مجلة جامعة تشرين للبحوث والدراسات العلمية _ سلسلة الآداب والعلوم الإنسانية المجلد (35) العدد (4)2013
Tishreen University Journal for Research and Scientific Studies - Arts and Humanities Series Vol. (35) No. (4) 2013

السؤال الأخلاقي بين أرسطو وابن رشد

الدكتور سليمان الضاهر*
علي صارم**

(تاريخ الإيداع 7 / 5 / 2013. قبل للنشر في 9 / 7 / 2013)

□ ملخّص □

يهدف هذا البحث إلى دراسة المسألة الأخلاقية بين الموقف الأرسطي والرشدي. ويتناول بالدراسة والتحليل رأي كل منهما في ثلاث مسائل أساسية وهي:

-أصل الأخلاق ومجالها.

-نظرية الفضيلة.

-أصناف الفضائل وترتيبها.

وانطلاقاً من معالجتنا لهذه القضايا سنعمل على تحديد مدى التقارب والاختلاف بين الفيلسوفين بهذا الشأن. وعليه سنحاول تبيان الأثر الأرسطي الأخلاقي في الفضاء الفكري العربي الإسلامي ممثلاً بابن رشد، الذي وظّف فهمه للأخلاق الأرسطية في عملية قراءة وتحليل جمهورية أفلاطون.وفي ضوء ما تقدّم نطرح تساؤلاً مشروعاً: هل كان لابن رشد نظرية مستقلّة في الأخلاق، أم أنّه سار على نهج من سبقوه وبالأخص أرسطو في مقاربته للمسألة الأخلاقية؟

الكلمات المفتاحية: الفلسفة الأخلاقية – القيم التشريعية –المصدر الطبيعي للأخلاق – المصدر التشريعي للأخلاق.

* **أستاذ – قسم الفلسفة – كلية الآداب والعلوم الإنسانية – جامعة دمشق- دمشق- سورية.**

** **طالب دراسات عليا (دكتوراه) – قسم الفلسفة – كلية الآداب و العلوم الإنسانية – جامعة دمشق- دمشق- سورية.**

مجلة جامعة تشرين للبحوث والدراسات العلمية _ سلسلة الآداب والعلوم الإنسانية المجلد (35) العدد (4)2013
Tishreen University Journal for Research and Scientific Studies - Arts and Humanities Series Vol. (35) No. (4) 2013

The Moral Question between Aristotle and Averroes

Dr. Suleiman AL-Daher*
Ali Sarem**

(Received 7 / 5 / 2013. Accepted 9 / 7 / 2013)

□ ABSTRACT □

The study of the ethical issue in the Aristotelian attitude and Averroes one is the aim of this research. It also studies and analyzes the point of view of each one of them in three fields which are:

- The originality of ethics and its field
- The virtue theory
- Virtues varieties and arrangements

According to our dealing with this case, we work on specifying the degree of similarities and differences between the two philosophers. We try to show the Aristotelian moral effect in the Islamic_ Arab intellectual space represented by Averroes whose understanding of Aristotelian ethics in the process of reading and analyzing Plato Republic.

In the light of the above, we have the right to ask whether Averroes has an independent ethical theory or he followed the approach of his predecessors, especially Aristotle in his similarity with his ethical issue.

Key words: Ethical philosophy–legislative values– ethics original source – legislative source of ethics

*Professor, Department of Philosophy, Faculty of Arts and Humanities, University of Damascus, Damascus, Syria.
**Postgraduate Student, Department of Philosophy, Faculty of Arts and Humanities, University of Damascus, Damascus, Syria.

مقدمة:

لا يمكننا أن ننكر أو نتغاضى عن الأثر الكبير الذي مارسته الفلسفة اليونانية على شتّى مناحي التفكير لدى المفكرين والفلاسفة المسلمين، حيث لا يقتصر الأمر على الناحية الفلسفية الخالصة أو الناحية السياسية، وإنما نلاحظ ذلك التقارب على المستوى الأخلاقي أيضاً، والذي تركّز بشكل أساسي في القراءة العربية لكتاب أرسطو الموسوم بكتاب " الأخلاق إلى نيقوماخوس ".

أهمية البحث وأهدافه:

يهدف البحث إلى الإجابة عن التساؤل التالي: إلى أي مدى يمكننا الحديث عن فكر فلسفي أخلاقي بالمفهوم الأرسطي داخل الفكر العربي الإسلامي الوسيط؟ نبدأ بحثنا بهذا التساؤل ولكننا لن نعمل على طرح الإشكال في مجاله الواسع وإنما سنسعى إلى بحثه في مستوى نموذج محدد، هو: " نموذج ابن رشد ". فيتحول محورنا إلى إمكانية الحديث عن فلسفة أخلاقية " بالمفهوم الأرسطي " في فكر ابن رشد؟

بل إننا لن نقف عند حدود طرح الإشكال في مستوى الفلسفة الأخلاقية، وإنما سنعمل على بحثه في مستوى الفلسفة العملية ككل: فهل يمكننا الوقوف على فكر عملي أرسطي ببعديه الأخلاقي والسياسي وبالشكل الذي توفرت عليه مؤلفات أرسطو العملية، في فكر ابن رشد، في ظل غياب ترجمة عربية قديمة لكتاب السياسة الأرسطي؟

منهجية البحث:

إن أسلوبنا المنهجي في هذا البحث يقوم على اعتماد المنهج المقارن بهدف الوقوف على جملة الأفكار التي توافق فيها ابن رشد مع أرسطو فيما يخص الأخلاق، وبالتالي محاولة الكشف عن بعض القضايا التي خالف فيها ابن رشد التصور الأرسطي.

أولا: أصل الأخلاق ومجالها.

كيف يتحدد أصل الأخلاق ومجالها بين التصور الأرسطي والتصور الرشدي؟

ينسب ابن رشد نشأة الأخلاق إلى مصدرين: مصدر طبيعي، ومصدر تشريعي. ويحدد القيم الطبيعية في كتاب الخطابة، على أنها التي تحدد بفعل معطىً طبيعي. هذا المعطى الطبيعي هو ما يمثله أساساً الاستعداد الطبيعي للأفراد، فالأخلاق الطبيعية هي التي تنشأ بحسب السنن الطبيعية، " **غير المكتوبة** "بحسب تعبير ابن رشد.

في مقابل القيم الطبيعية، تتركز القيم التشريعية. والقيم التشريعية هي التي تنتج عن التشريع الوضعي أو بعبارة ابن رشد، تنتج عن " **السنن المكتوبة** ". فالقيم الوضعية هي التي يعمل الرئيس الأول أو المسلط من طرفه على وضعها بمقتضى تشريعات مسنونة. وبما أن التشريعات المكتوبة « **متبدلة ومتغيرة** »[1]. كما يقول ابن رشد، فإنّ القيم التشريعية، تتبع هذه التشريعات في التبدل والتغير. فهذه القيم تتغير بتغير السنن، وتختلف باختلافها، وتتحدد بحسب ما يتلاءم مع السياسة القائمة. فهي قيم خاصة بسياسة معينة، غير قابلة للتعميم.

[1] ابن رشد، تلخيص الخطابة، تحقيق محمد سليم سالم، القاهرة، 1967، ص 232.

وتختلف القيم الشرعية من جهة كونها قيم وضعية، متغيرة ونسبية، عن القيم الطبيعية التي هي « **أبدية غير متغيرة لأنها من طبيعة الناس** »[2]. فالقيم الطبيعية ليست قيماً خاصة بسياسة ما، وإنما تتبع في كونيّتها وثباتها السنن غير المكتوبة. إذ: " **أن السنة غير المكتوبة تتميز عن المكتوبة بكونها تعرف بالطبع** ". ومن شأنها « **أن تقدر تقديراً يلاءم كل إنسان وفي كل زمان** »[3].

تتطلب إذن القيم التشريعية من واضع السنن إلماماً كافياً بأنواع السياسات وبأنواع الأخلاق الضرورية لكل سياسة. وتقتضي منه معرفة بأمزجة الناس وطباعهم إذ يتبين « **أن معرفة واضع السنن بأمزجة الناس وأخلاقهم وعاداتهم مما ينتفع به في وضع السنن** »[4].

وتتطلب الأخلاق الطبيعية معرفة بميول الناس واستعداداتهم الطبيعية. إذ « **يشبه أن يكون لكل واحد من الناس انفعال ما وتشوق بالطبع للخير الذي يتشوقه الكل لنفسه ويشير به على غيره من غير أن يعرف واحد منهم ما هو ذلك الخير فيختارونه ويؤثرونه على غيره، أو إذا سئل عنه أجاب فيه بجواب منبئ عن طبيعته** ». وهذا الخير « **إنما يؤثره الجميع لم كان هذا الانفعال الموجود له بالطبع عند الجميع** »[5].

يبدو أن هذا التقسيم لمصدري الأخلاق الذي نجده في تلخيص ابن رشد لخطابة أرسطو، يستند شكلاً إن لم يكن مضموناً أيضاً إلى أرضية فكرية أرسطية. فأرسطو قد سبق ابن رشد، في كتاب " الخطابة "، وفي كتاب "الأخلاق"،وكذلك في كتاب " السياسة " الذي لم يحصل لابن رشد اطلاعاً عليه إلى رد مصادر الأخلاق إلى مصدر طبيعي ومصدر تشريعي.

يرجع أرسطو الأخلاق التشريعية إلى التشريع الوضعي. بمعنى أن « **السنن المكتوبة، هي الكفيلة بسن الأخلاق اللازمة لكل سياسة. لذلك تأخذ هذه الأخلاق التشريعية صفات التبدل والنسبية والخصوصية وهي تتبع في ذلك السنن المكتوبة التي تتغير كثيراً** »[6].

وتتحدد القيم الطبيعية كما ترى المنظومة الأرسطية بمقتضى استعداد طبيعي في الإنسان. هذا الاستعداد يوجد في الإنسان بحسب توزيع طبيعي عادل.

تتركز هذه القيم إذن، بفعل القوانين الطبيعية أو " السنن غير المكتوبة " هذه السنن التي « **ليست شيئاً يكون أو كان أمس، لكنه شيء دائم أبداً**»[7].ومن هذه الجهة تتميز الأخلاق الطبيعية بطابع الثبات والكونية. وتلتقي القوانين المكتوبة والقوانين غير المكتوبة في كونها جميعاً تعمل على تركيز الأخلاق الفاضلة في النفوس[8].

يبدو لنا إذن، أن اطلاع ابن رشد على كتاب الخطابة الأرسطي، قد فتح أمامه مجال تتبع الأثر الأرسطي، لا في تقرير مصدري الأخلاق فحسب، بل وأيضاً فيما يتعلق بالعبارة الأرسطية الواردة في الترجمة العربية للكتاب. فنقف في تلخيص الخطابة على نوع من تطابق القول الرشدي مع ما قاله أرسطو بشأن المصدر الطبيعي والمصدر التشريعي للأخلاق ومن ثمّ ما يتعلق بالسنن غير المكتوبة والسنن المكتوبة أيضاً. وقد جمع التطابق في آن واحد بين

---

[2]المصدر السابق، ص 232.

[3]المصدر السابق، ص 232– 233.

[4] المصدر السابق، ص 69.

[5] المصدر السابق، ص 70– 71.

[6] أرسطو، الخطابة، الترجمة العربية القديمة، تحقيق عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات الكويت ودار القلم بيروت، 1979، ص 71.

[7]المصدر السابق، ص 72.

[8]أرسطو، الأخلاق إلى نيقوماخوس، ترجمة إسحاق بن حنين، تحقيق عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، 1979، ص 359.

تطابق الدلالة وتطابق اللفظ أيضاً. فابن رشد قد أورد في تلخيصه، الدلالة المفهومية لما قصد إليه أرسطو، وأورد أيضاً نفس العبارة الواردة في الترجمة العربية لكتاب الخطابة.

فابن رشد لا يقدّم إذن في هذا المستوى من تلخيص الخطابة موقفاً خاصاً به بشأن مصدر الأخلاق، وإنما يقوم بعملية تلخيص أو محايثة للنص الأرسطي وحسب. فهو يكاد لا يضيف ولا يبدّل شيئاً من محتوى النص الأرسطي. وهذا التوقف عند حدود النص الأرسطي يجعلنا نتردد في الحكم، باعتبار أن هذا التلخيص لا يمكّننا من تبيّن مدى تبنّي ابن رشد لما ذهب إليه أرسطو.

لذلك يبدو ضرورياً بالنسبة إلينا التوقف عند إشارة لابن رشد وردت في "تلخيص السياسة". باعتبار أن هذه الإشارة يمكن أن تساهم في توضيح الموقف الرشدي من مسألة إرجاع أصل الأخلاق إلى مصدر طبيعي ومصدر تشريعي.

يقول ابن رشد – في تعليقه حول الجدل القائم بين علماء الكلام بخصوص مسألة الأحكام الأخلاقية التي تلحق بالفعل الإنساني – وأساسا أحكام التحسين والتقبيح[9].«... **فقد قال بعضهم إن شريعتنا إنما تتبع الحكمة الإلهية الخالدة السرمدية، حيث يرى هذا البعض أن الخير والشر نافعان وضاران، جميلان وقبيحان، لأنهما يُعرفان بالطبع وليس بالعرف. وهذا يعني أن كل شيء يقود إلى الغاية هو حسن وجميل. بينما كل شيء يضادها هو شر وقبيح، وهذا ما تصرّح به كلّ الشرائع السماوية ولا سيّما شريعتنا...**»[10].

باعتقادنا أن ابن رشد يميل إلى الرأي القائل بأن حسن الفعل أو قبحه يعرف بالطبع،باعتبار أن حسن الفعل أو قبحه يتحدد بحسب الغاية التي يؤتيها الفعل. وثانياً، يعمل ابن رشد على الربط بين هذا الرأي ورأي الشريعة. بمعنى أنه لا يقول بالتعارض بين هذا الرأي وبين موقف الشريعة.

وبإقرار ابن رشد بهذين الموقفين (الموقف العقلي والموقف الشرعي) يمكن أن نعثر عنده على مبدأ رد الأخلاق إلى مصدرين: أحدهما طبيعي وهو ما يقول به أصحاب الموقف العقلي، والآخر تشريعي وهو ما تشرعه الشريعة الإسلامية.

ويحيلنا هذا التوجه الرشدي بالجمع بين الموقف العقلي والموقف الشرعي إلى نهج مماثل يسلكه ابن رشد في "تلخيص الخطابة" أيضاً. فيعمل على الجمع بين موقف فلسفي أرسطي وبين موقف تشريعي فقهي، حيث يقول: «**وهذا الذي قاله بين من فعل الفقهاء وهذا عندنا في السنن المضادة** »[11] ويترتب على هذا الجمع الذي قام به ابن رشد بين الموقف الأرسطي وموقف الشرع، ضمن الموقف الأرسطي بضرورة الملائمة بين السنن الطبيعية والسنن التشريعية عند قيام الحاكم بترسيخ الأخلاق في المجتمع.

يحيلنا موقف ابن رشد إلى التوفيق بين موقف الفلسفة وموقف الشريعة في أصل الأخلاق على نوع من الغموض أو التأرجح. بحيث يضعنا أمام ثنائية التصور الرشدي لاعتبارين اثنين:

[9]ابن رشد، الضروري في أصول الفقه، تحقيق جمال الدين العلوي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ج 1، 1994، ص 41؛ انظر أيضاً: ابن رشد، تلخيص السياسة، ترجمة حسن مجيد العبيدي، دار التكوين، دمشق، 2008، ص 149.

[10] ابن رشد، تلخيص السياسة، ص 149.

[11] ابن رشد، تلخيص الخطابة، ص 235– 236.

أولا: أن ابن رشد من خلال ميله إلى موقف المعتزلة، يبدي ميلاً واضحاً إلى الموقف العقلي الأرسطي على وجه الخصوص، فابن رشد لم يطلع على تعريف " الحسن " من خلال التحديد المعتزلي فحسب، بل حصل له الاطلاع أيضاً على التعريف الأرسطي من خلال موضعين على الأقل:

فالموضع الأول يحدد الحسن بحكم طبيعته. وهو التحديد الذي أورده أرسطو في كتاب " الخطابة "، حيث يقول: «**الحسن هو الذي يُختار من أجل نفسه ويوجد محموداً وخيراً ولذيذاً من أجل أنه خير** »[12].في حين يتحدد الحسن في الموضع الثاني بحسب غايته، وهو التحديد الذي نجده في كتاب " النفس "، يقول أرسطو: « **فينبغي أن نعلم ما الحسن وما الكريم، فنقول: إن الحسن هو الذي يراد من أجل غيره، لأنّا إنما نريد أن نكون حساناً من أجل غيرنا. فأما الشيء الكريم فإنما يراد من أجل نفسه، كالصحة والسعادة** »[13].

ونرجّح، استناداً على ما حصل لابن رشد من اطلاع على التصور الأرسطي حول الأحكام المتبعة بالأفعالوالأشياء، أن ميل ابن رشد إلى موقف " أصحاب الطبائع " ليس في واقع الأمر إلا ميلا إلى الموقف الأرسطي. ويمكن أن نقرأ على ضوء ذلك قول ابن رشد في سياق حديثه عن غاية الإنسان المتعلقة بالسعادة، « **وسنعود إلى موضوعنا ونبحث في الغاية بما هي غاية بالفعل، بعد أن نعرض لرأي أصحاب الطبائع والذي هو إلى حد ما مقبول...**»[14].. انطلاقا من قوله: «**لذا، فإن من الملائم لكل إنسان أن يحصل على الكمال بقدر ما تؤهله طبيعته وقدرته واستعداده لذلك** »[15].

يظهر ميل ابن رشد إلى رأي أصحاب الطبائع (القائل بالطبائع الذاتية للأشياء) على أنه ميل للإقرار بالاستعداد الطبيعي للإنسان أيضاً. وهو الاستعداد الطبيعي الذي تكتسب عن طريقه الكمالات وتتحقق بمقتضاه درجات تحصيلها. ومن هنا يمكننا القول إن ابن رشد يأخذ عن التصور الأرسطي الذي يقول بالمصدر الطبيعي للأخلاق في مستوى كتاب الأخلاق أساساً.

ثانيا:إذا كان الموقف الرشدي العقلاني واضحاً في تبني الرأي الأرسطي القائل بالمصدر الطبيعي للأخلاق، نجده من جانب آخر وخلافاً للموقف الأرسطي يميل إلى الأخذ بالمصدر التشريعي للأخلاق.ويختلف معه في تحديد مصدرها؛ أي على الرغم من التقاء ابن رشد مع أرسطو في القول بالمصدر التشريعي للأخلاق، إلا أنه يذهب مذهباً مخالفاً في تحديد مجال هذا التشريع. فإذا كان أرسطو يرد المسألة التشريعية إلى واضع السنن، بحيث لا يستند في ذلك إلى مرجعية دينية. فإن ابن رشد يربط مسألة التشريع أساساً بما تكفل الفقه بتركيزه. إضافة إلى كونه يقول بعدم تعارض الشريعة الإسلامية مع إقرار المصدر الطبيعي للأخلاق أيضاً. فالشريعة هنا، يرد إليها معاً مجال التشريع الفقهي والمجال الطبيعي الذي تتأسس الأخلاق من منطلقه.

وما يمكن ملاحظته هنا، هو أن سعي ابن رشد إلى الأخذ بالتصور الأرسطي لمصدر الأخلاق، لم يمنع من وجود بعض الاختلاف بينهما. ويُرد هذا الاختلاف أساساً إلى عدم تجاوز ابن رشد للمرجعية الإسلامية في عرضهللمسألة الخلقية. وبالمقابل يجعلنا طموح ابن رشد الهادف إلى التوفيق بين ما هو فلسفي وما هو شرعي،

[12] أرسطو، الخطابة، ص 38؛ انظر أيضاً: ابن رشد، تلخيص الخطابة، ص 143.

[13] أرسطو، كتاب النفس، ترجمة اسحق بن حنين، ص 339. ضمن: ابن رشد، الشرح الكبير لكتاب النفس لأرسطو، ترجمة إبراهيم الغربي، بيت الحكمة، تونس، 1997.

[14] ابن رشد، تلخيص السياسة، ص 150.

[15] المصدر السابق، ص 75.

نتساءل عن الدور الذي ينسبه ابن رشد للدين في تصور المسألة الخلقية: هل يمكن أن نرصد حضوراً واضحاً للشريعة داخل فلسفة ابن رشد الأخلاقية؟

يمكن القول إن ابن رشد لا يقصي من مجال مبحثه الأخلاقي، العلاقة القائمة بين الشريعة الإسلامية والمسألة الخلقية. ولا ينكر أهمية المقصد العلمي الذي تستهدفه الشريعة. يقول: «**وإذا ما دُرست الشريعة فإن هذه المعرفة تنقسم إلى معرفة مجردة فقط مثل ما يأمرنا به الشرع من إدراك لوجود الله وإلى معرفة عملية مثل الفضائل الأخلاقية التي يتمتع بها** »[16].

يظهر ابن رشد إذن، من خلال فتحه مجال الأخلاق على المجال الشرعي مختلفا تمام الاختلاف عن التصور الأرسطي. وهو أهم اختلاف يمكن أن نرصده بين التصور الرشدي والتصور الأرسطي للمسألة الخلقية.

فإضافة إلى كون ابن رشد لا يقصي الشريعة من دورها في تأسيس الجانب العملي للإنسان، فهو يربط المجال الأخلاقي، لا بالمجال الدنيوي فحسب (كما هو الشأن عند أرسطو)، بل إنه يربط هذا المجال أيضاً ببعد أخروي. لذلك يرى ابن رشد في مسألة الإيمان بمبدأ أو غاية نهائية أمراً يساعد على تعليم الجمهور الفضيلة، إذ « **إن إيمانهم أو اعتقادهم بمعرفة المبدأ الأول والغاية النهائية التي يجاهدون للإيمان بها على قدر استعدادهم الطبيعي، نافع في تهيئتهم للفضائل الخلقية الأخرى للسلوك العملي**»[17].

وعلى الرغم من أن ابن رشد يعمل على مخالفة الرأي الأرسطي، من خلال فتح المجال الأخلاقي على مجال يتجاوز الحياة الدنيوية، وعلى الرغم من إقراره العلاقة بين العقيدة الإيمانية وبين عملية تركيز الأخلاق في النفوس، فإن ابن رشد يعود إلى المراوحة بين الفكر الفلسفي الأرسطي والفكر الديني حول المسألة العملية من خلال نقده لتصور المتكلمين (الأشاعرة خاصة) للفعل الخلقي.

فابن رشد يتجه إلى نقد الموقف القائل بربط الفعل الخلقي بغائية ما. بمعنى أنه يخالف الرأي الأشعري الذي يعلق الفعل الإنساني بمسألة الثواب والعقاب الأخرويين. يقول ابن رشد: « **ومن التمثلات الوهمية هي تمثلهم السعادة في الدار الآخرة باعتبارها ثواب الأعمال الصالحة، والابتعاد عن الأعمال الطالحة. إن الشقاء هو عقاب للابتعاد عن الأعمال الصالحة والتمسك بالأعمال الطالحة، حيث إن الفضيلة التي تنجم عن مثل هكذا تمثلات هي أقرب إلى الرذيلة** »[18].

وابن رشد إذ ينقد هذا التصور الأشعري للفعل الأخلاقي، فهو لا يقبل بالقول بالامتناع عن طلب اللذة ابتغاء الفوز بلذة الآخرة. وينكر على هذا التصور أن يجعل في طلب الموت شجاعة يرجى بها جزاء الآخرة. أو أن يجعل السبب في إقامة العدل هو الطمع في جزاء أخروي مضاعف.فأصحاب هذا الرأي كما يذهب إلى ذلك ابن رشد: «... **يتظاهرون بالعفة ولكنهم ليسوا فضلاء على الإطلاق**»[19].

يمكن القول إذن، إن ابن رشد يسعى من خلال هذا النقد إلى مخالفة الرأي الذي يقيد السعادة بمنفعة تتعلق بجزاء وفوز أخروي. بمعنى أنه لا يشرع للفعل القائم على ترقب غاية أخروية، وإنما يربط سعادة القيام بالفعل في

[16] ابن رشد، تلخيص السياسة، مصدر مذكور، ص 149.

[17] المصدر السابق، ص 75.

[18] ابن رشد، تلخيص السياسة، مصدر مذكور، ص 86.

[19] المصدر السابق، ص 87.

مستوى إنجاز الفعل ذاته. فغاية الفعل تقف في مستوى القيام به. إذ إن من شأن هذه الغاية التي تقف عند حدود إنجاز الفعل، من دون أن تتجاوزه إلى غاية مفارقة، أن تحقق السعادة.

فالسعادة كما يحددها ابن رشد تمكن من مستوى الفعل ذاته، وهذا ما كشف عنه بقوله: « **فإن من الملائم الاعتقاد أن السعادة تنجم عن الأفعال التي ترتبط بها، مثل الصحة التي تنتج عن الغذاء والدواء، أو الحكمة الناتجة عن التعلم على طول الزمان** »[20].

يرجعنا هذا التحديد الرشدي إلى دائرة التصور الأرسطي الذي يحدد الحكم الأخلاقي بحسب الدور الذي يؤديه الفعل[21].فالواضح أن موقف ابن رشد لم يخل من أثر أرسطي يحصر قيمة الفعل الإنساني في مستوى القيام به، ويربط السعادة الإنسانية بالغاية التي يستهدفها الفعل آن حدوثه وليس بغاية أخروية مفارقة. وتبعاً لذلك تكون الفضيلة حسنة، لا لكونها تؤدي لنيل جزاء ما وإنما « **لأنها خير وهي ممدوحة** »[22].

مما تقدم، يمكننا أن نقف عند مسألتين أساسيتين:

أولا: إن ابن رشد يسلك نفس النهج الأرسطي في إقرار مصدرين للأخلاق: مصدر طبيعي ومصدر تشريعي.

ثانيا: إن ابن رشد يختلف مع التصور الأرسطي أساساً، في مستوى ربطه للمصدر التشريعي بالدين، وفي مستوى ربطه المجال الأخلاقي لا ببعد دنيوي فحسب، بل وأيضاً ببعد أخروي.

ثانياً: نظرية الفضيلة

مفهوم الفضيلة:

يستوقفنا اطلاع ابن رشد على التعريف الأرسطي للفضيلة من خلال ما توافر لدينا في تلخيصه لكتاب "الخطابة"، باعتبار أننا نفتقد إلى الأصل العربي لتلخيصه لكتاب " الأخلاق إلى نيقوماخوس "، الذي يطرح أهم نظريات أرسطو الأخلاقية.

يحدد ابن رشد الفضيلة في كتاب " تلخيص الخطابة " بقوله: « **والفضيلة هي ملكة مقدرة لكل فعل هو خير من جهة ذلك التقدير، أو يظن به أنه خير، أعني الحافظة لهذا التقدير والفاعلة له، ولذلك كانت موجدة لكل فعل يقصد به نحو غاية ما، جليل القدر، عظيم الشأن في حصول تلك الغاية عنه** »[23]. بمعنى أن الفضيلة تتصل بملكة تقدير الفعل الخير القاصد إلى غاية خيرة.

وتطلعنا مقارنة هذا النص الرشدي مع النص الأرسطي، على اختلاف في مستوى العبارة الأرسطية المترجمة. بحيث يحدد التعريف الأرسطي للفضيلة في كتاب الخطابة على « **أنها قوة محتالة لما يظن خيراً، حافظة للعظائم الكبيرة في كل ونحو كل شيء** »[24].

والواضح أن ابن رشد لم يتقيد بالنص الأرسطي تقيداً مطلقاً، كما هو الحال في بعض المواقع من الكتاب، وإنما عمد إلى توضيح معاني القول.

---

[20]المصدر السابق، ص 87.

[21]أرسطو، الخطابة، مصدر مذكور، ص 38.

[22]المصدر السابق، ص 38.

[23] ابن رشد، تلخيص الخطابة، ص 143.

[24] أرسطو، الخطابة، ص 38.

إن الوقوف عند تحوير ابن رشد لبعض القول الأرسطي، أو الإقرار بحصول اطلاع له على تعريف أرسطو للفضيلة، لا يقنع انشغالنا، باعتبار أن مبحثنا لا يستهدف فقط رصد الاطلاع الحاصل لابن رشد حول فلسفة العمل الأرسطية وإنما يمتد إلى تتبع أثر الفلسفة العملية الأرسطية في فكر ابن رشد.

فإذا كان اشتغال ابن رشد في عملية تلخيص الخطابة مركزاً على تلخيص القول الأرسطي أو توضيح بعض معانيه – وهو أمر مشروع من جهة أن الغرض الرشدي يتجه منذ البداية نحو هذا الفعل – فإن الأمر الذي يجب تبينه هو مدى تبني ابن رشد لنظريات أرسطو حين يغادر المؤلفات الأرسطية.

في هذا الإطار لا يمكننا إلا أن نسجل تقدماً في الموقف الرشدي حين يغادر تلخيص الخطابة. فابن رشد إذ يغادر تلخيص الخطابة، يعمل على توظيف التصور الأرسطي للفضيلة في مستوى تلخيصه لجمهورية أفلاطون. من ذلك مثلاً ما نقف عليه خلال تحديده لفضيلة العفة. يقول ابن رشد: « **نحن نقول إن العفة تعني التوسط بالاعتدال في الأكل والشرب والنكاح، والرجل العفيف هو الذي يمكن أن يبقى على الدوام في وضع معتدل...**»[25].

ويظهر ابن رشد في بيان هذا التعريف وكأنه يقرر موقفاً ذاتياً في تعريف العفة. فاستعماله لكلمة "نحن" يجعل من القول منتسباً إليه. فهل يمكننا التسليم بنسبة هذا التعريف إلى ابن رشد؟ أم أن ابن رشد يعمل على بناء تعريف لفضيلة العفة من خلال ما حصل له من اطلاع حول التحديد الأرسطي لذات الفضيلة؟ هل يمكننا الفصل بين ما هو أرسطي وما هو رشدي في مستوى هذا التعريف؟

يحيلنا توجه ابن رشد نحو شرط الاعتدال في تقرير مفهوم مركز لفضيلة العفة إلى التحديد الأرسطي للفضيلة على أنها وسط بين حدّين الإفراط والتفريط.« **ولقد قلنا إن العفة توسط بين اللذات (وبدرجة أقل وعلى نحو مختلف هي توسط بين الآلام)؛ وفي نفس المجال يتجلّى الفجور** »[26]. ويضيف أرسطو« **فالعفة لا يمكن أن تنطبق إذاً إلا على اللذائذ البدنية، بل وليس على جميعها** »[27].

والحال أن هناك اقتراب بين التحديد الأرسطي والتحديد الرشدي لفضيلة العفة على أنها مطمح نحو الاعتدال في الملذات. فإن هذا الاقتراب يبلغ إلى غاية التطابق عند مقارنة التعريف الرشدي لنفس الفضيلة في مستوى تلخيص الخطابة، مع التعريف الأرسطي الوارد في كتاب الخطابة.

نقف في تلخيص الخطابة على تحديد ابن رشد للعفة: « **وأما العفة ففضيلة يكون بها المرء في شهوات البدن على مقدار ما تأمر به السنة، والفجور ضد هذا** »[28]. وابن رشد في مستوى هذا القول لا يقوم إلا بنقل ما ورد في الترجمة العربية القديمة لنص الخطابة لأرسطو: «**وأما العفة ففضيلة بها يكون المرء في شهوات البدن على مقدار ما تأمر به السنة، وأما الفجور فخلاف هذا** »[29].

مما تقدم يمكن أن نتبيّن أن التعريف الرشدي لفضيلة العفة مر بموقفين:

موقف أول: يعمل من خلاله ابن رشد على نسبة التعريف الأرسطي الأصل، لنفسه.

موقف ثان: يقوم خلاله ابن رشد بنقل النص الأرسطي حرفياً .

---

[25] ابن رشد، تلخيص السياسة، ص 118.

[26] أرسطو، الأخلاق إلى نيقوماخوس، ص 88.

[27] المصدر السابق، ص 89.

[28] ابن رشد، تلخيص الخطابة، ص 145.

[29] أرسطو، الخطابة، ص 39.

ويمكن أن نضيف إلى هذين موقفاً ثالثاً، يعمل من خلاله ابن رشد على نسبة هذا التعريف إلى أرسطو بشكل يحتمل ضرباً من الغموض. حيث نعثر في كتاب " تلخيص السياسة " على إشارة ابن رشد « **وهناك من يقول عن الرجل العفيف إنه الأكثر شجاعة وإنه سيّد نفسه** »[30]. فالبيّن من إشارة ابن رشد أن هذا التحديد لا ينتسب إليه، بل إنه لا يحدد بشكل دقيق لمن ينتسب. ويذهب مترجماً نص " تلخيص السياسة " إلى أن إشارة ابن رشد تستهدف التحديد الأرسطي في مستوى كتاب النفس[31].

ويمكن أن نتقدم في هذا الاتجاه أكثر، فنقف على أن إشارة ابن رشد تستهدف التحديد الأرسطي في مستوى كتاب النفس. يقول ابن رشد شارحاً كيف يمكن أن يكون العفيف سيّد نفسه، أن الإنسان يتوفر على جزء أكثر وقاراً وهو العقل وعلى جزء أدنى يسمى النفس الشهوية. ويتمتع الجزء الأكثر وقاراً بشجاعة أكبر من الجزء الآخر، ويتمتع هذا الجزء نظراً لتفوقه على الآخر بسيادة عليه. فإذا ما تحققت في إنسان ما سيادة الجزء الأعلى على الجزء الأدنى، بمعنى سيادة العقل على الشهوات، يقال عن ذلك الإنسان أنه سيد نفسه. وإذا ما سار الأمر على خلاف هذه الصورة، بمعنى أنه يتغلب القسم الشهوي في الإنسان على قسمه العاقل، يقال إنه: «... **عبد نفسه ولا يرجى شفاؤه** »[32].

ولا يمكن أن ننكر المرجعية الأرسطية الواضحة التي تحتكم إليها دلالة هذا التوضيح الرشدي. فأرسطو قد سبق ابن رشد في إقرار انقسام أجزاء النفس إلى جزء عاقل وجزء غير عاقل. وإلى تحديد الاعتدال بين هذين الجزأين بأنه خضوع الجزء غير العاقل من النفس إلى الجزء العاقل. إذ يمدح أرسطو « **من يضبط نفسه عن اللذات، ومن يضبط نطقه وجزء نفسه الناطق، وذلك أنه مستقيم الأمر، ويدعو إلى الأمور الفاضلة. إلا أن حركات الذين لا يضبطون أنفسهم عن اللذة تكون إلى ضد الاستواء** »[33].

إن هذا الميل الرشدي إلى محايثة المفهوم الأرسطي للفكر الأخلاقي، وإلى اقتفاء الأثر الأرسطي من خلال الاستعمال المكثّف للتحديدات الأرسطية للفلسفة العملية، لا يقف عند حدّ تعريف العفة وإنما يمكن أن نتحسسه أيضاً من خلال مثال ثانٍ: وهو فضيلة الشجاعة.

إذ إننا نقف في كتاب " تلخيص الخطابة " على تطابق كلي بين عبارة ابن رشد والعبارة الأرسطية الواردة في الترجمة العربية القديمة لكتاب " الخطابة " فلا يظهر ابن رشد في هذا المؤلف إلا بمظهر الناقل لقول أرسطي توفر له. يقول ابن رشد: « **وأما الشجاعة ففضيلة يكون المرء بها فعالاً للأفعال الصالحة النافعة في الجهاد على حسب ما تأمر به السنة حتى يكون بفعله ذلك خادماً للسنة وأما الجبن فضد هـــذا** »[34].وهو نفس القول الذي نعثر عليه في كتاب الخطابة.

ويمكننا أن نقيم مقارنة بين تعريف ابن رشد للشجاعة في كتاب " تلخيص السياسة " وبين التحديد الأرسطي لنفس الفضيلة في كتاب الأخلاق.

---

[30] ابن رشد، تلخيص السياسة، ص 118.

[31]المصدر السابق، هامش ص 118.

[32] المصدر السابق، ص 118.

[33] أرسطو، الأخلاق إلى نيقوماخوس، ص 82.

[34] ابن رشد، تلخيص الخطابة، ص 145؛ انظر أيضاً: أرسطو، الخطابة، ص 39. حيث يقول: « وأما الشجاعة ففضيلة بها يكون المرء فاعلاً للأفعال الصالحة النافعة في الجهاد وعلى ما تأمر به السنة ويكون خادماً للسنة، وأما الجبن فخلاف ذلك ».

يقول ابن رشد معرفاً الشجاعة: «... **وأنها شيء ما في النفس وسط بين التهور والجبن...**»[35].ويوقفنا التحديد الذي يقيمه أرسطو في كتاب الأخلاق على القرابة الواضحة التي تربط بين تحديد ابن رشد وتحديد أرسطو. فأرسطو يحدد الشجاعة من خلال قوله: «**قد وصفنا الشجاعة فيما تقدم، وقلنا إنها توسط فيما بين الخوف والتقحم**»[36]. وهو في هذه الإشارة يحيلنا إلى الكتاب الثاني من الأخلاق إلى نيقوماخوس، حيث يحدد فضيلة الشجاعة بقوله: « **إن الشجاعة متوسطة فيما بين الخوف والتقحم؛ فأما الزائد في عدم الفزع فلا اسم له (وكثير منها عند اليونانيين لا اسم له)، والزائد في الجرأة يقال له متقحم، والزائد في الفزع الناقص في الجرأة يقال له: جبان** »[37].

من هنا يبدو الأثر الأرسطي حاضراً داخل التعريف الرشدي. فالواضح أن معرفة ابن رشد بكتاب الأخلاق الأرسطي وبما احتواه من تركيز لمفاهيم الفلسفة العملية قد دفعت بابن رشد إلى الأخذ عن النص الأرسطي ما يخدم قراءته للنص الأفلاطوني. ولعل في ذلك ما يشرّع لنا القول إننا في هذا المستوى لا نعثر على فكر رشدي مستقل في علم الأخلاق، وإنما يقتفي ابن رشد بوضوح آثار فلسفة أرسطو الأخلاقية خاصة فيما يتعلق بتركيز مفاهيم الفضائل.

فهل يمكننا أن نقف على نفس التوافق بين ما يضمنه ابن رشد في مؤلفاته من أفكار أخلاقية وبين ما تتضمنه آثار أرسطو فيما يتعلق بتصنيف الفضائل وترتيبها أيضاً؟

ثالثاً: أصناف الفضائل وترتيبها:

يشير د. ماجد فخري إلى أن ابن رشد يعتمد في تبويبه للفضائل في مستوى تلخيص كتاب الأخلاق على وجه الخصوص – وهو المؤلف الذي فقد أصله العربي ولم يبق منه غير بعض الشذرات – النهج الأرسطي. فابن رشد يعمل على تقسيم الفضائل إلى قسمين رئيسيين: هما الفضائل الفكرية والفضائل الخلقية[38].

والواقع أن هذه الإشارة تلخص أيضاً ما نجده خلال مؤلف ابن رشد حول تلخيصه لجمهورية أفلاطون، في الموضع الذي يعرض فيه لمسألة تصنيف الفضائل. فالواضح أن هذا الكتاب قد تضمّن بدوره جملة من الأفكار الأخلاقية، استعارها ابن رشد من تلخيصه لكتاب الأخلاق الأرسطي.

يتجه ابن رشد في مستوى تلخيص السياسة إلى تقسيم الفضائل وفق القسمة الثنائية التي تخضع لها النفس العاقلة ذاتها. يقول: «... **ولأن قوة النفس العاقلة وكما تم شرحها من قبل، هي أكثر من واحدة، لهذا كانت فضائلها هي الأخرى أكثر من واحدة، وكذلك الكمالات الإنسانية، أكثر من واحدة** »[39]. فالفضائل تتبع أحد قسمي النفس العاقلة. فمنها ما ينسب إلى القسم النظري ومنها ما ينسب إلى القسم العملي. ويدرج ابن رشد ضمن فضائل القسم النظري " العقل الفطري " (أي البديهي) والعلم اليقيني والتعقل والحكمة. ويصنّف الشجاعة والعفة والسخاء وكبر النفس والتواضع والألفة والصدق والعدالة ضمن الفضائل الخلقية[40].

---

[35] ابن رشد، تلخيص السياسة، ص 72.

[36]أرسطو، الأخلاق إلى نيقوماخوس، ص 112.

[37]المصدر السابق، ص 98.

[38]فخري، ماجد، فلسفة ابن رشد الأخلاقية، ضمن أعمال مؤتمر ابن رشد في الذكرى المئوية الثامنة لوفاته، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1983، ص 203؛ انظر أيضاً: فخري، ماجد، أرسطور طاليس المعلم الأول، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، بدون تاريخ، ص 117– 122.

[39] ابن رشد، تلخيص السياسة، ص 153.

[40]فخري، ماجد، فلسفة ابن رشد الأخلاقية، ص 203.

فهل إن هذا التبويب للفضائل الإنسانية الذي سلكه ابن رشد، يرجع إلى تصور رشدي محض، بحيث يمكن أن نتحدث عن منظومة رشدية في الأخلاق، أم أنه لا يعدو أن يكون مجرد تأثر بفكر سابقيه (أرسطو على وجه الخصوص)؟

إن تتبع التصنيف الأرسطي للفضائل في كتاب الأخلاق يجعلنا نقف على نفس التبويب الذي أورده ابن رشد. فأرسطو يؤسس تصنيف الفضائل الإنسانية على القسمة التي يقيمها للنفس العاقلة إلى قوة نظرية وقوة عملية. وتبعا لذلك تكون من الفضائل ما يسمى بالفضائل الفكرية ومنها ما يسمى بالفضائل الخلقية[41].

استناداً إلى هذا التقسيم يركب أرسطو أجزاء الفضيلة بشقيها من « **البر والشجاعة والمروءة وكبر الهمة والعفة والسخاء والحلم واللب والحكمة** »[42]. وهي تقريباً نفس الفضائل التي عرض لها ابن رشد كما ذكرنا.

وما يمكن أن نقف عليه من خلال إقامة المقارنة بين التصنيف الذي حدده ابن رشد للفضائل وبين التبويب الذي أقامه أرسطو، هو أننا لا نتحسس نقلة معينة تقيم تمييزاً بين الفكر الأرسطي والفكر الرشدي بهذا الشأن. ولا نقف على فوارق تجعلنا نتبين الاختلاف بين ما ذهب إليه أرسطو وما حدده ابن رشد. فكأن تتبع التبويب الرشدي للفضائل يؤطرنا من جديد ضمن مرجعية أرسطية نعتقد من خلالها أننا لم نغادر الفكر الأرسطي الأخلاقي.

يظهر إذاً أن ابن رشد يتحرك ضمن مجال عملي أرسطي، يركز من خلاله على غرار أرسطو ذي التصنيف لأنواع الفضائل. بل إن ابن رشد لا يكتفي باعتماد التقسيم الأرسطي ذاته للفضائل إلى فضائل نظرية وفضائل أخلاقية. وإنما يعمل أيضاً على اتباع ذي النهج الأرسطي فيما يتعلق بالتمييز بين نوعي هذه الفضائل.

يلتقي ابن رشد مع أرسطو في إقرار نفس الشكل التراتبي للفضائل. بحيث يعمل كلاهما على اعتبار الفضيلة التأملية أرفع الفضائل. ويذهبان إلى تنزيل بقية الفضائل منزلة الخادم للفضيلة التأملية.بل تؤخذ الغاية التأملية على أنها الغاية القصوى التي توجد من أجلها بقية الغايات[43]. فاستنادا إلى القول بأن العقل النظري يشكل القسم الحاكم لقوى النفس، يتأسس القول بأن الفضائل المنتمية لهذا القسم العقلي هي أقوى الفضائل وأكملها[44].

إن التوجه الرشدي إلى إقامة هذا التراتب للفضائل، لا يخرج في نهاية الأمر عن الشكل الذي ضبط من خلاله أرسطو هذا التراتب. فأرسطو يضع السعادة مقام فعل التأمل باعتبار أن فعل التأمل هو أكمل الفضائل النظرية.

فإذا كان فعل التأمل هو الفعل الذي يميز الآلهة – بحسب ما يذهب إليه أرسطو – فإن سعادة الإنسان تتحقق بالمقدار الذي يتشبه به مع فعل الآلهة. فبقدر ما يكون هناك اتجاه نحو فعل التأمل إلى حد يمكن معه اعتبار السعادة الكاملة تكمن في فعل التأمل المحض الذي يقرب الإنسان من الإله[45].

إلى هذا الحد يظهر فكر ابن رشد متناسقا لجهة التحديد المفهومي للفضيلة ولجهة التصنيف التراتبي لأنواعها، مع التصور الأرسطي. بشكل يجعلنا لا نتحسس أية فوارق للنقلة من مستوى الفلسفة الأخلاقية الأرسطية إلى مستوى الطرح الرشدي للمسألة الأخلاقية. ويشير روزنتال أيضاً إلى أن تصنيف الفضائل الذي أخذه ابن رشد عن أرسطو يوجد مجتمعاً أيضاً في كتاب " تحصيل السعادة " للفارابي[46].

---

[41]أرسطو، الأخلاق إلى نيقوماخوس، ص 83.

[42] أرسطو، الخطابة، ص 38– 39.

[43] انظر: ابن رشد، تلخيص السياسة، ص 67.

[44]ابن رشد، تلخيص السياسة، ص 78.

[45]أرسطو، الأخلاق إلى نيقوماخوس، ص 354.

[46]ابن رشد، تلخيص السياسة، هامش ص 75.

فهل يعني ذلك أن ما توفرت عليه فلسفة ابن رشد من مسائل أخلاقية، لا يمت بصلة إلى فكر ابن رشد؟ بمعنى، هل يمكن القول إن ابن رشد لم يعمل على إنتاج مواقف خاصة به في مجال الفكر الأخلاقي، بقدر ما عمل على الأخذ عن فكر سابقيه؟

وهل يمكن تبعاً لذلك أن نشرع للقول بأن فلسفة ابن رشد لا تتضمن نسقاً فلسفياً أخلاقياً يمكن نسبته إلى فيلسوف قرطبة، بقدر ما تحتوي على توظيفات مختلفة للفكر العملي الأخلاقي لسابقيه؟

خاتمة:

بعد أن تناولنا المسألة الأخلاقية بين أرسطو وابن رشد في ثلاثة جوانب أساسية ننتهي إلى النتائج التالية:

-إن هناك اتفاقاً بين أرسطو وابن رشد في تحديد الأصل الأخلاقي الطبيعي، والاختلاف بينهما في مقاربة ابن رشد للأصل التشريعي الديني، والذي جاء أساساً مجاراة للشريعة الإسلامية.

-في مجال نظرية الفضيلة هناك تطابق في الرؤية بين المؤلف والشارح، ويتابع الشارح أرسطو في حدّه لمفهوم الفضيلة الأخلاقية.

-فيما يخص أنواع الفضائل وترتيبها، لم نعثر على أي جديد يخالف فيه ابن رشد ما جاء عند أرسطو.

الأمر الذي يحملنا على الاعتقاد بعدم وجود سؤال أخلاقي رشدي خاص، بل كان شارحاً ومفسراً لآراء المعلّم الأول. زيادة على ذلك فإن ابن رشد لم يتناول الفلسفة الأخلاقية بشكل مستقل في كتابات مستقلة، بل إن الطرح الأخلاقي قد ورد بشكل غير نسقي في مؤلفات ابن رشد لم يخلُ لا من الأثر الأرسطي ولا من الأثر الفقهي.

المراجع:

1-ابن رشد، تلخيص الخطابة، تحقيق محمد سليم سالم، القاهرة، 1967.

2-ابن رشد، الضروري في أصول الفقه، تحقيق جمال الدين العلوي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ج1، 1994.

3-ابن رشد، تلخيص السياسة، ترجمة حسن مجيد العبيدي، دار التكوين، دمشق، 2008.

4-أرسطو، الخطابة، الترجمة العربية القديمة، تحقيق عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات الكويت ودار القلم بيروت، 1979.

5-أرسطو، الأخلاق إلى نيقوماخوس، ترجمة إسحاق بن حنين، تحقيق عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، 1979.

6-أرسطو، كتاب النفس، ترجمة إسحاق بن حنين، ضمن: ابن رشد، الشرح الكبير لكتاب النفس لأرسطو، ترجمة ابراهيم الغربي، بيت الحكمة، تونس، 1997.

7-فخري، ماجد، أرسطوطاليس المعلم الأول، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، بدون تاريخ.

8-فخري، ماجد، فلسفة ابن رشد الأخلاقية، ضمن أعمال مؤتمر ابن رشد في الذكرى المئوية الثامنة لوفاته، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1983.