أمور أو أفعال مشتركة لهم ثم بعد ذلك يتفاوتون ويختلفون فتصير لهم فطرة تخص كل واحد وكل طائفة.

---

[1] جميل صليبا: المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان ،ط1،1982م،ص665.

[2] اندريه لالاند :الموسوعة الفلسفية ،تعريف خليل أحمد خليل ،منشورات عويدات ، بيروت ،باريس ،ط2،2001م،ص1543.

[3] نفسه،ص202.

لزن عن اختلاف الفطر عدم قدرة كل إنسان أن يعلم من تلقاء نفسه السعادة ولا أن يعملها فوجب بضرورة وجود معلم أو مرشده إلى الكيفية التي تمكنه من أن يجعل السعادة غايته ثم يعلم الأشياء التي ينبغي أن يعملها حتى ينال بها السعادة وتبعا لاختلاف الفطر وجب على المعلم أن يسلك طرقا مختلفة باختلاف الطوائف والأمم.

يعرف الفارابي* السعادة في كتابه "السياسة" المدينة بأنها: «**الخير على الإطلاق**» ويعبر عن نفس المعنى بتعبير آخر في كتابه التثنية على سبيل السعادة بقوله: «**السعادة أثر الخيرات وأعظمها وأكملها**»[1].

ويعرفها في كتابه أراء أهل المدينة الفاضلة بقوله: «**هو أن نصير نفس الإنسان من الكمال في الوجود حيث لا تحتاج لقوامها إلى مادة وذلك أن نصير في جملة الأشياء البريئة عن الأجسام في جملة الجواهر المفارقة للمواد وأن تبقى على ذلك الحال دائماً وأبداً**».

ولا يعني ذلك اختلافا في مفهوم السعادة عند الفارابي لكن التعريف الأخير يركز الفارابي على النفس ودورها الرئيسي في بلوغ السعادة ببلوغ درجة الكمال عندما لا تحتاج إلى مادة في قوامها وتصبح مفارقة للمادة، وتبقى على ذلك دائما، وهذه الحالة لا تتعارض من وجهة نظر الفارابي أن تكون هي الخير المطلق أو أثر الخيرات، وهنا ننبه إلى أن المعنى الأول والثاني للسعادة عند الفارابي لا ينطبق عليهما شروط التعريف بالحد أو بالرسم وإنما يعتبر ذلك من باب الترغيب في إقتناء السعادة بوصفها أنها الخير المطلق أو أثر الخيرات،كما يلاحظ أن الفارابي قد جعل كمال النفس في مفارقة سجد البدن الذي يصدها عن المعرفة وعن أكثر الخيرات أي عن السعادة

* – محمد أبو نصر الفارابي، ولد في في مدينة فاراب (259هـ الموافق لـ872م–873م)، مترجماً وشارحاً ومؤلفاً ومؤسس الفلسفة الاسلامية، توفي في(339هـ الموافق لـ 950م، 951م).

[1] الفارابي:كتاب التنبيه على سبيل السعادة، تحقيق جعفر آل ياسين ،دار المناهل بيروت،1987م،ص49.

وجعلها خالدة أبداً اذا ما تجردت عن المادة يقول الفارابي«**قد نبين بالنظر والتأمل أنها هي الصادة لنا عن أكثر الخيرات وهي العائقة عن أعظم ما تنال به السعادة فإن متى رأيت أن لذة محسوسة تفوتنا لفعل جميل ملنا إلى تنكب الجميل**».[1]

1- الفضائل وتحصيل السعادة:

أن الأشياء الإنسانية التي اذا حصلت في الأمم وهي أهل المدن حصلت لهم بها السعادة الدنيا في الحياة الأولى، والسعادة القصوى في الحياة الأخرى وتكون أربعة أجناس :الفضائل النظرية، الفضائل الفكرية، الفضائل الخلقية، والصناعات العملية ،وتفيد هده العبارة إيمان الفارابي بحياة أخرى فالفضائل النظرية هي العلوم التي الغرض

الأقصى منها أن تحصل الموجودات التي تحتوي عليها معقولة متيقنا بها فقط وهذه العلوم منها ما يحصل العلوم الأولى ومنها ما يحصل بتأمل وعن فحص واستنباط وتعليم وتعلم ،و الأشياء المعلومة بالعلوم الأولى في المقدمان ومنها يصار العلوم التي تحصل عن فحص واستنباط وتعليم وتعلم[2].

فالفارابي يبدأ في التعليم بما هو غير مادي أي بما هو مفهوم ومتصور وتنتهي كذلك به وذلك يؤكد على نزعته التصورية على العقل لا غير ،فقد احتل العقل مكانة هامة يلاحظها بوضوح من يقرأ فلسفته بل انه قد افرد للعقل دراسة خاصة بعنوان " **رسالة في العقل** "ويمكننا أن نلاحظ عقلانية الفارابي في التركيز على التأسيس

على الجانب النظري الفكري وهو سبيل تحصيل السعادة وكذلك بوضعه مبادئ تعليمية هامة تساعد الفضائل النظرية فهي في نظره نوعين :منه ما يحصل للإنسان من أول أمره من حيث لا يدري ولا يشعر كيف

ومن أين حصلت ومنها ما يحصل بتأمل وعن فحص واستنباط وتعليم وتعلم والنوع الأول يوصل للثاني في أول أمره يكون مجهولا عندما يفحص عنها تكون مطلوبة فإذا حصلت صارت النتائج.[3]

---

[1] أبو نصر الفارابي: آراء المدينة الفاضلة، تقديم طه الحبشي، المكتبة الأزهرية التراث،القاهرة،2002م،ص164.

[2]أبو نصر الفارابي: كتاب تحصيل السعادة، مكتبة الهلال ،بيروت لبنان،ط1،ص25،26.

[3]عبدالله محمد عبد الله اسماعيل :نظرية السعادة عند الفارابي ، (د.ت)،ص142،143.

والفضائل الخلقية قد أعطت العلوم النظرية هذه الأشياء موجودة بالفعل،مثل أنه إن كان إذا أعطيت البنائية معقولة لذا أوجدت البنائية في الإنسان الذي عقل كيف صناعة البناء وان لم يكن اذا العقل الشيء فقد وجد خارج العقل إذا أعطي معقولا فقد أعطي موجودا ،وذلك أما الأشياء المعقولة من حيث هي معقولة هي مخلصة

عن الأحوال والأعراض التي تكون لها هي موجودة خارج النفس وهذه الأعراض فيما تدوم واحدة بالعدد لا تتبدل ولا تتغير أصلا فلذلك يلزم في الأشياء المعقولة التي تدوم واحدة بالنوع ،اذا أتيح إيجادها خارج النفس ، أن تقرن بها الأحوال والأغراض التي شأنها أن تقترن بها اذا أزعمت أو توجد بالفعل خارج النفس وذلك عام في المقولات الطبيعية التي توجد وتدوم واحدة بالنوع وفي المعقولات الإرادية.[1]

ويريد أنيبين الفارابي أن الأفعال التي تصدر عن الإنسان تحتاج إلى مصدر غير العقل النظري وهو العقل العالمي أو الإرادة وان المقولات الطبيعية التي توجد خارج النفس توجد بالطبيعة ، وأما المقولات التي يمكن أن توجد خارج النفس بالإرادة فإن الأعراض والأحوال التي تقترن بها مع وجودها هي التي بالإرادة أي جمعت أن الأشياء الطبيعية تصدر عن الطبيعة والأفعال تصدر عن الطبيعة .

والفضائل الخلقية والصناعات العملية فالفضائل الخلقية هي احد الأركان الأربعة التي لا غنى عنها اذا أردنا تحقيق السعادة وهذه الفضائل الخلقية تنظر في عمل الحق والخير وهكذا تبدو الأخلاق أساسا هاما لتحصيل السعادة وتبدو السعادة هدفا غالبا لتحصيل الفضائل الخلقية ذلك فحسب بل يعتبر الفارابي الفضيلة الخلقية بقوله: «**الفضيلة الخلقية هي الفضيلة الأساسية الرئيسية التي لا فضيلة اشد منها في الرياسة**».[2]

فمذهب الفارابي في الأخلاق مبني على الفضيلة كما يقول :«**فالإنسان السعيد هو الإنسان الفاضل والمدينة السعيدة في المدينة التي يحكمها ملك فاضل**».[3]

[1] أبو نصر الفارابي :كتاب تحصيل السعادة،ط1،ص49،50.

[2] أبي نصر الفارابي :كتاب تحصيل السعادة،،ص52،53.

[3] نقلا عن عبد الله محمد عبد الله إسماعيل ،نظرية السعادة عند الفارابي، (د.ت)، ص154.

وهذه الفضائل يتم تحصيلها بطريقتين أولا بالتعليم وهو إيجاد الفضائل النظرية في الأمم وبالتأديب هو إيجاد الفضائل الخلقية والصناعات العملية في الأمم.[1]

هذا وتعتبر نظرية الوسط الأخلاقي في فلسفة الفارابي الخلقية ذات أهمية كبيرة حيث إفراد لها جانبا كبيرا من كتاب التثنية على سبيل السعادة ويظهر واضحا مدى تأثره في هذه المسألة لفلسفة أرسطو الأخلاقية وبين كيف يكتسب الإنسان الأخلاق الجميلة وذلك كله لان الوسط الأخلاقي هو احد الأسس الهامة الموصلة للسعادة التي هي لب فلسفة الفارابي.

أ-الفضائل الفكرية:

ومن الفضائل الفكرية التي ركز عليها الفارابي في حديثه عن الأخلاق الذهن وجود الرأي إذ يصف الفارابي الذهن بأنه: «**القدرة على مصاف الحكم فيها يتنازع فيه من الآراء والقوة على تعميميه كما يصف جودة الرأي بأن الإنسان يكون فاضلا خيرا في أفعاله**»[2]،ودور القوة الفكرية هام في تمييز واستنباط النافع لتحصيل غاية ما تكتمل هده القوة الفكرية عندما تستنبط أنفع الأشياء فنجد الفارابي يقول: «**وكمل ما تكون القوة الفكرية متى كانت إنما تستنبط انفع الأشياء في تحصيلها**»[3]وعليه فإن القوة الفكرية عند الفارابي وهي ما تجلب الأشياء النافعة ، إنما إذا كانت تجلب الشر أو غايتها الأشياء الشريرة فإنها لا تسمى بالقوة الفكرية إنما وجب تسميتها بالشيء آخر حيث يقول الفارابي:« **وتنقسم القوة الفكرية هذه القسمة فتكون الفضيلة فكرية هي التي تستنبط ما هو انفع غاية ما فاضلة ،أما القوة الفكرية التي تستنبط بها ما هو أنفع في غاية هي الشر ،فليست هي فضيلة فكرية بل ينبغي أن تسمى باسم آخر**»[4].

---

[1] عبد الله محمد عبد الله إسماعيل ،نظرية السعادة عند الفارابي ،ص155.

[2] نفسه ، ص 155.

[3] الفارابي: كتاب تحصيل السعادة، ص56.

[4] نفسه، ص56.

وأن الفضيلة الفكرية الأحسن عند الفارابي حيث من تدوم مدة طويلة تكون في صالح المدينة أو الأمم ومتى اقترنت هده الفضائل الفكرية بالرئيس أو الرياسة كانت أعظم وأدوم ويقول الفارابي في هذا الصدد :«**ولما كانت الفضيلة الفكرية التي تستنبط بها ما هو انفع وأجمل فالغايات المشتركة عند الوارد المشترك للأمم أو الأمة أو المدينة منها فيها كان منها لا يستبدل إلا في مدد طويل كانت أكمل رياسة وأعظم قوة كانت الفضائل مقترنة بها أكملها رياسة وأعظمها كلها قوة**» [1]، وعليه تصبح الفضائل الفكرية تقدم وتجلب الخير الأدوم للأمة متى اقترنت بالرياسة وجلبت الأشياء النافعة.

2- السعادة وعلاقتها بالأخلاق عند الفارابي:

من الجدير بالذكر أن الفارابي كان من الفلاسفة الذين رأوا أن الله هو المالك لأعلى درجات الكمال الممتلئ بالحقيقة الأزلية المكتفي بذاته من دون تبديل ولا تغيير ،لذلك الفارابي كان يؤمن بالبعث وخلود النفس، ويقول بالنعيم الأبدي والعذاب الأبدي ،وكان يؤمن بالدين الإسلامي وهذا ما رأوه في كتابه المدينة الفاضلة.

لذلك نجد الفارابي يرى بأنه متى يكون الإنسان يجب أن يكون متخلقا لذلك نصح الذي يريد أن ينخرط في درب الحكمة (**الفلسفة**) أن يكون صحيح المزاج متأدبا ومتخلقا بآداب الأخيار ومتعلما للقرآن الكريم وعلم الشرح وعفيفا صادقا معرضا عن الفسق والفجور والغدر والخيانة.

ونجد أن الإنسان يصبوا إلى الكمال والسعادة عن طريق التعاون الاجتماعي ،لان هنالك أشياء ومتطلبات لا يمكن للإنسان أن يحققها بمفرده ،و الاجتماعات برأي الفارابي نوعين:

الأول: إجتماعات كاملة وهي ثلاثة، عظمى، وسطى، صغرى، فالعظمى تتكون من المجتمع الإنساني والوسطى تتكون من مجتمع الأمة والصغرى من مجتمع المدينة

أما الاجتماعات الثانية فهي غير الكاملة وهي أربع: مجتمع أهل القرية ومجتمع أهل المحلة ومجتمع أهل السكة ومجتمع أهل المنزل.

[1] الفارابي: كتاب تحصيل السعادة ص60 .

فالخير الأفضل ينال في المدينة ،أما المجتمعات الأدنى فتبقى ناقصة وخادمة لمجتمع المدينة وتصبوا إليه، فالخير عن الفارابي ينال بالاختيار والإرادة كما هو الحال في نفسه في الشر ،لذلك أهل المدينة إذا اجتمعوا من أجل تحقيق الخير والسعادة كانت المدينة فاضلة، وإذا أجمع أهلها على الشر كانت مدينة ضالة.[1]

إنّ الإنسان عامة يتأمل أحوال الناس ويجتهد في التمسك بمحاسنها وأخلاقها النبيلة والابتعاد عن مساوئها، لذلك أكد الفارابي على ضرورة ترويض الإنسان لنفسه على كل ما هو محمود وأخلاقي حتى يحقق السعادة وفي المقابل اجتناب كل ما هو مذموم.

لذلك السعادة عند الفارابي هو أن يحرر الإنسان نفسه من المادة حتى تصير النفس عقلا كاملا ،أي تصير نفس الإنسان من الكمال لدرجة أن تتخلص من كل ما هو مادي فالمادة في رأي الفارابي هي سبب شرور النفس، والسعادة تأتي عن طريق الحكمة والتأمل، فالسعادة يسعى إليها كل إنسان وهي أسمى الخيرات والفضائل الأخلاقية وان الإنسان الذي يسعى إلى الخير تكمل سعادته.

فعمل الخير وممارسة الأفعال الحميدة ما تلبث أن تصير ملكة عند الإنسان في اكتساب الأخلاق الحميدة والسعادة في الحياة .

فالسعادة إذن عند الفارابي هدف أعلى يتحقق بالحكمة والسيرة الفاضلة ولذلك لان السعادة هي الغاية العليا، التي ينشدها الإنسان سواء أكان ذلك على مستوى الأفراد أو الجماعات، فالتأمل في شؤون الحياة أو التعقل هو الذي يوجب على أن الإنسان ما يفعله حتى تحصل السعادة وان الحكمة هي التي تعطي الغاية القصوى. إذن فالفارابي في حقيقته ومن كتاباته السياسية والمدنية كان يحلم بتحقيق مدينة فاضلة يعيش الناس في كنفها، وقد حققوا الأخلاق الخيرة ونالوا السعادة ،فالفارابي إذن عبر عن وجهة نظره في هذه القضية بعد أن تنقل بين الكثير من المدن ولاحظ طبيعة الحكم وسيرة الناس إنها إذن مأخوذة من تجاربه الحياتية والذاتية ،إضافة إلى وفرة قراءاته لذلك درس في الطبيعة الإنسانية ومسيرة المجتمعات ليحقق لها السعادة من خلال ما كتبه من كتب سياسية.[2]

[1] ناجي التكريتي :فلسفة الأخلاق عند الفارابي، دار دجلة،عمان،ط1،2012م،ص59.

[2] نفسه ،ص60،61.

من هنا فالفارابي في تصوره لبناء مجتمع سعيد هو تصور فلسفي ،لذلك أوغلت مدينته الفاضلة في المثالية حتى يمكن القول أن من الصعب أن لم يكن من المستحيل تحقيقها ولا سيما انه أراد من رئيسها أن يطل على العالم المفارق وعلى العقل الفعال حتى يمكن أن يكون نبيا فيلسوفا في الوقت نفسه.

فالفارابي لم يدرس أحوال السكان دراسة عملية ميدانية وما يحتاج إليه أعضاء المجتمع من شرائع وقوانين إدارية وعملية وتربوية، لأنه أعطى أولوية كلها لحاكم المدينة التي أراد منه أن يكون ملكا فيلسوفا.

كما نرى أن الفارابي يعطي للأخلاق أهمية كبيرة في سعادة الأفراد أو المدن فيرى أن صحة البدن هي اعتدال الفرد، والمرض يمكن أن يكون الانحراف عن الاعتدال كما برى الفارابي أن صحة المدينة واعتدال أخلاق أهلها ومرضها يكمن في التفاوت الذي يوجد في أخلاقهم ،فالفارابي يرى انه متى انحرف البدن عن الاعتدال من مزاجه فإن يرد للاعتدال هو الطبيب كما أن المدينة اذا انحرفت في أخلاق أهلها عن الاعتدال فالذي يردها إلى الاستقامة ويحفظ عليها هو المدني، فالطبيب والمدني يشتركان في فعليهما ويختلفان في موضوع صناعتهما ،فموضوع الأول هو الأنفس وموضوع الثاني هو الأبدان وكما أن النفس اشرف من البدن، فالمدني أشرف من الطبيب .

كما يطلب الفارابي من مدير المدن أن يكون ذا أخلاق محمودة وان تصير المحامد في نفسه ملكا.[1]

3- الفلسفة كطريق للسعادة:

إن السعادة عند الفارابي كما أسلفنا سابقا لم تكن سعادة مادية وإنما كانت سعادة عقلية معرفية فلسفية **"فالفيلسوف وحده يستطيع الاتصال بالعقل الفعال وسعادة الفيلسوف لا تضاهيها سعادة غيره، ولا تقارن بها إلا سعادة النبي"**[2]

[1] ناجي التكريتي: فلسفة الأخلاق عند الفارابي ، ص64،65.

[2] عبد الله محمد عبد الله إسماعيل: نظرية السعادة عند الفارابي ،مجلة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية ،عدد25،جامعة قطر،2008م،ص138

وعليه نجد الفارابي يرى أن طريق السعادة يكون طريق الفلسفة حيث يقول :«**ولما كانت السعادة إنما ننالها متى كانت لنا الأشياء الجميلة يقينية وكانت الأشياء الجميلة وإنما تصير يقينية بصناعة الفلسفة فيلزم ضرورة أن تكون الفلسفة في التي ننال بها السعادة**».[1]

ويظهر من خلال هذا الطريق الموصل للسعادة يكون عن طريق المعارف اليقينية وهذه المعارف تكون عن طريق علم الفلسفة الذي هو أقدم العلوم حباً للفارابي فنجده يقول: «**وأول هذه العلوم كلها هو العلم الذي يعطي الموجودات المعقولة ببراهين يقينية(فلسفة) وهذه الأخيرة إنما تأخذ تلك بأعيانها فيها أو تتخيلها ليسهل بذلك تعليم جمهور الأمم وأهل المدن ... وهذا العلم هو أقدم العلوم وأكملها رئاسة ...اذا كانت هذه العلوم إنما تتخذ بجذور ذلك العلم وتستعمل ليكمل الفرض بذلك العلم وهو السعادة القصوى والكمال الأخير الذي يبلغه الإنسان**».[2]

ونجد الفارابي في حديثه عن الفلسفة يخالف بعض جمهور المؤرخين فإن الفلسفة وجدت قبل اليونان مع الكلدانيين ثم مصر انتقلت إلى اليونان.

حيث يقول الفارابي: «**أنه في القديم في الكلدانيين أهل العراق ثم صار، إلى أهل مصر ثم انتقل إلى اليونانيين ولم يزل إلا أن انتقل إلى السريان ثم إلى العرب**».[3]

فالفلسفة وجدت قبل اليونان إلاّ أن الفارابي يرجع فضل اليونان أنهم هم من كونوا هذا العلم وركبوه وإن جميع ما أوجد كان بلسان اليونان، وإن كان غرض الفلسفة السعادة القصوى وأن الفلسفة هي التي تنال بها

---

[1] الفارابي :التثنية على سبيل السعادة، دار المناهل ،بيروت ،1987م،ص77.

[2] الفارابي:تحصيل السعادة ،ص83،86.

[3] نفسه ،ص86.

السعادة كما ذكر الفارابي فيما سبق فكيف يمكن أن نفسر قوله: «**وأما الغاية التي يقصد إليها في تعلم الفلسفة في معرفة الخالق تعالى** »[1].

وهنا نجد الفارابي يوحد بين الفلسفة والملة في الهدف والغاية حيث أن غاية كل منها في السعادة والتي تكون في معرفة الله تعالى.

والسعادة التي عبر عنها الفارابي بأنها الخير على الإطلاق أو اثر الخيرات وبما أن لفظة الخير تكمن أن يختلف الناس فيها فيما يعتبر خيرا عند البعض يمكن أن يكون شراً عند البعض الآخر ولكن الفارابي وضع المقصود بالخير هنا بأنه خيراً ما وإنما هو الخير على الإطلاق أو أكمل الخيرات وهو ما حدده هنا بأنه معرفة الله تعالى وهنا تلتقي الفلسفة والدين في الغاية والهدف عند الفارابي ،ففلسفة الفارابي تبدأ بالله وتنتهي إليه.

وإذا كانت الفلسفة هي الوسيلة لتحقيق هدف المشروع الفلسفي للفارابي فهل اذا فضل الإنسان الفلسفة حاز السعادة القصوى؟

الحق أن الإجابة تكون بينهم وذلك بتحديد الفارابي لمصطلح الفلسفة ،حيث مفهوم الفلسفة عند الفارابي يختلف عما قد يتبادر إليه ذهن القارئ لأول ولهة لان الفلسفة عنده تساوي الملة، والفيلسوف يساوي الرئيس الأول وواضع النواميس والإمام وهذه الألفاظ وان كانت لها دلالة مختلفة عند أهل العربية ،إلا أنها جميعاً بمعنى واحد ،ويقول الفارابي يعد أن وضح دلالة كل لفظ منهما عند أهل العربية والضاد.

«**فنبين أن معنى الفيلسوف والرئيس الأول وواضع النواميس والإمام بمعنى واحد وأي لفظة ما اخذ تماما هذه الألفاظ ثم أخذت ما يدل كليهما كل واحد منها جمهور أهل لغتنا وجدتها كلها تجمع في آخر الأمر في الدلالة على معنى واحد يعينه**»[2].

[1] محمد عبد الله محمد إسماعيل ،نظرية السعادة عند الفارابي،العدد25،ص132.

[2] الفارابي: تحصيل السعادة، ص94.

فالفلسفة هنا ليست هي ذلك العلم النظري الذي يهتم فقط بالميتافيزيقا ويحاول أن يجيب عن الأسئلة التي تشغل ذهن الإنسان ولكنها منهج متكامل يساوي الملة تماما بتمام ،غير أن الفارابي جعل الملة تفيد الحقائق متخلية في حين أن الفلسفة تفيد الحقائق بالبرهان فنجد الفارابي يقول: «**ومتى حصل علم الموجودات أو تعلمت فإن عقلت معانيها أنفسها وأوقع التصديق بها عن البراهين اليقينية كان العلم المشتمل على تلك المعلومات فلسفة ومتى علمت بأن تخيلت بمثالاتها التي تحدثها وحصل يسميه القدماء ملة...فالملة محاكية للفلسفة ...وتعطيان الغاية القصوى التي لأجلها كون الإنسان وهي السعادة القصوى**».[1]

وعليه فإن الفارابي يقرب بين الفلسفة والشريعة وأنهما تتفقان في الغاية والموضوع ولا تختلفان إلا في طريقة التفهيم وعرض الآراء في الفلسفة تستعمل البراهين المنطقية والملة والشريعة تستعمل الجدل والتمثيل من اجل الإقناع وهنا حسب الفارابي تصبح الملة محاكية للفلسفة وبل نجده يجعل الفلسفة سابقة عن الملة من الناحية الزمنية حيث يقول: «**كل ما تعطيه الفلسفة فيه البراهين اليقينية ،فإن الملة تعطي فيه الإقناعات، والفلسفة تتقدم بالزمان للملة**». كما نجد أن الفلسفة ألحقت هي ما اشتملت على الجانب النظري والجانب العملي بيقينه ويقول الفارابي: «**وإذا انفردت العلوم النظرية ثم لم يكن، لمن حصلت له قوة على استعمالها في غيره كانت الفلسفة ناقصة والفيلسوف الكامل على الإطلاق هو أن تحصل له العلوم النظرية وتكون له القوة على استعمالها في كل من سواه بالوجه الممكن...فيكون الكمال على الإطلاق هو الذي حصلت له الفضائل النظرية أولا ببصيرة يقينية**»[2]. ومعنى هذا أن الفلسفة الحقة هي التي تتمثل على الجانب النظري والجانب العملي لهذا نجد الفارابي يقسم الفلسفة إلى قسمين: نظري وعملي ولما كانت الفلسفة عنده هي الحكمة على الإطلاق والمقصود بها تحصيل الجميل كان الجميل عنده على صنفين ،صنف هو علم فقط وصنف هو علم وعمل ،صارت صناعة الفلسفة صنفين ،صنف به تحصل

[1] الفارابي: تحصيل السعادة، ص88،89.

[2] نفسه، ص88،89.

معرفة الموجودات التي للإنسان فعلها وهي تسمى نظرية ،والثاني به تحصل معرفة الأشياء التي من شأنها أن تفعل والقوة عل الفعل الجميل منها وهذه تسمى بالفلسفة العملية أو المدنية.[1]

ومن خلال إجابة الفارابي عن كيفية تحصيل السعادة اتضح جلياً أن الفلسفة هي الطريق والمفتاح لهذا المشروع المتكامل والمترابط الأجزاء حيث جعل الفارابي الفلسفة هو الطريق الأوحد لبلوغ غايته الغالبة في تحقيق السعادة للإنسان واخذ الفارابي" **التحصيل** " "**والتثنية على سبيل السعادة** " بيان معالم هذا المشروع والذي استفاد به الفارابي بلا شك بخبرات ومعارف وأرباب الفلسفة اليونانية كأفلاطون وأرسطو من خلال قراءاته لتراث أفلاطون الفلسفي وقراءاته لمنطق وأخلاق أرسطو وغير ذلك من الكتب الفلسفية التي ترجمه إلى العربية حيث كانت الفلسفة هي أم العلوم وحكمة الحكم.

[1] عبد الله محمد عبد الله إسماعيل :نظرية السعادة عند الفارابي ص130.

المبحث الثاني :المدينة الفاضلة وعلاقتها بالسعادة:

1- السعادة ونشأت الدولة:

لقد كان للفلسفة الأفلاطونية في الجمهورية المثلى وحالة الفوضى السياسية والفساد الاجتماعي في عصر الفارابي، ولتطلعه لإصلاح ما فسد، أثر في الحملة على الاهتمام بالأمور السياسية أي تدبير المجتمع تدبيراً صالحا وربما كانت غايته إكمال النظام الفلسفي عنده بإتباع القسم النظري الذي وصف فيه الوجود كما هو بقسم عملي يصف فيه المجتمع كيف ينبغي أن يكون ،هكذا يحقق الفارابي تعريفه للفيلسوف الكامل وهو الذي يجمع الفضائل العلمية إلى الفضائل النظرية ببصيرة يقينية ويرسم الطريق الصحيح لبلوغ السعادة أو هي لا تحقق في نظر الفارابي إلا في ظل اجتماع كامل ويتعاون الناس فيه واشتراكهم في حياة منتظمة تنظيما مثاليا، وفي كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة يتحدث الفارابي عن كيفية نشأت المدينة قائلا: «**كل واحد من الناس مفطور على انه محتاج في قوامه وفي أن يبلغ أفضل فما لأنه إلى الأشياء كثيرة لا يمكنه أن يقوم بها كلها هو وحده بل يحتاج الى قوم يقوم كل واحد منهم بشيء مما يحتاج إليه وكل واحد من كل واحد بهذا الحال فلذلك لا يمكن أن يكون الإنسان ينال الكمال الذي من اجله جعلت له الفطرة بالاجتماعات جماعات كثيرة متعاونة يقوم كل واحد ببعض ما يحتاج إليه قوامه وفي أن يبلغ الكمال ولهذا كثرت أشخاص الإنسان فحصلوا في المعمورة من الأرض فحدثت منها الاجتماعات الإنسانية ،فمنها الكاملة ومنها الغير الكاملة**».[1]

ومن هنا يظهر جلياً أن الفارابي على حاجاته إلى غيره لان الإنسان لا يستطيع أن يعيش لوحده لأنه لا يستطيع القيام بكل الأفعال بمفرده فجاءت الحاجة للجماعة أو المدينة ويفحص عن الغرض الذي لأجله كون الإنسان وهو الكمال الذي يلزم أن يبلغه الإنسان...عن طريق الاجتماع المدني وبها أهل المدن بالاجتماع المدني ينال السعادة كل واحد بمقدار ماله اعد بالفطرة.[2]

---

[1] أبو نصر الفارابي ،آراء أهل المدينة الفاضلة ،ص77،78.

[2] أبو ناصر الفارابي: كتاب تحصيل السعادة، قدم له وبوبه وشرحه علي بوملحم، مكتبة الهلال، بيروت، لبنان،ط1، 1990م،ص46.

وبالتالي يتكلم الفارابي عن موضوع نشأة الدولة وفي غايتها تحقيق الكمال والسعادة، ويستطرد الفارابي في الحديث عن المدينة الفاضلة قائلا: «**فالمدينة التي تقصد بالاجتماع فيها التعاون على الأشياء التي تنال بها السعادة في الحقيقة هي المدينة الفاضلة ،والاجتماع الذي به يتعاون به على نيل السعادة هو الاجتماع الفاضل والأمة التي تتعاول منها كلها على ما تنال به السعادة هي الأمة الفاضلة وكذلك المعمورة الفاضلة إنما نكون إذا كانت الأمة التي فيها يتعاونون على بلوغ السعادة**».[1]

فالمدينة الفاضلة عند الفارابي هي الأمة التي يتعاون مدنها كلها على ما تنال به السعادة وتصبح غاية الدولة هو تحقيق السعادة فالاجتماع الذي يتعاون عل نيل السعادة هو الاجتماع الفاضل والأمة التي تتعاون مدنها كلها على ما تنال به السعادة هي الأمة الفاضلة ،وكذلك المعمورة الفاضلة إنما تكون إذا كانت الأمم التي فيها تتعاون على بلوغ السعادة.

وهذا الاجتماع حسب الفارابي يتحقق من خلال التعاون وكذلك الفضيلة التي عرفها الفارابي بأنها: «**استعداد طبيعي نحو أفعال فاضلة كررت تلك الأفعال بأعينها**»[2].

ونجد الفارابي يقسم الفضائل إلى نوعين خلقية ونطقيّة هي فضائل الجزء الناطق مثل: الحكمة والعقل والكياسة والذكاء وجودة الفهم، أمّا الخلقيّة فهي الجزء النوعيّ مثل العفة والشجاعة والسخاء.

كما نجد الفارابي قد صنف المجتمعات إلى صنفين مجتمعات كاملة ومجتمعات غير كاملة ،فالمجتمعات الكاملة فالمجتمعات الكاملة ثلاث: "عظمى ووسطى وصغرى" فالعظمى اجتماعات الجماعة كلها في المعمورة، والوسطى اجتماع أمة في جزء من المعمورة ،والصغرى اجتماع أهل المدينة في جزء من مسكن أمة.

---

[1] الفاربي: أراء أهل المدينة الفاضلة، ص79.

[2] موزة أحمد راشد العبار: البعد الأخلاقي للفكر السياسيّ عند الفارابي لما ورد في ابن رشد: رسالة ماجستير، غير منشورة، القاهرة،2000م، ص199.

والمجتمعات الغير كاملة عي اجتماع أهل القرية واجتماع أهل المحلة ثم اجتماع في سكن ثم اجتماع في منزل.[1]

فالخير الأفضل والكمال الأقصى حسب الفارابي ينال أولا بالمدينة لا باجتماع الذي هو انقص منها وعلى هذا النحو نجد الفارابي يعود إلى الرأي الأفلاطوني والأرسطي القديم الذي يؤكد أن المدينة الدولة أو دولة المدينة هي أفضل النظم السياسية على وجه الإطلاق، وهكذا تخضع الأخلاق الفردية عند الفارابي لعلم السياسة، حيث يتفرغ السلوك الفردي من السلوك الاجتماعي، ويظهر هذا الارتباط الوثيق بين نظريته السياسية والأخلاقية في المدينة الفاضلة التي تتسم بالتعاون وشيوعه بين أفرادها لتحصيل السعادة.

إذا عن طريق التعاون تصبح المدينة الفاضلة والأمة الفاضلة ومجموع الأمم فاضلة كما يتصف أهل المدينة بالنظام والعلم وشغف الفضيلة وان يكون الحاكم فيها فيلسوفا حكيما أو نبيا يوحى إليه ،وبذلك ساوى الفارابي بين وظيفتي الحكيم الفيلسوف والنبي المنذر من ناحية رياسة كل منهما فنجده يقول: «**معنى الفيلسوف والرئيس والملك وواضع النواميس والإمام معنى كله واحد**».[2]

وبينما نجد الفارابي يخلع على الحاكم المعاني الدينية فالنبي والفيلسوف في رأيه هما الشخصان الصالحان لرئاسة المدينة الفاضلة، بما انتهى عصر الأنبياء فيكون الحاكم هو الفيلسوف الذي يوجد أولا ثم تتبعه الرعية، وعليه جعل الفارابي من السعادة مبدأ أساسيا ومعيارا أساسيا يستخدم في تقرير ماهية الحكم ووظيفته وصلاحيته الحاكم لتولي منصبه كما جعل منها محركاً مادياً فمسألة السعادة عند الفارابي هي مسألة السياسة التي ترتبط بالمفهوم للدولة العضوية الكلية.

[1] موزة أحمد راشد العبار: البعد الأخلاقي للفكر السياسيّ عند الفارابي لما ورد في ابن رشد ، ص199.

[2] الفارابي :كتاب تحصيل السعادة،ص92.

2- السعادة وتصنيف المدن:

لقد حاول الفارابي محاولة مخلصة من خلال المدينة الفاضلة لبناء مجتمع فاضل سعيد، انطلق من مكلة العلم ومكلة الفضيلة ومن عرف أهل المدينة هذه العلوم ساعدهم على بلوغ السعادة وكأن الفارابي أراد أن يقول هات رئيس دائم الاتصال بالفعل الفعال متى يصبح نبيا وفيلسوفاً أو خذ مدينة لا تجد فيها إلا الكمال والسعادة.

لم يكتفي الفارابي بالمدينة الفاضلة بل نجده يشير إلى مدن مضادة للمدينة الفاضلة وهي التي يوجد فيها تجمعات جاهلة وضالة وضارة لا يستند فيها لحكمة العقل وإنما تعتمد في حياتها على ممارسة الملذات الحسية يقول الفارابي: «**المدينة الفاضلة تضادها المدينة الجاهلة والمدينة الفاسقة والمدينة المتبدلة والمدينة الضالة وما يضادها أيضا من أفراد الناس فواني المدن**»[1].

- ***المدينة الجاهلة:*** ونجد الفارابي في آراء أهل المدينة الفاضلة يصف المدينة الجاهلة وأهلها ويقول: «**المدينة الجاهلة هي التي لم يصرف أهلها السعادة ولا فطرت ما بالهم وإن ارشدوا إليها فلم يفهموها ولم يعتقوها وإنما عرفوا من الخيرات بعض هي مظنونة في الظاهر إنها الخيرات...هي سلامة الأبدان واليسار والتمتع بالذات وان يكون مخلى هواة وان يكون مكرها معظما فكل واحد من هذه السعادة عند الجاهلية والسعادة العظمى الكاملة هي اجتماع هذه كلها وأضدادها هي الشقاء وهي آفات الأبدان والفقر وأن يتمتع باللذات**».[2]

وعليه فالمدينة الجاهلية عند الفارابي هي المدينة التي لم يعرف أهلها السعادة الحقة وظنوا أن السعادة في تحقيق الأشياء المادية والترف واللذات فجهلت الحقيقة الأساسية للسعادة وهي تنقسم المجموعة مدن:

---

[1] الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة ،ص35.

[2] نفسه ،ص35.

أ. **المدينة الضرورية**: وهي التي قصد أهلها الاقتصاد على الضروري مما به قوى الأبدان من المأكول والمشروب والملبوس والمسكون والمنكوح والتعاون على استفادتها.

ب. المدينة البدالة: هي التي يقصد أهلها على بلوغ اليسار والثروة "**ولا ينتفعوا باليسار في شيء آخر، لكن على اليسار هو الغاية في الحياة** ".[1]

ج. **المدينة الحسية والسقوط**: وهي التي قصد أهلها التمتع باللذات من المأكول والمشروب والمنكوح بالجملة اللذات من المحسوس والتخيل وإيثار الهزل واللعب بكل وجه من كل نحو.[2]

د. **مدينة الكرامة**: "**وهي التي قصد أهلها أن يتعاونوا على أن يصيروا مكرمين محمودين مذكورين متهورين بين الأمم ممجدين بالقول والفعل**"[3]ذوي فخامة وبهاء أما عند غيرهم أما بعضهم عند بعض كل إنسان على مقدار محبته لذلك أو مقدار أمكنه بلوغه منه.

هـ. **مدينة التغلب**: "**وهي التي قصد أهلها أن يكونوا القاهرين لغيرهم الممتنعين أن يقهرهم غيرهم ويكون لديهم اللذة**"[4] التي تنالهم من الغلبة فقط وهي مدينة يرى أهلها السعادة في الغلبة والسيطرة على الآخرين .

و. **المدينة الجماعية :" هي التي قصد أهلها أن يكونوا أحرار بعمل كل واحد منهم ما يشاء لا يمنع هواه في شيء أصلا وبالتالي يعملون ما يرضي أنفسهم وهواهم وملذاتهم**

ولو على متاعب الآخرين وهذا قد يؤدي إلى الفوضى وشيوع الحرية المفرطة مما تنعكس سلبا على المدينة."[5]

---

[1] مصطفى غالب، في سبيل موسوعة فلسفية، د-ط ،د-ت.

[2] نفسه ،ص36

[3] الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة ،ص35.

[4] نفسه،ص35.

[5] انفسه،ص35.

وعليه فإن هذه المدن الجاهلية كلها حسب الفارابي لم تعرف هي السعادة الحقيقية ورأى أنا السعادة تكون في الأشياء المادية باختلاف أنواعها وكذا تحقيق اللذات والشهوات وهذا كله ناتج فساد المعاني والحقيقة للسعادة.

ز. **المدينة الفاسقة:** ويرى الفارابي في المدينة الفاسقة "**وهي المدينة التي آراءها الآراء سبيلة أهل المدينة الجاهلية** " وبالتالي فإن المدينة الفاسقة حسب الفارابي هي المدينة التي فسق أهلها في العمل وعملوا بها أهل المدينة الجاهلة رغم معرفتهم الصعبة بالله وما يعرفه أهل المدينة الفاضلة عموما.

ح. **المدينة المبدلة:** وكما يقول عليها الفارابي هي التي كانت آراءها وأفعالها في القديم آراء مدينة فاضلة وأفعالها غير أنها تبدلت فدخلت عليها آراء غير تلك واستمالت أفعالها إلى غير ذلك.

ط. **المدينة الضالة:** وهي حسب الفارابي :«**التي تضمن بعد حياتها هذه السعادة لكن غيرت هذه ويعتقد في الله عز وجل وفي التواني في العقل الفعال آراء فاسدة لا تصلح حتى وإن أخذت على أنها تمثيلات وتخيلات لها يكون رئيسها الأول ممن أوهم إنه روحي إليه من غير أن يكون كذلك قد استعمل في ذلك التمويهات والمخادعات والغرور**».

ولما كانت المدينة الفاضلة مبنية على أسس معينة لا تتغير ولا تتبدل ولرئيسها شروط من والواجب التقيد فيها بدقة وإمعان وفي حالة الإخلال بهذه الأسس أو عدم توفر تلك الشروط لا يكون هنالك مدينة فاضلة فهذه السعادة المدن تختلف عن المدينة الفاضلة لا من ناحية الرئيس أو من ناحية فهم السعادة ويقول الفارابي :

«**وملوك هذه المدن مضاد لملوك المدن الفاضلة ورياستهم مضادة للرياسات الفاضلة وكذلك سائر من فيها وحتى في حد السعادة**»[1].

وعليه فإن المدينة الفاضلة تعرف بآراء وسلوك أهلها الذين يعيشون فيها ويتلونها جعلها الفارابي مضادة للمدينة الفاضلة ،يعتقدون أن كل شيء في العالم لا يكون مختلفا عما نألفه اليوم "**من الثلاثة المكررة ثلاث**

[1] الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة ،ص37/36.

مرات يمكن أن تعطينا عدداً غير السعة"[1] وعليه فإن أفعال أهل المدينة الفاضلة هي التي ينال بها السعادة أنها السعادة التي لا تتلف بتلف المادة ولا إذا بقيت احتاجت إلى المادة.

3- السياسة وعلاقتها بالسعادة عند الفارابي:

جعل الفارابي من السياسة العلم الأرفع في تفكير أو هي العلم الأول لأنها تتعلق بجميع مجالات الحياة بما فيها الإنسان الذي تتعهده من المولد حتى الوفاة ،كما أنها تهتم بالسلوك الجماعي للحياة الاجتماعية، وفي مختلف تجلياتها الاقتصادية والأخلاقية والدينية دون أن نغفل شتى أفعال السلطة من حيث تكوينها ومسارها ووظائفها أو هي إجمالا العلم الذي يبحث في أصناف الأفعال والسنن الإدارية وعن المكلات والأخلاق والسجايا التي عنها تكون تلك الأفعال والسنن وعن الغايات التي لأجلها نفعل ،فالسياسة عندئذ لا تنفصل عن الفلسفة أو هي كما يقول زيعور السياسة فلسفة والفلسفة سياسة فإذا كانت الفلسفة هي المعرفة بالعلل الأولى أو هي علم الوجود أو علم المبادئ الأولى فإن السياسة كالفلسفة ونظر ومعرفة مرتبطة بالسلوك والواقع، أي ممارسة والتعود لذلك فإن: «**أول ما ينبغي أن يبتدئ به المرء ،هو أن يعلم أن لهذا العالم وأجزائه صانعاً**»[2].

أي بمعنى أن كل من السياسة والفلسفة والمعرفة وغيرها مرتبطة فقط بالواقع لذلك يجب على المرء أن يدرك هذا العالم أو الواقع وكل ما يحيط به صانعاً.

وهناك كان يرى الفارابي أن السياسة علما أرفع من كل العلوم ومتنوع من كل العلوم فهي تقوم على الفلسفة مثل ما تقوم الفلسفة على السياسة لان السياسة قبل أن تكون ممارسة كانت عبارة عن أفكار محدد لمجتمع فاضل أي أن الفكر هو أساس العمل والسياسة حيث يقول الفارابي: «**أن تقع الأمور التي يسلكها المرء في استجلاء علم السياسة وغيره من العلوم أن يتأمل أحوال الناس وأعمالهم بتصرفاتهم**

---

[1] مصطفى غالب :في سبيل موسوعة فلسفية،ص111.

[2] إسماعيل زروخي: دراسات في الفلسفة السياسية ، دار الفجر للنشر والتوزيع، ط1، 2001م، ص114.

ما شهده وما غاب عنه مما سمعه وتناهى إليه منها وان يمعن النظر فيها ويميز بين محاسنها ومساوئها وبين النافع والضار لهم منها»[1].

والفارابي هنا في حديثه عن علم السياسة يميزه عن العلم الإنساني فالأول به تنال السعادة، السعادة المرتبطة بالتفكير والتأمل بينما الثاني هو على الغاية من وجود الإنسان ،فالإنسان لبلوغ كماله يسكن ويأوي لمن هو في نوعه.

والسياسة عن الفارابي هي عينها عن أفلاطون أي أنها ترتبط بالجزئيات وبمحسوسات الواقع أكثر مما ترتبط بالنظرية والتنظير على هذا يتحدد ما رسمه الفارابي من ربط تكوين الفرد بالمعرفة وبممارسة السياسة لان تحقيق الإنسان الحاكم ما هو إلا تحقيق الرجل الفاضل بآرائه الذي يحقق سعادته وسعادة مدينته التي يعم خيرها الجميع.

فالمعرفة والحكمة هنا ضرورية لكل رياسة إذا لم :«**تكن الحكمة جزء من الرئاسة، كانت فيها سائر الشرائط ،بقيت المدينة الفاضلة بلا مالك وكان الرئيس القائم يأمر هذه المدينة ليس بملك وكانت المدينة تعرض للهلاك ،فإن لن يتفق أن يوجد حكيم تضاف الحكمة إليه ،لم تلبث المدينة بعد مدة أن تهلك**»[2].

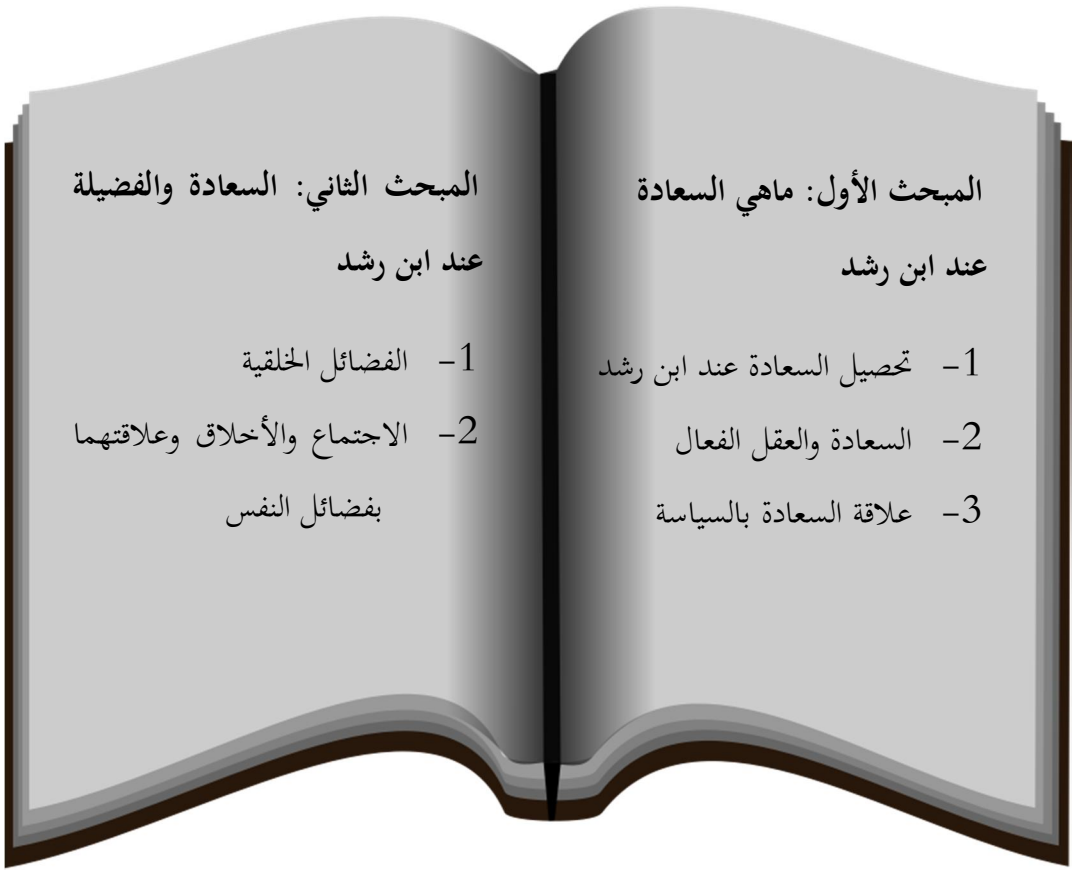
أي بمعنى أن ترتبط السياسة بالمعرفة أو الحكمة فإنها لا تكون فاضلة فحسب بل إنها تكون سياسة جاهلة والرئيس فيها جاهلا وهذا يتفانى مع سمو السياسة في الخليفة التي يجب أن ترتبط بالفضيلة ومن يتبعها ، ومن هنا كانت الفلسفة شرطا ضروريا للسياسة من جهة الرئاسة لأن الفيلسوف الذي اقتنى الفضائل النظرية فإن ما إقتناه من ذلك يكون باطلاً إذ لم تكن له قدرة على إيجادها في كل ما سواه بالوجه الممكن فيه.

[1] إسماعيل زروخي: دراسات في الفلسفة السياسية ،،ص115.

[2] نفسه، ص116.

الفصل الثاني

السعادة عند ابن رشد



المبحث الأول: ماهي السعادة عند ابن رشد

1- تحصيل السعادة عند ابن رشد
2- السعادة والعقل الفعال
3- علاقة السعادة بالسياسة

المبحث الثاني: السعادة والفضيلة عند ابن رشد

1- الفضائل الخلقية
2- الاجتماع والأخلاق وعلاقتهما بفضائل النفس

من خلال تحليلنا للفصل الأول وجدنا أن الفارابي قد ربط ربطا محكما بين السعادة والمدينة الفاضلة أي جعل للسعادة مشكلة تتعلق بالسياسة لا بالفرد وهذا ما جعل بعض الفلاسفة يثورون على هذا، ونجد في مقدمتهم ابن شد الذي يعتقد بهذا الزلل لأن السعادة مرتبطة بالأخلاق لا بالسياسة، هذا يقودنا إلى تحليل أراء ابن رشد في مسألة السعادة وعلاقته بتحصيل السعاة بينه وبين الفارابي.

*المبحث الأول : ماهية السعادة عند ابن رشد**

1- تحصيل السعادة عند ابن رشد:

إن غاية الأخلاق هي الوصول بالنفس إلى أعلى مراتب الفضيلة هذه الأخيرة التي تحكم النفس وتوجهها إلى الصلاح بغية الوصول إلى السعادة الدنيوية والأخروية، وقد بين ابن رشد معنى السعادة وسبل تحقيقها حيث يرى أن السعادة **هي «الخير الأقصى وتمام الخيرات جميعا وأن تطلب لذاتها لا شيء آخر»**[1]. ومعنى هذا أن السعادة هي الغاية القصوى للإنسان التي ما بعدها غاية تطلب لذاتها لا لشيء آخر وراءها .

وقد أولى ابن رشد اهتماما كبيرا للسعادة الدنيوية والأخروية فيقول:**«قد اتفق الكل على أن للإنسان سعادتين آخروية ودنيوية»**[2].

ويعني هذا اتفاق الأدلة الشرعية والبراهين العقلية على إقرار السعادة الدنيوية والأخروية. ويحاول ابن رشد أن يدلل على وجود السعادة الأخروية معتمدا في ذلك على الأدلة العقلية والشرعية فيقول:**«وابني ذلك عند الجميع على أصول يعترف بها عند الكل منها أن الإنسان**

* – أبو الوليد بن أحمد بن محمد ابن رشد: ولد في مدينة قرطبة بالأندلس سنة (520هـ/1126م)، فيلسوف وطبيب ، عالم من أعيان فقهاء المالكية، توفي سنة (595هـ/1198م).

[1] أرسطو طاليس:إلى نيقوماخوس، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، ج1، 1969، ص 128.

[2] ابن رشد:مناهج الأدلة في عقائد الملة، تحقيق وتقديم محمود قاسم، مطبعة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1955، ص240

أشرف بكثير من الموجودات ، ومنها أنه إذا كان كل موجود يظهر من أمره أنه لم يخلق عبثا وأنه إنما خلق لفعل مطلوب منه وهو ثمرة وجود الإنسان 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﴾ سورة الذاريات، الآية56.

أي ما خلقت الثقلين الجن والإنس إلا لعبادتي وتوحيدي لا لطلب الدنيا والإنهماك بها. يعني الجنس من الموجودات الذي يعرفهن وقال منبها على ظهور وجوب العبادة من قبل المعرفة بالخالق ﴿ومالي لا أعبد الذي فطرني وإليه ترجعون﴾ سورة ياسين (الآية 22).

بعد أن دلل ابن رشد على وجود السعادة الأخروية بالأدلة الشرعية والعقلية معان نجده يهتم أيضا ببيان ماهية هذه السعادة الأخروية وأين هي من السعادة الدنيوية، فيطلق على ما يتحقق للإنسان من سعادة الدنيا اسم «**السعادة المشتركة**». هذه الأخيرة تكمن في كمال أفعال النفس الإنسانية بقسميها النظري والعملي[2].

ويذهب ابن رشد إلى أن الشرائع، وخاصة شريعتنا الإسلامية قد عرفت من الأمور النظرية مالا بد لجميع الناس من معرفته، وهي معرفة الله تبارك وتعالى، وعرفة الموجودات الشريفة، ومعرفة السعادة، وكذلك عرفت من الأعمال القدر الذي تكون به النفس فاضلة بالفضائل العملية[3].

ومعنى هذا أن السعادة الدنيوية تحصل للإنسان إذا استطاع أن يتحرر من سيطرة البدن، لما له من قوى غريزية وشهوانية، ومن ثم الوقوف على الحقائق الأولى وعلى قممها الاتصال بالله سبحانه وتعالى .

---

[1] ابن رشد:مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص241.

[2] عبد الحي محمد قليل، المذاهب الأخلاقي في الإسلام(الواجب، السعادة)، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1984، ص270

[3] ابن رشد، مناهج الأدلة في عقائد الملة، تقديم محمود قاسم، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1955، ص240.

بالإضافة إلى ما سماه ابن رشد بالسعادة المشتركة، أشار كذلك إلى ما أسماه بالسعادة الأخيرة أو السعادة القصوى وهي السعادة الأخروية، فربط بين من تحقق له السعادة المشتركة، وبها تزكو نفسه بين تحصيل السعادة الأخيرة، وبين من لم يتمكن من تحصيل السعادة المشتركة، فتظل نفسه الخبيثة مرتبطة بما لها من شهوات.

السعادة القصوى لا ينالها كل واحد وليست في مقدور كل واحد فالذي تتحقق له هذه السعادة تزكو نفسه ويتضاعف زكاؤها بتعريها من الشهوات، وإن كانت النفس خبيثة زادتها المفارقة خبثا، لأنها تتأذى بالرذائل التي اكتسبت وتشتد حسرتها في هذا المقام قوله تعالى: «**أن تقول النفس يا حسرتي على ما فرطت في جنب الله وأن كنت لمن الساخرين**» سورة الزمر:الآية 56.

أي يا حسرتي وندامتي على تفريطي وتقصيري في طاعة الله وفي حقه، وإنني كنت من المستهزئين بشريعة الله ودينه.

ويرى ابن رشد أن السبيل للوصول إلى السعادة هو استخدام العلم والدرس[1]، أي أن الاعتماد على العقل والدرس وترقية المدارك الإنسانية سبيلا للوصول إلى السعادة، وبالتالي فإن ابن رشد رفض طريق الصوفية، وفي هذا يقول رينان عن ابن رشد: «**ابن رشد أقل فلاسفة العرب الأندلس تصوفا وقد أعلن بصوت عال أن نقطة النمو البشري العليا ليست سوى النقطة التي تبلغ ملكات الإنسان عندها إلى أقصى قوتها، ويصل إلى الله عندما يخرق الإنسان بالتأمل حجاب الأمور، ويجد نفسه مواجها للحق الأعلى وسلك 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** »[2].

---

[1] فوضيل بو مالة : نقطة انطلاق الأخلاق في فكر ابن رشد، مجلة فصلية في الفكر والعلوم والاستشراق، دار ماريبور، الجزائر، 1988، ص126.

[2] أرنست رينان: ابن رشد والرشدية، ت عادل زعيتر، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1957 ، ص150.

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

ومن خلال هذا نستنتج أن السعادة هي خير ما، وهي تمام الخيرات وغايتها، وأن السبيل للوصول إليها هو استخدام العلم والدرس، ومن ثمة ابن رشد تخلص من الجانب الصوفي الذي بدأ عند ابن ماجه واتسع عند ابن طفيل، فهو إذن مخلص الخط الذي رسمه أرسطو، ومتابعا للنهج الذي سبق إليه الفارابي وابن سينا باعتمادهما على العقل والدرس.

أ- درجات ومراتب السعادة عند ابن رشد:

ابن رشد في ترتيب درجات السعادة يتحدث عن سعادة مشتركة، وهي تلك الدرجة من السعادة الممكنة للناس جميعا متى انتهوا 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 عن الأهواء والشهوات، أو بتعبير آخر أن السعادة المشتركة تكمن في كمال أفعال النفس الإنسانية بقسميها النظري والعملي.

أما النوع الآخر أو الدرجة الأخرى من السعادة الذي قال به ابن رشد فهو السعادة الحقيقية، أو السعادة الخاصة، أو ما عرف عند الفلاسفة المسلمين بالاتصال أو السعادة القصوى، وهو ذلك الذي يحدث بعد تجاوز ما أسماه بالسعادة المشتركة، وبفضل حدوث الفضيلة النظرية 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 لأعاظم الرجال، وهم يدركونها في الشيخوخة أو على فراش الموت.

---

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

[2] فرح انطون :ابن رشد وفلسفته، دار النشر جامعة الإسكندرية، مصر 1953، ص45.

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 الحياة الدنيا يجيء متأثرا فيه بأرسطو الذي يحصر حديثه عن السعادة في الحياة الدنيا لأنه لا يؤمن بسعادة أخروية، كما هو شأن العقيدة الإسلامية، ولكم بالرغم من وجود الأثر الأرسطي في فلسفة ابن رشد، نجد الأثر الإسلامي واضحا فيها ويتجلى هذا في إقراره منذ البداية بسعادة دنيوية وأخروية[1].

أي أن رغم تأثر ابن رشد بأرسطو في قوله باحتمال حدوث السعادة القصوى في الحياة الدنيا لأعاظم الرجال، فهو يعد كذلك بالسعادة الأخروية، وهذا لكونه أصولي مسلم، ويذهب ابن رشد عند حديثه عن النفس بعد أن يدلل على خلودها بالعقل والشرع أن هناك نفسا زكية

ونفسا خبيثة بعد الموت، ويسمي حالة النفس الزكية بالسعادة الأخيرة، والنفس الخبيثة بالشقاء الأخير[2]، أي أنه توجد نفس زكية بعد الموت وهي التي تتعرى عن الشهوات الجسمانية، فيتضاعف زكاؤها ونفس خبيثة، وهي التي زادتها المفارقة خبثا لأنها تتأذى بالرذائل التي اكتسبت، لأنها لا يمكنها الاكتساب إلا من البدن.

ونتوصل إلى أن أعلى درجات السعادة أو السعادة الحقيقية أو القصوى هي السعادة الآخروية التي لن تتحقق للإنسان الفاضل إلا في الحياة الأخرى، أي في حياة بعد هذه الحياة الدنيا، وهو أمر اتفق عليه سائر المفكرين المسلمين كما تأيد من قبل بالكتاب والسنة.

---

[1] عبد الحي محمد قابيل:المذاهب الأخلاقية في الإسلام(الواجب–السعادة)، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1984، ص301.

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

2- السعادة والعقل الفعال :

السعادة في هذه الحياة بحسب ابن رشد هي الاتصال بالعقل الفعال[1].وهذا ممكن بحسب رسالة اتصل العقل بالإنسان لأن العقل الهيولاني أزلي ويمكن الأزلي أن يفهم الأزلي .

كما الصور العنصرية التي تتصل إلى المادة الأولى الحق إليها استعداد ثان لقبول لقبول صور متشابهة الأجزاء وكما هي تصل إلى الفعل ولحق إليها استعداد ثالث لقبول النفس الغذائية واستعداد رابع لقبول الصور المحسوسة ولحق بالصور المحسوسة استعداد خامس لقبول الصور الخيالية ولحق للصور الخالية استعداد سادس لقبول المعقولات النظرية كذلك يلزم ضروريا أن يلحق بالصور المعقولات النظرية استعداد سابع لقبول صور سابقة أي يمكن هذا الاستعداد فعل العقل الهيولي ليكون مستفادا ويحصل بالدراسة والتأمل تزكية النفس والذكر والصوم والصمت لكن كل هذا الاستعداد المكتسب بجهد شديد يلزم أن يفسد ويغني حين الاتصال بالعقل الهيولي " **كطبيعة النار المقتربة بجرم قابل الاحتراق أن يحرقه ويغير إلى طبعها** " حينئذ العقل الفعال سيكون عقله بدون فسد أو تلاشي ويلزم أن يفهم بضبط إتصال في معناه الاصطلاحي في فلسفة أرسطو وأبن رشد فإنه يعني أن شيئين طرقهما ليس إنما يتماسان ولكن اتخذا في موجود واحد [2].

فإن القوة العقلية التي في الإنسان ليست العقل بالفعل بنفسها ولا بطبيعة ذاتها ولكن العقل الفعال يجعله بالفعل ويسمح أن يكون الأشياء الأخرى معقولة له. ولان القوة العقلية تعرض أن تكون عقلا بالفعل سيصعد حينئذ ذلك العقل بالفعل إلى إدراك المفارقات فعقل وجوده الذي هو العقل بالفعل ثم وجود المعقول سيبقي عاقلا وسيكون العقل والمعقول والعاقل واحد بعينه ويصير ذات درجة العقل الفعال وحينئذ العاقل سيكون العقل الهيولاني والمعقول هو الفعال والعقل هو العقل الهيولاني وهذا واحد في وجود ثلاث في الحال ولذلك اندمج كل هذه الثلاث في واحد وإذا كانت بالفعل وما كان منسب

---

[1] ابن رشد: تلخيص ما بعد الطبيعة ، (د.ت)، ص145،146.

[2] ارنيست رينان: ابن رشد والرشدية ،ترجمة عادل زعيتر ،دار احياء الكتب العربية القاهرة،1987م ،ص154 ،155.

إلى الهيولي صير وجوديا إلهيا وهذا ما يفعل فينا العقل الفعال ولذلك يسمي فعالا وإذا وصلنا إلي هذه الدرجة استكملت سعادتنا.

كانت مسألة السعادة هي المسألة الثانية الكبرى التي دارت عليها المباحث الخلقية العربية وهنا تبين المرء أثر أرسطو بوضوح كبير أيضا فالفضيلة إنما هي احدى السبل المفضية إلى بلوغ الخير الإنساني الأسمى الذي رده أرسطو إلى الإدراك النظري أو العقلي البحث وسخر له جميع الأفعال والخيرات الأخرى من ثروة أوجاه أوكفاه عسكري أو نشاط سياسي واجتماعي[1] ومع أن الفارابي كان قد تطرق إلى هذه المسألة في عدد من كتبه، وانتهى إلى سعادة الإنسان في ضرب من الاتصال بالعقل الفعال .

فيبدو أنه قد تردد في هذا المقام بين الكمال السياسي والكمال النبوي وكلهما عملا بالإصلاح أرسطو طالي، يؤيد ذلك ما ذكره ابن رشد في شرحه الكبير لكتاب النفس، من أن الفارابي أنكر الاتصال في شرحه "لنيقوماخيا " معتبرا أن العقل الفعال ليس إلا الصلة الفاعلة لنا وحسب كما يقول ابن رشد[2] أما سلف ابن رشد الأندلسي (أبو بكر ابن الصائغ) فلم يتردد في باب اتصال الإنسان بالعقل الفعال وأن كان قد أناطه بشروط فاقت الطبيعة يدعوها أحيان (**معونة إلهية**) [3].

ويبدو أن ابن رشد أخذ برأي هذا السلف بادئ الأمر ثم رجع عنه كما تبين من مقارنة نسختين مختلفتين من تلخص كتاب النفس ، هما نسخة القاهرة ونسخة مدريد ففي نسخة القاهرة وهي الأقدم يقول ابن رشد في باب الاتصال على غرر ابن باجة : **"إذا تأمل كيف حال الإنسان في هذا الاتصال، ظهر أنه من أعجيب الطبيعة "وأنه "يوجد لسائر قوى النفس في تلك الحال**

---

[1] ماجد فخري :فلسفة ابن رشد الأخلاقية ضمن كتاب جماعي مؤتمر ابن رشد، المؤسسة الوطنية للطباعة، ورشة احمد زبانة، الجزائر،1978،ط1،ص205.

[2] comment magnum in troitotelisde amma, ed, f, st, gramford, compridgemars, 1953, p:04.

[3] فلسفة ابن رشد الأخلاقية ضمن كتاب جماعي مؤتمر ابن رشد، المؤسسة الوطنية للطباعة، ورشة احمد زبانة، الجزائر،1978،ط1،ص205.

من الدهشة والبحث وبالجملة من تعطل الأفعال الطبيعة ما يوجد حتى يقال أنه قد عرج بأرواحهم وهي بالجملة موهبة إلهية"[1].

إلى أنه يعود في نسخة مدريد عن هذا الرأي لما انطوى عليه من فرضيات فائقة للعقل ، مستدركا " **إنما هو أول من قاله أبو بكر ابن الصائغ فغلطنا** " وحقيقة هذا الرأي كما تبين من شتى مؤلفاته ولا سيما رسالة الاتصال أن العقل الهيولاني هو (**العقل الإنساني المنفعل**) أنما يخرج إلى حيز الفعل متى إتصل[2] أو اتحد بالعقل الفعال ، وعندما يصبح عقلا مستفادا إي أن نستفيد من النظر في المعقولات بالفعل ذلك أن العقل الهيولاني ينظر إلى العقل الفعال ، فيعقله بعقل ناقص هو العقل بالملكة ، المتوسط بين الموجودات الهيولانية وبين العقل الفعال وإذان عقله على التمام أخر الأمر بات عقلا مستفادا وهذا التأويل هو الذي اختاره الأسكندر الافروديسي كما يقول ابن رشد يذكر أنه (**طريقة الحكيم**) أي أرسطو وهي "**في غاية الوثاقة** "[3].

أما تعريف ابن رشد للإتصال فلا يخلوا من طرافة إذا قيس بتعارف أسلافه منهم ابن سينا فهو يصفه في رسالة الإتصال بأنه عبارة أن ندركه بالفعل شيء مجرد بالكلية أي خارجا عن العقل بالملكة ، ماهيته أنه جوهر مفارق وأنه في نفسه عقل بالفعل أي العقل الفعال .

ثم يمضى إلى القول أن العقل الفعال هو من بين هذه الجواهر أقرب شيء من جوهرنا " **ولذلك رأي قوم أنه يملك أن نتصور ذاته على كنهها حتى نكون نحن هو**"[4] .

---

[1] ابن رشد: تلخيص كتاب النفس ، (د.ت)، ص95.

[2] فلسفة ابن رشد الأخلاقية ضمن كتاب جماعي مؤتمر ابن رشد، ص 206.

[3] ابن رشد: تلخيص كتاب النفس ، (د.ت)، ملحق 2 ،ص120،121.

[4] ابن رشد: تلخيص كتاب ما بعد الطبيعة، القاهرة ،1958، ص144،145.

وعلى الرغم من كل هذه التعقيدات التي لم يكن ابن رشد غافلا عنها كما مرة يأخذ في رسالة الاتصال بالمذهب المعروف القائل باتحاد العقل البشري بذلك الجوهر المفارق الذي يهيمن على عالم الكون والفساد وإن كان قد عالله على طريقته الخاصة ،التي يبدوا أنها طريقة الأسكندر الإفروديسى فهو يذهب في تلك الرسالة إلى أن فعل العقل الفعال الأخير هو إدراكه لذاته، فكانت منزلته من العقل الإنساني أو الهيولاني بمنزلة الغاية ، وكان إدراك العقل الفعال هو عبارة عن العلوم أو المعقولات المجردة منها نهاية طريق الإدراك البشري وهو ما يدعي بالاتصال وبلوغ هذه المرتبة من الإدراك عند ابن رشد هو سر السعادة والكمال اللذين إرتضاهما الله للإنسان **"اشرف الموجودات هاهنا "** [1].

وهنا يحق لنا أن نعتبر الخوض في مسألة الاتصال من القضايا الخلقية وإن كان يبدو من ظاهرها أنها من القضايا المتصلة نظرية المعرفة ، فالفلاسفة العرب الذين تأثروا بالأفلاطونية المحدثة أنما اعتبروا الترقي في معارج العلم النظري المفضي أخر الأمر إلى الإتصال بالعقل الفعال سبيل من السبل المفضية إلى السعادة.

3- علاقة السعادة بالسياسة:

لم يول دارسوا ابن رشد أهمية كبيرة لآرائه في السياسة ،بإعتباره أهمية تتمكن في ما قدمه على صعيد العلاقة بين الدين والفلسفة كما أتى عدم الاهتمام من كون ابن رشد لم يكتب مباشرة في هذا الميدان بمقدار ما أتت أرائه متناثرة ومن خلال تعليقه على كتاب الجمهورية لأفلاطون وهي المعنونة في كتاب «**الضروري في السياسة**» لكن القراءة المعاصرة لابن رشد في جانبها السياسي تكتسب أهمية من زاوية كونها تضيء في محنته وعلى الاضطهاد الذي طاله من جانب الخليفة المنصور، تسود نظرات متفاوتة إلى أسباب محنة ابن رشد حيث يشير بعض الدارسين منهم محمد عابد الجابري أن الآراء السياسية لابن رشد كانت العامل الرئيسي لانقلاب الخليفة عليه ونفيه، في ما يشير الكاتب المصري

[1] فلسفة ابن رشد الأخلاقية ضمن كتاب جماعي مؤتمر ابن رشد، ص208.

عاطف العراقي في استبعاد الآراء السياسية عن اضطهاده ويعيده إلى الفقهاء المسيطرين آنذاك على الساحة الدينية والفقهية وعنصر الحسد من علوم ابن رشد وموقعه المتميز في البلاد على جميع الأصعدة.

وفي التدقيق بما تركه ابن رشد من آرائه في السياسة سواءاً ما كتب بشكل مباشر أو ما تركه كإشارات دالة على بعض المواضيع وبإدراك طبيعة السلطة القائمة آنذاك، لا يمكن سوى ترجيح مسؤولية الآراء السياسية لابن رشد في النكبة التي أصابته من دون إغفال وإهمال أهمية دور الفقهاء الذين أغرّو صدر الخليفة على ابن رشد حسداً منه وسعياً إلى إلغاء دوره بما يسمح لهم الاستلاء على موقعه في القضاء بعد أن أوغلوا في التهويلات من أن الكتابات بمظهر الشيء الذي يتنافى والفلسفة على غرار أفلاطون والفارابي احتلت **"المدينة الفاضلة"** موقعاً في معالجات ابن رشد فاعتبر أن الهدف منها هو تمكين أهلها من تحقيق الكمالات الإنسانية التي شدد عليها[1]

كما اعتبر السياسة في مفهومها الحقيقي تقوم على تدبير النفوس الجماعية وتحسين سلوكهم مما يعني أن السياسة يجب أن تتركز على خدمة الشعب.

وأعطى آراءه في طبيعة الحاكم الظالم فرأى فيه الشخص الذي يحكم الشعب من أجل نفسه وليس من أجل الشعب ذاته، وظل ابن رشد في آرائه السياسية متوافقاً مع رؤيته لدور الفلسفة التي يجب أن تعطي الأولوية في حال مخالفتها للشريعة، فاعتبر أن الرؤساء يجب أن يكونوا من الحكماء أي من الفلاسفة، وهو بذلك يتطابق مع ما قاله به سابقاً كل من أفلاطون والفارابي "**فالملك يجب أن يكون عارفاً بالشرائع التي سنّها المشرّع الأوّل(النبي) ويكون له القدرة على استنباط ما لم يصرح به الشرع فتوى وحكماء وهو ما يسمى بضاعة الفقه**" على ما يقول الجابري إلّا

[1] ابن رشد :الضروري في السياسة(مختصر كتاب السياسة لأفلاطون)، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت، لبنان،1998،ص

أنّ ذروة ابن رشد السياسة كانت في حديثه على مدينة الغلبة التي رأى فيها نموذجاً للدولة الاستبدادية ولطغيان الحاكم فيها واضطهاده للشعب وهي نقيض المدينة الفاضلة التي تسود فيها العدالة ويمنع الظلم عن أبنائها، وقد تكون آراء هذه في نقد الحاكم الظالم والدولة المستبدة والسبب المباشر لنكبة ابن رشد ونفيه خارج البلاد وحرق كتبه[1]

وكانت المدينة في الفكر السياسي تسيير نحو المشروع الممكن نظريا وعمليا حتى في أرقى مستويات اليوتوبيا وبالطبع فان المستقبل والمصير أصبحا محوران لصيقان بالإنسان والمدينة يتجلى حضورهما في ثلاثة مستويات الخوف من المجهول يؤدي إلى رسم استراتيجية الغد، ورفض الواقع الذي يفرض التنظير المحاضر واليأس من الحاضر يدفع الفكر إلى الارتماء في أحضان الماضي لرسم معالم السعادة.

وأصبح الغد والمستقبل أهم ما يقلق الفكر السياسي وأصبحت إشكالية المدينة في الفكر السياسي ترتبط ارتباطاً عضوياً بالسياسة والمدينة والسعادة[2].

وهنا يبين ابن رشد أنّ الدولة المثالية عنده إنما هي الدولة القائمة على الشرع والحاكم المثالي إنما هو الخليفة الذي يؤسس سياسته على أصول الشرع.

وبما أن ابن رشد عرف علم السياسة بأنه علم تدبير المدينة ثم جاء ابن خلدون من بعده وعرفّ سياسة المدينة بأنها تعني تدبير المنزل أو المدينة بمقتضى الأخلاق والحكمة لحمل الجمهور على منهاج يكون فيه حفظ النوع وبقائه، فالاجتماع ضرورة الإنسان لا يستطيع أن يعيش منفرداً وقد يجتمع الناس لأغراض متعددة، إلا أنّ كثيراً من هذه الاجتماعات تعد اجتماعات فاسدة وضالة، وهناك نوع واحد فقط من هذه الاجتماعات هو ما يسمى بالاجتماع الفاضل وهذا الاجتماع ما ينبني على الأخلاق والسياسة.

---

[1] ابن رشد :الضروري في السياسة، ص 77.

[2] عرفة عبد القادر:المدينة والسياسة(دراسة الضروري في السياسة لابن رشد)، مطبعة مؤسسة فريديريش ايبرت الألمانية في مصر الجديدة، القاهرة،ط1،2006، ص ص 9-10.

وارتبطت الأخلاق بالسياسة ارتباطاً عضوياً بالفلسفة الإسلامية وصار كلاهما ينشط غاية واحدة تتمثل في إيجاد الفضيلة والسعادة سواء أكانت في المجال الفردي(**الأخلاق**) أم المجال الاجتماعي (**السياسة**). فالإنسان من حيث هو فرد (**كائن عاقل**) وهو كعضو في المجتمع (**حيوان مدني**) ومشكلة الإنسان هو موضوع الفلسفة المدنية التي تنشطر إلى قسمين قسم يعالج سلوك الفرد فيسمى الفلسفة الأخلاقية وقسم يعالج سلوك سكان المدينة ويسمى الفلسفة السياسية.

وهذا الربط بين الأخلاق والسياسة وهو ما أخذ به الفلاسفة المسلمين ويعود إلى مصدرين أساسيين:

فالمصدر الأول الدين الذي وضع مجموعة من التشريعات المنظمة لحياة الإنسان الفردي والاجتماعي بكافة مجالاتها من خلال مجموعة من القيم الأخلاقية.

أمّا المصدر الثاني الفلسفة اليونانية دارت حول مفهوم السعادة والتي قامت على الفضيلة وجمعت بين الأخلاق والسياسة فكانت الفضيلة محور فلسفة سقراط القائل أنّ المعرفة فضيلة والجهل رذيلة، مروراً بأفلاطون ومحاوراته التي دارت على فكرة أخلاقية أو سياسية وصولاً إلى أرسطو الذي عدّ كتابه نيقوماخوس مقدمة لكتاب السياسة.

وفي الأخير وضح ابن رشد أنّ السياسة ما هي إلا الجانب الاجتماعي للأخلاق أي أنها أخلاق موسعة ومعرفة الفضائل الخلقية ضرورة وخطوة أولى من أجل إقامة السياسة الفاضلة، ولن تتحقق السياسة الفاضلة والإلمام الكامل بعلم السياسة دون معرفة الجانب النظري (**الأخلاق**) ومعرفة الكمالات والفضائل الإنسانية.

المبحث الثاني: السعادة والفضيلة عند ابن رشد

1- الفضائل الخلقية:

إذا كانت الشريعة جاءت لتدعوا الناس إلى الفضيلة فان الفضيلة وسبل اقتنائها مبحث من مباحث الفلسفة أيضاً وهي مما يدعو إليه الحكماء ويوجهون الناس إلى اقتنائها إلى أن الشريعة توجب على الناس فعل الفضائل واكتسابها ويعرف أرسطو الفضيلة بأنها استعداد ما بإزاء الانفعالات ناشئ من نمو قوة بالمران، وبيانه أن كلفعل إنما سبقه قوة من نوعه والفضيلة قوة الفعل الخلقي ولكنها ليست مجرد قوة وليست انفعالا مؤقتاً كالغضب أو الشفقة، وإنما هي استعداد أو ملكة أو حال مكتسبة بالمران وموقف دائم بإزاء الشهوات من حيث أن التكرار يولد طبيعة ثانية.

ونجد في الفلسفة الإسلامية ابن رشد الذي قسم الفضيلة حسب تقسيم الفلاسفة لها وهي أربع: فضيلة العفة وفضيلة العدل وفضيلة السخاء، ويريد ابن رشد بذلك أن يؤكد أن كل السنن الكونية إلا بالأخلاق الحميدة فإن صلاح المجتمع في حسن الأخلاق وجماع الأفعال، وفساده في سوء الأخلاق وقبح الأفعال.

وهذا لما كانت النفس الناطقة جزئين: "**جزء عملي وجزء علمي، ويجب أن يكون المطلوب الأول منه هو أن يوجد على كماله في هاتين القويتين أعني الفضائل العملية والفضائل النظرية، وأن تكون الأفعال التي تكسب النفس هاتين الفضيلتين هي الخبرات والحسنات والتي تعوقها وهي الشرور والسيئات**"[1]

"وكذلك لما كان تقرير هذه الأفعال أكثر ذلك بالوحي وردت الشرائع بتقريرها ووردت مع ذلك بتعريفها والحث عليها، فأمرت بالفضائل ونهت عن الرذائل وعرفت بالمقدار الذي فيه سعادة جميع الناس في العلم والعمل عن السعادة المشتركة"[2]

---

[1] ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة،ص200.

[2] نفسه،ص200.

وعرفت من الأمور النظرية ما لا بد من جميع الناس من معرفته وهي معرفة الله تبارك وتعالى ومعرفة الملائكة ومعرفة الموجودات الشريفة ومعرفة السعادة.

وكذلك عرفت من الأعمال القدر الذي تكون به النفوس فاضلة بالفضائل العملية وخاصة شريعتنا هذه، فإنه إذا قيست سائر الشرائع وجد أنها الشريعة الكاملة بإطلاق ولذلك كانت خاتمة الشرائع[1]

وكان اليونانيون يحثون في أشعارهم على الفضائل"**فلم يكونوا يقولون أكثر ذلك شعراً إلّا وهو موجّه نحو الحث على الفضيلة أو الكف عن الرذيلة أو ما يفيد أدباً من الآداب أو معرفة من المعارف**"[2]

وكذلك عن طريق المحاكاة إذا كان ذكر الفضائل مفردة لا يوقع في النفس خوفاً من فواتها وعلى رحمة ولا محبة، فلا واجب على من يريد أن يحث على الفضائل أن يجعل جزءاً من محاكاته للأشياء التي تبعث الحزن والخوف والرحمة.

و من هنا نستنتج أن الفنون والآداب يمكن أن تكون خادمة للفضيلة وكذلك العكس تكون هذه دافعة للرذيلة مثل ما نراه من أنواع الفنون والآداب في بلادنا العربية والإسلاميّة، والصواب تسخير الفن والآداب للفضيلة لا للرذيلة.

يقول ابن رشد قال أرسطو: "والاستدلال الفاضل والإرادة إنما تكون الأفعال الإرادية وأكثر ما يوجد هذا النوع من الاستدلال في الكتاب العزيز أعني في مدح الأفعال الفاضلة وذم الأفعال الغير فاضلة وهو قليل من أشعار العرب،ومثال الإرادة في المدح قوله تعالى: ﴿وضرب الله مثلا كلمة طيبة كشجرة طيبة﴾ سورة إبراهيم الآية 24.

---

[1] ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة،ص201.

[2] ابن رشد: تلخيص كتاب الشعر، مركز تحقيق التراث، 1987، ص61.

ولكون أشعار العرب خالية من مدائح الأفعال الفاضلة وذم النقائض أعني الكتاب العزيز عليهم واستثنى منهم من ضرب قوله إلى هذا الجنس[1]

وينبغي أن تعرف قبل هذا ما يكفي في وصفها بالقول لا يكفي لإخراجها إلى الفعل في المدن وعند الأمم لا بد من قوة العقل[2] فيوسوس الإنسان مجتمعه حتى يصل إلى الكمالات والكمالات ثلاثة: فضائل نظرية وفضائل خلقية وفضائل عملية[3]وهذا ما تقرره الشريعة أيضاً إذ السنن المشروعة العملية المقصود منها الفضائل النفسانية فمنها ما يرجع إلى تعظيم من يجب تعظيمه وشكر من يجب شكره وفي هذا الجنس تدخل العبادات.

2- الاجتماع والأخلاق وعلاقتهما بفضائل النفس:

إن للأخلاق أهمية كبيرة حسب ابن رشد لها تأثير كبير وما يصدر عنه بل نستطيع أن نقول أنّ سلوك الإنسان موافق لما هو مستقر في نفسه من معان وصفات، وما أصدق كلمة الغزالي فان كل صفة تظهر في القلب يظهر أثرها على الجوارح حتى لا تتحرك إلا على وقفتها لا محالة فأفعال الإنسان دائما موصولة بما في نفسه من معانٍ وصفات، ومعنى ذلك أن صلاح الإنسان يكون بصلاح أخلاقه لأن الفرع بأصله إذا صلح الأصل صلح الفرع، ولهذا كان النهج السديد في إصلاح الناس وتقويم سلوكهم وتيسير سبل الحياة الطيبة لهم أن يبدأ المصلحون بإصلاح النفوس وتزكيتها وغرس معاني الأخلاق الجيدة فيها ولهذا أكد الإسلام على صلاح النفوس وتبيين أن تغيير أحوال الناس من سعادة إلى شقاء، ويسر

وعسر، ورخاء وضيق وطمأنينة وقلق وعز وذل ونحو تبع لتغيير ما بأنفسهم من معانٍ وصفات، قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾ سورة الرعد الآية 11.

---

[1] ابن رشد: تلخيص كتاب الشعر، مركز تحقيق التراث،، ص100،101.

[2] ابن رشد: الضروري في السياسة، ص79.

[3] المصدر نفسه، ص147.

وتظهر أهمية الأخلاق أيضاً من ناحية أخرى ذلك أنّ الإنسان قبل أن يفعل شيئاً أو يتركه يقوم بعملية وزن وتقييم لتركه أو فعله في ضوء معاني الأخلاق المستقرة في نفسه فإن ظهر الفعل أو ترك مرضياً مقبولاً إن بعث في النفس رغبة فيه واتجاه إليه ثم إقدام عليه وإن كان الأمر خلاف ذلك إن كمشت النفس عنه وكرهته.

إن موقف ابن رشد من أقسام قوى النفس وصفتها بالفضائل لا تخلو من تعقيد فعلى غرار جمهرة فلاسفة الأخلاق العرب منهم الكندي، ابن سينا، والغزالي يعتمد هذا الفيلسوف في بعض المواضع القسمة الأفلاطونية الثلاثة لقوى النفس، وهي الناطقة الغضبية والشهوانية وهي قسمة كان أرسطو قد تخلى عنها كما هو معروف في كلا كتاب النفس وكتاب الأخلاق، لأنّها تفرض أنّ النفس قابلة للتجزئة، وعنده أنّ النفس واحدة في الجوهر وإن كانت متعددة القوى[1]نمثل في ذلك بالإشارة إلى مقارنة ابن رشد في جوامع السياسة لأفلاطون بين أجزاء المدينة الثلاثة وفضائلها، وأجزاء النفس وفضائلها على غرار أفلاطون، فهو يذهب إلى أن المدينة إنما تكون حكيمة بمقدار ما يحكم الجزء الناطق في الجزئين الآخرين، أي الغضبي والشهواني وتكون شجاعة بمقدار ما تتحرك القوة الغضبية فيها، في الوقت وبالمقدار الذي يقضي بهما العقل وتكون عفيفة بمقدار ما تنقاد القوة الشهوانية فيها إلى الناطقة، أما الفضيلة الأفلاطونية الرابعة، وهي العدالة فهو يعرفها بقوله، «**إنها ليست إلا تكلف كل امرئ في مدينة الأفعال التي تخصه بالطبع على أفضل وجه ممكن ولا يتحقق ذلك ما لم تنقد سائر أجزاء المدينة لما يمليه العلم النظري أو الحكام**»[2]

وعليه تقاس العدالة التي تسند إلى النفس، فهي عبارة تكلف كل أجزائها ذلك الفعل الذي يخصها دون سواه، بالقدر المناسب في الوقت المناسب، ويحصل ذلك عندما تنقاد أجزاء النفس جميعا لحكم العقل، وواضح أنّ هذه القسمة للفضائل سواء في المدينة أو في النفس، إنّما ترتبط بمذهب أفلاطون في النفس الذي عليه بنى فلسفته الخلقية.

---

[1] ابن رشد: تلخيص كتاب النفس، القاهرة، 1950،ص99.

[2] ماجد فخري :فلسفة ابن رشد الأخلاقية: ضمن كتاب جماعي: مؤتمر ابن رشد، ص202.

ومع ذلك فمن الإنصاف الإشارة إلى أنّ ابن رشد يخرج في مؤلفاته النفسيّة والأخلاقية الأخرى على العرف الذي درج عليه الفلاسفة في باب جوهريّة النفس وخلودها واستقلالها عن الجسد، فهو ينهج في هذه المؤلفات بوجه عام نهجاً أرسطو طالسياً واضحاً، فينكر القضايا الثلاث الآنفة الذكر ويسند إلى النفس القوى الخمس التي أسندها إليها أرسطو في كتاب النفس وهي العاذية والحسّاسة والمخيّلة والناطقة والنزوعيّة.

ويعتمد في تبويب الفضائل في تلخيص كتاب الأخلاق خاصة في النهج الأرسطو طالي فيقسّمها إلى قسمين رئيسيين هما: الفضائل الفكريّة والفضائل الخلقيّة ويدرج في عداد الفضائل الخلقيّة الشجاعة والعفة والسخاء وكبر النفس والتواضع والألفة والصدق والعدالة، بينهما يدرج في عداد الفضائل الفكريّة الرئيسيّة العقل الفطريّ والعلم اليقيني والتعقّل والحكمة والصناعة[1]وهو يرى أنّها تدخل جميعاً في باب التعقّل إلى حد ما، ما دامت تدور في معرفة الممكنات من أفعال إراديّة وصناعيّة خلافاً للفضائل النظريّة التي تدور على معرفة الضروريات.

ولعله من المفيد أن نذكر أنّ عامة فلاسفة الأخلاق العرب توفروا على هذه الفضائل الفكريّة توفراً عظيماً.

أمّا في حديث ابن رشد عن الاجتماع المدني عنده له ضرورة مادية طبيعية وضرورة معنويّة أخلاقيّة وبالاجتماع تتكامل متطلباته الطبيعيّة والاجتماع تتخلى الجماعة والمدينة بسائر الفضائل والكمالات الإنسانيّة ومن هنا قيل "**أنّ الإنسان مدني بالطبع**"[2]

ومن هنا يصبح الاجتماع ضرورة إنسانيّة لتحقيق حياة أفضل للإنسان من ناحية تلبية متطلباته الماديّة ومن ناحية إكمال فضائله الأخلاقيّة، والإنسان الفاضل هو وحده الذي يعيش في مجتمع، وهذا على خلاف ما تصوّره ابن باجة من أنّ الإنسان يستطيع أن يكون فاضلاً وهو منعزل ومتوحد عن المجتمع.

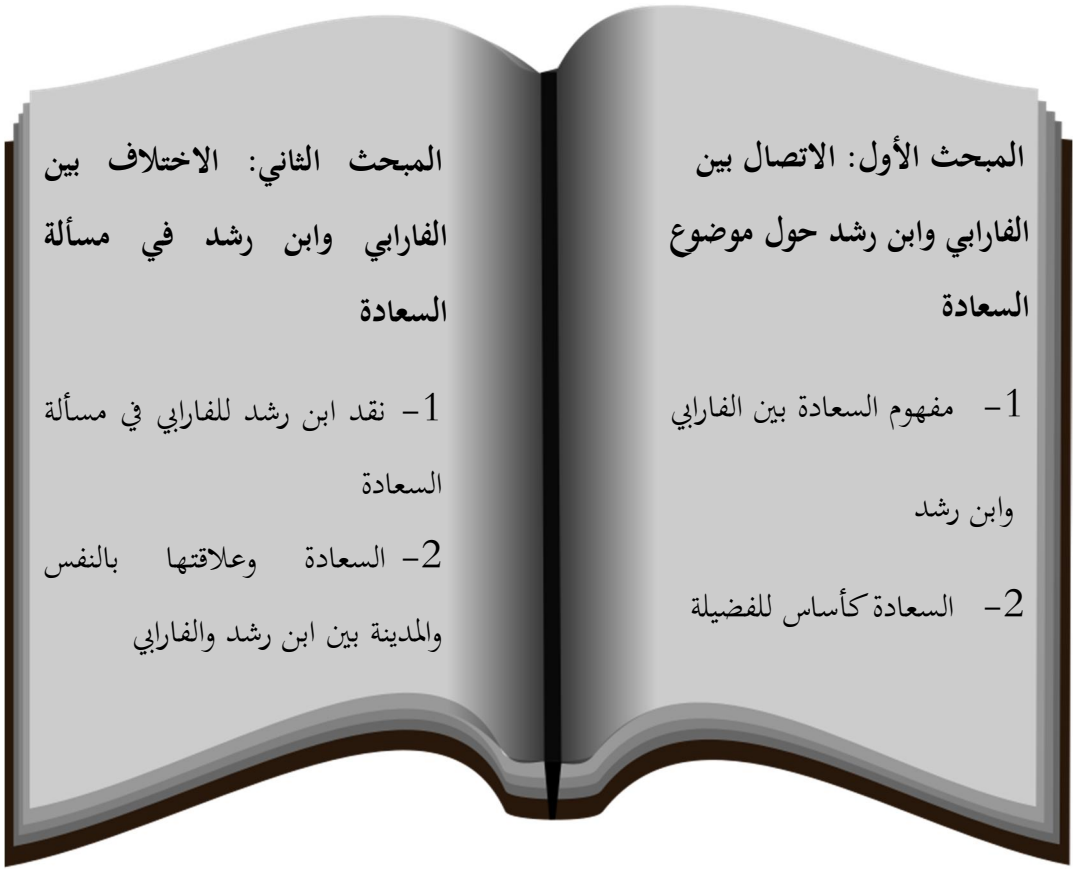
---

[1] ماجد فخري :فلسفة ابن رشد الأخلاقية: ضمن كتاب جماعي: مؤتمر ابن رشد ،ص203،204.

[2] ابن رشد: تلخيص السياسة، ترجمة فاطمة كاظم الذهبي، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط1، 1998، ص68.

الفصل الثالث

السعادة بين الفارابي وابن رشد



المبحث الأول: الاتصال بين الفارابي وابن رشد حول موضوع السعادة

1- مفهوم السعادة بين الفارابي وابن رشد

2- السعادة كأساس للفضيلة

المبحث الثاني: الاختلاف بين الفارابي وابن رشد في مسألة السعادة

1- نقد ابن رشد للفارابي في مسألة السعادة

2- السعادة وعلاقتها بالنفس والمدينة بين ابن رشد والفارابي

المبحث الأول: الإتصال بين الفارابي وابن رشد حول موضوع السعادة

1- مفهوم السعادة بين الفارابي وابن رشد:

أ- أوجه التقارب بين الفارابي وابن رشد :

يقول أرسطو إن السعادة الحقيقية لا تتحقق حين نفعل شيئا ممتعا ..بل حين نفعل شيئا مهما ذا قيمة أي هي من الأشياء التي تختار لذاتها وقد اجمع كل من الفارابي وابن رشد على هذا الرأي، فالسعادة عند ابن رشد تتحقق بطلب العلم والفضائل والسعي للكمال وعند الفارابي أن كل شيء يسعى للاكتمال واكتمال الإنسان هو أن يحقق السعادة المطلقة وقال إن الناس يحصلون على قدر من السعادة يتناسب مع الرتبة التي وصلوا لها في الإنسانية، حيث يعرف الفارابي السعادة بقوله:«**السعادة هي اثر الخيرات وأكملها**». [1]

ويعرفها أيضا أن تصير النفس من الكمال في الوجود حيث لا تحتاج لقوامها الى مادة وذلك أن تصير في جملة الأشياء البريئة عن الأجسام في جملة الجواهر المفارقة للمواد وان تبقى ذلك على الحال دائما وابدأ.

ومن خلال تعريف الفارابي للسعادة من المقولتين السابقتين ذلك لا يعني اختلافا الى انه في التعريف الأخير ركز على النفس ودورها الرئيسي في الوصول للسعادة ببلوغ درجة الكمال.

ويرى الفارابي أن السعادة لا تكون بالمنافع الحسية ولذة التملك، بل بالفلسفة التي ننال بها السعادة والكمال والفضيلة الكلية الكبرى، ولا تتم الفلسفة إلا بتشغيل العقل والمنطق اللذين يساعدان العارف الحكيم على التمييز بين الأشياء وإدراك الصواب من الخطأ واصطفاء الخير من الشر والحق من الباطل. ومن هنا، فالعقل هو السبيل الوحيد لتحقيق السعادة وإدراك الفضيلة وتذوق الحكمة اليقينية

[1] أبو نصر الفارابي: كتاب التنبيه على سبيل السعادة، تحقيق جعفر آل ياسين ،دار المناهل بيروت،1987م،ص49.

على غرار التصور الأفلاطوني والأرسطي للسعادة. ويعد المنطق وهو آلة تعصم الذهن من الوقوع في الخطأ من الآليات المهمة لتحقيق السعادة الدنيوية والأخروية.

وفي هذا الصدد يقول الفارابي:" **ولما كانت السعادات إنما ننالها متى كانت لنا الأشياء الجميلة قنية، وكانت الأشياء الجميلة إنما تصير قنية بصناعة الفلسفة فلازم ضرورة أن تكون الفلسفة هي التي بها ننال السعادة،فهذه هي التي تحصل لنا بجودة التمييز، وكانت جودة التمييز إنما تحصل بقوة الذهن على إدراك الصواب**"[1]. كانت قوة الذهن حاصلة لنا قبل جميع هذه. وقوة الذهن إنما تحصل متى كانت لنا قوة بها نقف على الحق إنه حق بيقين فنعتقده، وبها نقف على ما هو باطل إنه باطل بيقين فنجتنبه، ونقف على الباطل الشبيه بالحق فلا نغلط فيه، ونقف على ما هو حق في ذاته وقد أشبه الباطل: فلا نغلط فيه ولا ننخدع فيه. والصناعة التي بها نستفيد هذه القوة تسمى صناعة المنطق.

وهذه الصناعة هي التي بها يوقف على الاعتقاد الحق، أي ما هو، وعلى الاعتقاد الباطل، أي ما هو(...) ولما كانت الخيرات التي هي للإنسان، بعضها أخص وبعضها أقل خصوصا، وكان أخص الخيرات بالإنسان عقل الإنسان، إذ كان الشيء الذي به صار إنسانا هو العقل".

فيعرف ابن رشد السعادة على أنها «**الخير الأقصى وتمام الخيرات جميعا وان تطلب لذاتها لا لشيء آخر** »[2]، أي بمعنى أنها الغاية القصوى للإنسان التي لا توجد بعدها غاية تطلب لذاتها ولا لشيء أخر ،وقد اهتم أيضا اهتماما كبيرا بالسعادة الدنيوية والأخروية فيقول «**لقد اتفق الكل على أن للإنسان سعادتين أخروية ودنيوية** »[3].

---

[1] أبو نصر الفارابي: التنبيه على سبيل السعادة، دار المناهل، بيروت، 1987، ص 77.

[2] أرسطو طاليس: الى نيقوماخوس، دار الكتب المصرية، القاهرة، ص 128.

[3] ابن رشد: مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص 240.

بحسب ابن رشد، فإن سعادة الخواص تكمن في كمال جوهر الإنسان بما هو إنسان، حيث تعلو فضائل العلم والمعرفة، فتتغلب إنسانية المرء على حيوانيته! خاصة أن الناس يحسبون أن صلاح الحال (السعادة) يكون في كرم الحسب وكثرة الإخوان والأولاد وحسن العقل، والشيخوخة الصالحة، غير آخذين بعين الاعتبار حقيقة أن حسن العقل والشيخوخة لا يتحققان إلا إذا أيقنا بأن ثمة غاية عليا من وراء أفعالنا ننفرد بها دون الحيوانات، ألا وهي «أفعال النفس الناطقة بشقيها: النظرية والعملية

ونرى هنا أن ابن رشد قد كرر قول الفارابي عن السعادة وذلك عندما عرفها الفارابي أنها الخير المطلق واثر الخيرات الى أن ابن رشد عرفها أيضا بأنها خير ما وهي تمام الخيرات وغايتها وهنا نرى ان ابن رشد متابعا للنهج الذي سبق إليه الفارابي .

وهكذا، يعتبر الفارابي أن السعادة المطلقة هي سعادة العقل الذي به يدرك الإنسان ذاته ووجوده، وبه يدرك خالق هذا العالم وصانعه وفاطره من خلال تدبر المصنوعات والمخلوقات الدالة على وجود الله ووحدانيته وهو نفس الموقف نجده عند ابن رشد

كما يظهر أيضا أن ابن رشد يعيد ما قاله الفارابي في أن السعادة الحقيقية تتمثل 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 وشهوات الانفعال وأهواء الذات الخسيسة. ومن ثم، فالسعادة هي أسمى ما يتمنى المرء أن يدركها، فهي الفضيلة والكمال. وينبغي للإنسان ألا يبحث عن السعادة إلا من أجلها مادامت تقترن بالخير وتمام الخلق وأنها أفضل الغايات، كما أنها هي نهاية الكمال الإنساني حيث لا يحتاج الإنسان بعدها لأي شيء فالسعادة هي غاية ما يتشوقها كل إنسان، وأن كل من ينحو بسعيه نحوها، فإنما ينحوها على أنها كمال ما، فذلك مالا يحتاج في بيانه إلى قول، إذ كان في غاية الشهرة، وكل كمال وكل غاية يتشوقها الإنسان، فإنما يتشوقها على أنها خير ما، فهو لا محالة مؤثر. ولما كانت الغايات التي تتشوق على أنها خيرات مؤثرة كثيرة، كانت السعادة أجدى الخيرات المؤثرة.

ويرى الفارابي في كتابه" آراء أهل المدينة الفاضلة" أن السعادة لا تتم إلا بالمدينة وتدبيرها على أحسن وجه، والمدينة أعم من الاجتماع وأحسن منه، وإذا تحققت المدينة الفاضلة تحققت السعادة، وبذلك يربط الفارابي السعادة بتدبير المدينة وتفعيلها لتكون مدينة صالحة فاضلة قوامها العقل والحكمة والاستهداء بالشرع الرباني، ولا يمكن بالتالي، أن يتحقق" خير الإنسان إلا داخل المدينة. ولن يبلغ الإنسان السعادة إذا ما هو اقتصر على مجهوده الفردي في تقويم نفسه وإتباع طريق الخير ونواهي الأخلاق وأوامر الدين.

ثم النظر إلى السعادة الحقيقية من منظور عقلاني حيت الحكمة العقلية هي الطريق الأمثل لتحقيق كمال النفس، وهو ما أكده أن فضيلة النفس تكمن في التشوق إلى العلوم والمعارف، وبذلك تصبح الفلسفة الطريق السالك إلى السعادة على حد تعبير الفارابي"

يعتبر الفارابي السعادة غاية في ذاتها، ما دامت تطلب لذاتها بعيدا عن أية مصلحة حيث السعادة في نظره لا ترتبط بالبدن وليست إشباعا للذة بدنية، لأن هذا الإشباع هو فعل مشترك مع الحيوان لذا يصبح الفعل العقلي التأملي هو ما يميز الإنسان، فالسعادة لا ترتبط بعالم الحس والجسد إنها لذة عقلية، لكن السؤال الأساس عند الفارابي هو كيف تحصل هذه السعادة، ما دامت غير متوفرة في عالم الحس والإحساس، لا نولد سعداء وإنما نصبح كذلك هو ما يعني أن تحصيل السعادة فعل مشروط بعملية عقلية تاملية تحترس من الجسد وتتجاوز رغباته

(حضور الأثر الأفلاطوني في رؤية الفارابي) وهو ما يعني ممارسة فعل التفكير والتأمل والاحتكام إلى المنطق لأن السعادة، لا تحصل إلا بجودة التمييز بين الصحيح والخطأ، لازم

ضرورة أن تكون الفلسفة هي التي ننال بها السعادة، وهذه هي التي تحصل لنا بجودة التميز وكانت جودة التميز إنما تحصل بقوة الذهن على تحصيل الصواب وقوة الذهن تحصل متى كانت لنا قوة نقف بها على الحق فنعتقده ونقف بها على الباطل فنتجنبه لذا فالسعادة وفق هذا التصور هي حالة جماعية لا يعيشها الفرد بشكل منعزل إلا مع الآخرين وبالآخرين، وتتأسس على شرط واقعي هو أن الإنسان كائن اجتماعي لا يستطيع تحقيق كل مطالبه وحاجاته ورغباته لوحده، ولذلك فلابد من مجتمع يضمن للإنسان شروط السعادة الحقيقية لأنه كائن اجتماعي وهذا التصور أكده الفارابي في كتابه الشهير آراء أهل المدينة الفاضلة حين بين أن السعادة الفرد مشروطة بسعادة المدينة

وقد استمر ابن رشد في نفس الفكرة حيث يؤكد على العلاقة بين السعادة والمدينة التي اقرها الفارابي حيث يرى ابن رشد أن السعادة تندرج ضمن مبحث الفضائل المرتبط بمعالجة إشكالية الأخلاق والسياسة يتحدث ابن رشد عن العدل والسعادة ضمن إطار كهذا، يجب أن لا نغفل عن كوننا أمام فكرتين تجمع بينهما أواصر صلة قوية، فهما مندرجتان ضمن مبحث الفضائل الذي يحضر كلما تعلق الأمر في الفلسفتين القديمة والوسيطة بمعالجة إشكالية الأخلاق والسياسة . وعند محاولة إبانة فكرة السعادة لديه نواجه بتعدد معانيها مثلما هو الحال بالنسبة الى العدل فهو يحدثنا عن سعادة عقلية وأخرى عملية، عن سعادة دنيوية وأخرى أخروية ،عن سعادة الخواص وسعادة الخواص وسعادة الجمهور، ولن ننشغل هنا بتفكيك تلك المعاني إلا من حيث اتصالها بما نهتم ببحثه، ونعني ما تحصل به الإفادة في توضيح فكرة العدل في بعدها السياسي فالسعادة لدى ابي الوليد تفترض المجال السياسي/ الاجتماعي . ولهذا يطرح على نفسه السؤال المتعلق بالكيفية التي يمكن من خلالها لجميع الناس أن يحققوا سعادتهم، مبينا انه اذا جاز للفرد أن يحقق سعادته فلن يكون ذلك في انفصال عن المدينة وإنما ضمن نطاقها فـ(سعادة الفرد في رأي ابن رشد) لا تتحقق إلا بسعادة الدولة . وهو ما يعني أن السعادة من حيث طابعها العملي، وباعتبار اتصالها بجموع الناس تستلزم أطرا اجتماعية سياسية مناسبة لكي تتحقق، وبالتالي فان الجانب السياسي هو الذي يطرح ذاته على بساط الدرس، أي وجوب العمل على

حل المعضلة السياسية بما يتناسب وانتشار العدل ورسوخ أركانه في المدينة، فالمهمة الأوكد تصبح تأسيس المجتمع العادل، فمتى حصل ذلك التأسيس وجدت السعادة مجال انبثاقها فالمجتمع العادل سعيد بالضرورة، كما أن العكس صحيح . ومن هنا تنبع وجاهة قراءة العدل والسعادة في ضوء تشابكهما وتداخلهما. ولا جل هذا فان انكباب الفيلسوف على المسالة السياسية، واهتمامه بإصلاح حال المدينة، يصبح ضروريا ليس فقط من حيث انشغاله بالشأن العام وإنما كذلك من حيث توفير أسباب سعادته الفردية فهذه مشروطة بتلك كما بينا .

وإذ كان من بين أصناف السعادة ما هو علمي وما هو عملي، فان ذلك معناه ارتباط السعادة على هذا الصعيد بالعقلين العملي والنظري . وطالما كان هذا الانقسام كذلك فان ما يطلبه الإنسان من كمال ينبغي أن يكون على هذين المستويين تحديداً . اذا (لما كانت النفس الناطقة جزئين، جزء عملي وجزء علمي، وجب أن يكون المطلوب الأول منه (الإنسان) هو أن يوجد على كماله في هاتين القوتين، اعني الفضائل العملية والفضائل النظرية) واكتساب تلك الفضائل ممكن برأيه متى سلك الإنسان سبيل الحكمة والخير، أما اذا سلك سبيل الجهل والشر فانه لن يحصل الفضيلة وإنما الرذيلة . لقد تحرك خطابه حول العدل في علاقة وثيقة بمسألة السعادة فالعدل يقتضي كما أسلفنا التقيد بما توجبه النواميس ويشير به التدبير العقلي، ويقتضيه النظام والتناسق، وكذلك الأمر بالنسبة الى السعادة، وهذا كله تسبقه المعرفة، معرفة النفس ومعرفة المدينة، وإذا كنا قد بينا ذلك بالنسبة الى العدل، فإننا نشير هنا الى أن أبا الوليد يذهب المذهب ذاته بالنسبة الى السعادة فـ(معرفة السعادة الإنسانية والشقاء الإنساني، يستدعي معرفة ماهي النفس وما جوهرها) فالسجل المعرفي العلمي يسبق السجل العلمي / السياسي الأخلاقي . وفي هذا السياق، يحثنا على المعرفة بـ (الأمور الاراديات التي يتوصل بها الى السعادات، وهي الخيرات والحسنات، والأمور التي تعوق عن السعادة وتورث الشقاء الأخروي، وهي الشرور والسيئات) وما يستتبع هذا القول أن السعادة مثلها مثل

العدل، أمر ننناله بالإرادة والاختيار، فالمدينة اذا أراد أهلها السعادة أمكنهم تحصيلها فهي من صنعهم هم أنفسهم . وطالما أن العدل يتطلب تقيد كل صنف من أصناف الناس بتأدية الوظيفة التي هو مؤهل لها، مما يعني الخضوع التام للنظام، وبالتالي مراعاة الحدود بين الوظائف، فان السعادة تتطلب هي الأخرى الضبط والتدقيق والتحديد، أي إتباع النظام فبرأيه (كما أن الأغذية ليست تكون سببا للصحة بأي مقدار مخصوص ووقت مخصوص، وكذلك الأمر في الحسنات والسيئات، ولذلك نجد هذه كلها محدودة في الشرائع لهذه الاعتبارات يلزم (واضع الشرائع) بان يكون على بينة بما يجب توافره لكي تتحقق سعادة المدينة فـ(واضع الشرائع (يحتاج) أن يعرف مقدار ما يكون به الجمهور سعيدا من هذه المعرفة، أي الطرق التي ينبغي أن تسلك بهم في هذه المعارف) ولكي يتأسس ذلك المجتمع الفاضل يستوجب الأمر حضور ما هو حقيقي / قانوني، أي إتباع ما يسميه السنن النفيسة / العادلة . ويعلي أبو الوليد من شأن هذه السنن معتبراً إياها العامل المحدد لسعادة المدينة، متحدثا عن (جودة التسلط) التي تكمن في (التسلط الذي يكون على طريق الأدب والاقتداء بما توجبه السنة، فان الذين يشيرون بما توجبه السنة هم متسلطون بجودة التسلط، وهذا هو التسلط الذي يحصل به صلاح حال أهل المدينة والسعادة الإنسانية) . وواضع الشرائع لن يمكنه فعل ذلك إلا اذا كان على بينة مما هو معرفي كما أسلفنا، فمعرفة السعادة تقتضي معرفة النفس والإبانة عن مقدار سعادتها أي تبين بأي مقدار تكون الحسنات سببا لسعادة النفس، وهذه المعرفة ممكنة بطريقين، طريق الحكمة وطرق الشريعة .

ب- أوجه الاختلاف بين الفارابي وابن رشد :

في كتاب تحصيل السعادة يبين الفارابي أن الإنسان لا يقدر أن يحصل على السعادة وحد وإن فطرة كل إنسان أن يكون مرتبطاً فيما ينبغي أن يسعى له بإنسان أو ناس غيره، وكل إنسان من الناس بهذه الحال. وإنه كذلك يحتاج كل إنسان فيما له أن يبلغ من هذا الكمال إلى مجاورة ناس آخرين واجتماعه معهم. وكذلك في الفطرة الطبيعية لهذا الحيوان أن يأوي ويسكن مجاوراً لمن هو في نوعه، فلذلك يسمى الحيوان الإنسي والحيوان المدني.

إن السعادة أعظم الخيرات، وتحتاج إلى الفضائل النظرية والأخلاقية. فأهل المدينة، وخاصة رؤساءها، يلزم أن يقتنوا الفضائل كلها، وعظماها الحكمة. وهذه فضيلة نظرية، صاحبها الفيلسوف. أما

واضع النواميس فيلزم أن يمتاز بالفضيلة الفكرية، بينما الرئيس الأول (أو الإمام أو الملك) يلزم أن يمتاز بالفضيلة العملية. ولكن هذه الوظائف الثلاث مجتمعة في شخص واحد: الملك الفيلسوف.

إن الفلسفة والنبوة تتشابه بأن اثنتيهما تحصل بفيض العقل الفعال. وإن يمس الفيض المتخيلة يجعل الإنسان نبياً، وإن يمس العقل يجعله فيلسوفاً.

ابن رشد :

"السعادة في هذه الحياة، بحسب ابن رشد، هي الاتصال بالعقل الفعال. وهذا ممكن، بحسب رسالة اتصل العقل بالإنسان، لأن العقل الهيولاني أزلي، ويمكن الأزلي أن يفهم الأزلي"[1].

كما الصور العنصرية التي تصل إلى المادة الأولى، لحق إليها استعداد ثان لقبول صور المتشابهة الأجزاء، وكما هي تصل إلى الفعل ولحق إليها استعداد ثالث لقبول النفس الغذائية، واستعداد رابع لقبول الصور المحسوسة، ولحق بالصور المحسوسة استعداد خامس لقبول الصور الخيالية، ولحق للصور الخيالية استعداد سادس لقبول المعقولات النظرية، كذلك يلزم ضرورياً أن يلحق بالصور المعقولات النظرية استعداد سابع لقبول صورة سابعة

وهذا الاستعداد فعل العقل الهيولي ليكون مستفاداً، ويحصل بالدراسة والتأمل وتزكية النفس والذكر والصوم والصمت.

ولكن كل هذا الاستعداد، المكتسب بجهد شديد، يلزم أن يفسد ويفني حين الاتصال بالعقل الهيولي، "كطبيعة النار المقتربة بجرم قابل الاحتراق أن يحرقه ويغيره إلى طبعها. وحينئذ العقل الفعال سيكون عقله بدون فسد أو تلاش. ويلزم أن نفهم بضبط "اتصال" في معناه الاصطلاحي في فلسفة أرسطو وابن رشد. فإنه يعني أن شيئين طرفاهما ليس إنما تتماسان ولكن أنهما اتحدا في موجود واحد.

[1] ابن رشد: تلخيص ما بعد الطبيعة، (د.ت)، ص 145، 146.

فإن القوة العقلية التي في الإنسان 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 عقلاً بالفعل، سيصعد حينئذ ذلك العقل بالفعل إلى إدراك المفارقات، فيعقل وجوده الذي هو العقل بالفعل. ثم وجوده المعقول سيبقى عاقلاً، وسيكون العقل والمعقول والعاقل واحداً بعينه، ويصير ذات درجة العقل الفعال. فحينئذ العاقل سيكون العقل الهيولاني، والمعقول هو الفعال، والعقل هو العقل الهيولاني. وهذه واحد في الوجود، ثلاث في الحال... ولذلك اندمج كل هذه الثلاث في واحد، إذا كانت بالفعل. وما كان منتسب إلى الهيولي صير وجوداً إلهياً. وهذا ما يفعل فينا العقل الفعال، ولذلك يسمى فعالاً. وإذا قد وصلنا إلى هذه الدرجة، استكملت سعادتنا.

وإن هذه السعادة ينبغي أن تحصل في هذه الحياة. وابن رشد ينقد الفارابي في نفيه إمكانية تحصيل السعادة باتصال العقل الفعال

ولعل هذا مشكوك فيه مما يفرض أبو نصر (الفارابي) في كتابه في الأخلاق، وهذا أن العقل بالقوة هو شيء لا يمكن أن ينسب له طبيعة العدم وإنه محدث. ولأنه محدث، يتجدد ضرورياً من جانب قبوله، إذا يعرض له هذا القبول. ولو قبل صورة العقل المفارق واتحد به، لكان واحداً. فإذاً لكان ممكناً أن الفاسد يصير أزلياً. ولأن هذا من البديهيات مستحيل، حكم أبو نصر أن اتصالنا بالعقل المفارق قول عجائز

ويظهر أن هذا الكمال يصل لكثير نحو فراقهم من هذا الدهر، لأنه كمال مضاد الكمال البدني. ولكن، كما رأيت، الفارابي ناقض هذه المسألة في كتيبه، ولأنه احتسب أنه كامل في نهاية عمره ولم يصل إليه، عرض بعض مشاكل بديهية. ولكن الكمال الناتج من هذا صعب جداً. ومن شروطه ألا يكون خطأ في الإيمان. ولذلك من المظنون أنه خاص للنخب

وبعد هذه الحياة تصل النفس إما إلى العدم النهائي وإما إلى الشقاوة غير النهائية. ولا يحصر ابن رشد هذا الحكم لصنف خاص من الناس، ولكن يبدو أنه يعكس ابن باجة في كلامه في عاقبة الذين لا

يصلون إلى اتصال بالعقل الفعال. ولكن الذين اتصلوا به، كما يقول في تهافت التهافت، سيحصلون على الخلود، ولكنه لا شخصي.

في المسألة الأولى في تهافت التهافت، يفرض ابن رشد أن النفس خالدة، ولكن، ضد ابن سينا، ينفي شخصيتها لحجتين: والأولى أنه، إن كان العالم قديماً، كان عدد لامتناه من نفوس مفارقة، ولكن العدة غير المنتهاه مستحيل. وكذلك يلزم أن هذه النفوس تنفد جميع الأرض المتناهية لمادة أجسامها. والثانية أنه، إذا أزيلت المادة لم تبق إلا نفس واحدة مفارقة.

وفي هذا السياق نلاحظ أن النفس، في معنى ابن رشد، هي العقل، لأنه يقول صراحاً في تهافت التهافت أن الإنسان يكون بذاته عقل. أما النفس فنسبتها "إلى الهيولى هي نسبة لا يمكن فيها أصلاً أن تتصور المفارقة فيها من جهة ما هي صورة هيولانية." وكل قواها الحسية، وفيها المتخيلة أو العقل الهيولاني، فاسدة. فإذاً، رغم بعض الغموض في النصوص، إن النص الأخير، تلخيص كتاب النفس، واضح أن الإنسان لا يملك عقلاً انفعالياً ولا فعالاً شخصياً، ولا عقلاً انفعالياً واحداً مشتركاً، بل كل الناس يشاركون في عقل واحد أزلي، وهو العقل الفعال. وهذا جوهر مفارق عن النفس، يعلم كل شيء وإنه الموضوع الحقيقي للعلم الذي ننسب إلى الأشخاص. وإن ما هو شخصي لكل إنسان هو حلول هذا العقل أو شبهه معكس، بحسب المعاني في مخيلة كل شخص. وهذا الشبه، الموجود في العقل الهيولاني أو في العقل بالملكة أو في العقل بالفعل، إنه فاسد، مثل النفس التي هي الصورة الجوهرية للبدن. كلاهما يفنيان مع البدن.

في تلخيصه لرسالة الاتصال لابن باجة، الذي ذيل في مختصر كتاب النفس بعد إكمال شرح كتاب النفس، يوافق سلوك ابن باجة في هذا المطلب ويبين مراتب المعرفة التي شرحها ابن باجة:

أولها مرتبة الجمهور، وهو المعقولات العملية. وهذا بيّن من أمرها أنها كائنة فاسدة، إذ كانت مرتبطة بالصور الخيالية كما تقدم.

والمرتبة الثانية المعقولات النظرية. وهذه أيضاً مراتب: فمنها معقولات الأمور التعاليمية، وهو معقولات ناقصة، إذ كانت لا تتصور على ما هي عليه في وجودها. وهي إنما تستند إلى مثالات

أشخاصها. ولذلك تكاد أن تكون معقولاتها كالمخترعة. ومنها معقولات العلم الطبيعي، وهي أشرف من تلك.

فإذا ارتقى صاحب العلم الطبيعي مرتقى آخر، فنظر في المعقولات التي ليست موجودة (في المادة)، وهي الصور المفارقة، عقل في ذلك الوقت معقولات غير فاسدة أصلاً، إذ كان ما يعقل من هذه ليس يستند إلى موضوعات ولا لها موضوعات. (وهذا في علم ما بعد الطبيعة الذي يتأمل جواهر مفارقة، وهي معقولة شخصية).

ومعرفة المرتبتين الأولتين تتعدد بتعدد شخص شخص. وأما السعداء الذين على كمالهم الأخير، فالأمر فيهم بالضد. أعني أنه لا يمكن أن يوجد سعيد من الناس اثنين بالعدد من جهة ما هما على كمالهم الأخير، وذلك أنه إن فرضنا أن السعادة إنما هي حصول العقل الذي بالفعل والملكة على كماله الأخير، وكان قد تبين أن هذا عقل يتعدد بتعدد الأشخاص، وأنزلنا سعيدين بهذه الصفة، لزم ضرورة أن يكون لعقل هذا وعقل هذا معقول واحد عند كل واحد منهما. وذلك أن كل اثنين بالعدد فلهما معقول واحد. فإن كان المعقول من ذلك عند أحد السعيدين غير المعقول عند الآخر، لزم أيضاً أن يكون لذلك المعقولين معقول عند كل واحد منهما. فإن وضعنا ذلك المعقول ليس لهما، لزم فيه ما لزم في الأول، ومر الأمر إلى غير نهاية، أو ينتهي بالضرورة تصور السعداء على تصور واحد بالعدد من جميع الجهات، ليس فيه كثرة أصلاً.

من ثم يجيب ابن رشد على المعارضة أن علم ما بعد الطبيعة يعتمد على مقدمات حصلت لنا من المعقولات الهيولانية. "وإذا. كان ذلك، وكنا إنما نتصور تلك المصور المفارقة بالمناسبة والمقايسة أن هذه المعقولات الهيولانية، والمقايسة إنما هي إضافة ما." وبطريق سلب اللواحق والأحوال التي نرى أنها إنما

لحقت المعقولات الهيولانية، نتقدم شيئاً فشيئاً. ولذلك ما كان علم النفس ضرورياً في أن يتقدم في المعرفة لذلك العلم. ولذلك قيل: اعرف ذاتك تعرف خالقك، ومن هذا نتقدم إلى معرفة الله والجواهر المفارقة. واتصال العقل الفعال بالإنسان ليس بكمال طبيعي، بل طما إلهي. والإنسان المكمل مركب مما هو أزلي وفاسد. "وكان هذا الوجود (الاتصال) مبايناً للوجود الذي يخص الإنسان بما هو إنسان... وهو بالجملة موهبة إلهية."

في تهافت التهافت يبحث ابن رشد عن النفس المفارقة فيجب أن يكون حالها في الموت كحالها في النوم، ويتجنب تصريح موقفه الخاص، ويقتبس أقوال منتصري ابن سينا الذين يدافعون عن تعدد النفوس المفارقة، ومن هنا نشأ القول بالجن أو تكون هي بذواتها هي التي تتعلق بالأبدان التي تكونها للشبه الذي بينها. وإذا فسدت الأبدان، عادت إلى مادتها الروحانية، وأجسامها اللطيفة التي لا تحس. وما من أحد من الفلاسفة القدماء إلا وهو معترف بهذه النفوس. وبافتراض أن البعث ممكن وحقيق، يقول ابن رشد أن ما قال الغزالي جيد، أن النفوس التي تعود هي أمثال هذه الأجسام التي كانت في هذه الدار، لا هي بعينها، لأن المعدوم لا يعود بالشخص، وإنما يعود الموجود لمثل ما عدم، لا لعين ما عدم كما بيّن أبو حامد. ولذلك لا يصح القول بالإعادة، على مذهب من اعتقد من المتكلمين. ومثل سابقيه من الفلاسفة، يفسر ابن رشد الأوصاف القرآنية للجنة كمجاز، وكذلك الأمر فيما قيل في المعاد منها هو أحث على الأعمال الفاضلة مما قيل في غيرها، ولذلك كان تمثيل المعاد لهم بالأمور الجسمانية أفضل من تمثيله بالأمور الروحانية، كما قال الله سبحانه وتعالى: ﴿مثل الجنة التي وعد المتقون تجري من تحتها الأنهار﴾ (الرعد، 35).

وقال عليه السلام: فيها ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر بخاطر. وقال ابن عباس رضي الله عنه:" ليس في الآخرة من الدنيا إلا الأسماء".

وفي كل هذه النصوص لا أسس للقول إن ابن رشد اعتقد ببقاء النفس الشخصية ولكن في هذه المسألة يتبع مذهب ابن باجة بعينه. وإنما في الكشف عن مناهج الأدلة، في مسألة البعث، يبدو أن ابن رشد يتخذ موقفاً مختلفاً. فبعد إثبات أن السعادة الإنسانية هي في فعل العقل مع الفضائل النظرية والعملية، وكانت النفوس يلحقها بعد الموت أن تتعري من الشهوات الجسمانية، فإن كانت زكية تضاعف زكاؤها بتعريتها من الشهوات الجسمانية، وإن كانت خبيثة زادها المفارقة خبثاً، لأنها تتأذي بالرذائل التي اكتسبت، وتشتد حسرتها على ما فاتها من التزكية عند مفارقتها البدن، لأنها ليست يمكنها الاكتساب إلا مع هذا البدن.

ثم يلاحظ أن "الشرائع كلها متفقة على أن للنفوس من بعد الموت أحوالاً من السعادة أو الشقاء، ومختلفة في تمثيل هذه الأحوال وتفهيم وجودها للناس... ولهذا المعنى نجد أهل الإسلام في فهم التمثيل الذي جاء في ملتنا في أحوال المعاد ثلاث فرق:

فرقة رأت أن ذلك الوجود هو بعينه هذا الوجود الذي هنا من النعيم واللذة، أعني أنهم رأوا أنه واحد بالجنس وأنه إنما يختلف الوجودان بالدوام والانقطاع، أعني أن ذلك دائم وهذا منقطع.

والطائفة رأت أن الوجود متباين وهذه انقسمت قسمين: طائفة رأت أن الوجود الممثل بهذه المحسوسات هو روحاني، وأنه إنما مثل به إرادة البيان، ولهؤلاء حجج كثيرة من الشريعة مشهورة فلا معنى لتعديدها.

والطائفة رأت أنه جسماني لكن اعتقدت أن تلك الجسمانية الموجودة هنالك مخالفة لهذه الجسمانية لكون هذه بالية وتلك باقية، ولهذه أيضاً حجج من الشرع. ويشبه أن ابن عباس يكون ممن

يرى هذا الرأي لأنه روي عنه أنه قال: ليس في الدنيا من الآخرة إلا الأمساء. ويشبه أن يكون هذا الرأي هو أليق بالخواص. وذلك أن إمكان هذا الرأي ينبني على أمور ليس فيها منازعة عند الجميع. أحدها أن النفس باقية، والثاني أنه ليس يلحق عن عودة النفس إلى أجسام أخر المحال الذي يلحق عن عودة تلك الأجسام بعينها، وذلك أنه يظهر أن مواد الأجسام توجد متعاقبة وتنتقلة من جسم إلى جسم، أعني أن المادة الواحدة بعينها توجد لأشخاص كثيرة في أوقات مختلفة، وأمثال هذه الأجسام ليس يمكن أن توجد كلها بالفعل لأن مادتها هي واحدة. مثال ذلك أن إنساناً مات واستحال جسمه إلى التراب، واستحال ذلك التراب إلى نبات فاغتذى إنسان آخر من ذلك النبات، فكان منه منى حين تولد منه إنسان آخر.

وكتب ابن رشد الكشف عن مناهج الأدلة ليبرهن أنه مسلم صحيح. فيمدح كل العبارات الموجود في القرآن كالأسلوب الأحسن لإرشاد الجمهور، ولكنه واضح أنه متجه إلى تفسير مجازي لأوصاف البعث. وقبوله لخلود النفس لا يناقض تعليمه في وحدة عقل الذين توفون في حال الكمال. والعاقبة المختلف لغير المكملين يوافق تعليمه في اتصال العقل بالإنسان أن شقاوة هؤلاء الناس العدم في الواقع.

2- السعادة كأساس للفضيلة :

يقول اوربن رونتال في مقدمة شرح ابن رشد لكتاب السياسة لأفلاطون : **"يجب أن يأخذ تصوير الفارابي موقفه من كتابات أفلاطون السياسية باعتبار أيضا وبخاصة في ضوء التأثير العظيم الذي مارسه الفارابي المعلم الثاني بعد أرسطو على جميع الفلاسفة المسلمين اللاحقين ،و إن ابن رشد لم يعترف بما يدين به السابقة إلا مرة واحدة وذلك في طرق تحصيل السعادة "**[1]حيث يرى ومن خلال هذا القول يتبين منذ البداية التأثر الواضح لابن رشد بالفارابي وخاصة في تحصيل حيث يرى ابن رشد كسابقه الفارابي أن السعادة يتم تحصيلها عن طريق العلم والتعليم حيث يقول ابن رشد « والطريق الموصلة إليه هي تنمية المعلومات وترقية المدارك الإنسانية ،فالعلم وحده سبيل السعادة»[2]

و عليه فان ابن رشد يعلن مثل الفارابي إن العلم سبيل تحصيل و الوصول إلى السعادة ..

" كما أن معالجة ابن رشد لوسائل التعليم الخاصة بالسعادة كغاية إنسانية والفضائل النظرية والخلقية والصناعات العملية متأثرة بشدة بمعالجة الفارابي" [3]فقد جعل ابن رشد الفلسفة الخلقية أساسا تقوم عليه الفلسفة السياسية والاجتماعية لذلك بينا وجهة نظره في الأصول الأخلاقية التي تبني عليها هذه الفلسفة يقول ابن رشد « وبالأمور الإرادية التي يتوصل بها إلى السعادة وهي الخيرات والحسنات أما الأمور التيتعوق عن السعادة وتورث الشقاء الأخروي فهي الشرور والسيئات، ومعرفة السعادة الإنسانية والشقاء الإنساني تستدعي معرفة ما هي النفس وما جوهرها » [4]

---

[1] الفارابي: رسالة التنبيه على سبيل السعادة ، تحقيق سجيان خليفات، كلية الأدب قسم الفلسفة جامعة عمان،الاردن،ط1987،1م،ص122.

[2] ابن رشد : تلخيص كتاب النفس، (د.ت)، ص189.

[3] المصدر السابق :ص122.

[4]ابن رشد : الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة ،دار الآفاق الجديدة، ص 116 .

فكذلك فعل الفارابي من قبل حيث قسم الفلسفة إلى قسمين احد بما تحصل به الأفعال الجميلة والقدرة على أسبابها وبه تصير الأشياء الجميلة فنية لنا وهذه تسمى الصناعة الخلقية، والثاني الأمور التي تحصل بها الأشياء الجميلة لأهل المدينة والقدرة على تحصيلها لهم وحفظهما عليهم وهذه تسمى الفلسفة المدنية (كما وضحنا فيما سبق) وهذا يشير إلى تأثر ابن رشد بالفارابي والاتصال الحاصل بينهما وخاصة في مسالة تحصيل السعادة حيث نجد الفارابي يقول : " الأفعال والإرادة التي تنفع في بلوغ السعادة والأفعال الجميلة والهيئات والملكات التي تصدر عنها هذه الأفعال هي الفضائل ...، والأفعال التي تعوق عن السعادة هي الشرور وهي الأفعال القبيحة " [1]

ومن خلال المقارنة بين النص الأول لابن رشد والنص الثاني للفارابي نجد أن كلاهما يركز على ان الأفعال الخيرة أو الفضائل هي سبيل تحصيل السعادة والشرور والأفعال القبيحة تعوق دون تحقيق السعادة ومن هنا السعادة .

كما نلمس وجه آخر في اتصال ابن رشد بالفارابي في موضوع السعادة من خلال ربطهم تحصيل السعادة مرهون بإرادة الإنسان

حيث يقول الفارابي ": والتروع إلى ما أدركه بالجملة هو الإرادة ... والسعادة هي أن تصير نفس الإنسان من الكمال في الوجود، أي حيث لا تحتاج في قوامها إلا مادة ... وإنما تبلغ ذلك بأفعال إرادية بعضها أفعال فكرية وبعضها أفعال بدنية " [2]

وكما نجد ابن رشد يقول في نفس السياق : " إن معرفة وضع الشرائط ليس تنال إلا بعد المعرفة بالله وبالسعادة الإنسانية والشقاء الإنساني وبالأمور الإرادية التي يتوصل بها إلى السعادة " [3]

---

[1] أبو نصر الفارابي : كتاب أراء أهل المدينة الفاضلة، ص 96.

[2] نفسه، ص 92، 93

[3] ابن رشد : الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص 136

فمن خلال النص الأول للفارابي والنص الثاني لابن رشد يظهر مباشرة كيف يجعل كلاهما السعادة في غاية الإنسان يستطيع أن يصل إليها عن طريق الإرادة وإتباع الصفات الخيرة بذاتها التي توصل إليها السعادة الحقة وهذا مظهر من مظاهر الاتصال بين الفارابي وابن رشد في السعادة.

والحقيقة أن هذا الشرح يتضمن تأثرات واضحة بكتابات الفارابي " لا سيما أراء أهل المدينة الفاضلة، وتحصيل السعادة، والسياسة والمدينة وترتبط بالحديث عن الحكمة العملية والفلسفة والعلوم النظرية . كما نجد عند الفارابي أصول تطور ابن رشد للغاية الإنسانية . وتحصيلها بمساعدة المعرفة النظرية والحكمة العملية من خلال الحذف في الصناعات إضافة إلى حيازة الفضائل الخلقية، النظرية ... وهي متأثرة بشدة بمعالجة الفارابي للسعادة " [1].

كما نجد تأثير الفارابي في ابن رشد من خلال الإشارة إلى اثر كتاب الفارابي : "رسالة التنبيه على سبيل السعادة " فنجد في كتاب ابن رشد النادر واعني تلخيصه لكتاب السياسة لأفلاطون والمعروف بالجمهورية فانه في بعض الأحيان يكاد يتطابق في التعبير مع تعابير الفارابي في كتابه رسالة التنبيه على سبيل السعادة حيث يقول ابن رشد في مقدمة التلخيص ": وأفضل الطرق، كما قلنا لفهم كيفية تحصيلها وحفظها في الناس على أكمل وجه وهي في نظرنا أن نبحث أولا في الفرض من تحقيق هذه الفضيلة في الدولة " [2]

وعليه فانه يكاد هذا النص أن يكون اقتباسا من مقدمة رسالة الفارابي .

يقول ابن رشد ": وصفات الخير التام (السعادة) هي أن يكون الشيء مختارا من اجل نفسه لا من اجل غيره . وأن يكون متشوقا عند الكل ذوي الفضل واللعب يختارونه" [3]

---

[1] أبو نصر الفارابي : رسالة التنبيه على سبيل السعادة ،ط2،ص 122.

[2] نقلا عن سجيان خليفات : كتاب الفارابي رسالة التنبيه على سبيل السعادة ،ط1، ص120 .

[3] ابن رشد : تلخيص الحظاية تحقيق ع الرحمن بدوي . مطبعة بجنة، التأليف والترجمة والنشر مكتبة .النهضة المصرية ،القاهرة، مصر،1959، ص30 .

فنجد أيضا تطابقا ،وان يكون حتى في ناحية التعبير بينه وبين الفارابي حيث يقول الفارابي على السعادة "السعادة هي الخير المطلوب لذاته ،و ليست تطلب ولا في وقت من الأوقات لينال بها شيء آخر " [1]

اعتقد أن المقارنة السابقة ترجح وقوف ابن رشد إما على نص رسالة التنبيه أو بأقل تقدير عل شرح الفارابي لكتاب أرسطو في الأخلاق . فإذا قررنا في ضوء الأدلة التي قدمتها في هذه الدراسة والمقارنات الصغيرة أن الفارابي قد نقل الكثير من كتاب أرسطو من الأخلاق فمن المرجع والحالة هذه إن يكون شرحه للكتاب وجزء منه متضمنا بعض عبارات رسالة التنبيه، بحيث نردد بعض عبارات ابن رشد إما إلى ما جاء في ذلك الشرح والى ما جاء في الرسالة وهذا يدل على الصلة بينهما .

[1] أبو نصر الفارابي : أراء أهل المدينة الفاضلة ، ص 92.

المبحث الثاني: الاختلاف بين ابن رشد والفارابي في مسألة السعادة:

1- نقد ابن رشد للفارابي في مسألة السعادة:

ما يمكن أن نشير إليه منذ البداية أنّ ابن رشد لم ينتقد الفارابي مباشرة في نظريّة السعادة فهو يكاد يوافق الفارابي في نظرته إلى السعادة «و لعلّ في هذا الذّي قدّمناه ما يكفي أنّ ابن رشد إتّفق كزملائه فلاسفة الأندلس الآخرين ...نظريّة السعادة الفارابية، ومن الغريب لم يدخّر وسقاً في نقد الفارابي وابن سينا وتجربتهما ...ولم يستطع أن يكوّن لنفسه مذهباً مستقلّاً عن مذهبهما وهو أشّد ما يكون متأثر بهما في مسائل السعادة» [1].

لم يترك ابن رشد نظريّة قائمة بذاتها في شأن رؤيته الأخلاقيّة للسّعادة، كما لم يترك مصنّفاً خاصّاً في هذا المجال لكنّ السّجالات التي دخل بها مع خصومه وبلورته لشؤون الدّين والشّريعة والفلسفة دفعته لإعطاء آراء تتّصل بالأخلاق وكيفية النظر إليها، خلافاً للّذين رموا ابن رشد بالخروج عن الدّين ووصلوا حدّ تكفيره، كانت نقطة انطلاق أبي الوليد من الإصرار بل والتّسليم بضرورة وجود الأديان للبشر طالما يتواجدون على سطح الأرض ومن هنا انتقد بشدّة الفارابي الّذي جعل من السعادة مشكلة تتعلّق بالسياسة لا بالفرد إذ جعل الفارابي من السياسة اشرف العلوم ذلك أنّ محصلتها السعادة غير أنّ بابن رشد يعتقد بزلل الفارابي هنا لأنّ السعادة مرتبطة بالأخلاق وليس بالسياسة بمعنى أنّ السعادة هي مشكلة فرد وليس مشكلة مجتمع، فالفرد متى سمى بنفسه إلى الفضيلة حقّق السعادة، وهذا في نظر ابن رشد غير موجود عند الفارابي الّذي جعل من السياسة تسمو بالفرد إلى السعادة.

فكان الفارابي على هذا النحو مقلّداً لأرسطو تمام التّقليد، كما أنّ فعل العقل مستثنى حسب ابن رشد من تحقيق السّعادة في فلسفة الفارابي على حين اعتبر ابن رشد النّظر شرط أساسي في تحصيل السعادة سواء كان هذا النّظر مقتبس من الشريعة أم من الفلسفة.

وعليه فإنّ تحديد نقد ابن رشد للفارابي في طريقة تحصيل السعادة إلّا أنّه تكمن هناك ملاحظة هو أنّ ابن رشد لا يجعل السعادة تحقّقها الدولة الفاضلة كما عند الفارابي وإنّا نجده يرى أنّ الإنسان

[1] إبراهيم مذكور: في الفلسفة الإسلاميّة منهج وتطبيق، ج1،دار المعارف، القاهرة،مصر،ط3،ص56.

يستطيع بنفسه أن يحصّل السعادة وذلك عن طريق العلم واتصال بالعقل الفعّال حيث يرى ابن رشد: «حيث أنّ الطفل يولد وفيه استعداد لتقبّل المعلومات العامّة فإذا ما أخذ في الدّراسة والتّعلّم تحول هذا الاستعداد إلى عقل بالفعل ولا يزال هذا العقل ينمو ويرقى حيث يتحل في العقول المفارقة ويستمد منها الفيض والإلهام، وهذا هو الكمال الاسميّ الّذي نطمح إليه جميعاً (السعادة) والطريق الموصل إليه هي تنمية المعلومات وترفيه المدارك الإنسانيّة، فالعلم وحده سبيل السعادة والاتّصال بالعالم العقول والأرواح، وإمّا يذهبا إلى المتصوّفة من أنّ الإنسان يستطيع الصعود إلى هذه المرتبة دون علم ولا بحث، فإدّعاء باطل وقول هراء » [1]

وعليه فإنّ الوصول إلى السّعادة هي أنّ ابن رشد يكون عن طريق تحصيل العلم وحده وعليه يجعل السعادة متعلّقة بالفرد من خلال تحصيل العلم والمعرفة عن طريق التّأمل لا أن يجعل تحصيل السعادة مناط بالدولة أو المدينة الفاضلة على حد تعبير الفارابي فهو يجعل السعادة ظاهرة تتاح للإنسان من خلال الاعتماد على ذاته من تحصيل العلم لا أن تحققها الدولة للفرد.

ونجد الفارابي يرى ان السعادة ليست من ممكن الناس جميعا الصعود اليها ولا تبلغها النفوس الطاهرة المقدسة التي تستطيع ان تخترق حجب الغيب وتصعد الى عالم النور والبهجة يقول الفارابي:«الروح القدسية لا تشغلها جهة تحث عن جهة فوق ولا يستغرق الحس الظاهر حسها الباطن،وقد يتعدى تاثيرها من بدنها الى اجسام العالم وما فيه،وتقبل المعلومات من الروح والملائكة بلا تعليم من الناس». [2]

وهنا نلاحظ ان النفس الطاهرة وحدها التي تستطيع تذوق السعادة وفي هذا النوع من الصوفية التي لا يمكن ان تتاتى عامة الناس وهذا مايرفضه ابن رشد اذا جعل طريق الوصول الى السعادة هو العلم والتامل وحدهما فهو يرفض كما بينا في قوله السابق في هذا الطريق الصوفي الغامض «اما ابن رشد فلم ينحي هذا النحو الخيالي الفرضي، بل درس متسلسلة الاتصال بالعقل الفعال و(تحصيل السعادة) دراسة علمية منظمة» [3].

---

[1] ابن رشد: تلخيص كتاب النّفس، القاهرة، 1950، ص189.

[2] إبراهيم مذكور : في الفلسفة الاسلامية منهج وتطبيقه، ج3، ط3، ص41.

[3] نفسه، ص56.

وعليه فان ابن رشد ينتقد هذا الطريق الغامض نوعا ما في تحصيل السعادة وهو ينفي النحو العلمي الواضح.

اما الدين فهو ايضا يشكل وازعا اجتماعيا واخلاقيا يردع الشر ويدعو الى المحبة والخير واصلاح المجتمع، ويذهب ابن رشد الى اعتبار ان الاديان تظل من افضل السبل لاصلاح المجتمع وعاملا اساسيا في انهاض الامم وتطويرها وتحقيق سعادتها، وفي الوقت نفسه يمكن للدين ان يساعد الدولة في ايجاد الانسجام والاستقرار عن طريق غرس فضائل عملية في نفوس المواطنين. يشير في هذا الصدد الى ان الحقائق الدينية والاحكام الالهية ضرورية وأساسية لتدبير الناس، الذي به وجود انسان بما هو انسان وبلوغه سعادته الخاصة به، ذلك انها ضرورية في وجود الفضائل الخلقية للإنسان والفضائل النظرية والصنائع العملية.

وفي السياق نفسه يرى ابن رشد ان التاريخ شهد ظهور الانبياء الذين كانوا حاجة ماسة لهدايا البشر لما هو في صالح الخير والفضيلة عند الانسان، وبالنظر ايضا الى انه من الصعوبة ان نتصور سير البشر جميعا في طريق الفضيلة والابتعاد عن الشر، لذا كان وجود الانبياء ومنهم الرسول العربي ضرورة اجتماعية في زمانه ومكانه..

غير ان الفارابي يعتقد ان السياسة تحتاج الى الفيلسوف النبي ولم يربطها تمام الربط بالأخلاق حسب ابن رشد ومع تسليمه بهذا الدور للأديان كان على ابن رشد ان يشدد على التوفيق بين الدين والفلسفة عبر استخدام العقل في تهذيب مل يتصل بالأديان كلها من تفسيرات بعيدة عن المنطق ومتسمة بالأوهام والاساطير التي قد تكون احيانا ضرورية من وجهة نظر الاديان ليتمكن الجمهور العادي من الاعتقاد الايمان، وفي هذه المسالة لم يقدم ابن رشد تنازلا لصالح المنطوق الديني، بل ظل امينا لأفكاره في دور الفلسفة والفلاسفة القائلين بان الشرائع الدينية او الاحكام الالهية جزء من "الصنائع الضرورية المدنية التي تؤخذ مبادؤها من العقل والشرع ولا سيما كان منها عاما لجميع الشرائع "لتحقيق سعادة الفرد توافقا مع عقلانيته وتحكيمها في قراءة الأمور، يعطي ابن رشد بعدا عمليا للدين ويبتعد به عن الماورائيات نسبيا من اجل تحقيق السعادة ومن هنا ايضا ينتقد ابن رشد الفارابي في هذا

المجال اذ يعتقد ان وظيفة الدين فقط هي حماية الفيلسوف الحاكم من التجريد المطلق وجعل الفارابي حسب قراءة ابن رشد سعادة الفرحة ممنوحة له من السياسة لكنها في الحقيقة شعور داخلي يؤسسه الفرد قبل تأسيس السياسة له.

2- السعادة وعلاقتها بالنفس بين ابن رشد والفارابي

إن قوى النفس البشرية عند الفارابي يقسمها إلى خمسة :

1- القوة الغاذية .
2- القوة الحاسة.
3- القوة المتخيلة.
4- القوة الشروعية.
5- القوة الناطقة.[1]

وفي كيفية اجتماع هذه القوة في نفس واحدة يقول الفارابي :" فالغاذية الرئيسية شبه المادة للقوة الحاسة الرئيسية والحاسة صورة في الغاذية والحاسة الرئيسية شبه مادة للمتخيلة ،و المتخيلة صورة في الحاسة الرئيسية، والمتخيلة الرئيسية مادة للناطقة الرئيسية ،والناطقة صورة في المتخيلة، وليست مادة لقوى أخرى فهي صورة لكل صورة تقدمها، أما النزوعية فإنها تابعة للحاسة الرئيسية والمتخيلة والناطقة على جهة توجد بالحرارة، في النار تابعة لما تتجوهر به النار، فالقلب هو العضو الرئيسي الذي لا يرأسه من البدن عضو آخر [2]

حيث يرى الفارابي إن المصير النهائي للنفس يتوقف على أمرين احدهما ذريعة المعرفة، والثاني السلوك الأخلاقي وعلى ذلك انقسمت النفوس الإنسانية عند الفارابي إلى ثلاث فئات :

---

[1] الفارابي : آراء أهل المدينة الفاضلة، طبعة 1، 1960، ص 48 ،50 .

[2] نفسه ،ص 52.

1- النفوس العالمة الفاضلة.

2- النفوس العالمة الجاهلة .

3- النفوس الجاهلة وهي تتصف بالفضيلة لا بالرذيلة بالحقيقة .

وأما الفئة الأولى هي نفوس أهل المدينة الفاضلة، وهي نفوس تهذب بالفلسفة والأعمال الجميلة فأصبحت، وهي بعد في الجسد كأنها ليست فيه لأنها اشتاقت رؤية العالم العلوي، إنها نفوس التي وصلت إلى درجة العقل المستفاد، فكانت على اتصال مباشر بالعقل الفعال فصار بإمكانها أن توجد بغير مادة لأنها أصبحت هي نفسها شبه المادة والموضوع بالنسبة للعقل المفارق، وهذه النفوس لا يمكن أن تتقدم لأجل كما لها بل هي " إذا تخلت عن الجسد صارت في سعادة دائمة وعلى اتصال ابدي بالعقل وهي تزداد سعادة كلما التحقت بها نفوس سعيدة أخرى [1]

وأما النفوس العالمة الشريرة وهي نفوس أهل المدينة الفاسقة فإنها ترقت إلى رتبة الفعل المستفاد ولكنها أشاحت عن العالم العلوي وانغمست في الشهوات كما يصفها الفارابي في ": خالدة لكونها عديمة ولكنها خالدة في الشقاء لكونها شريرة، ويزداد شقائها كلما ازداد شقائها " [2]

وأما النفوس الجاهلة فقد بقيت صورة في مادته، ولم ترقى إلى رتبة العقل المستفاد، ولا عرفت معنى السعادة الحقيقية فإذا انحل الجسد انحلت معه إلى العدم وأصحاب هذه النفوس هم " الهالكون والصائرون إلى العدم على مثال ما يكون عليه البهائم، كالسباع والأفاعي " [3]

فمن خلال هذا نجد إن الفارابي قد ربط ربطا محكما بين النفس فالنفس العالمة الفاضلة لا شك سيكون من أهل المدينة الفاضلة التي غايتها تحقيق السعادة القصوى، والنفس العالمة الشريرة التي ربطها الفارابي بالمدينة الفاسقة وهي لن تحقق السعادة، والنفوس الجاهلة التي لا تؤمن بالفضيلة ولا بالرذيلة وفي

---

[1]- موزة احمد راشد العبارة : البعد الأخلاقي للفكر السياسي الإسلامي عند الفارابي والماوردي، ولبن تيمية، رسالة نيل درجة الماجستير، كلية الآداب قسم الفلسفة ،جامعة الإسكندرية، مصر، 2000 ، ص 194.

[2]- نفسه، ص 194.

حديث عن المدينة الفاضلة يقصد بها الإجماع عن التعاون على الأشياء التي تنال بها السعادة وهذا الإجماع هو الإجماع الفاضل، والتعاون الذي حث عليه الفارابي من صفات النفس العالمة الفاضلة، والتعاون الذي بين صفات النفس والتنظيم السياسي للمدينة أي الفاضلة، وبالتالي إذا حدث توافق صفات النفس والتنظيم السياسي للمدينة أي الفضيلة بالنسبة للنفس، والمدينة الفاضلة تحقق السعادة ،و هو ربط بين المدينة والنفس في تحصيل السعادة.

ذهب الفارابي إلى أن السعادة العظمى تطلب لذاتها لا لأي الشيء ورائها ويكون ذلك بتحرر النفس من قيود المادة وكذا التنظيم السياسي المحكم الموجود في المدينة الفاضلة على حد تعبير الفارابي " فهي تخضع للعلم المدني أي علم السياسة فكل السلوك الفردي يتفرع من السلوك الاجتماعي وهكذا يظهر الارتباط الوثيق بين نظرية الفارابي في المدينة الفاضلة ونظريته الأخلاقية النفسية ،من حيث أن السعادة غاية الفرد وغاية الاجتماع المدني على السواء " [1]

كما بنى ابن رشد أيضا علم الأخلاق على مقدمات كبرى وهي أن الكمالات الإنسانية أسماها العلوم النظرية، فمدار فلسفة ابن رشد الأخلاقية ينطلق فيها من تعريف ماهية الفضيلة وصلتها بقوى النفس هي تحقق السعادة وكذلك أسس أرسطو طاليس ويبتدي بتقسيم قوى النفس إلى عاقلة وغير عاقلة حيث يقول ابن رشد " لأن الإنسان يتكون من البدن والنفس أي المادة وصورة ،و المادة في خدمة الصورة فكمال الإنسان في الأفعال الصادرة عن الصورة بالضرورة فهناك أمور يشترك فيها الإنسان مع النبات والحيوان كالتغذية والنمو وهناك أمور يتميز بها كالعقل ، وهذا العقل نظري وعملي والجميل والقبيح إنما يوجدان في الأفعال الخاصة بالإنسان وغايته وسعادته إنما هي في القيام بالأعمال التي يتميز بها على أحسن ما يمكن القيام، مما يتفق مع طبيعته الخاصة به، وهي العقل ولذلك فإن السعادة حددت بأنها ما يكون في نشاط النفس الناطقة طبقا لما تقتضيه الفضيلة وهذه الفضائل متعددة تبعا لوظيفتي العقل، الوظيفة النظرية العملية ولذلك فإن الفضائل صنفان نظرية وعملية أيضا " [2]

[1]– موزة أحمد راشد العبارة : البعد الأخلاقي للفكر السياسي الإسلامي للفارابي والمارودي وابن تيمية، ص 203 .

[2]– نقلا عن عمار طالبي : النظرية السياسية لدى ابن رشد ، مؤتمر ابن رشد، ص 227 .

وأصناف هذه الفضائل الأربع : نظرية وفكرية وأخلاقية وعملية وكلاهما النظري وهذه إنما تكسب من ابن رشد بمساعدة الآخرين .

ويقسم ابن رشد الفضائل فيدخل فيها العقل الفطري (البديهي) والعلم اليقيني والتعقل والحكمة والصناعة في وجوده الرأي وتدخل جميعها في باب التعقل ما دامت تدور في معرفة الممكنات من الأفعال الإرادية والصناعية خلافا للفضائل النظرية التي تدور عن معرفة الضرورات .

ويظهر الربط الشديد بين السعادة والنفس والمدينة عند ابن رشد في كتابه تلخيص السياسة حيث يقارن ابن رشد بين أجزاء المدينة وأجزاء النفس وفضائلها (فضائل النفس التي تكلمنا عليها سابقا) على غرار أفلاطون أي أن المدينة حكمة بمقدار ما يحكم الجزء الناطق فيها الجزأين الآخرين (الغضبي والشهواني) وشجاعة بمقدر ما تتحرك القوة الغضبية وبمقدار ما يقضي به العقل وهذا إذا حدث الذين لهم حسب ابن رشد قاد إلى السعادة وهذا ما يوضحه قوله ": يحكم أولئك الذين لهم استعداد طبيعي لاكتساب الكمالات العليا، فبما ينطبق على الجماعة فالنفس الفاضلة إنما هي التي يسيطر فيها العقل النظري على العقل العلمي، ولذلك المدينة الفاضلة إنما هي التي يحكم فيها أصحاب العقل النظري ويوجهون ذوي الكمالات العلمية " [1].

ومهما يكن من أمر فإن ابن رشد يرى أن هذا الذي ذكره في الفضائل وترتيبها هو أمر اتفق عليه المشاؤون فالكمال الخلقي، تمهيد للكمال النظري والفضائل الخلقية ضرورية للصناعات العملية لتصبح الصناعة أكثر كمالا، وعليه فإن ابن رشد ربط ربطا محكما بين السياسة (حكم المدينة) والنفس والسعادة

من خلال قوله :"و لكن المشرع لا له وضع الشرائع والقوانين إلا بعد معرفة النفس ومعنى السعادة والشقاء ومعرفة الله ومعرفة الأمور التي توصل السعادة، وهي الخبرات والحسنات وبالأمور التي

[1]– عن عمار طالبي : النظرية السياسية لدى ابن رشد ، مؤتمر ابن رشد، ص 228

تعوق عن السعادة ، وتورث الشقاء الأخروي وهي الشرور والسيئات ومعرفة السعادة الإنسانية والشقاء الإنساني تستدعي معرفة ماهية النفس وما جوهرها" [1]

ومن خلال هذا القول يظهر مدى الارتباط بين النفس والسعادة من جهة المدينة والسعادة من جهة أخرى فهو يشبه تقابل فضائل النفس بوحدة المدينة، وإذا حدث هذا سيؤدي طبقا إلى السعادة العليا التي تطلب لذاتها.

ومن خلال مقارنتنا لرأي الفارابي ورأي ابن رشد حول موضوع وعلاقتها بالفضائل النفس من جهة والنظام السياسي أو المدينة ومن جهة أخرى ويوحي منذ الوهلة الأولى إلى ذلك التقارب والتشابه بين الفيلسوفين ويمكن أن نوجزه في نقطتين : الأولى وهي أن ابن رشد قد أخذ على الفارابي في بعض المجالات وخاصة في مجال السعادة وكيفية تحصيلها، وهذا ما قربه ابن رشد في كتابه السياسة لأفلاطون (الجمهورية) وهذا ما وضحناه سابقا والنقطة الثانية التي تظهر في الأفق، وهو أن كلاهما أخذ على أفلاطون وأرسطو مما جعل أرائهما متقاربة في بعض الأوجه .

[1]– ابن رشد : الكشف عن مناهج الأدلة، ص 218.

خاتمة :

بعد انجاز هذا البحث توصلت الى مجموعة من النتائج أهمها أن السعادة في فكر كل من الفارابي وابن رشد قائمة على جوانب روحية فهي تعكس سمو الانسان بنفسه ، والملاحظ أن ابن رشد تشبع من فلسفة الفارابي في النفس والسعادة غير أنه لم يكن مقلدا إذ أنها 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 انتقد بشدة الفارابي الذي جعل من السعادة مشكلة تتعلق بالسياسة لا بالفرد اذ جعل الفارابي من السياسة اشرف العلوم ذلك ان محصلتها السعادة غير ان بابن رشد يعتقد بزلل الفارابي هنا لأن السعادة مرتبطة بالأخلاق وليس بالسياسة بمعنى ان السعادة هي مشكلة فرد وليست مشكلة مجتمع ، فالفرد متى سما بنفسه الى الفضيلة حقق السعادة ، وهذا في نظر ابن رشد غير موجود عند الفارابي الذي جعل من السياسة تسمو بالفرد الى السعادة. فكان الفارابي على هذا النحو مقلدا لأرسطو تمام التقليد، كما أن فعل العقل مستثنى حسب ابن رشد من تحقيق السعادة في فلسفة الفارابي على حين اعتبر ابن الرشد النظر شرط أساسي في تحصيل السعادة سواء كان هذا النظر مقتبس من الشريعة ام من الفلسفة

فالدين يشكل وازعا اجتماعيّا وأخلاقيا يردع الشرّ ويدعو إلى المحبّة والخير وإصلاح المجتمع. ويذهب ابن رشد إلى اعتبار أنّ الأديان تظلّ من أفضل السبل لإصلاح المجتمع وعاملا أساسيّا في إنهاض الأمم وتطويرها وتحقيق 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". وفي 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.. غير ان الفارابي يعتقد ان السياسة تحتاج الى الفيلسوف النبي ولم يربطها تمام الربط بالأخلاق حسب ابن رشد ، ومع تسليمه بهذا الدور للأديان، كان على ابن رشد ان يشدد على التوفيق بين الدين والفلسفة عبر استخدام العقل في تهذيب ما يتصل بالأديان كلها من تفسيرات بعيدة عن المنطق ومتسمة بالاوهام والاساطير التي قد تكون احيانا ضرورية من وجهة نظر الأديان ليتمكن الجمهور العادي من الاعتقاد والايمان. في هذه المسألة، لم يقدم ابن رشد تنازلا لصالح المنطوق الدينيّ، بل ظل امينا لأفكاره في دور الفلسفة والفلاسفة القائلين بان الشرائع الدينيّة أو الأحكام الإلهية جزء من "الصنائع الضرورية المدنية التي تؤخذ مبادؤها من العقل والشرع ولا سيما ما كان منها عاما لجميع الشرائع" لتحقيق سعادة الفرد توافقا مع عقلانيته وتحكيمها في قراءة الأمور، يعطي ابن رشد بعدا عمليا للدين ويبتعد به عن الماورائيات نسبيا من اجل تحقيق السعادة ومن هنا ايضا ينتقد ابن رشد الفارابي في هذا المجال اذ يعتقد ان وظيفة الدين فقط هي حماية الفيلسوف الحاكم من التجريد المطلق وجعل الفارابي حسب قراءة ابن رشد سعادة الفرد ممنوحة له من السياسة لكنها في الحقيقة شعور داخلي يسسه الفرد قبل تأسيس السياسة له. واننا نأمل في أن يكون تصور السعادة عند الفارابي وابن رشد اساسا لاستقامة النفوس اليوم وخروجها من الاستغراق في المادة والانغماس في الشهوات والملذات الى سعة الفضيلة والتطهر من الانانية ومجمل الصفات الدنيئة.

قائمة المصادر والمراجع:

المصادر :

أولا: القرآن الكريم.

ثانيا: ابن رشد.

1- ابن رشد : الضروري في السياسة ، مركز الدراسات الوحدة العربية ، بيروت ، 1998م.

2- ـــــــ :الكشف عن منهج الأدلة في عقائد الملة ، تحقيق وتقديم محمود قاسم،مطبعة الأنجلو مصرية القاهرة ، مصر ،1955م.

3- ـــــــ :تلخيص كتاب الشعر ، مركز تحقيق التراث ،1987م.

4- ـــــــ : تهافت التهافت ، مركز دراسات الوحدة العربية ،ط1 ،بيروت ،1998م.

5- ـــــــ : تلخيص كتاب النفس، القاهرة، مصر، 1950.

ثانيا : الفارابي.

1- أبو نصر الفارابي : التثنية على سبيل السعادة ، تحقيق جعفر آل ياسين ،دار المتأهل ، بيروت ، لبنان 1987م.

2- ـــــــــــ :كتاب تحصيل السعادة ،مكتبة الهلال ،بيروت ،ط1 .

3- ـــــــــــ: آراء أهل المدينة الفاضلة ، تقديم طه الحبشي ،المكتبة الأزهرية التراث ،القاهرة ،2002م.

المراجع:

أولا باللغة العربية:

1- إبراهيم مذكور : في الفلسفة الإسلامية ، منهج وتطبيقه ، ج1 ، دار المعارف ، القاهرة ، مصر ،ط 1.

2- أرسطو طاليس : إلى نيقوماخوس ، مطبعة دار الكتب المصرية ، القاهرة ، ج1 ،1969م.

3- أرسنت ربنان : ابن رشد و الرشيدية ، ترجمة عادل زعيتر ، دار إحياء الكتب العربية ، القاهرة ،1957م.

4- إسماعيل زروخي :دراسات في الفلسفة السياسية ، دار الفجر للنشر والتوزيع ، ط1،2001م.

5- عبد الحي محمد قابيل : المذهب الأخلاقي في الإسلام (الواجب ، السعادة) ، دار الثقافة والتوزيع القاهرة ، 1984م.

6- عرفة عبد القادر : المدينة والسياسة ،مطبعة مؤسسة فريد يريشت أبيرت الألمانية ،في مصر الجديدة القاهرة ،ط1 ،2006م.

7- فرح أنطوان : ابن رشد وفلسفته ، دار النشر جامعة الإسكندرية ،مصر ، 1953م.

8- ماجد فخري: فلسفة ابن رشد الأخلاقية ، ضمن كتاب جماعي مؤتمر ابن رشد ، المؤسسة الوطنية للطباعة ، ورشة أحمد زبانة ، الجزائر ،ط1 ،1978 م.

9- محمد حسن المحامي : عباقرة خالدون ، المكتب العالمي للنشر والتوزيع ، بيروت ، لبنان ،1979م.

10- محمد عابد الجابري : سيرة وفكر (دراسة نصوص)، مركز دراسات الوحدة العربية ،ط1 ،بيروت ، لبنان 1998م.

11- ناجي التكريتي: فلسفة الأخلاق عند الفارابي ، دار دجلة ، عمان ،ط1،2012م.

ثانيا باللغة الإنجليزية:

1- Comment magnum in troitotelisde amma ,ed ,F,St,gramford, conpridge mars, 1953,P,4.

الموسوعات والمعاجم :

1- أندريه لالاند : الموسوعة الفلسفية ، تعريب خليل أحمد خليل ، منشورات عويدات ، بيروت ، باريس ،ط2 ،2001م.

2- جميل صليبا : المعجم الفلسفي ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، لبنان ،1982م.

3- مصطفى غالب : في سبيل موسوعة فلسفية ،دار ومكتبة الهلال ، بيروت ،لبنان ،د ط، د ت.

المجلات :

1- عبد الله محمد عبد الله إسماعيل : نظرية السعادة عند الفارابي ، العدد25.

2- فوضيل بومالة : نقطة إنطلاق الأخلاق في فكر ابن رشد ، مجلة فصلية في الفكر و العلوم و الإستشراق ، دار ماربيور ، الجزائر ، 1988م.

الرسائل :

1- موزة راشد العبارة : البعد الأخلاقي للفكر السياسي عند الفارابي لما ورد في ابن رشد ماجستير ، القاهرة ،2000م.

فهرس المحتويات

الموضوع	الصفحة
مقولات	
شكر وتقدير.....	
إهداء.....	
مقدمة	أ-ث
الفصل الأول **السعادة عند الفارابي**	
المبحث الأول: ماهي السعادة عند الفارابي.....	06
1- الفضائل وتحصيل السعادة	09
2- السعادة وعلاقتها بالأخلاق.....	12
3- الفلسفة كطريق للسعادة.....	14
المبحث الثاني: المدينة الفاضلة وعلاقتها بالسعادة.....	19
1- السعادة ونشأة الدولة	19
2- السعادة وتصنيف المدن.....	22
3- السياسة وعلاقتها بالسعادة	25
الفصل الثاني السعادة عند ابن رشد	
المبحث الأول: ماهي السعادة عند ابن رشد.....	28
1- تحصيل السعادة عند ابن رشد.....	28
2- السعادة والعقل الفعال.....	33
3- علاقة السعادة بالسياسة.....	36
المبحث الثاني: السعادة والفضيلة عند ابن رشد.....	40
1- الفضائل الخلقية.	40
2- الاجتماع و الأخلاق وعلاقتهما بفضائل النفس.....	42

الفصل الثالث السعادة بين ابن رشد والفارابي.	
المبحث الأول: الاتصال بين الفارابي وابن رشد حول موضوع السعادة	46
1- مفهوم السعادة بين ابن رشد و الفارابي.....	46
2- السعادة كأساس للفضيلة	60
المبحث الثاني: الاختلاف بين ابن رشد والفارابي في مسألة السعادة.....	64
1- نقد ابن رشد للفارابي في مسألة السعادة.	64
2- السعادة وعلاقتها بالنفس بين ابن رشد و الفارابي	67
خاتمة.....	74-72
قائمة المصادر والمراجع	74
فهرس المحتويات	77