الخطاب الفلسفي الأخلاقي بين الواقعية والرمزية:*
مفكرو الغرب الإسلامي (أنموذجاً)

محمد علي الجندي**

الملخص

تهدف هذه الدراسة إلى التأصيل الإسلامي للأبعاد الواقعية والرمزية في الدراسات الأخلاقية في الفكر الإسلامي، وقد اتخذنا من مفكري الغرب الإسلامي أنموذجاً تطبيقياً لهذه الدراسة، نظراً لأن هذا الميدان لم يحظ بالدراسة الكافية من جمهور الباحثين. وتخيرنا لهذا الأنموذج (طب النفوس لابن حزم، وأخلاق المتوحّد لابن باجة، وحي بن يقظان لابن طفيل، وأخلاق الخواص والعوام لابن رشد)؛ لإلقاء الضوء على الجانب البارز على مجال الأخلاق عند هؤلاء المفكرين. وتمارس هذه الدراسة منهج التحليل النقدي لبيان استقامة مواقف هؤلاء المفكرين مع الرؤية الإسلامية للأخلاق القويمة المستمدة من القرآن والسّنة ومحدداتهما.

الكلمات المفتاحية: الأخلاق الإسلامية، البعد الرمزي للأخلاق، البعد الواقعي للأخلاق، مفكرو الغرب الإسلامي، ابن حزم، ابن باجة، ابن طفيل، ابن رشد، ، طب النفوس، أخلاق المتوحد، أخلاق حي، أخلاق الخواص والعوام.

Philosophical-Ethical Islamic Discourse between Realism and Symbolism: Scholars of Muslim Maghrib as an Example.

Abstract

This study aims to establish an Islamic foundation for realistic and symbolic dimensions of ethical studies in Islamic thought. Scholars of Islamic Maghrib were not studied extensively in this regard. For this purpose, we have chosen Ibn Hazm's Tib Al-Nufus, Ibn Bajah's Akhlaq al-Mutawahhid, Ibn Tufayl's Hayy Ibn Yaqzan, and Ibn Rushd's (Averroes) Akhlaq Al-Khawass wa Al-'Awamm. We will shed some light on these outstanding thinkers in the field of Ethics, using critical-analytical methodology and Islamic worldview of Ethics founded on the Holy Quran and Prophetic Sunnah, to evaluate their contributions.

Key wards: Islamic ethics, Symbolic ethics, Realistic ethics, Muslim Scholars of the Maghrib, Ibn Hazm, Ibn Bajah, Ibn Tufayl, Ibn Rushd (Aversoes), Tib Al-Nufus, Akhlaq Al-Mutawwahid, Hayy Ibn Yaqzan, and Akhlaq Al-Khawass wa Al-'Awamm.

---

* المقصود بالواقعية في تناول قضايا الأخلاق التعبير عنها بطريقة مباشرة تنطلق من قواعد الدين القيّم، والأعراف والتقاليد، وتصاغ في قواعد ضابطة للسلوك داخل المجتمعات. أما الرمزية فالمقصود بها بيان الأصول والقواعد الأخلاقية من خلال استخدام الرّمز بطريقة غير مباشرة في صورة قصصية فلسفية.

** أستاذ الفلسفة الإسلامية، كلية دار العلوم، جامعة المنيا– مصر، وجامعة العلوم الإسلامية العالمية، عمان– الأردن.
البريد الإلكتروني: mohamedelgendy45@yahoo.com

تم تسلّم البحث بتاريخ ٢٠١٢/١٢/٢٠م، وقُبل للنشر بتاريخ ٢٠١٤/١/٢٣م.

مقدمة:

لما كان الجانب (الواقعي، والرمزي) في دراسة الجانب الأخلاقي في الفكر الفلسفي الإسلامي يقتضي تحديد مجال تتحقق فيه مواصفات هذه الدراسات ونطاقها البحثي، فقد كان التوجّه إلى تطبيق هذا الأنموذج في الدراسات الأخلاقية على مفكري الغرب الإسلامي (المغرب والأندلس)؛ إذ لم تحظَ الدراسات الأخلاقية فيه بالعناية الكافية من جمهور الباحثين، ولم تُفرد لها دراسات مستقلة تتناول الجوانب الأخلاقية بالتحليل والدراسة. ولعل ذلك يرجع –من وجهه نظرنا– إلى أسباب عدة منها:

أولاً: غلبة الطابع الرمزي على كتابات أبرز فلاسفة المغرب من أمثال ابن باجة (توفي ٥٣٣هـ)، وابن طفيل (توفي ٥٧١هـ)، وظهور هذا على هيئة قصص تحوي آراء فلسفية متناثرة، تتناول مسائل الطبيعة وما بعد الطبيعة، إلى جانب آراء أخرى تتناول الحكمة العملية، والنظرية، وقضايا الأخلاق، ووسائل تحقيق السعادة.

ثانياً: عدم إفراد مجال مستقل لدراسة الأخلاق على نحو تفصيلي عند معظم فلاسفة الغرب الإسلامي، ولا سيما ابن رشد (توفي ٥٩٥هـ) الذي بث آراءه الأخلاقية في ثنايا مؤلفاته المختلفة مثل: "تلخيص الخطابة"، و"تلخيص النفس لأرسطو"، بالإضافة إلى إشارات مقتضبة إلى قضايا أخلاقية في بعض مؤلفاته الأصيلة، مثل: "تهافت التهافت"، و"فصل المقال"، و"الكشف عن مناهج الأدلة".

ثالثاً: شيوع عدد من الآراء الأخلاقية في كتابات الفقهاء، والصوفية من أمثال ابن حزم (توفي٤٥٦هـ)، وابن سبعين (توفي٦٦٩هـ) في صورة قصائد شعرية كما في "طوق الحمامة" و"رسائل ابن سبعين".

رابعاً: ضياع جانب كبير من مؤلفات فلاسفة المغرب؛ إذ لم يصلنا من مؤلفات "ابن باجة" سوى رسائله الإلهية التي اعتمدنا عليها بوصفها مصدراً رئيساً لفلسفته الأخلاقية، وكذلك لم تصلنا من كتب ابن طفيل سوى رسالة "حي بن يقظان".

وقد اخترنا لهذه الدراسة أبرز مفكري الغرب الإسلامي من أمثال ابن حزم، وابن باجة، وابن طفيل، وابن رشد، لتنوع المعالجة الفكرية عندهم، وشمولية النظرة للمسائل الأخلاقية، بهدف الخروج بدراسة تغطي هذا الجانب غير المطروق من الفلسفة في الغرب الإسلامي.

وقد قسمنا الدراسة إلى خمسة مباحث رئيسة؛ إذ عالج المبحث الأول معالم الحياة الفكرية والاجتماعية في المغرب والأندلس؛ لأن الرؤية المنهجية لدراسة الأخلاق تدلنا على أن المذاهب الأخلاقية، وكذلك النظريات الأخلاقية، ما هي إلا انعكاسٌ للأحداث الاجتماعية بذاتها. وتناولنا في المبحث الثاني: ابن حزم وآراءه المتعلقة بطب النفوس، وتحديد آفاتها، ووسائل علاجها، مترسمين في ذلك معطيات الفلسفة اليونانية من ناحية، وما تمليه عليه الشريعة الإسلامية من ناحية أخرى.

أما المبحث الثالث فقد خصصناه لآراء ابن باجه الأخلاقية، من خلال رسالته "تدبير المتوحد"، وأوضحنا كيف أنه عوّل على العقل في تحقيق مفهوم الاتصال وتحقيق السعادة، والبُعد كل البُعد عن مجال التصوف. وفي المبحث الرابع، عرضنا آراء ابن طفيل في الأخلاق من خلال كتابه "حي بن يقظان". فما عرفه "حيّ" الفيلسوف سوى فلسفة ابن طفيل نفسه، وهي ككل فلسفة تحاول أن تبحث في جانبها الأخلاقي عن أصول الفضائل، وطرق تحقيق السعادة من الاتصال بالخالق. أما المبحث الخامس فقد عالجنا فيه آراء ابن رشد الأخلاقية عن أخلاق الخواص والعوام، وهي على قلتها تمثل إطاراً واضحاً في تحديد الفضائل، وضرورة تحصيل الإنسان لها. وهي تتمثل في كمال أفعال النفس الإنسانية عن طريق قوة العقل العملي، وقوة العقل النظري.

أولاً: معالم من الحياة الفكرية والاجتماعية في الغرب الإسلامي

نتحدث في هذا المبحث عن الحياة الفكرية، والاجتماعية في الغرب الإسلامي. وقد وجدنا أنه من المناسب أن نتعرض هنا لأمرين مهمين؛ أولهما يتعلق بمراحل تطور الفكر

العلمي والفلسفي في الغرب الإسلامي؛ وثانيهما يتناول مكانة الدراسات الأخلاقية في الفلسفة في الغرب الإسلامي.

أما **الأمر الأول**: فقد وجدنا أنه من الثابت تاريخياً أن طلائع الإنتاج العلمي والفلسفي في الغرب الإسلامي ترقى إلى فترة حكم عبد الرحمن الداخل (١٣٩- ١٧٢هـ) (٧٥٦-٧٨٨م)؛ إذ استطاعت هذه الإمارة الأموية في فترة وجيزة أن تنافس العباسيين في المشرق، ليس في الميدان السياسي فحسب، بل في الميدان الثقافي والفكري أيضاً. وهكذا "قُيّض للأندلس أن تقوم بدور بارز في تاريخ الحضارة العربية، وتصبح الجسر الذي عبر عليه العلم والفلسفة إلى أوروبا الغربية في أواخر القرن السادس للهجرة الثاني عشر للميلاد."[١] ومن أبرز الجوانب في ذلك:

١. الجانب العلمي في الفلسفة في الغرب الإسلامي:

يقول صاحب كتاب طبقات الأمم: "إن الاشتغال بالعلوم القديمة بدأ في عهد محمد ابن عبد الرحمن (٢٣٨-٢٥٢هـ/٨٥٢-٨٦٦م)، وكانت الموضوعات التي عني بها الأندلسيون آنذاك مقصورة على الطب والفلك، فضلاً عن العلوم النقلية من تفسير، وفقه، وحديث، إلا أن الإقبال على العلوم القديمة لم يلبث أن حظي بالتشجيع الرسمي، فأمر الحاكم المستنصر بالله بن عبد الرحمن الناصر (٣٥٠-٣٦٦هـ/٩٦١- ٩٧٦م) بجلب الكتب العلمية والفلسفية من المشرق، حتى أصبحت قرطبة، عاصمة الأندلس تضاهي بجامعها، ومكتبتها بغداد عاصمة الخلافة العباسية."[٢]

ومن أشهر علماء هذه الحقبة "مسلمة بن أحمد المجريطي" عالم الرياضيات، والفلك، وكذلك "أبو الحكم عمرو الكرماني" الذي اشتغل بالمنطق والفلسفة، وبرز في الهندسة. ومنهم كذلك ابن الجلاب، وابن القناري، وابن حزم، وابن سيده. ويشير صاعد

[١] بالنثيا، آنخل. **تاريخ الفكر الأندلسي**، ترجمة: حسين مؤنس، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٥م، ص١٠.
[٢] الأندلسي، صاعد. **طبقات الأمم**، القاهرة: مطبعة التقدم، د.ت، ص٦٨، ١٠٠.

الأندلسي إلى أنه لم يبرز منهم في العلوم الطبيعية والإلهية إلا عبد الله بن النباس البجاني، وأبو عثمان البغنوش الطليطلي.[٣]

ويتضح ممّا سبق أن الفكر العلمي في هذه الفلسفة قد مرّ بثلاث مراحل: مرحلة الرياضيات، ثم مرحلة المنطق، وأخيراً مرحلة الفلسفة.

٢. أثر فلسفة المشرق في فلسفة الغرب الإسلامي:

كان النتاج الفلسفي المشرقي يصل تباعاً إلى الأندلس، "واهتم كثير من الأمراء، بالإضافة إلى جلب كتب المشارقة، بحركة الترجمة، ومن بينهم الأمير الحكم (توفي٣٦٦هـ) الذي حوت مكتبته عيون الكتب، وكانت له مكاتب ثقافية في بغداد، والقاهرة، ودمشق."[٤] وقد اطّلع الأندلسيون على النتاج العلمي والفلسفي المشرقي للكندي، والفارابي، وابن سينا.[٥] وكان لهم موقف في ذلك.

ويرى بعض الباحثين أن الفارابي أكثر فلاسفة المشرق تأثيراً في الفلسفة العربية في الأندلس.[٦] كما أن ابن طفيل قد ألّف قصته المشهورة "حي بن يقطان" متأثراً بقصة مماثلة كتبها ابن سينا.[٧]

٣. أسباب عرقلة نمو الحركة الفلسفية في الغرب الإسلامي:

أ. الأوضاع الدينية:

يُعدُّ تشدد الفقهاء المالكيين من العوامل التي عرقلت نمو الحركة الفلسفية في الأندلس، بالرغم من المحاولات الجادة التي قام بها بعض الفلاسفة، مما عرّضهم

---

[٣] المرجع السابق، ص٨٣.

[٤] المرجع السابق، ص٨٦.

[٥] المرجع السابق، ص٦٥ وما بعدها.

[٦] جمال الدين، محسن. "الفارابي"، **مجلة المورد**، بغداد، مج٤، عدد٣، ١٩٧٥م، ص٦٦.

[٧] يَذكر ابن طفيل في قصته حي بن يقظان، أنه استعار قصته من ابن سينا، وذلك ضمن مجموع:
– ابن سينا. **حي بن يقظان لابن سينا وابن طفيل والسهروردي**، تحقيق: أحمد أمين، مصر: دار المعارف، سلسلة ذخائر العرب، ١٩٥٩م، ص٧.

للملاحقة، وحرق ما يكتبون في الساحات العامة إرضاءً للعامة. وقد صوّر المقدسي ذلك بقوله: "أما في الأندلس... فهم يقولون لا نعرف إلا كتاب الله، وموطّأ مالك، فإن ظهروا على حنفي أو شافعي نفوه، وإن عثروا على معتزلي أو شيعي ربما قتلوه."[٨] وقد سجلت كتب المراجع أحداثاً مؤلمة من هذا الصدد، فقد أحرقت كتب "ابن مَسرّة" أمام عينيه، كما أحرق حاكم اشبيلية المعتمد بن عباد كتب "ابن حزم"، وأحرق المرابطون كتب الغزالي، وهدد السلطان بالوعيد، وسفك الدماء لمن يقتني في بيته كتاباً منها، ومن هنا اضطر كثير من الفلاسفة والعلماء إلى الهجرة من بلاد الأندلس فراراً من سطوة الحكم وطلباً للأمان، بينما حاقت ببعضهم نكبات عظيمة؛ إذ لُفّقَت لهم تُهَمُ الخروج عن الدين، ومن بين هؤلاء ابن رشد.[٩]

ب. الأوضاع السياسية والاجتماعية:

ظهر إبان حكم الإمارة والخلافة في عهد المرابطين أمراء رضخوا لسيطرة بعض الفقهاء، ورغبات العامة في محاربة الفكر الفلسفي، وأبطلوا الاجتهاد، وقمعوا التجديد، وأحرقوا كتب الغزالي، وعدّوا علم الكلام بدعة في الدين. ولما ضعفت أحوال المرابطين، ظهرت حركة جديدة على يد "محمد بن تومرت" الملقب بالمهدي، الذي أخذ يعمل على نشر دعوته الجديدة "وكان جلّ ما يدعو إليه علم الاعتقاد على طريقة الأشعرية."[١٠]

"ولما تعاظم أمر الموحدين تغلّبوا على المرابطين، وأصبحت المغرب بما فيها الأندلس تحت إمرتهم، وازدهر حكم الموحدين. وكان لبعض حكامهم ميل إلى الفلسفة وعلومها، وفي بلاطهم تألق نجم الفيلسوفين "ابن طفيل"، "وابن رشد"، فوصلا إلى مرتبة عالية، إلا أن ابن رشد حاقت به نكبة مثلما حلّت لفلاسفة من قبله على يد الخليفة الموحدي

[٨] المقدسي، محمد بن أحمد. **أحسن التقاسيم**، بيروت: مكتبة خياط، د.ت، ص٢٣٧.

[٩] المراكشي، عبد الواحد. **المعجب في تلخيص أخبار المغرب**، دمشق: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٧٨م، ص٢٠٩، انظر أيضاً:

- Renan, Ernest. *Averroes et l'Averroisme*, in Oeuvres Completes de Ernest Renan, Paris: Ca1mann—Lévy, 1949, p.82.

[١٠] المرجع السابق، ص٤٦.

"يعقوب بن يوسف" بعد أن أوغر الفقهاء صدره. فلُفّقت له تهمة الخروج عن الشريعة، غير أن الخليفة عاد إلى دراسة الفلسفة، فاستدعى ابن رشد من منفاه وعفا عنه. وعلى وجه الإجمال فقد كان لحكم الموحدين أثر إيجابي على تقدّم الفلسفة وازدهارها."[١١]

وأما **الأمر الثاني**: فهو متصل بمكانة الدراسات الأخلاقية في الفلسفة المغربية؛ إذ نشأت مدرستان تكونتا في تلك الفترة، وكان لهما وَقعٌ في ظهور أنماط متنوعة من التفكير الفلسفي، وهما: مدرسة الباطن، ويمثلها "ابن مَسَرَّة"،[١٢] ومدرسة الظاهر، ويمثلها ابن حزم.[١٣] وقد اشتهر ابن حزم بمذهبه الظاهري، وأوجد من بعده مدرسة تأتمُّ بآرائه، وتقتدي بتعاليمه.

---

[١١] المرجع السابق، ص٥٢.

[١٢] ولد ابن مسرة في قرطبة سنة (٢٩٦هـ) وتوفي (٣١٩ هـ)، وتلقى عن والده أصول الاعتزال، كما أفاد كذلك من تعاليم الباطنية الإسماعيلية وأفكارها، وقرأ كتب اليونان، فأعجب بفلسفة (أمباذوقليس) وأخذ بها. انظر:

– الأندلسي، **طبقات الأمم**، مرجع سابق، ص٢٨.

وكان أول من نفى الصفات، وعمد إلى تأويل الآيات القرآنية التي تتعارض مع ذلك، كما كانت الآراء التي اعتنقها ابن مسرّة جديدة على البيئة الأندلسية في تلك الحقبة المبكرة، حتى عدّ هو وتلامذته من جملة الزنادقة، وأصحاب البدع. انظر تفاصيل ذلك في:

– ابن الفرضي، عبد الله بن محمد. **تاريخ علماء الأندلس**، القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة، ١٩٦٦م، ج٢، ص٣٩ وما بعدها.

تزهد ابن مسرة، وتنسك، ولزم معتزلاً في جبل قرطبة، حتى وافته المنية. وقد أخذ ابن مسرة بالسرّية في نشر تعاليمه وتلقينها لأتباعه.

– ابن الأبّار، محمد بن عبد الله القضاعي البلنسي. **التكملة والصلة**، القاهرة: د.ن، ١٩٥٦م، ص١١٣.

ويذكر الباحثون أن معظم كتب ابن مسرة قد ضاعت، ولم تذكر المصادر غير كتابين "كتاب التبصرة"، وكتاب "الحروف"، ومذهب ابن مسرة في جملته يدور حول آراء أمباذوقليس من جهة، وآراء المعتزلة من جهة أخرى.

[١٣] كان ابن حزم ممن درسوا الفلسفة من وجهة النظر النقدية، ويذكر صاحب الذخيرة أن ابن حزم له في بعض تلك الفنون كتب كثيرة... "لا تخلو من الغلط والسقط لجرأته في التسوّر على الفنون ولا سيما المنطق... ." انظر:

– ابن بسام، أبو الحسن علي. **الذخيرة من محاسن أهل الجزيرة**، تحقيق: عبد الوهاب عزام، القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٣٩م، ج١، ص١٤٠.

ومن أبرز كتب ابن حزم الفلسفية والكلامية، كتابه "الفصل في الملل والأهواء والنحل"، ويعد أول كتاب في مقارنة الأديان "وقد سبق به أوروبا ببضعة قرون." كذلك له "الأخلاق والسير أو مداواة النفوس"، "وطوق الحمامة"، وهي من أبرز كتبه الأخلاقية التي كان لها أكبر تأثير في الحياة الفكرية والاجتماعية في المغرب والأندلس.

ثانياً: ابن حزم الأندلسي وطب النفوس

لم يهتم ابن حزم[١٤] بالفلسفة النظرية؛ لأن تلك الفلسفة تخالف مذهبه الظاهري.[١٥] فلما عرف الفلسفة اقتصر على الجانب العملي منها، وفي ذلك يقول: "الفلسفة على الحقيقة، إنما معناها وثمرتها، والغرض المقصود من تعلّمها ليس هو شيئاً غير إصلاح النفس، بأن تستعمل في دنياها الفضائل، وحسن السيرة المؤدية إلى سلامتها في المعاد، وحسن السياسة للمنزل والرعية، وهذا نفسه لا غيره هو الغرض في الشريعة."[١٦]

وأهم كتب الفلسفة الأخلاقية عند ابن حزم -كما أشرنا- هما: رسالته "طوق الحمامة في الألفة والألاف"، وفيها درس ابن حزم النفس الإنسانية فيما تحبّ وتألف، وقدّم نموذجاً للحب الأفلاطوني؛ أسبابه ودوافعه. وقد ألّفها استجابة لطلب أحد أصدقائه، ولا نعلم على وجه التحديد زمان كتابتها، غير أنه من المؤكد أنها كتبت بعد

ولا سيما بعد انحراف الأخلاق العامة في عهد يوسف بن تاشفين في المجتمع المرابطي، وتفشي المفاسد والأمراض، سواء في مجال السلطة أو الأخلاق العامة. راجع تفاصيل ذلك في:

- ابن خلدون، عبد الرحمن. **المقدمة**، بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٥٩م، ج٦، ص٣٧٦ وما بعدها.
- بروفنسال، ليفي. **الإسلام في المغرب والأندلس**، ترجمة: محمود عبد العزيز سالم، ومحمد صلاح الدين حلمي، مصر: مطبعة مرتضى، د.ت، ص٢٥١ وما بعدها.

[١٤] هو أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد ابن حزم، ولد في قرطبة عام ٣٨٤هـ في بيت علم واشتغل بالسياسة عندما بلغ العشرين، وأصبح في شبابه وزيراً للأمير عبد الرحمن الملقب بالمستظهر وبعد مقتل الأمير عبد الرحمن انصرف ابن حزم إلى العلم وأقبل على قراءة العلوم حتى كان أجمع أهل الأندلس لعلوم الإسلام، وأوسعهم معرفة بها، مع توسعه في علم اللسان والبلاغة، وكان حافظاً عالماً بعلوم الحديث والفقه، مشاركاً في كثير من أنواع العلوم القديمة والفلسفة، وعني بعلم المنطق.

صنف في هذه العلوم العديد من المؤلفات منها في الفقه: كتاب "الأبطال" وكتاب "المحلى" وفيها دفاع عن مذهبه الظاهري، أما في الفلسفة والأخلاقيات فقد وضع كتاب "طوق الحمامة" وكتاب "السير والأخلاق" أو "مداواة النفوس"، ومن كتبه أيضاً الأصول والفروع في العقيدة، ثم كتاب "الفصل في الملل والأهواء والنحل" وهو في الأديان المقارنة. توفي عام ٤٥٦هـ. انظر:

- الأندلسي، صاعد بن أحمد. **طبقات الأمم**، مرجع سابق، ص١١٧ وما بعدها.
- ابن عقيل، أبو عبد الرحمن. **ابن حزم خلال ألف عام**، بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٢م، ص١٦ وما بعدها.

[١٥] يقوم المذهب الظاهري على الالتزام بالكتاب والسنة، والوقوف عند ظاهر نصوصها كما تدل عليه ألفاظ اللغة، مع عدم التعويل على القياس.

[١٦] ابن حزم، علي بن أحمد. **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، القاهرة: المطبعة الأدبية، ١٣١٧هـ، ج١، ص٩٤.

سنة(٤١٠هـ)[١٧] وكان قد تجاوز الثالثة والثلاثين من عمره، فجاءت مملوءة بالحيوية الناضجة التي تجاوزت معه الشباب وغرارته.

والرسالة تعالج في مجملها موضوع الحب، وحقيقته، ومراتبه، وأنواعه. والحب عند ابن حزم هو محور الأخلاق الشخصية والاجتماعية، وعليه المعوّل في إصلاح النفوس، وقد اعتمد ابن حزم فيها منهج الاستقراء والتتبُّع، كما اعتمد أيضاً على ما وصل إليه من فلسفة اليونان، وبخاصة آراء أفلاطون[١٨] وأرسطو الأخلاقية، وقد مزج كلَّ هذا بالنصوص القرآنية، والشواهد الإسلامية. وتتّسم الرسالة بدقة التنظيم، وحسن التبويب، وجمال الأسلوب.

أما كتابه أو رسالته الثانية فهي الموسومة بـ"الأخلاق والسير أو مداواة النفوس".[١٩] فعلى الرغم من صغر حجمها إلا أنها تحوي عدداً من الآراء اليونانية في مسائل الأخلاق المبنية على العقل، وقد اعتمد فيها على المقياس الخلقي الذي وضعه أرسطو للفضيلة والرذيلة، وهو أن "الفضيلة وسطٌ من رذيلتين" هما الإفراط والتفريط، وكلا الطرفين مذموم، والفضيلة بينهما.[٢٠] ثم يستثني من ذلك إفراط العقل في التقدير، والاحتياط، فلا يعدّه مذموماً، يقول: "حاشا العقل، فإنه لا إفراط فيه، الخطأ في الحزم خير من الخطأ في التصنيع."[٢١]

---

[١٧] أبو زهرة، محمد. **ابن حزم حياته وعصره وآراؤه الفقهية**، القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٥٤م، ص١٦٨. ويذهب الدكتور الطاهر مكي إلى أن ابن حزم ألّف هذه الرسالة في شاطبة فيما بين عام ٤١٢-٤١٣هـ. انظر:
- مكي، الطاهر. **دراسات عن ابن حزم وكتابه طوق الحمامة**، القاهرة: مكتبة الإنجلو، ١٩٧٦م، ص٢٨.

[١٨] ابن حزم تأثر في ذلك بآراء أفلاطون في (المأدبة) فقد رمى أفلاطون من وراء الحب إلى غرس الفضيلة، وجليل الأعمال في الشبيه، ونظريته في الحب والجمال ترتبط بنظريته في الأخلاق. انظر:
- التكريتي، ناجي. **الفلسفة الأفلاطونية الأخلاقية عند مفكري الإسلام**، بيروت: دار الأندلس، ١٩٨٠م، ص٣٨.

[١٩] والرسالة في مجملها نوع من المذكرات والخواطر التي دونت على مرّ الزمن، وكانت حصيلة التجربة المتدرجة، وأكثرها دُوّن في سن كبيرة؛ لأنها تشير إلى الهدوء والنضج في محاكمة الناس والأشياء، وتمثل مفارقة وتكملة لطوق الحمامة، وخروجاً على بعض الأحكام التي جاءت في الطوق أو تطويراً لها.

[٢٠] ابن حزم، علي بن أحمد. **مداواة النفوس**، بيروت: طبعة الآفاق الجديدة، ١٩٨٠م، ص٤٢.

[٢١] المرجع السابق، ص٤٣. انظر أيضاً:

كذلك يُرجِع ابن حزم أصولَ الفضائل إلى أربع كما فعل أفلاطون،[٢٢] وإن اختلف عنه في بعضها، فيقول: "أصول الفضائل أربعة، عنها تتركب كل فضيلة، وهي: العدل، والفهم، والنجدة، والجود. وأصول الرذائل كلها أربعة عنها تركب كل رذيلة، وهي امتداد للتي ذكرناها وهي: الجور، والجهل، والجبن، والشح. والعفة، والأمانة نوعان من أنواع العدل والجود... ."[٢٣] ثم يسترسل في ردّ كل فضيلة من الفضائل المعروفة كالحلم والصبر إلى هذه الأصول الأربعة.

ولا تخلو هذه الرسالة من سرد للأخلاق العملية التي كانت معروفة عند الفرس والهند، كالذي نجده في "كلية ودمنة" وكتابي "الأدب الصغير"، "والأدب الكبير" لعبد الله بن المقفع، الذي كانت كتاباته في الأخلاق خلاصة الفكر الفارسي المستمد من الفكر الهندي.[٢٤] وقارئ الرسالة يجد ذلك التأثير واضحاً كل الوضوح. وإلى جانب ما سبق، يعتمد ابن حزم على منهج الاستقراء، والتتبع لأخلاق الناس الذين عاشرهم واتصل بهم، وتغلغل في تعرف أعماق نفوسهم، وجرّب وخَبر، وذلك كله لا يكون في سن الشباب.[٢٥]

وعلى ذلك نقول: إن الرسالة قد استمدت عناصرها من ثلاثة مصادر أساسية؛ أولها الدراسات الفلسفية المبنية على العقل، وثانيها تجاربه الخاصة المبنية على الاستقراء والتتبع، وأما ثالثها فهو الشريعة الإسلامية.

- Ross, David. *Aristotle: The Nicomachean Ethics*, Complete English translation, London: Oxford University Press, 1925, p116.

[٢٢] مذهب أفلاطون: أن الفضيلة إنما تكون في النظام والتناسب بين قوى النفس الإنسانية الثلاث، وتسمى تلك القوى بالقوة العاقلة، والقوة الغاضبة، والقوة الشهوانية، ويرى أن كل نفس لها فضيلة ورذيلة وخير وشر. فالنفس الناطقة فضيلتها الحكمة ورذيلتها الجهل، وفضيلة النفس الغاضبة الشجاعة ورذيلتها التهور والجبن، وفضيلة الشهوانية العفة ورذيلتها الشراهة والخمول. والاعتدال في الإنسان يكون بتحقيق أمهات الفضائل وهي: الحكمة، والشجاعة، والعفة، والعدل، والذي يظهر أن أفلاطون ربط بين مذهبه في النفس وفلسفته الأخلاقية. انظر:

- Plato. *Republic*. Trans. Benjamin Jewett. Oxford: Clarendon Press, 1973, p 435.

[٢٣] ابن حزم، **مداواة النفوس**، مرجع سابق، ص٦٦.

[٢٤] أبو زهرة، **ابن حزم حياته وعصره وآراؤه الفقهية**، مرجع سابق، ص١٥٨.

[٢٥] المرجع السابق، ص١٥٩. ويستند هذا المنهج الاستقرائي في دراسة الأخلاق على الاقتناع، فإن الخبرة وحدها هي التي تستطيع أن تطلعنا على وقائع الأخلاق وأسسها، وقد ظهر هذا المنهج الاستقرائي التجريبي في دراسة الأخلاق بعد ذلك عند الفلاسفة الوضعيين المحدثين، وعلى رأسهم جون لوك John Lock (١٦٣٢-١٧٠٤م) في كتابه: مقالة في العقل البشري، الذي ظهر بين عامي (١٩٥٠-١٩٦٠م).

١. صور الفضائل والرذائل عند ابن حزم:

أ. الفضيلة وسلامة السلوك:

إن الأخلاق بقيمها، وقواعدها المؤدية إلى الفضيلة عند ابن حزم هي معيار سلامة منهج الإنسان في سلوكه، وهي التي تحدد مستقبلة الدنيوي والأخروي في أحد الاتجاهين: السعادة أو الشقاء. ويُعرّف ابن حزم كُلّاً من الشقي والسعيد من الناس بقوله: "السعيد من أَنِست نفسه بالفضائل والطاعات، ونفرت من الرذائل والمعاصي، والشقي من أَنِست نفسه بالرذائل والمعاصي، ونفرت من الفضائل والطاعات."[٢٦]

ونلاحظ في تعريف ابن حزم للسعيد والشقي، أنه لا يطمح في التحليق بعيداً عن قواعد الفلسفة الخلقية في الإسلام، والمستمدة من الشرع، فعنده من أطاع الله، ورسوله في سلوكه، فقد سار في طريق الفضائل وفاز بالسعادة، ومن عصى وجحد أَمْرَ الله تعالى يكون قد جلب الشقاء لنفسه وظلمها. فمن تنازعته أهواءُه ورغباته الحسية المشتركة مع سائر المخلوقات، انحطّ عن مكانته السامية. ومن نَشَد الحكمة في الاعتماد على قوة الإدراك والنطق، التي ميّزه الله تعالى بها عن هذا الطريق فقد ينجو، وتتحقق غايته في التزام المثل العليا المستمدة من شرعة الله عزّ وجل، ويأتي في هذا الباب قوله تعالى: ﴿وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِۦ وَنَهَى ٱلنَّفْسَ عَنِ ٱلْهَوَىٰ ﴿٤٠﴾ فَإِنَّ ٱلْجَنَّةَ هِىَ ٱلْمَأْوَىٰ ﴿٤١﴾﴾ (النازعات: ٤٠-٤١).

وعن هذا الإنسان يقول ابن حزم: إنه "جامع لكل فضيلة، وكل سلوك حسن؛ لأنه نهى النفس عن الهوى، وردعها عن الطبع الغضبي، وعن الطبع الشهواني؛ ولأن كلّاً منها واقع تحت موجب الهوى، فلم يبق إلا استعمال النفس للنطق الموضوع فيها، الذي به بانت عن البهائم، والحشرات، والسباع."[٢٧]

---

[٢٦] ابن حزم، **مداواة النفوس**، مرجع سابق، ص١٨.

[٢٧] المرجع السابق، ص١٩.

ب. العقل أساس الفضيلة:

حذا ابن حزم حذو سقراط، فقد قرر أن القوة العاقلة يجب أن تشبع بتحصيل المعرفة والثقافة؛ لأن ذلك يساعد على تبيّن طريقها، فما من عمل فاضل إلا ويصدر عن معرفة وتعقُّل. والفضيلة –عند ابن حزم– علم، والرذيلة جهل، ذلك أن للعلم حصة في كل فضيلة، وللجهل حصة في كل رذيلة، يقول ابن حزم: "منفعة العلم في استعمال الفضائل عظيمة، وهو أن يعلم حسن الفضائل فيأتيها ولو في النُّدرة، ويعلم قبح الرذائل فيجتنبها ولو في النُّدرة، ويسمع الثناء الحسن فيرغب في مثله، والثناء الرديء، فينفر منه. فعلى هذه المقدمات يجب أن يكون للعلم حصة في كل فضيلة، وللجهل حصة في كل رذيلة."

ت. أصول الفضائل والرذائل:

يحدد ابن حزم –أصول الفضائل والرذائل– فيقول: "أصول الفضائل كلها أربعة، منها تتركب كل فضيلة، وهي العدل، والفهم، والنجدة، والجود. والنزاهة، والصبر، يتركب كل واحد منهما مما من النجدة والجود. والحكم نوع مفرد من أنواع النجدة، والقناعة مركبة من الجود والعدل، والصدق فضيلة مركبة من العدل والنجدة، والمداراة فضيلة مركبة من الحكم والصبر."[٢٨]

أما أصول الرذائل، فيحددها ابن حزم في أربعة هي: الجور، والجهل، والجبن، والشح. وعنها تتركب كل رذيلة، وهي أضداد لأصول الفضائل، فالجور ضد العدل، والجهل ضد الفهم، والجبن ضد النجدة، والشح ضد الجود.

وتأسيساً على ما تقدم يشير ابن حزم إلى بعض أنواع الرذائل ونقيضها من الفضائل، فتوقّف أول ما توقف أمام "الطمع" الذي يقود إلى ذلّ النفس، وإلى استخدام كل وسيلة من أجل الوصول إلى المبتغى، حتى لو كان ذلك على حساب آدمية الإنسان، وعلى حساب العزة، وسمو النفس، "فالطمع أصل لكلّ ذلّ ولكلّ هَمّ، وهو خلق سوء ذميم. وضده نزاهة النفس، وهذه صفة مركبة من النجدة والجود والعدل والفهم... ومن ثم عُدت نزاهة النفس هي علاج الطمع، وهي رأس الفضائل؛ لأن من يكون نزيه النفس

[٢٨] ابن حزم، **مداواة النفوس**، مرجع سابق، ص٥٧–٥٨. وإلى مثل هذا التقسيم ذهب مسكويه في تهذيب الأخلاق.

يكون قد فهم معاني الفضيلة وحارب مكان مَن طمع في نفسه، فالإنسان الفاضل هو من تميّز بقدرة على تزكية نفسه، وتنزيهها عن كل شائبة. فنزيه النفس يصبح مقداماً في فعل الخير والتضحية من أجل الواجب وفي سبيل الله تعالى، وهذه هي فضيلة النجدة. ومن كانت النجدة طبعاً له حدثت فيه عزة وعن العزة تحدث الأنفة من الاهتضام".[٢٩]

٢. وسائل علاج النفوس:

يرى ابن حزم أن صلاح النفوس، وعلاج عيوبها أجدى وأنفع من مداواة الجسد، وعلاج أمراضه؛ لأن مداواة الجسد تابعةٌ لمداواة النفس، وما عمَّ إصلاح النفس والجسد معاً أفضل وأولى بالاهتمام به مما خص إصلاح الجسد فقط، وهذا برهان عقلي ضروري.[٣٠] ومن أهم وسائل العلاج:

أ. اتّباع ما قالت به الأنبياء:

يتخذ ابن حزم من شخصية الرسول عليه الصلاة والسلام -على وجه الخصوص- مثلاً أعلى ونبراساً هادياً، لذلك يقول: "من أراد خير الآخرة، وحكمة الدنيا، وعدل السيرة، والاحتواء على محاسن الأخلاق كلها، واستحقاق الفضائل بأسرها، فليقتدِ بمحمد رسول الله عليه الصلاة والسلام، وليستعمل أخلاقه وسيره ما أمكنه، أعاننا الله على الاقتداء به."[٣١] وقد جسّد الرسول ﷺ في شخصه كل معاني البساطة، والزهد، والتواضع التي ينبغي أن يقتدي بها كلُّ من يريد علاج أمراض نفسه ورذائلها.[٣٢]

---

[٢٩] المرجع السابق، الصفحة نفسها.

[٣٠] ابن حزم، علي بن أحمد. **رسائل ابن حزم**، تحقيق: إحسان عباس، بيروت: الآفاق الحديثة، ١٩٨٠م، ص٤٦ وما بعدها. وهنا يقترب ابن حزم من رجال المدرسة النفسية المعاصرة في مسألة الأمراض النفسية (السيكوسوماتيك)؛ إذ يذهب علماؤها إلى القول بأن هناك العديد من الأمراض الجسمية (نفسية المنشأ)، وعلاجها يقتضي البدء بعلاج أسبابها النفسية قبل أعراضها الجسمانية. انظر:

- يونس، انتصار. **السلوك الإنساني**، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، د.ت، ص٥٢ وما بعدها.

[٣١] المرجع السابق، ص١٢٣.

[٣٢] المرجع السابق، ص١٤٢. انظر أيضاً:

- Donaldson, Dwight M. *Studies on Muslim Ethics*, London: SPCK, 1963, p. 194

ب. رياضة النَّفس، واتباع النصح، والوعظ:

رياضة الأنفس عند ابن حزم أصعب من رياضة الأسد؛ لأن الأسود إذا سجنت في البيوت التي تُتَخذ لها أُمِنَ شَرُها، والنفس إذا سجنت لم يؤمَن شَرُها.[٣٣] وأول ما يجمع عليه الناس في رياضة النفس، هو طرد الهَمّ؛ أي دفع الآلام النفسية، ويستوي في ذلك العالم والجاهل، وإنّ خير وسيلة هي التوجه إلى الله عز وجل بالعمل للآخرة. أما اتّباع النصح والوعظ فيذهب ابن حزم إلى ضرورة وَعْظ أهل الجهل والمعاصي والرذائل بلينٍ وبِشرٍ وتبسُّم، وليس بالجفاء والاكفهرار؛ اقتداءً بالنبي ﷺ. فإن لم يتقبل الموعوظ، فلينتقل الواعظ إلى الوعظ بالتحشيم (على الملأ) وفي الخلاء، فإن لم يقبل ففي وجود من يستحي منه الموعوظ؛ لأن هذا هو أدب الله تعالى في أمره بالقول واللين.[٣٤]

ت. دفع الهمّ:

ويرى ابن حزم أن مقياس دَفْعِ الهمّ، وطلب ما عند الله هو مقياسٌ أساس في معالجة الرذائل. ويبدأ ابن حزم ببيان أن الناس مجمعون على غاية واحدة، وهي "طرد الهمّ، أي دفع الآلام النفسية، ويستوي في ذلك العالم والجاهل، وأن خير وسيلة هي التوجه إلى الله عزّ وجل، فعقباه على كل حال سرور عاجل وآجل. أما في العاجل فَقِلّة الهَمّ بما يهتم به الناس، وإنك به معظّم من الصديق والعدو، وأما في الآجل فالجنة."[٣٥]

ويحدد ابن حزم أصناف الناس في دَفْعِ الهمّ فيقول: "إنما طَلَبَ المالَ طلابُه؛ ليطردوا به عن أنفسَهم هَمَّ الفقر.. وإنما طلبَ العلمَ مَنْ طلبه؛ ليطرد به عن نفسه هَمّ الجهل، وإنما هشَّ إلى سماع الأخبار، ومحادثة الناس مَنْ يطلبُ ذلك؛ ليطردَ بها عن نفسه هَمّ التوحُّد، ومغيب أحوال العالم عنه."[٣٦]

---

[٣٣] ابن حزم، **رسائل ابن حزم**، مرجع سابق، ص٤٦-٤٧.
[٣٤] ابن حزم، **مداواة النفوس**، مرجع سابق، ص٦١.
[٣٥] المرجع السابق، ص١٣.
[٣٦] المرجع السابق، ص١٥.

ث. سلوك طريق الحق والثبات عليه (الفكر والعمل):

– عدم المبالاة بالمدح أو الذمّ:

يرى ابن حزم أن من الواجب سلوك طريق الحق؛ لأن فيه راحة للنفس والعقل. وليمضِ الإنسان فيما يراه الحق دون التفات إلى مدح الناس وذمهم؛ لأن الاهتمام بكلام الناس قد ينتهي بنا إلى العجز والقعود.[٣٧] ويوضح ذلك بقوله: "ترك المبالاة بكلام الناس، والمبالاة بكلام الخالق عز وجل هو العقل كله، والراحة كلها... لأن من قرر أنه يَسْلَم من طعن الناس وعيبهم فهو مجنون، ومن حقق النَّظر وراض نفسه على السكون إلى الحقائق، وإن آلمتها في أول صدمة، كان اغتباطه بذم الناس إياه أشد وأكثر من اغتباطه بمدحهم إياه؛ لأن مدحهم إياه إنْ كان بحق فَبَلَغهُ فصبر، اكتشف فضلاً زائداً بالحلم والصبر، وكان مع ذلك غانماً؛ لأنه يأخذ حسنات من ذمّه بالباطل، فيحظى بها في دار الجزاء، أحوج ما يكون إلى النجاة بأعمال لم يتعب فيها ولم يتكلفها، وهذا حظٌّ رفيعٌ لا يزهد فيه إلا مجنون. وأما إن لم يبلغه مدح الناس إياه، فكلامهم وسكوتهم سواء، وليس كذلك ذمهم إياه؛ لأنه غانم للأجر على كل حال، بَلَغَه ذمهم أو لم يبلغه."[٣٨]

– الثبات على الفكرة والعمل:

يقول ابن حزم في ذلك "الثبات على صحة العقد، والثبات الذي هو اللجاج مشتبهان اشتباهاً لا يفرق بينهما إلا عارف بكيفية الأخلاق. والفرق بينهما أن اللجاج هو ما كان على الباطل أو فعله الفاعل نصراً لما نشب، وقد لاح فساده أو لم يلُح له صوابه ولا فساده، وهذا مذموم. وأما الثبات الذي هو صحة العقد، فإنما يكون على الحق أو على ما اعتقده المرء حقاً ما لم يلُح له باطله وهذا محمود."[٣٩]

يلاحظ من النص السابق تأكيد ابن حزم على التفرقة الدقيقة بين مَنْ يثبت على فكرة أو قول أو عمل لحاجة، وفي ذلك ظلم، ومَنْ يثبت مؤمناً معتقداً معتزماً، وإن ذلك

---

[٣٧] رسلان، صلاح الدين. **الأخلاق والسياسة عند ابن حزم**، القاهرة: مكتبة نهضة الشرق، د.ت، ص٢٤٧.

[٣٨] ابن حزم، **مداواة النفوس**، مرجع سابق، ص١٧.

[٣٩] المرجع السابق، ص٥٥.

ثابت، وما عداه نزعات مضطربة غير ثابتة. وهنا نرى دقة ابن حزم المتناهية في التفرقة بين مَنْ يثبت على فكرة باطلة، ومَنْ يثبت مؤمناً على الحث، ومدافعاً عنه.

ج. في التدين والاستخفاف بالدين:

يدعو ابن حزم إلى الثقة بالمتدين ولو كان متديناً بغير الإسلام، ويدعو إلى عدم الثقة بغير المتدين ولو كان من المسلمين. وفي ذلك يقول: "ثق بالمتدين، وإن كان على غير دينك، ولا تثق بالمستخِف وإن أظهر أنه على دينك، فمن استخفّ بحرمات الله تعالى، فلا تأمنه على شيء تشفق عليه."[٤٠]

وهكذا يقرر ابن حزم أن الاستخفاف انخلاع من حكم العقل والدين معاً بفقد الثقة، فلا يؤتمن المستخف بحرمات الله تعالى وبالفضائل والرذائل. والمتدين موضوع ثقة ولو كان لا يدين بالإسلام؛ لأن له ضابطاً من الفكر والدين يرجع إليه، والأديان في جملتها تحث على الأمانة، وتنهى عن الخيانة.

٣. الاستعانة بالمنطق من تحصيل السعادة:

اتخذ ابن حزم من المنطق وسيلة لمواجهة النكبات والمحن التي تعرّض لها في حياته، وبه كان يداوى على تململ المتحيزين له والمتتلمذين عليه، وفي ذلك يقول: "على العاقل أن يثبت ما أثبته البرهان، ويقف فيما لم يثبته ولا أبطله برهان حتى يلوح له الحق. وكذلك ليس علينا قسر النفوس إلى الإقرار به، وقطع الألسنة عن المعارضة الصحيحة لعدم وجودها؛ إذ لا يتعارض البرهان. وإذا أقمناه فقد أَمِنّا أن يقيمه خصمنا."[٤١] فالاستعانة بالمنطق في مجابهة الخصوم سيؤدي إلى شعور بالسعادة، وإلى نعيم نفسي لا يدركه غير الفئة المختارة من بني آدم، لا سيما إذا واكَبَتْه خصال قلّ أن تتوفر لعامة الناس، مثل التخلي عن الغلَبة في طلب الحق، والخضوع للحق والقبول به حين ينكشف للنفس،

---

[٤٠] المرجع السابق، ص٥٥.

[٤١] ابن حزم، علي بن أحمد. **التقريب لحد المنطق**، تحقيق: إحسان عباس، بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٥٩م، ص١٩٣.

وعدم الاستيحاش مع الحق إلى أحد، واللامبالاة بكثرة الخصوم، وتعظيم الناس إياهم، وقوة عدتهم، فالحق أكثر منهم، وأقدم، وأعز، وأعظم، وأولى بالتعظيم.

أما عن طبيعة العلاج المستمد من المنطق، فهو دواء (ارستقراطي) لا يتاح إلا لفئة (محدودة)، وإن كان بطبيعته جامعاً لجميع المقاصد، وكان المرء يحصل بموجبه على طرد الهمّ الذي يرمى إليه كل مخلوق بشري؛ لأن العِلّة منه ليس جهل الناس به، وإنما هي قدرتهم على تحصيله، ثم صلاحه لكل مريض.

ولعل السبب في محدودية المنطق في العلاج يرجع إلى داء استشرى في الناس، وهو الانحلال الذي لا ينجح فيه منطق، ولا يردع الناس عن مسالكهم معه "صحة رأي". فقد أولعوا بلذاتهم، وكانوا يضعون اللوم على طبيعة الإنسان وعلى الدهر، وكان فيهم من كان يرتاح إلى سلوكه، أو يرضى بأعمال نفسه.[٤٢]

٤. الحب وغرس الفضيلة:

اتخذ ابن حزم من الحبّ وسيلة لغرس الفضيلة عند المحبين، لتسمو طبائعهم، ويبتعدوا عن لذائذ الشهوات الجسدية. وفي ذلك علاج للرذائل، والحد من تفشّيها. فهو يقول: "الحب هو اتصال بين أجزاء النفس المقسومة في هذه الخليقة في أصل عنصرها الرفيع، وإن سرّ التمازج والتباين في المخلوقات، إنما هو الاتصال والانفصال."[٤٣] فالمحبة إذن، عند ابن حزم لا تقوم بين متنافرين أو متضادين، بل تقوم بين المتصلين المتشابهين.

والشبيه عند ابن حزم يسعى وراء شبيهه، والحب في جملته هو اتحاد روحي، وامتزاج نفسي، وهو في الوقت نفسه وسيلة الإنسان في الارتقاء بمشاعره، والتأكيد على حسن اختيار الأقران والخِلّان. والصورة الحسنة عند ابن حزم أول مراحل الحب؛ لأن النفس حسنة تُعجب بكل شيء جميل. ويضيف ابن حزم بأن النفس إذا بقيت مقصورة على

---

[٤٢] المرجع السابق، ص٢٥٦ وما بعدها.

[٤٣] ابن حزم، علي بن أحمد. **طوق الحمامة**، تحقيق: طاهر مكي، مصر: دار المعارف، ١٩٧٧م، ص٢١.

الصورة الحسنة فهذه هي الشهوة، وإذا ميّزت وراء الصور شيئاً من أشكالها، اتّصلت وصحّت المحبة الحقيقية.[٤٤]

وعن مراتب الحب، وأنواعه يقول: "علمنا أن الحب ضروب، فأفضلها محبة المتحابين في الله عز وجل، وإما الاجتهاد في العمل، وإما الاتفاق في أصل النِّحلة والمذهب، وإما لفضل علم يمنحه الإنسان، ثم محبة القرابة، ومحبة الألفة والاشتراك في المطالب، ومحبة البِّر يضعه المرء عند أخيه... ومحبة المتحابين لسرّ يجتمعان عليه يلزمهما ستره... ."[٤٥]

وعلى مدى أبواب الرسالة يدعو ابن حزم إلى تأصيل الفضيلة من خلال الحب بالنزوع إلى الوفاء بين المحبين، وترسُّم الخير بوصفه هدفاً أخيراً لهم.

ويسوق ابن حزم عدداً من الأمثلة على التفرقة بين الحب والشهوة،[٤٦] ويرى أن التفرقة بينها كالتفرقة بين الظاهر والباطن. والشهوة علاقة جسدية وهو حبّ الصورة الحسنة، أما الحب فهو اتصال النفس، ويكون حين تميز النفس شيئاً وراء الصورة الحسنة.

ثالثاً: ابن باجة وأخلاق المتوحِّد

وإذا ما انتقلنا إلى ابن باجه[٤٧] نجد أنه يحتل مكانة كبيرة في فلسفة الغرب الإسلامي، على الرغم من قصر حياته، فهو أول من وقف في المغرب والأندلس على فلسفة

---

[٤٤] المرجع السابق، ص٢١ وما بعدها.

[٤٥] ابن حزم، **طوق الحمامة**، مرجع سابق، ص٢٢.

[٤٦] المرجع السابق، ص١٢٥ وما بعدها.

[٤٧] هو أبو بكر محمد بن الصائغ المعروف بابن باجة، يطلق عليه رجل المدرسة اللاتينية في أوروبا باسم أفينبيس Avennepes، ولا يعرف عن حياة ابن باجة في نشأتها، وتطورها أشياء كثيرة من شأنها أن تغطي ترجمة كاملة عنه، إلا أنه ولد في سرقسطة حوالي ٤٧٥هـ، وانتقل منها إلى إشبيلية وغرناطة. ويذكر المؤرخون أن ابن باجة استُوزر لأبي بكر بن إبراهيم الذي كان والياً على غرناطة، ثم سرقسطة، ودامت وزارته عشرين عاماً. وبعد سقوط سرقسطة رحل ابن باجة إلى إشبيلية سنة ٥١٣هـ، وصنّف فيها كثيراً من مؤلفاته. ثم ذهب بعد ذلك إلى غرناطة، ومن بعدها إلى فاس في بلاط المرابطين. وهناك أحاطت به الدسائس، لذيوع شهرته بوصفه طبيباً بارعاً، فحسده منافسوه ودسوا له السُّم، فمات سنة ٥٣٣هـ/١١٣٨م. انظر:
- الأندلسي، **طبقات الأمم**، مرجع سابق، ص٨٣.

المشارقة؛ فألمَّ بها، وشرح قضاياها، وألَّف في موضوعاتها الرئيسة، وحاول تعميمها في رسائل متناثرة، وهو بذلك قد عبّد الطريق لمن جاء بعده من الفلاسفة من أمثال: ابن طفيل، وابن رشد الذي أفاد منه إفادة عظيمة، لا سيما في موضوعات النفس والعقل.

ومن أبرز مصنفات ابن باجة الفلسفية، رسالة الوداع التي كتبها لأحد أصدقائه المسافرين، وضمّنها أكثر آرائه الفلسفية، ولا سيما في العلم الإلهي، ثم كتابه تدبير المتوحّد، وفيه جمع أراءه في لغة غير سهلة، ولم يتمّه، وهو يشبه المدينة الفاضلة للفارابي. وله كتاب "النفس"، وتناول فيه النَّفْسَ وأحوالها، متأثراً بأقوال فلاسفة اليونان، ثم رسالة الاتصال، بالإضافة إلى مجموعة من الشروح والتعليقات على كتب أرسطو، وجالينوس، والفارابي، والرازي، وغيرهم.[٤٨] وقد ضاع أغلب هذه الكتب منذ وقت متقدم.[٤٩]

ومعظم ما ذكره ابن باجة في فلسفته الأخلاقية موجود في كتابه أو رسالته "تدبير المتوحد"، الذي يعدّ أهم كتبه وأنفعها. وتتألف هذه الرسالة من ثلاث مقالات: مقالة في معنى التدبير، ومقالة في الأفعال الإنسانية، ومقالة في الصور الروحية.[٥٠]

معنى التدبير: يتناول ابن حزم معنى التدبير على أنحاء عدة:

الأول: تدبير الإله للعالم... وهو التدبير المطلق، والثاني: تدبير المدن، والثالث: تدبير المنزل، أما الرابع: فهو تدبير الإنسان المفرد، وهو ما يهدف إليه ابن باجة فيما يعنيه "بتدبير المتوحِّد".[٥١] والهدف من هذه الرسالة (تدبير المتوحد)، هو بيان كيف يتدبر هذا الإنسان المتوحِّد حتى ينال أفضل وجوداته، فيحقق لنفسه السعادة...[٥٢]

---

[٤٨] يرجع الفضل في الاحتفاظ بنص هذا الكتاب إلى الفيلسوف موسى النربوني، ويظهر الكتاب في نسختين خطيتين: البودلانية، وهي مفصلة، لكنها ناقصة ونشرها (أسين بلاسيوس)، ومخطوط القاهرة، نشره ماجد فخري في كتابه عن ابن باجة، وهي موجزة. انظر:

– فروخ، **تاريخ الفكر العربي**، مرجع سابق، ص٢٠٥.

[٤٩] فروخ، عمر، **تاريخ الفكر العربي**، بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨١م، ص٦٨. وانظر أيضاً:

– فخري، ماجد. **رسائل ابن باجة الإلهية**، بيروت: دار النهار، ١٩٦٨م، ص١٧.

[٥٠] فخري، **رسائل ابن باجة الإلهية**، مرجع سابق، ص٣٧.

[٥١] المرجع السابق، ص٣٧.

[٥٢] المرجع السابق، ص٤٣.

أما **الفعل الإنساني**: فيذهب ابن باجة إلى النظر للأفعال الإنسانية الناتجة عن "تدبير" بأنها تتصف بالروية والتعقّل، وهي الأفعال التي يمكن أن نطلق على كل فعل منها بأنه فعل إنساني. وتنقسم الأفعال الإنسانية عند ابن باجة إلى أصناف عدة:

الأول: أفعال تصدر عن طبيعة الإنسان المادية (الجسمانية) كالسقوط إلى أسفل، وهي أفعال اضطرارية، ولا يمكن أن تكون موضوعاً للتدبير.

والثاني: أفعال راجعة إلى طبيعة الإنسان الحيوانية، وهي في هذه الحالة أفعال غريزية لا تكون موضوعاً للتدبير.

الثالث: أفعال تنسب إلى الإنسان بوصفه كائناً عاقلاً، وهي إما أفعال تصدر من العقل مباشرة أو أفعال تصدر عن الوحي والإلهام.

أما المقالة الثالثة من كتابه "تدبير المتوحد" فهي عن مسألة **الصور الروحانية**.[٥٣] ويحصر ابن باجة هذه الصورة الروحية التي تقع داخل دائرة الفعل الإنساني في مقاصد عدة، هي:

– الحس المشترك، والمخيلة، والذاكرة، وهذه كلها عنده من أصل حسيّ.

– المعقولات الهيولانية، وهي المعاني المجردة والمفاهيم الكُليّة المستخلصة بالتجريد من الأشخاص، المتحققة لمفهوم إنسان، ومفهوم شجرة، وغيرها. وسميت معقولات هيولانية؛[٥٤] لأنها منتزعة من الهيولى أو المادة.

– العقل الفعّال والعقل المستفاد: وهما صورتان لا تحتاجان في وجودهما إلى هيولى، ويخلص ابن باجة مما سبق إلى أن المتوحِّد محتاج إلى تحقيق هذه المقاصد كلها، بما هو إنسان مضطر إلى العمل من أجل الصور الجسمانية، فبالجسمانية يحافظ على جسمه من التلف، ومن ثمّ على حياته، وبالروحانية الخاصة يحصل على الفضائل الشكلية؛ "أي

[٥٣] والصور الروحانية عند ابن باجة فيها معادلة من الجسد والنفس بوصفها جواهر ساكنة محركة لما سواها، فتكون بهذا المعنى هي التصورات والأفكار والمعاني التي تحرك الإنسان إلى الفعل. انظر:
– فخري، **رسائل ابن باجة الإلهية**، مرجع سابق، ص٤٩.

[٥٤] المرجع السابق، ص٥٠.

مكارم الأخلاق"، وبالروحانية العامة ينال أفضل وجوداته، وهو الوجود العقلي، الذي هو أليق الوجودات بالدوام.

الأفعال الإنسانية والسِّنْ:

يربط ابن باجة بين أفعال الإنسان ومراحل عمره المختلفة، فيرى أن لكل سِنّ يمر بها الإنسان أفعالاً خاصة بها، وهو يقسّم عمر الإنسان إلى ثلاث مراحل: مرحلة بنائية، ومرحلة حيوانية، ومرحلة إنسانية.[٥٥]

أ. أما المرحلة البنائية، فهي سِنّ الطفولة، وفي هذه المرحلة تكون كلُّ أفعاله بدافع من النفس الغاذية (من التغذّي).

ب. أما المرحلة الحيوانية فتأتي بعد المرحلة البنائية، وتمتد من وقت حركته إلى ما يشتهيه، إلى الوقت الذي توجد له فيه الرويّة، وفي هذه المرحلة تكون حال الإنسان أشبه بحال الحيوان غير الناطق، وتكون السيطرة للنفس البهيمية التي تفعل الأفعال بطابعها.

ت. وتأتي في النهاية المرحلة الإنسانية، وهي تبدأ منذ بدء الرويّة، والتفكير عند الإنسان في هذه المرحلة تصبح الغلبة فيه للقوة الناطقة التي توجّه أفعال الإنسان، ومنها يصبح إنساناً على وجه الإطلاق.[٥٦]

وفي المراحل السابقة تكون كل حال في سنٍّ تُعدّ توطئة للسِّنّ التي تأتي بعدها وخادمة لها؛ لذلك، فإنه يستقبح من الشيخ التّصابي، للتباعد ما بين سِنّه وسنّ التصابي، حيث يفصل بين السنين سن الكهولة، وهي سن الحكمة، وجودة الرأي، وحسن الرويّة، فعلى الشيخ أن ينصرف إلى الحكمة التي هي وحدها لائقة به.[٥٧]

وعلى الجملة فإن ابن باجة يذهب إلى أن الإنسان الفاضل حقاً والعاقل حقاً، إنما هو ذلك الإنسان الذي يمثل السنّ التي هو فيها أصدق تمثيل، وهذا ما يجعل الخِفّة محمودة في الصبي، مكروهة في الكهل.[٥٨]

---

[٥٥] ابن باجة، محمد بن يحيى. **تدبير المتوحّد**، ضمن: فخري، **رسائل ابن باجه الإلهية**، مرجع سابق،، ص٤٧.

[٥٦] المرجع السابق، ص٤٨.

[٥٧] شيخ الأرض، تيسير. **ابن باجة**، بيروت: دار الأنوار، د.ت، ص١٠٧.

[٥٨] المرجع السابق، ص٥٢.

أنواع الفضائل:

أ. الفضائل الفكرية: وهي العلوم، وما جانس هذه كصواب المشورة، وجودة الاستنباط، وبعض الصنائع داخلة في هذه.

ب. الفضائل الشكلية: كالسخاء، والنجدة، والألفة، وهذه الأفعال على الإجمال قد يقصد بها أن تولّد في النفس خشوعاً، فتعقبه الكرامة، والعمل الفاضل، أو يُقصد فيها شيء، فيحصل عنها كمال صورته الروحانية.

مراتب الناس في تحصيل الفضائل والكمالات:

يرى ابن باجة أن الاختلاف في الأفعال، هو الذي يجعل الناس يتفاوتون في المراتب، وهو اختلاف ناتج عن اختلاف طبائع فيما بينها، وهذا يعني أن الناس مرتبين، وأن مراتبهم مرتبطة بمراتب أفعالهم. ويحصر ابن ماجة المراتب فيما يأتي:[٥٩]

أ. المرتبة الجسمانية الخالصة، وتعني أن الأشخاص الذين يدخلون في هذه المرتبة هم أحسن الجسمانيين. وهم لا يحفلون بالصورة الروحانية، ولا يلتفتون إليها.

ب. المرتبة الجسمانية الروحانية: وهذه المرتبة أعلى من السابقة، وهي بدورها تتضمن مرتبتين مختلفتين بحسب تغليب الصورة الروحانية على الصورة الجسمانية أو عدم تغليبها.

ت. المرتبة الروحانية العقلية: وتتضمن هذه المرتبة في الحقيقة مرتبتين بحسب تغليب الصورة العقلية على الصورة الروحانية، أو عدم هذا التغليب. وهي من هذه الناحية شبيهة بالمرتبة الجسمانية الروحانية، غير أن المرئية التي تكون الغلبة فيها للصورة العقلية هي أعلى المرتبتين دون شك.

وبذلك يتضح أن مراتب الأفعال ترتبط بمراتب الناس، سواء من حيث المراكز التي يحتلونها في حياتهم المدنية، أو من ناحية حياتهم الأخلاقية، والفلسفية.[٦٠]

[٥٩] المرجع السابق، ص٧٩.

[٦٠] راجع في ذلك:

تحصيل السعادة هو الغاية القصوى للسلوك الأخلاقي:

أ. طريقة تحصيل السعادة:[٦١]

يحصر ابن باجة طريقة تحصيل السعادة للمتوحِّد في طريق علم الصور الروحانية، وعلى المتوحّد في هذه الحالة أن "يعتزل الناس جملة، فلا يلابسهم إلا في الأمور الضرورية. وهذه العزلة أو الهجرة ليست غاية في ذاتها، ولا هي من الأمور الطبيعية، وإنما هي من أجل طلب صحة النفس."[٦٢]

ب. المتوحّد وتحصيل السعادة:

الغاية القصوى التي يصبو إليها "المتوحّد" في المدينة الفاضلة هي الاتصال بالعقل الفعال، ومن وراء ذلك اللحاق بعالم المفارِقات، الذي ذهب كلٌّ من الفارابي، وابن باجة إلى عدّه كنه السعادة التي عليه أن يتطلع إليها دائماً.[٦٣]

والكمال الذي يوصل إلى هذه السعادة يكمن في أن سعادة المتوحّد لا تكمن في اللذة الجسدية أو الجاه أو الغلبة،[٦٤] كذلك فإن سعادة المتوحّد ليست ثمرة السلوك الصوفي الذي يهمل العلم، ويكتفي بالخلوة. قال ابن باجة: "زعم الصوفية أن إدراك السعادة القصوى قد يكون بلا تعلُّم، بل بالتفرغ... وهذه الغاية التي ظنوها لو كانت صادقة وغايةَ المتوحد، لبقي أشرف أجزاء الإنسان لا عمل له، وكان وجوده باطلاً، وكان يبطل

– مراد، سعيد. **نظرية السعادة عند فلاسفة الإسلام**، القاهرة: مكتبة الأنجلو، ١٩٩٢م، ص١٤١ وما بعدها.

[٦١] يعيب ابن باجة على جملة طرق الصوفية في الكشف الصوفي، ويصفها بأنها طريقة ظنية. فنحن هنا أمام موقف عقلاني لابن باجة؛ إذ يعد المشاهدات الصوفية نوعاً من التخيّل، وخروجاً عن الطبع الإنساني بمظهرية العقل، فيرفضه رفضاً قاطعاً من منطلق أنه يقول: يوجد طريق آخر لتحصيل السعادة هو طريق علم الصور الروحانية كما بيّنا، ويمكن الوصول إليها بالعلوم النظرية، فالمتوحد على وجه الخصوص هو من نحا نحو العلوم الفطرية التي هي علوم الحدس والقياس. انظر:

– ابن باجة، **تدبير المتوحد**، مرجع سابق، ص٩١.

[٦٢] ابن باجة، **تدبير المتوحد**، مرجع سابق، ص٩١.

[٦٣] الفارابي، أبو نصر. **كتاب السياسة المدنية**، بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٦٤م، ص٤٢ وما بعدها. وقارن ابن باجة في اتصال الإنسان بالعقل الفعال ضمن:

– فخري، **رسائل ابن باجه الإلهية**، مرجع سابق، ص١٥٥ وما بعدها.

[٦٤] ابن باجة، **تدبير المتوحد**، مرجع سابق، ص٩٥ وما بعدها.

جميع التعاليم، والعلوم الثلاثة التي هي الحكمة النظرية."[٦٥] ومن ذلك يرى ابن باجة أن سعادة المتوحّد القصوى في رضا الله والقرب منه؛ إذ "من عَلِمَ الله حق عِلْمِه، علم أن أعظم الشقاء سخطه والبعد عنه، وأنظم السعادة قدراً رضاه والقرب منه."[٦٦]

وابن باجة لا ينسى أنه فيلسوف مسلم، يدعو الإنسان إلى طاعة الله، والعمل بما يرضيه حتى يثيبه الله العقل الذي يهتدي به في تحصيل السعادة، على أن الإنسان لا يعلم الله بهذه الدرجة من العلم، إلا إذا أصبح فيلسوفاً، وحصّل العلم النظري، وأدرك المعقولات والعقول البسيطة، وأصبح كاملاً بالكمال الخاص به، وكاملاً كإنسان عاقل.

فالعقل سبيلنا إلى العلم النظري، وهذا العلم هو سبيلنا إلى الله وإلى السعادة؛ أو بعبارة أخرى بالتعقُّل تحصل على العلم. والعلم مُقرِّب من الله، والجهل مُبعِد عنه، والقرب من الله أعظم سعادة، وكأن ابن باجة يجمع بين أرسطو والإسلام؛ إذ "يرى أرسطو سعادة الإنسان في الفلسفة، ويراها الإسلام في مشاهدة الله، فإذا هي –في نظر ابن باجة– مشاهدة الله عن طريق الفلسفة."[٦٧]

والسعادة عند ابن باجة بهذا المعنى لا تتوقف عند الفرد، وإنما ينبغي أن تتخطاه إلى المجتمع الفاضل. فالمجتمعات الفاضلة –بحسب وجهة نظر ابن باجة– التي يحكمها المتوحِّد، مجتمعات سعيدة في الوقت نفسه.

رابعاً: أبو بكر بن طفيل وأخلاق "حيّ"

يعدّ أبو بكر بن طفيل[٦٨] المعلم الثاني في تاريخ الفلسفة الأندلسية، ويعود الفضل في شهرة ابن طفيل إلى قصته الرمزية (حي بن يقظان)،[٦٩] فهي المصدر الوحيد للاطلاع

---

[٦٥] المرجع السابق، ص٥٥.

[٦٦] فخري، **رسائل ابن باجه الإلهية**، مرجع سابق، ص١٦٢.

[٦٧] قمير، يوحنا. **ابن طفيل**، بيروت: دار المشرق، ١٩٨٦م، ص١٩.

[٦٨] هو أبو بكر محمد بن عبد الملك بن محمد.. ابن طفيل القيسى، ولد في أوائل القرن الثاني عشر، في وادي آش، قرب غرناطة. وليست هناك معلومات كثيرة عن نشأته وأساتذته، ولكن من المعروف أنه أصبح فيما بعد طبيب أبي يعقوب يوسف (١١٦٣–١١٨٦م). ونرى في رسالته، حي بن يقظان، معلومات طبية وفلكية، ورياضية، عدا

على آراء هذا الفيلسوف، سواء المتعلق منها بفلسفته الإلهية الطبيعية بوجه عام، أو المتعلق منها بفلسفته الأخلاقية بوجه خاص.

الآراء الأخلاقية لابن طفيل:

سار ابن طفيل في سرد آرائه الأخلاقية على نهج ابن باجة.[٧٠] وعلى منواله كان مفهومه عن السعادة التي أودعها في قصته الفلسفية المشهورة (حي بن يقظان). وسنعرض للجوانب المختلفة لهذه الآراء بشيء من التفصيل:

١. أقسام الحكمة:

ينحو ابن طفيل نحو أرسطو في اعتبار أن احتياجات الإنسان، وتدبير أعماله هي السبب في نشأة الحكمة العلمية من أخلاق، وسياسة، وتدبير لشؤون المنزل. ومن ثم انقسمت هذه الحكمة العملية إلى ثلاثة أقسام، وفقاً لقوى الإنسان الثلاث:

مذهبه الفلسفي، فقد كان شديد الولع بالعلوم والفلسفة، مما يدل على ثقافة عميقه وشاملة. وقد خدم ابن طفيل الخليفة أبا يعقوب بن يوسف بصفة طبيب ومستشار –كما أشرنا– ولما توفي هذا الخليفة سنة (٥٨١هـ/١١٨٤م)، بقي ابن طفيل في البلاط موفور الكرامة من عهد ابن أبي يعقوب وخليفته، حتى وافاه الأجل سنة (٥٨١هـ/١١٨٤م)، عن سن متقدمة. انظر:

– المراكشي، **المعجب في أخبار المغرب**، مرجع سابق، ص١٧٢ وما بعدها.

[٦٩] لم يصلنا من مؤلفات ابن طفيل سوى هذه الرسالة. ونذكّر القارئ أن "حي بن يقظان" هو عنوان إحدى رسائل ابن سينا الإشراقية، ولعل ابن طفيل اقتبس هذا العنوان عن سلفه المشرقي بغية التبسّط في موضوع الحكمة المشرقية التي يشير إليها في مطلع الكتاب، الذي يؤلف بالفعل محور فلسفته. وللاستزادة انظر:

– محمود، عبد الحليم. **ابن طفيل رسالة "حي بن يقظان"**، القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩٦٤م. حيث يضيق بحثنا هذا عن سرد تفاصيلها.

[٧٠] مدكور، إبراهيم بيومي. **في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه**، مصر: دار المعارف، ١٩٧٧م، ج١، ص٥٨. وعن ابن باجة يقول "ابن طفيل": ثم خلف من بعدهم خلف آخر أحذق منهم نظراً، وأقرب إلى الحقيقة. ولم يكن فيهم أثقب ذهناً ولا أصح نظراً، ولا أصدق رؤية من أبي بكر بن الصائغ. غير أنه شغلته الدنيا حتى اختارته المنية قبل ظهور خزائن علمه، وبث خفايا حكمته... ويختتم ابن طفيل عبارته قائلاً: فهذا حال ما وصل الينا من علم هذا الرجل، ونحن لم نلق شخصه. انظر:

– ابن طفيل، **حي بن يقظان**، مرجع سابق، ص٧٦.

- Munk, Salomon. *Mélanges de philosophie juive et arabe*, Paris: Lib. Philosophique J. Vrin, 1955, pp. 414-415.

أ. القسم الأول: وفيه الأعمال الخاصة بالبدن، وما فيها من تنظيم لعمليات الاغتذاء من مأكل، ومشرب، وملبس وغير ذلك.

ب. القسم الثاني: وفيه الأعمال الخاصة بالروح الحيواني المدبّر لقوى البدن، وتشتمل على أعمال التطهير والاغتسال والنظافة...، ثم إن هناك أفعال الحركة المختلفة.

ت. القسم الثالث: وفيه يحاول التشبُّه بالصانع، لأجل الاستغراق، والمشاهدة، ومن القمة التي تقود إليها الحكمة العلمية، وتنتهي إليها.[٧١]

وهذه المراحل في جملتها يمر بها (حيّ) في مراحل حياته من أعمال البدن، وحِفْظ الحياة، وسياسة القوت والغذاء، وأصناف الغذاء التي تلائمه، ثم ينتقل إلى أعمال الطهارة، والاغتسال حتى يتشبه (حيّ) بالأجرام السماوية. ثم تجيء المرحلة الأخيرة وهي التي يختص (حيّ) فيها بتأمل الموجود الأول أو الخالق (تأمل عالم ما بعد الطبيعة).

٢. غاية الحكمة العملية:

وغاية الحكمة العملية عند (حيّ) هي الكشف، والمشاهدة، والإشراق. فالعبادات مع ابن يقظان تنحو منحى صوفياً، وهو تصوّف ليس كالتصوف المعروف لدينا؛ لأنه عقلي محض.... وماهية الكشف والمشاهدة -كما يرى حيّ- لا يمكن الكلام عنها إلا رمزاً. والعبارات في جملتها هي طريق يرقى من البدن إلى الروح السماوي،[٧٢] وذلك من خلال تطهير النفس، وتنزيهها على أساس من الفعل العقلي، والفهم الكامل للوجود. فكبح الشهوات، ومجاهدة النفس وضبط قواها، والإعراض عن الملذات الجسدية، والاكتفاء بالقليل من الاغتذاء، والمسكن، والملبس لحاجة البدن الضرورية، إنما هو سبيل (حيّ) في تحقيق غايته في الوصول إلى الحكمة العملية، التي غايتها الحق عن طريق المشاهدة والاستغراق.[٧٣]

---

[٧١] زيعور، علي. **الحكمة العملية أو الأخلاق والسياسة التعاملية**، بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٨م، ص٤١١.

[٧٢] المرجع السابق، ص٤١٨. وما يقول به ابن طفيل هنا على لسان (حيّ) إنما هو بيانٌ لسمو العالم الإلهي على العالم الحسي، وهو قول ينمّ عن فهم عميق للفلسفة.

[٧٣] محمود، **ابن طفيل، رسالة "حي بن يقظان"**، مرجع سابق، ص١٣٤.

٣. تحصيل السعادة:

يتعرض ابن طفيل لأصناف البشر وحظهم من السعادة، فيتحدث عن الذين لم يكتسبوا من الفطرة الفائقة إلا اليسير، فكان جلّ همهم الانقياد وراء الشهوات، والتهالك في جمع طعام الدنيا. ثم يتحدث عن طائفة أخرى تمثل جانباً من الطائفة الأولى، ولهم من الفطرة السليمة نصيب أوفى، هؤلاء هم المتّبعون لما جاء في الشريعة الإلهية، المؤثرون للحياة مع جمهور الناس في المدينة. أما الطائفة الثالثة فهم أصحاب الفطرة الفائقة، أو أصحاب العقول المتميزة التي لها القدرة على الاتصال بالعقل الفعال.[٧٤]

أما أصحاب السعادة القصوى، فتتحقق لهم السعادة القصوى في طريقة "الاتصال الحق" عنده، وهو طريق عقلاني يكون التفكير فيه ملازماً لواجب الوجود، وقطع العلائق مع كل محسوس، والانقطاع بالكُلّية عن التفكير في شيء سواه، وذلك بممارسة ضروب المجاهدة، والتحرر من ربقة الجسد.

٤. الفضائل الأخلاقية، وتقسم إلى:

- فضيلة الانسجام مع الطبيعة:

وفيها يجب ألا يتعارض الإنسان مع الطبيعة بأي حال من الأحوال، فإن لكل موجود في هذا العالم سواء أكان نباتاً أم حيواناً، غايةً خاصة به. فمن طبيعة الفاكهة – مثلاً– أن تنضج، ويسقط نواها على الأرض، ليخرج من كل نواة شجرة جديدة، فإذا قطف الإنسان هذه الثمرة قبل نضجها فإن عمله هذا يُعدّ بعيداً عن الأخلاق؛ لأنه يمنع النبت من أن يحقق غايته في هذا الوجود... وكذلك بالنسبة للحيوان ومساعدته إذا احتاج إلى العون... وإزالة عوائق جريان الماء، وإزالة النباتات المعيقة لنباتات أخرى... وكلها أعمال من شأنها تحقيق الانسجام مع الطبيعة والرأفة بها، وقد برزت هذه الجوانب الأخلاقية كلها في نشاطات (حيّ)من خلال تعامله مع الطبيعة، والمخلوقات.[٧٥]

[٧٤] قابيل، عبد الحي. **المذاهب الأخلاقية في الإسلام**، القاهرة: دار حراء، ١٩٨٤م، ص٢١٦. انظر أيضاً:
- مدكور، **في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه**، مرجع سابق، ج١، ص٥١.

[٧٥] زيعور، **الحكمة العملية أو الأخلاق والسياسة التعاملية**، مرجع سابق، ص٤٢١.

– فضيلة الرأفة:

وهي عند ابن طفيل المحرك لكل سلوك، فهو يوحّد بين الطبيعة والإنسان داخل شبكة من التعاون لا الصراع،[٧٦] والدليل على ذلك من قصة (حيّ) ما ظهر من رعاية (حيّ) للطبيعة التي تعهدته بالرعاية حين هرمت، فقد اتسمت علاقته بها بالوقار، والمحبة. وكان يرتاد بها المراعي الخصبة، ويجتني لها الثمار الحلوة، ويطعمها، ولما ماتت حزن عليها حزناً شديداً. وابن طفيل هنا لا يخرج عمّا قال به الفقهاء، والوعاظ، والفلاسفة فيما يتعلق بالحِكمة العملية التي تنظم العلاقات الاجتماعية، والعائلية وفق مبادئ مثالية، ومنها: احترام الكبير، وتقدير الوالدين، والرأفة بهما في الكبر.

٥. مكانة الأخلاق الوضعية عند "حيّ":

لم يتعرض ابن طفيل للأخلاق الوضعية من دينية أو اجتماعية، فقد اهتمّ بإنسان يعيش في بيئة طبيعية لا يعرف بيئته الاجتماعية، ثم إن الأخلاق الوضعية ليست غايات في ذاتها، بل هي طريق إلى غايات أخرى. وبيان ذلك أن تجارب (حيّ) أثبتت أن العقل البشري قادر على الوصول إلى الحقيقة بمفرده، وأنه قادر على تنظيم شؤون الفرد، وضبط أحوال المجتمع على وجه أفضل، وفي ذلك لا حاجة لعون خارجي ينظم للإنسان أموره أو يساعده على تحسين شروط إقامته على الوجه الأكمل.

وينتهي ابن طفيل إلى التأكيد على أن الحكمة العملية المستمدة من الشرع[٧٧] تلتقي في النهاية مع حكمة العقل؛ فالحكمتان: العملية والنظرية يلتقيان معاً، وإذا كان هناك فارق بين الحكمتين، فهو في الطريق، وهو فارق يتمثل في أنّ ثمة واحدة منزّلة، وهي

---

[٧٦] المرجع السابق، ص٤٢١.

[٧٧] الحكمة العملية المستمدة من الدين من وجهة نظر ابن طفيل ليست عاجزة في ذاتها، وإنما العجز في عقل الإنسان وطبيعة البشر، فقد أدرك (حيّ) أن حظ الجمهور من الانتفاع بالشريعة هو أن تستقيم معاشه، وتنتظم محاولاته دونما ترقٍّ فوق هذا المستوى من التعامل، ولا يفوز بالآخرة من الجمهور إلا عدد قليل. انظر:
– محمود، **ابن طفيل "حي بن يقظان"**، مرجع سابق، ص٢١١ وما بعدها.

للعامة من الناس، وأخرى بشرية للخاصة. وهو ما سيقول به ابن رشد بعد ذلك في معالجته لأخلاق الخواص والعوام.

خامساً: ابن رشد "وأخلاق الخواص والعوام"

لم يفرد ابن رشد[٧٨] مجالاً مستقلاً لدراسة الأخلاق على نحو تفصيلي، لكنّا سنحاول من خلال العرض الآتي أن نتلمس آراء فيلسوف قرطبة الأخلاقية من خلال مؤلفاته الفلسفية المتعددة.[٧٩]

١. مكانة علم الأخلاق في مؤلفات ابن رشد الفلسفية:

علم الأخلاق عند ابن رشد مستقل عن سياسة النفس، ومرتبط بعلم السياسة المدني،[٨٠] وقد بسط ذلك في كتبه "تلخيص كتاب الأخلاق لأرسطو"،[٨١] "وجوامع

---

[٧٨] هو أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، ولد في قرطبة سنة ٥٢٠هـ/١١٢٦م، تبوأ منصب قاضي القضاة، ولقب بفيلسوف قرطبة، وتنوعت ثقافته في الإلهيات، والفقه، والطب، والرياضيات، والفلسفة. توفي سنة ٥٩٥هـ/١٢٠١م، وبوفاته فقدت الفلسفة العربية آخر ممثل لها، وتقوضت الحركة الفلسفية والفكرية في العالم الإسلامي لخمسة قرون على الأقل. انظر:

– آرنست، رينان. **ابن رشد والرشدية**، ترجمة: عادل زعيتر، بيروت: دار إحياء الدول العربية، ١٩٩٨م، ص٤.

[٧٩] يمكن حصر مؤلفات ابن رشد في أربعة أقسام:

١. شروح أو مؤلفات فلسفية وعملية. وهذه المؤلفات تقع في سبع وأربعين رسالة وكتاب، طبع منها كثير. ومن بين هذه الكتب الفلسفية كتاب "تهافت الفلاسفة" وكتاب "فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال".

٢. شروح أو مصنفات طبية، وتقع هذه المؤلفات في خمس عشرة رسالة وكتاب.

٣. مؤلفات فقهية وكلامية وتقع في سبع رسائل وكتاب.

٤. مؤلفات أدبية ولغوية وتقع في ثلاث رسائل وكتاب. انظر:

– البستاني، بطرس. **دائرة معارف البستاني**، بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٧٦م، ج٣، ص٩٤–٩٥.

[٨٠] أسقط ابن رشد سياسة المَنْزِل (الاقتصاد)، وسياسة النفس من اهتماماته الفلسفية، وردّها من الفقهيات، أو "مقاصد الشريعة" إلى أمور العوام وإلى مبدأ دفع المضرة. انظر:

– زيعور، **الحكمة العملية أو الأخلاق والسياسة التعاملية**، مرجع سابق، ص٢٤٩.

[٨١] والكتاب مفقود في نصه العربي أو له ترجمة عبرانية قديمة، باستثناء تعليقات قليلة أوردها الدكتور عبد الرحمن بدوي في ثنايا نشرته لكتاب الأخلاق النيقوماخية لأرسطو. انظر:

– المرجع السابق، ص٤٣٦.

سياسة أفلاطون"،[٨٢] وكذلك "تلخيص الخطابة"[٨٣] الذي يحتوي على آراء في الفضائل، وكتاب "تلخيص النفس لأرسطو" ضمن جوامع كتب أرسطو طاليس في الطبيعيات والإلهيات. هذا بالإضافة إلى إشارات مقتضبة إلى قضايا أخلاقية في بعض مؤلفاته الأصلية مثل: "تهافت الفلاسفة"، "وفصل المقال"، "والكشف عن مناهج الأدلة".[٨٤] والأخلاق والسياسة عند ابن رشد قسمان لعلم واحد هو علم السياسة، والقسمان مرتبطان ببعضهما؛ ارتباط المبدأ أو النظري بالممكن أو العملي، على غرار ارتباط علم الصِّحة بقسمه الآخر الذي هو حفظ الصحة، وشفاء الأمراض.[٨٥]

٢. آراء ابن رشد في الأخلاق:

يعتمد ابن رشد مذهب أرسطو في الأخلاق، فالأخلاقيات في الصياغة الأرسطية في (النيقوماخيا: وهو كتابه في الأخلاق) هي أقرب إلى الواقعية العقلانية من الصياغة الأفلاطونية، ويذهب بعضهم[٨٦] إلى أن الفلسفة العربية قد رأت نفسها متمثلة، أو معبراً عنها في التقسيم الأرسطي للفضائل. ونحن نوافق هذا الرأي، فقد كان أرسطو بالفعل سباقاً في صياغته قواعد علم الأخلاق التي أثّرت تأثيراً كبيراً في الفلاسفة المسلمين، ومنهم

---

[٨٢] وهذا الكتاب تلخيص لكتاب جمهورية أفلاطون، وهو مبنى في جملته على جوامع جالينوس للجمهورية التي تنسب ترجمتها إلى إسحق بن حنين. ومع أن الأصل العربي لهذا الكتاب قد فقد، فثمة ترجمة إنجليزية حديثة عن أصله العِبْريّ للمستشرق روزنتال. انظر:

- Averroes. *Averroes' Commentary on Plato's "Republic"*, edited with an introduction, translation and notes by E. I. J. Rosenthal, Cambridge, UK.: Cambridge University Press, 1966.

[٨٣] انظر:

– ابن رشد، أبو الوليد. **تلخيص الخطابة لأرسطو**، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، بيروت: دار القلم، ط١، ١٩٥٩م.

[٨٤] نشرة كلية الآداب والعلوم الإنسانية جامعة محمد الخامس/ المغرب، ضمن: **أعمال ندوة ابن رشد، ومدرسته في الغرب الإسلامي**، ط١، ١٩٨١م.

[٨٥] ابن رشد، أبو الوليد. **جوامع سياسة أفلاطون**، ظهر بالعربية تحت عنوان "الضروري في السياسة"، مصر: مصطفى البابي الحلبي، ١٩٥٨م، ص٦٤.

[٨٦] انظر على سبيل المثال:

– زيعور، **الحكمة العملية أولاً الأخلاق والسياسة التعاملية**، مرجع سابق، ص٤٣٦.

ابن رشد الذي أكثر من الالتجاء إلى (النيقوماخيا) في عرضه لمذهبه في الأخلاق داخل "جوامع سياسية أفلاطون".

أ. طرق غرس الفضائل في النفوس:

يرى ابن رشد أن لغرس الفضائل في نفوس سكان الدولة سبيلين رئيسين: الإقناع والإكراه. والإقناع كما هو عنده وعند أرسطو أصناف، فهناك الأقاويل الخطابية والشعرية التي يخاطب بها الجمهور، وهي التي يعتمدها أفلاطون في الجمهورية، وهناك الأقاويل البرهانية التي يقصر عن بلوغها الجمهور، وإن كان يتبقى لهم تمثلها، وهذه الأقاويل وقْف على الخاصة أو الحكماء. ولا يورد هنا ابن رشد الإقناع الجدلي (أهل الكلام) الذي يختص به السفسطائيون عند أفلاطون، والمتكلمون عند ابن رشد.

أما الإكراه، ويلتجأ إليه في حال تعذر الإقناع، فلا يكون إلا للأعداء، وغير المستجيبين لنداء الفضيلة، وهم عادة ليسوا من أهل المدن الفاضلة، ويكون ذلك الإكراه بالحرب التي لا بدّ فيها من الشجاعة،[٨٧] التي ينبغي أن يدرب عليها أهل المدينة الفاضلة من خلال الأساليب الآتية:

– ممارسة الرياضة والموسيقى:

ولكي يتم غرس خصال الشجاعة من قوة جدية، وسرعة، وحركة، ووحدة (إدراك) لا بدّ من اتخاذ سبيلين (الرياضة، والموسيقى). أما الرياضة فتعنى بغرس الفضائل الجسدية، والموسيقى بتثقيف النفس وتمرنها على الفضائل الخلقية.[٨٨] فالتوثيق إذن، بين الموسيقى والرياضة، يؤدي إلى تمام الفضيلة الخلقية وكمالها.[٨٩]

---

[٨٧] المرجع السابق، ص٤٣٨ وما بعدها.

[٨٨] يقصد ابن رشد بالموسيقى الأقاويل المحكية ذات اللحن، وهي بذلك تكون خادمة لصنّاع الشعر الذي يؤثّر في الصبية والفتيان أكثر من الخطابة والبرهان، فإذا رقوا عن هذا الطور، استعملت معهم الأقاويل الخطابية والجدلية، وفي الطور الأخير البرهانية. انظر:

– ابن رشد، **جوامع سياسة أفلاطون**، مرجع سابق، ص١٢٣.

[٨٩] ابن رشد، **جوامع سياسة أفلاطون**، مرجع سابق، ص١٤٤.

– التدرُّج في طلب العلم والحكمة:

وفيها ينبغي على المتربِّين في المدينة الفاضلة أن ينصرفوا عن طلب الثروة، وعن التداول بالذهب والفضة؛ لأنهم لا بدّ أن يوجَّهوا إلى الضروري فقط،[٩٠] ويشرعوا بدراسة علم الإعداد والحساب. فهذا علم لا يستغني عنه أي علم آخر، ويمتزج بكل علم.[٩١]

وبعد هذه يتعلمون الهندسة، فعلم الموسيقى والفلك. ثم يقبلون عند بلوغ السادسة عشرة أو السابعة عشرة على تعلم الفروسية حتى سن العشرين. بعد ذلك ينبغي الشروع في تعلُّم الفلسفة التي يمانع أفلاطون، وابن رشد في تعلمها عند الخطوة الأولى، ونشرح لهم هنا كذلك الصفة التمثيلية للخطايا والأقاويل التي تقدم فيها الحقيقة للجمهور... ويستمر تعليم الفلسفة حتى بلوغ سن الثلاثين، وفي الخامسة والثلاثين تُسلّم إليهم رئاسة الجيش حتى سن الخمسين، وفي هذا العمر يكونون قد أصبحوا قادرين على قيادة المدينة، وإدارة الأمور العامة.[٩٢]

ب. الفضائل أو الخصال التي ينبغي أن يتحلى بها الحاكم:

يجمل ابن رشد هذه الخصال فيما يأتي:[٩٣]

– أن يكون مُعَدّاً ومهيَّئاً، بالطبع، لدراسة العلوم النظرية، عالماً بماهية الأشياء.

– أن يكون جيد الحفظ لما يفهمه، ولما يراه، ولما يسمعه، ولما يدركه، ولا يكاد ينساه.

– أن يكون محباً للعلم، وبتحصيل العلوم بشتى فروعها، ويكون راغباً بمعرفة كل أنواع المعارف.

– أن يكون محباً للصدق وأهله، ومبغضاً للكذب وأهله.

---

[٩٠] المرجع السابق، ص١٤٦.

[٩١] المرجع السابق، ص١٩٨.

[٩٢] المرجع السابق، ص٢١٣.

[٩٣] المرجع السابق، ص٢٠٣ وما بعدها.

- أن يكون غير شَرِهٍ على المأكول، والمشروب، والمنكوح، وغيرَ محب للمال.
- أن يكون جيد الفطنة، جيد الاستنباط، وشجاعاً قوي العزيمة.
- أن يكون بليغاً حَسَن العبارة.

ت. الشريعة قوام الحكمة للجمهور:

يخصص ابن رشد للجمهور حكمة قوامها الشريعة، والمعروف أن لتلك الحكمة أو الشرع ظاهراً وباطناً، ومن هنا يجب التأويل والاقتصار على تعليم الظاهر للناس... والشرع يعلّم الفضيلة، ويجنّب الرذيلة، ولذلك فهو أكمل الشرائع.[٩٤]

وفي المقابل يضع ابن رشد لأهل البرهان منهجاً آخر، يعلمهم فيه عدم جواز الخوض والجدال في مبادئ الشرائع؛ لأن "الصناعة العملية الشرعية أحرى بذلك، ولأن المشي على الفضائل الشرعية هو ضروري عندهم... ولذلك يجب على كل إنسان أن يسلّم بمبادئ الشريعة، وأن يقلد فيها."[٩٥] والشرائع تقصد إلى تعليم الجمهور عامة، والوحي هو رحمة للجمهور؛ الأمر الذي يوجب عليهم التقليد، وكل ما ينبغي على أهل البرهان عدم كشف تأويل ذلك للجمهور.[٩٦]

والأمر الواضح هنا أن ابن رشد وضع الجمهور، وأهل الجدل والكلام في منزلة واحدة، على الرغم من تخصيصه منهجاً مستقلاً لكل منهما، وكذلك تخصصيه موقفاً اجتماعياً، ومرتبة للتصديق لكل منهما.

ث. تحصيل السعادة:

ينهج ابن رشد منهج أرسطو في تحديد وسائل تحقيق السعادة، ويحصرها في الاعتماد على العقل، والدرس، وتنمية القوى الإنسانية، حتى يصل العقل في مراحل متقدمة إلى

---

[٩٤] ابن رشد، أبو الوليد. **فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة بين اتصال**، مصر: المطبعة الجمهورية التجارية، ١٩٣٥م، ص٢٣.

[٩٥] ابن رشد، أبو الوليد. **تهافت التهافت**، تحقيق: سليمان دنيا، القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٥م، ص٥٢١.

[٩٦] المرجع السابق، ص٥٤٢.

الاتصال بعالم العقول المفارقة والأرواح،[٩٧] التي بمقتضاها تتحقق للإنسان السعادة القصوى. والسعادة لها مرتبتان هما:

– السعادة المشتركة (السعادة العامة): وهي تلك الدرجة من السعادة الممكنة للناس جميعاً، حتى انتهوا عن الرذائل، واكتشفوا الفضائل التي اتفقت عليها الحكمة والشريعة، وهي كذلك بقدر إعانتها للإنسان على الفوز بالسعادة الحقيقية في الآخرة. وبعبارة أخرى فإن ابن رشد يرى أن السعادة المشتركة بين الناس تحصل باتباع كل فضيلة يدعو إليها الشرع، وترك الرذائل التي نهت عنها، وبمقدار ما يحصل للنفس من العلوم والمعارف بهذه الفضائل تكون السعادة،[٩٨] وهذا ما ورد في كل الشرائع مما يجب ولا يمكن إنكاره.

– السعادة الحقيقية (السعادة الخاصة): وهي السعادة التي تُعرف عند جمهور الفلاسفة المسلمين بالاتصال، أو السعادة القصوى، والتي تحدث بعد تجاوز ما يسمى بالسعادة المشتركة. وينبه ابن رشد إلى أن هذه السعادة لا تحدث إلا لأعاظم الرجال، وهم يدركونها في الشيخوخة أو على فراش الموت.[٩٩]

وقول ابن رشد بضرورة تحصيل السعادة الحقيقية في الحياة الدنيا يجيء فيه متأثراً بأرسطو الذي يحصر السعادة في الحياة الدنيا، لأنه لا يؤمن بسعادة أخروية كما هو شأن العقيدة الإسلامية، ولكن على الرغم من وجود الأثر الأرسطي في فلسفة ابن رشد، نجد الأثر الإسلامي فيها أوضح ما يكون منذ إقراره بسعادة دنيوية وأخروية.

وابن رشد على الجملة يرى أن السعادة تتحقق بالكمال، والكمال يعني الحصول على الفضائل، وطريق ذلك كله التعلُّم المستمد من النظر والتأمل، وهو طريق الخاصة، الذي يغلب عليه النهج الفلسفي الخالص على الكشف الصوفي الوجداني، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى تحقيق الكمال كذلك في التمسك بالشرع، وهو طريق العوام.

---

[٩٧] ابن رشد، أبو الوليد. **تلخيص كتاب النفس**، تحقيق وتقديم: أحمد فؤاد الأهواني، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٠م، ص١٨٩.

[٩٨] ابن رشد، أبو الوليد. **مناهج الأدلة**، القاهرة: المطبعة المحمودية التجارية، ١٩٣٥م، ص١٥٠–١٥١. ويربط ابن رشد بين دراسة النفس، ونظرية السعادة، فيذهب إلى أن معرفة السعادة الإنسانية والشقاء الإنساني تستدعيان معرفة النفس (ماهية النفس، وطبيعة جوهرها) وقد أفاض في هذا المجال على منوال أرسطو.

[٩٩] أنطون، فرح. **ابن رشد وفلسفته**، بيروت: دار الكتاب اللبناني، د.ت، ص٤٦.

خاتمة:

تناولت هذه الدراسة جانباً مهماً من جوانب الفكر الفلسفي، وهو المتعلق (بالجانب الأخلاقي)؛ إذ تمت معالجته في إطار (الرمزية والواقعية)، ممثلة في أبرز فلاسفة الغرب الإسلامي على وجه التحديد، وذلك لتوفر هذين النوعين من المعالجة في إطار تناولهم الفلسفي للقضايا الأخلاقية. وقد جاءت دراسات مفكري الغرب الإسلامي –محل المعالجة– في إطار وثيق الصلة بالأوضاع السياسية والاجتماعية السائدة في عصرهم.

فقد نحا ابن حزم الأندلسي منهجاً واقعياً في معالجة الجانب الأخلاقي في فلسفته؛ إذ عوّل على دراسة (طب النفوس)، مستمداً معطياته من الواقع الأخلاقي، والسياسي، والاجتماعي المعيش في بيئته وعصره. وقام بتشخيص أمراض المجتمع الذي عاش فيه، التي ظهرت نتيجة للانحلال الأخلاقي والاضطراب السياسي في عصره. فكان لا بدّ من (مداواة النفوس)، فكانت رسالته في الأخلاق والسِّيَر، التي كتبها في منفاه في أواخر حياته، وكذلك رسالته الموسومة (طوق الحمامة).

وكان ابن حزم يداوي النفوس بإصلاح السير والأخلاق، وقام بحصر آفات النفوس، وبيان أفضل السبل لعلاجها من خلال قوانين السلوك والفضيلة القائمة على العقل، والمؤيدة بأحكام الشرع، لذلك تنوعت مصادر ابن حزم في دراسة الأخلاق، ما بين آراء فلسفية يونانية وأخرى دينية مستمدة من معطيات الشرع (الكتاب والسنة)، لتحقيق هدف أسمى، هو دفع الهمّ عن طريق طلب ما عند الله.

أما الرمزية في المعالجة الأخلاقية فظهرت عند ابن باجة؛ إذ عرض مجمل القضايا من منظور رمزي من خلال كتابه "تدبير المتوحّد" الذي أكّد فيه أن الغاية من وجود الإنسان هي القرب من الله تعالى عن طريق العلم، وحُبِّ الحكمة، والاتصال بالعقل الفعّال، متأثراً في ذلك بفلسفة الفارابي الأخلاقية.

وتستمر المعالجة "الرمزية" للمسائل الأخلاقية عند ابن طفيل، الذي أكّد كثيراً من المعاني الفلسفية التي يثبت من خلالها أن الإنسان قادر على الاتصال بالله دون الاتصال بأحد؛ أي إنه بعقله قادر على الارتفاع عن المحسوسات، وإدراك المعقولات. وتبدو قمة الرمزية عنده في رسالته الموسومة (حى بن يقظان)، التي صاغها في أسلوب أدبي رمزي جزل، بالإضافة إلى أنها عمل فلسفي اشتمل على عدد من الأفكار الفلسفية التي أراد عن طريقها الوصول إلى نور الحقيقة المطلقة. وقد رأينا كيف استطاع ابن طفيل أن يوفّق بين آراء الفلاسفة والمتصوفة، في اعتبار أن الحق يمكن الوصول إليه عن طريق العلم والنظر أولاً، ثم عن طريق الذوق والتأمل ثانياً.

وإذا كان ابن باجة وابن طفيل قد استخدما الأسلوب الرمزي والخيالي في معالجتهما للقضايا الفلسفية، ومن بينها مفهومهما عن المعاني الأخلاقية، وكيفية تحصيل السعادة، فإن ابن رشد وإن تابعهما، وتأثر بهما فيما عالجه من أمور متشابهة، إلا أنه لم ينحُ ذلك النحو الرمزي الخيالي، ومن هنا كان مفهومه للقضايا الأخلاقية، ولمسألة السعادة، قائماً- كابن حزم- على الدراسة العملية العلمية المنظمة. وكان تأثره بالفارابي وابن سينا، ومن قبلهم أفلاطون وأرسطو واضحاً، فرأيناه يقرر في النهاية مع أرسطو أن الخير الأسمى لا يتم إلا بالعلم والتأمل.