جامعـــــة خميس مليـــانة

كلية العلوم الإنسانية والإجتماعية
قسم الفلسفة

رسالة ماستر
تحت عنوان

طبيعة النظرية الأخلاقية
عند إبن رشد

إعداد:
- جاب الله عتيقة.
- بلاوان حسينة.

إشراف:
- مخوخ حميد.

2015-2014

الفهـــــــــرس

المحـــتويـــات : **الصفحات**

كلـــمة شكـــر

إهـــــداء أول

إهـــــداء ثاني

مقدمـــة..... أ- ب

الفصـــل الأول: ابن رشد حياته وعصر..... 34-08

المبحث الأول : - حياته..... 26-08

- نشأته..... **16-08**

- مذهبه..... **22-17**

- النكبة وأسبابها..... **26-23**

المبحث الثاني: - عصره..... 34-27

- الناحية الاجتماعية..... **28-27**

- الناحية العلمية..... **31-29**

- الناحية السياسية وتأثيرها في الثقافية..... **34-32**

الفصل الثاني: الأخلاق عند ابن رشد..... 66-38

المبحث الأول: - الأخلاق..... 41-38

- تعريف الأخلاق..... **38**

- مفهوم النفس..... **41-39**

المبحث الثاني: - قوي النفس..... 53-42

- القوة الغاذية..... **44-42**

- القوة الحساسة..... **47-44**

- القوة المتخيلة..... **48-47**

- القوة النزوعية..... **50-49**

- القوة الناطقة..... **53-50**

المبحث الثالث: - العقل واتصاله بالنفس..... 57-54

- العقل المادي..... 54
- العقل بالفعل..... 55
- العقل الفعال..... 57-56
المبحث الرابع: - الفضيلة وأقسامها..... 61-58
- مفهوم الفضيلة..... 58
- الفضائل النظرية..... 59
- الفضائل الخلقية..... 61-59
المبحث الخامس: - السعادة..... 66-62
- مفهوم السعادة..... 64-62
- مراتب السعادة..... 66-65
الفصل الثالث : - تقييم النظرية الأخلاقية لابن رشد..... 77-69
- تقيم طبيعة النظرية الأخلاقية لابن رشد..... 73-69
- تأثير ابن رشد في الفكر العربي والغربي..... 77-74
الـــــخـــــاتمـــة
قائمة المصادر والمراجع

بسم الله الرحمن الرحيم

كلمة شكر

نشكر الله عز وجل علي هداية لنا، الذي جعل الأمان وطلب العلم طريقنا الذي يسرنا و أعاننا في محنتنا وفرج عن كربنا نتقدم بالشكر الجزيل إلى الأستاذ **مخوخ حميد** على التوجيهات والنصائح القيمة في انجاز هذه المذكرة.

كما نشكر جميع الأساتذة في قسم الفلسفة الذين قدموا لنا معرفة واسعة في مجال دراستنا، و توصيات محكمة ساعدتنا كثيرا في مجال البحث خاصة إلى السيد مدير ثانوية بن **دوحة بوعلام** و إلى مدير ثانوية **حامي محبوب عبد القادر**، و خاصة الأستاذتين اللتان ساعدونا وساندونا فترة تربصنا، و لكل من ساهم في انجاز هذا العمل و أخيرا نشكر جميع الإخوة والأصدقاء الذين كانوا بمثابة الدعم المعنوي حتى نهاية هذا العمل .

إهـــــــــداء

الحمد لله والصلاة والسلام علي رسول الله صلي الله عليه وسلم .

اهدي هذا العمل الذي هو ثمرة سنوات من الجهد والتعب، إلى زوجي و شريك حياتي الغالي، الذي لم يبخل علي لا بالمال ولا مساندته المعنوية العزيز **هاشمي حمزة** الذي شجعني علي مواصلتي مسيرة العلمية الذي بفضله جنيت ثمار نجاحي و إلى ولداي العزيزين **أشجان نصيرة** و **محمد أياد** أسأل الله أن يحفظهما لي مادمت علي قيد الحياة لأنهما سر دعامتي لكي أقوم بهذا من أجلهما، و إلى أغلي ما في الوجود اللذين بحياتهما إفتريان علي حب العلم والأخلاق، على التي سكنت جوفاها حناني عندما كنت صبية وحضنتني و أنا فتية إلى أمي الغالية **بن خليفة خيرة** أدعوا الله أن يطول في عمرها لكي تبقي لي و للأولادي لأنها تعبت معي كثيرا و أرجوا لها الصحة والعافية إنشاء الله . و إلى أبي الذي حمل الصعاب منذ نعومة أظافري الحنون على قلبي والعزيز علي **قدور** الذي كان يحثني دائما علي طلب العلمي لأنه مستقبلي، والذي أعترف بفضله، حفضه الله لي وأطال في عمره. و إلى عائلة زوجي خاصة جدة زوجي **خيرة** حفظها الله لأنها كانت تشجعني علي الدوام حينما أكون يائسة والى أخت زوجي **مريم** و إبنها **صهيب** التي تعبت في تربية إبنتي أرجوا من الله أن يعينها كما أعانتني و إلى **صارة** الأخت الصغرى لزوجي وأخر ما تبقي لحماتي رحمها الله وإلى أخو زوجي الوحيد **عبد الله** و إلى أختي **غالية** و زوجها و إبنتها **فاطمة الزهراء**، و إلى أختي **هوارية** و زوجها و إبنتها التي هي توأم روحي **فاتن** و إبناها **زيان** و **محمد زهير** و إلى أخي الوحيد **مرجي** وزوجته **كريمة** وابنته **رتاج** و إلى صديقة **خديجة** و **نصيرة** و إلى **حسينة** التي تقاسمت معي هذا العـــمل و إلى كل من ساهم في نجاحي بصفة عامة إلى كل الذين وسعتهم ذاكرتي ولم تسعهم مذكرتي دون إستثناء.

عتيقة

إهـــــــــــداء

قال تعالي: ﴿واعبدوا الله ولا تشركوا به شيئا وبالوالدين إحسانا﴾

إلى سيرة الدنيا وينبوع الحنان وسر الإمتنان إلى من سقتني حليبها و مازال يشرني إليها الحنين و الإشتياق إليها كل لحظة فحين أطلب دعواتها فهي لي الحارس الأمين إلي من استطاعت فتح حقيبتي وقرأت أفكاري وفكت ألغازي، إلى أحب الناس إلي قلبي وصفا و أبيت أن أهمل إسمها إلي من وهبت عطاء عمرها وأنهكها التعب كي تراني أرقي في دراستي، تاج رأسي وسعادتي قرت عيني أمي الغالية **عائشة حسان**. إلى من أحس معهم بسعادتي جدي الحبيب رحمه الله الذي كان ينصحني علي الدوام، و إلى جدتي العزيزة **فاطمة** و إلى زوجي العزيز الغالي **أحسن**، و إلى أبي الذي أكن له الإشتياق، و إلى خالتي **حورية** وإلى خالتي **خيرة** و زوجها و خالتي **بختة** و زوجها و أبنائها كل من **عقيلة، مليكة، أم الخير، نبيلة، أمينة، كريم، محمد، حكيم، خالد، عزيز.**

إلى خالي **العيد** و زوجته **أم الخير** و بناته **نورهان، شيماء** و خالي **بن يوسف** و زوجته **زهرة** و أبناءه **أحمد** و **حمزة** و **سميرة** و **إيناس** و خالي **علي** و زوجته **أمال** و أبناءه كل من **لؤي** و **محمد** و خالي **عبد القادر** و زوجته **نصيرة** و أبناءه كل من **آسيا، أية، أيمن، مراد، محمد** و إلى خالي **عمر** و إلى الأهل والأقارب و إلى حماتي **حدة** و أبو زوجي **وهمان** و إلى **حنـــــيفة** و **حبيبة** و أولادها و إلى رفيقتي في العمل و التي رافقتني في كل فترات الدراسة **عتيقة**، إلى من عاشرتهم وعشت معهم أسعد اللحظات وقاسموني أيام الجامعة **خديجة، نصيرة.**

حسينة

المـــــــقـــــــدمـــــــة:

يعتبر الفكر اليوناني من الوجه الفلسفية طريق البشرية كلها حتى يمكننا القول أنه لم يتجرأ أحد أن يتجاوز **أفلاطون** أو **أرسطو** خلال كل العصور القديمة والوسطى، ولذا كل من رام الدخول إلي دار الفلسفة كان عليه النظر والاطلاع علي الفلسفة اليونانية لاسيما فلسفة **أفلاطون** و **أرسطو**، حيث يعد هذا الأخير من أعظم الفلاسفة. والمعلوم أن أقرب فلاسفته إلينا **ابن سينا، الفارابي،ابن الطفيل، ابن رشد** ، وغيرهم من فلاسفة العرب و قد اخترنا أبعد أولئك الفلاسفة صيتا، وهو حكيم قرطبة وفيلسوف الأندلس **أبو الوليد محمد بن احمد بن رشد القرطبي** الذي اهتم الباحثون بمختلف جوانب فلسفته. و إن تعددت الأبحاث وتشعبت الدراسات، إلا أنهم قللوا من الاهتمام بمجال الأخلاق عنده عامة، ودراستها خاصة، وربما يعود ذلك إلي اعتقادهم الخاطئ **بابن رشد** في هذا الجانب على أنه لم يكن سوي مجرد ناقل للتراث الأرسطى، وعلي أحسن تقدير هو شارح فحسب،بل تجاوز الشرح والتفسير والتعليق واستطاع أن يكون له مذهبا خاص به، و ربما قد كان لديه القدرة علي أن يمحص أكثر الآراء بحسه النقدي، يأخذ منها ما يتفق مع البرهان واليقين، و يرفض منها ما لا يستقيم مع العقل والفكر المستنير، إذ يقول **ابن رشد** :**"كان الذي حركنا إلي هذا أن كثير من الناس يتعاطون الرد علي مذهب أرسطو من غير أن يقفوا علي حقيقة مذهبه فيكون ذلك سببا لخفاء الوقوف علي ما فيها من حق أو ضده "**[1].

فقد توضح لنا أن **ابن رشد** عالج موضوعا مهما وهو الأخلاق باعتبار أن الإنسان يختلف عن الحيوان أي أن له القدرة علي التفكير والتمييز، وهو يسعي دائما إلي أفضل المراتب وأشرفها إذا أحسن التميز في اختياره، و لم يغلبه هواه في إتباع أعراضه، وهذا أولى ما اختاره الإنسان لنفسه، و لم يقف دون بلوغ غاية، و لم يرضي بالتقصير بتمامه، ومن تمام الإنسان أن يكون موشحا بمكارم الأخلاق ومحاسنها، و منزها عن مقابحها، أخذا في جميع الأحوال بقوانين الفضائل، عادلا في كل أفعاله عن طريق الرذائل، لا نجد مرحلة من مراحل الفكر الإنساني تخلو من التعرض للقضايا الأخلاقية. و يعد **ابن رشد** تلك الشخصية البارزة في الفكر الإسلامي، وهو فوق ذلك السياسي والفقيه الذي فجر بها مكان تواجده لكونها بيئة حاضنة علمه ومركزه الإشعاعي الحضاري، وتلك من ضمن العوامل التي هيأت عبقرية ابن رشد فضلا عن منهجيته في التوفيق بين الحكمة والشريعة.

1- إبن رشد، **رسالة إبن رشد السماع الطبيعى**، ط1، مطبعة دار المعارف العثمانية، 1947م، ص 3.

ولعل أهم المباحث التي اهتم **ابن رشد** المسالة الأخلاقية والتي درسها دراسة نظرية، ويتجلى هذا من خلال مؤلفاته التي اعتمدنا عليها في الدراسة، ففي هذه المؤلفات يعطي **ابن رشد** فلسفة خلقية أساسها النفس وقواها، و أن النفس الصحيحة تصدر عنها أخلاق صحيحة، والجسد الصحيح يصدر عنه عمل صحيح أيا كان أثر الأخلاق في حياة الأفراد. ونظرا لأهمية الموضوع في ثناياه حفزنا على الإقبال على تناوله، ومصداقية الفيلسوف التي انعكست في تطابق تام بين أفكاره الفلسفية و الدينية وبين سيرته الذاتية، وكان وفيا لمنهج رسم أفكاره، لا يحيد عنه ولا ينكر، وهناك أسباب دفعتنا لإختيار الموضوع منها ذاتية كالإهتمام الشخصي بدراسة إبن رشد و خاصة مجال الأخلاق و محاولة معرفة كيفية تعامل إبن رشد مع الأخلاق أو كيف ينظر إليها، و موضوعية في حصر الدراسات و البحوث الأكاديمية على تناول إبن رشد ومدى تأثير هذا الأخير في الفلسفة ككل والفلسفة الغربية خاصة لأنه يعد فيلسوف عصره، و لقد واجهتنا إشكالية تطرح نفسها في السؤالين التاليين:

1- ما مفهوم الأخلاق عند ابن رشد؟

2- ما الغاية المنشودة من ممارسة الفعل الخلقي عند ابن رشد؟

و لمعالجة هذين السؤالين و فك الغموض ولإظهار وجهة من أوجه الفكر الناصع إرتأينا أن نقسم عملنا هذا إلي ثلاثة فصول بغية الوصول إلي الهدف المنشود، تناولنا في الفصل الأول حياته وعصره ومن خلالها تطرقنا لنشأته ومذهبه ومؤلفاته، النكبة و أسبابها، الناحية الاجتماعية و الناحية العلمية والناحية السياسية و تأثيرها في الثقافية. و تناولنا في الفصل الثاني الأخلاق عند ابن رشد ومن خلالها عرفنا الأخلاق، مفهوم النفس وقوي النفس: القوة الغاذية، القوة الحساسة، القوة المتخيلة، القوة النزوعية، القوة الناطقة، والعقل واتصاله بالنفس: العقل المادي،العقل بالفعل، العقل الفعال، والفضيلة: مفهوم الفضيلة و أقسامها الفضائل النظرية و الخلقية، والسعادة: السعادة الدنيوية، السعادة الأخروية، السعادة المشترك،السعادة الحقيقية. و في الفصل الثالث حاولنا عرض طبيعة النظرية الأخلاقية عند **ابن رشد** وتأثيرها في الفكر العربي والغربي، و أنهينا بحثنا هذا بخاتمة كانت حوصلة لكل ما تطرقنا إليه والتي نبين من خلالها المكانة المرموقة التي احتلتها فلسفة **ابن رشد** في الفكر الإنساني علي مر العصور.

الفصل الأول

إبن رشد حياته وعصره

الفصل الأول : إبن رشد عصره وحياته

المبحث الأول: حياته

- نشأته.
- مذهبه.
- مؤلفاته.
- النكبة وأسبابها.

المبحث الثاني: عصره

- الناحية الإجتماعية.
- الناحية العلمية.
- الناحية السياسية وتأثريها في الثقافية.

حـــــــيـــاتـــــــه:

نشأته:

يتسلسل نسب فيلسوفنا عبر شجرة تضم ثمانية أباء، فهو **محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن أحمد بن أحمد بن أحمد بن عبد الله بن رشد،** و هذا التناوب بين محمد وأحمد بديل على اعتزاز الأسرة بآبائها، فالولد سمي باسم جده ليخلفه ويحافظ على ذكراه ليكون مثله، وإذا سمي باسم أبيه فالغالب أنه ولد بعد وفاته سمي باسمه تخليدا له و تأكيداً لإستمراريته، أما انحصار أسماء أباء في محمد وأحمد إلى الجد السابع عبد الله فيشير إلى ارتباط الأسرة بخير الأسماء عند المسلمين اسم رسول الإسلام.

هو **أبو الوليد محمد بن احمد بن محمد بن رشد** المعروف عند الغربيين في قرون الوسطى باسم **أفرويس**AVERROS، من أكبر فلاسفة الإسلام،لقب بالشارح ولـــد بقرطـبة سنــة (520هـ-1126م)إحدى عواصم الفكر والعلم بالأندلس، والتي كانت مركز الكرماء والعلماء، ينتمي إلى أسرة من أعراق الأسر الأندلسية وأبعدها شأنا في الفقه والسياسة والقضاء، كان جده من أكبر القضاة و إمام المسجد الكبير في قرطبة وكان والده قاضيا بقرطبة، و أشتغل بهذا المنصب حتى مجيء دولة الموحدين، عندما ولد **ابن رشد** في مدينة قرطبة كانت دولة المرابطين على وشك الانهيار إذ أن ميلاده سبق وفاة إمام دولة الموحدين **محمد بن تمرت** بأربعة أعوام.

تتلمذ **ابن رشد** في الطب على **يد أبي جعفر الهارون** و**أبي مروان ابن حربول** [1] وفي فلسفة الإلهيات على يد **ابن طفيل،** كما برع في علم الكلام والفقه والأدب واللغة، وبرز في كل ذلك حتى لم يكن له في معظمها من محاضر به نظير ولا قرين، كان قاضيا في مدينة إشبيليا أولا سنة 1169م ثم أصبح قاضي القضاة بقرطبة في 1181م، وعندما تقدم السن **بابن طفيل** تولى **ابن رشد** منصبه كطبيب خاص للسلطان في بلاط مراكش سنة 1182م، وعندما توفي **أبو يعقوب يوسف** 1184م استمر أبي الوليد عند خلفه للسلطان المنصور **أبي يوسف يعقوب**(1184-1199م) لفترة قصيرة ثم أعقبتها بعد ذلك المحنة[2].

1-أبو الوليد ابن رشد، **فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة في الاتصال**، ط 2، دار المعارف، القاهرة، 1119م، ص 1.
2-المصدر نفسه. ص 6.

يعتبر **أبي جعفر الهارون** أستاذ **ابن رشد** حيث تعلم عنه الطب وأخذ عنه الفلسفة التي ولع بها ولعا شديداً حتى انقطع إليها، فبرع فيها فكانت مصدر شهرته وذيوع صيته، فلقد كان مولعا بالتأليف والتلخيص والمطالعة ولم يكن له لذة في غيرها، قال **ابن العبار** أحد مترجميه: **" لقد عني ابن رشد بالعلم من صغره إلى كبره حتى حكي عنه انه لم يدع النظر والقراءة منذ عقل، إلاّ ليلة وفاة أبيه وليلة زفافه"**. وقال أيضا :**"انه سوء فيما صدق وقيد فلا غرابة بعد هذا الانضباط على الدّرس الكتابة أن يبلغ ابن رشد ما بلغه من المكانة في العلم والفلسفة فكأنه منح من السماء شيئاً كثيرا من تلك النار الإلهية الحامية التي توضع في رؤوس بعض البشر وصدورهم فلا تجعل لهم سبيلا في غير العمل، فيكون بذلك كمصباح موقد تحترق دائما ولكنه ينير دائما"**[1].

فقد أتفق **أبن الآبار** و **الأنصاري** على ميلاد **إبن رشد** وروي **عبد الواحد** أنه قارب الثمانين حين مات وذكر في شرحه للجزء الثاني من الكتاب السماء أنه شاهد بنفسه حادثا في سنة 1138م وتجد ذكريات قرطبة في مواضع كثيرة من مؤلفاته، ولما أتى في شرحه لكتاب الجوامع السياسة، إلى ادعاء **أفلاطون** بأنه الإغريق شعب ممتاز في حقل الثقافة العقلية، إذا دعي للأندلس بهذا وفي الكليات ذهب إلى خلاف **جالينوس** مؤكدا أن الإقليم الخامس الذي تقع فيه قرطبة هو أطيب الأقاليم، ومن حديث انتهى إلينا خبره أن المناظرة جرت أمام **المنصور** بين **ابن رشد** و **أبي بكر بن زهر** حول تفضيل أي من وطنهما على الأخر، فقال : **" ابن رشد إذا مات عالم [2] بإشبيليا فأريد بيع كتبه حملت إلى قرطبة حتى تباع فيها و إن مات مطرب بقرطبة فأريد بيع آلاته حملت إلى إشبيليا** ". كانت أسرة **ابن رشد** من أكثر الأسر الأندلسية وجاهة، وكانت تتمتع بتقدير العظيم في القضاء، وكان جده يدعى مثله **أبا الوليد محمد** و كان مثله قاضي قرطبة، وكان هذا الجد فقيها مشهورا بالمذهب المالكي وهو ذو شأن عظيم في القضاء والسياسة، يقصده الناس من جميع أقاليم الأندلس، وبلاد المغرب ليحتكموا إليه، ويُفتي إليهم وقد جمع **ابن الفرّان** شيخ الجامع الكبير في قرطبة، فتاوى هذا القاضي في كتاب خطي، موجود الآن في مكتبة باريس.

1- بركات محمد مراد، **تأملات في فلسفة ابن رشد**، ط 1 الصدر لخدمات الطباعة، سيسار 1988، ص 15.
2-عادل زعيتر، تحقيق أرنسنت رينان، **ابن رشد و الرشدية**، طبع بدار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1957م، ص 31.

ذهب **ابن رشد** إلى سلطان مراكش سنة 31 مارس 1126م ليعرض أمر الوضع[1] الخطير الذي يوقع البلدة في هؤلاء الأعداء في الداخل، فكان من فعل نصائحه أن نقل الألوف من الأنصاري إلى سلا وإلى شواطئ بلاد البربر وكذلك أبنه الذي ولد سنة 1094م وتوفي سنة 1168م والذي هو أبو فيلسوفنا قد قام بمنصب قاضي قرطبة فمن نزوات هذه الشهرة التي تجد لها غير مثال ميزة **ابن رشد** الذي بلغ صيت أسمه لدى اللاتينيين ما بلغه أسم **أرسطو** تقريبا من أبائه المشهورين لدى العرب بصفة الجهد واقتدى **أبو الوليد** بأبيه وجده فكان علم علي مذهب الأشاعرة والفقه المالكي أول ما درس ويثني مترجموه على معارفه في الفقه ثنائهم على معارفه في الطب والفلسفة تقريبا، ويعلق **ابن الأبار** على الخصوص أهميته على هذا القسم من مؤلفاته، أعظم بمراحل مما يعلق على مؤلفاته الأرسطوطاليسية، التي نال بها شهرة بالغة، وقد وضعه **ابن سعيد** في الطبقة الأولى من الفقهاء الأندلس، وقد خرج في الفقه على أعلم فقهاء عصره. و كان **ابن رشد** في جميع حياته على أوثق الصلات بأسرة أبناء زهرة الكبيرة والتي يتجلى فيها كل قدم علمية. اتفقت الإنسانية الإسلامية في القرن الثامن عشر عندما كان **أبو بكر بن زهرة** شابا زميل **لابن رشد** في خدمة الطب للملك و كانت الصداقة التي تربطه لمؤلف كتاب تسيير **أبي مروان ابن زهرة** من الحكام ما رغب معه **ابن رشد** حينما ألف كتاب الكليات وهو مؤلف كامل في الطب. ثم قامت صلة بين **ابن رشد** و المتصوف **ابن العربي** الذي لم يعده مع ذلك مريدا بركب أبيه ويرجوا قاضي قرطبة **ابن رشد** من **أبي العربي** أن يطلعه على أسرار علمه، فيتحول **ابن العربي** عن كشفها له برؤية ربانية. و لم يحل الشغل **ابن رشد** العلم من رونق، وذلك أن التعصب الذي هو روح ثورة الموحدين ازدجر لميول **عبد المؤمن** و**يوسف** الحرة وبسقوط المرابطين أدي **بأبي يوسف** إلى أن يُصغي إلى الاتهامات الموجهة ضد تعاليم **ابن رشد**، فنفاه إلى **أليسانة**(Lucena) بالقرب من قرطبة، وذلك بعد أن حرق كتبه الفلسفية ، عزى إلى ما أمروا به من إتلاف الكتب و إحراقها، ولكن نجد **عبد المؤمن** ينافي و يمنع بشدة وقوع هذا الفعل الوحشي [2].

1- عادل زعيتر، تحقيق أرنسنت رينان، **إبن رشد و الرشدية**، مرجع سابق، ص 32.
2- المرجع نفسه، ص 33.

و الواقع أن **ابن رشد** أتلف خطوته لدى **المنصور** الذي نفاه إلى مدينة الغربية من قرطبة، وفق ما يسود البلاطات الإسلامية عادة، وكان اليهود يسكنون هذه المدينة فيما مضى، ولا ريب في أن هذا الأمر هو مدار القضية التي اعتمدت ليون الإغريقية عليها والتي سهل قبولها والتي جعلت للفيلسوف مقعد ملجأ لدي تلميذ المزعوم **موسي بن ميمون** حتى أنه يظهر من أعدائه الذين حاولوا أن يحملوا على اعتقاد بأنه من أصل يهودي [1].

لقد مر **ابن رشد** بمحنة عسيرة حيث أنها لم تكن في الحسبان فهذه المحنة دامت أربع سنوات فسرعان ما تنكر له الخليفة، فنقم عليه بعد الوصل وأمر باعتقاله ونفيه حيث أن أعدائه كانوا يغارون منه[2] فبعد انتهاء هذه الفترة العصيبة من حياة الفيلسوف والتي أساءت بدورها إلى نفسها أكثر مما أساءت إليه، وعندما انقشعت سحابة هذه المحنة عادت **لابنرشد** خطوته لدى السلطان، ومكانته في البلاط المغربي ومكانته الفلسفية و العلوم العقلية في البلاد ولكن موته لم يمهله بعد ذلك كثيرا فتوفي في أول دولة السلطان **ناصر** في 11 ديسمبر 1198م.

شهد **ابن العربي** جثمان **أبي الوليد ابن رشد** محمولا على بعير وهو في طريقه من مدينة مراكش حيث توفي ليدفن في بلاد الأندلس، وقد وضع الجثمان في الناحية وفي الناحية الأخرى من حمل البعير كتبه و مؤلفاته [3].

و على الرغم من هذا يبقي **ابن رشد** الفيلسوف الحقيقي الذي كرس حياته للعلم و القراءة حتى قيل عنه أنه لم يدع النظر و لا القراءة منذ عقل إلا ليلة وفاة أبيه و ليلة زفافه، وبنائه على أهله فكان يفزع إلى فتواه في الطب كما يفزع إلى فتواه في الفقه مع الخطأ الوافر من الأعراب و الأدب أنه من كبار مفكري الأندلس، قدم عطاءاته في اللسان العربي فضمن البعد الإسلامي ومن هنا يمكننا القول أن إبن رشد أكبر عمالقة التاريخ.و بوفاته فقدت الفلسفة العربية أكبر بصائرها بالأندلس والعالم الإسلامي عامة، **" وكأنه قدّر للفلسفة الإسلامية أن تبلغ رشدها في حياة ابن رشد وتموت بموته"**[4].

1- عادل زعيتر، **إبن رشد و الرشدية**، مرجع سابق، ص 34.
2- فرح انطون، ابن **رشد وفلسفته مع نصوص المناظرة بين محمد عبده وفرح انطوان** ، دارالطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 1981، ص 43، ص 45.
3- أبو الوليد إبن رشد ، **فصل المقال بين الحكمة والشريعة في الإتصال**، مرجع سابق، ص 8.
4- إبراهيم زكي خورشيه و أحمد الشنتاوي وعبد الحميد يونس، **دائرة المعارف الإسلامية**، ج 1، دار الشروق، القاهرة، ص 287.

مؤلفاته :

معظم الباحثين يؤكدون أنه كتب حوالي عشرة آلاف ورقة، جمعها في مؤلفات متعددة الاتجاهات والمضامين، بعضها فلسفي، وبعضها طبي، وبعضها فقهي. وقد روى **أحمد بن أبي أصيبعة** أسماء هذه المؤلفات على النحو التالي: (**كتاب التحصيل**) جمع فيه اختلاف أهل العلم مع الصحابة والتابعين، و تابعيهم، ونصر مذاهبهم، وبين مواضع الاحتمالات التي هي مثار الاختلاف ، كتاب (**المقدمات**) في الفقه كتاب (**نهاية المجد**) في الفقه أيضاً ينحصر اهتمام **ابن رشد** في الطب بعلم التشريح، وآلية الدورة الدموية عند الإنسان، وتشخيص بعض الأمراض، و وصف بعض الأدوية لها ، كما ذكر **ابن رشد** في عدة أماكن من مؤلَّفاته أن الجدري لا يصيب الإنسان أكثر من مرة واحدة ، وهذا ما توصل إليه الطب الحديث، كما فهم فهمًا جيدًا وظيفة شبكية العين. وهناك قول مأثور عن **ابن رشد**: **"مَن اشتغل بعلم التشريح ازداد إيمانًا بالله** ." ونذكر فيما يلي المؤلَّفات(**كتاب الكليات**) و(**شرح الأرجوزة**) المنسوبة إلى الشيخ الرئيس **أبي علي بن سينا** في الطب(**كتاب الحيوان**)، (**جوامع كتب أرسطو طاليس**) في الطبيعيات والإلهيات(**كتاب الضروري**) في المنطق ملحق به تلخيص كتاب أرسطو طاليس، وقد لخصها تلخيصاً تاماً مستوفياً تلخيص الإلهيات **لنيقوماخوس**، (**تلخيص كتاب ما بعد الطبيعة**) لأرسطو طاليس(**تلخيص كتاب الأخلاق**) **لأرسطو طاليس**. وكذلك تلخيص كتاب **البرهان**، وكتاب **السماع الطبيعي لأرسطو طاليس**. شرح كتاب **السماء والعالم** ، وشرح كتاب **النفس** لأرسطو طاليس شرح كتاب **الاسطقسات لجالينوس**. تلخيص كتاب **المزاج لجالينوس**، وكذلك تلخيص كتاب **القوى الطبيعية**، وكتاب، و**التعرّف**، و**الحميات**، و**الأدوية المفردة**، والنصف الثاني من كتاب **حيلة البرء لجالينوس**. وكتاب **تهافت التهافت** يردّ فيه على كتاب **التهافت الفلاسفة لأبي حامد الغزالي** كتاب **منهاج الأدلة في علم الأصول** كتاب سماه **فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ،المسائل المهمة على كتاب البرهان لأرسطو طاليس** شرح كتاب **القياس**، و**مقالة في العقل**[1].

1- علي عقلة عرسان، **مجلة التراث العربي**، تصدر عن اتحاد الكتاب العرب ، دمشق، العدد 74 ، السنة 19 كانون الثاني يناير 1999م رمضان 1419هـ، ص 137.

كما يمكن تقسيم مؤلفات **ابن رشد** إلى أربعة أقسام:

*شروح أو مصنفات فلسفية وعلمية.

* شروح أو مصنفات طبية.

* مصنفات كلامية وفقهية.

* مصنفات أدبية ولغوية.

أ- شروح أو مصنفات فلسفية وعلمية

- ✓ جوامع كتب أرسطو طاليس في الطبيعيات والإلهيات(وفيه جوامع كتاب النفس).
- ✓ الجوامع في الفلسفة.
- ✓ جوامع الحس والمحسوس.
- ✓ جوامع الخطابة والشعر.
- ✓ جوامع سياسة أفلاطون.
- ✓ شرح ما بعد الطبيعة لأرسطو طاليس.
- ✓ شرح كتاب النفس لأرسطو طاليس.
- ✓ شرح كتاب القياس لأرسطو طاليس.
- ✓ شرح السماع الطبيعي لأرسطو طاليس.
- ✓ شرح مقالة الاسكندر في العقل.
- ✓ تلخيص كتاب الأخلاق لأرسطو طاليس.
- ✓ تلخيص أثار العوية لأرسطو طاليس.
- ✓ كتاب الحيوان.
- ✓ مقالة في العقل.
- ✓ مقالة في القياس.
- ✓ مسائل في الحكمة.
- ✓ مقالة في حركة الفلك[1].

1- يوحنا قمير، **فلاسفة العرب ابن رشد**، ط2 منشورات دار المشرق، سنة 1986م، ص 26.

ب- شروح أو مصنفات طبية

- ✓ كتاب الكليات.
- ✓ تلخيص كتاب القوي لجالينوس.
- ✓ تلخيص كتاب الحميات لجالينوس.
- ✓ مقالة في المزاج.
- ✓ مقالة في حميات العفن.
- ✓ مسألة في نوانب الحمى.
- ✓ مقالة في الترياق[1].

ج- مصنفات فقهية وكلامية

- ✓ كتاب التحصيل.
- ✓ كتاب المقدمات.
- ✓ كتاب بداية المجتهد ونهاية المقتصد.
- ✓ كتاب مناهج الأدلة في عقائد الملة.
- ✓ مختصر كتاب المستصفى للغازالي[2].

د- مصنفات أدبية ولغوية

- ✓ الضروري في النحو.
- ✓ الكلام على الكلمة والاسم المشتق [3].

وقد روى **الذهبي** جميع هذه الكتب، والمقالات، والمسائل مضيفاً إليها **جوامع سياسة أفلاطون،** ما يحتاج إليه من كتاب **إقليدس** في **المراجسطي.** بالإضافة إلى **مختصر المراجسطي،** تلخيص **الآثار العلوية** ،كتاب **نهاية المقتصد وغاية المجتهد** في الفقه، كتاب **المناهج في أصول الدين** شرح **مقالة الاسكندر في العقل ،مقالة في المقول على الكل** مقالة **في المقدمة المطلقة،** شرح **عقيدة الإمام المهدي** كلام له على الكلمة والاسم المشتق مقالة **البذور والزرع،** مقالة **في الوجود السرمدي والوجود الزماني.**

1- تحقيق لجنة احياء التراث العربي، ابن رشد، **فلسفة ابن رشد**، ط1، منشورات دار الافاق الجديدة، بيروت، سنة 1982، ص14.
2- د.محمد عبد الرحمان مرحبا، **من فلسفة اليونانية الى الفلسفة الاسلامية**، ط3، منشورات عويدات، بيروت، سنة 1983، ص746.
3- ماجد فخري، **ابن رشد فليسوف قرطبة**، ط2، المكتبة الشرقية، بيروت، سنة 1986، ص 36.

إننا ونحن نتتبع هذه المؤلفات التي كتب معظمها باللغة العربية، وقليل منها بالعبرية، واللاتينية، نجد أنها تتمحور حول الطب والفلسفة ولن نستطيع في دراسة واحدة أن نحيط بأبعاد هذه الفلسفة لذلك نكتفي بالإشارة إلى أهم النقاط التي ارتكزت عليها فلسفة هذا الفيلسوف العربي الذي ضاعت، وأحرقت معظم مؤلفاته، ولم يصلنا منها إلا القليل القليل، مثله مثل غيره من الفلاسفة والعلماء[1].

من مؤلفات **ابن رشد:** لا بد من التذكير بأنّ معظم أعمال **ابن رشد** تعرضت للحرق نتيجة الاضطهاد الذي لاقاه، ولم يبق منها إلاّ الجزء النذير، وما تم تهريبه إلى أوروبا من قبل تلامذته.لذلك أصبحت كتب ابن رشد الفلسفية بالنص العربي نادرة أما كتبه الطبية فكثيرة ونجدها في مكاتب الاسكوريال (دير على مسافة 40 كم من مدريد) وليدن وباريس . أما إذا طُلبت كتب **ابن رشد** باللاتينية أو العبرانية، فقلما تخلو منها مكتبة من المكاتب الكبرى في أوروبا، فمعظمها مكتوبة بالعبرية . و مما هو جدير بالذكر، ويزيل شيئاً من حرقة طلاب النص العربي لهذه الكتب، أنّ في مكتبة **أوري** السويسرية ومكتبة باريس بعض كتب **ابن رشد** الأصلية مكتوبة بأحرف عبرانية، فإذا قرأها القارئ العبراني نطق بألفاظ عربية وإن كانت الكتابة عبرانية.

ونظراً للدور الكبير الذي لعبته أعماله الفلسفية خاصة شروحه لأرسطو في تطور الفلسفة في أوروبا، فقد طغت شهرته الفلسفية على أعماله الأخرى خاصة الطبية .

أنّ شهرة **ابن رشد** في عالم الفلسفة كادت أن تحجب منجزاته الطبية ، على أنّ **ابن رشد** كان يعتبر من أكبر الأطباء في عصره. فقد ألف نحو عشرين كتاباً في الطب بعضها تلخيصات لكتب جالينوس وبعضها مصنفات ذاتية وقد ترجم أكثرها إلى العبرية واللاتينية وأشهرها كتاب **الكليات في الطب** وهو موسوعة طبية في سبع مجلدات ترجم إلى اللاتينية في سنة 1255 وطبع عدة مرات في جامعة **بادوا** مضافاً إليه كتاب **التيسير في المداواة والتدبير**لصديقه **ابن زهير** ، الذي وضعه بناء على طلب **ابن رشد** للبحث في الأمور الجزئية[2].

1- علي عقلة عرسان، **مجلة التراث العربي**، مجلة سابقة، ص138.
2- كامل عياد، تأثير إبن رشد على مر العصور، **مجلة مجمع اللغة العربية**، دمشق، سنة 1979، ص 20.

مؤلفاته في المجال الفلسفي:

كان **ابن رشد** شديد الإعجاب بالمعلم الأول **أرسطو**، وقد عبر عن هذا الإعجاب في مقدمة كتابه الطبيعيات، حيث قال: "إنّ مؤلف هذا الكتاب هو **أرسطو** بن نيقوماخوس أعقل أهل اليونان وأكثرهم حكمة و واضع علوم المنطق والطبيعيات و ما وراء الطبيعة ومتممها. وقد قلت أنّه واضعها لأنّ جميع الكتب التي وضعت قبله في هذه العلوم غير جديرة بالذكر إزاء كتبه. وقلت إنّه متممها لأنّ جميع الفلاسفة الذين عاشوا بعده منذ ذلك الزمن إلى اليوم أي مدة 1500 سنة لم يستطيعوا زيادة شيء على وضعه ولا وجدوا خطأ فيه. فلا ريب في أن إجتماع هذا العلم في إنسان واحد أمر عجيب غريب يوجب تسميته ملكاً إلهياً لا بشراً . ولذلك كان القدماء يسمونه أرسطو الإلهي"، قال تعالى في كتابه ﴿**ذلك الفضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم**﴾[1].

ونتيجة لإعجابه الشديد **بأرسطو** وفلسفته، وبناء على تكليف الخليفة له كما سيرد لاحقاً، قام **ابن رشد** بشرح تلك الفلسفة في شروح وجيزة وأخرى طويلة فشرح كتب **الخطابة**، و **الحيوان**، و **ما بعد الطبيعة** .. وغدت تلك الشروح المصدر الرئيس للفلسفة الأوروبية عبر قرون.

ونظراً لأنّ **ابن رشد** لم يكن يحسن اللغة اليونانية فقد أخذ فلسفة أرسطو من الكتب المترجمة إلى العربية من قبل النساطرة والسريان واليهود في الشرق والغرب .وبالإضافة إلى شروحه لفلسفة أرسطو، ألّف في الفلسفة كتاب **فصل المقال**، وكتاب **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**...

بالإضافة إلى الشروح والردود على الفلاسفة المسلمين: **ابن سينا ـ الفارابي ـ الغزالي** نذكر منها رده على "**تهافت الفلاسفة**" للغزالي في "**تهافت التهافت**" [2]وعمد **الغزالي** إلى تكفير الفلاسفة واتهامهم بالزندقة، مما وضعهم عرضة للاضطهاد وحجر على تفكيرهم وعلى أي خروج لهم عن ظاهر النص. فكان رد **ابن رشد** مرجعا أعاد فيه فيلسوف الأندلس الاعتبار للفلسفة والفلاسفة.

1- **سورة الجمعة**، الأية 4.

2- عبد المجيد همو، **إبن رشد فصل المقال وتقرير بين الشريعة و الحكمة من الإتصال**، دار معد، دمشق، ص 16.

مذهبه:

لقد كان إعتقاد معظم المؤرخين للفلسفة الإسلامية على أن ابن رشد قد وجد المناخ الملائم له في حقل الخلاف المستحكم بين الحكمة والشريعة، ولقد جعل **أرنست رينان** من **ابن رشد** مفكرا حرا قبل ورود السمع، فكانت ردة الفعل أن ذهبت بعض الدراسات الحديثة وغير الحديثة إلى إظهار **ابن رشد** بمظهر المدافع عن القرآن لا بل إلا جعله لاهوتيا دون أن يكلف أصحاب هذه الدراسات نفسهم في أغلب الأحيان عناء توضيح ما يعنونه على نحو دقيق بكلمة لاهوتي، ولسنا نكشف عن أمر جديد إذا ما قلنا أن بعض مشكلها التي شغلت الديانة المسيحية لا تحمل بالضرورة نفس المضمون ونفس الشكل الذي تحمله في الإسلام وليست لها فيه ما يقابلها بأحكام[1].

فقد وضع **ابن رشد** أسس توفيق بين الحكمة والشريعة فكان موقفه يهدف إلى وقف الصراع بين الفلسفة اليونانية والعقيدة الإسلامية، حيث تضاربت فيها الحلول و إختلطت المفاهيم و إشتبه الأمر حتى على أعظم المفكرين [2].فالطريقة البرهانية التي إختارها **ابن رشد** تقضي باعتبار المعارف الشرعية مكملة للمعارف العقلية، وبأن الوحي متمم للعقل وضرورة الشريعة مرتبطة بغرضها الاجتماعي الرفيع، فهي تتجه نحو تدبير الإنسان الذي به وجود الإنسان لما هو إنسان وبلوغ سعادته الخاصة، فالسعادة لا تنال إلا بالصنائع العملية والفضائل الخلقية فالشرائع هي الضرورية للمدينة التي تؤخذ مبادئها من العقل والشرائع[3].

فالعلاقة بين الدين والفلسفة تقوم على مبدأ منهجي واضح هو إن الحق لا يضاد الحق بل يكمله ويشهد له،إن المشروع الفلسفي والفكري لابن رشد سيطر في كتبه " **منهج الأدلة - فصل المقال** " وعلى أرائه في سياق مناقشة و ردوده على **الغزالي** في كتابه " **تهافت التهافت**" ومشاركته عبارة عن مقولات منهجية في الفلسفة والفقه والطب. كان شغله الأكبر بالشرح والتحصيل ولم يشغل نفسه بالإبتداع والإبتكار وقد غلب عليه المنطق والبحث العلمي[4].

1- هنري كوربان، **تاريخ الفلسفة الاسلامية**، ط2، منشورات عويدات، بيروت، سنة 1983، ص361 .
2- ماجد فخري، **ابن رشد فليسوف قرطبة**، مرجع سابق، ص 2.
3- المرجع نفسه، ص 4.
4- عباس محمود العقاد، **ابن رشد**، مرجع سابق، ص58.

ومن خلال هذه المنهجية إنصب إهتمام **ابن رشد** بالبحث عن طريقة منهجية التي تلم بالجوانب في ثلاثة مسائل : مسألة شرح فلسفة **أرسطو**، مسالة فهم القرآن وتأويله، مسألة العلاقة بين الفلسفة والدين. كان **ابن رشد** من أعظم الشراح **لأرسطو** وقد حضي باهتمام كبير في العصور الوسطى المسيحية، وكانت شروحه بمثابة عودة الأرسطية الأصلية ورد فعل ضد الأفلاطونية المحدثة [1].ولقد إشتهر **ابن رشد** بين اللاتينيين بكونه طبيبا، وشارحا **لأرسطو**، بيد أن شهرته شارحا غلبت على شهرته كطبيب.. و**ابن رشد** هو الذي أعطى لهذا النوع الأدبي مكانته، حتى أنه إشتهر به باعتباره الشارح العظيم (gloire du commentateur) فقد أعاد كتابة أعمال **أرسطو**، في المنطق والطبيعة، وما وراء الطبيعة وتتبع فكر **أرسطو** في المقولات، وقام بتلخيص القياس، والبرهان والشعر من أجل الوصول إلى قوانين الشع ر، فهو صاحب الجوامع في المنطق والجدل، والخطابة والشعر، يحيل إلى مؤلفات أرسطو المنطقية رد الجزء إلى الكل... وفي الضروري ، في السياسة أو جوامع السياسة لأفلاطون حاول وضع نظرية في السياسة من خلال ربط علم الأخلاق، بالسياسة ، فهو يرى بأن الحرية هي جوهر العمل الأخلاقي وشرطه الضروري فالحرية تعني القدرة على الاختيار، والمفاضلة بين الأفعال كما تعني شعور الفرد بقيمته وأهليته لتحمل نتائج أفعاله، فمن الطبيعي أن يكون الإنسان مسؤولا عن أفعاله والمسؤولية تستتبع الجزاء.. فكان ينشد الإصلاح..في الحكم والسياسة، كما نشدها في العقيدة والفلسفة فرسالته العلمية ترمي إلى تصحيح العلاقة بين العقيدة والفلسفة [2]. ففي كتبه الأصلية: **(الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، وفصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، وتهافت التهافت، والضروري في أصول الفقه..)** فقد أكد بأنه يريد تصحيح عقائد الشريعة مما دخلها من تغيير، والرجوع بها إلى قانون التأويل بين ما يجب تأويله وما يجوز وما لا يجوز تأويله، وكيف..؟ فمؤلفاته الأصلية تتناول قضايا من صميم الفكر الإسلامي كالاجتهاد في الفقه وتصحيح العقيدة (في علم الكلام) وتصحيح وضع الفلسفة ، في الفكر العربي الإسلامي وإعادة ترتيب العلاقة بين الدين والفلسفة[3].

1- زينب محمود الحضري، **اثر ابن رشد في الفلسفة الوسطية**، ط1، دار التنوير، سنة2007، ص7.
2- زينب عفيفي ، **الفكر السياسي الإسلامي مفكرو الإسلام ومشروعاتهم**،مكتبة الثقافة الدينية، ط 1،سنة 2011، ص205 .
3- محمد عابد الجابري، **ابن رشد سيرة وفكر**، ط2،سنة2011، ص10.

قد أولى **ابن رشد** قضية الصلة أو التقريب بين الشريعة والحكمة إهتماما فاق سابقيه فهو لم يتناولها عند عرضه لقضايا فلسفية أخرى كما فعل **الكندي**، و **الفارابي**، و **ابن سينا** كما أنه لم يلجأ **ابن رشد** إلى الأسلوب الرمزي كما فعل **ابن باجة**، و**ابن طفيل**، وقد كان في إستطاعته أكثر من غيره، أن ينجز لنا هذه المهمة الصعبة، إلا وهي مسألة المطابقة بين الشريعة والحكمة، وهي محاولة لرفع الخلاف الحاصل بينهما، ولتحديد وتقدير الاتصال بين هذين الاتجاهين في الفكر والدين، فيرى ابن رشد أن لا تعارض بين الدين و الفلسفة، ولكن هناك بالتأكيد طرقاً أخرى يمكن من خلالها الوصول لنفس الحقيقة المنشودة. ويؤمن بسرمدية الكون و يقول بأن الروح منقسمة إلى قسمين اثنين: القسم الأول شخصي يتعلق بالشخص والقسم الثاني فيه من الإلهية ما فيه. و بما أن الروح الشخصية قابلة للفناء، فإن كل الناس على مستوى واحد يتقاسمون هذه الروح و روح إلهية مشابهة. ويدعي **ابن رشد** أن لديه نوعين من معرفة الحقيقة، الأول معرفة الحقيقة استناداً على الدين المعتمد على العقيدة وبالتالي لا يمكن إخضاعها للتمحيص والتدقيق والفهم الشامل، والمعرفة الثانية للحقيقة هي الفلسفة، والتي ذكر بأن عدد من النخبويين الذين يحظون بملكات فكرية عالية توعدوا بحفظها وإجراء دراسات جديدة فلسفية[1].

كما أن الشرع قد دعي إلى اعتبار الموجودات بالعقل وتطلب معرفتها به، كما أن الفلسفة الصحيحة في نظره لا يمكن أن تكون مخالفة للدين أو متنافية معه، ((فإن الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له))، وكيف يمكن هناك تناقض بين الحكمة والشريعة والنظر العقلي في جميع الموجودات عليها وسافلها، كما تحتمه الفلسفة، فإن الدين أيضا يحتمه ويحث عليه كما تشهد بذلك كثير من أيات القرآن، ولما كان الاعتبار أو النظر أو البحث في الموجودات لا سبيل إليه إلا بدراسة المنطق و التمكن فيه و معرفة كيف يكون القياس برهانيا أو غير برهاني، فإن دراسة المنطق واجب في الفلسفة والشرع مــعا[2].

1- عبد الرحمان التليلي، **ابن رشد الفيلسوف العالم**، د.ط، المنظمة العربية للتربية والثقافة والفنون، تونس، سنة 1988، ص 63-64.

2- د عمر محمد التومي الشيباني، **مقدمة في الفلسفة الاسلامية**، د.ط، المؤسسة الوطنية للكتاب، سنة 1990، ص 90 .

حيث يقول ابن رشد في ((فصل المقال)) ((ينبغي أن تعلم أن مقصود الشرع إنما هو تعليم العلم الحق و العمل الحق، والعلم الحق هو معرفة الله تعالي وسائر الموجودات على ما هي عليه و بخاصة الشريفة منها، ومعرفة السعادة الأخروية والشقاء الأخروي والعمل الحق هو إمتثال الأفعال التي تفيد السعادة وتجنب الأفعال التي تفيد الشقاء والمعرفة بهذه الأفعال هو الذي يسمى العلم العملي))[1].

ومن الآيات القرآنية التي تدل على ذلك قوله تعالى ﴿ **أو لم ينظروا في ملكوت السماوات و الأرض و ما خلق الله من شيء** ﴾[2] وقوله أيضا ﴿ **فاعتبروا يا أولي الأبصار**﴾[3].

فالآية الأولى تدل على النظر في الموجودات، والآية الثانية تنص على وجوب إستعمال القياس العقلي أو العقلي والشرعي معا، وعلى هذا يكون الدين قد حث و وصى على عمل الفلسفة لان الله يأمر بالبحث عن الحقيقة، فمن هذا المنطق جعل ابن رشد العقل مقياسا للمعرفة بحكم الشرع، كما استنبط القياس الفقهي للقضايا في الأمور العملية، والفلسفة هي الباب المؤدي إلى معرفة الله والانتقال من معرفة الموجودات إلى معرفة صانعها، استنباط المجهول من المعلوم، والقياس العقلي هو وسيلة و المنطق يدرس شروط القياس و أنواعه و يدرس شروط القياس البرهاني خاصة، فدراسة المنطق واجب كذلك بالشرع[4].

و هكذا لم يفتأ ابن رشد يردد القول بأن الفلسفة الصحيحة لا يمكن أن تتنافي مع الدين لأن: ((الحكمة هي صاحبة الشريعة و أختها الرضيعة))[5]، واللذين ليس في وسعهم امتلاك حقيقة الدين أو لديهم فهما خاطئا للفلسفة و نسبوا أنفسهم إليها ظلما و عدوانا فهم يجزمون باستحالة التوفيق بين كل الحكمة والشريعة والذين يحاربون إحداهما باسم الأخرى فهم في الحقيقة ليسوا إلا جهالا لهما.كما لم يكتف ابن رشد بالاستدلال من الشريعة على أنها دعت إلى النظر العقلي بل دعي أيضا إلى الأخذ و الاستفادة من المخزون اليوناني، والمتمثل في المؤلفات الفلسفية اليونانية التي وضعت الأقسية البرهانية قبل أن يستنبطها الفكر الفلسفي العربي[6].

1- د عمر محمد التومي الشيباني، **مقدمة في الفلسفة الاسلامية**، مرجع سابق، ص 102.
2- **سور الاعراف**، الآية 185.
3- سورة الحشر،الآية 2.
4- يوحنا قمير، **فلاسفة العرب ابن رشد**، مرجع سابق، ص 26.
5- د محمد عبد الرحمان مرحبا، **من الفلسفة اليونانية الى الفلسفة الاسلامية**، مرجع سابق، ص 746.
6- ماجد فخري، **ابن رشد فيلسوف قرطبة**، مرجع سابق، ص 36.

لقد إستطاع **ابن رشد** في مقابلته بين الترجمات وإطلاعه على الشروح اليونانية و استيعابه لكل مؤلفات **أرسطو** أن ينجح في شرح فلسفة **أرسطو** نجاحا كبيراً، و أن يبلغ فيه شأنا لم يبلغه أي دارس له في القرون الوسطي كلها، رغم ما تسرب إلى فلسفة **أرسطو** من شبه و الأضاليل ورغم عدم الوصول إلى النصوص الأصلية.

و كما يعجب مفكرونا اليوم **بكوبرنيك**، و **غاليلي**، و **كبلر**، و **انشتاين**، كذلك كان المفكرون في القرون الوسطي معجبون **بأرسطو**، فلكل مرحلة من مراحل التاريخ منارات و مراكز للإشعاع تستضيء بها المراحل التالية التي تعقبها، كما يقول ابن رشد في كتابه الطبيعيات بخصوص أرسطو: ((إن مؤلف هذا الكتاب هو أرسطو بن نيكوماكوس أعقل أهل اليونان و أكثرهم حكمة و واضع علوم المنطق و الطبيعيات و ما وراء الطبيعة و متممها، فلا ريب في أن اجتماع هذا العلم في إنسان واحد أمر عجيب غريب يوجب تسميته ملكا إليها لا بشرا، و لذلك كان القدماء يسمونه أرسطو الإلهي))[1].

وعليه فإن فلسفة إبن رشد مستمدة من فلسفة أرسطو و أن الحق قد كمل به فلم يتعرض له بنقد أو بشيء من هذا القبيل وبهذا الصدد يقول **أرنسطو رنينان**: "إن **ابن رشد** لم يطمح إلى أكثر من إن يكون شارحا إنما لا تخدعن بهذا التواضع الظاهر. أن العقل البشري ضنين أبدا بإستقلاله قيده بنص، فإنه يستعيد حريته بتأويل هذا النص، وقد يفسد النص و لا يرضى التخلي عن أخص حقوقه، حق التفكير الشخصي"[2].

إن **ابن رشد** إذا ما أبدى إعجابه **بأرسطو** فإنه لم يخرج عن أن يسير في تقليد متبع تقتضيه طبيعة الأشياء و منطق التطور، وان يردد فكرة مألوفة، سبق لفلاسفة العصور الوسطى أن رددوها من قبل، لكن هذا الإعجاب يجب ألا يصرفنا عن الطابع الأصيل لفيلسوفنا. فلئن أشاد **بأرسطو** و توفر على شرحه بدقة و أمانة و إخلاص فذلك ليتخذه منطلقا له، ويكون له أداة للتغيير عن آرائه الخاصة و ذريعة لإظهار شخصيته [3]، و إستقلاله في التفكير. و سنرى كيف أنه وهو يشرح **أرسطو** قد أتى بآراء لم تخطر ببال **أرسطو**، بل بآراء من شأنها لو إطلع عليها المعلم الأول أن ينكرها ويثور عليها.

1- فرح أنطوان، **ابن رشد و فلسفته**، ط1، دار الفارابي، بيروت، سنة 1988، ص 80.
2- حنا الفاخوري، خليل الجر، **تاريخ الفلسفة العربية**، مؤسسة بدران وشركاه، بيروت،لبنان 1966، ص 23.
3- فرح أنطوان، **ابن رشد و فلسفته**، مرجع سابق، ص 53.

ومن اليسير علينا أن نتعرف على هذه الآراء في شتى كتبه، سواء تلك التي يشرح فيها **أرسطو** أو تلك التي هي من وضعه و تصنيفه فأصالته لا بد أن تنكشف في الحالتين على السواء، و أبدى في مواضع أخرى أراء خاصة من غير أن يتعرض لمبادئ أستاذه و قد قال في سياق كلامه على قدماء الفلاسفة:" ننظر في الذي قالوه وأثبتوه في كتبهم فما كان منها موافق للحق قبلناه منهم وسررنا به وشكرناهم عليه، و ما كان منها غير مواقف للحق نبّهنا عليه و حذّرنا منه و عذرناهم". وعلى هذه الطريقة سار ابن رشد في ما كتب شارحا فروع الفلسفة المدرسية على ضوء ما ترك، المتقدمون، مناقشا ابن سينا في جوهر أرائه رادًا على الغزالي خصم الفلسفة. و بهذا تظهر شخصية ابن رشد الفلسفية بارزة في شروحه لمؤلفات أرسطو، وفي كتبه، خاصة وإنه كان على وعي بأنّه يكتب لقراء مسلمين، ويوضح لهم ما غموض من مؤلفات أرسطو، تنويرا وتبصيرا لهم بمذاهب اليونان[1].

يري **ابن رشد** أن العقل الإنساني ليس في مستوي واحد في الإدراك الأشياء، فهناك عقول نافذة تغوص إلي العمق، وهناك عقول دون هذا المستوى لأنها تقف عند الصفات الظاهرية والأمور الواضحة والمستوي العقلي الأقل في نظره هذين النوعين تلك العقول التي لا تدرك أسرار ربط المدركات الخفية أو الظاهرة الخفية، وإنما تقف فقط لتستجيب للألفاظ الرنانة [2].

ومن هذا يمكننا أن نقول مذهب **ابن رشد** قد إتسم بالعقلانية، و الجنوح إلى العقل الإنساني ونهجه المنطقي المعتمد على البرهان، وبالتالي فان **ابن رشد** عمل على التقريب بين الحكمة و الشريعة أي بين العقيدة المنزلة، و بين المعطيات العقل البشري فهو يقول في هذا: " أن الحكمة صاحبة الشريعة... و الأخت الرضيعة... وهما مصطحبتان بالطبع المتحابتان بالجوهر والغريزة[3].

1- عبده الشمالي، **دراسات في تاريخ الفلسفة العربية والاسلامية وأثار رجالها**، ط4، دار صاور، بيروت 1955،ص، ص، 663، 665.
2- عبد العالي سالم مكرم، **الفكر الإسلامي بين العقل والروح**، ط 2، دار البشير للنشر، 1992، ص 7.
3- عبد الحميد خطاب، **معالم في الفلسفة الاسلامية**، د.ط، مطبعة النخلة، د.ت، ص 128.

محنة ابن رشد:

ثم إن قوم مما يناوئ من أهل قرطبة ويدعي معه الكفاءة النبل والشرف سعو به إلى **يعقوب المنصور** يقول **المراكشي**: "...وفي أيامه (يعني **يعقوب المنصور**) نالت **أبا الوليد بن احمد بن رشد** محنة شديدة وكان لها سببان: ظاهري و باطني، فأما سببها الثاني وهو اكبر أسبابها فان الحكيم **أبا الوليد** رحمه الله أخذ في شرح كتاب الحيوان **لأرسطو طاليس** صاحب كتاب المنطق، فهذبه وبسط أعراضه وزاد فيه ما رآه لائقا به، فقال في هذا الكتاب ،عند ذكره الزرافة وكيف تتولد بأي أرض تنشأ:" وقد رأيتها عند ملك البربر" جاريا في ذلك علي طريقة العلماء في الأخبار[1].

لا شك في أنّ نكبة **ابن رشد**، بين أهله العرب المسلمين، نجمت عن تراكم أسباب كثيرة ومختلفة، منها الذاتي ومنها الموضوعي الناجم عن خوضه في أعماق جديدة ومختلفة من بحر الوعي والعقل في مجالات العلم والفلسفة في مستويات ليست مألوفة، وتؤتي بثمار تهدد مصالح المقتاتين على ما تعطيه الشطآن الهادئة للحكام والعامة من صدقات و لعدم الخوض في الأسباب العميقة للخلاف مع **ابن رشد**، تلك الأسباب ذات البعد الفلسفي، الذي لا يقدر المتنفذون الذين يشغلون المناصب الرفيعة الخوض فيها، فقد آثروا أن يعيدوا نكبته واضطهاده إلى أسباب ذاتية تعود لبعض جوانب علاقته بالخليفة والأسرة الحاكمة ، فيروى أنّه بعد وفاة الأمير **يوسف** إنتهى الأمر إلى الخليفة **يعقوب المنصور بالله**، وكان من محبي العلم فزاد منزلة **ابن رشد** رفعة.. وكان **ابن رشد** يخاطبه: أتسمع يا أخي؟ ولذلك تألب الحاسدون الذين كان يتفوق عليهم و إتفقوا على الوشاية به لدى الخليفة **المنصور** بأنّه يجحد القرآن ويعرض بالخلافة وينشط الفلسفة وعلوم المتقدمين بدلاً من الدين الإسلامي .. وروى **الأنصاري** أنّ من أسباب نكبة **ابن رشد** "اختصاصه **بأبي يحيى** أخي **المنصور** والي قرطبة"، فيظهر من ذلك أنّ **ابن رشد** كان يؤثر **أبا يحيى** على الخليفة أخيه. ومنها أنّه كتب في **كتاب الحيوان**: "ورأيت الزرافة عند ملك البربر" يعني الخليفة المنصور ملك العرب لأنّ اليونان كانوا يلقبون العرب كذلك. فلما بلغ المنصور من حساد **ابن رشد**، سأله عنه، فأجابه، إنني كتبت "ملك البريّن" فقرأوا ملك البربر. فأسرها **المنصور** في نفسه.

1- محمد عابد الجابري، **المثقفون في الحضارة العربية**، ط1، مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت، 1990، ص 127.

ومع سمو مكانة العالِم والفيلسوف تزداد شدة الأضواء المسلطة عليه وعلى سلوكه وتصرفاته، ويزداد عدد المتربصين الضحلين الذين يترقبون الفرصة للانقضاض على غريمهم، الذي لا يستطيعون السمو إلى مرتبته فيسعون للحط من مقامه، وهذا ما ينطبق على ما حلّ بفيلسوفنا الشهيد، إذ يعيد بعضهم بعض أسباب نكبته أيضاً إلى كلمة بدرت من هذا الفيلسوف من غير رويّة، وهذا ما رواه **الأنصاري** عن ذلك قال: "ولقد كنت أراه يخرج إلى الصلاة وأثر ماء الوضوء على قدميه. وما كدت آخذ عليه فلتة إلاّ واحدة، وهي عظمى الفلتات، وذلك حين شاع في الشرق والأندلس على ألسنة المنجمة أنّ ريحاً عاتية تهبُّ في يوم كذا وكذا في تلك المدة تهلك الناس ، واستفاض ذلك حتى اشتد جزع الناس منه واتخذوا الغيران والأنفاق تحت الأرض توقياً لهذه الرياح. ولما انتشر الحديث بها وطبق البلاد استدعى والي قرطبة إذ ذاك طلبتها وفاوضهم في ذلك وفيهم **ابن رشد** وهو القاضي بقرطبة يومئذٍ و**ابن بندود** في شأن هذه الريح من جهة الطبيعة وتأثيرات الكواكب ، قال شيخنا **أبو محمد عبد الكبير**: " وكنت حاضراً فقلت في أثناء المفاوضة: إن صحّ أمر هذه الريح فهي ثانية الريح التي أهلك الله تعالى بها قوم عاد إذ لم تعلم ريح بعدها يعم هلاكها. قال، فانبرى إليّ **ابن رشد** ولم يتمالك أن قال "والله وجود قوم عاد ما كان حقاً فكيف سبب هلاكهم؟" فسقط في أيدي الحاضرين وأكبروا هذه الزلة التي لا تصدر إلاّ عن صريح الكفر والتكذيب لما جاءت به آيات القرآن الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه"[1].

هكذا حوكم في محاكمات غير متكافئة، خاصة وأنّ محاكميه لم يرتقوا إلى المستوى الفكري الذي تمتع به وبالتالي أثبت التاريخ أنّهم غير جديرين بمحاكمته. والمؤرخون يدونون تلك الأحداث كفلتة من فلتاتة، ولا يتعبون أنفسهم في التفكير إن كانت فلتة أم رأياً، خاصة وأنّ الأندلس لم تهلك من تلك الرياح .ثم إنّ قوماً ممن يناوئه بقرطبة، ويدعي معه الكفاءة في البيت والحشمة، سعوا به عند **أبي يوسف** (المنصور) بأن أخذوا بعض تلك التلاخيص يريد تلاخيصه الفلسفية فوجدوا فيه بخطه حاكياً عن بعض الفلاسفة "قد ظهر أنّ الزهرة أحد الآلهة". فأوقفوا **أبا يوسف** على هذا. فاستدعاه بمحضر من الكبار بقرطبة، وقال له: " أخطك هذا ؟ فأنكر . فقال **أبو يوسف** لعن الله كاتبه، وأمر الحاضرين بلعنه.

1- محمد عابد الجابري، **المثقفون في الحضارة العربية**، مرجع سابق، ص 128.

ثم أمر بإخراجه مهاناً (كذا). [1]وقد روى **الأنصاري**: "لما قرأتْ فلسفة **ابن رشد** بالمجلس وتُدُولتْ أغراضها ومعانيها وقواعدها ومبانيها خرجتْ بما دلتْ عليه أسوأ مخرج... وأمر الخليفة طلبة مجلسه وفقهاء دولته بالحضور بجامع المسلمين، وتعريف الملأ بأن **ابن رشد** مرق من الدين وأنّه استوجب لعنة الضالين..ثم أُمر **أبو الوليد ابن رشد** بسكنى أليسانة وهي بلدة قريبة من قرطبة سكانها من اليهود لقول من قال، إنّه ينسب في بني إسرائيل وأنه لا يعرف له نسبة في قبائل الأندلس.." [2]ما كتب في العفو عن **ابن رشد** روى **الأنصاري** عن **أبي الحسن بن قُطرال** عن **ابن رشد** أنّه قال: "أعظم ما طرأ عليَّ في النكبة أني دخلت أنا وولدي عبد الله مسجداً بقرطبة، وقد حانت صلاة العصر، فثار لنا بعض سفلة العامة فأخرجونا منه ."بعد سفر **المنصور** إلى الغرب توسط لديه جماعة من أعيان أشبيلية "وشهدوا **لابن رشد** كما قال **ابن أبي أصيبعة** أنّه على غير ما نُسب إليه، فرضي **المنصور** عنه وعن سائر الجماعة "يعني المنكوبين بنكبته .. توفي **ابن رشد** سنة 595هـ 1198م ، و يروي **محي الدين ابن عربي** 560-638 هـ 1164-1240م أنّه شهد جنازة **ابن رشد** الذي توفي في مراكش ثم نقلت جثته إلى مسقط رأسه في قرطبة. ويقول إنّه حضر تحميل الجثة على إحدى الدواب ورأى كيف وضع التابوت على جانب ووضعت كتب ابن رشد على الجانب الآخر لأجل التوازن"[3].

إن أهمية الرواية الواضحة فهي تميز بين سببين سبب جلي وأخر خفي في النكبة، و مع ذلك ففيها عناصر ضعف كثيرة من ذلك السبب الظاهر أي الذي أذيع للناس و اتخذ ذريعة لعقاب ابن رشد وهو ما نسب إليه من كونه قال وهو يشرح أرسطو" أن زهرة احد الآلهة، لا يمكن أن يكون هو ما حمله الساعون إلى إيقاع به عند ذهابهم إلى مراكش للقاء المنصور: فمن جهة أي يعقل أن يتحركوا من قرطبة إلى مراكش ليقولوا للخليفة أن ابن رشد كتب في احد شروحه " أن زهرة احد آلهة"، وهم يعلمون والخليفة يعلم أن فيلسوف قرطبة إنما كان يحكي أراء قدماء اليونان ويعلمون كذلك أن حاكي الكفر ليس بكافر؟

1- فرح أنطوان، **إبن رشد وفلسفته**، مرجع سابق، ص 46.
2- المراكشي أبو محمد عبد الواحد بن علي، **المعجب في تلخيص أخبار المغرب**، القاهرة، مطبعة الإستقامة، 1949، ص 306.
3- محمد عابد الجابري، **المثقفون في الحضارة العربية**، مرجع سابق، ص 128.

هذا من ناحية ومن ناحية أخري فإن النكبة الذي تعرض إليها **ابن رشد** قد طالت جماعة من " الفضلاء الأعيان" لم يشاركوا **ابن رشد** فيها بسبب محاكاته عن"زهرة" ولا يكفي القول أنهم كانوا من المشتغلين بالعلوم القديمة بينهم فعلا من يستحقوا العقاب بسبب ذلك، لنصف أخيرا أن الخليفة المنصور نفسه، لم يكن أصلا ضد الفلسفة والعلوم القديمة، فقد إزدهرت في عصره و أمام سمعه وبصره وفي مجالس، وكان ذلك أمرا من والده ورعاية من الدولة ثم أنه هو نفسه جنح إلى تعلم الفلسفة، من **ابن رشد** بالذات بعد العفو عنه، وهذا هو السبب الظاهر، أما بالعودة إلى السبب الخفي الذي يذكره **المراكشي**، وصل الحقد الدفين المتنامي في نفس الخليفة و أهله لكون **ابن رشد** وصفه بـ"ملك البربر"، وتضيف بعض المصادر أن **ابن رشد** عزى ذلك إلى خطأ في النسخ، وقال أن الصحيح هو" ملك البيرين" وهي عبارة كانت شائعة، وتشير إلى بر المغرب وبر الأندلس، أن هذا السبب فيه نظر حيث أنه يتفرع منه جدلان : **أولا**: انه لو كان هناك في نفس الخليفة مثل هذا الحقد لكان أقصى **ابن رشد** من بلاط قبل ذلك أو على الأقل خفض منزلته وفي جميع الأحوال يبقى السؤال حول علاقة الجماعة" الأعيان الفضلاء " الذين شملتهم النكبة قائما على أن الكتاب الذي يشير إليه **المراكشي** وهو شرح كتاب الحيوان لأرسطو والذي يقول عنه أن الحديث عن الزرافة ورد فيه هو من الكتب التي شرحها **ابن رشد** في المرحلة الأولى من عمله الفلسفي أي قبل النكبة بأكثر من خمسة وعشرين سنة، إذ يذكر **ابن رشد** في أخره أن الفراغ من تأليفه كان في شهر صفر سنة خمسة وستين وخمسمائة أي قبل أن يتولى المنصور الخلافة بخمسة عشرة عاما وقبل أن يكلف والده الخليفة **أبو يعقوب ابن رشد** شرح كتب **أرسطو**. ثم إجماع الروايات أخري أن الأمر يتعلق " بتأويل" على **ابن رشد** أي بتهم ملفقة لا أساس لها كل ذلك بدفع الباحث إلى التماس السبب الحقيقي خارج مثل هذه التهم[1].

وقد رافقت تلك المحاكمة حملة دعائية ضخمة، فإلى جانب المنشور سالف الذكر انبرى شعراء البلاط الموحدي لذمّ ابن رشد وجماعته، ومدح الأمير الذي استأصل شأفتهم. وهذا يؤكد القيمة الكبرى التي أضفيت على الحدث. وقد غلب على تلك الأشعار اتهام ابن رشد ومن معه بالمروق عن الدين أي إنها جاءت متلائمة مع الاتهامات الموجهة رسميا إليهم[2].

1- محمد عابد الجابري، **المثقفون في الحضارة العربية**، مرجع سابق، ص، ص، 128، 129.
2- ابن رشد، **العبر وديوان المبتدإ والخبر**، القسم الثالث، المجلد السادس، بيروت : دار الكتاب اللبناني، 1959، ص 512.

الناحية الاجتماعية:

إن **ابن طفيل** هو صاحب قصة " **حي بن يقضان**" فالقصة فحواها أن الإنسان قد يصل إلى معرفة الله ولو نشأ منفردا في جزيرة منعزلة لا أحد فيها من بني نوعه،و يتمم رأيه في هذه القصيدة مذهبه في التصوف و إن كان الاتصال بالله وإدراك الحقائق الربانية برياضة النفسية على الكشف و المناجاة ويبدوا من أخبار **ابن طفيل** وأثاره انه كان إلي[1].

فمزاج الفنان الطريف أقرب منه إلى مزاج الفيلسوف الحكيم حيث أنه كان على دراية بفنون المنادمة والمسامرة، أصبح أمير المؤمنين **المنصور** متصلا به إتصالا ملازما لا يطيق هذا غيابه رغم وجوده الدائم عنده، وكان هذا هو الغالب على حكماء ذلك العصر وأطباءه ماعدا **ابن رشد**. فقد كان **ابن باجة** يحسن فن الموسيقي وكان ينظم الموشحات و يلحنها فنذكر من بين تلك الموشحات التي قيل أن صاحب سرقطة أقسم حين سماعها لا يمشين ناظمها و منشدها وفرحا من قوة سماع هذا اللون من الموشحات فختمها بقوله :

عقد الله راية النصر لأمير العلاء أبي بكر

يعتبر **ابن زهرة** زميل **ابن رشد** في الطب والحكمة فأبرع أهل زمانه في فن التوشيح وفن التلحين وله الشعر الطريف ما يقل نظيره في بدائع الشعراء المنقطعين للهو و المنادمة وهو صاحب الأبيات في المرآة:

إن نظرت إلى المرآة أسئلـــها فأنكرت مقلتاي كلمـــــا رأيتها

رأيت فيها شبيخا ليست أعرفه و كنت أعرف فيها قبل ذاك الفتى

فقلت أين الذي بالأمس كان هنا متى ترحل عن هذا المكان متى

1- عباس محمود العقاد، **ابن رشد**، دار المعارف كرنيش النيل القاهرة. بدون سنة. ص16.

فاستضحكت ثم قالت وهي معجبة إن الذي أنكـــرته مقـــــلتاك أتى

كانت سليمى تنادى يا أخي وقد صارت سليمى تنادى اليوم يا أبتا

كما أن له شعر يتشوق به لولده حيث يقول:

ولى واحد مثل فـــرخ القطا صغير تخلف قلــبى لديــه

وأفردت عنه فيا وحشـــــنا لذاك الشخص و ذاك الوجيه[1]

وروي **أبو القاسم بن محمد** الوزير الغساني حكيم السلطان المنصور بالله الحسني أن **يعقوب المنصور** السلطان المغرب و الأندلس سمع هذه الأبيات فراح للحكيم و أرسل المهندسين إلى إشبيليا من أجل رسم بيتا **لإبن زهرة** و يبنوا له بيتا مثله في مراكش فقاموا بذلك و فرشوا البيت بمثل فرشه ثم أمر بنقل أولاد ابن زهرة إليها، ثم أخذه معه إليها فدخلها فوجد ولده يلعب فيها، و تخيل أنه فيها.

وهذه الفنون من المنادمة وتحبيب إلى الأمراء لم يكن **ابن رشد** يحسن شيء منها، ولعله كان أعلم أهل زمانه بالفلسفة والفقه، وأجهلهم بالفنون المنادمة والسياسة، ورضي نفسه على التوقر فبالغ في رياضها، وأنف أن يروي له شعر يتغزل فيه فأحرق ما نظمه في صغره،وقد تقدم في تفضيله لقرطبة على إشبيليا أنه قال **لإبن زهرة** : إن المطرب الذي يموت في قرطبة تحمل آلاته إلى إشبيليا لتباع فيها، فهذا القول لا يخلو من التعالي، غير ما نقل عنه كثيرا من سكينته و تورعه من المزاج، فلا شك أن جهله لفنون المنادمة وجلسات الأسمار كان له شأن أي شأن بتعجيل النكبة التي ترجع كلها إلى أحوال عصره، ولا تخلوا من رجعة في بعض أسبابها على الأقل إلى أحواله[2].

1- عباس محمود العقاد، **ابن رشد**، المرجع سابق، ص17.

2- المرجع نفسه، ص18.

الناحية العلمية:

لقد كان مولد **ابن رشد** بعد ،**المستنفر بالله** بنحو مائة وخمسين سنة (322هـ) وهو الخليفة الأموي الذي شغلته الثقافة قبل كل شيء، وجعل همه الأول أن ينافس العاصمة بغداد في عصر الخليفة المأمون، فجمع فيها من الكتب والكتاب ما لم يجمع قبل ذلك في المدينة واحدة، وكان هو أسبقهم إلى القراءة ما يجمعه من أسفار النادرة من أقطار المشرق والمغرب، كما اجتمعت بالأندلس خزائن من الكتب لم تكن موجودة من قبله، ولا من بعده إلا ما يذكر عن **الناصر العباسي**، ولم تزل هذه الكتب إلى حد الآن بقصر قرطبة، حيث بيع أكثرها في حصار البربر. وكان أعيان السراة والتجار يقتدون بالخلفاء في هذا الإقبال على اقتناء الكتب، سواء منهم من يقرأ أو الذي لا يجيد القراءة، فكان **ابن رشد** سعيدا بهذه الخصلة في موطنه، فقال لزميله الفيلسوف **ابن زهرة** وهما بمقر **المنصور ابن عبد المؤمن** من خلفاء دولة الموحدين: " ما أجري ما تقول غير أنه إذا مات عالم بإشبيليا فأريد بيع كتبه حملت إلى قرطبة حتى تباع فيها،وإذا مات مطرب بقرطبة فأريد بيع تركته حملت إلى اشبيليا"، فكان العلم تتوارثه الأسرة من جيل إلى جيل وكان الذاكرون إذا ذكروهم باسم الجد والحفيد بينهم فيقلون **ابن رشد** الجد و**ابن رشد** الابن و**ابن رشد** الحفيد[1].

وأعجوبة الأعاجيب في نشأة ابن رشد في دولة الموحدين، انه تلقى تشجيع من احد خلفائهم على العمل بشرح أرسطو وتفسير موضوعات الفلسفة على الغالب، وكان موضوع الغريب فيها أن يأتي هذا الحافز من أناس ذا شهرة بتزمت والمحافظة الشديدة على العلوم السلفية، ومنهم من كان سبب في حرق الكتب الفلسفية والبحث في مذاهب المتكلمين.

1-عباس محمود العقاد، **ابن رشد**، مرجع سابق. ص6.

قال صاحب المعجم في تلخيص أخبار المغرب عن بعض الفلاسفة:" سمعت الحكيم **أبا الوليد** يقول غير ضرة: لما دخلت على أمير المؤمنين **أبي يعقوب** وجدته هو و **أبو بكر بن طفيل** ليس معهما غيرهما، فأخذ **أبو بكر** يثني علي و يذكر بيتي و سلفي، و يضم بفضله إلى ذلك أشياء لا يبلغها قدري، فكان أول ما فتح به أمير المؤمنين بعد أن سألني عن إسمي و إسم أبي ونسبي أن قال لي : ما رأيهم في السماء؟ يعني الفلاسفة. أقديمة هي أم حادثة؟...فأدركي الحياء و الخوف، فأخذت أتعلل وأنكر اشتغالي بعلم الفلسفة، ولم أكن أدري ما قرر معه إبن الطفيل، ففهم أمير المؤمنين متى الرّوع و الحياء، فألتفت إلي **ابن الطفيل** و جعل يتكلم على المسألة التي سألني عنها، ويذكر ما قاله **أرسطو طاليس** و**أفلاطون** وجميع الفلاسفة، و يورد مع ذلك إحتجاج أهل الإسلام عليهم، فرأيت منه غزارة حفظ لم أظنها في أحد من المشتغلين بهذا الشأن المتفرغين له، ولم يزل يبسطني حتى تكلمت، فعرفت ما عندي من ذلك، فلما انصرفت أمر لي بمال و خلعه فنية و مركبة".

وإستطرد صاحب المعجم قائلا: أخبرني تلميذه المتقدم الذكر عنه قال "استدعاني أبو بكر بنو طفيل يوما فقال لي : سمعت أمير المؤمنين يتشكى من قلق عبارة **أرسطو طاليس** أو عبارة المترجمين عنه، ويذكر غموض أغراضه ويقول لو وقع لهذه الكتب من يلخصها ويقرب أغراضه بعد أن يفهمها جيدا لقرب مأخذه على الناس فإن كان فيك فضل قوة لذلك فالفعل و أني لا رجوع أنتفي به لما أعلمه من جودة ذهنك وصفاء قريحتك وقوة نزوعك إلى الصناعة، وما يمنعني من ذلك،إلا ما تعلمه من كبره سني وإشتغالي بالخدمة وصرف عناية إلى ما هو أهم عندي منه، فقال أبو الوليد : فكان هذا الذي [1]حملني على تلخيص ما لخصته من كتب الحكيم **أرسطو طاليس**".

حيث تفاقم المعجم لمؤرخي هذا العصر ومنهم المستشرقين أن هذا الخليفة ينتمي إلى أسرة تتميز بالمذهب بعيدا عن مذهب الظاهرية، وهو المذهب الذي يستلزم أصحابه ظاهر النصوص ويتخرجون من تأويل، حيث توفي إمام هذا المذهب وهو **ابن الحزم** في المغرب حيث شاع هذا المذهب و خلفاء الموحدين يرجحونه على سائر المذاهب، ويعتبره المؤرخين المحدثين قطب المذاهب الرجعية مع الإحاطة بالمذاهب الفلسفية[2].

1- عباس محمود العقاد، **ابن رشد**، مرجع سابق. ص7.
2-المرجع نفسه.ص 8.

كان **ابن الحزم** عبارة عن أية أخرى من آيات العراق في بيوت العليمة، ولكنها أية أخرى تمثل الثقافة من جانبها الأخر: جانب الحفاظ (السلفية) وكراهة التوسع في البدع الحديثة.

و كان **ابن الحزم** هو بمثابة **ابن الحزم** الابن (**علي بن أحمد**) وأبوه **أحمد بن سعيد** ، و ابنه الفضل **أبو رافع** ، هم من أكبر علماء في المعارف السلفية، وتداولهم على العلم بصدق في طلبه المستغني عن التكسب به، وهناك من يخالفه في رأي، لأنه لا يخشى من قطع رزقه. جرت محادثة بين **ابن الحزم** وبين **أبي الوليد** الباجي مناظرة فقال **الباجي**: أنا أعظم منك همة في طلب العلم لأنك طلبته و أنت معان عليه تسهر بمشكاة الذهب، وطلبته و أنا أسهر بقنديل باءت السوق. قال **ابن الحزم**: هذا الكلام عليك لا لك. لأنك إنما طلبت العلم و أنت في تلك الحال رجاء تبديلها بمثل حالي، سوأنا طلبته في حين ما تعلم و ما ذكرت. فلم أرجو به إلا علو القدر العلم في الدنيا والآخرة.

دقد جئت عليه ملاحاته للعلماء و الرؤساء وقلة المبالاة بالغضب الغاضبين فأحرقوا كتبه في إشبيليا". وقال في ذلك:

فان تحرقوا القرطاس لم تحرقوا الذي تضمنه القرطاس بل هو في صدري.

وهذا دليل على براعة إبن رشد في كتابة حتى ولو كان هناك أعداء يطعنون في كتبه، وإلحاق الأذى بمعارفه العلمية فهي تبقى خالدة في صميمه حتى و لو أحرقت أو محاها الزمن.

وقد كان تلميذه عبد المؤمن رأس أسرة الموحدين على مثل هذه الصرامة في الخلق، ومن هذا ظهر له خصوم وهذا إنضباط في المحافظة على السلف الماضي فموضع الاندهاش هاهنا،أن تكون هذه الأسرة هي حامية ومحافظة على الفلسفة والبدع العلمية فهي لا تحفز رجلا عظيما في مكانة **ابن رشد** المرموقة على شرح **أرسطو طاليس**[1].

1- عباس محمود العقاد، **ابن رشد**، مرجع سابق. ص9.

الناحية السياسية و تأثيرها في الثقافية:

إن حق الدهشة و لكن موضوع الدهشة الذي مصدره الزيغ عن السبب و هو قريب بل وجد قريب لقد حظي المؤرخون ولاسيما المستشرقين علل الحركات الثقافية في المغرب عامة غير علتها الحقيقية وهي بإيجاز ظهور الدعوة الفاطمية في إفريقيا الشمالية، فبروز هذه الدعوة في فيه قد غير كثيرا من وجهات الثقافية والسياسية وقد كان له الأثر الواضح فيها، وعمل الأوروبيين على تفسير الموضوعات بطريقة فلسفية دينية في القرون الوسطى وأهمها موضوعات النفس والخلود وموضوعات العقل والعقلانية بالخلق والخالق وقد كان الإسماعيليون يعملون بالفلسفة ويرجحون مذهب الأفلاطونية الحديثة وهو مذهب الفيلسوف أفلوطين ومن أتباعه. ومن بين الإسماعيليين الذين ذاعوا هذا المذهب، إخوان الصفاء، وقد شاع مذهب الإسماعيليين شرقا وغربا في العالم الإسلامي من جبال الأطلس إلى الهند واسيا الوسطى وقد جاء هذا المذهب في المغرب بقوة الدولة فوق قوة الدعوة، وأصبح مشاغل أصحاب الدول أن يتعرفوا ويستطلعون كتبه، ويبحثوا ما وراءه، وبخاصة من كانوا حليفا للموحدين مهددا لسلطان الدعوة الفاطمية معنيا بما ينشرونه ويخفونه من مذاهب السياسة أو الحكمة، ولقد كان من بقايا هذه الدعوة على الأرجح في المغرب.أن الخليفة الأموي بالأندلس **عبد الرحمان الناصر** تلقب بأمير المؤمنين بعد أن أطلق هذا اللقب على خلفاء الفاطميين وجاء الخليفة الحكم الثاني الملقب بالمستنصر بالله فتعارض الخلفاء الفاطميين وأشتد المنافسة في الاشتغال بالفلسفة و العلوم وتقريب الحكماء والأدباء واخذ إلى إفريقيا جيشا قويا لتوطيد سلطانه في مراكش وإعلان الدعوة باسمه على المنايرة، أما دولة الموحدين فقد كان الخطر عليها من الدعوة الفاطمية فواجهوا دعوتهم بمثلها و اجتهدوا في انتشار مذاهبهم الباطنية، وكان رئيسهم " **محمد بن تومرت** " من قبيلة **مصمودة** البربرية ولكنه كان يدعى بالمهدي وينتمي إلى شجرة آل البيت ويقول **ابن خلكان** أن **ابن تومرت** هو **محمد بن عبد الله ابن عبد الرحمان ابن هود بن خالد بن تمام بن عدنان بن صفوان بن سفيان بن جابر بن يحي بن عطاء بن رباح بن يسار بن العباس بن محمد بن الحسن بن الحسن بن على بن أبي طالب كرم** الله وجهه[1].

1- عباس محمود العقاد، **ابن رشد**، مرجع سابق. ص 10.

فقد برز الموحدين للفاطميين أو الإسماعيليي ن حتى في النسب والدعوة المهدية، ويظهر التحدي و المفاخرة بين الموحدين و الإسماعيليي ن في مقابلة كل دعوة إسماعلية يمثلها ومن دعاوى **ابن تمرت** و خلفائه أنه انتسب إلى آل البيت كما ينتسبون، ولقب بالمهدي كما يلقبون، وقيل عنه مرددوه أنه لم يكن واحد منا أعلم منه أسرار النجوم وعلوم الجبر والتنجيم والعلوم التي كانت إبان فترة الإسماعيليي ن فالعلوم التي كانت مقبولة عند دولة الموحدين تتشتت و تتبعثر ولكنها تصطدم في نفس السياق وهو إجباري في تلك المناظرة ويبين الغزالي و **ابن خزم** بون بعيد في التفكير و مذاهب النظر والمعرفة، لكنهما يتصلان في كراهة الباطنية، فالغزالي يوجه عليها و يثمن أقوالها في الإمامة، و **ابن خزم** يدين بظاهر النصوص ويحرم التأويل مع وجود النص. والتأويل كما هو معلوم أصل من أصول الإسماعيلية، يجيزونه بل يوجبونه ويعودون به إلى علم الإمام بأسرار الغيب وبواطن الآيات، و يضيف **إبن خزم** إلى ذلك أنه كان شديد التعصب للأمويين، ولم يكن يظهر هذا التعصب لغير الأخطاء، و لكنه كان يظهر النقمة على الفاطميين و الإسماعيليين فينكر انتسابه إلى **إسماعيل بن جعفر الصادق** ومن ثم إلى **فاطمة الزهراء**[1].

كانت دولة الموحدين أول دولة في إفريقيا تقف مقابل دولة الفاطميين موقف المناصرة في السياسة والثقافة. أما قبل فالدولة الصنهاجية كانت تتولى الأمر بمشورة الفاطميين من القاهرة، و دولة الملثمين المرابطين في المغرب الأقصى، لم تكن تدرس حين نشأنها شيء من ثقافة، والدين ومضى عليها زمن وهي تخوض حرب القبائل البربرية والسودانية، وظلت على عهد **علي بن يوسف** ابن تشفين حتى انهارت دولتهم، وكان منهجهم في الشؤون الثقافية منهج البداوة في استنكار كل ما يحبون من البدع، ومنه علم الكلام وبحوث الفقهاء في الحكمة الدينية لذلك أحرقوا كتب **الغزالي** وهي من أفضل وأخصب ما كتبه المتكلمون فالموحدون هم أول من ناظر الفاطميين (أو الإسماعيليين) في إفريقية الشمالية، و أول من تعرف علومهم و مذاهبهم ليغلبهم في ميدانهم و يقابل دعوتهم بمثلها أو بضدها أو محوها. وما من حركة ثقافية فذلك العصر يراد تفسيرها بمعزل عن هذا العامل المهم(الدعوة الإسماعيلية) فبعدم وجود التفسير أو الوقوع في أغلاط نذكر من هذا القبيل تلك المناقشات الطويلة حول مصدر الثقافة الإغريقية التي انتقلت من الشرق إلى أوروبا،أو إسرائيل أو العرب فالموضوع ليس أن الفيلسوف اليهودي **ابن جيرول** سبق مولد

1- عباس محمود العقاد، **إبن رشد**، مرجع سابق، ص11.

ابن رشد،وحتى كتاباته، ولكن **ابن جيرول** لم يكن له مصدر غير المراجع العربية والفلسفية الأفلاطونية الحديثة المستمدة من هذه المراجع،ولم يسلم حتى من أخطائها،أنه مزج بين مذهب أفلوطين ومذهب **أرسطو** في الربوبية، وقد اتسمت أراء **ابن جيرول** بآراء الإسلامية والمسيحية. إنتقل **ابن جيرول** بين مصر وفلسطين والعراق أيام الدعوة الإسماعيلية بروز مذهب المتكلمين والمعتزلة وهم فلاسفة الإسلام الذين يوفقون بين مسائل التوحيد والحكمة الدينية، وقد كانت للفلسفة في المغرب رواد قبل **ابن رشد** منهم **ابن باجة** أو **ابن الصائغ** الذي توفي سنة 533 للهجرة إذا كان **ابن رشد** في الثالثة عشرة من عمره، و **ابن باجة** هو الذي يسميه الأوروبيون Avinpace وهو أستاذ في مدينة فأس ونقل معه خلاصة من مؤلفاته إلى مدرسة قوص بالصعيد الأعلى حيث مات ودفن[1].

فقد كان **ابن باجة** على ديدن الكثير من علماء عصره جامعا بين الأدب و الفلسفة والطب وقيل إنه حسد الأطباء له ممن كانو ايزاحمونه في بلاط **ابن تاشفين** بمراكش أغراهم به فدسوا له عند الأمير ودسوا له السم في طعامه فمات ولم يتجاوز الأربعين. فهو أول رائد لثقافة الإغريقية في الأندلس، وعلق على كتب **أرسطو** و **جالينوس**، وترجمها إلى العبرية، فأضاف إليها كتابه عن تدبير المتوحد والذي يشرح فيه سبيل الوصول إلى الله، كما أنه جمع بين أساليب الحكمة والتصوف.

أما بعد **ابن باجة** ظهر أشهر الفلاسفة هم الزميلان **ابن طفيل**[2] و **ابن رشد**، فهما يعتبران أن لهما علاقة وقد ظهر ذلك جليا بعد إجتماعهما في بلاط الموحدين في نفس الزمن، التي كان يحكمها **أبو يوسف يعقوب المنصور** إبن **عبد المؤمن** آنذاك، و لم ينكب **إبن طفيل** نكبة **إبن رشد**، لأن نكبة **إبن رشد** كانت قاسية إلى درجة إحراق مؤلفاته، بل قيل إنه كان يأخذ مرتبه مع الأطباء والمهندسين والرماة والشعراء، ويقول كما جاء في كتاب " المعجب في أخبار المغرب": **لو نفق عليهم علم الموسيقى لأنفقته عليهم ...!**[3]

1- عباس محمود العقاد، **ابن رشد**، مرجع سابق. ص 13.

2- إبن طفيل محمد بن عبد الملك بن محمد بن طفيل يكنى أبي بكر ونسب إلى قبيلة قيس العربية الكبري ذائعة الصيت، ولد في وادي آش، من غرناطة تختلف الرويات حول مولده (494هـ- 1100 م) بينما قال عمر (506هـ- 1110م) ينظر الموسوعة الحرة ويكيبيديا.

3- المرجع نفسه. ص 15.

الفصل الثاني

الأخلاق عند إبن رشد

الفصل الثاني : الأخلاق عند ابن رشد

المبحث الأول: الأخلاق

- تعريف الأخلاق.
- مفهوم النفس.

المبحث الثاني: قوى النفس

- القوة الغاذية.
- القوة الحساسة.
- القوة المتخيلة.
- القوة النزوعية.
- القوة الناطقة.

المبحث الثالث: العقل واتصاله بالنفس

- العقل المادي.
- العقل بالفعل.
- العقل الفعال.

المبحث الرابع: الفضيلة وأقسامها

- مفهوم الفضيلة وأقسامها.
- الفضائل النظرية.
- الفضائل الخلقية.

المبحث الخامس: السعادة

- مفهوم السعادة.
- مراتب السعادة.

تعريف الأخلاق عند ابن رشد :

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

إذن يميز **ابن رشد** في هذا التعريف بين طريقتين في تمييز أخلاق الأفراد بالإكتساب و الفطرة ، كما انه يقسم كذلك الأخلاق إلى أخلاق محمودة و أخرى مذمومة، طبعت طابعا كبيرا و توسع انتشارها بين الناس، ويري أن سبب هذا الانتشار يعود إلى غياب الاستعمال الحقيقي للعقل، بالتمييز بين الأخلاق الخيرة و الأخلاق المذمومة.

و على هذا الأساس يتضح لنا أن ابن رشد قد بني مفهوم الأخلاق على أسس أخلاق **أرسطو طاليس**، من خلال شروحه (**علم الأخلاق إلى نيقوماخوس**)، باعتبار أن **أرسطو** بني مفهومه الخلقي على أساس النفس و قواها، والتي كانت **لابن رشد** المنطلق الفكري في مفهومه.

و خلاصة القول نستنتج أن الأخلاق مرتبطة بسلوكيات الأفراد، وهي من العلوم المعيارية، غايتها ما يجب أن يكون عليه الفعل، والسلوك الأخلاقي صادر من النفس الإنسانية، وفق المصادر المختلفة للقيم الأخلاقية. حيث أن هذه الأخلاق قد تكون فطرية في الإنسان فهو يكتسبها من محيطه الخارجي فتكون بذلك الأخلاق عبارة عن اجتهاد الأفراد، فإذا نظرنا مثلا إلى طبيعتها لدى الأفراد فقد نجد أن هناك أخلاق مستحسنة و أخلاق مستهجنة للإنسان، وهذا راجع إلى حضور العقل أو غيابه ومن هنا بسط **إبن رشد** آراءه الأخلاقية من شروحه لكتاب الأخلاق **لنيقوماخوس لأرسطو**، وجوامع السياسة لأفلاطون التي بنى **ابن رشد** الأخلاق على أساس النفس وقواها.

1- عادل العوا، **القيمة الأخلاقية**، د.ط، مطبعة دمشق، 1960، ص 12.

مفهـــــوم النفس:

يعرف **ابن رشد** النفس فيقول:" **ان النفس هي الصورة لجسم طبيعي آلي** "وذلك أنه إذا كان كل جسم مركب من مادة و صورة، و كان الذي بهذه الصفة في الحـيوان هو النفس و البدن، و كان ظاهراً من أمر النفس أنها ليست بمادة للجسم الطبيعي، فبين أنها صورة و لا الصورة الطبيعية هي كمالات أول للأجسام التي هي صور لها، فبالواجب ما قيل في حد النفس أنها استكمال أول الجسم طبيعي آلي، و إنما قيل أول تحفظاً من الاستكمالات الأخيرة التي هي في الأفعال و الانفعالات، فإن مثل هذه استكمالات تابعة للاستكمالات الأول،إذ كانت صادرة عنها إلا أن هذا الحد لما كان مما يظهر انه يقال بتشكيك على جميع قوى النفس، وذلك أن قولنا في الغاذية أنها استكمـال غـير معنى قـولنـا ذلـك فـي الحـــساسة و المتخيلة، و أحرى ما قيل ذلك باشتراك على القوة الناطقة، و كذلك سائر أجزاء الحد لم تكن كفاية في تعرف جوهر كل جزء من أجزائها من هذا الحد على التمام، حتى نعرف ما هذا الاستكمال الموجود في النفس الغاذية و في واحدة واحدة منها و هذه النفس يظهر بالحس من أفعالها أن أجناسها خمسة : أولها في التقديم بالزمان و هو التقدم الهيولاني و النفس النباتية ثم الحساسة، ثم المتخيلة، ثم الناطقة، ثم التروعية، وهي كاللاحق لهاتين القوتين، أعني المتخيلة و الحساسة، و أن الحساسة خمس قوى :قوة البصر، وقوة السمع، و قوة الشـــم، و قوة الذوق، و قوة اللمس، و سنبين بآخره أن عددها هذا العدد ضرورة، و أنه لا يمكن أن توجد قوة أخرى من قوى الحس غير هذه وليس هذه القوى يوجد لها التباين من جهة أفعالها فقط، بل و لأن بعضها قد يفارق بعضاً بالموضوع، و ذلك أن النباتية قد توجد في النبات دون الحساسة، و الحساسة من دون المتخيلة في كثير من الحيوان كالذباب و غيره، و أن كان ليس يوجد الأمر فيها بالعكس، أعني أن توجد الحساسة من دون الغاذية أو المتخيلة من دون الحساسة .. [1]. و العلة في ذلك أن ما كان منها يجري مجرى الهيولى لبعض لم يكن في ذلك البعض أن يفارق هيولاه و أمكن في تلك القوة التي تتترل من تلك الأخيرة مترلة الهيولى أن تفارق، لكن لا من جهة ما هي هيولى لشيء بل من جهة ما هي كمال و تمام للشيء الذي هي له تمام .

1- أحمد عطية الله، **القاموس الإسلامي**، مج1، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1963، ص 48.

فالنفس إذن عند **ابن رشد** صورة ملتحمة بالجسم الذي هو هيولي، و لا يمكن البتة أن تفارقه، ومن ثم فالعلاقة بين النفس و الجسد كالعلاقة بين الصورة والمادة، وفي هذا الصدد يقول **ابن رشد**: " **هي التي تجري منا مجري الصورة لا مجري الهيولي(المادة)**."[1]فالنفس جوهر البدن، وهي بالنسبة إليه بمثابة المحرك له، وهي التي تتم البدن و تكمله لزرع الحياة فيه و هذا ما ذهب إليه من قبل المعلم الأول **أرسطو طاليس** حيث عرف النفس بأنها: " كمال أول لجسم طبيعي توجد فيه الحياة بالقوة" [2].فالنفس إذن عند أرسطو شرف وكمال للبدن، فالبدن كجرم طبيعي(كمادة) له الاستعداد للحياة، حياة بالقوة لا تخرج إلى الفعل إلا بتعقل النفس به، ومن ثمة يمكن القول إن **أرسطو طاليس** إعتبر النفس المحرك الأول للجسم.

ومن هنا يتبين لنا أن **ابن رشد** أخذ عن **أرسطو** تعريف النفس، التي بناها على إحدى نظرياته في الطبيعة ونعني بها نظريته الخاصة بالتفرق بين المادة والصورة، فالمادة ليست في الحقيقة إلا أمرا نسبيا إذ هي الشيء الذي يمكن أن ينقلب فيصير شيئا آخر، أما الصورة لديه إذ هي التي تخلع على المادة كيان خاصا أي هي التي تجعلها ذات محدودة الأوضاع المتميزة عن غيرها، لكن **ابن رشد** لم يكن **أرسطوطاليسيا** بأتم الكلمة، فقد فسر **أرسطو** على نحو يقربه إلى حد كبير من أراء المفكرين المسلمين في طبيعة النفس، وسلك مسلك سابقيه **كإبن سينا** و**الغزالي**، فرأى أنه يجب التفريق والتمييز بين نفوس ثلاث هي: النفس النباتية والنفس الحيوانية والنفس الإنسانية، باعتبار أن النفس النباتية و النفس الحيوانية ليستا مفارقتين للبدن، بمعني منطبعتان فيه و لا يمكن أن تنفصلا عنه بحال ما، لأنهما توجدان بوجود النبات أو الحيوان، وتفنيان بفنائهما، أما النفس الإنسانية فهي من الجنس آخر[3].أي أن **ابن رشد** لم يتبع أرسطو حذو النعل بالنعل، بل كان له تفكيره الخاص الذي يحتمه داعي الدين والبيئة، ورأى أن النفس النباتية والنفس الحيوانية تختلفان أتم الاختلاف عن النفس الإنسانية، باعتبارهما تفنيان بفناء الجسد، عكس النفس الإنسانية التي لها شأن آخر، بإعتبار أنها ذات روحية و استكمال للبدن ومن ثم نرى أن **ابن رشد** كان يميل إلى تفسير مذهب أرسطو في النفس على النحو يتفق مع القول بروحانيتها.

1- ابن مسكوية، **تهذيب الأخلاق**، منشورات دار الحياة، بيروت، 1961، ص 63.
2- تحقيق عبد الرحمان بدوي، **ابن رشد تلخيص الخطابة**، مكتبة النهضة المصرية،القاهرة، 1960، ص 199.
3- ابن رشد، **رسالة في النفس**، ط 1، مطبعة جمعية دار المعارف العثمانية، حيدر اباد الدكن،1947، ص 10.

و لاشك في أن النسب الذي دعي **ابن رشد** إلي سلك مسلك سابقيه، و إلى تفسير أرسطو علي هذا النحو الخاص. إنه تنبيه إلي ما يجره تعريف هذا الأخير من صعوبات ليس من السهل حلها ،لأنها لا تتفق مع الروح الإسلام وعقائد،لأنه واضح إن فساد البدن يصحبه فساد النفس أي فناؤها. وهذا يتفق أتم الإتفاق مع مذهب **أرسطو**[1]. فالعلة التي دفعت **ابن رشد** إلى سلك مسلك سابقيه و إلى تفسير **أرسطو** على هذا النحو، هو كون مسألة النفس من أعقد مسائل و الكلام فيها غامض، و لا يستطيع الخوض فيها إلا العلماء الذين أوتوا حظا كبيرا من المعرفة، وفي هذا الصدد قوله تعالى ﴿**يسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلا** ﴾[2]. أي يسألونك يا **محمد** الكفار عن الروح ما هي؟ وما حقيقتها؟ فقل لهم أنها من الإسرار الخفية التي لا يعلمها إلا رب البرية، ما أوتيتم أيها الناس من العلم إلا شيئا قليلا لأن علمكم قليل بالنظر إلى علم الله[3].فمما سبق نستنتج أن النفس عند **ابن رشد** هي التي تتم البدن وتكلمه، وبالتالي يكون **ابن رشد** قد ركز وعمق فكرة الوحدة بين النفس والجسد بصورة إطلاقية و جعل إنفعالاتها من إنفعالات البدن وحدوثها بحدوثه و فنائها بفنائه.

أما النفس الإنسانية هي من الجنس الأخر، فإنها جوهر مستقل، وهي في الوقت نفسه صورة للبدن التي حلت فيه حكمة إلهية، وهي روحية غري جسمية.ومع هذا ما يري **ابن رشد،** أن من العسير قيام البرهان عند الجمهور علي موجود قائم بذاته ليس لجسم أنه يري أنه الكلام في أمر النفس غامض جدا اختص به الله ،واخص به من الناس العلماء الراسخون في العلم .

يقول **ابن رشد** بوحدة النفس الإنسانية ، وأنه يدعم رأيه حين يقول أنه لهذه النفس وظائف عديدة ، كما أنه يؤمن بخلود النفس وأنه يقول أن النفس غير قانية ، كما دلت عليه الدلائل والشرع [4].

1- محمود قاسم، **في النفس والعقل لفلاسفة الاغريق و الاسلام**،ط 3، مطبعة الانجلومصرية، القاهرة، 1963، ص 112.
2- **سورة الإسراء**،الاية 85.
3- محمد علي الصابوني،**صفوة التفاسير**، مج2، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر، 1990، ص 173.
4- ناجي التكريتي، **فلسفة الأخلاق عند مفكري الإسلام**، د ط، دار الدجلة، عمان، 2012، ص، ص، 99، 100.

قوي النفس:

يقسم **ابن رشد** قوى النفس إلى خمسة قوى وهي: النباتية (أو الغاذية) و الحساسة والمتخيلة و النزوعية و الناطقة. فما المقصود بهذه القوي يا ترى؟

1- القوة الغاذية:

يدرج **ابن رشد** القوة الغاذية في عداد القوى الفاعلة، لأنها تحرك ما هو غذاء بالقوة، و تخرجه من حال القوة إلى حال الفعل، أي تجعله غذاء بالفعل، والآلة التي تستعين بها هذه القوة على تحقيق فعلها هي الحرارة الغريزية، والدافع الذي وجدت من أجله هذه القوة في النبات و الحيوان هو حفظ البقاء.

وهذا يعني إن الغاذي هو الذي يفعل في الغذاء أو به أو عنه فعلا ما، وهي توجد في الحيوان و النبات من أجل بقائها، ذلك أن أجساد المتنفسات أو الحيوان و النبات لطيفة متخلخلة سريعة التحلل.

هنا بمعنى تشكيك فالقوة الغاذية هي ضرب من التشكيك على الملكات و الصور حين ليس تفعل كما يقال في النار أنها محرقة بالقوة إذا لم المادة الملائمة للإحراق، و على القوى المنفعلة كما يقال في الخبر أنه دم بالقوة، و في الدم أنه لحم بالقوة، و ذلك إذا لم يحضر المحرك، و ظاهر أن هذه القوة الغاذية من جنس القوى الفاعلة، و ذلك أن الغذاء لما كان صنفين: أحدهما الذي بالفعل و ذلك إذا إستحال إلى جوهر المغتذي .و الثاني الذي بالقوة، و ذلك قبل أن يستحيل إلى جوهر المغتذي، و الذي بالقوة كما قيل في غير ما موضع إنما يصير إلى الاستكمال من قبل المحرك الذي بالفعل . إلا أن القوة أيضاً لما كانت صنفين قريبة و بعيدة و القوة البعيدة في الغذاء المحرك لها ضرورة غير النفس الغاذية، كالقوة التي في الأسطقسات أن يكون لحماً .و أما القوة القريبة مثل ما نقول في الخبز انه غذاء بالقوة فالمحرك لها هي النفس الغاذية و لذلك هي ضرورة قوة فاعلة . و قد قيل كيف يكون الفعل و الإنفعال على العموم في هذه الحركة، و في غيرها من الحركات في الأولى من الكون و الفساد، و قيل هناك أن المنفعل يلزم أن يكون من جهة شبيهاً و من جهة ضداً فأما أن الإنفعال الموجود في الغذاء هو في الجوهر فذلك بين بنفسه[1].

1- ابن رشد، **رسالة في النفس**، مرجع سابق، ص 11.

و أما أن هذه القوة الغاذية نفس فذلك بين من أنها صورة لجسم آلي، و هي بالجملة إثما تفعل مما هو جزء عضو آلي بالقوة جزِء عضو آلي بالفعل، و بين أن مثل هذا التحريك و الفعل ليس منسوباً إلى النار .فأما الآلة التي بها تفعل هذه القوة الإغتذاء فهي الحرارة ضرورة، و ليس أي حرارة إتفقت بل حرارة ملائمة لهذا الفعل، و هي المسماة الحرارة الغريزية، و ذلك أن هذه النفس إنما تفعل كما يظهر من أمرها جزء عضو من أعضاء المتغذي و الأعضاء مركبة من الأسطقسات، والمركب من الأسطقسات إنما يصير واحداً على ما تبين بالمزاج، و المزاج إنما يكون بالحرارة كما قيل في الآثار العلوية، فإذن الحرارة هي الآلة الملائمة لهذا الفعل، و ليس هذه الحرارة هي النفس كما ظن **جالينوس** و غيره. فإن فعل الحرارة ليس بمرتب و لا محدود و لا تفعل نحو غاية مقصودة كما يظهر ذلك من أفعال النفس، و لا يصح أن ينسب الترتيب إلى الحرارة إلا بالعرض على ما كان يرى كثير من القدماء. و هذه الحرارة هي الموضوع القريب الأول لهذه النفس التي تتترب منها مترهلة الهيولى، و ذلك شيء بالواجب عرض لكل محرك ليس بجسم و هو في جسم إذا حرك جسماً آخر، أعني انه إنما يكون تحريكه له من جهة ما هو موجود في جسم هو صورة فيه، و إلا لم يمكن فيه أن يحرك الجسم الآخر كالحال في النفس الغاذية، و الغذاء في النفس المحركة لجسم الحيوان في المكان على ما سيظهر بعد .فأما السبب الغائي الذي من اجله و جدت هذه القوة في الحيوان و في النبات فهو الحفظ .و ذلك أن أجساد المتنفسات لطيفة متخلخلة سريعة التحلل، فلو لم تكن فيها قوة شأنها أن يخلف بدل ما تحلل منها أمكن في المتنفس أن يبقى زماناً له طول ما، و إذا كان هذا كله من أمر هذه القوة كما و صفنا فإذن هذه القوة هي التي من شأنها أن تصير بالحار الغريزي، مما هو جزء عضو بالقوة جزء عضو بالفعل، لتحفظ بذلك على المتنفس بقاءه و لذلك كان إخلال فعل هذه القوة موت.

و يلحق بهذه القوة قوة أخرى هي القوة النامية، التي تختلف عنها في علتها الغانية وهي التنمية أو النمو لا البقاء، ويلحق بالقوة المنمية قوة أخرى هي المولد، وقد جعلت هذه القوة في الحيوان لتكون لهذه الموجودات حظ من البقاء الأزلي[1].

1- ماجد فخري، **ابن رشد فيلسوف قرطبة**، مرجع سابق، ص95.

وهاهنا قوة أخرى منسوبة إلى النبات هي كالكمال والصورة للقوة الغاذية، إذ كانت لا يمكن أن توجد خلوا من الغاذية، و يمكن أن توجد الغاذية خلوا منها و هي القوة النامية، و هذه القوة هي القوة التي من شأنها عندما تولد الغاذية من الغذاء أكثر مما تحلل من الجسم أن تنمي الأعضاء في جميع أجزائها و أقطارها على نسبة واحدة، و هو بين أن هذه القوة مغايرة بالماهية للغاذية .فإن فعل التنمية غير فعلِ الحفظ، فإن هذه القوة قوة فاعلة، فبين مما رسمناها به كذلك أيضاً كونها نفساً .أي أن هذه القوى جميعا تساهم في بناء الجسد، بغية إكمال نموه و الحفاظ عليه، لممارسة وظائفه الأخرى التي تكون وفق قوى أخرى.

2- القوة الحساسة:

ونسبة هذه القوة إلى القوة الغاذية كنسبة الصورة إلى موضوعها، و هي لا توجد ألا في الحيوان، عكس القوة الغاذية المشتركة بين الحيوان والنبات، ومن خصائص هذه القوة أنها توجد تارة بالقوة وتارة أخرى بالفعل، و الآلات الجسمانية التي تساعدها على القيام بفعلها هي الحواس الخمس [1].و هذه القوة بين من أمرها أنها قوة منفعلة، إذ كانت توجد مرة بالقوة و مرة بالفعل، و هذه القوة منها قريبة و منها بعيدة و البعيدة كالقوة التي في الجنين على أن يحس، و القريبة كقوة النائم و المغمض عينه على أن يحس، و بين مما تقدم أن ما بالقوة من جهة ما هو بالقوة منسوب إلى الهيولى، و أن خروج القوة إلى الفعل تغير أو تابع لتغير، و أن كل متغير فله مغير و محرك يعطي المتحرك شبيه ما في جوهره . و إذا كان ذلك كذلك فينبغي أن نتعرف من أمر هذه القوة أي وجود وجودها و ما المحرك لها و على أي جهة تقبل التحريك.

فنقول أما القوة البعيدة و هي التي تكون في الجنين فقد تبين أي وجود وجودها في كتاب الحيوان، و المحرك لها هو ضرورة غيرالمحرك للقوة القريبة، إذ كان هذا تكون القوتان اثنين، و قد تبين وجود هذا المحرك في كتاب الحيوان، و القوة البعيدة في الغذاء المحرك لها ضرورة غيرالنفس الغاذيةً .

1- ابن رشد، **رسالة في النفس**، المرجع نفسه، ص، ص، 19، 23.

و أما المحرك للقوة القريبة فبين من أمره أنه المحسوسات بالفعل، و الذي ينبغي هاهنا أن نطلب أي وجود وجود هذه القوة وعلى أي جهة تقبل التحريك عن المحسوسات .فنقول إنه من البين مما تقدم أن القوة تقال على ثلاثة أضرب : أولاها بالتقديم و التحقيق القوة المنسوبة إلى الهيولى الأولى، إذ كانت الهيولى الأولى إنما الوجود لها من جهة ما هي قوة محضة .و لذلك لم يمكن في مثل هذه القوة أن تفارق بالجنس الصورة التي هي قوية أولاً عليها بل متى تعرت عن الصورة التي فيها تلبست بصورة أخرى من جنسها، كالحال في الماء و النار.

و بالجملة في الأجسام البسائط، ثم من بعد هذه القوة الموجودة في صور هذه الأجسام البسيطة على صور الأجسام المتشابهة الأجزاء، و هذه القوة هي متأخرة عن تلك، إذ كان يمكنِ فيها أن تفارق صورة الشيء الذي هي قوية عليه بالجنس، وهي أيضاً حين تقبل الكمال و الفعل ليس تخلع صورها كل الخلع، كالحال في القوة الموجودة في الأجسام البسيطة، و لذلك لسنا نقول أن صور الأسطقسات موجودة بالقوة في الجسم المتشابه الأجزاء على جهة ما نقول أن الماء بالقوة هواء أو نار بل بنحو متوسط على ما تبين في كتاب الكون و الفساد .فكأن هذه القوة الثانية شأنها فعل ما، إذ كان السبب في وجودها القوة الأولى مقترنة بالصورة البسيطة لا القوة وحدها.

ثم تتلو هذه في المرتبة القوة الموجودة في بعض الأجسام المتشابهة الأجزاء كالقوة التي في الحرارة الغريزية مثلاً أو ما يناسبها الموضوعة في النبات و الحيوان للنفس الغاذية. و تفارق هذه القوة، القوة التي في صور الأسطقسات على الأجسام المتشابهة الأجزاء أن هذه إذا قبلت ما بالفعل لم يتغير الموضوع لها ضرباً من التغير لا قليلاً و لا كثيراً، ولذلك كان فساد هذه ليس إلى الضد بل إلى العدم فقط، فكأن هذه القوة قد شابهت الفعل أكثر من تلك، و لذلك ما قبل أن معطي الصورة المزاجية التي بها شأن موضوعها أن تقبل هذا الكمال أحد الأمرين :إما نفس في المتناسل من ذوات النفوس . و إما حرارة الكواكب في غير المتناسل لكن هذه القوة إذا وجدت على كمالها في النبات فليس يوجد فيها استعداد لقبول صورة أخرى.

و إما إذا وجدت في الحيوان فإنه يلفي فيها استعداداً لقبول صورة أخرى وهي الصورة المحسوسة، و إنما عرض لها ذلك من جهة اختلاف استعداد موضوعها في النبات والحيوان،إلا من جهة ما هي قوة غاذية. و هذا الاستعداد الذي يوجد في القوة الغاذية لقبول المحسوسات الذي هو الكمال الأول للحس ليس الموضوع القريب له شيئاً غير النفس الغاذية، و هذه القوة و هذا الاستعداد كأنه شيء ما بالفعل إلا انه ليس على كماله الأخير، فإن الحيوان النائم قد يرى أنه ذو نفس حساسة بالفعل.

فنقول أن الأمور المحسوسة منها قريبة، و منها بعيدة، و القريبة معدودة فيها بالذات، و البعيدة معدودة فيها بالعرض، والذي بالذات منها ما هي خاصة بحاسة حاسة و منها مشتركة لأكثر من حاسة واحدة، فالخاصة هي مثل الألوان للبصر،والأصوات للسمع و الطعوم للذوق، و الرائحة للشم، و الحرارة و البرودة للمس، و أما المشتركة لأكثر من خاصة واحدة فالحركة و السكون والعدد والشكل و المقدار.

فالقوة الحساسة إذن هي عبارة عن أدوات الإدراك الحسي المتمثلة خاصة في الحواس الخمس، وهي تلعب دورا هاما في معرفة العالم الخارجي بغية السيطرة و التعرف عليه.ونذكر منها قوة البصر : و هذه القوة هي التي من شأنها أن تقبل معاني الألوان مجردة عن الهيولى من جهة ما هيِ معان شخصية، و ذلك بين مما تقدم إذ كانت تدرك المتضادين معاً كما قلنا .كما توجد قوة ثانية وهي قوة السمع :و هذه القوة هي القِوة التي شأنها أن تستكمل معاني الآثار الحادثة في الهواء من مقارعة الأجسام بعضها بعضاً المسماة أصواتاً، و هذا كله بين مما تقدم .فإما بأي شيء يكون هذا الإدراك و عما يكون و النحو الذي به يكون فنحن نقول فيه .أما القوة الثالثة فهي قوة الشم : و هذه القوة هي القوة التي من شأنها أن تقبل معاني الأمور المشمومة و هي الروائح، و ليست فصول الروائح عندنا بينة كفصول الطعوم، وإنما نكاد أن نسميها من فصول الطعوم حتى نقول رائحة حلوة و رائحة طيبة، و لشبه أن تكون هذه الحاسة فينا اضعف منها في كثير من الحيوان كالنسر و النحل و ما أشبههما من الحيوان القوي الشم . والقوة الرابعة هي قوة الذوق : و هذه القوة هي تدرك بها معاني الطعوم و قد تلخص قبل ماهي الطعوم، و هذه القوة كأنها لمس ما إذ كانت إنما تدرك محسوسها بوضعه على آلة الحاسة. و لذلك ما يرى الاسكندر أن هذه القوة ليست تحتاج إلى متوسط على ما سيظهر من أمر اللمس، إلا أنا نجد هذه القوة التي آلتها اللسان

إنما تدرك الطعوم بتوسط الرطوبة التي في الفم و بخاصة الأشياء اليابسة، و ذلك انه يعرض لمن عدم هذه الرطوبة ألا يدرك الطعوم، و أن أدركها فبعسر و كذلك يعرض لمن فسدت هذه الرطوبة في فمه بانحرافها نحو مزاج ما أن يجد الطعوم كلها على غير كنهها .

فالقوة الخامسة قوة اللمس : و هذه القوة هي القوة التي من شأنها أن تستكمل بمعاني الأمور الملموسة، و الملموسات كما قيل في كتاب الكون و الفساد إما أول و هي الحرارة و البرودة و الرطوبة و اليبوسة، و إما ثوان و هي المتولدة عن هذه كالصلابة و اللين، و هذه القوة لما كانت إنما تدرك هذه الملموسات على نحو ترتيبها في وجودها فهي تدرك الحرارة و البرودة و الرطوبة و اليبوسة أولاً و بالذات، و تدرك الكيفيات الأخر المتولدة عن هذه بتوسط هذه، و لهذه العلة بعينها لزم من تكون هذه القوة تدرك أكثر من تضاد واحد بخلاف ما عليه الأمر في البصر و السمع .و ذلك أنه لما كانت إنما تدرك هذه الملموسة على نحو كنهها في وجودها و كانت كل واحدة من هذه الكيفيات تقترن به كيفية أخرى كالحرارة التي تقترن بها اليبوسة و الرطوبة كان إدراكها لهذه القوى معاً.

3- القوة المتخلية:

وهي التي تلي قوى الحس المشترك وهي متباينة لقوة الحس، من حيث أنها تدرك المحسوسات بعد غيبتها و مبيانة لقوة الظن، من حيث أن الظن مصحوب بالتصديق و لا تقترن بالتخيل ضرورة، إذ قد نتخيل أشياء لم يتبين لنا صدقها أو كذبها، وهي كذلك مباينة لقوة العقل[1].في تهافت التهافت يقول "أن المتخيلة في الحيوان هي التي تقضي على أن الذئب من الشاة عدو وعلى السخلة أنها صدي و إنما كان يمكن ما قاله **ابن سينا** لو لم تكن القوة المتخيلة دراكة، فلا معنى لزيادة قوة غير المتخيلة في الح يوان (يعني الوهمية)[2]. فالمتخيلة إذن هي التي تحفظ رسوم المحسوسات بعد غيبتها عن مباشرة الحواس لها فتركب بعضها إلى بعض تركيبات مختلفة، و تفصل بعضها عن بعض تفصيلات كثيرة مختلفة، متصلة بالمادة، بينما موضوع العقل الصور الكلية المجردة عن المادة.

1- ابن رشد، **رسالة في النفس**، مرجع سابق، ص 60.
2- ابن رشد، **رسالة تهافت التهافت**، تحقيق سليمان دنيا، ، دار المعارف، مصر، 1969، ص 819.

وهذه القوة ينبغي أن نفحص من أمرها هاهنا عن أشياء أولها عن وجودها، فإن قوماً ظنوا أنها القوة الحسية بعينها، وقوماً ظنوا بها أنها قوة الظن، وقوم رأوا أنها مركبة منهما، ثم هل هي من القوة التي توجد تارة قوة وتارة فعلاً، وأن كان الأمر كذلك فهي ذات هيولى، فما هي هذه الهيولى وأي مرتبة مرتبتها، وما الموضوع لهذا الاستعداد والقوة، وأيضاً فما المحرك لها والمخرج من القوة إلى الفعل.

فنقول أما أن هذه القوة مغايرة للقوة الحسية فذلك يظهر عن قرب، وذلك انهما وأن اتفقتا في أنهما يدركان المحسوس فهما يختلفان في أن هذه القوة تحكم على المحسوسات بعد غيبتها، ولذلك كانت أتم فعلاً عند سكون فعل الحواس كالحال في النوم، وأما في حال الإحساس فإن هذه القوة يكاد أن لا يظهر لها وجود، وأن ظهر فيعسر ما يفترق من الحس، ومن هذه الجهة نظن أن هذه القوة ليست توجد لكثير من الحيوان كالدود والذباب وذوات الأصداف، وذلك إنا نرى هذا الصنف من الحيوان لا يتحرك إلا بحضور المحسوسات، ويشبه أن يكون هذا الصنف، إما أن لا يوجد له تخيلاً أصلاً وأن وجد فغير مفارق للمحسوس، والفحص عن هذا يكون عند النظر في القوة المحركة للحيوان في المكان.

وقد تفارق أيضاً هذه القوة قوة الحس، فإنا كثيراً ما نكذب بهذه القوة ونصدق بقوة الحس، ولا سيما في محسوسا بها الخاصة ولذلك ما تسمى المحسوسات الكاذبة تخيلاً.

وقد يكون تخيل من غير تصديق مثل تخيلنا أشياء لم نعلم بعد صدقها من كذبها وإذا لم تكن هذه القوة ولا واحد من هاتين القوتين، أعني قوة الحس والظن فليس يمكن فيها أن تكون مركبة منهما كما رأى ذلك بعضهم، لأن المركب من الشيء إذا لم يكن على جهة الاختلاط يلزم فيه ضرورة أن، تحفظ خواص ما تركب منه. ومن خصائص هذه القوة أنها هيولانية وحادثة شيمة الحس الذي تنبثق إدراكاتها منه، وبين القوة المتخيلة والحس صلة وثيقة كائنة فاسدة[1].معنى هذا التخيل لا يوجد منفصلا عن الحس في الإنسان، في حين أن الحس قد يوجد منفصلا عنه في الحيوان، وهي كائنة فاسدة لأنها توجد أولا بالقوة ثم توجد بالفعل، وهي حادثة لأنها تستكمل بالآثار المجتمعة بالحس المشترك.

1- ابن رشد، **رسالة في النفس**، مرجع سابق، ص 65.

4- القوة النزوعية:

وهي القوة التي ينزع بها الحيوان إلى النافع وينفر من الضار، فإذا كان نزوعه إلى الملاذ سمي شوقا، وإذا كان إلى الانتقام سمي غضبا، وإذا كان مصحوبا بالروية و الفكر سمي اختيارا و إرادة[1].وهذه القوة بين من أمرها أنها غير القوى التي سلفت وأنها مباينة بوجودها لتلك، وذلك أنا لسنا نقدر أن نقول إنها القوة الحساسة والمتخيلة، لأن كل واحدة من هاتين القوتين قد توجد خلوا من هذه وذلك أنا قد نحس ونتخيل من غير أن نترع، وإن كان ليس يمكن أن نترع دون هاتين القوتين، أعني قوة التخيل والجس .ولذلك ما نرى أنها متقدمة لهذه القوة، أعني التروعية التقدم الذي بالطبع، ولهذا السبب عينه عدم إنبات هذه القوة لما عدم الحس والتخيل ليس هاتان القوتان تتقدم هذه القوة فقط، أعني التروعية، بل قد توجد القوة الناطقة أيضاً متقدمة لها في المعارف النظرية، وذلك أنا قد نترع عن التصور الذي يكون بالعقل وقد نترع أيضاً عن الصورة المتخيلة، بالفكر والروية، وذلك في الأمور العملية .وإذا كان هذا هكذا وكانت هاتان القوتان، أعني قوة الحس والتخيل متقدمة لهذه القوه فلا يخول الأمر في ذلك من أحد شيئين، أما أن تهون هاتان القوتان موضوعة لهذه القوة، أعني قوة التروع على جهة، فالتروع ليس شيئاً أكثر من تشوق حضور الصور المحسوسة من جهة ما نتخيلها، فالملازمة بين هاتين القوتين من الفعل والقبول تحرك الحيوان ضرورة إلى أن تحصل تلك الصورة المتخيلة محسوسة بالفعل ما الهيولى موضوعة للصور، أو يكون الموضوع لها واحداً ويكون وجود قوة التروع في ذلك الموضوع تابعاً لوجود قوة التخيل أو الحس على جهة ما تتبع اللواحق الأشياء التي هي لها لواحق .هذا إن كان يوجد نزوع دون تخيل بل عن الحس فقط على ما يظهر ذلك في الحيوان غير المتخيل كالذباب والدود .وأما إن كان لا يوجد نزوع دون تخيل ما فالمتقدم بالطبع لهذه القوة إنما هو قوة التخيل فقط، والفحص حينئذ إنما يكون فقط عن نسبة هذه القوة إلى قوة التخيل، هل ذلك نسبة اللاحق أو نسبة الاستكمال. فنقول أيضا هذه القوة هي القوة التي بها نزع الحيوان إلى الملائم وينفر عن المؤذي، وذلك من أمرها بين بنفسه، وهذا التروع أن كان إلى الملذ سمي شوقاً، وإن كان إلى الانتقام سمي غضباً، وإن كان عن رؤية سمي اختياراً وإرادة.

1- ابن رشد، **رسالة في النفس**، مرجع سابق ، ص 68.

يعني هذا القوة النزوعية هي التي يكون بها نزوع الحيوان إلى الشيء، و بها يكون الشوق إلى الشيء والكراهية له و الطلب والإيثار والغضب والرضي و الخوف و الإرادة والإقدام و المحبة و البغض، وسائر عوارض النفس، ومن ثمة يمكن القول إن الغضب و الإرادة أقسام القوة النزوعية. وللقوة النزوعية صلة وثيقة بالتخيل، وهي كذلك متصلة بقوة العقل[1].ويعني هذا إن القوة النزوعية متصلة بالتخيل إن الحيوان إذا تخيل معنا ما في المحسوس تشوقه أو نفر منه، ومتصلة بالعقل لان الإنسان أذا تصور بعقله أمرا ملائما بتشوقه و إذا تصور أمرا غير ملائم ينفر منه.

5- القوة الناطقة:

يبرهن ابن رشد على وجود القوة الناطقة بتأمل أنواع الإدراك، والإدراك ينقسم عنده إلى قسمين: الإدراك الشخصي و الإدراك الكلي، فالإدراك الشخصي أو (الجزئي) هو إدراك المعنى في هيولي، كإدراك الحس أو الخيال أما الإدراك الكلي فهو إدراك المعنى مجردا من الهيولى، وتسمى القوة التي تدرك الكليات بقوة النطق أو العقل [2].

فابن رشد يثبت القوة الناطقة عن طريق النظر في الإدراك الكلي و الجزئي، فالقوة الناطقة هي التي يعقل بها الإنسان.إذن لما كان العلم بالشيء كما قيل في غير ما موضع إنما يحصل على التمام بأن يتقدم أولاً فيعلم وجود الشيء إن لم يكن بيناً بنفسه ثم يطلب تفهم جوهره وماهيته بالأشياء التي بها قوامه، ثم يطلب بعد ذلك معرفة الأمور التي قوامها بذلك الشيء، وهي اللواحق الذاتية له والأعراض، فقد ينبغي أن نفحص من هذه الأشياء بأعيانها في هذه القوة، فنبتدئ أولاً فنرشد إلى الجهة التي توقع اليقين بوجود هذه القوة و مبينتها لسائر القوى التي تقدمت، ثمٍ نفحص من أمرها هل هي تارة قوة؟ وتارة فعل؟ أم هي فعل دائما على ما يرى كثير من الناس، وأنها إنما تتعطل أفعالها في الصبي لأنها مغمورة بالرطوبة أم بعضها قوة وبعضها فعل .فإن هذا اسم شيء يفحص عنه من أمرها وهو المعنى الذي فيه اختلف القدماء كثيراً.

1- ابن رشد، **رسالة في النفس**، مرجع سابق، ص 69.
2- المرجع نفسه، ص 71.

وقوة النظر غير موجودة في الحيوان، أما الإنسان فهو محتاج إلى هذه القوة، لأنها تدرك المعاني إدراكا كليا خلافا لكل من الحس والخيال اللذان يدركان المعاني إدراكا جزئيا، من حيث هي متصلة بالهيولى (المادة)، بينما تدرك القوة الناطقة هذه المعاني مجردة عن المادة[1]. فنقول إنه من البين مما قيل في مواضع كثيرة أن المعاني المدركة صنفان: إما كلي، وإما شخصي .وأن هذين المعنيينِ في غاية التباين، وذلك أن الكلي هو إدراك المعنى العام مجرداً من الهيولى وإدراك الشخص هو إدراك المعنى في الهيولى. وإذا كان ذلك كذلك فالقوة التي تدرك هذين المعنيين هي ضرورة متباينة، وقد تبين فيما تقدم أن الحس والتخيل إنما يدركان المعاني في الهيولى، وأن لم يقبلاها قبولاً هيولانياً على ما تقدم،و لذلك لسنا نقدر أن نتخيل اللون مجرداً عن العظم والشكل فضلاً عن أن نحسه، وبالجملة لسنا نقدر أن نتخيل المحسوسات مجردة من الهيولى، وإنما ندركها في هيولى وهي الجهة التي بها تشخصت، وإدراك المعنى الكلي والماهية بخلاف ذلك .فإنا نجرده بالهيولى تجريداً وأكثر ما تبين ذلك في الأمور البعيدة من الهيولى كالخط والنقطة، فهذه القوة إذن التي من شأنها أن تدرك المعنى مجرداً عن الهيولى هي ضرورة قوة أخرى غير القوة التي تقدمت وبين أن فعل هذه القوة ليس هو أن تدرك المعنى مجرداً من الهيولى فقط، بل وأن تركب بعضها إلى بعض وتحكم لبعض على بعض .والفعل الأول من أفعال هذه القوة يسمى تصوراً والثاني تصديقاً. وهو من الظاهر هاهنا أن بالواجب أن قسمت ترى النفس هذا الانقسام لانقسام المعاني المدركة، وأنه ليس يمكن أن توجد هاهنا قوة أخرى للحيوان نافعة في وجوده غير هذه القوى .وذلك أنه لما كانت سلامته إنما هي أن يتحرك عن المحسوسات. فالمحسوسات إما حاضرة وأما غائبة، فبالواجب ما جعلت له قوة الحس وقوة التخيل. إذ كان ليس هاهنا جهة ما في المحسوس يحتاج الحيوان إلى إدراكه غير هذين المعنيين، ولذلك لم تكن هاهنا قوة أخرى تدرك المعنى المحسوس غير هاتين القوتين أو ما يحدث منهما. فالقوة الناطقة إذن خاصة بالإنسان فقط، و بها يقتني العلوم و الصناعات، فتميز بين الحسن و القبيح من الأفعال، فالقوة الناطقة قد جعلت في الإنسان من اجل وجوده الأفضل، أما الحيوان فليس بحاجة إلى هذه القوة إذ يتحرك من المحسوس إلى المحسوس.

1- جميل صليبا، **تاريخ الفلسفة العربية**، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، 1986، ص 495.

ويقسم **ابن رشد** القوة الناطقة إلى قسمين: قوة نظرية وقوة عملية أو بتعبير أخر عقل نظري و عقل عملي.

أ- العقل النظري:

وهو القوة النظرية و يظهر من أمره أنه إله، و أنه أنما يوجد في بعض الناس وهم المقصودون بالعناية في هذا النوع [1]. فالعقل النظري هو الذي به يعلم الإنسان الموجودات التي ليس شأنها أن نعملها نحن كما يمكننا، ونغيرها من حال إلى حال، مثل إن الخمسة عدد فردي فإنه لا يمكننا أن نغير الخمسة حتى تصير زوجا و هي باقية خمسة. فإن العقل النظري يتكفل بإدراك المعقولات المجردة. ومن خواص القوة النظرية أنها تدرك المعقولات من حيث هي معقولات، و لمعرفة هذه القوة لابد من تبيان الصفات التي تتميز بها المعقولات و المتمثلة فيما يلي: أن المعقول منها ما هو الموجـــود، أي ان معقولـــيتها و وجودها شيء واحد، بخلاف الصور الهيولانية، فإن الموجود منها غير المعقول. أما أن هذه المعقولات العملية، سواء كانت معقولات قوى أو مهن حادثة وموجودة فينا أولاً بالقوة وثانياً بالفعل، فذلك من أمرها بين، فإنه يظهر عند التأمل أن جل المعقولات .الحاصلة منها إنما تحصل بالتجربة والتجربة إنما تكون بالإحساس أولاً والتخيل ثانياً .وإذا كان ذلك كذلك فهذه المعقولات إذن مضطرة في وجودها إلى الحس والتخيل فهي ضرورة حادثة بحدوثها وفاسدة بفساد التخيل.أن إدراكها غير متناهي، لأنها تصدق على كثرة غير متناهية، بخلاف الصور الهيولانية التي لا تصدق إلا على المتناهي. أن الإدراك فيها هو المدرك و العاقل هو المعقول. أن الإدراك فيها ليس انفعالا. أنها تزداد قوة في تقدم السن بخلاف سائر القوى النفسية[2]. و يعني هذا إن المعقولات تمتاز عن المعاني الشخصية لان وجودها المعقول هو نفس وجودها، و إن إدراكها غير متناهي، لأنه تجريد للصور من كثرة محدودة، وان العقل يعقل ذاته مع الشيخوخة بخلاف سائر القوى النفسية كالبصر والسمع، وأكثر هذه الأحوال الخاصة بالمعقولات إذا تؤملت ظهر أن السبب في وجودها كون المعقولات عامة النسبة الشخصية التي توجد لسائر قوى النفس

1- ابن رشد، **رسالة في النفس**، مرجع سابق، ص 27.

2- المرجع نفسه، ص 79.

ب- العقل العملي :

وهو القوة التي تدرك المعاني أو المعقولات التي تحصل فيها بالتجربة، فكانت مفتقرة الى الحس و التخيل في وجودها و لا سيما التخيل، فكمال هذه القوة وفعلها متصلان بقيام صور خيالية فيها، وهذه الصور ليست خاصة بالإنسان فقط، إنما هي مشتركة بينه وبين بعض الحيوانات. و مما تتميز به القوة العملية للإنسان أنها تدرك الصور الخيالية التي تنشأ عنها الأفعال الإرادية المتصلة بالفضائل العملية، كالشجاعة و المحبة والصداقة[1].

ويعني هذا إن القوة العملية مشتركة لجميع الناس، لا يختلفون فيها ألا بالدرجة أو النسبة، وان هذه العقولات متصلة بالإحساس و التخيل، والفرق الحاصل بين الإنسان والحيوان في قضية الإحساس و التخيل هو أن التحسيس حاصل بالطبع والغريزة، أما الصور الحاصلة لدى الإنسان فهي حاصلة بالفكر و الاستنباط.

وبينما يتجه العقل العملي في اشتغاله نحو البدن ليحركه إلى:"الأمور الجزئية فيما ينبغي أن يفعل، وما لا ينبغي أن يفعل بحسب الاختيار، ويتعلق بهذا الباب استنباط الصناعات العملية والتصرف فيها كالملاحة والفلاحة والصباغة والنجارة"، وتكتسي هذه القوة طابعا روحانيا، فيها" ينال الفيض الإلهي ".ويؤكد **ابن رشد** ذلك حين يثبت بأن هذه القوة:"يظهر من أمرها أنها إلهية جدا، وأنها إنما توجد في بعض الناس، وهم المقصودون بالعناية أولا في هذا النوع".

وخلاصة القول نستنتج انه رغم تعدد قوى النفس عند **ابن رشد**، فإن النفس واحدة بالموضوع كثيرة بالقوى، و أما مبدأ وحدتها هو الحرارة الغريزية، وذلك أن هذه النفس إنما تفعل كما يظهر من أمرها جزء عضو عضو من أعضاء المتغذي والأعضاء مركبة من الأسطقسات، والمركب من الأسطقسات إنما يصير واحداً على ما تبين بالمزاج، والمزاج إنما يكون بالحرارة كما قيل في الآثار العلوية، فإذن الحرارة هي الآلة الملائمة لهذا الفعل، وليس هذه الحرارة هي النفس كما ظن **جالينوس** وغيره .فإن فعل الحرارة ليس بمرتب ولا محدود ولا تفعل نحو غاية مقصودة كما يظهر ذلك من أفعال النفس، ولا يصح أن ينسب الترتيب إلى الحرارة إلا بالعرض على ما كان يرى كثير من القدماء.

1- ابن رشد، **رسالة في النفس**، مرجع سابق، ص، ص، 71، 72.

العقل والنفس:

للعقل عند **ابن رشد** قيمة كبرى تكاد تكون أسمى من قيمة الوحي، وان كان الرجل يصرح بأن الاثنين متساويين في الحصول المعرفة، (فالحكمة صاحبة الشريعة و الأخت الرضيعة)، من هذا فالسؤال الذي يطرح نفسه: ما هو مفهوم العقل عند ابن رشد؟ وما مدي اتصاله بالنفس؟

كانت انطلاقة **ابن رشد** في تحديده لمفهوم العقل من شرحه لنظرية العقل عند أرسطو لكنه لم يقف عند حدود تلك النظرية، بل أعطي مفهومه الخاص للعقل: ((إدراك صور الموجودات مجردة من المادة))[1].

ويعني إدراك صور الموجودات بأسبابها وعللها، فإذا كانت النفس تدرك الأشياء كما هي، فبالعقل ندركها بأسبابها وعلى ما هي في حقيقتها.

والعقل عند **ابن رشد** ينقسم إلى ثلاثة عقول: العقل المادي والعقل بالفعل و العقل الفعال، وكل هذه العقول توجد داخل النفس.

أ- العقل المادي:

هو النفس ذاتها حين تكون على هيئة استعداد لأدراك معاني الأشياء، هو ذات أو جوهر روحي غير جسمي مجرد من المعاني التي يقبلها و عن الجسم في آن واحد[2].

فقد تبين إذا أن العقل الهيولاني هو شيء مركب من الاستعداد الموجود فينا ومن عقل متصل بهذا الاستعداد هو من جهة ما هو متصل به عقل مستعد لا عقل بالفعل ، وهو عقل بالفعل من جهة ما ليس هو متصل بهذا الاستعداد ، وهذا العقل هو بعينه العقل الفعال ... (وكما قال **ابن باجة** من قبل) تبين أنه يوجد في النفس منا فعلان أحدهما فعل المعقولات والآخر قبولها ، فهو من جهة فعله للمعقولات يسمى فعالًا ومن جهة قبوله إياها يسمى منفعلًا ، وهو في نفسه شيء واحد فالعقل المادي إذن هو موجود داخل النفس أو هو القوة القابلة للمعقولات غير القابلة للتغير.

1- ابن رشد، **رسالة في النفس**، مرجع سابق، ص 73.
2- ابن رشد، **رسالة تهافت التهافت**، تحقيق سليمان دنيا، مرجع سابق، ص 567

ب- العقل بالفعل:

عرض زائل و هو ليس غير العقل الهيولاني وقد خرج من القوة الى الفعل بواسطة العقل الفعال، وهذا العقل شبيه بالعقل المستفاد[1].

فالعقل بالفعل جوهر، هو بالقوة جميع المعقولات يخرج العقل الهيولاني من القوة الى الفعل بواسطة العقل الفعال، فيخلع على الصور البيانية المخزونة في هذا العقل أقصى مراتب التجريد، فتنشأ عن ذلك مرتبة أولى من الاستكمال وهذه المرتبة من الإدراك هي العقل المستفاد. فالعقل بالفعل كنتيجة التجريد عن المحسوسات، وهو تأييد للمعقولات البديهية، مثل "الكل أعظم من جزئه"، لا تقدر أن تصدر عن التجربة الحسية، لأنها في غاية اليقين والشمولية، فيلزم أن تصدر عن فيض إلهي.

وفي الشفاء يبين **ابن سينا** أن الصور العقلية ليست في العقل حين لا يتفكر فيها بالفعل، لأن "وجود الصورة المعقولة في النفس هو نفس إدراكها لها ".فإذاً العقل ليس له علم ملكي، بل إنما الاستعداد القريب ليقبل الصور من جديد من العقل الفعال .والعقل بهذا الاستعداد نوع من العقل بالفعل، ولكن عندما يعلم بالفعل إنه العقل المستفاد . وكذلك ينتحل ابن سينا مصطلح "المعرفة بالملكة من **أرسطو**، ولكن يفرغه عن معناه بإدماجه في سياق الأفلاطونية الجديدة حيث كل المعرفة تأتي بطريق الفيض من الأعلى .

وفي النكت لا يتبدي هل ينفي **ابن سينا** المعرفة بالملكة كما نفيها في الشفاء . وبرغم ذلك يقول: "فإذا حصلت للنفس التعقلات بحيث صارت لها هيئة مستقرة حاضرة فيها تطالعها بالفعل فتعقلها بالفعل فقد حصل لها اتصال بالعقل الفعال ".

ولا يمكن العقل أن يكون في الفعل الكامل في هذه الحياة، ولكن بعد الموت سيكون في اتصال المستمر مع العقل الفعال . كذلك يمكن العقل الإنساني أن يعرف وجود الجواهر المفارقة وبعض لوازمها، ولكن لا يمكنه أن يعرف حقيقتها و ذواتها .وكذلك في المحسوسات ندرك بعض لوازمها والبعض الآخر نجهل، ولذلك وقع للناس اختلاف في ماهيات الأشياء.

1- ابن رشد، **رسالة في النفس**، مرجع سابق، ص 74.

ج- العقل الفعال :

هو الذي ينقل العقل الهيولاني من حالة القوة إلى حال الفعل، وهو أزلي لا يفني[1]. ويعني هذا أن العقل الفعال هو الذي يحرك العقل الهيولاني من القوة الأولية إلى فعل التفكير أو بتعبير آخر، هو الذي يصدر المعقولات التي فيه من القوة إلى الفعل إذا كان منه بمنزلة الغاية والكمال.

العقل الفعال هو كالصورة في العقل الهيولاني وأنه يفعل المعقولات ويقبلها من جهة العقل الهيولاني وأن العقل الهيولاني كائن فاسد (فإذا هو المتخيلة) ...وأن العقل الذي بالملكة في جزء كائن وجزء فاسد ، وأن الفاسد هو فعله وأما هو في ذاته فليس بفاسد ، وأنه داخل علينا من خارج ...ولذلك العقل الذي بالقوة هو لهذا العقل كالمكان لا كالهيولى .ولو كان فعل هذا العقل من حيث يتصل بالعقل الهيولاني غير كائن لكان فعله جوهره ولم يكن في هذا الفعل مضطرا إلى اتصاله بالعقل الهيولاني، لكن لما اتصل بالعقل الهيولاني كان فعله من جهة ما يتصل به غير جوهره ، وكان ما يفعله هو جوهر هو لغيره لا لذاته، ولذلك أمكن أن يكون شيء أزلي يعقل ما هو كائن فاسد .فإن كان هذا العقل يتعرى عند بلوغ الكمال الإنساني عن القوة فقد يجب أن يبطل منه هذا الفعل الذي هو غيره ...فقد بقي أن نكون إذاً براء هذا العقل من القوة ، عاقلين به من حيث فعله جوهره ، وهي السعادة القصوى.

ومن ثمة فإن رأي **ابن رشد** يختلف عن رأي فلاسفة الإسلام لأن العقل عندهم جوهر مفارق خارج النفس محيط بعالم الكون والفساد، أما عند فيلسوفنا صورة الفعل الهيولاني من حيث فعله، له صلة بالنفس الإنسانية كصلة الصورة بالمادة [2]. فطبيعة العقل عند ابن رشد تندرج ضمن مسألة النفس، يؤكد **ابن رشد** أولا على أن العقل بالملكة هو الذي يدرك العقل الفعال الكوني. وعندما يتحد العقل الإنساني بالعقل الكوني يندثر العنصر القابل للفساد من العقل الإنساني .وبعد ذلك تندثر كل ملكات الروح الإنسانية .و هذا دليل على أن خلود النفس مجرد وهم في رأي **ابن رشد.**

1- ابن رشد، **رسالة في النفس**، مرجع سابق، ص 75.

2- محمد عبد الرحيم الزيني، **مشكلة الفيض عند فلاسفة الاسلام**، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1993، ص126.

ولما كانت النفس تعرف على أنها الكمال للجسم، فإن ذلك من شأنه أن تثير إشكالا يتعلق بوضعية العقل، وذلك يبدو في صعوبة الجمع بين كونه قوة للنفس من جهة وهو متميز عنها بعدم افتقاره إلى الجسم في فعله الخاص من جهة أخرى[1].

فالعقل إذن لا يمكن أن ينفصل في فعله عن الجسم، و شرط خروجه إلى الوجود هو ما تقدمه المعطيات الحسية، ومن ثمة فالعقل عند **ابن رشد** قوة مختلفة تندرج تحت لواء الكمال وتحت النفس بإعتبارها كمالا للجسم.

ويري **ابن رشد** كذلك أن الاتصال ممكن على هذه الأرض، ويرجع إلى طريقتين: طريقة الاتصال الصاعد، وطريقة الاتصال الهابط. الطريق الصاعد يبدأ من المحسوسات ثم الصورة الهيولانية ثم الصورة الخيالية، ثم الصورة المعقولة، وهذا الطريق ميسور لكل إنسان، أما الطريق النازل هو أن نفترض وجود هذه الصورة المعقولة، وان تتصل بنا فنكتسبها، وهذه موهبة إلهية لا تحصل لكل إنسان[2].

أي أن هناك طريقتين للاتصال، الاتصال بإتباع الطريق الصوفي الهابط من الذات الإلهية، وهذا الاتصال لا يتيسر لكل إنسان بل لأصناف السعداء و هذا الطريق أنكره ابن رشد، أما الطريق الثاني فهو اتصال العقل الهيولاني بالصورة المعقولة، ومن ثمة تزداد السعادة الإنسانية بزيادة الاتصال.

وخلاصة القول نستنتج أن هناك اتصالا كبيرا لين النفس والعقل، وبالتالي يكون هذا الاتصال وسيلة إلى بلوغ السعادة والنفاذ إلى كنه الشريعة.

رأى **إبن رشد** أنه لا يمكن الفصل بين العقل الفعال والعقل المنفعل إلا على مستوي نابع من التجريب المنطقي، فإن إبن رشد أستنتج من ذلك أن البشر إذا تكلموا على الدقة لا يفكرون على الإطلاق. (فالعقل الفاعل هو عقل كلي (عام) مستقل عن جسم الإنسان وغير قابل للامتزاج بالمادة. وأما العقل المنفعل فهو عقل خاص قابل للفناء والتلاشي مثل باقي قوى النفس. ويمر طريق العلم والمعرفة عبر اتحاد هذين العقلين). يرى ابن رشد أنّ العقل المنفعل أي الإنسان يستطيع الاتصال عبر الحواس بالعقل المفارق إي الأجرام العلوية والأرواح.

1- عبد الرحمان التليلي، **ابن رشد الفيلسوف العالم**، المنظمة العربية للتربية و الثقافة و العلوم، تونس، 1992.
2- ابن رشد، **تلخيص كتاب النفس**، تحقيق وتقديم د فؤاد الاهوائي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1950، ص 60.

مفهوم الفضيلة:

يعرف **ابن رشد** الفضيلة فيقول: ((هي ملكة مقدرة لكل فعل هو خير من جهة ذلك التقدير، أو يظن به انه خير، اعني الحافظة لهذا التقدير و الفاعلة له، ولذلك كانت موجودة لكل فعل يقصد به نحو غاية ما جليل القدر عظيم الشأن، في حصول تلك الغاية منه)). ويعني هذا أن ابن رشد جعل من الفضيلة وسيلة الى غاية ابعد منها غاية قصوى هي السعادة.

ويذهب **ابن رشد** إلى أن الفضائل تنحصر في فضـــيلة البر، أي العـــدل العـــام و الشجاعة و المروءة و العدل و العفة وكبر الهمة و الحلم و السخاء واللب و الحكمة [1]. فالفضائل إذن في نظر **ابن رشد**، خاصة بذات الإنسان الفاضل، وقد تكون فضائل تؤدي اتجاه ذوات أناس آخرين.

ويربط **ابن رشد** ربطا وثيقا بين الفضائل وقوى النفس أو أجزائها، أي الحكمة لا تتحقق في الشخص إلا إذا حكم فيها الجزء الناطق الجزئيين الآخرين (ألغضبي و الشهواني)، و تكون شجاعة بمقدار ما تتحرك القوة الغضبية فيها في الوقت وبالمقدار اللذان يقضي بهما العقل، و تكون عفيفة بمقدار ما تنقاد القوة الشهوانية إلى الناطقة[2].

ويعني هذا أن الفضيلة مرتبطة بقوى النفس وأقسامها، أي بالجزء الناطق مثل الحكمة والعقل، وبالجزء لنزوعي مثل العفة و الشجاعة و السخاء و العدالة وبالتالي فهو ابن رشد ينهج نهجا **ارسطو طاليسيا** واضحا.

أما الفضيلة الرابعة والتي سماها من قبل أفلاطون فيقول عنها: ((أنها ليست ألا تكلف كل امرئ... في الأفعال التي تخصه بالطبع على أفضل وجه ممكن))[3].

العدالة إذن عبارة تكلف كل من أجزاء النفس ذلك الفعل الذي يخصها دون سواه بالقدر المناسب وفي الوقت المناسب، ويحصل ذلك عندما تنقاد أجزاء النفس جميعا لحكم العقل، وهذا ما ذهب إليه **أفلاطون** من قبل. فالفضيلة على الأساس إنما هي احد السبل المفضية إلى بلوغ الخير الإنساني الأسمى.

1- ابن رشد، **تلخيص الخطابة**، مرجع سابق، ص 72.

2- ارسطو طاليس، **الاخلاق**،ط 1، ترجمة اسحاق بن حنين، تحقيق وتقديم عبد الرحمان بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، 1979، ص، ص، 92، 93.

3- ماجد فخري، **فلسفة ابن رشد الاخلاقية**، مؤتمر ابن رشد، ج1، الشركة الجزائرية للنشر و التوزيع، الجزائر، 1978، ص 202.

أقسام الفضائل:

إن الفضائل قبل أن تكون عملية تؤديها أجزاء النفس هي أيضا عملية (نظرية)، أي أن النفس قبل أن تتوجه أو تقبل على الفضيلة، وجب عليها أن تتجه إلى معرفة الله والملائكة، حيث تنقاد إلى ما أمر الله به و ما نهى عنه، وقد فصل **ابن رشد** في ذلك حين قسم الفضائل إلى قسمين، نظرية وعملية:

الفضائل النظرية (فكرية):

والتي يدرج فيها العقل الفطري (البديهة) و العلم اليقيني و التعقل و الصناعة على غرار أرسطو و في عداد الفضائل الفكرية أيضا جودة الرأي، كما سماه الفارابي من قبل [1]، فالفضائل النظرية هي فضائل الجزء الناطق.

الفضائل الخلقية:

تعد هذه الفضائل ترجمة للفضائل النظرية، وتضم في طياتها أنواعا عدة من الفضائل وهي:

*** الشجـاعة:**

هي فضيلة يكون المرء فعالا للأفعال الصالحة النافعة في الجهاد على حسب م تأمر به السنة، حتى يكون بفعله خادما للسنة، و الشجاعة وسط بين رذيلتين، أحداهما الجبن و الأخرى التهور، أما الجبن فهو الخوف فيما لا ينبغي إن يخاف منه، و أما التهور فهو الإقدام على ما ينبغي أن يخاف منه [2]. يري **إبن رشد** أم الشجاعة تكون في الإنسان في الجزء العصبي من النفس بمقدار ما تتطلبه الشجاعة و فيما يقدره الزمان و المكان والحد الذي يأمر به الحكمة ويحدث الشيء نفسه وبدقة وذلك بالنسبة لضبط النفس. فالشجاعة إذن هي الإقدام على المكاره و المهالك عند الحاجة إلى ذلك، وهي توجد في الأمور المفزعة و فيما يتجرأ عليه، وهي وسط بين الخوف و التقحم. يعني ان النفس تقوم بالافراط في التعرض للمخاطر فتجعل الإنسان متهورا، فالشجاعة التي إنما نشأت وتبقي وتنمو بالممارسة المعتدلة للخطر، فهو شرط للنمو الملكة واستقرارها في الفضيلة والفعل الذي يصير فيه الإنسان شجاعا مثلا هو شبه بالفعل الذي يصدر عن فضيلة الشجاعة ظاهرا.

1- ابن رشد، **تلخيص الخطابة**، مرجع سابق، ص 72.
2- المرجع نفسه، ص 73.

*** الــعــفــة:**

هي ضبط النفس عن الشهوات وقسرها على الاكتفاء بما يقيم أود الجسد و يحفظ صحته، واجتناب الصرف و التقصير في جميع اللذات، وهي وسط بين رذيلتين الفجور وخمود الشهوة، والفجور هو الانهماك في اللذات، إما خمود الشهوة فهو السكون عن الحركة التي تقود نحو اللذة الجميلة التي يحتاج إليها البدن في ضروراته التي تسمح به الشريعة والعقل [1].

يري **إبن رشد** أنها تقوم مع اعتدال و إتحاد مع الشهوات الحسية والتحكم باللذات بدلا من أن تحكمهم لذات و العفة تعني توسط بإعتدال عن الأكل و الشرب و النكاح، والرجل العنيف هو الذي يمكن أن يمضي على الدوان في وضع معتدل ولهذا يقال أن العفة هي كف النفس ومنعها من إمتلاك اللذات و الرغبات، وهناك من يقول عن الرجل الضعيف، أنه الأكثر شجاعة وأنه سيد نفسه. و يوضح ذلك أنه يوجد في الإنسان جزء أكثر وقارا و هو العقل، وجزء أدنى يسمى النفس الشهوية، و بما أن الجزء الأكثر وقار هو أكثر شجاعة وسيادة بخلاف الجزء الأدنى، فلبد أن يخضع له وعندما نقول أن الرجل السيد سيد نفسه وإذا كان خلاف ذلك أي أنه يخضع للجزء الأدنى نتيجة تعلم فاسد أو أمر أخر، قلنا أن الرجل أصبح عبد نفسه ويرجى شفاءه وهذه تتجسد في المدينة وهي أكثر شجاعة لأنها سيدة لنفسها ولا تقتصر العفة على فئة واحد من الناس بل هي عامة للحكماء و الجمهور، ولهذا فهي لا تشبه فضلتي الحكمة والشجاعة لأنهما تحذران لأجزاء من المدينة منها، فإن فضيلة العفة ممتدة فالعفة إذا فهي شهوات البدن، مع مقدار ما تأمر به الفجور ضد هذا، و إن محاكاة الرجال للمتغمصين في الدناءة والرذائل إذا ما إستمرت لزمن طويل، فإنها ستكون سجية عليها، ففي تلخيص الخطابة يتناول إبن رشد أن أصناف الأخلاقيات مثلا التكلم على صلاح الحال بأنها حسن الفعل مع الفضيلة طول العمر والحياة اللذيذة مع سلامة وسعة ومال مع تحصيل الأشياء الفاعلة لها.

فالعفة إذن هي الفضيلة يكون فيها المرء في شهوات البدن على مقدار ما تأمر به السنة.

1- ماجد فخري، **الفكر الأخلاقي العربي**، دار الأهلة للنشر والتوزيع، بيروت، 1978، ص 93.

*** الســـخـــاء:**

فضيلة تفعل الجميل المشهور في المال، والسخاء هو التوسط في العطاء، و هو أن ينفق الأموال فيما ينبغي وعلى ما ينبغي[1].

فالسخاء هو إذن بذل المال من غير مسألة و لا استحقاق، وهذا مستحسن ما لم ينته الى الصرف و التبذير.

*** الحكـــمة (اللب) :**

وهي فضيلة العقل التي يكون به حسن المشورة والروية، مع وجود الفضائل الخلقية له، التي هي من صلاح الحال وهي توسط بين السفه والبله، ويعني بالسفه استخدام قوة الفكر فيما لا ينبغي، ويعني بالبله إخماد هذه القوة وإهمالها (تعطيل القوة الفكرية بالإرادة) [2]. الحكمة هي النظر في الأشياء بحسب ما تقتضيه طبيعة البرهان و البرهان هو النظر بالعقل في الموجودات

البر: وهي فضيلة يعني بها الفاضل كل امرئ من الناس ما يستحق، وهي وسط بين رذيلتين الظلم و الانظلام فالظلم هو التوصل إلى كثرة المقتنيات من حيث لا ينبغي و كما لا ينبغي، أما ألا نظلام فهو الإعطاء و الهبة هي المقتنيات لمن لا ينبغي[3].

إن العدالة هي التسقط اللازم في الاستواء، واستعمال الأمور في مواضعها و أوقاتها، و وجوهها و مقاديرها من غير صرف و لا تقصير.

مما سبق نستنتج إن الفضيلة عند ابن رشد تستند إلى مبدأ الوسطية، المعروف في العقيدة الإسلامية، ومنه قوله تعالى: ﴿ **ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك و لا تبسطها كل البسط فتقعد ملوما محسوراً** ﴾[4].

1- ابن رشد، **تلخيص الخطابة**، مرجع سابق، ص73.
2- المرجع نفسه، ص 74.
3- ارسطو طاليس، **الاخلاق**، مرجع سابق، ص 272.ذ
4- سورة الاسراء ، الأية.29

مفهوم السعادة:

يرى **ابن رشد** إن السعادة هي ((الخير الأقصى و تمام الخيرات جميعا و انها تطلب لذاتها لا لشيء آخر))[1].ومعني هذا أن السعادة هي الغاية القصوى للإنسان التي ما بعدها غاية، تطلب لذاتها لا لشيء آخر ورائها.

ولقد أولى **ابن رشد** اهتماما كبيرا للسعادة الدنيوية و الأخروية فيقول: ((قد اتفق الكل على إن للإنسان سعاد تين أخروية و دنيوية))[2].

شرع الإسلام من الأحكام و وضع من الضوابط ما يكفل الإنسان لسعادته الدنيوية في حياته الأولى، إلا أنه يؤكد بأن الحياة الدنيا ليست سوى سبيل إلى الآخرة وأن الحياة الحقيقية التي يجب أن يسعى لها الإنسان هي الحياة الأخروية. 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 (... إن الإنسان أشرف من كثير من الموجودات، ومنها انه إذا كان كل موجود يظهر من أمره انه لم يخلق عبثا وانه إنما خليق لفعل مطلوب منه وهو ثمرة وجوده فإنسان أحرى بذلك) [3].فالإنسان أشرف و أفضل الموجودات الأرضية والسماوية ويرجع هذا إلي الخصوصية التي يميز بها الإنسان ، وبالتالي فهو لم يخلق عبثا بل خلق من اجل غاية يسموا إليها فهو من أعظم المخلوقات تأثيرا في السلوك ولو فقد المخلوق روح الغائية والهدف لانعدم فيه الأمل بالبقاء في الحياة ولكان الموت عنده أفضل من العيش في الدنيا .

وقد نبه الله على وجود هذا المعني في جميع الموجودات في كتابه العزيز فقال تعالي: ﴿ **وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون**﴾[4]. أي و ما خلقت الثقلين الجن والإنس إلا لعبادتي و توحيدي لا لطلب الدنيا والانهماك بها[5].

1- ارسطو طاليس، **علم الاخلاق الى نيقوماخوس** ،ج1، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، 1969، ص 128 .

2- ابن رشد، **مناهج الادلة في عقائد الملة**، تحقيق وتقديم محمود قاسم، مطبعة الانجلو مصرية، القاهرة، 1955، ص 240.

3- المصدر نفسه، ص241 .

4- **سورة الذاريات**، الاية 56.

5- محمد علي الصابوني، **صفوة التفاسير**، ج 2، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر، 1990، ص 252 .

يعني الجنس من الموجودات الذي يعرفه، وقال منبها على ظهور وجوب العبادة من قبل المعرفة بالخالق: (وَمَالي لا أعبدُ الذي فطرني وإليه ترجعون)

بعد إن دلل **ابن رشد** على وجود السعادة الأخروية بالأدلة الشرعية والعقلية معا، نجد يهتم أيضا ببيان ماهية هذه السعادة الأخروية، وأين هي من السعادة الدنيوية، فيطلق على ما يتحقق للإنسان من سعادة في الدنيا اسم السعادة المشتركة، هذه الأخيرة تكمن في كمال أفعال النفس الإنسانية في قسميها النظري و العملي[1].

ويذهب **ابن رشد** إلى أن الشرائع و خاصة شريعتنا الإسلامية قد عرفت من الأمور النظرية ما لابد لجميع الناس من معرفته، وهي معرفة الله تبارك وتعالى و معرفة الموجودات الشريفة، ومعرفة السعادة، وكذلك عرفت من الإعمال القدر الذي تكون به النفس فاضلة بالفضائل العملية[2].

ومعني هذا إن السعادة الدنيوية تحصل للإنسان، إذا استطاع أن يتحرر من سيطرة البدن، لما له من قوى غريزية وشهوانية، بمعني أن يتحرر جانبه العاقل من تأثير البدن عليه، ومن ثم الوقوف على الحقائق الأولى، وعلى قمتها الاتصال بالله سبحانه وتعالى. بالإضافة إلى ما سماه ابن رشد بالسعادة المشتركة، أشار كذلك إلى ما اسماه بالسعادة القصوى، وهي السعادة الأخروية، فربط بين من تتحقق له السعادة المشتركة، وبها تزكو نفسه بين التحصيل السعادة الأخيرة وبين من لم يتمكن من تحصيل السعادة المشتركة فتضل نفسه الخبيثة بما لها من شهوات[3].

إن السعادة القصوى لا ينالها كل واحد وليست في مقدور كل واحد، فالذي تتحقق له هذه السعادة تزكو نفسه ويتضاعف إزكاؤها بتعريها من الشهوات، وان كانت النفس خبيثة زادتها المفارقة خبثا، لأنها تتأذي بالرذائل التي اكتسبتها، وتشتد حصرتها، وفي هذا المقام قوله تبارك وتعالى: ﴿ **أن تقول نفس يا حسرتي على ما فرطت في جنب الله و إن كنت لمن الخاسرين** ﴾[4].

1- عبد الحي محمد قبيل، **المذاهب الأخلاقية في الإسلام (الواجب – السعادة)**، دار الثقافة للنشر و التوزيع، القاهرة، 1984، ص 270.
2- ابن رشد، **مناهج الادلة في عقائد الملة**، مصدر سابق، ص 240 .
3- المصدر نفسه، ص، ص، 242، 243.
4- **سورة الزمر**، الاية 56,

أي يا حسرتي و ندامتي على تفريطي وتقصيري في طاعة الله وفي حقه، وانني كنت من المستهزئين بشريعة الله ودينه[1].

ويرى **ابن رشد** إن السبيل للوصول إلى السعادة، هو استخدام العلم و الدرس [2]، أي أن الاعتماد على العقل و الدرس و ترقية المدارك الإنسانية سبيلا للوصول إلى السعادة. بالتالي فان ابن رشد رفض طريق الصوفية، وفي هذا يقول رينان عن ابن رشد : ((ابن رشد اقل الفلاسفة عرب 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 الأعلي و نسك الصوفية باطل لا طائل منه، وذلك أن غاية الإنسان هي نصر قسم النفس الاسمي على الحس، فمتى تم هذا بلغت الجنة مهما كان الدين الذي يجهر به [3]، ويعني هذا أن ابن رشد من الفلاسفة المسلمين القلائل الذين يرفضون طريق الصوفية، وان نهج هذا الأخير لا طائل من ورائه، لان الغاية من الحياة الدنيا التي توصل إلى السعادة هي تغليب الفكر و العقل على الحواس و الأهواء و الشهوات.

ومن هذا كله نستنتج أن السعادة هي خير ما فهي لا تقتصر علي الحياة الدنيا بل أن يعمل الإنسان في الدنيا من اجل الحصول علي الجزاء في الآخرة أي الحصول علي الخير والسعادة القصوى وذلك بالعمل وحسن عبادة الله فيها وأحيانا المجتمعات الإنسانية علي القيم فإذا جمع الإنسان بين الفضائل والحكمة بين الأخلاق ومعرفة الله وعبادته تحقق له السعادة في الدنيا و الآخرة، وهي تمام الخيرات وغايتها، وأن السبيل للوصول إليها هو استخدام العلم والدرس، ومن ثم فابن رشد تخلص من الجانب الصوفي الذي بدأ عنه ابن باجة، واتبع عند ابن طفيل، فهو إذن مخلص للخط الذي رسمه أرسطو، ومتابعا للنهج الذي سبقه إليه الفارابي وابن سينا باعتمادها على العقل والدرس.

1- محمد علي الصابوني، **صفوة التفاسير**، مرجع سابق، ص 350.
2- فوضيل بومالة، **نقطة انطلاق الاخلاق في فكر ابن رشد**، مجلة فصيلة في الفكر، العلوم والاستشراق، دار مارينو، الجزائر، 1998، ص 126.
3- ارنست رينان، **ابن رشد والرشدية**، ترجمة عادل زعيتر، دار احياء الكتب العربية، القاهرة، 1957، ص 156.

- درجات أو مراتب السعادة:

لم نجد من بين أراء فلاسفة الإسلام أو درجات للسعادة الأخلاقية بالمعني الصحيح، وذلك لتأثير العقيدة الإسلامية على تفكيرهم، ورغم ما تأثروا به من أثار خارجية فلسفية أو غير فلسفية، لأن الإسلام كعقيدة وان لم يدع إلى رفض الحياة ما فيها من لذات أو سعادات إلا انه اعتمد إن اللذة الكبرى، والسعادة القصوى، إنما هي تلك التي تتحقق للفائزين بالجنة في الحياة الآخرين ومن ثم كانت السعادة عند الفلاسفة المسلمين بالمعنى الصحيح إنما هي ما أطلقوا عليه (السعادة القصوى) ومن هذا فالسؤال يطرح نفسه: ما هي مراتب أو درجات السعادة عند ابن رشد؟

يتحدث **ابن رشد** في ترتيب درجات السعادة عن سعادة مشتركة وهي تلك الدرجة من السعادة الممكنة للناس جميعا، متى انتهوا عن الرذائل و اكتسبوا الفضائل التي اتفقت عليها الحكمة والشريعة[1].معني هذا إن السعادة المشتركة، يمكن لأي إنسان الحصول عليها، وذلك عن طريق تغليب الفكر و العقل على الأهواء الشهوات، أو بتعبير أخر إن السعادة المشتركة تكمن في كمال أفعال النفس الإنسانية بقسميها النظري والعلمي.

أما النوع الآخر أو الدرجة الأخرى من السعادة الذي قال به ابن رشد فهي السعادة الحقيقية أو السعادة الخاصة، أو ما عرف عند الفلاسفة المسلمين بالاتصال أو السعادة القصوى، وهو ذلك الذي يحدث بعد تجاوز ما اسماه بالسعادة المشتركة و بفضل حدوث الفضيلة النظرية للإنسان التي تقوم عل أعمال الفكر الخالص دون معوقات من جانب البدن فيه من غرائز و شهوات [2]، أي السعادة القصوى أو السعادة الأخروية تحصل بعد تجاوز السعادة المشتركة.

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

1- عبد الحي محمد قبيل، **المذاهب الاخلاقية في الاسلام**، مرجع سابق، ص 300 .
2- فرح انطوان، **ابن رشد وفلسفته**، نشر جامعة الاسكندرية، مصر 1953، ص 45.
3- المرجع نفسه، ص 46.

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

وقول **ابن رشد** هذا الاحتمال إدراك الإنسان بالسعادة الحقيقية أو القصوى في هذه الحياة الدنيا، يجيء متأثرا فيه أرسطو الذي يحصر حديثه عن السعادة في الحياة الدنيا، لأنه لا يؤمن بسعادة أخروية، كما هو شأن العقيدة الإسلامية، ولكن بالرغم من وجود الأثر الأرسطي في فلسفة ابن رشد، نجد الأثر الإسلامي فيها أوضح و يتجلى هذا في إقراره منذ البداية بسعادة دنيوية وأخروية [1].أي انه رغم تأثر ابن رشد بأرسطو في قوله باحتمال حدوث السعادة القصوى في الحياة الدنيا لأعاظم الرجال، فهو يقر كذلك بالسعادة الأخروية و هذا لكونه أصولي مسلم.

ويذهب ابن رشد عند حديثه عن النفس بعد أن يدلل على خلودها بالعقل و الشرع، أن هناك نفسا زكية و نفسا خبيثة بعد الموت، ويسمي حالة النفس الزكية بالسعادة الأخيرة، والنفس الخبيثة بالشقاء الأخير[2]، ويعني هذا انه توجد نفس زكية بعد الموت وهي التي تتعرى عن الشهوات الجسمانية فيتضاعف زكاؤها. ونفس خبيثة، وهي التي زادتها المفارقة خبثا لأنها تتأذي بالرذائل التي اكتسبت، لأنها لا يمكنها الاكتساب إلا من البدن.

وخلاصة القول نستنتج إن أعلى درجات السعادة أو السعادة الحقيقية أو القصوى هي السعادة الأخروية التي لن تتحقق ل لإنسان 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.أوضح ابن رشد أن الوصول إلي السعادة الحقيقية لا يتحقق ألا عن طريق الفكر والتمتع بالصحة النفسية ولا يمكن التمتع بها ألا بالأمان بقدرة الله ووحدانيته معبرا أن الإسلام يهدف إلي المعرفة الحقيقية وهي الاعتراف بوجود الله وعظمته وقدرته ويشتمل هذه المعرفة أيضا معرفة السبل المتعددة التي تقود إلي إشباع الرغبات الدنيوية وتجنب الشقاء.

1- عبد الحي محمد قبيل، **المذاهب الأخلاقية في الاسلام**، مرجع سابق، ص 301 .
2- ابن رشد، **مناهج الأدلة في عقائد الملة**، مصدر سابق، ص 241.

الفصل الثالث

تقييم النظرية الأخلاقية لإبن رشد

الفصل الثالث : تقييم النظرية الأخلاقية لإبن رشد

المبحث الأول:

- تقييم طبيعة النظرية الأخلاقية لإبن رشد.
- تأثير إبن رشد في الفكر العربي والغربي.

تقييم طبيعة النظرية الأخلاقية عند إبن رشد:

إنما **ابن رشد** يتمسك بالعلاقة الإيجابية بين الراسخين في العلم ومسألة التأويل، وتبقى المسألة ضمن هذا السياق عرضة للسجال، ومهما تكن نتائج هذا السجال فإن الأخلاق الدينية التي يضعها **ابن رشد** كمقياس للتفاعل بين الحكمة والشريعة تبقى أساس ما ينظر إليه تاريخيًا في هذه الإشكالية، لأنه يحصر المسألة بأصحاب القياس البرهاني، ويضع التأويل بمكانة بعيدة عن الجمهور خشية أن تفسد أخلاقهم الدينية وتتأذى العقيدة الإيمانية بين العوام كما يسميهم ابن رشد .فالأخلاق الدينية هي الأهم، ويجب الحفاظ عليها، ومسألة التأويل فهي للخاصة فقط، مواقعهم ومواقفهم محددة تحديدًا دقيقًا، إنه موقف متوسط تقريبًا بين الأخلاق الدينية ومسألة التأويل، وحظر ابن رشد التصريح بالتأويل للجمهور، واعتبره مفسدة المفاسد، فالتأويل يجب أن لا يتعدى الراسخين في العلم، وهذا الموقف يعد ذروة موقفه الأخلاقي، لأنه يدافع بكل أدواته المعرفية كي يُبعد الجمهور عن التأويل صناعة ومعرفة، ويقدم برهانًا تاريخيًا على صحة قوله، فيرى أن المسلمين الأوائل أخذوا الشريعة دون أي تأويل فيها، فساروا على طريق الفضيلة الكاملة والتقوى وعندما عمل من أتى بعدهم بالتأويل قل تقواهم وكثر خلافهم وتفرقوا فرقًا[1]، وفي هذا الموقف يدعو إلى الفضيلة والتقوى وجميع متطلبات الأخلاق الدينية التقليدية ليقف أمام المجتمع الإسلامي بريئًا مما قد يُنسب إليه من تهم، قد تخرجه من إطار عقيدته التي يعتز بها، ويسعى للحفاظ عليها .وهو بذلك يحدد الإطار الاجتماعي تحديدًا دقيقًا مستخرجًا منه تلك الفئات التي يسمح لها بالدخول في مجال التأويل، دون أن تخرج من نطاق الأخلاق الدينية المحددة وفق قواعد دقيقة، يبذل جهدًا فائقًا ليرسم خطوطها العريضة بطريقة متينة، لا تتسرب منها الشكوك والاعتراضات، ولعل موقفه الشائك هذا يتطلب حلا غاية في الدقة، فيعيد هذه الإشكالية، وذلك عن طريق الشرع نفسه، فيقسم الناس وفق تصورهم وتصديقهم أي نوع من مقاييسهم.

1- إبن رشد، **فصل المقال**، مرجع سابق، ص، ص، 31، 32.

وهنا تتبدى مسألة تمس الأخلاق الدينية في أعمق جوانبها، وهذه المسألة تثبت أن ابن رشد أراد تثبيت الأخلاق الدينية السائدة وليس نقضها، فالأخلاق الدينية الواجب أتباعها من اجل صيانة النفس من الخروج عن شرع الله، هي تلك التي تتلائم مع الجو الديني العـــام، أما تلك التي قد تأتى من خارجه باجتهادات أو بتأويلات لا تتناسب مع السياق الأخلاقي السائد، فهي بالتأكيد منحرفة عن الأخلاق الدينية. فمع أنه يقرر بنفسه أن لا إجماع يمكن اللجوء إليه وبآنٍ واحد معًا ولهذا، يقوم بتحديد صنف في الشريعة لا يُسمح التأويل فيه، ويجب أن يؤخذ على ظاهره، لأنه كما يرى من أصول الشريعة .إن هذا يعكس نوعًا من الرؤية الذاتية، لأنه على سبيل المثال لا الحصر، إذا كانت مسألة المعاد تعد من أصول الدين، والخارج عنها يعد كافرًا، فمن المعلوم أن هناك فرقًا إسلامية بأكملها قد خرجت عنها، واستبدلت المعاد بتناسخ الأرواح، وبالطبع لهؤلاء رؤساء فرق، وفق تصنيف ابن رشد هذه الفئة كافرة خارجة عن الأخلاق الدينية السليمة .وهو يؤكد أنه لا توجد طائفة من المسلمين لم تنشر أقوالها، إلا أنه مكانٍ آخر أن هنالك طائفة من المسلمين أبقت أفكارها في إطار السرية ولم تنَ هذه الأفكار النور لسببٍ أو لآخر وبهذا يبدو لنا وكأنه ينفي مجموعة من القضايا ويؤكدها بآنٍ واحد، لكن للإنصاف إذا وضعنا هذه المسألة في سياقها التاريخي آخذين بعين الاعتبار الأزمات التي تقع فيها الأخلاق الدينية السائدة في كل عصر من العصور فمن الممكن وضع ابن رشد خارج دائرة النقد في مسائل خطيرة كهذه، خاصة تلك المسائل التي مُنِع التأويل فيها، فقد كان مجبرًا على ذلك تحت ضغط الحصار الذي فرضه عليه فكر الغزالي بعد أن تصدى لهذا الفكر، ووقف خارج دائرة الغزالي الأخلاقية التي تناسب روح العصر، لهذا أبقى بعض المسائل التي كانت تعد جوهرية بعيدة عن النـقاش، لأنها تقع ضمن دائرة الأخلاق الدينية المقدسة لا يمكن المساس بها، ولا يمكن تأويلها، مدخرًا جهدًا هامًا للرد على الغزالي في قضايا أخرى تساعده فيها الظروف على ذلك .فقد رد عليه في المسائل الثلاث التي اتهم فيها الفلاسفة بالكفر، وحاول دحض دعواه على صعيد استعماله الإجماع على صفات أصول الدين.

قال **أبو حامد الغزالي وأبو المعالي** وغيرهما من، أئمة النظر"إنه لا يقطع بكفر من خرق الإجماع في التأويل في أمثال هذه الأشياء "[1] فلا يحق **للغزالي** أن يُكفِّر الفلاسفة في هذه القضايا، لأن الإجماع على التأويل في الصنف الثالث مستحيل، إنما يجب الانطلاق من مفهوم الإجماع لاكما يراه **الغزالي**، إنما كما يفهمه **ابن رشد**.

ويهاجم **الغزالي** بأسلحة يصطنعها ولا يتوقف على هذا الصعيد، بل يواجهه بما لخص القضايا الثلاث، قِدم العالم، وعلم الله بالجزئيات، وحشر الأجساد وأحوال المعاد، ويقوم بشرحها موضحًا أسباب خروج **الغزالي** عن منطق العقل، ويرى أن **الغزالي** لم يستطع فهم أرسطو فأدى سوء الفهم هذا إلى تكفير الفلاسفة .وتبقى نقطة الانطلاق **عند ابن رشد** رغم مواجهة الغزالي وغيره، في تلك المسائل الجوهرية، هي مسألة التأويل وعلاقتها بالأخلاق الدينية ، ان تقسيم الناس إلى فئات تتحدد مواقعها من النص الديني، ويُحدد سلوكها تحديدًا دقيقًا. إنها قضية هامة تلك التي أثارها موقف ابن رشد من الفلسفة والدين، تتضمن إنذارًا خطيرًا في تشويه فكره، واختزالا كاملا لمقاصده العميقة في الربط بين الشريعة والحكمة. إنها تلك القضية التي أُثيرت في القرون الوسطى وسميت بالحقيقة المزدوجة، حقيقة عقائدية وحقيقة عقلية فلسفية، واعتمدت هذه النزعة على نظرة ابن رشد إلى النص الديني وتقسيمه إلى ظاهر وباطن .إن هذا الموقف الذي أفرزته حصرًا مسألة التأويل عنده يعكس موقفًا أخلاقياً، أن **ابن رشد** يميز اجتماعيًا بين طبقات الناس الثلاث التي يمكن ردها في آخر الأمر إلى فئتين، أهل البرهان والجمهور الغالب .ولهذا التمييز مغزى مهم من الناحية الاجتماعية ومن الناحية الفلسفية، فهو ينطوي أولا على تصنيفٍ للبشر يكاد يكون قاطعًا بين فئتين شبه بيولوجيتين، ومن الممكن نفي هذه التهمة بالعودة إلى المقاصد الأخلاقية التي تختفي خلف الموقف المعلن، لأن هذا الموقف ينبع من غاية أخلاقية لا تخلو من النبل إنسانيًا واجتماعيًا، وهي إبعاد الناس غير المؤهلين علميًا عن دوائر العلماء والفقهاء، ليس لأنهم أقل مرتبة إنسانيًا، إنما للحفاظ على إيمانهم وعدم انسياقهم وراء مسائل تحتاج إلى قدرةٍ علميةٍ وعقلية أكبر من قدراتهم .

1- إبن رشد، **فصل المقال**، مرجع سابق، ص، 33.

تعتبر المسألة الأخلاقية الأساسية نفسها التي تجعل **ابن رشد** بعيدًا عن الشك في سلوكه الأخلاقي تجاه العقيدة ذاتها، هذا الشك ذهب ببعض الباحثين إلى القول :إنه يفضل الفلسفة على الشريعة، وكأنه يبحث عن نص إنساني أسمى وأرقى من النص الإلهي، كما ذهب أحد الباحثين : والحق أنه يلزم عن مذهب **ابن رشد** في الصلة بين الفلسفة والشريعة أن القول الفصل في كل المسائل التي يشك فيها الأمر أو تصطدم الشريعة بالفلسفة إن هو إلا الفلسفة وأصحابها، وأن العقل هو رائد الإنسان الأخير في بحثه عن أسمى المعارف حتى الإلهي منها، فلم يكن للوحي أو الإيمان ميزة عليها على الرغم من شرف المصدر الإلهي الذي ينحدر منه، وفي ذلك حط من شأن المعرفة الإلهية ومن سلطان الإيمان[1].

إن إيمان **ابن رشد** بالإسلام وبجميع نصوصه المقدسة مسألة لاشك فيها على الإطلاق، والمواقف الأخلاقية عنده صريحة ومباشرة عكس ما ذهب إليه تمامًا، فحرصه على العقيدة يجعل التفضيل يقع في دائرة الوحي وليس الفلسفة، إنما تفضيل أهل البرهان للخوض في إشكالية التأويل، وإظهار ما يخفيه باطن النص الديني من حكمة ومعرفة، فهذا له شأن آخر بعيد عن تفضيل نتائج العقل على النص الديني .إنه يستخدم كلمة الاتصال وليس التوفيق في العلاقة بين الدين والفلسفة، و الملاحظ من القول إن ابن رشد وضع كلمة الاتصال تلبية لمطلب التناغم الموسيقي في العنوان((فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال)) أي السجع ومعروف أيضًا موقفه المقاوم للتصوف والمتصوفين، مما يجعلنا نستبعد كليًا معنى الاتصال كما قالت به الصوفية، أما ما درجت على قوله معظم الأبحاث فهو ثبت الاتصال على أنه الاتفاق أو التوفيق بين الشريعة والحكمة[2] وهنا يتضح لنا أن أهم ركيزة من ركائز الفكر الرشدي هو عدم التضاد والتناقض بين الشريعة والحكمة، بمعنى أن الوحي ينتهي إلى الحكمة، ولا يحتكم إلى العقل إنما جوهر الوحي يكمن في الحكمة المستقاة منه دون أن يخضع للعقل ومتطلباته لأنه هو الأسمى والأكثر أهمية في هذه الثنائية.

1- ماجد فخري، **إبن رشد فيلسوف قرطبة**، مرجع سابق، 37.

2- هنا غانم، **نقطة انطلاق الأخلاق في فكر ابن رشد، مؤتمر فيلسوف من الشرق والغرب في الذكرى المئوية الثامنة لوفاته**، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، المجمع الثقافي، تونس، 1999 ، ص ، 341.

فموقف **ابن رشد** الثابت من أصول الدين كي تتضح لنا هذه النقطة بكامل تفاصيلها الأخلاقية، لأن منطلق الأخلاق في فكر **ابن رشد** ليس يونانيًا ولا دينيًا، إنما هو الاتصال بين العقل العملي والعقل النظري، ففي الشريعة عقائد إيمانية وقواعد سلوكية، وقوانين لمختلف أشكال الحياة، والمؤمن مطالب بالإيمان بها، والعيش بموجبها، إلا أنها جميعها تنتهي إلى الحكم، فإذا كانت تلك تسمى العقل العملي فإن هذا العقل يتطلب العقل النظري، وهنا كما نرى نقطة انطلاق الأخلاق، لا تمارس أخلاق إلا ويرافقها اليقين والوعي ...ومن يتبع الشريعة ويؤمن بعقائدها، ويحقق شرائعها، ينتهي إلى يقين الحكمة، إذ تقوم هذه بفعل العقل في كل ممارسة إنسانية[1]، كل هذا يؤكد تناسق فكر **ابن رشد** في جوهر الأخلاق عنده، وهو لا اتصال بين الشريعة والحكمة، ولا نجد نصًا واحدًا عنده يفضل الفلسفة على الشريعة، وبالتالي فإن هذه الشكوك التي صاحبت الباحثين والنقاد المهتمين بالفكر الرشدي، تذهب إلى حيث تلك المؤثرات التي صاحبت الرؤية الرشدية في ذهنية هؤلاء، فليس هناك مظهران للحقيقة ديني وفلسفي، وليس هناك تقسيم اجتماعي طبقي بين الناس وليس هناك تفضيل للعقل على الوحي، إنها مسائل جادة ظهرت على هامش الرؤية الرشدية لمسألة التأويل بشكلٍ عام، وعليها تنطوي جميع الرؤى الأخلاقية المرافقة لجميع القضايا الملحقة بتلك المسألة.

ضمن هذه الرؤية من الممكن وضع **ابن رشد** ضمن السياق التاريخي الذي حاول من خلال معالجة كل مرحلة وفقًا لهذا المنظور التاريخي الذي وجد فيه ، فيصبح واضحًا لدى متابعيه، وتصبح تلك القضايا التي تثار حول مواقفه بين الحين والآخر مثال ذلك ما قاله للرد علي الغزالي فكل هذا ليست بتلك الأهمية، التي يمكن أن تحول حقيقة الفيلسوف ومكانته التي وجدا فيها.

1- هنا غانم، **نقطة انطلاق الأخلاق في فكر ابن رشد، مؤتمر فيلسوف من الشرق والغرب في الذكرى المئوية الثامنة لوفاته**، مرجع سابق ، ص ، 342.

تأثير ابن رشد في الفكر العربي:

يعتبر ابن رشد مترجم وشارح **أرسطو** حيث يقول **لويج رينالدي** في بحث عنوانه "المدينة العربية في الغرب": "ومن فضل العرب علينا أنهم هم الذين عرّفونا بكثير من فلاسفة اليونان. وكانت لهم الأيدي البيضاء على النهضة الفلسفية عند المسيحيين. وكان الفيلسوف **ابن رشد** أكبر مترجم وشارح لنظريات **أرسطو**. ولذلك كان له مقام جليل عند المسلمين والمسيحيين على السواء. وقد قرأ الفيلسوف ورجل الدين النصراني المشهور **توماس الأكويني**، نظريات **أرسطو** بشرح العلامة **ابن رشد**. ولا ننسى أن **ابن رشد** هذا مبتدع مذهب "الفكر الحر". وهو الذي كان يتعشق الفلسفة، ويهيم بالعلم، ويدين بهما. وكان يعلمهما لتلاميذه بشغف وولع شديدين، وهو الذي قال عند موته كلمته المأثورة: تموت روحي بموتِ الفلسفة"[1].

وفي كتابه "تاريخ موجز للفكر الحر" كتب المفكر الإنكليزي **جون روبرتسون**:"إن ابن رشد أشهر مفكر مسلم، لأنه كان أعظم المفكرين المسلمين أثراً وأبعدهم نفوذاً في الفكر الأوروبي، فكانت طريقته في شرح أرسطو هي المثلى".

وكتب المستشرق الإسباني البروفيسور **ميغيل هرناندیز**: "إن الفيلسوف الأندلسي ابن رشد سبق عصره، بل سبق العصور اللاحقة كافة، وقدم للعلم مجموعة من الأفكار التي قامت عليها النهضة الحديثة".

من الواضح أن ابن رشد عقلاني في الإسلام حيث أصدر في سنة "1998" في طبعتين متتاليتين في باريس كتاب المفكر الفرنسي روجيه ارنالديز: "ابن رشد عقلاني في الإسلام". وهو ليس كتابه الأول عن ابن رشد، فقد سبق له أن خصه بثلاثة فصول في كتابه الذي أصدره عام 1987 بعنوان "جوانب من الفكر الإسلامي".

إن هذا المفكر ينحو في مؤلفاته وأعماله منحىً دينياً حتى إنه تحدث عن ابن رشد في هذا الكتاب تحت عنوان "فكر ابن رشد الديني" إلا أنه رغم ذلك، ومع أنه عده مفكراً دينياً، فلم يستطع إلا أن يؤكد الطابع العقلاني لابن رشد، وهو يذهب أبعد من ذلك فيرى أن المعجزة الإسلامية، كما تتجلى في القرآن الكريم، إنما هي في الأصل ذات طبيعة دينية.

1- علي عقلة عرسان، **مجلة التراث العربي**، مرجع سابق، ص 9.

وكما يلاحظ الأستاذ جورج طرابيشي فإن روجيه ارنالديز لا يتردد في أن يتبنى لحسابه الفكرة التي يذهب إليها عدد من مفسِّري القرآن، وهي تلاحظ أن مفهوم المعجزة كان لابد أن يتطور مع تطور الأجيال والعقليات. "ففي زمن موسى كانت السيادة للسحر، ومن ثم كان لابد أن تأتي معجزات موسى متفوقة على معجزات السحرة. وفي زمن عيسى كان الطب قد أصاب تطوراً. ومن ثم، كان لابد للمسيح أن يظهر القدرة على شفاء المرضى وبعث الموتى. أما في زمن الرسالة المحمدية، فكان ما أصاب تطوراً هو العقل نفسه، ومن ثم كان "إعجاز القرآن" هو المعجزة الوحيدة التي تقدر على انتزاع اقتناع الإنسان العاقل"[1].

وليس العقلاني الوحيد في الوقت الذي لم يرد **ارنالديز** في كتابه الجديد، بحال من الأحوال، أن يقول إن ابن رشد فيلسوف قرطبة الكبيرة هو العقلاني الوحيد في الإسلام، فإنه من جانب آخر أظهر دوره في بعث الأرسطية الخالصة أولاً، وتخليصها ثانياً مما لحق بها من خلط، بينها وبين الأفلاطونية المحدثة، على أيدي "فلاسفة ملة الإسلام". من أمثال الفارابي وابن سينا. وشدد **ارنالديز** على الصلابة والتماسك في شخصية ابن رشد وحياته، فإن ابن رشد فقيهاً مالكياً، هو ذاته ابن رشد طبيباً، وهو عينه ابن رشد فيلسوفاً أرسطياً، وهو نفسه المتكلم الذي تصدى لنقد المتكلمين باسم توافق المعقول والمنقول.

ولا جدل في أن نشر كتاب ابن رشد الذي يلخص فيه سياسة **أفلاطون**، يساهم في إكمال جوانب الصورة المختلفة للفيلسوف القرطبي الذي كانت السياسة بين اهتماماته وشردته أكثر من مرة وجعلته يدفع ثمناً غالياً لاعتقاده وممارساته. وبصرف النظر عن أنه المرجع الوحيد لدراسة أفكار ابن رشد السياسية، فإنه يجمع بين الفكر السياسي النظري وبين النقد الصريح للممارسات السياسية عند العرب ولاسيما عرب الأندلس ويعطي السياسة بعداً واقعياً. ومن جانب آخر فإن ابن رشد يجمع هنا بين فكر أرسطو ومفاهيم الإسلام. وربما كان هذا هو العمل الوحيد الذي نقله ابن رشد عن أفلاطون، وهو المتخصص بأرسطو. على أنه أشار إلى أن كتاب أرسطو ليس موفوراً بين يديه.

1- علي عقلة عرسان، **مجلة التراث العربي**، مرجع سابق، ص 10.

يعتبر **إبن رشد** أخصب كتاب العربية. فكتب في الفقه والأصول واللغة والطب والفلسفة والفلك. وحين كتب أبو حامد الغزالي "تهافت الفلاسفة" يريد أن يشكك بمقولات الفلاسفة، ويبطل آراءهم في الإلهيات ويزعزع ثقة الناس فيهم، بغية إثبات قصور العقل البشري عن الوصول إلى الحقيقة في الأمور الإلهية، وأن يبين أن بلوغ الحق في هذا المجال، ووضع اليد على اليقين، لا يتمان عن طريق الحجج العقلية والاستدلال المنطقي، بل يكونان بالكشف الإلهامي، وبنور يقذفه الله في القلب، حينئذ تصدى ابن رشد للرد عليه في كتاب "تهافت التهافت" وبيَّن مافي رأي الغزالي من سفسطة تقوم على الأقاويل الجدلية والخطابية.

يقول الدكتور **الترمانيني** "تناول ابن رشد المسائل التي هي محل نزاع بين الفلاسفة والمتكلمين وبسط القول فيها، مبيناً أن آراء الفلاسفة لا تخالف الشرع إلا ظاهراً، وأنهم من أجل ذلك لا يستحقون أن يقول **لويج رينالدي** في بحث عنوانه "المدينة العربية في الغرب": "ومن فضل العرب علينا أنهم هم الذين عرّفونا بكثير من فلاسفة اليونان. وكانت لهم الأيدي البيضاء على النهضة الفلسفية عند المسيحيين. وكان الفيلسوف ابن رشد أكبر مترجم وشارح لنظريات أرسطو. ولذلك كان له مقام جليل عند المسلمين والمسيحيين على السواء. وقد قرأ الفيلسوف ورجل الدين النصراني المشهور توماس الأكويني، نظريات أرسطو بشرح العلامة ابن رشد. ولا ننسى أن ابن رشد هذا مبتدع مذهب "الفكر الحر". وهو الذي كان يتعشق الفلسفة، ويهيم بالعلم، ويدين بهما. وكان يعلمهما لتلاميذه بشغف وولع شديدين، وهو الذي قال عند موته كلمته المأثورة: تموت روحي بموتِ الفلسفة"[1].

1- علي عقلة عرسان، **مجلة التراث العربي**، مرجع سابق، ص 11.

تأثير ابن رشد في الفكر الغربي:

انتشار الفلسفة الرشدية في أوروبا قبل انتشار فلسفة ابن رشد في أوروبا كانت الفلسفة فيها عبارة عن تعاليم لاهوتية مجموعة من عدة كتب مختلفة مما كتبه أصحاب المذاهب اللاتينية. فلما دخلت فلسفة العرب إلى أوروبا حصلت أوروبا على فلسفة أرسطو في مجمل دائرة المعارف القديمة . وعلى العكس من العالم الإسلامي أسرعت البلاد الأوروبية منذ أوائل القرن الثالث الميلادي إلى اقتباس فلسفة ابن رشد، فاندفع الكثيرون إلى ترجمة مؤلفاته، وانصرف آخرون إلى دراستها والتعليق عليها سواء كان ذلك لمهاجمتها أو الدفاع عنها، و يعود الفضل إلى إعادة الكتب العربية إلى اللاتينية إلى كل من :

الاكليريوس وفلسفة **ابن رشد** : لما نفذت فلسفة العرب إلى أوروبا وانتشرت بين أيدي الناس في الكليات والمدارس والمكاتب والجمعيات وذلك قبل بلوغ فلسفة ابن رشد فيها أوج النفوذ والسلطان اشتغل **الإكليروس** الأوروبي بمقاومتها لأنّ أصولها مخالفة لقواعد الأديان الموجودة.. الرشدية والقديس توما كان القديس توما أعظم فلاسفة اللاهوت في العصور المتوسطة. وكان أكبر خصوم فلسفة ابن رشد.

ومهما كان الأمر فقد درس توما الأكيوني مؤلفات ابن رشد واتبع طريقته في تفسير كتب أرسطو وتأثر بتعاليمه، فكان ، كما قال رينان "أكبر تلميذ وأخطر خصم لابن رشد في وقت واحد"[1].

كما إشتهرت رسالة **سيجر دو برابانت** التي خصصها للرد على خصوم ابن رشد، وكانت تحت عنوان: "ضد ذنيك الرجلين المشهورين في الفلسفة : ألبرت وتوما "والتي جاء فيها أنّهما يفسران الفيلسوف (ويعني أرسطو) تفسيراً خاطئاً، وإنّ ابن رشد على العكس هو الذي جاء بالتفسير الصحيح. وقد تجلى هذا الأثر في باريس بعد ذلك بشكل واضح. فإنّ مدرسة السوربون فيها كانت مدرسة لاهوتية تعلم تعاليم القديس توما. ولكن كلية باريس كانت على خلاف ذلك. فإنّ كثيرين من أساتذة الفنون فيها كانوا من أنصار مذهب ابن رشد. وقد وجد في هذا العصر من آثار هذه الكلية تسعة دفاتر محتوية على تعاليم هذا الفيلسوف كانت تدرس في القرنين الثالث عشر والرابع عشر[2].

1- ارنست رينان ، **ابن رشد والرشدية** ، د ط، القاهرة 1957، ص، 248.
2- فرح أنطون ، **ابن رشد وفلسفته**، مرجع سابق، ص، 92.

الخـــــــــــاتـــــمة :

كان الهدف الأول من هذا البحث هو إظهار القيمة الحقيقية **لابن رشد** ، وفكره الذي مثل مجالا فسيحا للبحث في مختلف المسائل الشائكة ، التي شدت الغرب ،و الشرق علي السواء. ورغم ما قيل عنه انه زنديق ملحد ، لا يمكن إنكار انه بحث في مختلف كتبه عن السعادة والفضائل النظرية والعملية التي تؤدي إليها ، فكان رجل عقل جعل كمال الإنسان في عقله، وكان رجل عقل دين جعل الشرائع جعل الشرائع الدينية الفضائل العملية فكان من اقوي مفكري العرب، وأعمقهم نظرا وأبعدهم أفقا ،فكان بحق فيلسوف العرب الأول .

ومن هنا يمكننا القول انه رغم اختلاف الأوربيين تقييم **ابن رشد** ، و رغم إدخاله في أساطيرهم ، ورغم وضعه تحت إقدامهم أحيانا ، إلا انه يظل مفكرا و الشارح عظيما لكتب اليونان ، وتظل شهرته من شهرة أرسطو،ذلك لان أرسطو نفسه لم يشغل العقل الأوربي كما شغله ابن رشد، وحتى و إن أنكرت بعض الدراسات الرشدية أن يكون ابن رشد أعظم الفلاسفة أثرا في التفكير الأوربي، فإنها لن تستطيع إنكار اثر أرسطو في العقل الأوربي .

فما نرجوه من المفكرين العرب ، هو إعادة النظر في فلسفة الأخلاق عند **ابن رشد** ،وجعلها في مكان تضاهى مكانتها عند الغرب ، وجعلها خطوة أساسية في استنبات رشديه عربية إسلامية قادرة علي العطاء التجديد.

فإذا أحدثت فلسفة ابن رشد الأخلاقية التي ارتبطت ارتباطا وثيقا بالنفس و قوامها ،وكل ذلك علي أسس معرفية نجد جذورها في الفلسفة الأرسطية . فهل يمكن أن يحدث نفس الشيء للفكر العربي الإسلامي المعاصر؟.وما يمكننا أن نختم به هو نداء إلي كل مفكر عربي إلي إعادة النظر وإعلاء تراثنا الفكري الزاخر والجعل من ابن رشد خطوة هامة أعطت الكثير ، بالإضافة إلي كلمة شكر إلي كل من حرص علي أن نفهم مآثر الإسلاف فهما صحيحا، وكل من سعي إلي تبيان فضل العرب المسلمين علي الأمم الاخري.

نسال الله في النهاية أن يعصمنا من الزلل وان يقينا شر الغرور،ورائدنا في المثل بالحكمة الفلسفية القائلة:"كلما ازددت علما بشيء ازددت علما بجهلي ".

قائمة المصادر و المراجع

أ- المـــــــــــصـــــــــادر:

- أبو الوليد ابن رشد، **فصل المقال بين الحكمة والشريعة في الاتصال**، ط 2، دار المعارف كرنيش النيل القاهرة، 1119م.
- ابن خلدون، **العبر وديوان المبتد أ والخبر**، القسم الثالث، المجلد السادس، بيروت : دار الكتاب اللبناني، 1959م.
- ابن رشد، **رسالة في النفس**، ط 1، مطبعة جمعية دار المعارف العثمانية، حيدر اباد الدكن،1947م.
- إبن رشد، **رسالة إبن رشد السماع الطبيعي** ، ط 1، مطبعة دار المعارف العثمانية، 1947م.
- ارسطو طاليس، **علم الاخلاق الى نيقوماخوس** ،ج 1، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، 1969م.
- سورة **الأعراف**.
- سورة **الإسراء**.
- سورة **الجمعة**.
- سورة **الحشر**.
- سورة **الزمر**.
- سورة **الذاريات**.

ب- المـــــــــــراجـــــــــع :

- إبراهيم زكي خورشيه و أحمد الشنتاوي وعبد الحميد يونس، **دائرة المعارف الإسلامية**، ج 1، دار الشروق، القاهرة، د سنة.
- أحمد عطية الله، **القاموس الإسلامي**، مج1، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1963م.
- ابن مسكوية، **تهذيب الاخلاق**، منشورات دار الحياة، بيروت، 1961م.
- ابن رشد، **رسالة تهافت التهافت**، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، 1969م.
- ابن رشد، **تلخيص كتاب النفس**، تحقيق وتقديم د فؤاد الاهوائي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1950م.
- ابن رشد، **مناهج الادلة في عقائد الملة**، تحقيق وتقديم محمود قاسم، مطبعة الانجلو مصرية، القاهرة، 1955م.
- ارسطو طاليس، **الاخلاق**،ط 1، ترجمة اسحاق بن حنين، تحقيق وتقديم عبد الرحمان بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، 1979م.
- المراكشي أبو محمد عبد الواحد بن علي، **المعجب في تلخيص أخبار المغرب** ، القاهرة، مطبعة الإستقامة، 1949م.
- ارنست رينان ، **ابن رشد والرشدية** ، د ط، القاهرة 1957م.
- بركات محمد مراد، **تأملات في فلسفة ابن رشد** ، ط 1 الصدر لخدمات الطباعة، سيسار 1988م.
- جميل صليبا، **تاريخ الفلسفة العربية**، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، 1986م.

- حنا الفاخوري، خليل الجر، **تاريخ الفلسفة العربية**، مؤسسة بدران وشركاه، بيروت،لبنان 1966م.
- عادل العوا، **القيمة الاخلاقية**، د.ط، مطبعة دمشق، 1960م.
- زينب محمود الحضري، **اثر ابن رشد في الفلسفة الوسطية** ، ط1، دار التنوير، سنة 2007م.
- زينب عفيفي ، **الفكر السياسي الإسلامي مفكرو الإسلام ومشروعاتهم** ، مكتبة الثقافة الدينية، ط 1،سنة 2011م.
- صبحي أحمد محمود، **الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي** ، ط3، دار النهضة العربية، بيروت، 1992م.
- عادل زعيتر، **إبن رشد و الرشدية**، طبع بدار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1957م.
- عباس محمود العقاد، **ابن رشد**، دار المعارف كرنيش النيل القاهرة. بدون سنة.
- عبده الشمالي، **دراسات في تاريخ الفلسفة العربية والاسلامية وأثار رجالها** ، ط4، دار صاور، بيروت 1955م.
- عبد الرحمان التليلي، **ابن رشد الفيلسوف العالم**، د.ط، المنظمة العربية للتربية والثقافة والفنون، تونس، سنة 1988م.
- عبد العالي سالم مكرم، **الفكر الإسلامي بين العقل والروح** ، ط 2، دار البشير للنشر، 1992م.
- عبد الحميد خطاب، **معالم في الفلسفة الاسلامية**، د.ط، مطبعة النخلة، د.سنة.
- عبد الحي محمد قبيل، **المذاهب الأخلاقية في الإسلام (الواجب – السعادة)**، دار الثقافة للنشر و التوزيع، القاهرة، 1984م.
- عبد الرحمان التليلي، **ابن رشد الفيلسوف العالم** ، المنظمة العربية للتربية و الثقافة و العلوم، تونس، 1992م.
- عبد المجيد همو، **إبن رشد فصل المقال وتقرير بين الشريعة و الحكمة من الإتصال** ، دار معد، دمشق،د سنة.
- عمر محمد التومي الشيباني، **مقدمة في الفلسفة الاسلامية** ، د.ط، المؤسسة الوطنية للكتاب، سنة 1990م.
- فرح أنطوان، **ابن رشد و فلسفته**، ط1، دار الفارابي، بيروت، سنة 1988م.
- فرح انطون، ابن **رشد وفلسفته مع نصوص المناظرة بين محمد عبده وفرح انطوان** ، دارالطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 1981م.
- ماجد فخري، **ابن رشد فليسوف قرطبة**، ط2، المكتبة الشرقية، بيروت، سنة 1986م.
- ماجد فخري، **فلسفة ابن رشد الاخلاقية**، مؤتمر ابن رشد، ج1، الشركة الجزائرية للنشر و التوزيع، الجزائر، 1978م.
- ماجد فخري، **الفكر الأخلاقي العربي**،د ط، دار الاهلة للنشر والتوزيع، بيروت، 1978م.
- محمد علي الصابوني، **صفوة التفاسير** ، ج 2، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر، 1990م.
- محمد عبد الرحيم الزيني، **مشكلة الفيض عند فلاسفة الاسلام** ، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1993م.

- محمد علي الصابوني، **صفوة التفاسير** ، مج 2، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر، 1990م.
- محمد عابد الجابري، **المثقفون في الحضارة العربية** ، ط1، مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت، 1990.
- محمد عبد الرحمان مرحبا، **من فلسفة اليونانية الى الفلسفة الاسلامية** ، ط3، منشورات عويدات، بيروت، سنة 1983م.
- محمد عابد الجابري، **ابن رشد سيرة وفكر** ،ط2،سنة2011م.
- محمود قاسم، **في النفس والعقل لفلاسفة الاغريق و الاسلام،** ط 3، مطبعة الانجلومصرية، القاهرة، 1963م.
- ناجي التكريتي، **فلسفة الأخلاق عند مفكري الإسلام**، د ط، دار الدجلة، عمان، 2012م.
- هنري كوربان، **تاريخ الفلسفة الاسلامية** ، ط 2، منشورات عويدات، بيروت، سنة 1983م.
- هنا غانم، **نقطة انطلاق الأخلاق في فكر ابن رشد، مؤتمر فيلسوف من الشرق والغرب في الذكرى المئوية الثامنة لوفاته**، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، المجمع الثقافي، تونس، 1999 م.
- يوحنا قمير، **فلاسفة العرب ابن رشد**، ط2 منشورات دار المشرق، سنة 1986م.

ج- المجلات و الموسوعات:

- علي عقلة عرسان، **مجلة التراث العربي**، تصدر عن اتحاد الكتاب العرب ، دمشق، العدد 74 ، السنة 19 كانون الثاني يناير 1999م رمضان 1419هـ.
- تحقيق لجنة احياء التراث العربي، ابن رشد **فلسفة ابن رشد**، ط1، منشورات دار الافاق الجديدة، بيروت، سنة 1982م.
- كامل عياد، تأثير إبن رشد على مر العصور، **مجلة مجمع اللغة العربية** ، دمشق، سنة 1979م.
- تحقيق عبد الرحمان بدوي، **ابن رشد تلخيص الخطابة**، مكتبة النهضة المصرية،القاهرة، 1960م.