الحمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جـامـعـة وهـران الـسـانـيـة
كلية العلوم الاجتماعية
قسم الـفـلـسـفـة

مذكرة مقدمة لنيل درجة الماجستير في الفلسفة الموسومة بـ:

العلية والتعقل في الفلسفة اليونانية
دراسة تحليلية في فلسفة الأخلاق عند أرسطو وامتدادها في الفكر الإسلامي

إعداد الطالب: بن دحمان الحاج

تحت إشراف: د/ بوزيد بومدين

لجنة المناقشة:

السـنـة الـجـامـعـيـة: 2008/2007

قائمة الموسوعات و المعاجم:

أ ـ باللغة العربية:

1 ـ ابن منظور, *لسان العرب*, دار صادر, بيروت, ط1 , 2000 , المجلد 10.
2 ـ الجرجاني, *التعريفات*, دار الكتب العلمية, بيروت , 1983.
3 ـ د/ عبد المنعم الحفني, *المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة*, مكتبة مدبولي(القاهرة), 200, ط1.
4 ـ عبده الحلو, معجم *المصطلحات الفلسفية*, المركز التربوي للبحوث و الإنماء(مكتبة لبنان), ط1.
5 ـ د/ عبد الرحمن بدوي, الموسوعة الفلسفية, المؤسسة العربية للدراسات و النشر, ط1 , 1984 .
6 ـ مراد وهبة, *المعجم الفلسفي*, دار الثقافة الجديدة, 1979 , ط3.
7 ـ م. روزنتال و ب.بودن, *الموسوعة الفلسفية*, (ترجمة سمير كرم), " مادة أنكسمنس", دار الطليعة, بيروت, ديسمبر 1997.

ب ـ باللغة الأجنبية:

9- ANDRé LALANDE, *vocabulaire technique et critique de la philosophie*, PUF, Paris, 18 édition, 1996.
10-SYLVAIN AUROUX, les notions philosophique dictionnaire, PUF, 1990 .

قائمة المجلات و الدوريات:

1 ـ د/ بشار صارجي, عقل العقلانية, مجلة الفكر العربي, مركز الإنماء القومي, بيروت, العدد 16 , تشرين الاول ـ تشرين الثاني, 1981.
2 ـ ج. ب. فرنان, العقل بين الأمس و اليوم, ترجمة: ع. ب, مجلة فكر و نقد, دار النشر المغربية, السنة الأولى, العدد4 , ديسمبر 1997 .
3 ـ كلود بيشي, المنهجية الأخلاقية عند كانط, ترجمة: فؤاد مليت, مجلة أيس, العدد 01 , جوان 2005 , رواق الكتاب, الجزائر.

فهرس المصادر باللغة العربية و الأجنبية

أ ـ باللغة العربية:

1 ـ أرسطو,علم الأخلاق إلى نيقوماخوس, ترجمة أحمد لطفي السيد, مطبعة دار الكتاب المصرية, القاهرة, 1924 .د
2 ـ أرسطو, في النفس, نقله إلى العربية: أحمد فؤاد الأهواني, دار إحياء الكتب العربية, القاهرة, ط2 , 1962 .
3 ـ أرسطو, في السياسة, ترجمة: الأب أوغسطين بربارة البولسي, اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع, ط2 , 1980 .
4 ـ أرسطو, دعوة للفلسفة, قدّمه و علّق عليه و شرحه: د/ عبد الغفار مكاوي, دار التنوير للطباعة و النشر و التوزيع, بيروت, بدون سنة.
5 ـ الفارابي, رسالة في العقل, دار المشرق, بيروت, لبنان, ط2 , 1983 .
6 ـ الفارابي, الجمع بين رأيي الحكيمين, تحقيق: د/ ألبير نادر, دار المشرق, بيروت, ط4, 1968.
7ـ الفارابي, فصول منتزعة, حققه: فوزي نجار, دار المشرق, بيروت, لبنان, 1971.
8 ـ الفارابي, إحصاء العلوم, المركز القومي, بيروت, لبنان, 1991.
9 ـ الفارابي, تحصيل السعادة, قدّم له و علّق عليه و شرحه: علي بوملحم مكتبة الهلال, بيروت, لبنان, .2006
10 ـ الفارابي, كتاب السياسة المدنية, قدّم له و شرحه و بوّبه: علي بوملحم دار و مكتبة الهلال, بيروت, لبنان, ط1 , 1996 .
11 ـ الفارابي, المدينة الفاضلة, المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية, الجزائر, 1990.
12 ـ الفارابي, كتاب الملة, المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية, الجزائر, 1990 .
13 ـ مسكويه, تهذيب الأخلاق و تطهير الأعراق, مكتبة الثقافة الدينية, القاهرة ,2001 .

فـــــــــهرس المراجـــــــع :

أ ـ باللغة العربية:

1 ـ د/ إبراهيم مصطفى إبراهيم, مفهوم العقل في الفكر الفلسفي, دار النهضة العربية, بيروت, 1993 .
2 ـ د/ أحمد أمين, فجر الإسلام, المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية (سلسلة أنيس) , الجزائر, 1989 .
3 ـ د/ أحمد عبد الحليم عطية, الفكر الأخلاقي الجديد, دار الثقافة العربية, القاهرة, 2006.
4 ـ فجر الفلسفة اليونانية, نصوص لفلاسفة اليونان قبل سقراط, ترجمة: أحمد فؤاد الأهواني, ط1 , القاهرة, 1954 .
5 ـ إدموند هوسرل, تأملات ديكارتية, ترجمة: تيسير شيخ الأرض, دار بيروت للطباعة و النشر, 1958 .
6 ـ د/ إسماعيل زروخي, بنية الاخلاق عند أرسطو(أرسطو في الفلسفة العربية الإسلامية, كتاب جماعي) مطبوعات جامعة منتوري, قسنطينة, الجزائر, ط1, 2001 .
7 ـ أفاية محمد نور الدين, الحداثة و التواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة, دار إفريقيا الشرق, المغرب, ط1 , .1991
8 ـ ألبرت اشفيتسر, فلسفة الحضارة, ترجمة عبد الرحمن بدوي, دار الأندلس, ط2 , .1980
9ـ إيمانويل كانط , نقد العقل المحض, ترجمة: موسى وهبة, مركز الإنماء العربي, لبنان, بيروت.
10 ـ إيمانويل كانط , تأسيس ميتافزيقا الأخلاق, ترجمة: نازلي إسماعيل حسين, المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية, الجزائر, 1991 .
11 ـ د/ فتحي التريكي, العقل و الحرية, تبر الزمان, الدار التونسية للنشر,.1998
12 ـ ت. ج. دي بور, تاريخ الفلسفة في الإسلام, ترجمة: محمد عبد الهادي أبوريدة, الدار التونسية للنشر, 1980 .
13 ـ ت. ج. دي بور،الأخلاق و الحياة الأخلاقية عند المسلمين, ترجمة: د/ أحمد عبد الحليم عطية, دار قباء للطباعة, القاهرة, 2001 .
14 ـ توفيق الطويل, الفلسفة الخلقية نشأتها و تطورها, دار النهضة العربية, 1967.
15 ـ تيودور أوزرمان, تطور الفكر الفلسفي, ترجمة: سمير كرم, دار الطليعة, بيروت, ط2 , 1979 .

16 ـ جان توشار, تاريخ الفكر السياسي, الدار العالمية للطباعة و النشر و التوزيع, بيروت, لبنان, ط2 , 1973.
17 ـ جان جاك شوفالييه, تاريخ الفكر السياسي, ترجمة: محمد عرب صاصيلا, المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع, بيروت, لبنان, ط1 , 1985.
18 ـ جان مارك فيري, فلسفة التواصل, ترجمة: عمر مهيبل, منشورات الاختلاف, الجزائر, ط1 , 2006.
19 ـ جاكلين روس, الفكر الأخلاقي المعاصر, ترجمة: عادل العوا, عويدات للنشر و الطباعة, بيروت, لبنان, ط1 , 2001.
20 ـ د/ جميل صليبا, تاريخ الفلسفة العربية, الشركة العالمية للكتاب, بيروت, لبنان, ط3 , 1995 .
21 ـ د/ جورج سعد, تطور الفكر السياسي (في العصور القديمة و الوسطى) منشورات الحلبي الحقوقية, بيروت, لبنان, 2000 .
22 ـ د/ جورج كتوره, أرسطو و السياسة, المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع, بيروت, لبنان, ط1 , 1987.
23 ـ حسن رمضان فحلة, مقومات الحضارة الإنسانية في الإسلام, دار الهدى, عين مليلة, الجزائر.
24 ـ د/ حسن حرب, الفكر اليوناني قبل أفلاطون, دار الفكر اللبناني, بيروت, ط1 , 1990 .
25 ـ حسن صالح حمادة, دراسات في الفلسفة اليونانية, دار الهادي للطباعة و النشر و التوزيع, بيروت, لبنان, ط1 , 2005.
26 ـ حنا الفاخوري و خليل الجر, تاريخ الفلسفة العربية, دار الجيل, بيروت, لبنان, ط3 , 1992 .
27 ـ ديكارت, مبادئ الفلسفة, ترجمة: عثمان أمين, مكتبة النهضة المصرية القاهرة, 1960.
28 ـ دي لاسي أوليري, الفكر العربي و مركزه في التاريخ, ترجمة: إسماعيل البيطار, دار الكتاب اللبناني, بيروت, ط1 , 1972 .
29 ـ د/ رحاب عكاوي, الكندي (سلسلة أعلام الفكر العربي) دار الفكر العربي, بيروت, ط1 , 2000 .
30 ـ ريكور بول, الذات عينها كآخر, ترجمة: جورج زيناتي, التوزيع مركز دراسات الوحدة العربية, بيروت, ط1 , 1990 .
31 ـ ريكور بول, الفلسفة الأخلاقية و السياسية عند أرسطو(من الغضب إلى الصداقة السياسية), ترجمة: عزا لدين الخطابي, منشورات عالم التربية

المغرب, ط1, 2004.
32 ـ د/ زكريا إبراهيم, كانت أو الفلسفة النقدية, دار مصر للطباعة, القاهرة, ط2 , 1972.
33 ـ د/ زكريا إبراهيم, المشكلة الخلقية, مكتبة مصر , بدون طبعة أو سنة.
34 ـ د/ سعيد مراد, العقل الفلسفي في الإسلام, مكتبة الأنجلو المصرية, القاهرة, 1993 .
35 ـ د/ عاطف العراقي, الفلسفة العربية و الطريق إلى المستقبل, دار الرشاد, القاهرة, ط5 , 2004 .
36 ـ د/ عبد الرحمن بدوي, رسائل فلسفية (للكندي و الفارابي و ابن عدي) دار الأندلس للطباعة و النشر و التوزيع, ط2, 1980.
37 ـ د/ عبد الرحمن بدوي, الأخلاق النظرية, وكالة المطبوعات, الكويت, 1976.
38 ـ د/ عبد الحليم محمود, التفكير الفلسفي في الإسلام, دار الكتاب اللبناني, بيروت, بدون سنة.
39 ـ عبد السلام بنعبد العال, الفلسفة السياسية عند الفارابي, دار الطليعة, بيروت, لبنان, ط4 , 1997 .
40 ـ د/ عثمان أمين, الفلسفة الرواقية, النهضة المصرية, ط2 , 1952 .
41 ـ د/ عثمان امين, شخصيات و مذاهب فلسفية, الشركة المصرية للطباعة و النشر, القاهرة, 1972 .
42 ـ علي عبد الله معطي, مدخل على الفلسفة, دار المعرفة الجامعية,1999.
43 ـ علي محمد إسبر, الوجود و مفسروه, دار التكوين للطباعة و النشر, بيروت, 2004 .
44 ـ عبد المقصود عبد الغني, الأخلاق بين فلاسفة اليونان و حكماء الإسلام, مكتبة الزهراء, القاهرة, 1993.
45 ـ فرانسوا جرجوار, المذاهب الأخلاقية الكبرى, ترجمة: قتيبة المعروفي, منشورات عويدات, لبنان, 1984 .
46 ـ فردريك كوبلستون, تاريخ الفلسفة, ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام, المجلس الأعلى للثقافة, القاهرة, مصر, ط1 , 2002.
47 ـ فريدريك نيتشه, الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي, ترجمة: د/ سهيل القش, المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع, بيروت, لبنان, ط3, 2005.
48 ـ د/ فريدة غيوة, اتجاهات و شخصيات في الفلسفة المعاصرة, شركة دار الهدى, عين مليلة, الجزائر, 2002.

49 ـ د/ مهدي فضل الله, فلسفة ديكارت و منهجه, دار الطليعة, بيروت, ط2 , 1986.
50 ـ د/ فوزي عطوي, الفارابي (سلسلة أعلام الفكر العربي) دار الفكر العربي, بيروت, لبنان, ط1 , 2002 .
51 ـ د/ ماجد فخري, الفكر الأخلاقي العربي, الأهلية للنشر و التوزيع, بيروت, ط1 , 1978 .
52 ـ ماجد فخري, أرسطو طاليس " سلسلة قادة الفكر" المطبعة الكاثوليكية, بيروت, لبنان, 1958.
53 ـ د/ محمد أركون, معارك من اجل الألسنية في السياقات الإسلامية, ترجمة: هاشم صالح, دار الساقي, بيروت, ط1 , 2001 .
54 ـ د/ محمد عبد الله دراز, دستور الأخلاق في القرآن, ترجمة: عبد الصبور شاهين, مؤسسة الرسالة, بيروت, لبنان, 1983 .
55 ـ د/ محمد حمدي زقزوق, مقدمة في علم الأخلاق, دار الفكر العربي, القاهرة, مصر, ط4 , .1993
56 ـ د/ محمد عابد الجابري, العقل الأخلاقي العربي, مركز دراسات الوحدة العربية, بيروت, لبنان, ط1 , 2001 .
57 ـ د/ محمد عبد الستار نصار, دراسات في فلسفة الأخلاق, دار القلم, الكويت, .1981
58 ـ محمد عبد الرحمن مرحبا, من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية, ديوان المطبوعات الجامعية, الجزائر, .1983
59 ـ محمد عبد الرحمن مرحبا, مع الفلسفة اليونانية, منشورات عويدات, بيروت, ط2 , 1980 .
60 ـ د/ محمد عبد الله شرقاوي, مدخل نقدي لدراسة الفلسفة, دار الجيل, بيروت, ط2 , 1990.
61 ـ د/ محمد علي أبو ريان, تاريخ الفكر الفلسفي من طاليس إلى أفلاطون, دار المعرفة الجامعية, الإسكندرية, مصر, ط4, 1987 .
62 ـ د/ محمد علي أبو ريان, تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام, دار المعرفة الجامعية, مصر, ط4, .1986
63 ـ د/ محمد فهمي زيدان, وليم جيمس," نوابغ الفكر الغربي" العدد10 , دار المعارف بمصر, 1958 .
64 ـ د/ محمد محمود صبحي, الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي, دار النهضة العربية للطباعة و النشر , بيروت, لبنان, ط3 , 1992 .

65 ـ محمد يوسف موسى, تاريخ الأخلاق, مطابع دار الكتاب العربي بمصر, ط3 , 1953.
66 ـ محمد يوسف موسى, *فلسفة الأخلاق في الإسلام و صلاتها بالفلسفة الإغريقية*, مكتبة الخانجي, القاهرة, ط3 , 1994 .
67 ـ د/ محمود مراد, الحرية في الفلسفة اليونانية, دار الوفاء للطباعة و النشر و التوزيع, الإسكندرية.
68 ـ د/ مصطفى النشار, تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي, دار قباء, القاهرة, 1998 .
69 ـ مصطفى النشار, مدخل جديد إلى الفلسفة, دار قباء للطباعة و النشر و التوزيع, القاهرة, .1999
70 ـ د/ مصطفى حلمي, الأخلاق بين الفلاسفة و علماء الإسلام, دار الدعوة للطباعة و النشر و التوزيع, الإسكندرية, ط2, 1993.
71 ـ د/ منذر الكوثر, فلسفة الفارابي (الله, الوجود, الإنسان), دار الحكمة, لندن, ط1 , 2002 .
72 ـ د/ ناجي التكريتي, الفلسفة الأخلاقية عند مفكري الإسلام,دار الأندلس للطباعة و النشر و التوزيع, بيروت, لبنان, ط2 , 1992 .
73 ـ د/ نجيب بلدي, ديكارت (سلسلة نوابغ الفكر الغربي) دار المعارف بمصر, ط2 , بدون سنة.
74 ـ د/ نوال الصراف الصايغ, المرجع في الفكر الفلسفي, دار الفكر العربي, القاهرة, 1983 .
75 ـ ول دويرانت, قصة الفلسفة, منشورات مكتبة المعارف, بيروت, ط5 , 1985.
76 ـ وولتر ستيس, تاريخ الفلسفة اليونانية, ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد, المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع, لبنان ط2 , 2005.
77 ـ د/ يحيى هويدي, مقدمة في الفلسفة العامة, دار النهضة العربية, القاهرة, ط.5
78 ـ يوحنا قمير, الكندي (سلسلة فلاسفة العرب) دار المشرق, بيروت, ط2 , 1975 .
79 ـ يوسف كرم, تاريخ الفلسفة اليونانية, دار القلم, بيروت, لبنان, بدون سنة.

ب ـ باللغة الاجنبية:

1-A-COURNOT, essai sur les fondements de nos conna-
Issances, hachette.
2-A-LALANDE,la raison et les normes, hachette, paris,
1963.
3-DESCARTES,les passions de l'àme,libraire philosophi-
Que,J.vrin,paris,1994 .

4-DESCARTES,Le discours de la méthode, bordas, paris
1967 .
5-JACQUE CHEVALIER, histoire de la pensée, la pen-
Sée antique, flammation, éditeur, paris, 1955.
6- J.RAWLS, théorie de la justice, trad, cathrine audard,
édition du seuil, 2000.
7-MAJID FAKHRY, histoire de la pensée islamique, trad-
Marian nasr, les éditions du CERF, paris,1989
8-ROGRE LABROUS, introduction a la philosophie po-
Litique, édition marcel riviere, paris, 1959.

.

فهرس المحتويات:

المقدمة..... ص أ
الفصل الأول:
المبحث الأول: العقل وسياقاته الدلالية
تعريف العقل.....ص10
التعقل.....ص18
ما مفهوم العقل في الفلسفة اليونانية؟.....ص22
ما مفهوم العقل في الفلسفة الإسلامية؟.....ص32
العقل عند الكندي.....ص33
المبحث الثاني: علم الأخلاق والعقل العملي
الأخلاق عند ديكارت.....ص39
الأخلاق عند كانط.....ص46
أبعاد الفلسفة الخلقية عند بول ريكور.....ص53
جون راولز(الأخلاق في عصر ما بعد الحداثة).....ص59
الفصل الثاني:
المبحث الأول: نظرية السعادة
أهمية الأخلاق.....ص68
منهجية علم الأخلاق.....ص69
نظريةالسعادة.....ص72
السعادة والغائية.....ص72
السعادة والخيرات الخارجية.....ص78
المبحث الثاني: نظرية الفضيلة
طبيعة الفضيلة.....ص83
الفضيلة وحرية الإرادة.....ص86
أقسام الفضائل:.....ص91
1- الفضائل الأخلاقية.....ص92
أ- فضيلة الشجاعة.....ص97
ب- فضيلة العدالة.....ص100
جـ - فضيلة الصداقة.....ص105
2- الفضائل العقلية.....ص108

الفصل الثالث: فلسفة الأخلاق الأرسطية وامتدادها في الفلسفة الإسلامية

المبحث الأول: فلسفة الأخلاق عند الفارابي

بواكير التفكير الأخلاقي في الإسلام.....ص115
فلاسفة الإسلام والقضايا الأخلاقية.....ص118
فلسفة الأخلاق عند الفارابي.....ص120
نظرية السعادة عند الفارابي.....ص122
المدينة الفاضلة وعلاقتها بالسعادة عند الفارابي.....ص129
الفضيلة.....ص136
علاقة الفضيلة بالإرادة.....ص139
علاقة الفضيلة بالعادة.....ص140
موقف الفارابي من اللذة.....ص141

المبحث الثاني: فلسفة الأخلاق عند مسكويه

1- نظرية السعادة عند مسكويه وأصولها.....ص144
السعادة واللذة.....ص146
شروط السعادة القصوى.....ص149
أقسام السعادة عند مسكويه.....ص149
الفضيلة.....ص150
أ- النفس وقواها.....ص150
ب- علاقة الفضيلة بالمعرفة.....ص152
جـ - أنواع الفضيلة.....ص153
2- الفضيلة الخلقية(العملية).....ص154
الفضيلة والوسط العدل.....ص155
الفضائل الخلقية الأربع.....ص156
الخُلق بين الفطرة و الإكتساب.....ص158
الخاتمة.....ص162
فهرس المصادر والمراجع.....ص166
فهرس المحتويات.....ص174

كلمة شكر

أتقدم بالشكر الجزيل إلى كل من مد لي العون و المساعدة في إعداد هذه المذكرة بتوجيهاتهم السديدة و القيمة, و أخص منهم بالذكر فضيلة الأستاذ المشـــــــرف الدكتور " بومدين بوزيد" الذي أحاطني برعايته و فضله, و لما قام به معي من جهد في القراءة و الملاحظة و المتابعة.

و لابد هنا من الاعتراف بالجميل كذلك للأخوين الأستاذين بن عزوز امحمد و خان جمال اللذين وضعا رهن إشارتي خزانتهما العامرة.

المقدمـــــــة:

مباحث الفلسفة عديدة, فإضافة إلى مبحث الوجود (الانطولوجيا) الذي يبحث في طبيعة الوجود و حقيقته, و مبحث المعرفة أو ما يعرف بالإبستومولوجيا الذي يدرس المعرفة الإنسانية بصفة عامة و حدودها و الطرق المؤدية إلى اكتساب المعرفة, نجد مبحثاً ثالثاً هو مبحث القيم و يسمى بالأكسيولوجيا الذي يبحث في ماهية القيم (الحق, الخير, الجمال), و حقيقتها و دلالتها. و هذا المبحث يشتمل على دراسة " الأخلاق", أي البحث في المثل العليا أو المعايير التي يُقاس بها السلوك. فلهذا تعد القيمة مبحثاً أساسياً من مباحث الفلسفة.

و منه فالموجود البشري ـ في كل سلوكه العملي, خارجياً كان أو داخلياً ـ هو دائماً حامل " القيم الأخلاقية". و إذا كان الإنسان, في آن واحد, كائناً انطولوجيا و كائناً أكسيولوجياً, فذلك لأنه موجود واقعي له وجوده الذاتي, من جهة, و موجود عاقل يملك في ذاته أعلى القيم الأخلاقية من جهة أخرى. و لهذا فالطبيعة البشرية ليست مجرد طبيعة أنطولوجية, بل أيضاً طبيعة أكسيولوجية, و ليس يكفي أن نقول عن الإنسان إنه " موجود القيم" أو أنه كائن تقييمي, بل يجب أن نضيف إلى ذلك أيضاً أنه " الكائن الأخلاقي" الذي لا يتحدد وجوده إلا من خلال علاقته بالقيم.

إن الإنسان أولاً و بالذات موجود عملي يهدف إلى تحقيق ذاته, و إثراء حياته, و التغيير من عالمه و عالم الآخرين. و حتى حين يقوم الإنسان بعملية إدراك الأشياء من حوله فإن هذه العملية لا بد من أن تقترن لديه منذ البداية بفعل تفضيل يُؤثر بمقتضاه هذا الشيء على ذاك.

حينما يتحدث الفلاسفة عن " علم الأخلاق" فإنهم يعنون به تلك الدراسة النظرية التي تمثل صورة من صور البحث عن الحقيقة, و تصدر عن باعث عقلي هو الرغبة في المعرفة ما دام كل ما يهدف إليه علم الأخلاق إنما هو التعرف على " الصواب و الخطأ" في مضمار السلوك البشري.

فليست الأخلاق, في نظر الكثير من الفلاسفة, فنّاً أو صناعة, بل هي علم نظري بحت يهدف أولاً و بالذات إلى فهم طبيعة الظاهرة الخلقية. لكن لو أمعن النظر إلى الفلسفة الخلقية لوجدنا أنها منذ البداية فلسفة عملية تهدف على الإجابة على السؤال التالي: ما الذي ينبغي أن أعمله؟. و حينما جعل سقراط من الحكمة المثل الأعلى للحياة الخلقية, فإنه لم يكن بها مجرد " البحث النظري" الصرف, بل كان يعني بها أيضاً اهتمام المفكر أو التزامه بالحياة على وجه العموم. سواء أكانت حياته الخاصة أم حياة الآخرين. و من هنا فإن الفلسفة الخلقية لا يمكن أن تكون مجرد " نظر عقلي" يستهدف تعريف الفضيلة أو تحديد ماهية الخير, بل هي لابد أن تتخذ طابع " الفلسفة العملية"

التي تأخذ على عاتقها مهمة العمل على إيقاظ الحساسية بالقيم لدى الناس. و المشاركة في تربية الإنسان بوجه عام.

1 ـ تحديد الإشكالية:

و نظراً لأهمية الأخلاق و اعتبارها فرعاً من الفلسفة العملية. رأينا أن نشارك في هذا المبحث الفلسفي من خلال الإجابة على الإشكاليات التالية:

هل العقل أساس الفلسفة الخلقية عند أرسطو؟, ثم هل توجد فلسفة خلقية في الفكر الإسلامي؟, بمعنى إذا كان فلاسفة الإسلام الذين شغفوا بأرسطو و تأثروا به فيما كتبه كالإلهيات و الطبيعيات و المنطقيات, فهل أعرضوا عن الأخلاقيات أم تأثروا بها؟, و إذا كانت هناك فلسفة خلقية في الإسلام فما هي مصادرها؟.

2 ـ أسباب اختيار الموضوع:

هناك أسباب عديدة دفعتنا إلى اختيار الموضوع, منها ما له علاقة مبحث الأخلاق, و منها ما هو مرتبط بالفيلسوف أرسطو, و منها ما هو نابع من صميم الفلسفة العربية الإسلامية.

فما هو ملاحظ أن مادة " أخلاق" قد أصبحت في السنوات الأخيرة أقل مادة فلسفية تُحظى باهتمام الباحثين, لدرجة أن عدد الدراسات التي ظهرت في المجال الأخلاقي قد كان ضئيلاً إلى حد أقصى, بينما ظفرت المسائل الأخرى بالقسم الأوفر من الاهتمام, بحيث حتى و إن كان هناك إثارة للمشكلات الخلقية, فإنها لم ترق إلى المستوى الفكري البحت. و تأتي أهمية علم الأخلاق من حيث أننا لا نستطيع أن ننشئ اليوم نهضة أو نقوم بوثبة أو ننجح في تنمية وعيينا إذا لم نمكن للقيم الروحية و المثل العليا في نفوسنا لأن تاريخ البشرية ليشهد بأن القيم الخلقية تحتل على الدوام مكان الصدارة من حياة الشعوب.

و على حين كان اهتمام الباحثين بالجانب الأخلاقي اهتماماً ثانوياً, نجد أن اهتمام أرسطو به جاء اهتماماً شديداً وازى اهتمامه بمشكلات الوجود و القضايا الفكرية الأخرى المرتبطة بالمنطق و الفلك و غيرها, فقد خصص أرسطو لدراسة الجانب الأخلاقي أو المشكلة الخلقية عدة مؤلفات وهي: الأخلاق الأوديمية و الأخلاق الصغرى, لكن أهمها على الإطلاق كتابه " علم الأخلاق إلى نيقوماخوس", بحيث يمكن القول أن أرسطو يعتبر أول من مذهب الأخلاق و عرضها بشكل منهجي منظم.

و إذا تساءلنا لماذا أرسطو؟ تقابلنا إجابتين, الأولى قدمها المفكر أحمد لطفي السيد حين أقبل على ترجمة كتاب أرسطو " علم الأخلاق إلى نيقوماخوس" فيرى أن الفلسفة العربية الإسلامية, ليست سوى الفلسفة بالألف و اللام فلسفة أرسطو, و فلسفة المعلم الأول هي الطريق إلى النهضة التي ننشدها, فهي أداة

التفكير العلمي. أم الإجابة الثانية فيقدمها " برتران سان سرنا" الذي يرى أن أرسطو " كفيلسوف لا نحس به بعيدا عن عصرنا عندما نفكر في نهاية القرن العشرين"[1]. فإلى أرسطو يعود الفضل في تأسيس الفلسفة كعلم له أصوله و مناهجه و غايته, كما كان له فضل تأسيس معظم العلوم المعروفة مثل المنطق و علم النفس و علم الأخلاق و علم السياسة, فضلاً عن العلوم الطبيعية المختلفة, كعلم الطبيعة و علم الفلك وغيرها.

أما السبب الثالث, الذي دفعنا إلى اختيار الموضوع, فهو مرتبط بالفلسفة العربية الإسلامية. فالدارس للتراث الفكري في الحضارة الإسلامية, يجد أن مفكري الإسلام قد اهتموا بالعديد من المجالات الفكرية التي إذا نظرنا إليها نظرة شمولية فإننا نجدها قد استوعبت كل أبعاد العلوم الإنسانية و العلوم اللاإنسانية التي كانت معروفة في عصرهم, و وصل الكثير منها من فلاسفة اليونان.

معنى هذا أن فلاسفة الإسلام, إذا كانوا قد اهتموا بالبحث في المجالات التي يغلب عليها الطابع النظري كالرياضيات و المنطق, فإنهم قد اهتموا أيضاً بالبحث في المجالات التي يغلب عليها الطابع العملي, و ذلك طبقاً لتقسيم العلوم عند أرسطو, و أبرز هذه المجالات التي تعبر عن الجانب العملي: الأخلاق و السياسة.

لكن الدراسات حول هذا التراث حفلت بجميع جوانبه النظرية و تجاهلت, و لو نسبياً, جوانبه العملية, على الرغم من أهميتها التاريخية. لأن الدراسات التي تعرضت لموضوع الأخلاق في الفكر العربي الإسلامي يمكن القول أنها تجمع أو تكاد على خلوه من الفلسفة الأخلاقية, أعني البحث النظري في الأخلاق.

و لهذا ففي هذه المذكرة نحاول إبراز مكانة العقل العملي في الفلسفة العربية الإسلامية, من أجل توسيع معنى هذه الفلسفة و لكشف بعض قسماتها أو لفهم بعض جوانبها " العملية التطبيقية".

3 ـ أهداف الموضوع:

نتوخى من خلال هذه المذكرة الوصول إلى جملة من الأهداف أهمها:

أ ـ بما أن الإنسان كائن أخلاقي, فيجب أن نعيد الاعتبار لمبحث القيم عموماً و مبحث الأخلاق خصوصاً. لأنه إذا كان لكل علم من العلوم دور يلعبه, و مهمة يؤديها في حياة الناس بطريقة مباشرة أو غير مباشرة, فعلم الأخلاق ـ الذي هو فرع من فروع الفلسفة ـ لا يشذ عن هذه القاعدة, فهو بطبيعته ملتصق

---

[1] **ـ برتران سان ـ سرنا, العقل في القرن العشرين, ترجمة: د/ فاطمة الجيوشي, وزارة الثقافة السورية, دمشق, 2000 , ص 249 .**

بحياة الناس أشد التصاقاً, لأنه يبحث في السلوك الإنساني و يحكم على أعمال الناس بالخير و الشر. كما يجب الإشارة على إعادة ربط القضايا الأخلاقية بقضايا العلم المدني الأخرى كعلم السياسة و التربية وعلم النفس و علم الاجتماع و الاقتصاد و غيرها, لأن هذه القضايا أصبحت ضرورية في حياتنا الراهنة.

ب ـ التنويه بقيمة الجانب التطبيقي لفلسفة أرسطو, فإذا كان أرسطو يمثل قمة المعجزة الإغريقية و منارة إشعاعها, فإن هذه المكانة لم يحتلها بالجانب النظري من فلسفته فحسب, بل أيضاً بالجانب التطبيقي العملي. و بالتالي فالفائدة من إعادة قراءة أرسطو, لا تقتصر على مجرد فهم الفيلسوف فهماً دقيقاً في إطار ظروف عصره و ما قدمه من جديد لهذا العصر, بل ينبغي أن تمتد فائدة النص الأرسطي الذي يعاد قراءته فيه. خاصة إذا كان الموضوع المدروس هو الجانب الأخلاقي و السياسي.

ج ـ لقد هدفنا من وراء تتبع رحلة الفلسفة الخلقية الأرسطية في تراثنا العربي الإسلامي, إلى الكشف عن القيمة التاريخية لهذا الجزء من تراثنا, لأن الوعي الأخلاقي عند أسلافنا غير منفصل عن المعرفة, هذا من جهة, أما من جهة ثانية, هو إعادة قراءة و بعث العقل العملي, لأن نصوص الفلسفة العربية الإسلامية في هذا المجال, تحتوي على معتمات تحتاج لأن تُنار, و بالتالي نرجو من مساهمتنا هذه أن تكون لبنة في صرح الدراسات التي تتمحور حول فهم الفلسفة العربية الإسلامية.

4 ـ صعوبات البحث:

لقد واجهتنا عدة صعوبات عند قيامنا بهذه الدراسة, فهناك صعوبات متعلقة بالفلسفة الخلقية الأرسطية, و أخرى مصدرها الفلسفة الخلقية عند فلاسفة الإسلام.

أولاً: أما ما يتعلق بالصعوبات التي و جدناها عند دراستنا للفلسفة الخلقية الأرسطية, هو أن هذا الجزء من فلسفته لم يحتل المكانة التي احتلتها سائر الدراسات الأخرى التي تناولت الأجزاء الأخرى من فلسفته. حتى و عن وجدنا تحليل لفلسفته الخلقية فإنه تحليل موجز يأتي في إطار عام, وهو إطار عرض لفلسفته, و لكن المؤلفات التي تتمحور حول فلسفته الخلقية دراسة و تحليلاً, فهذا ما نلاحظ قلته.

ثانياً: أما الصعوبات التي صادفتنا عند دراستنا للفلسفة الخلقية الإسلامية, فإننا نجد أن الدراسات الأخلاقية في ثقافتنا العربية الإسلامية أقل التخصصات التي تُحظى بالاهتمام و البحث من قبل الباحثين المحدثين, بمعنى لم ينل مبحث الأخلاق في الفلسفة العربية الإسلامية ما هو جدير به من بحث أو دراسة. و

يؤكد المفكر محمد عابد الجابري في كتابه " العقل الأخلاقي العربي" أن النتاج العربي في باب الخلقيات نتاج ضخم لم يتناوله العلماء بعد بما يستحقه من العناية و الدرس.

5 ـ منهجية البحث:

إن المنهج الذي أختطه لهذه المذكرة و الذي أراه ملائما لدراسة الفلسفة الخلقية الأرسطية و امتدادها في الفلسفة الإسلامية هو منهج " التحليل و المقارنة". لأن التحليل يتيح لنا فهم مبادئ و أسس الفلسفة الخلقية عند كل من أرسطو و الفارابي و مسكويه, خاصة إذا كان هذا الجانب من فلسفتهم وثيق الصلة بنسقهم الفلسفي العام. أما المقارنة, باعتبارها أساس النظر و الفهم, فإنها تتيح لنا هي الأخرى أن نفهم مواطن تأثر فلاسفة الإسلام بالفلسفة الخلقية الأرسطية, أي نعتمد على المقارنة بغية الكشف عن مصادر الفلسفة الخلقية في الإسلام. و سيتلازم كل من التحليل و المقارنة خاصة في الفصلين الثاني و الثالث.

6 ـ تصميم البحث:

المقدمة: نبين فيها بواعث اختيار الإشكالية و كذا الأهداف المرجوة, و أيضاً نشير فيها إلى الصعوبات و المنهج المتبع.

قمنا بتقسيم المذكرة إلى ثلاث فصول و كل فصل ينقسم بدوره إلى مبحثين.

الفصل الأول: تناولنا في مبحثه الأول الذي عنوناه بـ " مفهوم العقل و سياقاته الدلالية" لأن العقل هو أساس الحكم الأخلاقي عند أرسطو و عند من تأثروا به من فلاسفة الإسلام خاصة الفارابي و مسكويه. و في هذا المبحث حاولنا تحديد مفهوم العقل اللغوي و الاصطلاحي و من هذا التحديد الأخير حاولنا إبراز النقاش الذي كان حول مفهوم العقل, و ربما كان النقاش حول العقل هو اكبر و أعمق نقاش فكري و فلسفي عرفه تاريخ الفكر البشري إلى حد الآن.

كما حاولنا في هذا المبحث تحديد جملة من المفاهيم المرتبطة بالعقل و المتداخلة معه كمفهوم العلة و العقلانية و التعقل, إضافة إلى تحديدنا لمراحل نمو العقل من خلال تحديد مفهومه في الفلسفة اليونانية و الإسلامية.

أما المبحث الثاني في هذا الفصل الأول الذي كان تحت عنوان " علم الأخلاق و العقل العملي" فإننا خصصناه لتحديد الفلسفة الخلقية عند أبرز أعلام العقلانية و أخذنا نموذجين هما ديكارت و كانط. كما أضفنا إليهما الفلسفة الخلقية عند بول ريكور و جون راولز, باعتبار الأخلاق وثيقة الصلة بالسياسة لأن كلاهما من ميادين العقل العملي.

أما الفصل الثاني: و الذي ركزنا فيه على تحليل الفلسفة الخلقية عند المعلم الأول من خلال التطرق إلى لأهم قضايا و مسائل هذا العلم عند أرسطو. و

هذه القضايا فرضت علينا تقسيم هذا الفصل على مبحثين. ففي المبحث الأول عالجنا قضية " السعادة" باعتبار الفلسفة الخلقية اليونانية تمتاز بأنها أخلاق سعادة. و في هذا المبحث حاولنا تحديد علاقة السعادة بالغاية و بالخيرات الخارجية.
أما المبحث الثاني و الذي تمحور حول قضية " الفضيلة" و لقد تطرقنا إلى أهم المسائل التي أثارها أرسطو حول هذه القضية.
أما الفصل الثالث: و الذي خصصناه إلى امتداد الفلسفة الخلقية الأرسطية في الفلسفة الإسلامية, أي تتبعنا رحلة هذا الجزء من فلسفة أرسطو في نصوص الفلسفة العربية الإسلامية, و لقد ركزنا على نموذجين من هذه النصوص هما نصوص الفارابي في هذا المجال و نصوص مسكويه. لأننا براهما أبرز من حمل الهمّ الأخلاقي و حاولا تجسيده في مؤلفاتهما الأخلاقية.
أما الخاتمة فضمناها أهم النتائج المستخلصة من البحث, كما حوت الآفاق التي نرجو أن تبلغها مساهمتنا هذه , أهمها إعادة الاهتمام بشكل جدي بميادين العقل العملي في تراثنا و أبرزها الفلسفة الخلقية.

سنحاول في بداية هذه الرسالة , تحديد دلالات مفهوم العقل الذي يعتبر من المفاهيم الأكثر تعقيداً التي تعالجها الفلسفة, باعتبارها نتاجا عقليا. كما سنحاول ضمن هذا المدخل النظري أن نقوم بمقاربة أولية للسؤال ماهو العقل؟ من خلال تعدد الدلالات.

1 ـ تعريف العقل:

يتأرجح مفهوم العقل في دلالته المتداولة بين عدة معان, بعضها يفيد التفكير السليم والحكم الصائب, وأساس الاختلاف بين الإنسان والحيوان, كما يحمل العقل معنى معياريا أخلاقيا, يفيد معنى التعقل والابتعاد عن الشهوات البهيمية لذا يصعب الاعتماد على التمثل الشائع لأن دلالته يغلب عليها التعميم والتداخل بين مجالات متعددة: أنطولوجية وإبستيمية وقيمية أخلاقية . ومن ثم سنحاول الوقوف عند التمثل اللغوي لعله يساهم في حل الإشكال.

إن العقل في الاصطلاح العربي ومن خلال"معجم ابن منظور" يعني الحجر والنهى, ضد الحق, والعاقل هو الجامع لأمره ورأيه, مأخوذ من عقلت البعير إذا جمعت قوائمه وأيضا العاقل مَن يحبسُ نفسه ويردها عن هواها أخذ من قولهم اعتقل لسانه, إذا حبس ومنع الكلام, وسُمِيَّ العقل عقلا لأنه يعقل صاحبه عن التورط في المهالك أي يحبسه. وجاء في لسان العرب كذلك النهي جمع "نُهيَه" والنهية تنهي عن القبيح, أما الحجا فهو التفطن إلى المغالط ومنه الأحاجي أي الاغاليط[1].

و في كتاب "التعريفات" للجرجاني, فيكون حدّ العقل كالتالي :" جوهر مجرد عن المادة في ذاته مقارن لها في فعله و هي النفس الناطقة التي يشير إليها كل أحد بقوله أنا, و قيل العقل نور في القلب يعرف الحق و الباطل"[2].

أما في التمثل المعجمي الغربي فإننا نجد مرادفات عدة لكلمة عقل وتكاد كلها تعطي لمفهوم العقل بعدا إبستيميا محضا فالكلمة اللاتينية (Ratio) تعني التفكير و الحساب. والكلمة اليونانية اللوغوس(Logos) تحمل من بين معانيها العلاقة الرياضية والدراسة والعلم(وهذا المعنى الأخير هو المقطع Ologyالذي يظهر في كلمات مثل جيولوجي وسيكولوجي...الخ). وقد تطور معنى الكلمة ليصبح"الأساس" و"المطلق" و"الحضور"(في مصطلح ما بعد الحداثة). ونلاحظ أن ثمة نمطاً أساسياً هو التأرجح بين اللوغوس كفكرة مجردة متجاوزة, واللوغوس كتجسد وحلول وكمون.

---

[1] ـ ابن منظور, *لسان العرب*, دار صادر, بيروت, ط1 , 2000 , المجلد 10 , ص 233 .

[2] ـ الجرجاني, *التعريفات*, دار الكتب العلمية, بيروت , 1983 , ص 151 .

في العبادة اليونانية كلمة" لوغوس" فيها تشير إلى كلمة الإله أو الآلهة. إذ هي تبليغ يأتي للنبي بالوحي الإلهي والحكمة والإرشاد والنبي هو إنسان يوحى إليه ب ـ الكلمة المقدّسة (لوغوس) ويوصلها للناس.
وقد استخدم بعض الفلاسفة اليونانيين مثل هيرقليطس هذه الكلمة- كما سنرى فيما بعد- فأصبح اللوغوس المبدأ الذي يسير الكون من خلاله وهو الذي يفسر الثبات وراء التغير والنظام وراء الفوضى. فالأشياء رغم تنوعها تحدث حسب اللوغوس. فكأن اللوغوس لم يعد كلمة أو مبدأ وإنما تجسد في الكون على هيئة عنصر.
ومن الاستخدامات الأخرى لكلمة لوغوس, اصطلاح " لوغوس أورثوس" أي العقل السليم أو حجة سليمة. وقد استخدم السفسطائيون اصطلاح "لوغوس أورثوس" للإشارة إلى المبادئ والقواعد المنطقية التي ينبغي إتباعها للوصول إلى الاستنتاجات السليمة التي يمكن استخدامها لتقديم وجهة نظر ما بطريقة سليمة. وقد استخدم الرواقيون(من اليونانيين والرومان) العبارة اللاتينية(Recta ratio) للإشارة إلى النظام أو القانون السليم والضرورة التي يجب أن تمتثل لها أفعال الإنسان والعنصر العاقل الكامن في كل الأشياء .فكأن اللوغوس هنا هو "الراتيو"(التي استقت منها كلمة Rationalisme أي العقلانية). كما استخدم **فيلون** مفهوم اللوغوس باعتباره القانون قبل أن يُخلقَ أو يُرسل إلى الأرض والنموذج الذي خلق الإله العالم وفقا له. وهو أيضا العقل الكوني قبل خلقه.
وفي اللاهوت المسيحي أصبحت كلمة لوغوس تعني المسيح قبل أن ينزل إلى الأرض, وهو الأقنوم الثاني وهو منفصلا عن الأب وإن كان متميزا عنه. فتستند كل المنظومات المعرفية العلمانية إلى ركيزة نهائية(لوغوس) كامنة في المادة تكون بمنزلة العنصر الأساسي الذي يمكن من خلاله تفسير الكون. وتتهم فلسفة مابعد الحداثة كل الفلسفات الغربية بأنها متمركزة حول اللوغوس أي ملوثة بالميتافيزيقا , ويحاول أنصار ما بعد الحداثة تأسيس نسق فلسفي بدون لوغوس ومن ثم بدون مركز وبدون ميتافيزيقا, بل بدون حقيقة.
واللوغوس يضاد(Mythos) التي تعني كل خطاب تقليدي يعتمد فيه على الوحي.وكلمة(Raison) بالفرنسية تعني النسبة الرياضية بين عددين وتعني ملكة التفكير.وتعني أيضا في آن واحد:العقل والسبب. يقول "كورنو":إن كلمة(Raison) (عقل بالفرنسية) تدل تارة على ملكة للكائن العاقل, وتارة تدل على علاقة بين الأشياء بعضها ببعض, بحيث يمكن القول أن عقل الإنسان (أو العقل الذاتي) يتبع ويدرك عقل الأشياء أو العقل الموضوعي"[1].

[1]-A, COURNOT, *essai sur les fondements de nos connaissances*, hachette, p16.

والتمثل الفلسفي لا يبتعد كثيرا عن التمثل المعجمي لمفهوم العقل ففي معناه الواسع ," العقل هو ملكة عامة لكل الجنس الإنساني وهو أيضا ملكة نقتدر بها الحصول على الحقائق والتعرف على طبيعة الأشياء"[1].

وفي الفلسفة الحديثة, نجد لالاند" Lalande" يميز بين معنيين للعقل: أولا العقل المكوِّن أو الفاعل(La Raison Constituant), بكسر الكاف الذي يقصد به النشاط الذهني الذي يقوم به الفكر حين البحث و الدراسة و الذي يصوغ المفاهيم و يقرر المبادئ, و بعبارة أخرى إنه الملكة التي يستطيع بها كل إنسان أن يستخرج من إدراك العلاقات بين الأشياء مبادئ كلية وضرورية وهي واحدة عند جميع الناس, ومن ثم فهو عقل العاقل. وثانيا العقل المكوَّن أو السائد (La Raison Constituée) فهو مجموع المبادئ والقواعد التي نعتمدها في استدلالاتنا, ومن ثم فهو عقل المعقول"[2].

من هنا نلاحظ أن العقل لفظ يطلق على معانٍ كثيرة : يطلق العقل على قوة النفس التي بها يحصل تصور المعاني وتأليف القضايا والأقيسة. والعقل هو قوة التجريد تنزع الصورة من المادة وتدرك المعاني الكلية كالجوهر والعرض والعلة والمعلول والغاية والوسيلة والخير والشر والفضيلة والرذيلة والحق والباطل. ويدرك مبادئ عامة في كل علم وفي العلوم إجمالا ويدرك وجود موجودات غير مادية. و هو كذلك مجموع المبادئ القبلية المُنظمة للمعرفة, كمبدأ عدم التناقض ومبدأ السببية وغيرها. وهي مبادئ لا تستقيم بدونها المعرفة, بل لا تحصل بدونها المعرفة قطّ.

ويطلق لفظ العقل عموما على مجموع الوظائف النفسية المتعلقة بتحصيل المعرفة, كالإدراك والتداعي والذاكرة والتخيل والحكم والاستدلال. وقيل أيضا العقل هو قدرة في النفس على إدراك المعاني الكلية أو تجريدها وتأليفها في مقدمات واستدلالات و" في بعض المذاهب الفلسفية خاصة"كانط"(Kant) العقل هو المبادئ القبلية المنظّمة للمعرفة"[3].

هناك عقل عملي (Raison Pratique) هو عند عامة الفلاسفة, القدرة على تطبيق المعرفة النظرية في الحياة العملية لاسيِّما في الحياة الأخلاقية, وهو عند "كانط"(Kant) العقل من حيث اشتماله على المبادئ القبلية لقواعد الأخلاق. وهناك عقل محض(Raison Pure) هو تعبير خاص عند"كانط" يعني به العقل من حيث هو جملة المبادئ القبلية للمعرفة. ويميز "كانط" بين

---

[1]- **SYLVAIN AUROUX, *les notions philosophiques*, dictionnaire, tome2, presses Universitaires de France, 1990, p 2149.**

[2]- **A, LALANDE, *la raison et les normes*, hachette, paris, 1963, p 16-17.**

[3] **- الحلو عبده, معجم *المصطلحات الفلسفية*, المركز التربوي للبحوث و الإنماء(مكتبة لبنان), ط1, ص 146 .**

العقل والذهن, والعقل هو ملكة المعرفة العليا والمبادئ العليا والاستنباط والتفكير في موضوعات العيان الحسي, أما الذهن فينحصر عمله في التهيئة للعقل. وللعقل عند"هيغل" معنى مختلف عمّا سبق فهو الهوية بين الفكر والوجود. وعند "هيدجر" العقل عمله الفهم, والفهم هو كل حياة الإنسان, وهو التعبير عن كامل وجوده.
ومن معاني العقل أيضا: العقل قوة في الإنسان تدرك طوائف من المعارف اللامادية, يدرك العقل أولا ماهيات الماديات أي كنهها لا ظاهريا.
العقل يقابل الغريزة ويقابل الإحساس من جهة والحدس من جهة أخرى. وهو قدرة لسحب الحقيقة من منابعها, والعقل يقابل التجربة.
والفضيلة العقلية هي تلك الفضيلة التي يفهمها كل إنسان. وهناك علاقة بين العقل والذكاء والفهم وبين "النوس " (Nous) في اليونانية و(Intellectus) في اللاتينية و هي جد معقدة.

2 ـ المصطلح و السياقات الدلالية:

وبما أننا نعالج مفهوم العقل فنحن مطالبين بتحديد المفاهيم التي لها علاقة به والتي ترتبط بحقول معرفية عديدة كالبرهان والحجة والعلة والسبب والدليل.
فالبرهان (Demostration) يحمل معنى "الدليل أو إقامة الدليل العقلي أو الحسي على صحة رأي أو قضية. وهو" أيضا العملية التي تسمح بالوصول إلى قضية أو أطروحة بالارتكاز على جملة من الحجج"[1]. ومن معانيه أيضا بيان الحجة وإيضاحها أو هو الحجة نفسها, وهي التي تلزم من التصديق بها التصديق بشيء.
وفي عرف الأصوليين " البرهان ما فصل الحق عن الباطل وميز الصحيح من الفاسد بالبيان الذي فيه. وعند المنطقيين البرهان قياس مؤلف من مقدمات قطعية مُنتج لنتيجة قطعية,والحد الأوسط فيه لابد أن يكون علّة لنسبة الأكبر إلى الأصغر"[2], يقول ابن سينا البرهان:" قياس مؤلف من يقينيات لإنتاج يقيني". ويقول ليبنتز:" البرهان هو الاستدلال الذي يجعل قضية ما يقينية".
بالنسبة لأرسطو سمى البرهان بالقياس العملي أو القياس الضروري, وإذا كان كل برهان قياس فليس كل قياس برهان. وكل برهان عند أرسطو ينطلق من مبادئ كالتعريفات والبديهيات والفرضيات.
والمناطقة القدامى يميزون بين ثلاث أنواع من البرهان, البرهان القبلي والبرهان البعدي والبرهان الذي يثبت الشيء بدون تقديم تعليل.

---

[1] ـ الحلو عبده, *المرجع نفسه*, ص 41 .
[2] ـ د/ الحفني عبد المنعم, *المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة*, مكتبة مدبولي(القاهرة), 200, ط1 , ص152 .

والعقل أيضا مرتبط بمفهوم **الحجَّة**(Argument) التي هي كلام مرتب على شروط يراد به الإقناع والإثبات. ومعناه أيضا ما يراد به إثبات أمر أو نقيضه.
ومن هذا الوجه تكون الحجَّة مرادفة للاستدلال فيقال إن الحجة هي الاستدلال ظاهريًا أو باطنيًا. ومن ثم فكل ما يقال عن الاستدلال يقال عن الحجَّة, يقول أبو حامد الغزالي:"الحجَّة هي التي يؤتى بها في إثبات ما تمس الحاجة إلى إثباته من العلوم التصديقية وهي ثلاثة أقسام, قياس واستقراء وتمثيل"[1].
والحجة ميدانها علم البيان فإذا كان السفسطائيون يعتبرون الخطاب بمثابة فن الحجة , " فإن أرسطو هو أول من أنجز وأتم نظرية في الحجة, في الحقل الفلسفي ونقصد بذلك مؤلفه "الأورغانون" (L'organon) حيث ميز بين الحجة التحليلية والحجة الجدلية"[2]. ومن معاني الحجة أيضا أنها مرادفة للدليل والبرهان, غير أن البرهان أعم منها لاختصاصه عندهم بيقين المقدمات, أما ما تثبت به الدعوة من حيث إفادته للبيان فيسمى بيِّنة ومن حيث الغلبة على الخصم يسمى حجة"[3].

والعقل أيضا في اللغة اللاتينية كما ذكرنا سابقا له معنى **السبب** أو **العلة** (Raison). والسبب لغة:هو ما يكون أصلا لحدوث غيره ومتقدما عليه, وما يتغير حكم غيره به ومن ثم قيل للمرض علّة لأنه يغير حال المريض.
والأسباب عند أرسطو أربعة أقسام وهي:السبب الفاعل والسبب المادي والسبب الصوري والسبب الغائي. والبحث عن الأسباب بحث طبيعي في الفكر البشري الذي يرى أنه لاشيء يحدث من لا شيء. لقد كان مفهوم العلة مع أرسطو مفهوما إحيائيا. أما العلم الحديث فلم يعد يكتفي بالبحث منذ غاليلي وديكارت عن علل الظواهر بل أصبح يهتم بقوانينها أي بالعلاقات الثابتة التي تربط بينها. وفي هذا الإطار تدعو الوضعية المنطقية بزعامة "أوغست كونت" إلى تغيير البحث من الأسباب إلى القوانين وبالتالي تغييرا لسؤال من لماذا ؟ إلى كيف؟. وبالمقابل أنكر دافيد هيوم وجود مبدأ السببية وفسره على أنه مجرد عادة واقتران بين الظواهر.

---

(1) ـ وهبة مراد, *المعجم الفلسفي*, دار الثقافة الجديدة, 1979 , ط3 , ص 163 .
(2)-SYLVAIN AURAUX, ibid, p 176 .
(3) ـ د/ الحفني عبد المنعم, *المرجع نفسه*, ص 277 .

ومبدأ **السببية** (Causalite) هو " إحدى بدائه الفكر الأساسية أو المبادئ العقلانية. المقول الأكثر استعمالا هو التالي: لكل ظاهرة علَّة" العقل, ويُعبر عنه بالقول"إن لكل ظاهرة سببا وعلة وما من شيء إلا وكان لوجوده سبب"[1] , أي لقانون الارتباط بين السبب والنتيجة. ولقد ميز كانط(Kant) بين وجهين للسببية: أحدهما هو مبدأ الإنتاج وهو يوجب أن يكون لكل حادث سبب, يتوقف وجوده عليه قبل حدوثه, والآخر هو مبدأ التتابع الزمني وهو يُوجب أن تحدث جميع التغيرات وفقًا على الشيء الذي يؤثر في غيره من دون أن يفقد شيئا من طبيعته أو من قدرته على التأثير, و"هذه العلة التامة هي التي يسميها مالبرانش بالعلة المؤثرة أو الفاعلة"[2], و من هنا فإن حديثنا عن السببية هو حديث عن العقلانية,لأن السببية بشرطيها الضرورية والكلية, تستنبط عند العقلانيين من العقل الإنساني لا من الطبيعة. وهذا الرأي الجوهري هو الثابت البنيوي الذي يميز كل الفلسفات العقلانية عن الفلسفات التجريبية.

والعقل يرتبط بمفهوم **الدليل**(Preuve). فالدليل في اللغة هو المرشد, يُقَال العَالَم دليل على وجود الصانع, " وفي الاصطلاح هو الذي يلزم من العلم به شيء آخر. وعند الفلاسفة عبارة عن مجموع الأقوال التي يؤدي تصديقها إلى تصديق قول وراء تلك الأقوال. والدليل عند الأصوليين عبارة عما يُستَدل بوقوعه وبشيء آخر من حالاته على وقوع غيره وعلى شيء من أوصافه"[3].

أما معناه من ناحية العدالة: " فهو جملة العناصر التي تدين المُذنب"[4], والتحليل الإبستمولوجي يميز بين الأدلة البرهانية الإستنتاجية و الأدلة التجريبية. والدليل أيضا له معنى الحجة التي نستدل بها على صحة دعوى أوخطئها, إما قطعاً كما في العلوم الرياضية, وإما تحقيقا كما في العلوم الطبيعية, وإما إعتبارا كما في العلوم الإلهية.

والبحث عن معنى العقل يقودنا إلى البحث عن معنى العقلانية(Rationalisme) أو(Intellectualisme) التي لها معان عديدة أهمها أنها ذلك المذهب الفلسفي الذي يثق بقدرة العقل للوصول إلى المعرفة. والعقلانية تيار له تاريخ طويل وهي موقف لقطاع كبير من المفكرين ولها جذورها في الفكر الشرقي القديم, لاسيما في مصر والهند. وقد بدأت كتيار

---

[1]- ANDRé LALANDE, *vocabulaire technique et critique de la philosophie*, PUF, Paris, 18 édition, 1996, p126.

[2] - د/ صليبا جميل, *المعجم الفلسفي*, ج2 , ص 98 .

[3] د/ الحفني عبد المنعم, *المرجع السابق*, ص 349 .

[4]- SYLVAIN AURAUX, ibid, p 2034.

فلسفي في الفلسفة اليونانية مع سقراط وأفلاطون. والعقلانية هي نزعة ومنهج في التفكير ينحوإليه المفكرون والفلاسفة داخل منظوماتهم الفكرية أو الفلسفية مُولين العقل مكانة محورية سواء في نظرية المعرفة أو في فهم العَالَم. وفيما يخص معنى العقلانية في مجال نظرية المعرفة فهو ذلك المذهب الذي يرى أن المعرفة اليقينية لابد أن تكون أولا: كلية بحيث تشمل القضية جميع الحالات الجزئية. وثانيا: ضرورية بحيث تلزم النتائج من المقدمات لزوما ضروريا. وترى العقلانية الفلسفية أن الكلية والضرورة كصفتين منطقيتين للمعرفة لا يمكن أن تستنتجا من التجربة فقط. وأن عموميتها تستنتج من العقل نفسه: إما من التصورات المفطورة من العقل, مثل نظرية الأفكار الفطرية عند ديكارت, أو من التصورات الموجودة فقط في صورة الاستعدادات القبلية للعقل التي تمارس التجربة تأثيرها المنبه على ظهورها. لكن سمة الكلية المطلقة والضرورة المطلقة تعطى لها قبل التجريب الواقعي, وأحكام العقل والصور القبلية مستقلة بشكل مطلق عن التجربة, كما عند الفيلسوف كانط.

بهذا المعنى تقف العقلانية كفلسفة وكمنهج في مواجهة "التجريبية" (Empirisme) التي تزعم أن كل ما في العقل قد تولد من الحس والتجربة.

و يمكن اعتبار" العقل شرط الإيمان أو أن العقائد الإيمانية صحيحة من حيث يمكن أن نَستدل عليها بالأدلة العقلية"[1], و العقلانية "مناقضة لمذهب الشك(Scepticisme) "[2].

وإذا كان المذهب العقلي يعتبر أن كل موجود معقول فهذا ما يدفعنا إلى توضيح معنى مصطلح **"معقول", فالمعقولية** هي ما يجعل الشيء معقولا ونعني بذلك جملة المقاييس المنطقية التي تُوجِّه الفكر فتجعل منه أثرًا معقولا. وفي الحقيقة " كلمة معقول نطلقها على كل بيان ناتج عن استعمال دقيق للتجريب يكون قادرًا على احداث معارفة عامة"[3]. وهي تعني أيضا قابلية العقل للتمظهر داخل مختلف العلوم والممارسات. وهي تعني في نصوص الفاربي و الغزالي و ابن سينا ما يجعل الشيء قابلا لأنه يعقل ويظهر للعقل.

و لا يمكن أن ننهي هذا المدخل المفاهيمي بدون التعرف على مفهوم العقل في الفلسفة المعاصرة, لأن الفلاسفة المعاصرين يهتمون بنفس الموضوعات التي اهتم بها السابقون و لكنهم يدرسونها دراسة مغايرة تماماً تتماشى مع روح

---

(1) - د/ الحفني عبد المنعم, *المرجع السابق*, ص 542 .

(2)- SYLVAIN AURAUX, ibid, p 2154.

(3) - د/ التريكي فتحي, *العقل و الحرية*, تبر الزمان, الدار التونسية للنشر, 1998 , ص 36 .

العصر الحالي و تحاول صياغة المشكلات الفلسفية صياغة خلاقة تتجاوز كل الصياغات المألوفة و القديمة. و هذا يتجلى بوضوح عند تناولهم لإشكالية العقل.

فمن بين الفلسفات المعاصرة نجد الفلسفة الظواهرية[*](phénoménologie) حيث يقترح إدموند هوسرل(1859 – 1938) المنهج الظواهري الذي يدرس الظواهر دراسة علمية تقوم على الوصف الخالص, " قصد اكتشاف حقيقتها أعني قصد ماهيتها المرتبطة بالشعور"[1]. لقد حاول هوسرل وضح حد لهذا الصراع الدائر بين الفلسفتين المثالية و المادية, فاصطنع ثنائية جديدة تمثلت في " الذات/ الموضوع" و التي ترتبط بينهما العملية " القصدية" التي تعني فعل القصد " intentionnalité ", و فعل القصد هو الرابط بين عناصرها. فالذات أو الشعور يتجه صوب موضوعه, من ثم تكتسب الأحكام و الملاحظات و القضايا التي تقولها الذات عن الموضوعات صفة الموضوعية. " و يقوم المنهج الفينومينولوجي على خطوات ثلاثة هي : تعليق الحكم و البناء ثم الإيضاح"[2].

كذلك من بين الفلسفات المعصرة التي خاضت في موضوع العقل نجد الفلسفة البرغماتية (pragmatisme)[**], فبالرغم من امتدادها للفلسفات العلمية الحديثة التي ظهرت على وجه الخصوص في القرنين 17 و 18 و التي مثلها على وجه الخصوص كل من لوك و بيكون و جاليلي و غيرهم, إلا أن هذه الفلسفة تختلف عن تلك الفلسفات القديمة, لكونها لا تهتم بتحليل الأشياء و المعرفة و العودة بها إلى مصادرها الجزئية البسيطة كما فعل لوك و بيكون من قبل, بل يقوم اتجاهها الفلسفي على ربط معارفنا بعالم الخبرة أو التجربة لا من حيث المصدر أو النشأة و إنما من حيث النتائج أو الغايات. و من هذا المنطلق اتخذ " وليم جيمس"(1842 – 1915) موقفاً خاصاً من العقل, فرفض ما جاءت به العقلية, و أنكر الأفكار الفطرية التي قال بها ديكارت, كما اعترض على جون لوك في قوله بأن العقل صفحة بيضاء, و

---

[*] ـ الظواهرية تعني من الناحية اللغوية الواقع الذي يحيط بنا و الذي يترك فينا انطباعات معينة كالظواهر الفيزيائية و الكيمياوية. و تعني من الناحية الفلسفية ذلك الواقع الذي يقصده المرء بواسطة الشعور أو الإدراك.

[1] ـ هوسرل إدموند, *تأملات ديكارتية*, تر, تيسير شيخ الأرض, دار بيروت للطباعة و النشر, 1958 , ص 11 .

[2] ـ د/ غيوة فريدة, *اتجاهات و شخصيات في الفلسفة المعاصرة*, شركة دار الهدى, عين مليلة, الجزائر, 2002 ص 59 .

[**] ـ مذهب فلسفي يرى أن معيار صدق الآراء و الأفكار إنّما هو في عواقبها العملية. فالحقيقة تعرف من نجاحها. إلا أن هذا النجاح, يمكن أن يفسَّر على معنى المنفعة الشخصية ضمن نظام مُعيَّن فتكون "الكذبة الناجحة" حقيقة و هذا ما يسقط الذّرائعيّة إلى مستوى السَّفسطة. كما يمكن أن يفسَّر النجاح على معنى التطبيق العمليّ و العِلْمي الذي يتوافق مع قوانين الطبيعة (الحلو عبده, المرجع السابق, ص 133).

اعتقد جيمس " بأن للعقل فاعلية و تلقائية و نشاطاً ذاتياً في عملية المعرفة, يخلق العقل أفكاره, و وظيفة التجربة أن تحقق تلك الأفكار فتؤيدها أو تنكرها, و لكن العقل يقترح و البيئة تؤيد أو تنكر"[1]. كما يناقض جيمس أصحاب النزعة المثالية الذين يرون أن العقل يخلق العلاقات و النسب بن الأشياء إلا أنه يقول:" إن العقل يدرك العلاقات التي تربط بها الأشياء إدراكاً مباشراً كما يدرك الأشياء ذاتها"[2].

مما سبق يتضح أن الدراسات السابقة ساهمت في إثراء التراث الفلسفي و مفهوم العقل الذي تم ترسيخه, فظهرت دراسات معاصرة تربط بين مفهوم العقل و بين علم النفس, كما أن التقدم العلمي الهائل في الآونة الأخيرة خاصة العلوم التطبيقية (التكنولوجية) كانت من الأسباب التي أدت إلى إحداث خلل بين معرفة الإنسان و إدراكه لقوانين التنظيم الاجتماعي, و ظهرت أفكار كثيرة و متعددة لهذا التقدم خاصة مع استخدام الآلات الحديثة مثل " الحاسبات الآلية" التي أطلق عليها " العقول الإلكترونية".

3 - التَّعقّل(Riasonnabilité):

بعد أن تعرفنا في السابق عن العقل كملكة إنسانية للتفكير والبحث عن الحقيقة, لكن العقل لا يقتصر على هذه الوظيفة النظرية فحسب, بل يتعداه إلى الوظيفة العملية وهذه الوظيفة متمثلة في المشاركة الاجتماعية, ففي هذه الحالة يتحول العقل إلى التعقل. فالتعقُّلية هي قابلية السلوك العام والممارسة المختلفة لأن تُحدد بواسطة التعقُّل. ولا يمكن أن يتضح مفهوم التعقُّل إلا إذا تمت مقارنته بمفاهيم محاذية له كالعقل أولا ثم العقلانية و المعقولية.

فإذا كان العقل هو أداة لكل تفكير نظري يهم معارفنا المجردة, فإن التعقُّل هو أداة لكل تفكير عملي يهم شؤون الإنسان الحياتية. فالتعقّلية في هذه الحالة من مشمولات الأخلاق و"الإيطيقا", فالتعقّل هو عقل الممارسة وهي صفة الإنسان في سلوكه وعيشه وتفكيره.

كذلك إذا كانت العقلانية مذهبا فلسفيا يقر العقل ويفنِّد ما سواه, كما ذكرنا سابقا, أو إذا كانت المعقولية هي ما يجعل الشيء قابِلا لأن يُعرف بواسطة العقل, ومن خلال قواعد المنطق, "فإن التعقّلية هي قابلية السلوك البشري

---

(1) - د/ محمود فهمي زيدان, *وليم جيمس*, " نوابغ الفكر العربي", العدد10 , دار المعارف بمصر, 1958 , ص 18 .

(2) - د/ إبراهيم مصطفى إبراهيم, *مفهوم العقل في الفكر الفلسفي*, دار النهضة العربية, بيروت, 1993 , ص 178 .

العام والممارسة المختلفة لأن تتحدد بواسطة التعقّل"[1], فالإنسان المتعقّل هو الذي يعتمد العقل في حياته فتكون أخلاقيته مطابقة لنمط تفكيره. "والعاقل(Raisonnable) من يكون سلوكه مطابق للقواعد العامّة التي يُقرها الرأي المشترك"[2].

و التعقل هو تواصل بين الناس وملكة سيكولوجية واجتماعية في الآن نفسه.

ومعنى التعقل يقترب تارة من معنى **التبصّر**(Prudence) وتارة من معنى الحكمة (Sagesse). فالتبصر هو تعقل ورّويّة وحكمة في التصرف. وهو أيضا حيطة واحتراس وحذر. هو فضيلة رئيسية, "إنه يميز بين ما هو خير وشر بالنسبة للإنسان فقط, بدلا من تحديد الخير والشر بصفة عامة"[3], والتبصر عند كانط يشترك مع الواجب الأخلاقي القطعي وماهو إلا قدرة تقودنا إلى اختيار ماهو صائب لنا.

كذلك التعقل يفيد معنى الحكمة (Sagesse), فباللاتينية(Sapiential) وبالإغريقية (Sophia). فالحكمة هي الكلام الموافق للحق وصواب الأمر وسداده, ووضع الشيء في موضعه. فهي الدراية بأمور الحياة وما بعدها. وكانت أقدم صورها في الصين, كتابات كونفوشيوس. وفي الهند,الباجافادفيتا. وفي مصرا لقديمة, حكمة بتاح كوتب. أما عند الإغريق فنجد على سبيل المثال أفلاطون يعتبر الحكمة فضيلة من بين أربع فضائل أساسية وهي: الحكمة, العفة, الشجاعة والعدالة. فالحكمة بالنسبة له أولى الفضائل ومبدؤها لأنها فضيلة العقل وتكمله بالحق.

أما ابن سينا فإنه قسّم الحكمة إلى قسم نظري مجرّد وقسم عملي. فالحكمة النظرية هي حصول الاعتقاد اليقيني بحالة الموجودات التي لا يتعلق وجودها بفعل الإنسان كعلم الفلك. أما الحكمة العملية فالمقصود بها حصول رأي لأجل العمل, مثل علم الأخلاق وعلم السياسة. فغاية الأولى هي الحقيقة وغاية الثانية هي الخير.

كما يميز ديكارت بين الحكمة بالمعنى الشائع و بين المعنى الذي يقصده هو, يقول:"لا يقصد بالحكمة التحوط في تدبير الأمور فحسب, بل يقصد منها معرفة كاملة لكل ما يستطيع الإنسان أن يعرفه إما لتدبير حياته أو لحفظ صحته أو لاستكشاف الفنون جميعا"[4]. والمعنى المعاصر للحكمة هي فن

---

(1) ـ د/ التريكي فتحي, *المرجع نفسه*, ص 38 .

(2) ـ الحلو عبده, *المرجع السابق*, ص 147 .

(3)-SYLVAIN AURAUX, ibid, p 1070.

(4)- SYLVAIN AURAUX, ibid, p 2295.

الحياة. والحكيم " ذلك الذي يحقق نمطاً أخلاقياً مثالياً, إما بكيفية مطلقة, كاملة: كالحكيم الرواقي, و إما (خصوصاً عند المحدثين) على درجة ما فقط"[1].

والتعقل عند أفلاطون هو أسمى درجات المعرفة وأرقاها جميعا كان موضوعه تصورات الفلسفية المجردة أو المثل العقلية. كالعدالة والجمال والخير, فهو يطلب العلم الكامل والمعاني الكلية والماهيات الثابتة والصور المفارقة والحقيقة العليا دون الاستعانة بالحواس والرجوع إليها. هذا هوالعلم الكلي والعلم المثالي الذي إنما يطلب لذاته, وكل معداه إنما يطلب له وهو إنما يدرك بالعقل والمجاهدة الفكرية والدأب على حياة التأمل والنظر فهو العاية القصوى والمطلب الأكمل.

أما التعقلية عند الفيلسوف أرسطو فهي الفطنة (Phronesis) وهي الأمر الحاسم في السلوك الإنساني الذي يفصل بين الفضائل العقلية والفضائل الأخلاقية. أما الفضائل الأخلاقية فيجدها المرء مسبقا, فهي ماثلة في النظام القائم في المجتمع و في الدولة(المدينة) وهي تكتسب مشروعيتها من خلال التقاليد ومن خلال القبول العام بها (التبصر-السخاء). يشكل التمرس بالقيم السائدة لب المدينة بالنسبة إلى أرسطو و جزءاً أساسيا من التأقلم الخلقي. ومن ثم فإن التمازج بين الفطنة والفضائل الأخلاقية ينشأ السلوك الخلقي عند الإنسان. إذ أنه لا يمكن أن يكون المرء صالحا بالمعنى الجوهري دون الفطنة, كما لا يمكنه أن يكون فطنًا دون الفضائل الأخلاقية, ومن هنا يقع على عاتق الفطنة أن تكون الوسيلة الصحيحة والطريق إلى المعرفة التي تقود إلى الخير. في حين أن الفضائل الأخلاقية هي التي تؤمن هذا الهدف.

والتعقلية مفهوم متأصل في الفلسفة العربية الإسلامية وبالخصوص في فلسفة الفارابي,حيث ورد مفهوم التعقل في بداية رسالة الفارابي في العقل ليفيد جودة الرّويّة في استنباط ما ينبغي أن يُؤثر من خير أو شر. وفي تقسيمه لمعاني العقل يجعل التعقل في المستوى الأول من حيث علاقته بالعامة لأنه هو الشيء الذي يقتسمه الجمهور, يقول الفارابي:"أما العقل الذي به قول الجمهور في الإنسان أنه عاقل فإن مرجع ما يعنون به هو إلى التعقل"[2], فالتعقل عند الفارابي فضيلة من فضائل العقل العملي, و يقول الفارابي أيضاً:"التعقل هو القدرة على جودة الرّويّة واستنباط الأشياء التي

---

[1]-LALANDE André, ibid, p 940.

[2] - الفارابي, *رسالة في العقل*, دار المشرق, بيروت, لبنان, ط2, 1983, ص 4.

هي أجود وأصلح ليحصل بها الإنسان خيرا عظيما في الحقيقة وغاية شريفة فاضلة, كانت تلك هي السعادة أو شيء مما له غناء عظيم أن ينال به السعادة"[1]. والتعقل عند الفارابي ثلاث أنواع وهي التعقل المنزلي والتعقل المدني والتعقل الإنسي حيث يقول:"منها ما هو جودة الرّويّة فيما يدبر به أمر المنزل وهو التعقل المنزلي ومنها ماهو جودة الرّويّة في أبلغ ما تدبر به المدن,وهو التعقل المدني. ومنها ماهو جودة الرّويّة فيما هو أفضل وأصلح في بلوغ جودة المعاش وفي أن ننال الخيرات الإنسية "[2]. والتعقل الإنسي نوعين هو الآخر منه نوع مشوري, بحيث يكون التعقّل متوجها إلى الآخر في قالب استشاري يشير به على غيره, إما في تدبير منزل أو مدينة أو غير ذلك. ومنه نوع ثانٍ وهو الخصومي وهو التعقّل الاستراتيجي الذي به نستطيع صد عدوان أو تنظيم حرب أو استنباط رأي فاضل في المقاومة, وضمان سلامة المنزل والمدينة والإنسان, " وهو القدرة على استنباط رأي صحيح فاضل فيما يقاوم به العدو والمنازع في الجملة أو يدفعه به "[3].

والتعقل عند الفارابي غير الكيس وغير الدهاء وغير الخبّ (الخبث). فالتعقل فضيلة من فضائل العقل العملي بينما لا يدخل الكيس والدهاء والخبّ حيّز الفضائل. يقول الفارابي:"فلذلك يلزم أن يكون المتعقِّل فاضلا بالفضائل الخلقيّة,وكذلك الكيّس ويكون الداهي والخبّ شرّيرين ذوي نقائص, حتى يكون المتعقّل يصحح الغاية بالفضيلة التي فيه ويصحِّح ما يؤدي إلى الغاية بجودة الرّويّة"[4].

و نرى من الضروري قبل الانتقال إلى عنصر آخر في هذه الرسالة الإشارة إلى مضمون التعقلية في الفكر المعاصر. فهي أصبحت تتضمن, إضافة إلى العنصرين النظري و العملي المعهودين, العنصر التقني. وهي بأبعادها الثلاثة المذكورة قد تتواصل مع مفهوم المعقولية كما حدده يورغان هابرماس بتركيزه على مفهوم التواصل العقلاني. فالعقل ببراهينه وحججه يفضح الأوهام المزيفة وكل أصناف الخداع المستشري في الإشهار السياسي والاقتصادي والتقني, أي أراد أن يعطي للعقل صبغة اجتماعية ولهذا يتحدث عن أخلاق التواصل, حيث يفتح العقل والعلم على الإنسان ومشاكله الخاصة والعامة.

---

(1) ـ الفارابي, *فصول منتزعة*, (حققه د/فوزي متري النجار), دار المشرق, بيروت, لبنان, ص 55.

(2) ـ الفارابي, *المصدر نفسه*, ص 57 .

(3) ـ الفارابي, *المصدر نفسه*, ص 58 .

(4) ـ الفارابي, *المصدر نفسه*, ص 57 .

4 ـ ما مفهوم العقل في الفلسفة اليونانية؟

لقد أكد راسل في مطلع كتابه"تاريخ الفلسفة الغربية" بأن الفلسفة " ترجع بجذورها إلى إلى مفكري اليونان, ويعود ذلك إلى حوالي القرن السادس قبل الميلاد حيث امتزج العلم بالفلسفة"[1]. إن الفكر الفلسفي إبداع يوناني لا شرقي, فلئن توصلت بعض الحضارات السابقة إلى كثير من الحقائق, وتجمعت لديهم معارف كثيرة عن الكون فإن الفضل يعود إلى اليونانيين في صياغة هذه الحقائق بأسلوب علمي مما يسر لهم بعد ذلك أن يمضوا في طريق الكشف والتقدم العلمي. والسبب الذي أدى إلى عدم ظهور الفلسفة في الحضارات الشرقية هو أن السحر وليس العلم العنصر الفاعل والأساسي. كذلك التفكير الشرقي يمتاز باتجاهه العملي النفعي. وبالمقابل فإن السبب الذي أدى إلى ظهور العلم والفلسفة والحضارة اليونانية هو إيمانها بالعقل كأداة لفهم الظواهر.

ويكمننا أن نحدد جملة من الخصائص المتداخلة فيما بينها امتاز بها التفكير اليوناني والتي قادته إلى الإبداع. ونحن نؤكد عليها لأنها تفيد موضوعنا الذي نحن بصدده, فكلها تعود إلى العقل.

أولاً: هي أنهم أي اليونانيون كانوا يلاحظون الظواهر التي تقع أمام أعينهم ويفسرونها تفسيرًا طبيعيًا أولا ثم عقليا بعد ذلك دون أن يدخلوا أي سلطة خارجية غير سلطة العقل كالآلهة والقوى الخفية والسحرية والأساطير وغيرها من ضروب التفكير اللاعقلاني. ومنذ القرن السادس قبل الميلاد بدأ الفكر البشري في الإنعتاق من أسر الأسطورة, فبعد أن بدأ الفكر اليوناني فكرا أسطورياً, تأثر فيه اليونان بالأساطير الشرقية وتمثلت بوضوح في أشعار هوميروس و هوزيود وكذلك الديانة الأورفية. انتقل الفكر اليوناني إلى مرحلة التفسير العقلي والتفكير المنهجي والتعليل المبني على المنطق والاستدلال.

وثانياً: وهي خاصية الاعتقاد بأن لا شيء يأتي من لا شيء, فلا شيء عند الفلاسفة اليونان يأتي من العدم, وهذا الاعتقاد نجده لدى كل فلاسفتهم ابتداء من الطبيعيين إلى غاية مرحلة مابعد أرسطو. فهذا الاعتقاد قاد مفكري اليونان إلى البحث عن أسباب وضعية وقوانين يفسرون بها الكون. فالأول مرة يصبح الكون خاضع لنظام شامل ولمجموعة من القوانين لا تختلف وهذا تولد عنه معرفة منظمة معقلنة.

وثالثاً: وهي أن مفكري الإغريق "ابتدعوا بدعة جديدة كانت نبراسًا لأمم أعقبتهم وهي تعلقهم بالمعرفة لذات المعرفة أي للمتعة العقلية التي تنتج

---

[1] ـ د/ نوال الصراف الصايغ, *المرجع في الفكر الفلسفي*, دار الفكر العربي, القاهرة, 1983 , ص 34 .

عنها"[1], لا لتحقيق أهداف عملية منفعية أو دنيوية, أي ابتعدوا عن الاتجاه العملي النفعي الذي كان يميز التفكير الشرقي القديم.
وإذا انتقلنا إلى الخاصية الرابعة فنجدها "تتمثل في التحليل النقدي لكافة القضايا والمشكلات"[2].
ففي إطار المعالجة التحليلية لعناصر المشكلات (الطبيعة,الإنسان, الألوهية), درج فلاسفة اليونان على نقد بعضهم البعض. فكل فيلسوف كان يحلل وينتقد أوجه القصور الموجودة في موقف الفيلسوف السابق, وحتى المعاصر له. وفي عملية النقد هذه كان كل فيلسوف مطالب باستخدام كل الوسائل المعرفية التي يملكها من حواس وعقل وحدس.
ومن خلال هذا التحليل النقدي كان التجاوز الفكري الذي يقوم به اللاحق على سابقه, وبفضل هذا النقد تم حصول تطور فكري وفلسفي وحتى علمي. ويمكن تقديم مثال على هذا النقد ــ هذا المثال غيض من فيض ــ نجد أنكسمندر معاصر طاليس وتلميذه ينتقده في قوله بالماء كأصل للعالم الطبيعي, ويذهب إلى طرح تفسير جديد للعالم, ويأتي معاصرهما وتلميذهما, أنكسيمنس لينتقدهمَا معًا ويقدم تفسيرًا ثالثًا. لقد ساهم هذا الاتجاه النقدي لدى فلاسفة اليونان في ظهور كل الاتجاهات الفلسفية الممكنة, وبالتالي تفرقوا إلى مذاهب عديدة ومدارس شتى. والشيء الذي ساهم في ترسيخ هذا المبدأ النقدي هو جو الحرية الذي توفر لمفكري اليونان خاصة مع ظهور الديمقراطية.
فالديمقراطية اليونانية على حد قول ول دويرانت " أثمرت أغنى حضارة عرفها التاريخ"[3].
وعلى أي حال سنجد هذه الخصائص, التي تعكس توظيف العقل والاستعانة به, كما ذكرنا سابقا, ماثلة في فكر من سنعرض لهم من المفكرين اليونانيين وفي نفس الوقت نحاول إبراز مفهوم العقل لدى كل واحد منهم.
ومن خلال عرضنا لأفكار هؤلاء الفلاسفة فنحن مجبرين على التقيد بأدوار ومراحل الفلسفة اليونانية الثلاث كما حددها مؤرخو الفلسفة, لأن مفهوم العقل تأثر بهذا التقسيم. وهذه الأدوار هي: أولا دور النشوء, وثانيا دور النضوج وثالثا دور الذبول. كما درج بعض المؤرخين على إطلاق الدور الأول عادة بمرحلة ماقبل سقراط. والدور الثاني هو مرحلة سقراط والدور الثالث مرحلة

---

(1) د/ محمد عبد الرحمن مرحبا, *مع الفلسفة اليونانية*, منشورات عويدات, بيروت, ط2 , 1980 , ص 58 .
(2) ـ د/ النشار مصطفى, *تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور* شرقي, دار قباء, القاهرة, 1998 , ص 71 .
(3) ـ د/ حرب حسين, *الفكر اليوناني قبل أفلاطون*, دار الفكر اللبناني, بيروت, ط1, 1990, ص 36.

مابعد سقراط. ولهذا نبدأ بذكر مفهوم العقل عند الفلاسفة في مرحلة ماقبل سقراط.

فمؤرخو الفلسفة اليونانية متفقون على أن شرارة الفكر الفلسفي بدأت في المدرسة الأيونية عام 600 ق.م, ومن أشهر الفلاسفة في تلك المرحلة هم طاليس وأنكسمندر وأنكسمنس. ويقال أن طاليس كان أول من درس الطبيعة في اليونان, وقد ولد في مدينة"ميلي" بآسيا الصغرى, وقد خلّف وراءه ثلاث أطروحات كشفت عن عبقريته:الأطروحة الأولى تقول بأن الروح هي قوة محركة وأن الحجر المعدني يمتلك روحًا لأنه يحرك الحديد, وبالتالي فالروح الحية موجودة في الطبيعة الجامدة ناهيك عن الحيوان والنبات. وأما الأطروحة الثانية, فتقول بأن الأرض تطفو على سطح الماء. وأما الأطروحة الثالثة فتقول بأن الماء هو المادة الأولى والجوهر الأوحد الذي تتكون منه الأشياء. وإذا كانت هذه الأطروحة الأخيرة مألوفة عند الأقدمين, فإن طاليس لم يقل هذا القول على علاته, بل حاول أن يأتي بالدليل والاستقراء والبرهان ويفسر الطبيعة بالطبيعة أو بأحد عناصرها واستبعاد تدخل أي قوى خارجة عنها. لقد لاحظ , أن النبات والحيوان يتغذيان بالرطوبة, وأن الماء مبدأ الرطوبة, وأن الشيء يتكون مما يتغذي به. بل "إن التراب نفسه يتكون من الماء الجامد وكذلك الأرض بأسرها وكذلك النار والدخان والأبخرة تخرج من الماء مع تغير حالاته وهذه الحالات دائمة التغير"[1]. وفسر المؤرخ أيتيوس هذا القول بأن طاليس كان يقول بالعقل للعَالَم, " وجاء شيشرون كذلك فيما بعد وقال أن طاليس يقول بعقل إلهي أوجد الأشياء من الماء"[2].

غير أن أنكسيمندر(Anaximandre de Milet) الذي كان تلميذا طاليس, رأى أن الماء لا يمكن أن يكون مصدرا لجميع الموجودات ولا بد أن تكون العلة الأول شيئا عاما يقبل التشكلات المختلفة, كما يقبل الأضداد وإذن فقد قال باللامتناهي(Apeiron) السابق على العناصر. أما هذه المواد اللامحدودة فإنها تشتمل على الأضداد التي كانت مختلطة ثم انفصلت, ومنها تكونت الأجسام الطبيعية على اختلافها "فالكائن الحقيقي لا يمكن أن يمتلك أية صفة محددة وإلا فإنه يكون قد ولد ويصبح بذلك محكوما بالزوال والموت ككل الأشياء الأخرى, ولكي لا تنقطع الصيرورة لا بد للكائن الأصلي إلاّ أن يكون

---

[1] ـ د/ حرب حسين, *المرجع نفسه*, ص 39 .

[2] ـ د/ أبوريان محمد علي, *تاريخ الفكر الفلسفي*(من طاليس إلى أفلاطون), دار المعرفة الجامعية, الإسكندرية مصر, ط4 , 1987 , ص 60 .

غير محدد"[1], ويظل النزاع مستمرا بين هذه الأضداد. وما يميز أبحاثه وتفسيراته منحاها العقلاني وتسلسلها المنطقي.
أما الفيلسوف الثالث المهم في هذه الفترة - ماقبل سقراط- فهو أنكسيمانس(588-524ق.م) كان تلميذ لإنكسيمندر, عاد أنكسيمانس إلى موقف طاليس في مسألة المادة الأولى, فقال أنها شيء محسوس ومتجانس ولكن هذا الشيء هو الهواء, وأن الهواء لا متناه يحيط بالعالم ويحمل الأرض, فالهواء نفسُ العالم و علة وجوده, وأن الموجودات تحدث منه بالتكاثف والتخلخل."والهواء لا نهائي وخالد ومتحرك, وعندما يتكاثف الهواء يشكل في بادئ الأمر السحاب, ثم الماء, وأخيرا التراب والصخر, وعندما يتخلخل يستحيل إلى نار, وهنا يعبر أنكسمانس عن فكرة التحول من الكم إلى الكيف, والهواء لا يحتضن كل شيء أنه النَّفسْ, وهو الوسط المشترك لعوالم الكون اللانهائية"[2].
إن تفسير عملية تغير الموجودات وتغايرها عن طريق التكاثف والتخلخل خطوة متقدمة على طريق البحث العلمي في الطبيعة, ولو من حيث الإطار والمنهج وطبعا نقصد بالبحث العلمي, البحث المسند على العقل بالدرجة الأولى.
وباستعراضنا أفكار كل من طاليس وإنكسمندر وأنكسمانس نكون قد استعرضنا أهم فلاسفة المدرسة الملطية التي امتاز فلاسفتها بتأملاتهم العلمية وتفسيراتهم العقلانية, فهي بحق حقبة التفسير العقلاني للحوادث الطبيعية حيث عبروا عن أفكارهم بعبارات معقولة وابتعدوا عن تفسير معالم الخرافات والأساطير, ولا بالقوى الخفية وتعدد الآلهة, بل على أساس عرفاني علمي يرتبط فيه المعلول بالعلة ارتباطا حكيما. ولا يمكننا المرور إلى مرحلة سقراط بدون توضيح العقل عند كل من هرقليطس وأنكساجوراس.
لهرقليطس (540 – 475 ق م)"heraclitus" أيضا مذهب في نشأة الحياة, فهو يعتقد أن النار هي أصل الكون وأن الكون موجود منذ الأزل ولم يخلقه إله ولا بشر, يقول هيرقليطس "لا أحد من الآلهة أو الناس خلق هذا العالم إنه كان منذ الأزل وهو الآن وسيبقى إلى الأبد ناراً حية دائمة تشتعل باعتدال و تنطفي باعتدال"[3], وكل شيء يخرج وتستطيع هذه النار الأبدية أن تستبدل نفسها بأي شيء تريد, يقول هرقليطس :" فإن طرق النار هي طرق العالم. فإن كل شيء صورة من

---

[1] ـ نيتشه فريديريك, *الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي*, (تعريب: د/ سهيل القش), المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع, بيروت, لبنان, ط3, 2005, ص 51 .
[2] ـ م.روزنتال و ب.بودن, *الموسوعة الفلسفية*, (ترجمة سمير كرم), " مادة أنكسمنس", دار الطليعة, بيروت
[3] ـ نيتشه فريدريك, *المصدر السابق*, ص 103 .

صور النار فهو إما طريق النار إلى الأسفل, فهي تكشف المتتابع إلى رطوبة, فماء, أرض أو إلى طريقها إلى أعلى من الأرض إلى ماء, إلى رطوبة, إلى نار"[1], فجوهر الوجود عنده هو الحركة والتغير المتواصلان:"إن الصراع هو أب لجميع الأشياء وملك كل الأشياء. فهو يكشف في البعض آلهة وفي البعض الآخر رجالا, ويجعل من البعض عبيدا ومن البعض الآخر رجالا أحرارًا"[2].

فإدراك الصيرورة وقانونها هو رسالة الإنسان في الحياة والسبيل إلى سعادته. وهناك مبدأ يسيطر على الكل ويحكم كل صيرورة ووجود, وجود الطبيعة والناس والآلهة, يُسمي هيرقليطس هذا المبدأ باسم اللوغوس (Logos) (اللوغوس في اليونانية يعني القول أو العقل), فاللوغوس أو العقل الكوني يفسر النظام السائد في الكون, يقول هرقليطس: "كل شيء يُفسَّر وفق اللوغوس هو أبدي مطلق وجوهري"[3], والعقول البشرية تستطيع التوصل إلى معرفة صحيحة عن ظواهر الطبيعة إذا هي شاركت في العقل الكلي.

وكان لفلسفة هرقليطس تأثير كبير في تاريخ الفكر حيث انتقلت فكرة النار المقدسة إلى الرواقية. وصارت الكلمة أو عقل الطبيعة في اللاهوت المسيحي هي الكلمة الإلهية. وقد أخذ عنه هيجل فكرة الصيرورة .

وإذا كانت فكرة هرقليطس في العقل الكلي تميل إلى إقرار نوع من وحدة الوجود باعتبار أن العقل الكوني هذا محايث للطبيعة غير منفصل عنها.

فإن تصور أنكساجوراس(500 – 428 ق م) لـ:النوس(Noùs) أي العقل الكلي أيضا يختلف من حيث أنه جعل منه مبدأ مفارقا غير مندمج في الطبيعة ولا محايث لها, فهذا العقل هو الذي ينظم الوجود وهو الذي يُطلق حركة الذرات أو البذور. لقد كان الكون في أول أمره عبارة عن خليط فوضوي من هذه البذور عبارة عن كاوس(Chaos), أي عبارة عن عماء مطلق يشكل الكل الموجود, بمعنى هو الذي ينظم الوجود ويُخرج الذرات الأولى(الهوميومريات) من حالة الاختلاط إلى حالة الوجود الحقيقي. وهذا النوس(Noùs) يتصف بصفات ثلاث:الأولى هي البساطة والثانية العلم والثالثة القدرة, يقول أنكساجوراس:" والعقل يدرك جميع الأشياء التي امتزجت وانفصلت وانقسمت, والعقل هو الذي بث النظام في جميع الأشياء

---

[1] ـ نيتشه فريدريك, *نمص*, ص 103 – 104 .

[2] ـ نيتشه فريديريك, *نمص*, ص 105 .

[3] ـ روزنتال. م و بودن. ب, *الموسوعة الفلسفية* , المرجع السابق, مادة لوغوس.

والتي وُجدت والتي تُوجد الآن والتي سوف توجد, وكذلك هي الحركة التي تدور بمقتضاها الشمس والقمر والهواء والأثير المنفصلين"[1].
السبب الذي من أجله وضع أنكساجوراس فكرة العقل هو بيان الحركة من ناحية وتفسير النظام في الكون ومن ناحية أخرى, فهذه العلة التي هي العقل في الواقع علة فاعلية, فهو لم يستعن بالعقل إلاّ لإعطاء الدفعة الأولى أو الحركة الأولى للذرات وبعد ذلك يأخذ التفسير الآلي مكانه.
وإذا ما رجعنا إلى نظرية أكساجوراس في المعرفة وجدنا أنه قال أيضا بما قال به من قبل برمنيدس و هرقليطس و أنبادوقليس, من أن المعرفة الحسية معرفة وهمية خاطئة وأن المعرفة العقلية هي وحدها الصحيحة, التي يجب أن نعتمد عليها. وقد "عُرف عن أنكساجوراس أنه انتقد الدين الشعبي ورفض قبول تدخل الآلهة في نظام الطبيعة أو تفسير الظواهر الطبيعية بغير قانون العلية حسب ما يقتضيه العلم"[2]. ومقولة العقل المُحرك والمُنظم سيستفيد منها عملاقا الفلسفة اليونانية, أفلاطون وأرسطو.
نستطيع أن نقول أن كل الآراء والأفكار والفلسفات التي عرضناها حتى الآن, كانت تدور بصورة كبيرة في العالم الخارجي, أي نحو العالم المادي لتفسير الموجودات والأشياء فيه. أما الاهتمام إلى داخل الإنسان, نفسه وأخلاقه , ومحاولة معرفته عقليا استنادا على أن العقل هو مصدر المعرفة, فلم يبدأ إلا مع المرحلة الثانية من الفلسفة اليونانية وهي مرحلة سقراط. غير أنه بين هذين المرحلتين أو الاتجاهين , ظهرت مجموعة من" السفسطائيين" نقلوا الفكر الإغريقي من البحث في ماهية الطبيعة إلى دراسة الإنسان, وما يتفاعل في وجوده وذاته من قيم ومناقب. لقد ولد السوفسطائيون من الحاجات العملية التي تطلبها الجدل والنقاش أمام الجمعيات والمحاكم الشعبية, وهذا نظرًا للتغيير الشامل للظروف السياسية والاجتماعية والاقتصادية التي سادت المجتمع الأثيني, " و معهم أصبح العقل يعبر عن نفسه أساساً في الخطابات, انه كان عقلاً خطابياً حالا في اللغة"[3]. وظهرت مع السوفسطائية روح نقدية تشك في كل شيء شكًا بناءاً لا شكاً هدامًا. لقد رفضوا كل ما لا يمكن البرهنة عليه, واحتقروا التقاليد البالية التي لا تؤديها شواهد الحس أو منطق العقل. ونفوا وجود حقيقة فوق طبيعية. وارتقوا بفن الجدل واعتبروا الخطابة أو فن

---

(1) ـ *فجر الفلسفة اليونانية* , نصوص لفلاسفة اليونان قبل سقراط, ترجمة أحمد فؤاد الأهواني, شذرة 12, ط1 , القاهرة, 1954 .

(2) ـ د/ أبوريان محمد علي, *المرجع السابق*, ص 104 .

(3) ـ فرنان ج، ب, , *العقل بين الأمس و اليوم*, ترجمة: ع.ب, مجلة فكر و نقد, دار النشر المغربية, الدار البيضاء, السنة الأولى, العدد 04 - ديسمبر 1997 , ص 48 .

المقال خير ما يعبر عن الحقيقة الطبيعية والاجتماعية. وعلى أية حال "هم الذين أيقظوا العقل من سباته العقائدي"[1].

لقد ذكرنا آنفا, أن السفسطائيون مهدوا لدراسة الإنسان والاجتماع, بقضاياه ومشاكله, وهذا ما تم على يد سقراط, ومع هذا الأخير تدخل المرحلة الرئيسية لنشأة التفكير الفلسفي التي نسميها مرحلة سقراط. لقد شارك سقراط السوفسطائيون في الاهتمام بالإنسان وحده وبالمجادلة عن الآراء لكنه خالفهم في المنهج وغايته. ففي الميتافيزيقا يصف أرسطو منهج سقراط بأنه عقلي وكلي ومطلق, فهو عقلي لأنه يرى أن الحقيقة يتم الوصول إليها ليس بالظن والشك والفكر السفسطائي المغالطي, وإنما بالعقل, فبالعقل وحده يمحص الآراء والأفكار وتحليل العقائد وهو الموصل إلى المعرفة الحقيقية لا الحس لأن الحواس قد تختلف باختلاف الأفراد, أو باختلاف الحالات بالفرد الواحد أما العقل فمعاييره ثابتة وعام لدى الناس جميعًا. وبذلك يعبر سقراط عن الروح اليونانية أصدق تعبير, "فالروح اليونانية روح استطاعت أن تكشف الحقيقة اكتشافا عقليا أو على الأقل تحاول الوصول إليها بواسطة العقل وترفض كل وسيلة أخرى غير عقلية للوصول إليها"[2].

وكذلك منهجه كلي, فلا يكفي لسبر أعماق شيء ما أن نقتصر على وجوده الجزئي المحسوس المتبدل, بل يجب تقصي وجود العقل الثابت أي إلى ماهيته في ذاتها, أو إلى حدّه الكليّ باعتبار أن العقل يستخلص من أوصاف الجزئيات وعوارضها المحسوسة عن طريق الاستقراء حيث يتدرج من الجزئيات إلى الماهية المشتركة بينها ويرد كل جدل إلى الحد والماهية. فهو أول من طلب من الحد الكليّ طلبا مطردًا وتوسل إليه بالاستقراء. و ثالث خاصية في منهجه وهي أنه مطلق, ففي الوقت الذي اعتنق السفسطائيون النسبية سواء في الجانب المعرفي أو الأخلاقي وهذا يتجلى بوضوح في مقولة بروتاغوراس:"الإنسان مقياس الأشياء جميعا", نجد سقراط من خلال منهجيته التهكم والتوليد يبحث عن الحقائق المطلقة الكلية لتبقى التعاريف ثابتة.

لقد سعى سقراط إلى البحث عن الحقيقة المطلقة, فلكل شيء طبيعة أو ماهية هي حقيقته. يستطيع العقل أن يسبر أغوارها ويكشفها وراء الأغراض المحسوسة ويعبر عنها بالحد, وأن غاية العلم إدراك الماهيات, أي تكوين معانٍ تامة الحدّ. ولقد كان لاكتشافه الحد والماهية أكبر الأثر في مستقبل

---

(1) ـ د/ محمد عبد الرحمن مرحبا, *المرجع السابق*, ص 91 .

(2) ـ د/ محمد عبد الرحمن مرحبا, *المرجع نفسه*, ص 100 .

الفلسفة ومصيرها. وأن تعريفات سقراط كانت الطريق إلى وضع المنطق عند أرسطو.
إذا انتقلنا إلى فلسفة تلميذه أفلاطون(427 – 347 ق م), لمسنا لديه العنصر العقلي والعنصر العلمي والعنصر الرياضي وعنصر الجدل والمناقشة والعنصر الديني الإلهي. وما دمنا نبحث عن مفهوم العقل في فلسفة أفلاطون, نرى لزاما علينا أن نستعرض آرائه ونظرياته المخصصة للمعرفة, التي قال عنها معلمه سقراط بأنها لا يمكن تحقيقها إلا عن طريق العقل. إن المعرفة الحقيقية حسب رأي أفلاطون هي المعرفة المعللة, أي معرفة الأمور بعللها وأسبابها, والمعرفة المعللة هي معرفة صادقة ضرورة واجبة بأنها قائمة على البرهان ولأن موضوعها الحقيقة الكلية والماهية الثابتة.
أعلن أفلاطون وجود عالم معقول مستقل عن العالم المحسوس, فالعالم المعقول هوعالم علوي نبيل منفصل من حيث ماهيته عن العالم الدنيوي, الذي كان يحلو لأفلاطون أن يقول عنه:"انه عالم الأشباح والظلال والمسوخ". فأفلاطون قد نظر إلى العالم الذي يقدمه لنا "الإدراك الحسي على أنه عالم الوهم والظلال, أما العالم الحقيقي فلا يمكن أن يكون إلا معقولا"[1], وهذا يعني أن أفلاطون لا يعترف بأهمية المعرفة الحسية, بل يعتبرها معرفة ظنية غير واضحة وليس بإمكانها أن تصل بنا إلى "مستوى المعرفة الحقيقية موضوعاتها متغيرة وبذلك لا تستطيع أن تقدم لنا أسسًا ثابتة"[2], فالمعرفة الحقيقية هي معرفة "المثال" بالحدس المباشر أي بالرؤية العقلية المباشرة. وأن نظرية المعرفة هذه في فلسفة أفلاطون لا توجد بشكل تنظيمي أو في محاورة واحدة, وتعتبر محاورة "ثياثيتيوس" أكثر المحاورات اهتماما ونقاشا عن المعرفة. فالمعرفة عنده تتميز بأنها ليست مرئية أو محسوسة بل عقلية, ليست متغيرة أو نسبية بل مطلقة, ليست جزئية بل كلية, وليست مظهر بل مثلا. ونظر أفلاطون إلى عالم المثل بأنه الحقيقة الأساسية والنهائية لكل معرفة, وأكد على أهمية وضرورة مطابقة أفكارنا له إذا أردنا الوصول إلى الحقيقة. إن العملية الفكرية والعقلية التي تستطيع أن تصل بنا إلى معرفة عالم المثل وبناءه وعلاقة الصوريات بعضها ببعض وما يسميه أفلاطون بالمنهج الجدلي(dialectic) فالجدل - خاصة في أسطورة الكهف- ليس مناقشة لفظية على طريقة السفسطائيين أو محاولة منطقية لتعريف الكليات على طريقة سقراط فحسب, بل هو حياة النفس في تدرجها من المحسوس إلى

---

[1] - إسبر علي محمد, *الوجود و مفسروه (من هرقليطس إلى بديع الكسم)*, دار التكوين للطباعة و النشر, بيروت 2004 , ص 42 .

[2] - د/ نوال الصراف الصايغ, *المرجع السابق*, ص 75 .

المعقول, فهو "المنهج الذي يرتفع بالعقل من التجربة الحسية إلى الماهيات المعقولة"[1]. والجدل نوعان, الصاعد والهابط. فالجدل الصاعد يرتقي باحثا عن المميزات المشتركة بين الأفراد ثم إلى الأنواع ثم إلى الأجناس, وهذه كلها تتفاضل مع بعضها البعض والغرض منه هو إرجاع كثرة المحسوسات إلى مبدأ واحد معقول هو المثال. أما الجدل الهابط فيتم النزول من الأجناس إلى الأنواع إلى الأفراد. فالعقل الإنساني إذن قبس من العقل الكلي, لكنه مشوب بما يعكر نقاءه. ولن نغفل الإشارة إلى أن أكثر الناس قدرة على تمثل العقل الإلهي, كما يرى أفلاطون, هم الفلاسفة, لذلك نراه يتحدث في محاورة "الجمهورية" عن أن سعادة البشرية تقوم بحكم الفلاسفة. لقد كان أفلاطون هو " البداية الحقيقية و العميقة للإيمان بالعقل, و هو نواة المذهب العقلي و المذهب المثالي الذي بنيت على أسسه الفلسفة الحديثة خاصة عند ديكارت"[2]. أما مفهوم العقل عند تلميذه أرسطو, فيتجلى في تعريفه للإنسان بأنه حيوان عاقل, و ما يرافق هذا التعريف من خصائص مثل ناطق, اجتماعي, سياسي"[3], فهو أول من تناول مفهوم العقل تناولا فلسفيا, وذلك في كتاب له تحت عنوان" في النفس".

حسب هذا الفيلسوف تحيل كلمة نفس على ملكات مختلفة:الملكة الغاذية التي تقتصر على النباتات والملكة الحسية التي تشترك فيها كل الكائنات الحية والملكة العاقلة التي يختص بها الإنسان. ويكمن الفرق بين هذه الملكات في كون الأولى تتناول المادة ذاتها بينما الثانية والثالثة تتناولان الصور. ورغم كون الحيوان والإنسان يشتركان فيهما, فإن الأول يقتصر فقط على معرفة الفرد والصور الفردية, أما الإنسان فهو الذي يتمتع بالعقل وهذه القوة القادرة على إدراك ماهيات الأشياء والخواص العامة المشتركة بين المحسوسات التي لا تتغير بتغير الزمان والمكان.

انطلاقا من هذه الأوليات حول النفس ووظائفها يكون أرسطو أول من أنزل مفهوم العقل إلى ميدان الدرس الفلسفي. لقد اعتبره عنصرا أساسيا في الفعل المعرفي البشري. وبناء على الثنائية الأرسطية " صورة/ مادة ", يُعرف أرسطو النفس تعريف جديد مغاير للتعريف الذي قدمه فثاغورس وأفلاطون- إن النفس لدى فيثاغورث وأفلاطون كائنا شخصيا مفارقا للجسم, رحال تتنقل من جسم إلى جسم ولكنها في الجسم كالنظر بالعين توجد وتختفي معه-

---

[1] - د/ أبوريان محمد علي, *المرجع السابق*, ص 196 .

[2] - إبراهيم مصطفى إبراهيم, المرجع السابق, ص 59 .

[3] - د/ صارجي بشارة, *عقل العقلانية*, مجلة الفكر العربي, مركز الإنماء القومي, بيروت, العدد 16 , تشرين الأول - تشرين الثاني, 1981 , ص 42 .

.وهو "أن النفس كمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة"[1]. ويعتبر أرسطو العقل مستوى من مستويات النفس. والعقل عنده نظري وعملي, فهو من حيث إدراكه للماهية سمِّي عقلا نظريا, ومن حيث حكمه على الجزئيات بأنها خير فيقبل عليها, أو شر فينفر منها سمِّي عقلا عمليا. يقول أرسطو: " يجب أن يكون في النفس تمييز يقابل تميز العالم بين المادة وبين العلة الفاعلة التي تحدث الصور في المادة, وفي الواقع نجد في النفس من جهة واحدة العقل المماثل للمادة من حيث أنه يصير جميع المعقولات, ومن جهة أخرى العقل (المماثل للعلة الفاعلة) لأنه يحدثها جميعا, وهو بالإضافة إلى المعقول كالضوء بالإضافة إلى الألوان التي يحولها من ألوان بالقوة(في الظلمة)إلى ألوان بالعقل"[2], فمن خلال هذا النص نلاحظ أن العقل النظري ينقسم إلى عقلين: منفعل و فعَّال. فالعقل المنفعل يُقصد به الاستعداد لتلقي المعقولات.لأن فعل العقل يشبه فعل الحس. فكما أن الحس يحتاج إلى محسوس خارجي وإلى حاسة تنفعل بهذا المحسوس حتى تتم عملية الإحساس كذلك التعقل يحتاج إلى معقول خارجي عنا يشبه المحسوس الذي يؤثر فينا, ثم يحتاج إلى عاقل مستعد أن ينفعل بالمعقول وبذلك يتم التعقل, يقول أرسطو:"إن العقل هو بالقوة, وبوجه ما, المعقولات نفسها إلا أنه بالفعل ليس أي واحد منها قبل أن يعقل, ويجب أن تكون الحال فيه كالحال في اللوح الذي لم يكتب فيه شيء بالفعل", أما العقل الفعَّال في نظر أرسطو فهو"العقل الذي يشبه العلة الفاعلة لأنه يحدثها جميعا, كأنه حال شبيه بالضوء,لأن الضوء أيضا بوجه ما يحيل الألوان بالقوة إلى ألوان بالفعل"[3], معنى هذا أنه إذا كان إدراك المحسوسات يتم بإلقاء الضوء عليها ينيرها, ذلك أننا لا نبصر في الظلام لأن الضوء عامل ضروري للإبصار, كذلك الحال في التعقّل لا بدَّ من ضوء يُلقى على المعقولات كي تُرى أو تبصر أو تدرك أو تعقل, فهو المُخرج لنفوس الآدميين في العلوم من القوة إلى الفعل.

والعقل الفعّال بالنسبة لأرسطو يتصف بصفات تميزه عن كافة العقول, وحتى عن كل الأشياء المادية المحسوسة باعتباره غير ممتزج بمادة وليس له عضو يقوم فيه, كونه هو وحده لا يفنى بفناء البدن لأنه خالد دائم.

لكن في مرحلة تاريخية لاحقة فالعقل صار الذي كان قسمان عند أرسطو, ثلاثة أقسام و هذا عند أكبر الشراح القدامى لأرسطو وهو "الإسكندر الأفروديسي", وهذا التقسيم الجديد "مستوحى من ألفاظ أرسطو وروح مذهبه

---

[1] ـ د/ بدوي عبد الرحمن, *الموسوعة الفلسفية*, المؤسسة العربية للدراسات و النشر, ج1 , ط1 , 1984 , ص 116 .

[2] ـ الفارابي, *الجمع بين رأي الحكيمين*, تحقيق: د/ ألبير نادر, دار المشرق, بيروت, ط4 , 1968 , ص 34 .

[3] ـ د/ عكاوي رحاب, *الكندي* (سلسلة أعلام الفكر العربي), دار الفكر العربي, بيروت, ط1 , 2000 , ص 168 .

العام"[1]. وهذه الأقسام الثلاث هي عقل هيولاني, عقل بالملكة وعقل فعَّال. فالعقل الهيولاني(أو العقل المنفعل) سمي كذلك نسبة إلى الهيولى مادام غير متعين وغير محدود, فهو قوة محضة ومجرد استعداد لقبول المعقولات. إنه يشبه صفحة بيضاء خالية من الكتابة ولكنها قابلة لأن يكتب عليها كل شيء, وهو فاسد بفساد الجسم. وثانيا العقل بالملكة فهو غير موجود عند أرسطو, و هو عبارة عن مبادئ أولى أو معقولات أولى يعتمد عليها العقل من أجل الفهم والإدراك. أما القسم الثالث فهو العقل الفعَّال, فهو الذي يخرج العقل الهيولاني من حالة الاستعداد إلى حالة الفعل, وهو الذي يجرد الموضوعات من غواشيها المادية لتصبح معقولات, وهو الذي سماه بعض الفلاسفة العقل الإلهي. إلا أن الإسكندر الأفروديسي يغالي في مكانة هذا العقل الفعَّال حتى ينتهي إلى القول بأنه هو الله, فهو يصف العقل الفعَّال بأنه خالد غير فاسد قديم.

وبهذا نكون قد حاولنا بقدر الإمكان الإحاطة بمفهوم العقل في الفكر اليوناني. وإذا كان لكل حضارة طابع يميزها عن غيرها, فإن الحضارة اليونانية تتميز بأنها حضارة العقل, الذي بدأت ملا محه تظهر مع الفلاسفة الطبيعيين, لكنه تجسد وتبلور كمفهوم فلسفي في مرحلة سقراط وبالأخص مع أفلاطون وأرسطو.

ما مفهوم العقل في الفلسفة الإسلامية؟

بعد مرور قرن على ظهور الإسلام, وبعد أن استقرت تعاليمه في الصدور, و تدعمت السلطة الإسلامية وتكونت الإمبراطورية العربية ودخلت فيها عشرات الأجناس الأخرى, وتعقد المجتمع, وحدثت الانقسامات الفكرية والسياسية, ونشطت حركة الترجمة والاتصال الحضاري, وبُعد العهد عن مصادر الإسلام الأولى, بدأت الحاجة ملحة إلى إعمال الفكر واستخدام العقل في كل ما يعن من المسائل الجديدة المعقدة تلبية لدعوة القرآن والسنة. ولهذا يمكننا أن نعتبر الفلسفة العربية الإسلامية هي إحدى الحركات العقلية التي نشأت في ظل الإسلام وحضارته, وارتبطت به بأنواع مختلفة من الارتباط. إما التفلسف في عقائده أو بالملائمة بينه وبين فلسفات أخرى, أو بمجرد التعبير عن وجهة نظر فريق من أبنائه في الألوهية والكون والحياة, وكلها حركات إنما وجدت لتشهد على أن الإسلام لا يعبر عن ذاته بعلوم الإسلام, بل بعلوم الفكر والعقل.

---

[1] ـ د/ محمد عبد الرحمن مرحبا, *المرجع السابق*, ص 182 .

وكان المعتزلة هم رواد النظر العقلي في الإسلام, ورفعوا رايات الحرية الفكرية التي أدت إلى عصر من التنوير العقلي فمهدت الطريق أمام ظهور فلاسفة الإسلام وعلمائه. ولا غرابة أن يهتم المفكرون المسلمون- وهم يعيشون في هذا الجو الفكري- بفكرة العقل اهتماما يثير الانتباه. حيث انتقل مفهوم العقل إلى العالم الإسلامي انطلاقا من الترجمة العربية لكتاب " في العقل"(Péri Nous) للإسكندر الأفروديسي- السالف الذكر- التي قام بها إسحاق بن حنين خلال القرن الثالث الهجري, وكان لهذا الكتاب تأثير هائل في الفلاسفة المسلمين, فألف المسلمون رسائل وكتب حول فكرة العقل وتناولوها بالشرح والتحليل كل حسب قدرته. ومن المسلم به أن بحثنا هذا لن يسمح بتفصيل وجهة نظر كل فيلسوف على حدة, لهذا سوف نكتفي بأبرز رسالة كُتبت حول العقل لفيلسوف العرب الكندي.

العقل عند الكندي:

لقد عاش الكندي(185هـ/801م- 252هـ/866م) في فترة الحوار الفكري بين مختلف المذاهب الدينية, والتيارات الفلسفية. والكندي بدأ معتزليا يهتم بمسائل الإلهيات التي كان يناقشها أفراد هذه المدرسة الفكرية, إلا أنه كان ذا رغبة جامحة لاختيار وفحص هذه المسائل بدقة أكثر. فاستعمل الترجمات مباشرة عن اليونانية والتي كانت حديثة الظهور آنذاك. " وبذلك شقَّ الطريق لدراسة أرسطو بأسلوب أكثر دقة"[1].

وإن نظرة سريعة فيما خلَّفه الكندي من كتب تُرينا تفتح هذا العقل لكل أنواع العلم والفلسفة, وتأليفه في مختلف نواحي الفكر, لقد ألَّف في الموسيقى والهندسة والحساب والفلك والطب والتنجيم, كما ألّف في المنطق والنفس والإلهيات والسياسة. ولقد استقى الكندي من قدماء اليونان من إقليدس, وبطليموس وبقراط ومن سقراط وأفلاطون وأرسطو.

ومن بين مؤلفات الكندي نجد رسالة "في العقل" فهي على صغرها تحتل مكانة ممتازة بين رسائل فيلسوف العرب, ومن هنا كان الاحتفال لها وكثرة الدراسات التي تناولتها.

وقبل تحديد رأي الكندي في موضوع العقل, يجب علينا أن نتعرف على رأيه في موضوع النفس. سيوافق الكندي أرسطو بأن النفس"استكمال أول لجسم طبيعي ذي حياة بالقوة"أو أنها " تمامية جرم طبيعي ذي آلة قابلة للحياة", كما جاء في رسائله. كما سيقول متأثرا بالفيثاغورية " هي جوهر عقل متحرك

---

[1] - أوليري دي لاسي, *الفكر العربي و مركزه في التاريخ*,(ترجمة إسماعيل البيطار), دار الكتاب اللبناني, بيروت, لبنان, ط1 , 1972 , ص 120 .

بذاته ذي عدد مؤلف", ولكنه سيؤكد أن النفس "جوهر بسيط الهي روحاني ,لا طول له ولا عمق ولا عرض وهي نور من الباري سبحانه"[1]. وفي رأيه أن النفس لا تنام أبدا لكنها لا تستعمل الحواس إبَّان النوم, ولو كانت النفس تنام, لما عرف الإنسان مايراه في الحلم, ولا غيره مما يراه في اليقظة. وإذا بلغت النفس تمام الصفاء, شاهدت في النوم أحلاما رائعة, وأورت مع النفوس التي تركت أبدانها, ووهبها الله نوره ورحمته, هنالك تستشعر لذة دائمة تفوق كل لذائد الطعام والشراب والفسق, والسمع والبصر واللمس. والنفس في الرتبة الوسطى بين العقل الإلهي وبين العالم المادي, وعنها صدر عالم الأفلاك والنفس الإنسانية فيض من هذه النفس, " ويذهب الكندي إلى أن نفس الإنسان جوهر بسيط غير فانٍ,هبط من عالم العقل إلى عالم الحس"[2].

أما بشأن قوى النفس فإن الكندي سيؤكد على كثرة قواها وتنوعها وأهمها القوتين الحسية والعقلية, التي ستكون القوى الأخرى- المصورة والغاذية والنامية والغضبية والشهوانية- كحلقات متوسطة أو رابطة بين الحس والعقل بآلات أو دون آلات ظاهرة. فالقوى الحاسة وهي التي تدرك صور المحسوسات في مادتها وينصب إدراكها على الصور الجزئية وليست لها القدرة على تركيب الصور التي تدركها. وأما آلاتها فهي الحواس الخارجية الخمس. أما القوة العاقلة وهي تدرك المجردات, أي صور الأشياء بدون مادتها. "وموضوعات إدراكها على نوعين: المبادئ العامة كقانون العلية وقوانين الفكر الأساسية, وكذلك الأنواع والأجناس وليس الأشخاص والجزئيات"[3].

وسيتبنى الكندي تقسيم أفلاطون للنفوس بقوله:" من غلبت عليه النفس الشهوانية وكانت هي غرضه وأكثر همته, فقياسه قياس الخنزير. ومن غلبت عليه الغضبية, فقياسه قياس الكلب. ومن كان الأغلب عليه قوة النفس العقلية وكان دأبه الفكر والتمييز ومعرفة حقائق الأشياء والبحث عن غوامض العلم كان إنسانا فاضلا قريب الشبه من الباري سبحانه"[4]. ذلك أن صفات الله هي الحكمة, القدرة, العدل, الخير, الجمال والحق وبهذا يشارك في صفات الله.

---

(1) ـ قمير يوحنا, *الكندي* (سلسلة فلاسفة العرب), دار المشرق, بيروت, ط2 , 1975 , ص 62 .

(2) ـ دي بور ت,ج, *تاريخ الفلسفة في الإسلام*, (ترجمة: محمد عبد الهادي أبوريده), الدار التونسية للنشر, ص 193 .

(3) ـ د/ أبوريان محمد علي, *تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام*, دار المعرفة الجامعية, مصر, ط4 , 1987 , ص 351 .

(4) ـ قمير يوحنا, *المرجع السابق*, ص 63 .

رسالة الكندي في العقل لعبت دورًا هامًا في المناقشات التي دارت في العصور الوسطى حول طبيعة العقل. "فهذه الرسالة تفصيل وافٍ لرأي أرسطوطاليس في العقل ممزوجا برأي أفلاطون, اللذين ظنهما الكندي رأيًا واحدًا وفيها يميز بين أربع وجوه للعقل. أولا:العقل الذي بالفعل دائمًا وثانيا:العقل الذي بالقوة, وثالثا:العقل الذي خرج في النفس من القوة إلى الفعل ورابعا:العقل الظاهر"[1], فهنا نلاحظ أن العقل الذي كان اثنين عند أرسطو, وصار ثلاثة مع الإسكندر الأفروديسي, فإنه أضحى أربعة عند فيلسوف العرب. يقول الكندي:" فأما العقل الذي بالفعل دائما, المخرج النفس إلى أن تصير بالفعل عاقلة بعد أن كانت عاقلة بالقوة, فليس هو وعاقله شيء واحد.فإذن المعقول في النفس والعقل الأول, من جهة العقل الأول ليس بشيء واحد فأما من جهة النفس فالعقل والمعقول شيء أحد, وهذا في العقل هو بالبسيط أشبه بالنفس وأقوى منه في المحسوس كثيرا"[2]. فهذا القسم الأول هو علة جميع العقول والمعقولات, فهو عنده فيما يرجَّح الله , أو العقل الأول المخلوق, وهو يقابل العقل الفعال عند أرسطو. وفيما يخص القسم الثاني, يقول الكندي :"وإما ثانٍ وهو بالقوة للنفس مالم تكن النفس عاقلة بالفعل"[3], فهو عقل هيولاني موجود في الإنسان بالقوة لا بالفعل, خصوصا عند الأطفال الذين لا يمكنهم إدراك المعقولات لكنهم يدركونها فيما بعد.

أما ما يتعلق بالقسم الثالث فيقول:"والثالث:هو الذي بالفعل للنفس قد اقتنته وصار لها موجودا متى شاءت استعملته وأظهرته لوجود غيرها منها كالكتابة في الكاتب: فهي له معدَّة ممكنة, قد اقتناها وثبتت في نفسه, فهو يخرجها ويستعملها متى شاء"[4], نلاحظ أن هذا القسم الثالث من **ال**عقل يحمل معنى العقل بالملكة(قُنية) وهو الذي صار لراشد بالفعل, وهو قدرته على إدراك المعقولات واستخلاص المعاني بالتجريب من الجزئيات المادية ويتميز به كل فرد عما سواه. وهو كعادة تستطيع النفس استعماله متى شاءت كقوة الكتابة في الكاتب ولذلك فإن العقل الثالث يسمى بالعقل المستفاد.

---

[1]-FAKHRY MAJID, *histoire de la philosophie islamique*, trad,marian nasr, Les éditions du CERF, Paris, p 110 .

[2] ـ د/ بدوي عبد الرحمن, *رسائل فلسفية* (للكندي و الفارابي و ابن باجة و ابن عدي), دار الأندلس للطباعة و النشر و التوزيع, ط2 , 1980 , ص 03 / 04 .

[3] ـ د/ عبد الرحمن بدوي, *نمر*, ص 04 .

[4] ـ د/ عبد الرحمن بدوي, *نمر*, ص 04 .

ويقول بخصوص القسم الرابع:"وأما الرابع:فهو العقل الظاهر من النفس متى أخرجته, فكان موجودا لغيرها منها بالفعل"[1], فالعقل الظاهر(البياني أو البائن) هو فعل الإنسان وحصيلة أعماله في العالم المادي, وهو فعل به تظهر النفس ما هو فيها بالفعل, مقابل العقل بالفعل الذي هو هبة من الله وفيض منه. ويسمى بالظاهر لأن النفس تبين به عما فيها إلى عقل آخر. والواقع أن هذا ليس تجديدًا- ذكرنا سابقا أن الإسكندر الأفروديسي يقسم العقل إلى ثلاثة أقسام والكندي أضاف عليه قسم رابع- لأن العقل البياني ليس ملكة قائمة بذاتها, بل هو فقط تجلية من تجليات واحد من العقول الثلاثة التي قال بها الإسكندر الأفروديسي.

ويمكن إدراك الفارق بين القسمين الأخيرين بأن نقول أن العقل الثالث هو الذي اكتسب الملكة والعقل الرابع هو الذي يمارس ما اكتسب, فالثالث مثل الطبيب الذي تعلم الطب لكنه لا يمارسه بالفعل, والربع مثل الطبيب الذي يمارس مهنة الطب بالفعل والتفرقة كما هو واضح ضئيلة.

ومن خلال تحديد أقسام العقل عند الكندي نرى أن هذه الأقسام متكاملة فيما بينها. بحيث عندما تدرك النفس الصور المعقولة المجردة من المادة و تمثيلات المخيلة, فإنها تتحد بها وتصبح موضوع الإدراك. وعند ذلك يتحول العقل من القوة إلى الفعل, وفي عملية التحول هذه من القوة إلى الفعل تلعب الصور المعقولة دور العلل الفاعلة, وإلا استحال التحول المذكور. لكن هذه المعقولات, في حال وجودها بالفعل تصبح مطابقة للعقل بالفعل مادام الفارق بين الإدراك وموضوع الإدراك يبطل تمامًا في عملية المعرفة. فإن النفس عندما يتم لها إدراك هذه الصور, تصبح بطبيعة الحال قادرة على استدعائها عندما تريد دون أن تكون منهمكة فعلا بمثل هذا الإدراك. وفي مثل هذه الحالة يكون إدراكها بالملكة, فإذا كانت مستغرقة في تأمل هذه الصور, أو عاملة على أدائها للغير, كان إدراكها ظاهرًا, بمعنى أنه يصبح بيّنًا بذاته من جهة و واضحا للملأ من جهة ثانية.

و يؤكد الكندي أن العقل مصدر كل سعادة, و أن العالم العقلي مصدر كل خير الإنسان, فيقول:" فإن أحببنا أن لا نفقد محبوباتنا, و لا تفوتنا طلباتنا فينبغي أن نشاهد العالم العقليّ, و نصيِّر محبوباتنا و قُنياتنا و إرادتنا منه"[2], فالعقل هو الضامن " للحقيقة و هو مصدر سعادتنا, و المعرفة العقلية معرفة يقينية إذ هي معرفة الكلي"[3].

---

[1] ـ د/ بدوي عبد الرحمن, *نمر*, ص 04 .

[2] ـ الكندي, *في الحيلة لدفع الأحزان*, ضمن رسائل فلسفية, تحقيق: د/ عبد الرحمن بدوي, دار الأندلس, ط2 , 1980 , ص6 .

[3] ـ د/ مراد سعيد, *العقل الفلسفي في الإسلام*, مكتبة الأنجلو المصرية, القاهرة, 1993 , 147 .

إن أهمية الكندي تتجلى أساسًا في كونه هو أول من دشن هذا النمط من التفكير في الثقافة العربية الإسلامية, وحدد الأرضية لمن أتوا بعده خاصة الفارابي.

بعد تعرفنا على مدلول العقل و سياقاته الدلالية, و كذا مدلول التعقل, نرى أنه من الضروري الإجابة على السؤال التالي: ما الذي يعنيه السلوك بعقلانية أو وفق مليات العقل ؟
للإجابة على هذا السؤال لابد من الغوص في أعمال أقطاب العقلانية, و نحدد بالخصوص كل من ديكارت و كانط .

الأخلاق عند ديكارت:
قليلة هي الكتابات التي تبرز الفلسفة الأخلاقية في فلسفة ديكارت, إذا ما قورنت بالجوانب المختلفة في فلسفته التي وجدت اهتماما كبيرا من الباحثين . هذا يعود إلى أن ديكارت لم يخصص كتابا مستقلا في الأخلاق. و ذهب البعض إلى القول" بأن ديكارت لم يقدم نسقا أخلاقيا و لم يبدع في مجال الأخلاق. و أن قواعد الأخلاق المؤقتة التي سنتعرف عليها بعد قليل, التي قدمها أشبه ببرنامج شخصي للسلوك و ليس مذهبا أخلاقيا"[1]. و يرى البعض الآخر أن ديكارت "كان ميتافيزيقيا عظيم الطاقة, لكنه لم يكن أخلاقيَاً مجداً"[2].
و في مقابل هذا الرأي الذي ينفي اهتمام ديكارت الجدي بالأخلاق, نجد موقف آخر يؤكد على أن ديكارت ليس فيلسوف الكوجيتو و الشك المنهجي و البرهان الأنطولوجي فحسب, بل أيضاً هو فيلسوف الإنسان و الحرية, و أنه تحدث في المجتمع ,و في الأخلاق.
ففي كتابه "مبادئ الفلسفة" نجده يقول :"الفلسفة كشجرة جذورها الميتافيزيقا و جذعها العلم الطبيعي و أغصانها بقية العلوم, و هذه ترجع إلى ثلاثة كبرى هي الطب ة الميكانيكا و الأخلاق العليا الكاملة, التي تفترض معرفة تامة بالعلوم الأخرى"[3]. إذ نلاحظ منذ البداية أن علم الأخلاق (أو الفلسفة العملية) عند ديكارت رأس الحكمة, بل تاج العلوم جميعاً. و لهذا فهو يرى أنه من الضروري الإطلاع على كل العلوم قبل الخوض في علم الأخلاق.
و يمكن تلمس الجوانب الأخلاقية في فلسفة ديكارت من خلال أهم كتبه و هي "المقال في المنهج" و "مبادئ الفلسفة" و"التأملات الميتافيزيقية" و كذلك من خلال الرسائل التي أرسلها إلى أصدقائه كالملكة "كريستينا" ملكة السويد و صديقه شانو السفير الفرنسي لديها و إلى الأميرة " إليزابيث"ـ ابنة ملك

---

(1) ـ د/ عطية أحمد عبد الحليم, *الفكر الأخلاقي الجديد*, دار الثقافة للنشر و التوزيع, القاهرة, ط2, ص72.
(2) ـ جرجوار فرانسوا, *المذاهب الأخلاقية الكبرى* , تر: قتيبة المعروفي , منشورات عويدات , لبنان,1984 , ص 510 .
(3) ـ ديكارت, *مبادئ الفلسفة*, تر: عثمان أمين, مكتبة النهضة المصرية, القاهرة, 1960 , ص 14 .

بوهيميا المخلوع - التي شغلها موضوع الخير و السعادة و الفضيلة و الطمأنينة النفسية, " فهذه الرسائل كانت الدافع الأساسي التي جعلت ديكارت يخوض في ميدان الأخلاق"[1].

و لكي لا يدخل الأخلاق و الدين في مجال الشك, أثناء انتقاله من الشك إلى اليقين - و لعل سبب ذلك حتى يكون بمنجاة عن الاتهام بالإلحاد و ما ينجر من أخطار- اقترح الأخلاق المؤقتة)*(, فلا يكفي قبل البدء, كما يقول, " في تجديد السكن الذي نقيم فيه أن نهدمه و أن نحصل على مواد العمارة و أن نكون قد وضعنا له الرسم بعناية, بل يجب أيضاً أن يكون لنا مسكن آخر نستطيع أن نأوي إليه في راحة أثناء العمل في ذلك المسك"[2].

و الأخلاق المؤقتة عبارة عن جملة من القواعد: "فالقاعدة الأولى: يرى فيها ديكارت " ضرورة امتثال الفرد للقوانين السائدة في بلده الذي يعيش فيه"[3] .

أما القاعدة الثانية: " على الفرد أن يسلك وفق ما أجمع عليه أعقل العقلاء في البلد الذي يعيش فيه"[4].

و واضح أن هاتين القاعدتين" تتضمنان بعض الأصول الرئيسية التي تعلمها عند اليسوعيين, كتعويد النفس الطاعة و احترام الدين و التقاليد السياسية المتبعة في البلاد و التهيؤ الكامل للعمل"[5].

و تنص القاعدة الثالثة : أنه يجب على الفرد أن يحافظ على الإيمان بالمعتقد أو الديانة التي نشأ عليها و أنعم الله بها عليه.

و تقضي القاعدة الرابعة: أن يكون ثابتاً في سلوكه, متجنباً التردد فيما يعزم عليه و ذلك لكي يكفي نفسه كل ندم و تأنيب إذا ما تبين له خطأ سلوكه فيما بعد.

كما يؤكد ديكارت في القاعدة الخامسة :على أن يكون العقل هو ما يجب على الإنسان أن يتخذه هادياً في سلوكه و حاكماً للحد من رغباته و أهوائه و أوهامه, إن أفكارنا و عواطفنا ملك إرادتنا و يمكننا عن طريق العقل و

---

[1] - د / أمين عثمان, *المرجع السابق* , ص 236 .

)*(- الأخلاق المؤقتة:هي أشبه بالإيواء المؤقت أو قل بدقة إنها إتباع بعض العادات والأعراف والقواعد القديمة المتعارف عليها والتي لا تتعارض من ما سوف يكون عليه بناءه الجديد.فهي تعبر عن مرحلة انتقالية إذا جاز التعبير أوهي قواعد مرحلية لم تكتسب بعد صفة العلم ولا نستطيع أن نصفها بالدوم ومن هنا يسميها ديكارت بالمؤقتة .

[2]- DESCARTES, le discours de la méthode, bordas, paris, 1967, p82.

)3(- ibid, p82.

)4(- ibid, p85.

[5] - د / بلدي نجيب, *ديكارت* , (سلسلة نوابغ الفكر الغربي) , دار المعارف بمصر , ط2 , ص 152 .

التفكير التحكم بها فنعيش بطمأنينة و سعادة. فيجب على العقل أن يسير في المفاضلة بين الخبرات سيرته في بحث أية مسألة علمية أخرى. فالعقل في رأي ديكارت إذا أحسن توجيهه يكفي في هدايتنا للأخلاق الكاملة.
أما في القاعدة السادسة: فيجب على الفرد أن يغالب نفسه لا أن يغالب الحظ بأن يغير من رغباته هو لا أن يغير نظام العالم, حيث يعتقد بأننا لا نقدر إلا على أفكار قدرة تامة .
هذه القواعد تعطينا دليل على مدى تأسيس اللاهوت لفلسفة ديكارت, بمعنى الدين هو الأساس الجذري للأخلاق عنده, كما هو الحامل الأصلي لفلسفته بأكملها. و كذلك تؤكد هذه القواعد على أن فكرة الإرادة القوية المستقلة تظل مبدأ أساسي لدى ديكارت. فالإنسان لا يكون سيد الطبيعة ومسخرها إلا بفضل هذه الإرادة الحرة المستقلة. فالإنسان لكي يكون فاضلاً, لا بد أن تقوم فضيلته أيّاً كانت على إرادته و حريته.
و إذا تساءلنا ما هو الخير الذي يعطينا السعادة و الفضيلة, و الذي يجب أن تقودنا الأخلاق إليه؟, فنجد الإجابة عند ديكارت متمثلة في الإرادة الحازمة لعمل الخير, " الإرادة الحرة هي أنبل و أفضل ما يمكن أن ننعم به. و استعمالها استعمالا حسناً هو سبيل السعادة التامة, أي سبيل معرفة الخير الأعلى و الوصول إليه"[1].
و إذا عدنا إلى القواعد السالفة الذكر, فنجد أن لها جذور يونانية و هي تبين مدى تأثر ديكارت بفلاسفة اليونان. فمثلاً مبدأ " سقراط" القائل بأن الفضيلة هي العلم أو المعرفة, و أن هناك وحدة بين العلم و الفضيلة, و يرى سقراط أنه من المهم أن يجده الإنسان ليكون علمه عن الحقيقة علماً واضحاً لا لبس فيه, و حينئذ فلن يحيد في سلوكه عن الحق. هذا المبدأ يبعث من جديد مع ديكارت " الذي يرى أن الخير الأعلى هو الإرادة الحرة, التي تستند للعقل و تفيد منه أكبر فائدة لبيان الحسن من القبيح و تحديد كل ذلك تحديداً تاماً"[2].
كذلك مذهب ديكارت مطبوع بصفة خاصة بطابع المذهب الرواقي. و ليس أدل على الأثر الرواقي من القاعدة الديكارتية المشهورة التي أخذ الفيلسوف بها في أن السعي للتغلب على هوى النفس قبل التغلب على الحظ و أن يبذل بهذه في تغيير رغباته بدلاً من تغيير نظام العالم ـ هذه القاعدة سبق الإشارة إلهيا ـ و هذا يتوافق مع مقولة أحد الرواقيين و هو "أبكتيت" القائلة " بأن لا

---

(1) ـ موسى محمد يوسف, *تاريخ الأخلاق*, مطابع دار الكتاب العربي بمصر , ط 3 ,1953 , ص 233 .
(2) ـ موسى محمد يوسف, *نفس* , ص 237 .

تطلب من الأشياء أن تأتي كما ترغب بل تمنى أن تأتي الأشياء كما هي و أن تكون سعيدا بذلك"[1].

كذلك نجد ديكارت يحذو حذو الرواقية في التركيز على الطبيعة والعقل و الدعوة إلى الحياة وفاقاً للعقل . فالإنسان حين يحيا وفاق للعقل لا يكون موافقاً لنفسه فحسب, بل يكون موافقاً لمجموع الأشياء, أي الكون بأسره. و كتأكيد على هذا التأثر نجد ديكارت يؤكد على أن الطريقة الوحيدة المؤدية إلى السعادة هي إخضاع أعمالنا لحكم العقل.

إن ديكارت يدعو إلى تثقيف العقل, و تربيته تربية لا أثر للضلالات و أوهام التقاليد فيها. و بفضل هذا التثقيف يصل الإنسان إلى كشف ما تصدر عنه قوانين الطبيعة من مبادئ حقة. " فصار من الواجب استبدال المبدأ الرواقي و هو "اتبع الطبيعة" بمبدأ أو حكمة أخرى و هي "اتبع العقل الحق"[2].

و لكن رغم ذلك يختلف ديكارت عن الرواقية, خاصة في الانفعالات و الشهوات و الأهواء. " فالرواقية تدعو إلى إماتة الشهوات بينما ديكارت يرى ضرورة السيطرة عليها"[3].

وبمناسبة ذكر الانفعالات, لا يفوتنا ذكر مؤلف ديكارت بعنوان "انفعالات النفس" و الهدف من وراء تأليف هذا المؤلف هو أن يوضح لنا كيفية سيطرة الإنسان على الانفعالات. و هذه السيطرة تتم عن طريق إرادة الكائن العاقل و هي حرة لا سبيل إلى قهرها. فالإنسان قادر بإرادته و بالمران الذي يمارس به هذه الإرادة أن يناضل شهواته و انفعالاته مباشرة, و لا يمكنه السيطرة على العالم إلا بعد السيطرة على طبيعته. و " هذه السيطرة على طبيعته مناطها الإرادة الإنسانية المسترشدة بنور العقل"[4].

يقدم ديكارت رؤية متكاملة حول الانفعالات. حيث يرى أن الإنسان مركب من جسم و نفس, لكل منهما قوه الخاصة به. فالجسم يخضع لكل ما يعرض له, خاصة لقوانين علم الطبيعة باعتباره جسم مادي و أحد أجزاء العالم الطبيعي. و النفس هي جوهر ماهيته الفكر, و لا صلة لها بكل ما يحكم الجسم من قوانين و علاقات. و رغم أنهما من بطيعتين متمايزتين فإنهما يكونان معاً. و هما بنظر ديكارت وحدة لا انفصام بينهما. و لهذا يؤكد على علاقة التأثير و التأثر الموجودة بينهما. و هذا " الاتحاد الوثيق بين النفس و البدن يعتبر بمثابة اليقين الثالث في فلسفته, أي التالي لليقين في النفس و في الله"[5].

---

(1) ـ د/ أمين عثمان, *الفلسفة الرواقية*, النهضة المصرية, ط2, 1952, ص 35.

(2) ـ موسى محمد يوسف, *المرجع السابق* , ص 231 .

(3) ـ د/ محمد عبد الستار نصار, *دراسات في فلسفة الأخلاق*, دار القلم الكويت , 1981 , ص 424 .

(4) ـ د/ عطية أحمد عبد الحليم, *المرجع السابق*, ص 90 .

(5) ـ د/ بلدي نجيب, *المرجع السابق*, ص 153 .

فإذا كان الجسم خاضعاً لقوانين الطبيعة فإن النفس على العكس من ذلك تخضع في أحوالها و ميولها و غرائبها للعقل و الإرادة. و لذا, فقد أولى ديكارت أحوال النفس و ميولها و انفعالاتها اهتماماً بالغاً . فهو يستخدم لفظ انفعالات ليدل على حالات النفس الوجدانية التي تشتمل مشاعر الحب و الكراهية, الميل و النفور, الحزن و السرور. فالانفعالات هي الحالات الوجدانية التي يسببها الجسم, و هي أثر من آثار إتحاد النفس بالبدن. و قد تكون سلبية أو إيجابية, تكون ايجابية في حالة الإرادة و سلبية في حالة الإدراك. و" ترتبط الانفعالات بالرغبة و من الأمثلة على ذلك, أن انفعال مثل الخوف يدفع النفس إلى الرغبة في الهرب و الشجاعة تدفعها إلى الرغبة في العراك"[1].

إن الانفعالات الإنسانية تبقى مقبولة و طبيعية في خالة الانفعال, أما في حالة ثورانها و تفجرها أو الإفراط, فإنها تتحول أو تنقلب إلى ظواهر مَرضِية , ينبغي محاربتها و السيطرة عليها, عن طريق العقل, و أذا كان الأمر كذلك فذلك يعني أن العقل عند ديكارت يرتبط بالخير. فالسعادة إذن تحصل بسيطرة النفس أو العقل على انفعالات الفرد في تعامله مع العالم الخارجي[2].

نجد ديكارت في القسم الثاني من كتابه " انفعالات النفس" ـ الذي شرع في تأليفه منذ عام 1646 للأميرة إليزابيث ـ يقسم الانفعالات الإنسانية إلى ستة أقسام و هي : الحب , البغض ,الفرح ,الحزن , الرغبة و التعجب. و عنها تنبثق شتى الانفعالات و المشاعر و الأهواء الأخرى.

و قبل التطرق إلى أنواع الانفعالات, يجب أن نعرف الانفعال, فهو عند ديكارت إدراك أو وعي معين يختلف عن غيره من الادراكات, بأنه يُصحب عند تأثير الموضوع في الجسم, باندفاع الدم من الدماغ و إليه في صورة بارزة لا على البشرة و الملامح وحدها, بل في النشاط العضلي الحركي أيضا, الانفعال إذن وعي و ثورة جسمية في نفس الوقت مصدرها تغير مفاجئ في جريان الدم. يقول ديكارت :"إننا نعرف مما قيل سابقاً بأن السبب الأخير و الأقرب لانفعالات النفس ليس سوى الهياج الحاصل حين تُحرك الأرواح الغدة الصغيرة الموجودة في وسط الدماغ "[3].

هذا التعريف يستند إلى مفهوم عقلي و علمي عن الإنسان. و هذه الثورة الجسمية و الثورة النفسية تحتمل التغير المستمر كما تحتمل التجديد والإلغاء. لأن ثورة النفس و الثورة الدموية الحركية أمور خاصة بوقع كل فرد و

---

(1) ـ د/ عطية أحمد عبد الحليم, *المرجع السابق*, ص 95 .

(2) ـ د/ فضل الله مهدي, *فلسفة ديكارت و منهجه*, دار الطليعة بيروت, ط2 , 1986 , ص 168 .

(3)- DESCARTES,*les passions de l'âme*, libraire philosophique J.vrin, paris, 1994 P 109.

بتاريخ حياته و اتصالاته. و تبعاً للعلاقة بين هذين الثورتين تتولد ستة انفعالات ـ السالفة الذكر ـ و أولها "التعجب"الذي ما هو لدى ديكارت إلا صورة من صور الانتباه العفوي, و بفضله يتبوأ موضوع بعينه مكانة الصدارة بنوع ما بسبب جدته بالقياس إلى سائر الموضوعات. أي هو الانفعال الزائد بموضوع ما أو بشيء ما لعلة فيه , و قد يؤدي إلى الدهشة و الذهول , في حال عدم تدخل العقل, لجعل موضوع التعجب مفهوماً و معقولاً يقول ديكارت :" يبدو لي بأن التعجب هو أول جميع الانفعالات, و ليس له من نقيض لأن الغرض الذي يمثل أمامنا, لو لم يكن يحوي بذاته شيئاً يفاجئنا لما كنا تأثرنا به و لكنا نظرنا إليه دون أي انفعال"[1].

أما الانفعالان التاليان للتعجب في ترتيب الانفعالات, فهما الحب والبغض. فالحب معناه ميل النفس إلى إنسان معين و رغبتها في الالتقاء و الاتحاد به , أو ميلها إلى شيء معين و رغبتها في حيازته, يقول ديكارت :"إن الحب هو شعور للنفس تسببه حركة الأرواح الحيوانية)*(التي تحضها للارتباط بملء إرادتها بالأغراض التي تبدو مناسبة لها"[2]. أما البغض معناه نفور النفس من إنسان معين و رغبتها في الابتعاد عنه أو نفورها من شيء معين و مقتها له لسبب معين يقول ديكارت :"الكراهية فهي شعور سببه الأرواح التي تحرض النفس على أن تنفصل عن الأغراض التي تمثل أمامها كأغراض مُضرة "[3].

بعد الحب و البغض تأتي انفعالات الفرح و الحزن. فالفرح هو إتحاد الذات بالموضوع, يقول ديكارت:"إن الفرح هو انفعال للنفس مبهج و فيه قوام تمتعها بالخير الذي تصوره لها انطباعات الدماغ على انه خير"[4]. أما الحزن فهو افتراق الإنسان عن الموضوع, يقول ديكارت:"إن الحزن هو ثبوط كريه و فيه قوام الانزعاج الذي تتلقاه النفس من الشر أو النقص اللذين تصورهما لها انطباعات الدماغ على أنهما يخصانها. و هناك حزن عقلاني و هو ليس بانفعال و لكن قلما لا يصاحبه انفعال"[5].

و من انفعالات الفرح و الحزن ينتج لنا انفعال الرغبة و هي الانفعال الذي يدفع إلى التحرك و العمل, كالعمل من أجل التقرب من الحبيب و التضحية

---

[1]- , ibid, p109.

)*(ـ الأرواح الحيوانية هي جزئيات الدم السريعة الجريان.

[2]- Ibid, p 121.
[3]- ibid, p 121.
[4]- ibid, p 131.
[5]- ibid, p 132.

في سبيله. يقول ديكارت:"و أخيراً فإني ألاحظ ما يلي كأمر خاص بالرغبة و هو أنها تهيج القلب بطريقة أعنف من كل الانفعالات الأخرى, و كذلك فإنها تزود الدماغ بكمية أكبر من الأرواح التي تمر من هناك إلى العضلات, فتجعل كل الحواس أحدّ و كل أجزاء الجسم أكثر حركة"[1].

و من خلال موقف ديكارت حول الانفعالات و أنواعها و كيفية نشؤها, نجد الطبيب "كامانيس" يؤكد على أن ديكارت كان رائدا في مجال العلاقة بين الفيزياء و الأخلاق. إذ كان يعتقد أن سر الفكر يكمن في النظام الذي يحكم الأعصاب و المخ. فهناك صلة وثيقة بين الطب و الفلسفة و بين السيكولوجيا و الفزيولوجيا, فدراسة الأخلاق عند ديكارت ترتبط بالبحث في هذه الانفعالات[2].

إن الانفعال عند ديكارت ليس سلبي مطلقاً, لأن الانفعالات في جوهرها حسنة, المهم أن نحذر الإفراط فيها و الاستخدام الخاطئ لها, فالانفعالات المعتدلة أو الطيبة تجعلنا نبلغ الخير الأسمى, فالحكمة تجاه الجسد و انفعالاته و عواطفه و أهوائه ليست بالكبح ـ و هذا ما تراه كل من الكلبية و الرواقية ـ بل بالموقف العقلاني الذي عن طريق المعرفة يصل إلى القدرة و السيطرة. و متعة الحياة الدنيا تتوقف على هذه الانفعالات و العواطف و اللذات الحسية. فليس في الحياة عذوبة بدونها, و كلما كان الإنسان أقدر على الانفعال و الإحساس كلما زادت مقدرته على تذوق السعادة اليومية.

في الأخير, و بعد هذا الملخص للفكر الأخلاقي عند ديكارت, يمكن أن نلاحظ أن أخلاق ديكارت بنيت على أساس تجربته العلمية و الفلسفية الكاملة وهي وليدة اهتمامه في نهاية حياته بمسائل الوجود الواقعي. و علاوة على أنها كانت مرتبطة, من جهة أولى, بموقف فلسفي معين, كانت مرتبطة من جهة ثانية, بواقع حياة ديكارت و صلاته مع الناس و في تفكيره في ذلك الواقع, وفي تلك الصلات .

الواقع أن ديكارت عندما يتحدث عن الأخلاق, في كتبه المختلفة, لا يدعي بأنه يقدم لنا تصوراً نهائياً, عما يدين به من أخلاق , و " إنما يلحظ منذ البداية بأنه يسوق ما يسوقه من آراء أخلاقية, بانتظار بحثه النهائي في الأخلاق و هو ما لم يقيّض لديكارت تحقيقه"[3].

---

(1)- ibid, p 138.

(2) ـ د/ عطية أحمد عبد الحليم , *المرجع السابق* , ص 93 .

(3) ـ فضل الله مهدي, المرجع السابق , ص 172 .

الأخلاق عند كانط :

أفضل طريقة لفهم أية فلسفة, هي وضعها في إطارها التاريخي و في أجوائها التي ظهرت فيها , و في مسارها الخاص ضمن المسارات الفلسفية المتعددة. ولهذا لا يمكن فهم فلسفة كانط النقدية (criticisme)*, و تعريفه للعقل و تحديد فلسفته الخلقية إلا ضمن هذه القاعدة.

لقد ظهرت فلسفة كانط, التي تمحورت حول" موضوعين مهمين هما المعرفة و الأخلاق, في القرن الثامن عشر الذي اشتهر بالصراع الشديد بين خطين فلسفيين أو مدرستين كبيرتين"[1]. الخط الأول هو خط الفلسفة العقلية و هو الخط الذي برز فيه بشكل واضح ديكارت و سبينوزا و ليبتز. و ترى هذه المدرسة العقلية ـ خلافاً للتصور الفلسفي الذي أنتجه الفكر اليوناني و الذي اشرنا إليه آنفاً ـ أن العقل أداة للمعرفة و هو مصدرها الرئيس , على اعتبار أن العقل بمثابة النور الطبيعي أو نور الفطرة كما يسميه ديكارت. فكأن العقليين يؤمنون بالعقل و تصوراته أو أفكاره الموجودة فيه وجوداً قبلياً(فطرياً) منذ لحظة ميلاد الإنسان. و" أن الله أودعها فينا كعلامة للصانع في صنعه"[2]. أما الخط الثاني (الفلسفة المقابلة) هي الفلسفة التجريبية, و يبرز فيها بيكون و لوك و هيوم. و عارضت بشدة هذه الفلسفة موقف المذهب العقلي, فقد اعتبر المذهب التجريبي العقل صفحة بيضاء خالية من الأفكار الفطرية. و أن كل ما يكتسبه الإنسان من معارف هو من التجربة, أي عن طريق الحواس. و من هنا يظهر الدور الثانوي الذي يلعبه العقل في المعرفة.

إن الصراع الفلسفي بين الاتجاهين العقلاني و التجريبي هو الذي دفع كانط إلى نهج موقف فلسفي توفيقي نقدي, يوفق فيه بين المذهبين و ينتقد فيه دور الحواس و العقل, و يبين حدودهما و حدود العقل الإبستيمية. حيث اتجه كانط في كتابه "نقد العقل الخالص" على فحص حقيقة المعرفة الإنسانية. و كانت أسئلته الكبرى :إلى أي مدى يستطيع عقلنا الوصول على إدراك حقيقة الكون و الطبيعة الإنسانية ؟, و ما هي أدوات المعرفة الصحيحة؟, و ما قيمة هذه الأدوات و أدوارها في تحصيل المعرفة الصحيحة؟, و هل للعقل حدود؟.

من هنا اتجه كانط للعقل ليجعل منه هدفه الأول. أي لا بد للعقل من أن يضطلع بعملية فحص ذاتي, " يحاول أن يقيم في داخله محكمة عادلة تفصل

)*(ـ المذهب النقدي و هو مذهب كانط و كل فلسفة مثالية تقول بأن العقل ينشئ المعرفة وفقاً لصوره و مقولاته, إلا أن هذه الصور و المقولات التي تنطبق على عالم التجربة لا تنطبق على عالم الشيء بذاته.

(1) ـ د/ الشرقاوي محمد عبد الله , *مدخل نقدي لدراسة الفلسفة*, دار الجيل, بيروت, ط2 , 1990 , ص 134 .

(2) ـ علي عبد المعطي محمد ,*المدخل على الفلسفة*, دار المعرفة الجامعية ,1999 , ص 347 .

في صحة كل ما نصدر من أحكام, و ما هذه المحكمة سوى امتحان نقدي للعقل المجرد أو النظري"[1].
و من خلال المنهج النقدي التوفيقي يتضح مفهوم العقل عند كانط, حيث يرى أن العقل ملكة في المعرفة تتكون من ثلاثة قدرات هي: الحساسية و الفهم و العقل الخالص .
فالحساسية هي المسئولة عن تنظيم الانطباعات الحسية المتفرقة التي تقدمها التجربة الحسية على شكل مدركات حسية. و تؤدي الحساسية وظيفتها بواسطة مقولتين قبليتين هما مقولتا الزمان و المكان. أما الملكة الثانية و هي ملكة الفهم فهي التي تحول المدركات(الحدوس) الحسية إلى معرفة و ذلك بواسطة " مقولات قبلية تنصب فيها معطيات التجربة الحسية فتتحول إلى معرفة, و من أشهر تلك المقولات,مقولة السببية"[2]. و ثالثا العقل الخالص و هو المرتبة العليا لملكة المعرفة و مهمته تنظيم المدركات العقلية و توحيدها و تأطيرها بواسطة المبادئ و المفاهيم القبلية العليا و تحويلها إلى معرفة يقينية ضرورية كلية, أي إلى حقائق.
و هكذا يكون العقل فاعلاً, موحداً, مُنظماً, بدونه كان الواقع التجريبي و العالم كله سيظهر عبارة عن فوضى خالية من كل نظام. فالعقل هو الذي يضفي النظام و المعقولية على الواقع. و لكن ـ في ذات الوقت ـ هو عاجز عن إنتاج المعرفة من ذاته وحدها لأنه مجرد صورة تظل بدون المحتوى التجريبي فارغة. و منه فالعقل عند كانط لا يملك القدرة المطلقة في المعرفة, خلافاً لتصور العقلانيين الذين و ثقوا في العقل ثقة عمياء مطلقة.
فالمساهمة الفلسفية النقدية الكانطية تتجلى في رسم حدود الاستعمال المشروع لملكة العقل, و لما يمكن أن تبلغه المعرفة الإنسانية بواسطة العقل. فمادام التنظيم و التوحيد الذي يقوم به العقل رهناً بتوفير معطيات حسية, فمن الخطأ الفلسفي الجسيم التعويل عليه في معرفة ما يتجاوز التجربة (الميتافيزيقا). و كلما " تجاوز العقل عالم الظواهر ليبحث في موضوعات ميتافيزيقية (الله , العالم , النفس) فإنه ينتهي حتما في تناقض"[3]. لأن كانط " يميز في الأشياء بين الظاهر phénomène وبين النومين)*(noumène الشيء في ذاته"[4].
إننا لا نعرف من الأشياء إلا الظواهر أما النومينات فذلك ما نجهله.

---

(1) ـ كانط ايمانويل, *نقد العقل المحض*, تر: موسى وهبة, مركز الإنماء العربي , لبنان, بيروت, ص 26 .
(2) ـ د/ هويدي يحيى, *مقدمة في الفلسفة العامة*, دار النهضة العربية, القاهرة, ط5 , ص 163 .
(3) ـ كانط ايمانويل, *المصدر السابق* , ص 169 .
)*(ـ النومين(noumène) هو عند كانط ما يقابل الظواهر, و هو ما يفترضه العقل المحض وراء الظواهر ولكنه ليس موضوع علم لأن العقل , في رأيه , لا يدرك إلا الظواهر .
(4) ـ د/ النشار مصطفى, *مدخل جديد إلى الفلسفة*, دار قباء للطباعة و النشر و التوزيع, 1999 ـ ص 147 .

بعد تطرقنا بإيجاز للشق المعرفي في فلسفة كانط, نحاول الآن التعرف على الشق الأخلاقي في فلسفته, مع العلم أن هناك ترابط وثيق بينهما. وفي هذا الشق الأخلاقي نجده يطرح مجموعة من الأسئلة أهمها: ماذا يجب أن نعمل؟ أو ما الذي ينبغي أن أفعله؟ و ذلك في كتابه "نقد العقل العملي". و الدليل على هذه الصلة بين المعرفة و الأخلاق عند كانط, هو خضوع الأخلاق لمشروعه النقدي. فالنقد عنده هو استخراج المبادئ العقلية المشتركة في تكوين أحكامنا العلمية التي فيها شمول و ضرورة.
فإذا طبقنا هذه القاعدة في مجال الأخلاق, نجد أن مهمة الفيلسوف النقدي, ليست هي أن يتناول أحكام الناس الأخلاقية بالتأييد أو بالتفنيد, فإن قال الناس مثلاً "إن طاعة الآباء واجبة على الأبناء ", فليست مهمة الفيلسوف الأخلاقي النقدي هي أن يقول: نعم أصاب الناس في حكمهم هذا, أو كلا فقد أخطأ الناس فيه, بل مهمته منحصرة في تعقب هذا "الوجوب" إلى مصادره الأولية, من أين استمد الناس فكرة الوجوب هذه؟ إنهم لم يجيدوها فيما خبروه بحواسهم من تجارب, لأنهم في هذه الخبرة رأوا فلاناً و فلاناً يطيعون آبائهم و لم يروا "وجوباً", فمن أين جاءهم حين قالوا حكمهم الأخلاقي " يجب على الأبناء طاعة الآباء", و لو كان التعميم هنا من قبيل الإحصاء لما كان إشكال لكنه التعميم بمعناه الضروري الذي يشمل أفراداً لم يقعوا في حدود تجاربنا .

من هنا ترى الأخلاق عند كانط مهمتها البحث عن المبادئ الأولية القبلية التي تبرر أحكامنا الأخلاقية, أو بعبارة أخرى هي البحث عن المبدأ الذي يصدر عنه إلزامنا بأداء الواجب لذاته, كلما قلنا " يجب فعل كذا و كذا". فما الذي أوجب الواجب؟, لماذا نلتزم بفعل ما نقول عنه إنه واجب؟ و هذا السؤال هو بعينه السؤال : ما هي المبادئ القبلية الكامنة في أحكامنا الأخلاقية؟.
يؤكد كانط على أن كل شيء في الوجود يسير وفق قوانين محددة تتناسق مع طبيعة الأشياء, و بما أن طبيعة الإنسان هي العقل لذلك فإن القوانين التي يجب أن يسير عليها الإنسان في حياته و أخلاقه يجب أن تقوم على مبادئ العقل و بذلك يصبح القانون الأخلاقي هو القانون الفعلي عند الإنسان.
و المبدأ الذي تقوم عليه الأخلاق الكانطية مخالف للمبادئ التي قامت عليها المذاهب الأخلاقية القديمة أو الحديثة. فالمذاهب اليونانية غائية تحكم على العقل الخلقي بالاستناد إلى آثاره و نتائجه, و بمقدار ما يمكننا من الوصول إلى غاية معينة هي السعادة حيناً و اللذة حيناً آخر. و لا شك أنها بذلك قد

أغفلت جانباً هاماً هو عنصر "الإلزام", حتى أننا لا نكاد نعثر على لفظ يترجم معنى الإلزام في كل من اللغتين اليونانية و اللاتينية.
أما المذاهب الحديثة ـ في الفلسفة الحديثة ـ فقد اتجهت فلسفة الأخلاق في طريقين مختلفين, " فاعتقد النفعيون أن الخير مجرد شيء محسوس ملموس , و من ثم راحوا يقيسون نتائج الأفعال بمعيار تجريبي, أطلقوا عليه "حساب اللذات"[1]. أما الطريق الثاني, فهو يرفض أن تكون الأخلاق رضاً بما لدينا من إحساس بالإلزام, و أعلى صورة من صور الأخلاق الإلزامية هي تلك التي نلتقي بها عند كانط.
لقد استبعد كانط في مذهبه الأخلاقي مذهب السعادة الشخصية, لأنه يرد الخير إلى اللذة و المنفعة, كما أنه يعجز عن استخراج قانون كلي ضروري من أنواع الحساسية الجزئية المتغيرة. " و لم يوافق كانط أيضاً على مذهب العاطفة الأخلاقية مع اعترافه بالفضيلة أولاً و بالذات"[2].
لهذا فالفعل الأخلاقي عند كانط هو الفعل القائم على" الواجب", و الواجب كما يعرفه كانط هو: " ضرورة أداء الفعل احتراما للقانون"[3]. و بموجب هذا القانون الأخلاقي المفطور في نفوسنا يكون العمل فاضلاً و صالحاً, لا بسبب ما ينتج عن هذا العمل من نتائج حسنة و طيبة, أو بما فيه من حكمة , و لكن لأن هذا العمل قد أُديّ وفقا لهذا الشعور الداخلي بالواجب, هذا القانون الداخلي لم يأت عن طريق تجاربنا الشخصية و لكنه فطري طبيعي فينا.
و الخير الوحيد في " هذا العالم هو " الإرادة الخيرة " التي تتبع القانون الأخلاقي, بغض النظر عما يعود علينا من كسب أو خسارة. إذ ليس المهم هو السعادة و إنما هو الواجب"[4]. يقول كانط :" من بين الأمور التي يمكن تصورها في هذا العالم أو خارجه لا يوجد شيء يمكن عده خيراً على الإطلاق و دون قيد , اللهم شيء واحد هو الإرادة"[5].
فالواجب لا يستند إلى العاطفة أو الوجدان و لا إلى الميول أو الرغبات مهما كانت نبيلة و سامية. كما أنه لا يقوم على تجربة خارجية كانت أم باطنية, بل يقوم أولاً و بالذات على احترام القانون. و من هنا يتصف الواجب بالصفات التالية :

---

(1) ـ د/ توفيق الطويل, *الفلسفة الخلقية, نشأتها و تطورها*, دار النهضة العربية ,1967 ,ص 198 .
(2) ـ د/ مصطفى حلمي, *الأخلاق بين الفلاسفة و علماء الإسلام*, دار الدعوة للطباعة و النشر و التوزيع , الإسكندرية ـ ط2 ـ 1993 ـ ص 93 .
(3) ـ كانط إيمانويل, *تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق*, تر: نازلي إسماعيل حسين(سلسلة أنيس), المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية, 1991 , ص233
(4) ـ ديورانت ول, *قصة الفلسفة*, منشورات مكتبة المعارف, بيروت, ط5 , 1985 , ص 350 .
(5) ـ كانط إيمانويل , *المصدر السابق* , ص221 .

1 ـ الواجب صوري محض, فلا يحفل بأية اعتبارات مادية تتعلق بالمضمون , و لهذا ينبغي أن نجرد القانون العملي أو الأخلاقي من كل اعتبارات مادية , بحيث يقتصر على مجرد شكل للتشريع الكلي.
2 ـ الواجب نزيه عن الأعراض, فهو لا يسعى إلى السعادة.
3 ـ الواجب " لا يمكن رده إلى أي شيء آخر, ذلك أن الواجب لا يؤسسه شيء بل هو الذي يؤسس كل فعل أخلاقي"[1].
و من فكرة الواجب هذه يستنبط كانط ما يسميه مصادرات العقل العملي. إنها مصادرات أو فروض لأنها لا تقبل البرهنة العقلية كما قرر ذلك في "نقد العقل الخالص", و إنما هي موضوعات للاعتقاد فحسب, أي للإيمان غير العقلي, و هذه المصادرات ثلاث:
1 ـ الحرية: و تنبع من ضرورة إطاعة الواجب, ذلك أن "الإلزام " يفترض أن يكون المرء خيراً, و لا معنى" للإلزام الخلقي" بدون افتراض الحرية في الإنسان. فالإلزام الخلقي ليس بالمعنى الحتمي الذي نراه في القانون الطبيعي فهذا الإلزام ينطوي على المسؤولية الأخلاقية, ونحن من حيث كوننا كائنات أخلاقية أحرار. فالحرية وثيقة الصلة بالأخلاق.
2 ـ خلود النفس: و مصدره أن الإخلاص التام للواجب لا يمكن تحقيقه في هذه الدنيا, و لهذا فنحن نميل إلى الاعتقاد في إمكان تزايد الكمال إلى غير نهاية, و هو أمر لا يتصور إلا بافتراض أن النفس خالدة.
3 ـ وجود الله: و" الاعتقاد بوجود الله يصدر من تأكيدنا بأن السعادة يجب أن تصحب الفضيلة, و بأن السعادة مصاحبة للأخلاق, و أن النعيم يتوج التزام الواجب"[2].
يرى كانط أنه لو كان للإنسان عقلا محضاً لاتجه بطبيعته نحو الخير لتحقيق التطابق بين عقله و إرادته, و لكنه مزيج من الحس و العقل فإنه يتصور الخير و يرتكب الشر, معنى ذلك أن الإرادة البشرية خاضعة لدوافع حسية متعارضة مع العقل, فمن هنا كانت حاجة الإرادة إلى أوامر ملزمة تكرهها على أداء ما اعتبره العقل خيراً حتى تحقق التصرفات وفقاً للقانون الأخلاقي.
و حين يتحدث كانط عن الأوامر فإنه يعني أن الأخلاق تضعنا في مستوى يعلو مرتبة الطبيعة, و هو يسمي قوانين العقل باسم " الأوامر".
يفرق كانط بين نوعين من الأوامر, أوامر شرطية مقيدة و أوامر قطعية مطلقة, فالأوامر الشرطية هي تلك التي تكون مشروطة بشروط معينة, و هي لهذا تبدأ عادة بأداة شرط "إذا" مثلاً "إذا أردت أن تحيى سعيداً فكن صالحاً"

---

[1] ـ د/ بدوي عبد الرحمن, *الأخلاق النظرية*, و كالة المطبوعات, الكويت, 1976 , ص 269 -270 .
[2] ـ د/ بدوي عبد الرحمن,*نمر* , ص 266 .

أو "إذا أردت أن تكسب ثقة الناس فتحرى الصدق دائماً", و هذه الأوامر ـ كما يرى كانط ـ هي مبدأ للسلوك يقبله الناس لا لجدارته أو استحقاقه, بل لأنه يُمكنهم من الحصول على غاية معينة يرغبون فيها, يقول كانط :" و الأوامر الشرطية تمثل الضرورة العملية لفعل ممكن معتبر كوسيلة إلى شيء آخر يرغبه الإنسان(أو على الأقل من الممكن أن يرغب فيه)"[1]. أما النوع الثاني من الأوامر فهي الأوامر القطعية المطلقة, فهي غير مقيدة بأي شرط لأن ما تلزمنا به إنما هو أمر ضروري في ذاته بصرف النظر عن غاياته أو نتائجه كأن يقال "كن خيّراً" أو "تحرّى الصدق دائماً", و هنا لا يكون فعل الخير أو تحري الصدق وسيلة للحصول على أمر ما كائناً ما كان, بل يكون مجرد تصرف نزيه " نلتزم فيه بأصول الخير بإزاء قانون أخلاقي عام لا يُطاع لما يترتب عليه من منافع, بل لأنه هو القانون"[2]. إن الأمر المطلق يقوم على الربط المباشر بين الإرادة و بين القانون دون شرط و لا مقدمات و لا نتائج و هو الذي يطلب منا أن نفعل الواجب من أجل الواجب دون أن تكون هناك دوافع أخرى.

إن الفارق بين الأمر الشرطي و الأمر المطلق, أن الفعل في الأول لا يكون خيّراً إلا باعتباره وسيلة للحصول على شيء ما, في حين أن الفعل في الثاني منهما متصور باعتباره خيراً في ذاته,فنجد أن الأوامر القطعية المطلقة المتعلقة بالإخلاص هي في صميمها أوامر كلية أولية سابقة على كل تجربة.

لهذا يقرر كانط أن الأمر المطلق وحده هو الذي يتمتع بصفة القانون الأخلاقي .

إن الواجب ـ كما عرفناـ هو الفعل احتراما للقانون, و لعل الصفة الأساسية الرئيسية التي يتميز بها القانون هي صفة "الكلية" أو العمومية. و لهذا نجد أن كانط وضع صيغاً رئيسية للواجب أو قواعد الفعل الأخلاقي التي يجب على الإنسان أن يلتزم بها و يسترشد بها حتى يضمن أن تأتي أفعاله متفقة مع الأخلاق و هي :

أولاً:"اعمل بحيث يكون عملك وفقا لقاعدة تريد أن تكون قانوناً عاماً للناس". و هذه قاعدة أساسية اعتبرها كانط بمثابة الأساس لبقية القواعد. و هي تعني أن معيار الفعل الخلقي هو إمكان تعميمه دون أن نقع في تناقض. أما إذا أدى التعميم لهذا الفعل إلى لون من التناقض كان الفعل متعارضاً مع القانون الخلقي.

---

(1) ـ كانط إيمانويل , *المصدر نفسه*, ص257 .

(2) ـ د/ إبراهيم زكريا, *كانت أو الفلسفة النقدية*, دار مصر للطباعة, القاهرة, ط 2 , 1972 , ص 141 .

ثانياً:"اعمل دائما بحيث تعامل الإنسانية في شخصك و في أشخاص الآخرين كغاية في ذاتها لا مجرد وسيلة "[1]. و معنى ذلك أن كانط يجعل من الإنسانية غاية يجب أن يراعيها المرء في سلوكه.
ثالثاً:" اعمل بحيث تكون إرادتك هي نفسها مشروع قانون" و هذه القاعدة هي بمثابة جمع بين القاعدتين السالفتين, لأنها تنص على ضرورة خضوع الإنسان للقانون باعتباره موجوداً عاقلاً. و تكون الإرادة هي مصدر القانون.
في ختام هذه المحاولة التي تبرز و لو بإيجاز بعض جوانب الفلسفة الخلقية الكانطية, نفضل أن ننهيها بعبارته الشهيرة التي أنهى بها كتابه "نقد العقل العملي", و التي تكشف مدى أهمية الأخلاق عند كانط وهي :"السماء المرصعة بالنجوم من فوقي و القانون الأخلاقي في باطن نفسي".
و مما سبق فإن الأخلاق الكانطية, كما يرى البعض, " ذات طابع ثوري في تاريخ الاخلاق الفلسفية"[2].
إذا كانت فلسفة الأخلاق الكانطية تقول بأن شعور الإنسان بواجبه صادر من أخلاق فطرية و أن الأخلاق عامة و فطرية و مطلقة و كلية و عمومية, كما تعرفنا على ذلك سابقاً, فإن " هابرماس"[*] (1929 - .....) حاول إيجاد بديل لذلك, و يتمثل في أن معيارية القوانين لا تستند إلى أي وازع أخلاقي, و إنما يجب أن تكون عقلنة للإرادة الإنسانية في عالم يلفها بالتعقيد و الاحتمالية.
فالأخلاق في فلسفة التواصل النقدية لم تعد نهياً و لا أمراً و لا سلسلة محرمات و اكراهات أو مجرد إيمان أعمى بمعتقدات و مثل و قيم, بل تخضع قواعدها للمجادلة و المحاججة المنطقية أو " أخلاق المناقشة", بهدف استنباط جملة معايير تضمن لها سبل تنظيم التواصل في المجتمع.
ما شغل هابرماس, نظرياً, " ليس العقل في ذاته, بل ما هو عقلي"[3], و تتجلى العقلنة عنده في شكلين اثنين: عقلانية أداتية و عقلانية تواصلية.
فالأولى, أي العقلانية الأداتية, تخضع للحساب الواعي الذي يدرس كيفية الوصول إلى أهداف بحد ذاتها موضوع حساب و غير خاضعة لطابع قيمي, بل لطابع عملي. يتشخص نوع هذه العقلانية في تعامل الإنسان مع الطبيعة و تتجسد في العلم و الصناعة و التكنولوجيا الحديثة.

---

[1] ـ كانط إيمانويل , *المصدر السابق* , ص 281 .
[2] ـ بيشي كلود, المنهجية الأخلاقية عند كانط, ترجمة: فؤاد مليت, مجلة أيس, العدد1 , جوان 2005 , رواق الكتاب, الجزائر, ص 36 .
[*] ـ أحد أبرز رواد فلسفة التواصل النقدية, فكثير من الباحثين في الفلسفة الألمانية المعاصرة يعتبرونه يشكل امتداداً للنظرية النقدية أو يمثل الجيل الثاني في تطورها و صيرورتها.
[3] ـ أفاية محمد نور الدين, *الحداثة و التواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة*, دار إفريقيا الشرق, المغرب, ط1 1991 , ص 220 .

أما النوع الثاني, أي العقلانية التواصلية, فهي تنظم عملية التفاعل بين أفراد المجتمع و تصوغ فهم الجماعة لذاتها, و يظهر هذا النوع من العقلانية في المجال الأخلاقي و السياسي الذي ينظم الشرائع و المعايير الجاري بها العمل. و من هذا المنطلق ينقض هابرماس العقلانية الأداتية الخاصة بالتقنية و الأنساق التي لا تعرف إلا منطق الحسابية و الوظيفية, و يقدم لها بديل العقلانية التواصلية, التي تنطلق من كون العقل محايثاً للممارسة التواصلية اليومية بحيث يحدد وحدة العقل في الإجراءات البرهانية, على أساس أن هذه الوحدة الصورية يقابلها تنوّع ما يسميه هابرماس بـ " ثقافات الخبراء" المختصين في العلوم و التقنيات, في الأخلاق و القانون, أي أن هذا العقل الذي ينزع عنه كل طابع جوهري " يفترض عقلنة العالم المعيش و يستدعي مجتمعاً حلَّ فيه العقل الخطابي و ادعاءات الصلاحية محل المقدس و المعايير السلطوية"[1].

إذا كنا في الصفحات السابقة قد ركزنا على التعقل كما ورد في الفلسفة اليونانية و الفلسفة الحديثة عند كل من ديكارت و كانط, فإنه من الواجب الإشارة إلى التأسيس العقلاني للأخلاق في الفلسفة المعاصرة.لأن هناك محاولة جادة لدراسة العقلانية خلفاً لعلم الأخلاق كما كان يفهم تقليديا, مثال ذلك تبذل في الوقت الراهن محاولات لبعث مذهب كانط في الأمر المطلق , و أبرز من نراهما يمثلان هذه المحاولة هما الفيلسوفان الفرنسي بول ريكور و الأمريكي جون راولز.

1-أبعاد الفلسفة الخلقية عند بول ريكور:

إنه لمن الأهمية بما كان, ونحن نركز في هذه الفصل على الأساس العقلي للأخلاق, وعلى التعقلية وخضوع الأخلاق للحكمة العملية, كما وجدناها عند ديكارت وكانط, ومن قبلهما في الفلسفة اليونانية, لفت الانتباه إلى مساهمة الفيلسوف الفرنسي بول ريكور(1913-2005) الذي تميز بالانفتاح على مثلث الفكر التأملي الفرنسي والتحليل الألماني والبرغماتي الأنكلوسكسوني أي أنه فتح الأبواب كلّها أمام مختلف التيارات الفكرية وحاول صياغة مشروعه الفلسفي منتهجا تأويلية)*(خاصاً به طعّم بها فينومينولوجيا هوسرل.

---

(1) ـ أفاية محمد نور الدين, المرجع نفسه, ص 221 .

)*(ـ التأويلية herméneutique تتعلق بتفسير النصوص الفلسفية والدينية على نحو تستخرج فيه الدلالة المجازية من الدلالة الحقيقية. وهي أيضا محاولة فك شيفرة الرموز التي تحملها الأساطير, وعدم الاكتفاء بالمعنى العادي السطحي, المألوف والمباشر وإعمال الفكر لبلوغ المعنى الأعمق الذي هو ما كان قصده الرمز بالأساس وليس المعنى السطحي المبتذل. فالهرمينوظيقا تفترض وجود معنى ظاهر ومعنى باطن في كل رمز أو نص وأن عمل المؤوّل اكتشاف المعنى الباطن,لأنه المعنى الحقيقي.وتحرص تأويلية ريكور على بذل الجهد المستمر في حمل التفكير على السعي من أجل فهم أفضل للذات والآخر والعالم في اعتبار أن معرفة الذات الأخرى شرطا أولاً لتشكيل الذات الأنا.

لقد انطلق ريكور من هرمينوطيقا الرموز والأساطير ومنها انتقل إلى هرمينوطيقا النصوص, ومن هذه الأخيرة انتقل إلى هيرمينوطيقا الفعل, ليصل إلى أخلاق وسياسة قادرة على الرد على انتقادات "الكائن الهش" الذي هو الإنسان. ومن أهم كتبه التي سنعتمد عليها في توضيح فلسفته الخلقية هو كتابه "الذات عينها كآخر"(soi-même comme un autre) الصادر سنة1990. ويحتوي هذا الكتاب عشرة فصول أو دراسات, وإذا كانت الدراسة السابعة والثامنة والتاسعة هي التي تحتوي على فلسفته الأخلاقية فنحن مطالبين بإيجاز ما احتوته الفصول الستة الأولى .

فأولا وقبل كل شيء إن الموضوع الأساسي الذي تمحور حوله الكتاب فهو مشكلة الذات, والذات الفاعلة التي كان البنيويون الفرنسيون قد أنكروا وجودها وإذا كان نيتشه قد أذلّ الكوجيتو عندما حوله إلى مجرد وهم, فإن ريكور اعتمد على التمييز بين هوية الذات التي تتغير وتبقى في الوقت عينه محافظة على ذاتها رغم مرور الزمان, وبيّن هوية ثابتة لا تتغير ويسميها ريكور بالفرنسية(la memeté) وهذا التميز هو ما يتسلح به ريكور للخوض في مغامرة الذات(le soi) الباحثة عن موقعها الأنطولوجي.

ففي الفصلين الأول و الثاني من كتابه, يلجأ ريكور إلى التحليل المنطقي للغة. ومن خلال مقاربة دلالية للغة يناقش" سترا وسن" الذي يلغي الأحداث الذهنية والتصورات والأفكار عندما يعتبر الفاعل مجرد أحد الأشياء التي نتكلم عنها, فرد عليه ريكور بأن كل ما فعله" ستراوسن" هو التكلم عن الذات عينها مهملا كل الهوية الذاتية التي تتصف بالقدرة على الاستعمال والتغير مع الزمان, ويناقش ريكور في الفصل الثاني تداولية اللغة وأفعال الخطاب عند أوستن, ثم ينقلنا عبر الفصلين الثالث والرابع من عالم الإنسان المتكلم إلى عالم الإنسان الممارس الفاعل والمتألّم, وتناقش الفلسفة التحليلية التي تنكر الفاعل وتعتبره مجرد أحد العناصر التي تكوّن الحدث, فيرد على "أنسكومب" و" دافيدسون" اللذين يشددان على حدث كواقعة مستقلة يمكن وصفها منطقيا دون اللجوء إلى مفهوم الفاعل, بالقول إن نسبة محمول إلى فاعل منطقي هي غير عملّية الإسناد التي يقوم بها الفاعل الحقيقي, وهو قادر على التسمية الذاتية وعلى تحمل تبعة عمله كمسؤول. أما في الدراسة الخامسة فينتقل ريكور إلى الهوية السردية التي تشكل الجسر الذي يربط الإنسان المتكلم والفاعل المتألّم بالإنسان الأخلاقي الذي يتحمل مسؤولية عمله. وهذه الدراسات الست تحاول الإجابة عن الأسئلة التالية:

هل يمكنني أن أتكلم؟,هل يمكنني أن أفعل؟, هل يمكنني أن أحكي؟ من هو الفاعل الإضافي الذي يتحمل التبعة؟, أي البقاء في معضلة الهوية الذاتية مادام السعي عن الإجابة عن السؤال من؟.

ومن هذه الدراسات الستة ينطلق ريكور لبلورة فلسفته الأخلاقية أو كما يسميها من باب التواضع "علم أخلاقي الصغير" في الدراسات الثلاثة الثانية وهي حيث تؤخذ مجتمعة تضيف إلى الأبعاد اللغوية والعملية السردية للهوية الذاتية بعدا جديدا أخلاقيا و واجبياً[1].

ابتداء يميز ريكور بين الأخلاق (Ethique) التي قال بها أرسطو والواجبية (moral) التي قال بها كانط, الأولى تتعلق بكل ماهو خّير وحسن, وبكل ما يجعل الحياة طيبة, أي الأخلاق الغائية المنطلقة من الرغبة, أما الثانية وهي كل ما يجب أن نفعله, أي ما فيه إلزام و إكراه, يقول ريكور:" من السهل جدا أن نتعرف من خلال التمييز بين الاستهداف والمعيار على التعارض بين تراثين فلسفيين, تراث ارسطوطاليس, حيث الأخلاق يميزها المنظور الغائي وتراث كانط, حيث أخلاق الواجب يحددها الطابع الإلزامي للمعيار, وبالتالي وجهة نظر آدبية(déontologique)*"[2].

يرى ريكور أن الأخلاق هي من أجل التطلع إلى حياة منجزة و الواجبية من أجل تمفصل هذا التطلع داخل معايير تتسم في آن معاً بادعائها الكلية الكونية (صلاحها لجميع البشر) واحتوائها قيداً و إكراهاً, و يقترح ريكور التثبيت التالي :

1- أولوية الأخلاق على الواجبية .

2- ضرورة أن يمر الاستهداف الأخلاقي عبر غربال المعيار.

3- حق المعيار باللجوء إلى الاستهداف, حيث يقود المعيار إلى طرق عملية مسدودة تذكرنا على هذا المستوى العديد من تأملنا في المواقف الاستعصائية (aporétiques) المختلفة التي كان قد واجهها تأملنا في الهوية الذاتية. إذن فالواجبية تمثل تحقيق محدود و الأخلاق تحتوي الواجبية.

يؤكد ريكور على أن الأخلاق (الاستهداف الأخلاقي) قائمة على تقدير الذات (estime de soi) لأن " الإنسان كائن يلقي على ذاته نظرة التقدير و التثمين. في حين أن الواجبية قائمة على احترام الذات (respect de

---

[1] - ريكور بول,*الذات عينها كآخر*, ترجمة جورج زيناتي, التوزيع مركز دراسات الوحدة العربية, بيروت, ط1 , 1990 ص341 .

[*] -déontologique : واجبيات : مصطلح استعمله بنتهام للدلالة على دراسة الواجبات الإنسانية المتعلقة بكل مهنة و المرتبطة بالأوضاع الاجتماعية و الشخصية لهذه المهنة .و هي عند ريكور الأخلاق التي تعني سلطة المعيار و خاصيته العالمية.

[2] - ريكور بول, *المصدر نفسه* , ص 343 .

soi)"[1]. و لهذا ففي نظر بول ريكور أن تقدير الذات أساس أكثر من احترام الذات , و أن احترام الذات هو الشكل الذي يتخذه تقدير الذات في ظل نظام المعيار و كذلك فإن تقدير الذات ليس هو منبع احترام الذات فحسب بل هو الملجأ الأخير الذي يعود إليه الاحترام, حيث لا يعود هناك معيار أكيد يهتدي به كدليل موثوق به في ممارسة هذا الاحترام هنا و الآن. إن تقدير " الذات و احترام الذات سيمثلان مجتمعين المراحل المتقدمة الأخيرة لنمو الهوية الذاتية الذي هو في الوقت عينه بسطاً لها"[2].

يعرف ريكور الأخلاق أو الاستهداف الأخلاقي" بأنها الرغبة في العيش الحسن و الخيّر و الجيد مع الآخر و من أجله في مؤسسات عادلة"[3]. و هذا التعريف يتضمن مكونات ثلاثة هامة : و هي "الحياة الجيدة ","مع الآخر و من أجله", " و في مؤسسات عادلة".

ففي ما يخص المكون الأول فإن أرسطو يدعو بالعيش جيداً أو كما يقول "بروست" بالحياة الحقيقية, فالغاية القصوى لأي واحد منا هي التتويج بحياة جيدة و خيرة. و في الأخلاق الأرسطية ليس هناك من مكان إلى للخير من أجلنا نحن, يرى ريكور أن الدرس الكبير الذي نحفظه من أرسطو أن الممارسة العملية مرساها الحياة الجيدة الخيرة, و الدرس الثاني جَعْلِه الغائية الداخلية للممارسة مبدءاً منظماً بنيوياً هدف "الحياة الجيدة الخيرة".

و أرسطو يرى أن الغائية أمر طبيعي, و أن الأفعال كلها و خاصة أفعال الإنسان تقصد على غاية و إذا تعددت الغايات و تسلسلت فلابد أن تنتهي إلى غاية عليا تكون غاية الغايات و لا تكون وسيلة لغاية ورائها و إنما تقصد لذاتها, و هذه الغاية القصوى هي الخير الأسمى المتمثل في العادة التي لا تكون وسيلة إلى غاية أبعد منها و إنما هي غاية الغايات و الروية (déleberation) (التداول مع الذات والتفكير قبل اتخاذ القرار) هي التي تختار بين الوسائل التي تقود إلى الغايات. والروية أيضا هي السبيل الذي تتبعه الفطنة(phronésis الحكمة العملية) هو السبيل الذي يتبعه رجل الفرونيزيس من أجل قيادة حياته.

ريكور هنا ينتقد النموذج الأرسطي "وسيلة- غاية" ويرى " بأنه غير كافٍ, ويستبدله بنموذج "ذهاب وإياب" بين مثل عليا بعيدة"[4]. والبديل الذي يقدمه

---

(1) - ريكور بول , نمص , ص344 .

(2) - ريكور بول,*نمص* , ص344 .

(3) - ريكور بول ,*نمص* , ص346 .

(4) - ريكور بول,*نمص* , ص355 .

ريكـور- مـن أجـل تجـاوز وتجنـب الصـعوبات القائمـة فـي كتـاب أرسـطو "الأخلاق إلى نيقوماخوس"- يتركز على التصورات(أفاهيم) الثلاث التالية:
1- خطة حياة وتشير إلى تجذر المعنى البيولوجي وإلى وحدة الإنسان برمته بما هو كائن يلقي على ذاته نظرة في التقدير والتثمين, وهنا يقول "سقراط" إن حياة لم نتفحصها ونحكم عليها ليست جديرة بهذا الاسم.
2- " الوحدة السردية للحياة"[1]: إن فكرة الوحدة السردية تؤكد بأن الذات الفاعلة في الأخلاق ليست شخصا آخر غير ذلك الذي تعزو له القصة هوية سردية, وأفهوم "خطة الحياة" يشدد على الناحية الإرادوية وهذا ما سماه " سارتر" المشروع الوجودي. ومفهوم الوحدة السردية يشدد على التمازج بين النيات والأسباب والصدف التي نجدها في كل قصة. " هناك ومنذ البداية نرى الإنسان كشخص يتألم بقدر ما يفعل ويخضع لكل تقلبات الحياة"[2].
3- الحياة الخيِّرة الجيدة: هي سديم من المثل و الأحلام و الإنجازات العديدة إنه مستوى الزمن الضائع أو الزمن المستعاد. ولإدخال التأويل يرى ريكور أن بين إستهدافنا للحياة الجيدة الخيرة, وخياراتنا الخاصة يرتسم نوع من الحلقة التأويلية بفضل لعبة حركة الذهاب والإياب بين فكرة الحياة الجيدة الخيرة والقرارات المصيرية في مراحل وجودنا "المهنة والحب وأوقات الفراغ ...الخ". كل نص يفهم ذاته بفضل جزئه وجزئه يفهم ذاته بفضل النص بأكمل. " فعلى الصعيد الأخلاقي يصبح تأويل الذات تقدير الذات وفي المقابل تقدير الذات يتبع مصير التأويل"[3].
أما المكون الثاني الذي يتألف منه تعريف ريكور للأخلاق هو"مع الآخر ومن أجله" فريكور هنا عرف كيف يرسي دعائم فلسفته على احترام الآخر, ولعل عنوان الكتاب"الذات عينها كآخر" دليل على ذلك. ذلك أن الذات لا تعيش وحدها عند ريكور, بل هي في علاقة يومية وهذا يتطلب الاهتمام والعناية لأن تقدير الذات يتجلى في احترام الآخر, بحيث أن تقدير الذات والعناية لا يمكنهما أن يُعاشا الواحد من دون الآخر, أو أن يفكرا في ذاتهما إلا معًا ومن دون فصل بينهما[4].
العلاقة بين الذات والآخر عند ريكور قائمة على "الصداقة" نظرًا لأهميتها لأنها من جهة تتوسط استهداف الحياة الجيدة الخيِّرة واستهداف العدالة, وهي فضيلة إنسانية تعددية ذات طابع سياسي. والصداقة من جهة ثانية تتبع

---

(1) - ريكور بول,*نمص*, ص357 .
(2) - ريكور بول,*نمص*, ص357 .
(3) - ريكور بول,*نمص*, ص357 .
(4) - ريكور بول,*نمص*, ص360 .

الأخلاق لأنها فضيلة أخلاقية, وهذا ما أكد عليه أرسطو عندما قال:"الإنسان السعيد يحتاج إلى أصدقاء "[1]. والصداقة بمنظوره ثلاثة أنواع وهي:الصداقة بحسب الخير والصداقة بحسب النافع والصداقة بحسب اللذيذ والصداقة هي التي تقود إلى "العيش معا" - سنتعرف على ذلك في الفصل الثاني - والصداقة عند بول ريكور معبر إلى المساواة فكل واحد من الصديقين يعيد إلى الآخر المقدار المساوي لما تلقاه.

فالصداقة عند ريكور تساهم في شروط تحقيق الحياة بما هي خير في ذاته وملذة في جوهرها. كما ينطلق ريكور من فرضية "ليفيناس" التي تقوم على أن مبادرة الآخر في العلاقة البينذاتية, أي اللاعلاقية الخارجية للآخر, الوجه لا يتبدى لأنه ليس بظاهرة, بل هو نوع من التجلي ولكن لماذا هذا الوجه؟ الوجه هذا وجه سيد العدالة. لكن ريكور لا يكتفي بهذا الطرح, بل يدعونا إلى أن نحافظ على علاقة مع آخر بالنسبة إلينا لا يملك وجهًا وذلك عن طريق المؤسسات. فالمؤسسة في هذه الحالة هي تكون العلاقة وليست البينذاتية. فالتبادل ضروري بين تقدير الذات والرعاية للآخر, يقول ريكور:"لا أستطيع أن أقدر نفسي من دون أن أقدر الآخر مثلي أنا نفسي مثل نفسي عينها"[2].

ونصل الآن إلى المكون الثالث لتعريف الأخلاق, وهي عبارة " في مؤسسات عادلة" وهنا تتقاطع الأخلاق و السياسة, و ريكور يمر هنا من الصداقة إلى العدالة. ففكرة العدالة تتعلق بالعلاقة مع الآخر الذي ليس له وجه والذي يمكن أن يظل نهائيا دون وجه,إنها المؤسسة التي تكون العلاقة وليست البينذاتية. " فالمؤسسة هي التي تُؤمن التماسك بين المكونات الثلاثة الفردية والبينشخصية والمجتمعية"[3]. ويتساءل ريكور لماذا لا نبقى في المستوى الأخلاقي للرغبة في العيش الحسن؟ فالسبب عنده يكمن في كون الحياة في المجتمع تترك مكانا كبيرا وغالبا ما يكون مرعبا لشتى أنواع الصراعات المؤثرة على مستويات العلاقات الإنسانية في حدود الفوائد و الإيمان و المعتقدات, غير أن هذه الصراعات تنحوا لتعبر عن نفسها بعدة أشكال من العنف, بداية من القتل إلى نقض الكلمة المعطاة. هذا العنف يترتب عنه أخطاء تؤثر بالمثل على الأفراد المأخوذين على حدة و المؤسسات التي تؤطر الحياة في المجتمع. من هنا تولد ضرورة "الثالوث" المتمثل في مجتمعاتنا المتحضرة بوجود كيان قانوني مكتوب , و كذلك تأسيس مؤسسات قضائية .

---

[1] - أرسطو طاليس, *علم الأخلاق إلى نيقوماخوس* , ترجمة أحمد لطفي السيد, مطبعة دار الكتب المصرية- القاهرة, ج 2 , ص219 .

[2] - ريكور بول ,*نفس المصدر السابق*, ص381 .

[3] - ريكور بول,*نمص*, ص393 .

إذن فالتهديد بالعنف هو الذي يبرر الانتقال من مرحلة أخلاق السعادة إلى مرحلة أخلاق الضرورة.
اهتمام ريكور بالسياسة يجعله يطّلع على النظريات المختلة حول العدالة, خاصة عند أرسطو و جون راولز, فالأول نظريته قائمة على التوزيع المتساوي و المتناسب للثروة بين المواطنين في الدولة, أما الثاني فنظريته قائمة على العدالة كإنصاف. بعد هذا الإطلاع يحدد ريكور مفهوم "العادل" الذي ينظر عنده إلى جهتين : إلى جهة الخير, حيث يجعل علاقاته البينشخصية تمتد لتشمل المؤسسات, " و إلى جهة الشرعي و القانوني حيث يمنح النظام القانوني تماسكه و حقه في الملاحقة و الإلزام"[1]. هناك إذن علاقة ثابتة بين العدل و المساواة, " فالمساواة هي بالنسبة إلى العيش معاً ضمن مؤسسات مثل الرعاية بالنسبة إلى العلاقات البنشخصية"[2].
و ما نستخلصه بعد هذا الذي ذكرناه, هو أن السياسي عند بول ريكور يتصل اتصالا ويثقا بالإتيقا, لأن السياسي له ما يقوم به في المؤسسات التي تنظم الأفراد الذين يصيرون أصدقاء , لكنهم يكونون مترابطين في حركتهم داخل إطار المؤسسة.

2- جون راولز (الأخلاق في عصر ما بعد الحداثة):

عرفت الفلسفة السياسية انبثاقا جديدا منذ بداية السبعينيات, و تعد نظرية العدالة التي قدمها واحد من أهم المفكرين في الولايات المتحدة الأمريكية جون راولز(1905- 2002) تعد أحد النصوص المعاصرة الأكثر شهرة في الفلسفة الأخلاقية النظرية و السياسية. و كتابه "نظرية العدالة" هو في الواقع ليس حول الفلسفة السياسية فحسب بل كتاب أخلاق نظرية أيضاً[3].
في هذا الكتاب يطرح جون راولز عدة تساؤلات مثل : ما العدالة ؟ ما النظام العادل المستقر؟, كيف تفهم القواعد التي تهيمن على توزيع الخيرات و المصالح الأساسية ؟. و تلاحظ جاكلين روس على عمل راولز ملاحظتان :
1- أن راولز لا يحاول حل مشكلة العدالة ككل, إنه يعني أكثر ما يعني بالمبادئ المسيطرة على توزيع المنافع الاجتماعية توزيعاً موائما و على إعطاء الحقوق و الحريات.
2- الملاحظة الثانية تتناول أسباب نجاح " نظرية العدالة", ذلك أنه مع أزمة الايدولوجيا الماركسية يبدأ "عصر الفراغ " الذي يجد فيه رجال السياسة

---

[1] - ريكور بول, *نمص* , ص388 .
[2] - ريكور بول, *نمص* , ص395 .
[3] - جاكلين روس, *الفكر الأخلاقي المعاصر*, تر: عادل العوا, عويدات للنشر و الطباعة, بيروت لبنان, ط1 2001 , ص96 .

أنفسهم حائرين, و عندما تبدو الطوباوية الماركسية عتيقة سأل عن المبادئ التي تنظم العمل السياسي.
من خلال الملاحظة الثانية التي قدمتها جاكلين روس, نلاحظ أن نظرية العدالة عند راولز بنيت بناءاً على خلفيات فكرية عديدة, أولها هي محاولة لتجديد الليبرالية السياسية و لتليين و تلطيف جموحها بما يتلائم مع المبادئ الأخلاقية للعدالة كإنصاف (équité). حيث أن فلسفته السياسية الليبرالية تتموقع ما بين الليبرالية الراديكالية و بين الجماعية(communitarisme)
فالليبرالية الراديكالية تقوم على التوزيع العادل المستند على الخصائص الفردية من لياقة و استعداد و جدارة و غيرها. و مبادئ تخصيص المصادر الاقتصادية في المجتمع على الأفراد, يجب أن تقوم على أساس هذه القيم الفردية. و يدعو هذا النوع من الليبرالية إلى عدم تدخل النظام السياسي الذي تمثله الدولة في الحياة الاقتصادية. و من أبرز ممثلي هذا النوع من الليبرالية نجد "فردريك هايك", فالعدالة عنده تتحقق باللامساواة المطلقة, أما الجماعية (communitarisme) فتنادي بالمساواة المطلقة, و بناءاً على ذلك تكون العدالة الاجتماعية, هي أن جميع الناس, مهما تكن ظروفهم, و مهما يكن عملهم في المجتمع, و مهما تكن استعداداتهم, يجب أن يعيشوا على حد سواء.
و على رأس منظري هذه النظرية " كارل ماركس", ففي المجتمع الشيوعي الماركسي يكون التوزيع على أساس شعار ماركس المعروف :" من كل حسب طاقته و لكل حسب حاجته". و الوقع أن الوصول إلى معيار "الحاجة" كقاعدة أساس للتوزيع في مجتمع شيوعي أمر ممكن, و لا يكون لخصوصية الأفراد المكتسبة أي تأثير على حصتهم من المصادر الاقتصادية في المجتمع.
فإضافة إلى هذين النظريتين حول العدالة, كانت فلسفة راولز السياسية كحل بديل عن النفعية)*(, كذلك بنية نظرية العدالة عنده بناء على ما شهدته الولايات المتحدة الأمريكية في الخمسينات والستينات من القرن الماضي. فلا يمكن فهم كتاب نظرية العدالة إذا لم نأخذ بعين الاعتبار اهتزاز صورة الولايات المتحدة الأمريكية بعد حرب الفيتنام, كما ينبغي أن نموضع أبحاث هذا الفيلسوف ضمن سياق مشكلات المجتمع الأمريكي المعاصر, فالسود كانوا يعانون من تمييز عنصري في كل مجالات الحياة, في المدرسة

)*(- النفعية(utilitarisme): هو المذهب القائل إن المنفعة مبدأ جميع القيم كما أنها مبدأ الصواب والخطأ ويؤكد بنتام, مؤسس النفعية على مبدأ "أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس", ويرى أن هذا المبدأ يصلح أساسا للحكومة. وهذا المبدأ يفترض بحثا عن اللذات وحساب المتع التي تقود إلى الانسجام الاجتماعي. وقد إعتنق بدوره "جون ستوارت مل" مذهب المنفعة, ويرى أن المنفعة عاطفة غيرية الاحتمال وأن مبدأ السعادة الأكبر هو الذي يؤسس النظرية النفعية.

والشارع و الجامعة والوظيفة وغيرها. وقد ظهرت عندئذ حركة النظام من أجل نيل الحقوق المدنية والمطالبة بالمساواة, وبالتالي فعندما ألف الفيلسوف راولز كتابه عن العدالة كان يفكر في كل هذه الأشياء.
تلتقي في كتاب نظرية العدالة هذا عدة أطياف فكرية قادمة من آفاق فلسفية رحبة أنجلوسكسونية وقارية على حد سواء. استقى راولز مفهوم العدالة التوزيعية من أرسطو, وأخذ من كانط مفاهيم الاستقلالية(autonomie) والكونية والإستعمال العمومي للعقل. كما أنه استفاد من نظرية التعاقد عند روسو, وأخيرا استلهم من النفعية والبرغماتية الأنجلوسكسونية. يسعى هذا المشروع النظري عند راولز إلى خلق توازنات جديدة بين الحرية والمساواة على " قواعد أخلاقية للعدالة كإنصاف"[1].
ونلمس الجانب الأخلاقي في مشروعه السياسي من خلال إعادة التفكير في الليبرالية السياسية في المجتمعات ما بعد الحداثة(post-modernes) بناء ع"لى أسس العدالة للحيلولة دون استشراء النزعة الأداتية النفعية والفر دانية الاستحواذية (égoïsme possessif), ومسألة التعدد الثقافي والهوياتي وتضارب تصورات الخير, ومحاولة التوفيق بين المذاهب الغائية للخير والمذاهب الإستعمالية والأداتية لمفهوم المنفعة.
يطرح راولز في كتابه نظرية سياسية ذات منحى ليبرالي ولكن بمراجعة المبادئ الليبرالية على ضوء المبادئ الأخلاقية .يضع راولز مفهوم" العدالة" في صلب النظرية السياسية إذ يعتبرها الفضيلة الأولى للمؤسسات السياسية يقول راولز:"إن العدالة هي الفضيلة الأولى للمؤسسات الاجتماعية,كما أن الحقيقة هي الفضيلة الأولى للأنساق الفكرية"[2]. فالعدالة تمثل القاعدة الأساسية لكل مجتمع منظم عقلانيا يروم إرضاء النفع العام وينال رضا كل المتعاقدين(sociétaires) المنضوين فيه تحت تعاقد مضمر أو معلن.
ويستنتج أن العدالة أسبق من الخير, بدليل أن الأولى توحد والخير يفرق, فلا يختلف البشر " حول شيء مثل اختلافهم حول تصورات الخير, ولا يجمعهم ولا يوحدهم شيء أكثر من العدالة"[3]. فشتان بين كونية مفهوم العدالة وخصوصية مفهوم الخير. فما يمكن أن يراه بعضهم خيرا, قد يراه الآخر وبالاً وشرًا. أما العدالة كإنصاف فتحضى بإجماع الكل, فهي تحافظ على

---

[1]- **j.Rawls, *théorie de la justice,* trad, catherine audard, édition du Seuil, 2000,P30.**
[2]-**ibid, p29.**
[3] **-ibid, p86.**

اختلافاتهم دون أن تفضي إلى الانشقاق والتمزق الذي يهدد المجتمعات الليبرالية.
و لكي تتضح مبادئ العدالة عند راولز, يقترح مذهبا تعاقديا مخالفا لنظرية العقد الاجتماعي كما نجدها عند هوبز و لوك و روسو ولا يوافقهم على ما ذهبوا إليه من مذهب الحق الطبيعي الذي يساوونه مع القوة والقدرة والاقتدار.
حيث أن راولز يطرح مفهوما جديدا أسماء "حجاب الجهل"
(le voile d'ignorance) يكون خلفه مشاركون متعاقدون, يقومون "باختيار عقلي ويقوم اختيارهم عن جهل بالوظيفة الاجتماعية أو المكان الذي سيتبوءونه في المجتمع الآتي"[1]. ويحرم الأفراد من تحصيل المعلومات التي يمكن تصورها حول مكانتها.
فلولا حجاب الجهل هذا لما خضع اختيار مبادئ العدالة للعقلانية ولنحرف تجاه النفعية, وعن طريقه لن يحاول الأشخاص الأحرار والمتساوون استخدام العدالة لصالحهم, وقد أصبحوا على هذا النحو مستقلين عن كل معطى فردي, وهو- وهذا هو الأهم- "يكفل أصول مناقشة أخلاقية(أخلاقية المناقشة) ومنصفه"[2], طالما المشاركين فيه لن يقرروا بناء على مميزات اعتباطية وهنا يظهر تأثير الفلسفة الأخلاقية الكانطية واضحا في طرح راولز والتي تنظر إلى الأفراد ككينونات عاقلة وإرادات حرة قادرة على تجريد البواعث من ظروفها والحكم على أخلاقية الباعث بتعميمه. وهنا نلاحظ و" كأن راولز لا يضع صحة التصورات الأخلاقية لكانط موضع تساؤل, بل إنه يقوم بنقل المثل الأخلاقية إلى مجال آخر هو مجال النظرية السياسية المنهممة بمسألة العدالة"[3]. راولز يعتقد أن نظرية الحق عند كانط, القوية أخلاقيا, هي في الوقت ذاته نظرية ليبرالية سياسية.
ونعود الآن إلى تحديد مبادئ العدالة, فنطرح السؤال التالي: فما ينتج عن مناقشة هؤلاء الشركاء؟ يقول لنا راولز أن هناك مبدآن سيختاران:
المبدأ الأول: يجب المساواة في تحديد الحقوق والواجبات الأساسية, فلكل شخص حق متساو من الحقوق الأساسية في المجتمع.
المبدأ الثاني: وهو أكثر إثارة للجدل, يطرح عدالة أنواع التفاوت الاجتماعي الاقتصادي- " عندما تقدم بصفة تعويض منافع لكل فرد, إذا أفادت الأفراد الأقل نصيبا, لا عدالة إطلاقا في أن يحظى عدد صغير إلا بشرط تحسين

---

[1]-ibid, p30.
[2]-ibid, p30.
[3] - فيري جان مارك, *فلسفة التواصل* ,تر:عمر مهيبل , منشورات الاختلاف, الجزائر,-ط1 , 2006 , ص 170.

وضع اللامحظوظين"[1]. وهذا المبدأ الثاني يكشف الطابع العادل والأخوي في نظرية راولز, لأن كل زيادة لصالح الأكثرين حظًّا إنما يُعوض عنها بتقليل أضرار الأقلين حظًا.

وبهذين المبدأين نجد المفكر الأمريكي يعتنق وضعا متوازنا بين مبدأ المساواة العبث وبين سيادة السوق المحض. " إن المبدأ الثاني ينجلي عن فكرة تبادل ويتوخى المنفعة المتبادلة للشركاء الاجتماعيين في قلب منظومة تعاونية"[2] .

وهنا نؤكد مرة أخرى على الأساس العقلاني لنظرية راولز, فهذا الأخير يعرف المعقول بأنه:" قدرة الأشخاص على امتلاك معنى معين للعدالة"[3].

وهذا يعود إلى قدرة الأشخاص على احترام الحدود العادلة للتعاون الاجتماعي, وعليه يصبح المعقول متجسدا في تلك الإرغامات المتنوعة التي ينبغي أن يخضع لها شركاء في "الموقف الأصلي ", وكذا في الشروط التي تفيد اتفاقهم, وبالمقابل فإن العقل هو تلك الملكة التي تسمح لأحدهم أن يتابع مصالحه الخاصة على أحسن وجه. وهكذا, إذا كان العقلي يلتمس فهما لأساس حسابي يجد مرجعيته في المصلحة الخاصة وهو ما يجعل منه أمرا جيدا, فإن المعقول يحيل إلى العقل العملي بما هو ملكة لتحديد ماهو عادل ومن ثمة متابعته.

في الأخير نجد أن نظرية العدالة عند راولز تعطي نفسًا جديدًا للفكر السياسي والأخلاقي المعاصر, حيث برز مفكرون اقتفوا نهج راولز وأثاروا أسئلة هامة وجديدة من قبيل: كيف ندمج إشكالية اللامساواة بمسألة الليبرالية السياسية؟ وهذه الأسئلة وغيرها أغنت حقل الفلسفة السياسية, ومكنت من إعادة تحديد مفاهيم مثل الليبرالية, العدالة, التوتاليتارية والديمقراطية وغيرها.

---

[1]- j.Rawls, ibid, p93.

[2]- روس جاكلين, *المرجع السابق*, ص100 .

[3]- فيري جان مارك , *المرجع السابق*, ص163 .

تتصف الأخلاق اليونانية بأنها أخلاق سعادة لا أخلاق واجب, على عكس تماما مما عليه الأخلاق المحدثة, " ولا سيما ابتداء من كانط. فعلى حين أن قاعدة السلوك عند كانط تقول:"افعل هذا لأنه واجبك " فإن الأخلاق اليونانية تقول :" فعل هذا لأنه يؤدي إلى سعادتك". فالبحث عن السعادة عند اليونان هو المطلب الأسمى للإنسان وخيره الأعلى وغايته القصوى"[1].

ويعد الفيلسوف أرسطو (354ق.م-322 ق.م) من أوضح الممثلين للأخلاق اليونانية من هذه الناحية. ولقد إهتم بالمجال الأخلاقي- حيث يعتبر الأخلاق فرعا من فروع الفلسفة ـ مثل اهتمامه بالمجالات المعرفة الأخرى كالطبيعة وما وراء الطبيعة والمنطق والمعرفة وغيرها, و العلوم النظرية هي أسمى العلوم وهي التي إنما تكون غايتها طلب المعرفة للمعرفة. ويمكن تصنيف المؤلفات وفق أقسام العلوم الثلاثة الكبرى التي قال بها أرسطو إلى مايلي:

أولا: العلوم النظرية و هي أسمى العلوم و تكون غايتها طلب المعرفة للمعرفة, أي البحث النزيه عن المعرفة.

و ثانيا العلوم العملية(العلوم التطبيقية) فغايتها تدبير أفعال الإنسان بما هو إنسان, وصياغة قواعد تهدينا في سعينا للوصول إلى غايتنا المتنوعة, وهذه العلوم العملية تشمل, أولا, ما يكون موضوعه أفعال الفرد ثم ما يكون موضوعه أفعال الإنسان في المنزل وأخيرا ما يكون موضوعه أفعال الإنسان في الجماعة. وتبعا لذلك تنقسم العلوم العملية لإلى ثلاثة أقسام وهي:

- علم الأخلاق الذي يعني وضع قواعد للحياة الفردية.
- علم تدبير المنزل الذي يبين قواعد الحياة العائلية.
- علم السياسة الذي هدفه وضع قواعد الحياة الاجتماعية.

ثالثا العلوم الشعرية وتدرس نتاج العقل, لأن العقل يصنعها من مواد وجدت من قبل وتشمل العلوم الطبيعية والعلوم الرياضية والميتافيزيقيا.

وحول القسم الأول من أقسام العلوم العملية يرتكز علمنا في هذا الفصل الثاني وهو علم الأخلاق, و سنتعرف على فلسفة أرسطو الأخلاقية من خلال تناول أهم مصدر في هذا المجال وهو كتابه"الأخلاق إلى نيقوماخوس"[*] بالدراسة والتحليل.

---

[1] ـ د/عبد الرحمن مرحبا, *من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية*, ديوان المطبوعات الجامعية-الجزائر, 1983, ص204 .

[*] ـ ليس كتاب"الأخلاق إلى نيقوماخوس"هو الكتاب الوحيد حول الاخلاق لأرسطو بل هناك عدد من الأعمال الأخرى وهي" الأخلاق الأوديمية"(نسبة إلى تلميذه أوديموس) وهي الأقرب إلى مذهب أفلاطون وتشمل على سبع مقالات و"الأخلاق الكبرى" وهي في مقالتين و رسالة قصيرة في "الفضائل و الرذائل". و كتاب "الأخلاق إلى نيقوماخوس" سُمي بهذا الاسم لأن نيقوماخوس ابن أرسطو كان قد عُني بتصحيحه و نشره, و هناك رأي آخر يقول بأن أرسطو أهدى الكتاب إلى ابنه نيقوماخوس و بالتالي حمل اسمه. و قد ترجم الكتاب قديماً إلى =

وقبل الخوض في هذا التحليل, نرى من الضروري تقديم ملخص حول محتويات هذا الكتاب الذي يتكون من عشرة كتب.

فالكتاب الأول يتمحور حول نظرية الخير والسعادة, وينقسم إلى أحد عشر بابا. وفي هذه الأبواب يعالج غاية الحياة والمتمثلة في الخير والسعادة ويميز بين الخيرات, كما يعالج أرسطو الفضائل ويقسمها إلى عقلية وأخلاقية. وفي الكتاب الثاني الذي يتكون من تسعة أبواب, يعود أرسطو إلى موضوع الفضيلة ويعالج بإسهاب أقسام الفضيلة (العقلية والأخلاقية) ويؤكد على ضرورة الاعتدال لأن الإفراط والتفريط يفسد الفضيلة, كما يحدد شروط العمل الفاضل المتمثلة في العلم والإرادة والثبات, كذلك يحلل أرسطو الفضائل وهي الشجاعة والاعتدال والسخاء. ويعد كذلك الكتاب الثالث تكملة الكتاب الثاني بحيث يتطرق أرسطو إلى بقية الفضائل كما يدرس الإرادة والأفعال الإرادية. ويستمر الكتاب الرابع في تحليل الفضائل المختلفة كالسخاء والأريحية, المروءة, الحلم, الصدق والحياء. لكننا نجد أرسطو في الكتاب الخامس يناقش نظرية العدل ويميز بين نوعين من العدل, ويعود في الكتاب السادس إلى مناقشة الفضائل العقلية, ويخصص الكتاب السابع لنظرية اللذة حيث يتناول أنواع اللذة والألم والعلاقة بين اللذة والسعادة, أما في الكتاب الثامن فنجد أرسطو يحلل موضوع الصداقة ومميزاتها والعلاقة بين الصداقة والحب ويدرس أنواع الصداقة وأهمها صداقة الفضيلة وصداقة المنفعة وصداقة اللذة.

ويتابع في الكتاب التاسع نفس موضوع الكتاب الثامن وهو موضوع الصداقة ولهذا نجده يتحدث عن العطف والوفاق وعدد الأصدقاء, وهل الأصدقاء ضروريين؟. ويعود في الكتاب الأخير وهو الكتاب العاشر إلى مناقشة موضوع اللذة والسعادة, ففي موضوع اللذة يتناول أهميتها في التربية والحياة, ويقدم توضيح حول الارتباط بين اللذة والحياة, أما في موضوع السعادة فيوضح اختلاف السعادة عن اللذة, كما يعالج موضوع آخر هو موضوع علاقة الأخلاق بالسياسة وأن سياسة عنده تتلو الأخلاق.

بعد هذا الملخص خول محتويات ومواضيع هذا الكتاب, وقبل التطرق بالتحليل إلى أهم القضايا والمسائل التي يعالجها نحاول الآن تحديد من جهة أهمية علم الأخلاق عند أرسطو ومن جهة ثانية توضيح المنهجية التي اتبعها أرسطو في مجال علم الأخلاق.

= العربية "إسحاق بن حنين" و حققه و نشره " عبد الرحمن بدوي" , و نحن سنعتمد على النسخة التي قام بترجمتها " أحمد لطفي السيد" من اللغة الفرنسية إلى العربية.

أهمية علم الأخلاق:

لقد كان أرسطو في كتابه " الأخلاق إلى نيقوماخوس" أول من جاهر بأن الأخلاق علم عملي ينظم للإنسان حياته ويكشف له عن غاياته, بدون هذه الغايات يستحيل على الإنسان أن يقوم بفعل أو تصرف. فالأخلاق عند أرسطو غائية بشكل صريح)*(. ولعل أهم هدف كان يسعى إليه أرسطو هو ما عبر عنه في نهاية كتابه موضوع الدراسة حيث قال" أن في الشؤون العملية ليس الغرض الحقيقي هو التأمل والعلم نظريا بالقواعد علما تفصيليا, بل هو تطبيقيا, ففيما يتعلق بالفضيلة " لا يكفي أن يعلم ما هي, بل يلزم زيادة على ذلك رياضة النفس على حيازتها واستعمالها أو إيجاد وسيلة أخرى لتصيرنا فضلاء وأخيارا, لو كانت الخطب والكتب قادرة وحدها على أن تجعلنا أخيارا لتستحق أن يطلبها كل الناس, وأن تشترى بأغلى الأثمان وما يكون على المرء إلا اقتناؤها"[1]. فعلم الأخلاق عند أرسطو يبحث في حياة الإنسان وفي خيره وكماله وسعادته و " يجعل لسلوكه قوانين تتفق وطبيعة الإنسان الخاصة التي تميزه عن الحيوان"[2], وينظر في أفعال الإنسان بما هو إنسان, ويديرها على هذا الاعتبار. وهذا النظر والاهتمام غرضه الحصول على الوسائل والطرق التي تجعلنا فضلاء. والإنسان مدني بطبعه أي حيوان سياسي " وهو يتميز عن غيره من الحيوانات بانتمائه إلى حاضرة(Polis)"[3], إذ لا يمكن للفرد أن يوجد وأن يعيش إلا داخل مجموعة, ولا يبلغ الكمال إلا في المدينة و بمعونتها. و لتدبير المدينة علم خاص هو علم السياسة, و علم الأخلاق جزء من العلم السياسي وليس مستقلا عنه, فإذا كانت الأخلاق هي علم السياسة الفردية فإن السياسة هي علم السعادة الجماعية, فالدولة والفرد لديهما غاية واحدة أو نفس الخير.

)*(**- الغائية (téleologié) النظرية التي تزعم أن كل ما في الوجود يتوجه لتحقيق غاية معينة, و بذلك تكون الغائية هي علم أو مبحث الغايات. و هي مقابل للمذهب الآلي, و كان أرسطو أول من طرح تعريفا للغائية فقال إنها المبدأ الأول الذي تتحرك الأشياء بمقتضاه نحو تمام صورها التي هي وجودها بالفعل.فكل شيء عنده موضوع لغاية أو إنما يسعى لغاية. و العلة الغائية عنده هي إحدى العلل الأربع إضافة إلى العلة المادية و العلة الفاعلة و العلة الصورية.**

)1(**- أرسطو, *الأخلاق إلى نيقوماخوس*, تر:لطفي السيد, مطبعة دار الكتب المصرية , 1924 ,ج2, ص 366-367**

.

)2(**- موسى محمد يوسف, *تاريخ الأخلاق*, مطابع دار الكتاب العربي, مصر, ط3-1953 , ص88-89 .**

(3) **- توشار جان, *تاريخ الفكر السياسي*, الدار العالمية للطباعة والنشر والتوزيع, بيروت, لبنان, ط2, 1973 - ص36 .**

لكن السياسة تبقى بالنسبة لأرسطو وفق ما يؤكد في بداية كتابه موضوع الدراسة , " العلم الأسمى الذي تخضع له سائر العلوم"[1]. لأن العلم الذي تحدد غرضه البحث عن ماهو الخير الأعلى بالنسبة للإنسان وعن البحث بالمعاملات الإنسانية منظورا إليها من هذه الزاوية وبعلاقاتها بالخير الأعلى يجب اعتباره أفضل العلوم وأهمها وأساس العلوم الأخرى, لهذا فحياة الإنسان السياسية والأخلاقية تتداخلان عند أرسطو وكلا العلمان هما بالنهاية علم واحد هو "الفلسفة حول الإنسان" يختلفان إنما في المنهجية وموضوع الدراسة.

منهجية علم الأخلاق:

هذا عن علم الأخلاق وعلاقة بعلم السياسة, أما عن المنهجية التي ابتدعها أرسطو في المجال الأخلاقي, فيمكن القول أن أرسطو بصفة عامة يتميز عن أستاذه أفلاطون بتفكيره المنطقي القائم عن التحليل وانطلاقه من الواقع المادي المحسوس, فأرسطو اقرب إلى الواقع من أستاذه. ففلسفة أفلاطون عقلية تصورية مثالية و" فلسفة أرسطو كانت عقلية تصورية وبالتالي رفض أرسطو التحليق في الأعالي التي ضاع فيها أفلاطون"[2], فحينما تتجاوز تعاليم أفلاطون الأخلاقية الحدود العادية للحياة الإنسانية ومن ثم تضيع في اليوتوبيات المثالية, فإن أرسطو ينطلق لتقديم اقتراحات عملية أي يريد أن يتساءل عما هو الخير كله لكنه لا يقصد بهذا الخير مثاليا يستحيل تحقيقه على أرض الواقع, بل الأحرى بذلك, " الخير الذي يجب تحققه في كل الظروف التي يجد الناس أنفسهم فيها "[3]. ولهذا حتى يتفادى الوصول إلى الأخلاق تنتهي إلى المجرد أوإلى التسليم اعتمد أرسطو في المجال الأخلاقي على المنهج الاستقرائي (المنهج الاستقرائي الذي ينطلق من السائل الجزئية المفهومة والمعروفة لبناء سائل آخر غير معروفة), ففي رأيه أن المنهج المناسب لدراسة الأخلاق هو المنهج الذي يصعد إلى المبادئ لا الذي يصدر عنها(أي القياس), " ذلك لأن المعاني الخلقية معقدة متغيرة في نظره وليس من اليسير كشف العلة فيها"[4], فيجب حسب أرسطو في مجال الأخلاق أن نبدأ بالصور الشائعة المتداولة أو المشهورة أو الواضحة وهي التي كما يقول على وجهين " يمكن أن تكون كذلك إما بالإضافة إلينا وإما بصفة

---

[1] ـ أرسطو, *المصدر السابق* , ج 1 , ص 171 .

[2] ـ اشفيتسر ألبرت, *فلسفة الحضارة*, تر:عبد الرحمن البدوي, دار الأندلس, ط2 , 1980 , ص 154 .

[3] ـ ستيس وولتر, *تاريخ الفلسفة اليونانية*, تر:مجاهد عبد المنعم مجاهد, المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع, بيروت, لبنان ط2 , 2005 , ص 202 .

[4] ـ د/ عبد الغني عبد المقصود, *الأخلاق بين فلاسفة اليونان وحكماء الإسلام*, مكتبة الزهراء, القاهرة, 1993 ص 107 .

مطلقة(...) ومن اجل ذلك كانت الأخلاق والإحساسات الطيبة هي التمهيد الضروري لأي كان يريد أن يدرس دراسة منتجة مبادرة الفضيلة والعدل, وبالجملة مبادئ السياسة"[1]. فالأشياء الأكثر شهرة بالنسبة إلينا في هذا القول هي تلك التي يعرف الحس إياها والأكثر شهرة في ذاتها, أو على الإطلاق, هي الأشياء البديهية عند العقل وهي الأبعد عن الحساسية, وبهذا المنهج يمكن الرجل الفاضل الذي يعرف الخير بالتجربة أقدر على اكتساب معرفة صحيحة عن هذا الخير واستخلاص المبادئ الحاصل عليها ضمنا, ولعل هذا ما دفع ما جد فخري إلى القول " إن أسلوب أرسطو في كل من السياسة والأخلاق أقرب إلى الاستقراء منه إلى النظر التجريبي"[2]. فإذا كنا في الأخلاق نبحث عن خير الإنسان, فإن أرسطو يذهب إلى أنه لا يمكن تحديد هذا الخير بدقة رياضية وذلك يرجع إلى طبيعة الموضوع, لأن السلوك الإنساني هو موضوع علم الأخلاق والسلوك الإنساني لا يمكن أن تحكمه العلاقة الرياضية.

الأخلاق عند أرسطو ليست علما تجريبيا أيضا وإنما تتصل كذلك بصلات عميقة بعلم النفس والميتافيزيقيا, ولذلك يُلحظ أن أرسطو يمزج دوما الملاحظات بالتحليلات النفسية والاستدلالات الفلسفية.

على العموم اتبع أرسطو منهجاً من أربع مراحل يوضحها في كتابه "مابعد الطبيعة", حيث يقول:" من الضروري أن يبدأ العلم بالفحص عن مسائله لأن العقل إنما يبلغ إلى الاطمئنان بعد حل الصعوبات التي إعترضته, ثم لأن الباحث الذي لا يبدأ بوضع المسألة كأنما الذي لا يدري إلى أي جهة هو متوجه, بل هو مستهدف لعدم معرفة إن كان وجد ما يبحث عنه أم لم يجد, من حيث أنه لا يتوفر غاية وأما الذي يبدأ مناقشة الصعوبات فهو الذي يستطيع أن يعين لنفسه غاية, وأخيرا إن الذي يسمع الحجج المتعارضة جميعا يكون موقفه أفضل للحكم"[3], إذن يقوم المنهج في مرحلته الأولى على تعيين موضوع البحث ليتمكن بالتالي من تعيين الدليل الذي يلازمه, لأن البعض لا يقبل إلا لغة الرياضيات والبعض لا يريد إلا أمثلة والبعض يريد الاستشهاد بالشعر والبعض يحتم في كل بحث برهانا محكما. ويقوم في مرحلته الثانية على رد الآراء المضادة لآرائنا وتمحيصها, بقصد الوقوف على شتى الآراء في جميعا. فالذي يسمع الحجج المتعارضة جميعا يكون موقفه أفضل للحكم.

---

[1] - أرسطو, *المصدر السابق* , ص 177 .

[2] - فخري ماجد, *أرسطوطاليس*, "سلسلة قادة الفكر", المطبعة الكاثوليكية, بيروت لبنان, 1958 , ص 227.

[3] - كرم يوسف, *تاريخ الفلسفة اليونانية*, دار القلم, بيروت, لبنان, ص177 .

ويقوم المنهج في مرحلته الثالثة على فحص الصعوبات, لأن الباحث من دون هذا الفحص يشبه مسافرا يجهل الوجهة التي ينبغي أن يتجه إليها, فهدف البحث لا ينظر إلا لمن عرف قبلا الصعوبات, أما في مرحلته الرابعة فإنه يقوم على النظر في المسائل نفسها والفحص عن حلولها بالنتائج المستخلصة في المراحل السابقة)*(.

ولكن أرسطو كان يدرك أن المنهج لا يعدو الاحتمال, واختياره له كان لغرض تعليمي ومن ناحية أخرى, لا يجوز أن يفهم من اختياره لهذا المنهج أنه يريد استخراج القوانين الأخلاقية من الظواهر الأخلاقية القائمة كما هو الشأن لدى الوضعيين الذين يقولون بتغيير القيم, فقد كان أرسطو, على العكس من ذلك, تماما يرفض ما يذهب إليه السفسطائيون من القول بأن الأخلاق وضعية متغيرة, على العموم عند عرضنا لرأي أرسطو في السعادة سنتعرف على كيفية استخدام أرسطو للمنهج الاستقرائي في الأخلاق.

بعد هذه المقدمة حول أهمية الأخلاق عند أرسطو وعلاقته بعلم السياسة والمنهجية المطبقة فيه, نحاول الآن الدخول إلى صلب الموضوع والتطرق إلى آراء حول أهم القضايا والمسائل التي تضمنها كتاب"الأخلاق إلى نيقوماخوس" والتي تم ترتيبها في تناسق واطراد, حيث كونت إطارا موحدا متكاملا, وبالتالي سمحت بعرضها بشكل منهجي منظم,هذا ما دفع بالبعض إلى القول بأن أرسطو يعتبر أول من مذهب الأخلاق, ومن بين أهم هذه المسائل نجد نظرية في الخير والسعادة والفضيلة وأقسامها ومظاهرها وعلاقة السعادة باللذة ونظرية العدل وأنواعها وغيرها من المسائل.

ورأينا من الضروري, حتى نلم بأهم المسائل الأخلاقية في فلسفة أرسطو, تقسيم هذا الفصل الثاني إلى مبحثين أساسيين, المبحث الأول يعالج نظرية السعادة و المبحث الثاني يتطرق إلى نظرية الفضيلة, لأن كل القيم الأخلاقية الأخرى مرتبطة بهذين المبدأين.

)*(ـ ومع أن المسائل صعبة ومعقدة كما يصفها أرسطو نفسه فإنه يدرسها و يجيب عنها بأن يعرض كلما بحث في مسألة منها الآراء المهمة فيها ويناقشها وكثيرا ما نراه يعرض الصعوبات بصورة قضية ونقيضها, ويناقش كل واحدة منها, غير أن هذا العرض يعبر غالبا عن موقف أرسطو العقائدي الذي يعد كل الفلسفات السابقة إما ناقصة مقارنة إلى فلسفته التي عدّها خاتمة الفلسفات, وإما انحرافا عنها وهذا كله يأتي بحثا عن الحقيقة.

1 ـ نظرية السعادة:

إذا كان أفلاطون قد وضع الشروط التي ينبغي توافرها في المقاييس الخلقية فإن أرسطو هو واضع المذهب الأخلاقي المستند إلى فكرة السعادة, والبحث عن السعادة عند اليونان هو المطلب الأسمى للإنسان وخيره الأعلى وغايته القصوى ويعد أرسطو أوضع الممكنين للأخلاق اليونانية من هذه الناحية .

وسنتطرق إلى السعادة عند أرسطو من خلال علاقة السعادة بالغايات وشروط تحقيقها ومراتب الحياة الإجتماعية وعلاقة السعادة باللذة وعلاقاتها بالخيرات والسعادة والكمال.

أ ـ السعادة و الغائية:

إذا كانت الغائية عند أرسطو ظاهرة في الطبيعة فهي في الإنسان أظهر, وعلم الأخلاق بإعتباره علم عملي والعمل يتجه بالضرورة إلى تحقيق غاية بغيرها يتعذر على الإنسان أن يقوم بفعل أو تصرف ومن ثم أصبح من الطبيعي أن يبدأ بحثه في تحديد غاية الحياة وحينما تعرض أرسطو لدراسة "السعادة " بدأ دراسته بقوله :"إن كل فعل بشري لا بد من أن يهدف إلى خير ما" وهذا ما صرح به في مستهل كتاب "الأخلاق إلى نيقوماخوس " ـ أي في الكتاب الأول- بأن الخير ما يقصد إليه الكل حيث يقول أرسطو:" كل الفنون, وكل الأبحاث الفعلية المرتبة وجميع أفعالنا وجميع مقاصدنا الأخلاقية يظهر أن غرضها شيئا من الخير نرغب في بلوغه وهذا ما يجعل تعريفهم للخير تماما إذا قالوا: إنه هو موضوع جميع الآمال"[1] ويفصل الغايات من الأفعال وإختلافها فيتسائل: ما هو إذن الخير في كل واحد منها؟ ويعدد الأمثلة التي يشرح بها رأيه فيقول:"مثلا الصحة هي الغرض من الطب, والسفينة الغرض من العمارة البحرية, والظفر الغرض من العلم الحري, والثروة الغرض من علم الإقتصاد"[2], وإذا كانت الغايات متعددة ومترتبة فيما بينها فلا بد من التوقف عند حد تسلسلها وهي الغاية التي تحتفظ بقيمة ذاتية, بمعنى لا تكون أداة لغاية أبعد منها وهي غاية الأفعال جميعا,هذه الغاية هي من غير شك الخير الأعلى, يقول أرسطو:" إذا كان لجميع أعمالنا غرض نهائي نريد بلوغه لذاته ومن أجله كنا نطلب كل البقية, وإذا كنا من جهة أخرى لا نستطيع في تصميماتنا أن نرقى دائما إلى سبب جديد وذلك مما يضيع به المراد في اللانهائية, ويجعل جميع رغباتنا عقيمة تماما وفارغة,

فمن الواضح أن يكون الغرض العام لجميع آمالنا هوالخير والخير

---

[1] ـ أرسطو,*نمص*, ج1- ك1- ب1- ف1- ص 167- 168 .

[2] ـ أرسطو,*نمص*, ج1- ك1- ب1- ف3- ص 169 .

الأعلى"[1]. ومعرفة الخير الأعلى تهمنا إلى حد كبير, لأن على معرفة الخير يتوقف توجيه الحياة. فما هو الخير الذي يرمي الإنسان إلى بلوغه؟ وما هي الغاية التي يسعى الإنسان إلى الوصول إليها؟ إن خير الإنسان في نظر أرسطو يجب أن يتوفر فيه شرطان:

1-أن يكون غاية قصوى يختار لذاته ولا يكون وسيلة لغاية أخرى فهو منتهى الغايات, يقول أرسطو:" وبالإختصاص فإن الكامل النهائي والتام هو ذلك الذي هو على الدوام مطلوب لذاته وليس البتة من أجل شيء سواه"[2].

2- أن يكون كافي بنفسه أي أن يحقق سعادة الحياة دون الإستعانة بخيرآخر.

وهذان الشرطان متحققان في السعادة, فإن الخيرات التي ذكرناها إنما يطلبها الناس لأجل السعادة ولا يطلبون السعادة لشيء آخر, فمثلا الناس يطلبون الخيرات الأخرى كاللذة والجاه والحكمة لأجل السعادة في حين أنهم لا يطلبون السعادة لشيء أخر. فالسعادة هي هذا الخير. لكن فيما تقوم سعادة الإنسان؟.

أخذ أرسطو في مستهل كتابه يستقصي آراء الناس في غاية الحياة فوجد أنهم جميعا يهدفون إلى الخير وعلى الرغم من أنهم يتفقون على أن السعادة هي غاية الحياة)*[. إلا أنهم مختلفون في تحديد ما يقصدونه بالخير والسعادة فمنهم من يرى أن السعادة هي اللذة الحسية, ومنهم من يزعم أنها الجاه والنفوذ والشهرة ومنهم من يرى أنها الحكمة, يقول أرسطو:" فالبعض يضعونها, أي السعادة, في الاشياء الظاهرة والتي تبين واضحة كاللذة والثروة والتشاريف في حين أن آخرين يضعونها موضع آخر"[3] وهكذا, بل أكثر من ذلك قد يكون لنفس الشخص تقييمات مختلفة لما يمكن أن تكونه السعادة في أوقات مختلفة, وهكذا فعندما يكون مريضا فإنه يمكن أن يعتبر الصحة هي السعادة وعندما يكون محتاجا فإنه يعتبر الثراء هو السعادة.

وعلى ضوء الشرطين السابقين للخير يقوم أرسطو بفحص الأنواع المختلفة من الخيرات السابقة الذكر البيان, أيٌّ منها هو الخير الحقيقي والسعادة الحقيقية؟, فيجد أن هناك ثلاثة من أنواع من السِّير أو الحياة(مراتب الحياة

---

[1] - أرسطو, نمص ,ج1- ك1- ب1- ف 6-ص 169-170 .

[2] - أرسطو, نمص, ج1- ك1-ب4-ف4-ص 190.

)*[- وقد كان شائعا عند اليونانيين على عصر أرسطو, إذ كانوا يرون أن كل فعل يقوم به الفرد إنما يستهدف من وراءه تحقيق السعادة لنفسه وليس تحقيق لمطالب الآلهة أو لأي مبدأ غيبي آخر. إذ أن اليوناني كان يعتقد أن الحياة على سطح الأرض أفضل و أكمل من الحياة في عالم آخر. و لهذا فقد جهد في أن يحقق السعادة الكاملة في هذا العالم فحسب (ابوريان محمد علي ,*تاريخ الفكر الفلسفي من طاليس إلى أفلاطون*, دار المعرفة الجامعية, ط3, 2003- ج2 , ص214)

[3] - أرسطو, نمص, ج1- ك1- ب2-ف4- ص176.

الأخلاقية) وهي أولاً حياة اللذة, وهي حياة أهل الشهوات واللذات, ثم ثانياً حياة الكرامة السياسية وهي حياة تحصيل القوة وممارسة القوة, أما ثالثاً فهي حياة النظر أو الحكمة, وهي حياة التأمل والتفكير الخالص, يقول أرسطو :" ذلك في الحقيقة بأنه لا يوجد إلا ثلاثة صنوف من العيشة يمكن على الخصوص تمييزها :أولها العيشة في ظروف الإستمتاع المادي ثم العيشة السياسية أو العمومية وأخيرا العيشة التأملية أو العقلية"[1], لكن إذا نظرنا إلى اللذة وجدناها ظاهرة نفسية منشؤها أن للإنسان قوى تتطلب العمل وأن لكل منها موضوعا تتجه إليه بطبيعتها فإذا عملت نتجت لذة. فنرى من ذلك أن اللذة ليست غاية أصلية فنحن مثلا أول ما أكلنا أو شربنا لم نفعل بغرض الحصول على اللذة وإنما بغرض سد الرمق, لهذا فالبعض يرون أن السعادة في إتباع رغباته ونيل اللذات الحسية أو الحيوانية ولكن هذا هو رأي العبيد الذين تستعبدهم شهواتهم ولم يستطيعوا أن يتحرروا منها, واللذة حسب أرسطو لا يمكن أن تكون هي الخير الأقصى للإنسان لأن الإغراق في ممارستها يجلب للفرد الضرر والأذى ومن ثم لا تتحقق له السعادة, فأرسطو هنا قد جرى مجرى سقراط وأفلاطون في محاربة اللذة وكذلك محاربة مذهب صديقه أويدوكس)*(في إعتبار اللذة خير أقصى, يقول أويدوكس:" ماهو خير للجميع وماهو بالنسبة للجميع موضوع رغبة هو بالضرورة الخير الأعلى"[2] على أن اللذة عند أرسطو ليست شرا في ذاتها على وجوه الإطلاق فإنها تكون مصاحبة لتمام أي فعل ونتيجة مباشرة له, وقد تكون شرطا لتحقيق الخير الأقصى ـ سنرى تحليل ذلك فيما بعد ـ أما اللذة التي يجب إستبعادها من مفهوم السعادة فهي اللذة الحسية التي تطلب لذاتها وتكون وحدها غاية الأفعال الإنسانية.

وبعض الناس يرون السعادة في القوة والمجد السياسي أو الجاه والمناصب ولكن ليس هذا شيئا مثل ساردانابال)**(مملوكا لنا لا رهن إرادتنا. وإنما هو أمر يُمنح ولا يدوم ولذا فإن من ينال غايته من ذلك و يسعد مُعرض للشقاء عندما تنزع منه وتزول عنه, فكم من رجل رفعه الناس ثم أسقطه. والسعادة ينبغي أن تكون ذاتية لا تمنح ولا تنتزع, فالفضيلة الحاصلة من هذا الطريق

---

[1] ـ أرسطو, *نمص*, ج1-ك1-ب2-ف10-ص 178.

)*(ـ اودوكس: هذا الفيلسوف الذي يشرفه أرسطو بالردّ عليه ليس معروفا بغير هذا ولا ينبغي أن يشتبه بالفلكي اليوناني المسمى بهذا الاسم والذي كان معاصرا له تقريبا(المترجم).

[2] ـ أرسطو, *نمص*, ج2- ك10- ب2- ف1-ص 328.

)(ـ شخصية إغريقية يضرب بها المثل في الفجور.**

لا تكفي إذا قد تنزل بصاحبها المحن وتنتابه الآلام فتفسد عليه سعادته. يقول أرسطو:" غير أن السعادة المفهومةعلى هذا النحو هي شيء أكثر سطحية وأقل شأنا من تلك التي يزمع البحث عنها هنا"[1], وهناك أيضا من يرى أن السعادة في الغنى والثراء ولكن أرسطو يرفض هذا الرأي لأن المال وسيلة وليس غاية, يقول أرسطو:" غير أن الثروة بالبديهي ليست هي الخير الذي نبحث عنه فإن الثروة ليست إلا شيئا نافعا ومطلوبا لأجل أشياء أخرى غير ذاتها"[2].

وإذن السعادة الحقيقية في حياة النظر والتأمل والحكمة ذلك أنه لا يمكن إدراك طبيعة السعادة عند أرسطو بدون إدراك طبيعة النفس وقواها[*].

إذا السعادة لا تعدو أن تكون حالا من أحوال النفس البشرية وتبعا لذلك للإنسان حياة نباتية, حياة حساسة وحياة عقلية, وإذا كان لكل موجود نشاط يتميز به عما سواه وبه يتحصل على سعادته فإن سعادة الإنسان لا تكون في نشاط النمو والتوالد ولا في نشاط الإحساس لأن هذه الأنشطة لا تميزه لأنه يشترك معه فيها النبات والحيوان وهي موجوداته أدنى منه, فما يتميز به الإنسان هو نشاط العقل وبالتالي فخيرالإنسان وسعادته في أن يزاول حياة التأمل والتعقل على أكمل وجه, لأنه إن عدل عنها إلى اللذة شابه البهائم وفقد إنسانيته وإن اخذ بها عادت عليه بلذة لا تعدلها لذة نقاء ودواما وصار إنسان بمعنى الكلمة, يقول أرسطو:"حينئذ الوظيفة الخاصة بالإنسان تكون هي فعل النفس مطابق لفعل أوعلى الأقل فعل النفس الذي لايمكنه أن يتم بدون

---

[1] ـ أرسطو , نمص, ج1- ك1- ب2 - ف12- ص 179 .

[2] ـ أرسطو, نمص, ج1- ك1- ب2- ف15- ص 180.

[*] ـ مذهب أرسطو في النفس مذهب ثنائي فهو كأستاذه أفلاطون و من قبله سقراط- يقول بوجود بدن ونفس, وتتضح هذه الثنائية في تعريفه للنفس من أنها" كمال أول لجسم طبيعي وهي ذي حياة بالقوة" ويقصد بكمال أول للنفس صورة الجسم الجوهرية وفعله الأول وبقوله آلي أنه مؤلف من أعضاء . أما قوله "ذي حياة بالقوة" يراد به بأن الجسم مهيأ ومستعد للحياة واستقبال النفس واستخدام وظائف آلاته لأن ذلك متحقق بالفعل, هذه الأعضاء لها وظائف متباينة ولكنها متكاملة, فهناك أولا, النفس النباتية أو الغاذية وهي أبسط النفوس لأنها موجودة في جميع الأحياء و وظائفها التغذي والنمو وتوليد المثل . وهناك ثانيا, النفس الحساسة أو الحيوانية ووظيفتها الاتصال بالعالم الخارجي ونقل صورة إلى الداخل ولها حواس أخرى باطنية هي الحس المشترك والمخيلة والذاكرة. وهناك النفس الإنشائية أو النفس الناطقة فيختص بها الإنسان دون الحيوان, لأن الإنسان وحده يتميز بقوة النطق أو العقل وهي القوة القادرة على إدراك ماهية الأشياء والخواص العامة المشتركة بين المحسوسات التي لا تتغير بتغير الزمان والمكان, تجمع هذه النفس وظائف النفس النامية والحاسة وتنفرد بصفتين اثنتين هما الإرادة والعقل.النفس عند أرسطو ثلاث أو هي قوى ثلاث. (أرسطو, *في النفس*, نقله إلى العربية أحمد فؤاد الأهواني, دار إحياء الكتب العربية, القاهرة, مصر, ط2-1962 , ك2- ف12- أ20- ص 42) .

العقل"[1]. وأداء العقل لوظيفته له مظهران إثنان:
1- مظهر تحكم العقل في جميع ما يصدر عن النفس الحاسة, وبتعبير أدق قهر العقل للشهوات الجامحة.
2- مظهر التأمل والتفكير والإشتغال بالفلسفة.
كلا المظهرين فضيلة, " لكن المظهر الأول أرقى لأنه بالعقل صار الإنسان إنسانا ولأنه بالعقل تشبه الإنسان بالله وحياة الله فكر خالص"[2], ويؤكد أرسطو أن القول بالتأمل والتعقل الذي هو فعل النفس الناطقة الذي يتفق تماما مع الحق وذلك نظرا للأسباب التالية:
أولا: فعل التأمل يعد أفضل الأعمال لأنه من جهة العقل أفضل وأسمى ما فينا, ومن جهة ثانية, " لأن موضوعات العقل أفضل موضوعات المعرفة"[3].
ثانيا: فعل التأمل, من جهة, أكثر الأفعال إستمرارا ولهذا فهو يقدم لنا أعظم اللذات لنقائها ودوامها, ومن جهة ثانية, تتوفر فيه شرطا الخير- السابق ذكرا- خاصة الشرط الثاني وهو الإكتفاء بالذات, إذ الفيلسوف الممارس للتأمل لا تشغله ضروريات الحياة عن فعله, بل إنه لا يحتاج إلى شيء آخر غير ذاته كي يستمر في تأمله, فلهذا فإن فعل التأمل محبوب لذاته, يقول أرسطو في هذا الشأن:" هذا الإستقلال الذي طالما يتكلمون عنه يوجد بالخصوص في الحياة العقلية والتأملية" ويقول أيضا:" ربما يقال زيادة على ذلك إن حياة الفكر هذه هي وحدها المحبوبة لذاتها لأنه لا ينتج من هذه الحياة إلا العلم والتأمل في حين أنه في سائر الأشياء التي فيها يجب الفعل يطلب المرء دائما نتيجة غريبة في الفعل كثيرا أو قليلا"[4]. ولهذه الأسباب فإنه إلى فعل التأمل, من حيث أنه أسمى فعل النفس الناطقة, ترجع السعادة التامة للإنسان, وإذا كانت اللذة زائلة والأمجاد عابرة والثروة مهددة بالضياع والشهرة متوقفة على الآخرين, فإن الحكمة هي وحدها الفضيلة الباقية والكاملة التي ترقى بالكائن البشري إلى مستوى الألوهية, وهذه هي السعادة الجوهرية أو الحقيقية. من هذا نرى أن أرسطو قد عرف السعادة بالإستناد إلى مفهوم " الكمال" فقال إنها " العمل وفقا لما يقضي به الكمال"[5]. ولكن إذا كان أرسطو قد جعل هذه السعادة في ممارسة الإنسان للتأمل العقلي فإنه

---

(1) - أرسطو, نمص, ج1- ك1- ب4- ف14- ص 194.
(2) - حسين صالح حمادة, *دراسات في الفلسفة اليونانية*, دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع, بيروت, لبنان- ط1 , 2005 , ج2 , ص 184 .
(3) - أبو ريان محمد علي, *تاريخ الفكر الفلسفي*, دار المعرفة الجامعية, ط3 , ج2 , ص 216 – 217 .
(4) - أرسطو, *نمص*, ج2- ك10- ب7- ف5- ص355.
(5) - إبراهيم زكريا, *المشكلة الخلقية*, مكتبة مصر, ص 134 .

أفسح المجال في مذهبه الأخلاقي لسعادة أخرى يمكن تسميتها بـ " السعادة الإنسانية" وتتمثل هذه السعادة في تدبير العقل لشؤون الحياة وضبطه لقوى الإنسان وهذه هي وظيفة العقل العملية, ومعنى هذا أن السعادة الجوهرية الحقيقية تتمثل في قيام العقل بوظيفته النظرية و هي الحكمة العملية و السعادة الإنسانية تتمثل في قيام العقل بوظيفته العملية و هي الحكمة العملية, ويقول أرسطو:" إن للعقل الإنساني وجهين, وجه يتجه به إلى السماء بالتأمل والتفكير, و وجه يتجه به إلى نفسه بالتنظيم والتدبير, فإذا ما إتجه به إلى السماء بالتأمل حقق لنفسه السعادةالعظمى, وإذا ما إتجه إلى نفسه بالتدبير حقق لها سعادة أيضا"[1]. وعلى هذا يمكن القول بأن السعادة نوعان:

أ- سعادة جوهرية: وهي فضيلة العقل النظري, وهذه السعادة العظمى بمفهومها الحقيقي.

ب- سعادة إنسانية: وهي فضيلة العقل العملي, وهذه السعادة أدنى من السابقة وتعد ثانوية بالنسبة للأولى, وتفتقر إلى الخيرات الخارجية ولكن هذه السعادة مطلوبة, وذلك لأن الإنسان, من جهة, ليس عقلا صرفا, فلا يستطيع أن يحي حياة نظرية بإستمرار, ولأنها, من جهة أخرى," تساعد الإنسان على البلوغ إلى الحياة النظرية بقهرها الشهوة وإطلاقها الحرية للعقل"[2].

رغم أن أرسطو قد تفطن إلى أهمية ربط مفهوم السعادة بمفهوم الكمال, لكن قد أُخذ على نظرية في السعادة أنها لم تكن ذات طابع إنساني بمعنى أنها لم تكن دعوة موجهة لجميع الناس على حد سواء, فالعبيد في نظر أرسطو ليس لهم نصيب في السعادة, لأن نصيبهم فيها غير كامل, فهم- على حد تعبيره- " آلات للحياة" يقومون بالأعمال المنافية لكرامة الموطن الحر, " فالرجل الفاضل بعمله والذي لم يتطلع لأن يكون عالما أو فيلسوفا أو حكيما, يعد غير جدير بالسعادة, مثله في ذلك مثل العبيد"[3].

---

[1] ـ عبد المقصود عبد الصمد, *المرجع السابق*, ص 111 .

[2] ـ عبد المقصود عبد الصمد, *المرجع نفسه*, ص 12 1 .

[3] ـ د/ زقزوق محمد حمدي, *مقدمة في علم الأخلاق*, دار الفكر العربي, القاهرة, مصر, ط4 , 1993, ص93 - 94 .

ب ـ السعادة والخيرات الخارجية:

بعد أن قصر أرسطو السعادة على خيرات النفس المتمثلة في الحكمة وحياة للتأمل بإعتبارها خير الإنسان بما هو إنسان, يعود فيعترف بقيمة الخيرات الخارجية في تحقيق السعادة)*(, حيث قسم أرسطو الخيرات إلى ثلاثة أنواع وهي: خيرات خارجية , وخيرات النفس وخيرات البدن, وجماعها اللذة. يقول أرسطو:" مع أن الخيرات قد قسمت إلى ثلاث أنواع :خيرات خارجية وخيرات النفس وخيرات البدن,فإن خيرات النفس هي في نظرنا تلك التي نسميها على الأخص وعلى الأفضل خيرات")1(, فهنا يعترف بقيمة الخيرات الخارجية وخيرات الجسم ويعتبرها عناصر ضرورية على تحقيق السعادة لأن هناك من الخيرات الخارجية العرضية ما يدخل في عناصر السعادة وذلك كالحسب, والذرية الصالحة, وجمال الخلقة, والصداقة, فهذه أمور إن لم تتحقق فُقدت السعادة.

كذلك لا يستطيع الإنسان أن يفعل الخير ويحقق السعادة إذا كان مجرد من كل شيء. ولا يمكن أن يكون أنسان تام السعادة وهو كريه الصورة أو وضيع الأصل أو معدم فقير وأشد وطأة على السعادة فساد الأبناء والأصدقاء أو موتهم إن كانوا صالحين, وفي هذا الشأن يقول أرسطو:" وهناك أشياء أخرى أيضا يكون الحرمان منها مفسدا لسعادة الناس الذين تعوزهم تلك الأشياء, شرف المولد, وعائلة سعيدة, والجمال فإنه لا يمكن أن يقال على الإنسان أنه سعيد متى كان من الخلقة على تشويه كريه,أو كان رديء المولد أو كان فريدا وغير ذي ولد, وربما كان أقر من ذلك أيضا أن يستطاع القول على إنسان سعيد إذا كان له أولاد أو أصدقاء فاسدوا الأخلاق أو إذا كان الموت قد إختطف من ما كان له من الأصدقاء أو الأولاد الفضلاء")2(, فالخيرات

)*(ـ ترى المدرسة الكلبية بزعامة" أنتستير"(444-365ق.م) وهو أحد تلاميذ سقراط, بأن الفضيلة إنكار كامل لمتع الحياة وزهد مطلق في ملاذ العيش وقمع تام للذات وإماتة شهواتها, ويرى الكلبيون أن الفضيلة هي وحدها الخير والرذيلة هي الشر الوحيد, ولاشيء عن هذا يمكن أن يكون خيرا أو شرا, وكل شيء آخر غير مهم والملكية واللذة والثروة والحرية والراحة بل الحياة نفسها, لا يجب أن تعد خيرات , والحكمة لا تكون في مباحث ماوراء الطبيعة, بل في الحياة البسيطة التي تحرر الفرد من الاعتماد في رفاهيته على العوامل الخارجية, وأن المثل الأعلى هو احتفاظ المرء بخيره واحتقار الخيرات الخارجية المظنونة.

)1(ـ أرسطو,*نمص*, ج1 ـ ك1 ـ ب6 ـ ف2 ـ ص 198.

)2(ـ أرسطو,*نمص*, ج1- ك1- ب6- ف15- ص 203.

الخارجية ضرورية إلى حد معين, فكثير ما يفوت الناس السعادة من جراء ذلك الحرمان, لكن هذه الخيرات كلها ليست هي السعادة الحقيقية.
فأرسطو يحذرنا من الخلط بين الشروط اللازمة للسعادة وبين العناصر الجوهرية للسعادة, فخيرات النفس في نظره أكثر تحقيقا لمعنى الخير, ولذا كانت السعادة فعلا نفسيا, فخيرات النفس جوهرية والخيرات الأخرى عرضية, فهذه الأخيرة إما أن توجد بالضرورة داخلة في السعادة وإما أن تعين كلها كمساعدات وكآلات طبيعية نافعة, كذلك يؤكد أرسطو على أن السعادة ليست فعل يوم واحد, بل هي حياة كاملة, يقول في هذا الصدد:" زد على هذا أيضا أن هذه الشروط يجب أن تحقق طوال حياة تامة بأسرها, لأن خَطّافة واحدة لا تدل على الربيع لاهي ولا يوم صحو واحد, فلا يمكن أن يقال: إن يوم السعادة واحد, بل ولا بعض زمن من السعادة يكفي ليجعل الإنسان محظوظا"[1].
يتضح من هذا النص أن أرسطو يسلم بالقيمة الزمنية أو طول مدة السعادة, لكن هذا التسليم يتلاشى, لأن طلب أرسطو أن تكون السعادة متضمنة حياة كاملة يتحول إلى قاعدة تقول أنه لا يمكن الحكم على الحياة بأنها حياة سعيدة يسيطر عليها الخير إلا إذا تعرفنا على جميع مكونات هذه الحياة, بما في ذلك مصائر الأحباب والأحفاد والظروف المستقبلية, وهذا يستحيل علينا معرفته, هذا من ناحية, ومن ناحية أخرى فطلب أرسطو أن تكون السعادة متضمنة حياة كاملة ينتج عنه أن السعادة هي مضمون الحياة ككل وهي إما أن تكون حاضرة أو غائبة في الحياة ككل, وليس أفضل أنواع السعادة هي العملية التي تظل مستمرة عبر الحياة كما نحياها, وهذا الشيء لا يمكن أن تتوقعه, وبالتالي فالسعادة الأرسطية ليست مضمون للحياة مستمر عبر الزمن لأنه إذا إستمر في الماضي والحاضر فليس هذا مؤكداً في المستقبل. ويقدم أرسطو حلا تقريبيا لهذا الإشكال من خلال التركيز على خصال الرجل الشريف الذي لا يطلب السعادة إلا من الفضيلة وبالتالي لا يمكن البتة أن يصير بائساً مادام أنه لن يرتكب البتة أفعالا مذمومة وسيئة, يقول أرسطو:" وعلى رأينا أن الإنسان الفاضل حقا, الإنسان الحكيم حقا يعرف أن يطيق جميع تقلبات الدهر من غير أن يفتقد شيئا من كرامته, إنه يعرف دائما أن ينتفع بالظروف أحسن إنتفاع ممكن, كالقائد الطيب يعرف أن يستعمل الجيش الذي تحت أوامره

[1] - أرسطو, *نمص*, ج1- ك1- ب4- ف16- ص 195.

بالطريق الأنفع في الحرب, وكالإسكاف يعرف أن يصنع أحسن حذاء بالجلد الذي يقدم له وكما يفعل بصناعته كل ذي فن"[1].

فالمحن تقوي الفضيلة و تزيدها, ففي موضع آخر من الكتاب الأول, يتسائل أرسطو عما إذا كنا نحصل على السعادة بالتعلم أو بالتعود أو بالممارسة أو بنوغ آخر من التدريب أو أنها تحصل بفضل عناية إلهية أو عن طريق الصدفة؟, والإجابات عن هذه الأسئلة تنبع من تعريفه للسعادة من حيث أنها فعل النفس المطابق للفضيلة التامة, ولكن الفضيلة هي هنا فضيلة النفس الناصقة, فلا يمكن أن نقول سعيدا على حيوان وكذلك بالنسبة للطفل نظرا لصغر سنه التي لا تسمح له بالقيام بأعمال تترتب عنها السعادة, وفي هذا نجد أرسطو يقول:" فنحن حينئذ لا نستطيع أن تقول سعيدا على حصان ولا على ثور ولا على حيوان آخر كان,لأنه ولا واحد منا جدير بهذه الفاعلية الشريفة التي نخص بها الإنسان, ولهذا السبب أيضا لا يمكن أن يقال على طفل أنه سعيد فإن سنه مازالت لا تسمح بالأعمال التي تترتب السعادة"[2].

لأنه لا يكون ذلك إلا إذا توفر فيه شرطان للسعادة: هما الفضيلة التامة وحياة كملت تماما.

ومع ذلك يؤكد أرسطو في أكثر من موضع, بأن الرجل الفاضل حقا, أي الممارس لحياة الحكمة هو الذي يظل سعيدا رغم ما ينزل به من كوارث ومحن, إذ أنه يرضى بكمال الخير والجمال فحسب.

يطرح أرسطو أيضا مسألة ما إذا كان حظ أولادنا وأصدقاءنا مؤثر فينا؟ وهل نهتم بشؤونهم بعد موتنا؟ يصرح أرسطو هنا بخلود الروح, على أنه يرد الجاذبية التي يمكن أن تحتفظ بها النفس بعد الموت إلى قدر ضئيل, حيث يقول:" أنه إذا كان من الممكن أن بعض التأثير سواء كان بالخير أم بالشر يمكن أن يتناول الأموات فإن ذلك التأثير ينبغي حقا أن يكون ضعيفا"[3]. لكن مهما كانت طبيعة التأثير التي يمكن أن يشعر بها الإنسان أيضا بعد ان يغادر الحياة يجب أن تكون قليلة الحدة.

وفي موضع آخر يتساءل : هل الأولى بالسعادة أن تستحق إحترامنا أم مدائحنا؟ فيخلص إلى أنه لا تستحق مدائحنا لأن الشيء الذي يمدح يكون له دائما علاقة بشيء آخر, ولهذا يمدح الرجل العادل والرجل الشجاع, لكن لا

---

[1] - أرسطو,نمص, ج1- ك1- ب 8- ف8- ص 212.

[2] - أرسطو, نمص, ج1- ك1- ب7- ف 9 - 10- ص 206.

[3] - أرسطو, نمص, ج1- ك1- ب9 - ف5 - ص 215.

نمدح الآلهة, بل نحترمهم. كذلك السعادة فهي شيء فوق الطبع الإنساني وهي كسائر الأشياء العليا القدسية جلت عن ثنائنا, فتكون موضع إحترامنا وإجلالنا, وفي هذا الشأن نجد أرسطو يقول:" وفي النهاية أزيد على ذلك أن ما يعطى السعادة هذا المميز هو انها مبدأ, لأن السعادة وحدها هي غرضنا من كل ما نعمل. و كل ما كان بالنسبة لنا المبدأ والعلة للخيرات التي نطلبها, يجب أن يكون في نظرنا شيئا قدسيا محترما غاية الاحترام"[1].

[1]-أرسطو, نمص, ج1- ك1- ب10- ف8- ص 218.

2 ـ نظرية الفضيلة :

سنتعرف في هذا المبحث الثاني على قضية أساسية في الفلسفة الخلقية الأرسطية, و هي قضية "الفضيلة", و لمعرفة الفضيلة أكثر سيحيلنا أرسطو إلى ضرورة فهم الفضيلة, يقول أرسطو:" مادام أن السعادة حسب تعريفنا هي فاعلية ما للنفس مسيرة بالفضيلة الكاملة يجب علينا أن ندرس الفضيلة , و سيكون هذا وسيلة أيضا لتجريد فهم السعادة أيضا"[1]. و لقد بحث أرسطو في الفضيلة بحثا مستفيضاً خاصة في كتابه الثاني من كتاب "الأخلاق إلى نيقوماخوس", حيث تناولها من جوانب شتى. تطرق إلى طبيعتها, و هل هي طبيعية أم اكتسابية ؟ و تحدث عن حدها و تعريفها, و بيّن كيفية اكتسابها أو تكوين العادات, كما بيّن أنواعها و ما يمتاز به كل نوع .

و سنحاول اختصار هذه المسائل في ثلاثة عناوين أساسية: طبيعة الفضيلة, الفضيلة و الإرادة, و أقسام الفضيلة.

أ ـ طبيعة الفضيلة:

لا يمكن الذهاب مباشرة إلى تعريف الفضيلة إلا بعد معرفة طبيعتها, لأن الفحص عن طبيعة السعادة ضروري لتبيان ماهية السعادة.

الفضيلة في نظر أرسطو أمراً موروثاً فطرياً)*(, و إنما الطبيعي فينا القوى و الاستعدادات, فهي وليدة المعرفة فقط, أي أن الفضيلة تكتسب و ُتَتعلّم كما يتعلم أي فن, و ذلك بإتيان أفعال مطابقة لكمال ذلك الفن و تفقد بإتيان أفعال مضادة. و بالتالي فالفضيلة ملكة أو عادة من عادات النفس يمكن اكتسابها و الوصول بها إلى درجة الكمال, و قد صرح أرسطو بهذا حين قال:"حينئذ فالفضائل ليست فينا بفعل الطبع وحده, و ليست فينا كذلك ضد إرادة الطبع و لكن الطبع قد جعلنا قابلين لها, و أن العادة لتنميها و تتمها فينا"[2]. ومن هذه العبارة ندرك أهمية التربية عند أرسطو, و " لهذا يعتبر التقليد و الأمثال و السيّر الفاضلة ذات أثر فعّال في التربية الاخلاقية"[3].

---

(1) ـ أرسطو, *نمص*, ج1- ك1- ب 11- ف4 - ص 219.

)*(ـ رغم إيمان أرسطو بنفس رأي السفسطائيين القائل بأن الفضيلة مكتسبة أي يتعلمها الإنسان و ليست فطرية كما كان يعتقد سقراط و أفلاطون, إلا أن أرسطو وافق على أن الفضيلة ينبغي أن يكون لها ماهية ثابتة متفق عليها و لا يمكن أن تكون نسبية تختلف من شخص إلى آخر.

(2) ـ أرسطو, *نمص*, ج1- ك2- ب1- ف3- ص 226 .

(3) ـ أبو ريان محمد علي, *المرجع السابق* , ص 222 .

فإذا لم تكن الفضيلة طبيعية فإنها تكون أمراً كسبياً , بمعنى أنها أمر يمكن للإنسان أن يكتسبه و يحققه, و يساعد على ذلك ثلاثة أمور هي : الطبيعة و العادة و التعليم.
تعليم الأخلاق الفاضلة غير ممكن إلا إذا سبقه التحضير بالعادة, فإن العادة طبيعة ثانية و ميل يتطلب الإرضاء, فالتكرار يولد فينا طبيعة ثانية، و يؤكد أرسطو على ذلك في عدة مواضع من كتابه منها قوله :" فإن الملكات لا تأتي إلا من التكرار الكثير للأفعال عينها" و يضا قوله :"لأن الإنسان لا يحصل الفضيلة إلا بالتكرار المستمرّ لأفعال العدل و الاعتدال "[1]. فمتى وجدت عادة الفضيلة بالتربية أجدى التعليم و سهل الأخذ به. إننا لا نعمل الصواب لأن لدينا فضيلة أو فضل و لكن الفضيلة موجودة فينا لأننا عملنا الصواب, هذه " الفضائل في الإنسان بعمله لها, إننا عبارة عما نعمل دائماً"[2].
الفضيلة إذن تكتسب بمعاونة الطبيعة و طبع النفس على حالات معينة, فبقدر ما يوجه الإنسان عقله و إرادته إلى اكتساب الفضيلة بقدر ما تصبح فيه الفضيلة ملكة راسخة شبيهة بالطبيعة.
لكن كيف تنشأ الملكات؟
إن الفضيلة لا توجد حقاً إلا إذا صارت ملكة أو عادة, و صدرت عن الملكة بمثل ما يصدر به من الفعل عن الطبيعة من سهولة. و لا يعدّ الرجل عدلاً أو عفاً إلا إذا عدل أو عفّ من غير عناء, بل بسهولة.
إن الإنسان حين يقوم بأفعال مطابقة للفضيلة, فإن وجد فيها لذة كان حسن الاستعداد لها أو راسخ القدم فيها و إن تألم كان قليل الاستعداد لها, و معنى هذا أن الفعل إذا صدر عن صاحبه بتكلف و مشقة و ألم كان هذا دليلاً على أنه لم يصدر عن الطبع و ملكة راسخة و ذلك كتظاهر الجبان بالشجاعة.
و إذن فالفضائل لا تسمى فضائل إلا إذا كانت عادات ثابتة و ملكة راسخة , فالإنسان لا يكون كريماً إذا أتى الكرم مرة واحدة , و إنما يعد كريماً إذا كان عنده عادة ثابتة و مستمرة , " فكما أن ظهور عصفور الجنة أو السنونو أو وقوع يوم صحو من الأمطار لا يعني أننا في فصل الربيع , لذلك لا يكفي

---

(1) - أرسطو, *نمص*, ج1- ك2- ب 4 – ف3 , ص 238 .
(2) - ديورانت ول , *المرجع السابق* , ص88.

يوم واحد أو زمن قصير لجعل الإنسان صالحاً سعيداً"[1].
و تبعاً لذلك يرى أرسطو أن اللذات و الآلام ليست خارجة عن الفضيلة كما يظن البعض, فإنها ترشد الإنسان في أفعاله و تصاحبها, و المؤدبون يحرصون على استخدامها وسيلة تأديب, و في هذا المعنى يقول أرسطو :" فباللذة و الألم تُقاد تربية الشبيبة كما تضبط الدفة سير السفينة "[2]. و إذن لا ينبغي في نظره أن ننكر اللذة, فإنها ليست هي السبب في الرذيلة, و ليست هي التي تجعل الإنسان شريراً, و إنما الإسراف في طلبها هو الذي ينبغي أن يُنكر لأنه يجعل الإنسان مذموماً و شريراً, و لذا يجب أن تُخضع للعقل. فأرسطو يدعو إلى أن اللذة يجب أن تكون فيما ينبغي, و حين ينبغي, و كذلك الشأن بالنسبة للألم, فيجب أن يكون هو الآخر فيما ينبغي, و حين ينبغي, و حول هذه الفكرة نجد أرسطو يقول :" من أجل ذلك ينبغي منذ الطفولة الأولى كما يقول بحق أفلاطون أن نُوجَّه بحيث نضع مسراتنا و آلامنا في الأشياء التي ينبغي أن نضعها فيها, و في هذا تنحصر التربية الطيبة"[3], كذلك الشأن بالنسبة للميول و الغرائز فهي عند أرسطو عامة ليست في حد ذاتها خيراً أو شراً و إنما هي وسائل للعمل, تصير خيّرة بإتباع العقل و شريرة بعصيانه.
من خلال ما سبق ذكره نلاحظ أن الفضيلة في نظر أرسطو تتطلب العلم, كما تتطلب أن يحقق الفاعل في نفسه شرطين هما: استقامة النية, أي اختيار الفعل لذاته, ثم المثابرة, أي أن يصدر الفعل عن ملكة ثابتة أو عن نمو قوة بالمران. و من يتوهم أن المثابرة غير لازمة للحصول على الكمال مثل المريض الذي يريد الشفاء و لا يستعمل وسائله, و يقول أرسطو في هذا الشأن:" يلزم فوق ذلك أن يكون الفاعل في اللحظة نفسها, التي يفعل فيها على استعداد أخلاقي ما, فالشرط الأول أن يعلم ماذا يفعل, و الثاني أن يريده بالاختيار التام و أن يريد الأفعال التي ينتجها لذاتها. و أخيراً الثالث هو أنه عند الفعل يفعل بتصميم ثابت لا يتزعزع على أن لا يفعل خلافاً لذلك البتة. في الفنون الأخرى لا يحسب أي حساب لكل هذه الشروط إلا فيما يتعلق بالعلم حق العلم بما يفعل. على الضدّ من ذلك فيما يختص بالفضيلة فإن العلم نقطة قليلة القيمة

---

[1]- **Jacque chevalier, *histoire de la pensée, la pensée antique,* flammation, éditeur Paris-1955, p377.**

[2]- **أرسطو, *نمص*, ج2- ك10- ب1- ف1- ص325.**

[3] - **أرسطو, *نمص* ,ج1- ك2- ب3 - ف2- ص 233 .**

بل عديمتها. في حين أن الشرطين الآخرين ليسا فيها قليلي الأهمية, بل لهما أهمية قصوى, لأن الإنسان لا يحصل الفضيلة إلا بالتكرار المستمر لأفعال العدل و الاعتدال الخ"[1].

من هذه الفقرة نلاحظ أن أرسطو يعقد مقارنة بين الفضيلة و الفن, فإذا كانت الفضيلة ملكة مثل الفن, فإن الفن يختلف عنها من حيث اقتصاره على شرط العلم فقط, بمعنى أن الآية الفنية لا تتطلب من الفنان أكثر من علمه بما يفعل بينما الفضيلة تتمسك بالشرطين السابقين بشدة ـ أي استقامة النية و المثابرة ـ و لا يهم شرط العلم.

و هذه الشروط نفسها هي التي تميز فعل الفضيلة أيضاً عن فعل الشهوة التي لا حد لها تلتزم به, و هذا هو الفارق بين الرذيلة و الفضيلة, فالأولى خاضعة للشهوة بينما الثانية فهي خاضعة للعقل و الإرادة (سنعود فيما بعد للحديث حول العلاقة بين الإرادة و الفضيلة).

و لم يجار أرسطو غيره من الأخلاقيين في اعتبار الفضيلة)*(غاية لسلوك الإنسان, بل جاهر باعتبار الفضائل وسائل لغاية هي السعادة, و هذه هي أقصى أمانينا, أما الوسائل فهي التي تفرض للموازنة بين بعضها و البعض الآخر, و ننجز منها ما نراه أكثر ملائمة لغاياتنا.

ب ـ الفضيلة و حرية الإرادة :

لا يمكن تحديد طبيعة الفضيلة إلا بربطها بموقف أرسطو من حرية الإنسان, لأن هناك علاقة وثيقة بين الفضيلة و حرية الإرادة عند المعلم الأول.

فإذا تقرر أن الفضائل ليست طبيعية و إنما هي تُكتسب اكتساباً, فيمكن القول في حدّها أنه ملكة خلقية راسخة في النفس, يكونه العقل فيها حراً صادراً بمحض الإرادة, لا بأي تأثير خارجي. فهنا نلاحظ أن أرسطو من دعاة حرية الإرادة, حيث نجد أن نظرة أرسطو الغائية هي السبب في إيمانه بالحرية الإنسانية, فهذه الغائية هي علة حقيقية و مستقلة لتولد الأفعال و الأحداث في العالم, إذ لا يكون الإنسان فاضلاً و سعيداً في هذه الحياة إلا من خلال اتخاذه لسلسلة من الاختيارات المتروية العقلانية لأفعال معينة من بين كل الأفعال المتاحة أمامه و يرى أنها مؤدية إلى الفضيلة .

فالفضيلة في نظر أرسطو إذن تقوم على العلم و الإرادة, لأنها ملكة اختيار و الاختيار يصدر عن الإرادة. لكن هل كل فعل إرادي اختياري ؟. هنا نجد

)1(ـ أرسطو,*نمص* ,ج1- ك2- ب4 – ف3- ص 238 .

)*(ـ إن مصطلح الفضيلة vertue-arete عند اليونانيين يعني الميزة أو الخاصية excellence التي يتميز بها الشيء, فكونك فاضلا يعني كونك ممتازاً في الفعل الذي يميزك عن غيرك, " فأخيل" عندهم رجلاً فاضلاً باعتباره كان المحارب الممتاز (البطل).

أرسطو يفرق بين الفعل الإرادي و الفعل اللاإرادي, فالفعل الإرادي عنده هو الصادر عن معرفة و نزوع, و اللاإرادي هو الذي ينقصه أحد هذين الشرطين, فيأتي إما معارضاً للنزوع كالفعل ألقسري اللازم من إكراه خارجي, و إما خلو من المعرفة كالفعل الناشئ من الجهل, و حول هذه الفكرة يقول أرسطو :" يمكن أن يعتبر لا إرادياً جميع الأشياء التي تقع بقوة قاهرة أو بجهل"[1], إن الاختيار أضعف من الإرادي, أي أنه نوع تحت جنس.

وهناك أيضاً أفعال مزيج بين الإرادي و اللاإرادي يسميها أرسطو بالأفعال المختلطة, كالأفعال التي يؤتيها المرء عن خوف اتقاء شر أعظم, أو ابتغاء خير أعظم. فهذه الأفعال هي إرادية من جهة لأن صاحبها يريدها و يفعلها طلباً لغاية , مثل إلقاء البضائع في البحر ابتغاء النجاة من العاصفة, يقول أرسطو :" قد يقع ما يشبه ذلك : ملاح يلقي في البحر بحمولته, ففي الأحوال العادية لا أحد يلقي في الماء الأموال التي هي في حيازته عن طيب خاطر, و لكنه لا يوجد إنسان عاقل يأبى أن يفعل ذلك إذا كان هذا شرطاً لسلامته أو سلامة غيره من الناس "[2], و هذه الأفعال هي من جهة ثانية لاإرادية لأن أحداً لا يريدها لذاتها و بغض النظر عن الظروف, و معنى هذا أنها إرادية بالإطلاق و لاإرادية بالإضافة. و لكن هذه الأفعال أدنى إلى الأفعال الحرة الإرادية.

و يواصل أرسطو تحديد مفاهيمه بدقة, فنجده يفرق الاختيار عن الإرادة و ذلك من وجهتين: أحدهما أن الإرادة هي مجرد اشتهاء و الاختيار هو تقرير ما يفعل بعد مشورة, و موضوع المشورة هو الممكن في ذاته بالإضافة إلينا, أما المستحيل فإنه لا يدخل في مجال الاختيار و المشورة و إن كان يدخل في دائرة الإرادة. أما الوجه الآخر فهو أن موضوع الإرادة هو الغاية و موضوع الاختيار هو الوسائل و لتوضيح ذلك نورد مقولة أرسطو:" زد على ذلك أن الإرادة أو الرغبة تتعلق على الأخص بالغرض الذي تسعى إليه, أما القصد أو الاختيار المدبر فإنه يُقدر على الأخص الوسائل التي تؤدي إلى ذلك الغرض, مثلاً نحن نرغب, نحن نريد الصحة و لكننا نختار بقصد الوسائل التي يمكن أن تعطينا إياها "[3], فإن المشورة لا تكون إلا بحثّ الإرادة للعقل, و لا تحثّ الإرادة العقل إلا إذا كانت متوخية غاية.

و موضوع الإرادة في نظر أرسطو هو دائماً الخير بإطلاق, أي ما يبدو للشخص أنه خير, و الرجل الفاضل يعرف أن يميز الخير الحقيقي و يؤثره ,

---

[1] - أرسطو,*نمص*, ج1- ك3- ب1 - ف3- ص 266 .

[2] - أرسطو,*نمص* ,ج1- ك3- ب1 - ف5- ص 266 .

[3] - أرسطو,*نمص*, ج1- ك3- ب3– ف9- ص 277 .

بينما الرجل الشرير يقع غالباً على الخير الظاهر لأن رائده اللذة و الألم, و يتوهم اللذة خيراً و الألم شراً, فيسئ الاختيار, " بل ربما يكون الرجل الفاضل ينحصر جلّه في أنه يرى الحق في جميع الأشياء لأنه منها كالقاعدة و المقياس, أما بالنسبة للعامي فإن خطأه يأتي على العموم من اللذة التي تظهر له أنها الخير دون أن تكون في الواقع"[1].

إضافة على هذين الاختلافين السابقين بين الاختيار و الإرادة, نجد أن الاختيار أضيق من الإرادي, فإذا كان الاختيار الحر لدى أرسطو رغبة متروية عقلياً في وسيلة في استطاعتنا فعلها للوصول إلى غايتنا, و كان الإنسان هو وحده المتمتع بالحكمة العملية [التروي العقلي] (سنعود للحديث حول الحكمة عند دراستنا للفضائل العقلية), فإن الاختيار المتعمد قاصر لدى أرسطو على بني الإنسان وحدهم دون بقية الموجودات, و هنا يفرق أرسطو بين فعل الاختيار المتعمد الذي يتميز به الإنسان وحده, و بين الفعل الإرادي الذي يشترك في امتلاكه كل من الأطفال و الحيوانات, و حول هذه الفكرة يقول أرسطو:" بدياً الاختيار الأدبي ليس مماثلاً للإرادة التي هي تمتد إلى أبعد منه إذن الأطفال و الحيوانات الأخرى لهم نصيب من الإرادة, و لكن ليس لهم اختيار و لا قصد ثابتان عن دليل. نحن يمكننا أن نسمي إراديات بوادر الأفعال, و لكننا لا نقول عنها أنها نتيجة اختيار متدبر فيه أو قصد"[2]

انطلاقا من هذا القول نجد أن الفعل الإرادي في عرف أرسطو هو الفعل الذي يفعله الفاعل انطلاقا من داخل ذاته وليس مفروضا عليه من قوى خارجية غير ذاته وكل الكائنات كما نرى تتحرك انطلاقا من ذاتها ومن ثم فهي تتصرف بشكل إرادي, إذن فكأن الفعل الإرادي لدى أرسطو أوسع في المدى من الفعل الاختياري, فإذا كان كل فعل مختار بشكل معتمد هو فعل إرادي فإن العكس ليس صحيحا.

وعلى مسألة " امتلاك البشر لملكة التروي العقلي والاختيار الحر هذه, تقوم المسؤولية والتكليف الأخلاقي والقانوني للبشر في رأي أرسطو"[3].

كذلك يختلف الاختيار عن الحكم النظري من ناحيتين:

الأولى :أن الحكم يتعلق بالممكن والواجب والممتنع, أما الاختيار فلا يتعلق إلا بالممكن الذي في مقدورنا, يرى أرسطو أننا نرغب ونتمنى المستحيل ولكننا لا يمكن أن نختار المستحيل, وإنما نختار بوجه عام ما يكون ممكنا وفي حدود قدرتنا أن نفعله أو نمسك في فعله, فلا يمكن أن نختار الخلود مثلا,

---

(1) ـ أرسطو, *نمص* , ج1- ك3- ب5– ف5- ص 288 .

(2) ـ أرسطو, *نمص* , ج1- ك3- ب3 - ف2- ص 275 .

(3) ـ د/ مراد محمود, *الحرية في الفلسفة اليونانية*, دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر والتوزيع, الإسكندرية ص 355 .

كما أن هناك أفعالا تحدث لنا ولا يكون في متناول فدرتنا أن تفعلها أو نمسك كالموت و التقدم في العمر.
الثانية: أن الحكم ينقسم إلى صادق وكاذب, أما الاختيار فينقسم إلى حسن وقبيح, يقول أرسطو:" وعلى جملة من القول فإنه لا يمكن أيضا أن يقال أن القصد هو الحكم أو الفكرة, لأن الحكم ينطبق على الكل: على الأشياء الأزلية, وعلى الأشياء المستحيلة, كما ينطبق على الأشياء التي تتعلق بنا وحدنا, وإن الفروق التي يجريها الإنسان بالحكم هي فروق الحق والباطل وليس فروق الخير والشر, لأن هذه الأخيرة تطبق خصوصا على القصد والاختيار المدبر"[1], ولو كان الحكم والاختيار واحدا لكان الذي يحسن الحكم يحسن الاختيار أيضا, والواقع يدل على خلاف ذلك في كثير من الأحيان بسبب فساد الخُلق.
وأبرز فكرة نجدها في هذا العنصر هي الاعتراض الذي تقدم به أرسطو حول فكرة سقراط القائلة بأن الفضيلة معرفة, أي أن الإنسان في نظر سقراط يريد الخير دائما ويهرب من الشر بالضرورة, فالإنسان إذا عرف حقيقته وماهيته معرفة يقينية, فإنه لابد أن يكون فاعلا للخير, أما الشهواني (الشرير) فهو يجهل نفسه وخيره, ولا يعقل أنه يرتكب الشر عمدا وعلى ذلك فالفضيلة علم والرذيلة جهل, وهذا الاعتراض الذي تقدم به أرسطو يكمن إجمالا في ثلاث نقط أساسية:
أولا: أن مقولة سقراط:" لا أحد يفعل الشر بإرادته وهو عارف به" يرقى من الناحية العملية إلى إنكار الحرية ذاتها طالما أن من يعرف الخير يجب أن يفعله حتما ولا يستطيع على الإطلاق أن يريد الشر, مما يعني بأن الإنسان ليس حرا بأن يريد ما يشاء, وليس مبدءا محركا ولا مسببا لأفعاله, في حين أنه لا يمكن أن ترد أفعالنا في الحقيقة إلى مبادئ محركة أخرى غير تلك الموجودة داخلنا, ومن ثم ففي متناول إرادتنا أن نكون ظلمة أو فاضلين.
ثانيا: موقف سقراط يترتب عليه إلغاء القوانين والأخلاق وأعمال اللوم والنصح لأنه إذا قلنا أن الظلمة لا يكونون كذلك بشكل إرادي لوجب علينا في ذات الوقت أن نقول أيضا أن الفاضلين ليسوا فاضلين بشكل إرادي أيضا, فوجود القوانين وتصرف الشرعيين في توزيع المكافآت وتوقيع العقوبات دليل على فساد دعوى سقراط, فمن العقوبات التي يوقعونها, كما يرى أرسطو, " نجدهم يضاعفون للذين يرتكبون جريمة في حالة سكر لأن أصل الخطيئة هو في الشخص مادام أنه حر في أن لا يسكر, وأن السكر وحده كان

---

[1] - أرسطو,*نمص*, ج1- ك3- ب3- ف10- ص 277- 278.

علة جهله"[1]. كذلك يعاقبون على الأفعال التي ترتكب عن غير بينة متى ظهر من حال الشخص أنه مسؤول عما كان به من الجهل.
ويتساءل أرسطو لماذا توقع العقوبة على الأفعال الظالمة عندما يرتكبها المرء؟ لا شيء سوى أن هذه الأفعال تكون جميعا في متناول استطاعتنا, وأنا بمقدورنا أن نفعل الخير و الشر, بحرية تامة, ومن ثم كان الإنسان مسؤولا عن أفعاله, والفضيلة والرذيلة تصدران عن حرية اختيار وأفعالنا تصدر عنا فنسأل عنها, وليس الجهل عذرا إذا ارتدا إلى الإهمال وهذا الاعتراض الثاني نجد ملخصه في القول التالي لأرسطو:" حينئذ الفضيلة بلا أدنى شك تتعلق بنا و كذلك الرذيلة تتعلق بنا أيضا لأنه في الواقع كل ما لا يتعلق فعله إلا بنا لا يتعلق عدم فعله إلا بنا أيضا, ولأنه حيث يمكننا أن نقول "لا" يمكننا أيضا أن نقول "نعم" وبالنتيجة إذا كان إتيان الفعل الصالح يتعلق بنا فإنه يتعلق بنا أيضا ترك الفعل المخجل, وبالعكس إذا كان عدم فعل الخير يتعلق بإرادتنا ففعل الشر يتعلق بها على سواء"[2]. فالإنسان بذلك هو رب أفعاله صالحة كانت أم طالحة , لذلك فإرادته حرة .
ثالثاً: لقد كان سقراط في نظر أرسطو مخطئا في تأييده للقول أن الفضيلة عقلية تماماً و أنها لا تحتاج إلا إلى المعرفة و أن الإنسان إذا فكر بشكل سليم فإنه يسلك بشكل سليم, و لقد نسي سقراط - كما يرى أرسطو - وجود الانفعالات التي لا يمكن السيطرة عليها بسهولة, فالإنسان قد يزن الأمور بالعقل بشكل كامل, و قد يشير له عقله إلى الطريق الصحيح لكن انفعالاته لا يمكن أن يكون لها اليد العليا و تحرفه عنه, بمعنى يقع في الخطأ مهما علم العقل. و لهذا نجد أرسطو يؤمن بثنائية الشهوة و العقل, و هما يتصارعان داخل الإنسان و من الممكن أن تنتصر الشهوة في بعض الحالات على حكم العقل.
و من هذا الاعتراض الثالث نجد أن نظرية أرسطو حول الحرية و الفضيلة على حد سواء تقف " موقفاً وسطاً بين النظرية العقلانية التي تجعل المعتقدات و الأفكار أساس أفعالنا الوحيد , و بين النظرية الشهوانية التي تقول لأن الشهوات هي القوة المحركة للإنسان في كل أفعاله"[3], و منه فالاختيار عند أرسطو هو العقل المشتهى أو الشهوة العاقلة, بمعنى أنه يتضمن الشهوة و العقل متفاعلين, أي الشهوة يقودها العقل أو العقل تستحثه الشهوة.

---

(1) - أرسطو, نمص, ج1- ك3- ب6- ف8- ص 291.
(2) - أرسطو, *نمص*, ج1- ك3- ب6- ف8- ص 291.
(3) - د/ مراد محمود, *المرجع السابق* , ص 354 .

ج ـ أقسام الفضائل:

يقول أرسطو عن حقيقة يقر بها الجميع, و هي أن النفس تنقسم إلى قسمين, قسم عاقل و قسم غير عاقل. و يشمل القسم غير العاقل على القوة الغاذية , بفرعيها الغاذية و المنمية و هما ليستا وقف على الإنسان بل يشترك فيهما الحيوان و النبات أيضاً. فكانت الفضيلة الخاصة بهما ليست فضيلة إنسانية بحتة, لذلك لم تكن هاتان القوتان خاضعتين للإرادة, فلم تتعطلا حتى في حالة النوم. و يتصل القسم العاقل بقوة الشهوة و النزوع التي كثيراً ما تصطدم بالقوة العاقلة و تصرفها عن وجهها كحال المسرفين و الفاسقين في طلب الملذات. إلا أن بين هاتين القوتين غير العاقلتين من قوى النفس اختلافا كبيراً, فالقوة الغاذية و فروعها لا تعنو لسلطان العقل قط, بينما القوة الشهوانية قد تعنو لهذا السلطان فكان لها بالعقل صلة ما .

من هنا نرى أن أرسطو يقسم الفضائل إلى فضائل عقلية و فضائل أخلاقية, و هذا التقسيم الثنائي نجده في عبارة أرسطو التالية :"الفضيلة في الإنسان تقدم لنا مميزات مؤسسة على هذا الفرق , فمن بين الفضائل بعضها نسميها فضائل عقلية و الأخرى فضائل عقلية "[1], أي الفضائل الخاصة بالقوة الناطقة بحد ذاتها و الفضائل الخاصة بالقوة الشهوانية حين تطيع نذير العقل أو تعنو لسلطانه, و بمعنى آخر أن أرسطو يميز بين فضائل يمارسها الإنسان بوصفه إنساناً يريد أن يحقق ماهيته و أهم وظائفه على الإطلاق هي التأمل و التفكير, و بين فضائل أخلاقية عملية تُمكن الإنسان من أن يعيش حياة اجتماعية و سياسية سليمة.

و قبل البدء في توضيح هذين القسمين, يجدر بنا التأكيد على أن أرسطو لم يعن بترتيب الفضائل كما فعل من قبل أفلاطون[*], و لم يميز بين الفضائل بعضها عن بعض إلا تمييزاً عاماً.

ارتأينا في هذا العنصر من البحث أن نبدأ بدراسة الفضائل الأخلاقية على الإجمال ثم نفصل في بعض منها ونقتصر بالتحديد على الشجاعة و العدالة و

---

[1] ـ أرسطو, *نمص*, ج1- ك1- ب11- ف20- ص 224.

[*] ـ يرى أفلاطون أن للإنسان قوى متعددة من عقل و شهوة الخ . و لكل قوة عمل خاص, و عن اعتدال كل قوة تنشأ الفضيلة, و قال : أن أصول الفضائل أربعة: الحكمة , الشجاعة , العفة و العدالة. ففي الإنسان قوى ثلاث القوة العاقلة و هذه إذا اعتدلت نشأ عنها فضيلة الحكمة و القوة الغضبية و هي إذا اعتدلت نشأ عنها الشجاعة, و القوة الشهوانية أو البهيمية إذا اعتدلت نشأ عنها العفّة. و هذه الفضائل باعتدالها ينشأ عنها العدل . فالعدل تتصف به النفس عند أداء هذه القوى الثلاث وظائفها باعتدال, و عندما تكون متساندة بحيث تتعاون كل قوة مع الأخرى.

الصداقة. ثم ننتقل بعد ذلك إلى النوع الثاني من الفضائل و هي الفضائل العقلية.

1- الفضائل الأخلاقية:

بناءاً على طبيعة الفضيلة يمكن تعريف الفضيلة الأخلاقية بأنها استعداد ما بإزاء الانفعالات ناشئ عن قوة بالمران, و إذا كان هذا التعريف قد اتضح في عنصر طبيعة الفضيلة, فإن هناك تعريف آخر نحاول الإتيان على تعريفه, و هو أن الفضيلة الأخلاقية هي " ملكة اختيار الوسط الشخصي الذي يعينه العقل بالحكمة", و هذا التعريف يطرح جملة من الأسئلة : ما هو الوسط الفاضل(العدل, القيم) ؟ , و ما هي دواعيه ؟, و هل للفرد معيار في تحديد هذا الوسط الفاضل ؟, و هل كل الفضائل لها أوساط ؟.

الفضيلة في نظر أرسطو تعني الوسط بين طرفين أقصيين و هذان الطرفان هما معاً رذيلتان: أحدهما رذيلة لأنه إفراط و الآخر رذيلة لأنه تفريط , فمثلاً فضيلة الشجاعة هي وسط بين إفراط هو التهور و تفريط هو الجبن. و فضيلة الكرم أو السخاء هي وسط بين إفراط هو التبذير و تفريط هو التقتير. ففي أفعال الإنسان و انفعالاته يجب الأخذ بفكرة الوسط, فكما أن كثرة الأطعمة تُفسد الصحة فكذلك قلتها عن الحد اللازم, فالأمر كذلك بالنسبة للفضائل الإنسانية كالعفّة و الشجاعة و غيرها. " أن الإنسان الذي لا يخشى شيء البتة و يقتحم جميع الأخطار هو متهور, كذلك الذي يتمتع بجميع اللذات و لا يحرم نفسه واحد منها هو فاجر, و هذا الذي يتقيها جميع بلا استثناء كالمتوحشين سكان الحقول هو بنوع ما كائن عديم الحساسية, و ذلك لأن العفّة أو الشجاع تنعدمان على السواء إما بالإفراط و أما بالتفريط "[1].

و سبب الاهتمام بالفضيلة الأخلاقية يعود إلى كونها هي التي تختص بانفعالات الإنسان و أفعاله, فهي التي توجد إما بالإفراط و إما بالتفريط و إما بالوسط القيم, " على هذا مثلاً في وجدانات الخوف و الإقدام و الرغبة و الكره و الغضب و الرحمة و بالاختصار في وجدانات الألم و اللذة يوجد من الأكثر و من الأقل, و أن هذه الوجدانات المتقابلة من الجهتين ليست طيبة"[2].

و الحال بالنسبة للأفعال كالحال في الانفعالات سواء بسواء, فإن هذه يمكن أن يكون بها الإفراط أو التفريط أو أن تلقى الوسط القويم. إذن " الفضيلة تكون في الانفعالات و في الأفعال. و بالنسبة للانفعالات و الأفعال, الإفراط بالأكثر خطيئة و الإفراط بالأقل هو كذلك مذموم, و الوسط وحده هو الحقيق بالثناء,

---

[1] - أرسطو, *نمص*, ج1- ك2- ب2- ف7 - 8- ص 231 .

[2] - أرسطو, *نمص*, ج1- ك2- ب6– ف 10- ص 246–247 .

لأنــه وحــده هــو القــدر المضــبوط القــويم, و هــذان الشــرطان همــا ميــزة الفضيلة"[1].

و نظرية الوسط عند أرسطو تتوافق مع موقفه حول ثنائية العقل و الشهوة في الإنسان, فللفضيلة إذن عنصران: العقل و الشهوة, فلا بدّ من شهوة لتُضبط, فالزهاد الذين يقتلعون الشهوات من جذورها في ضلال مبين, إنهم يجهلون أن الشهوات جزء أساسي في الإنسان, فاستئصالها ضارّ بطبيعته, مضيع لشطر منه, بل إن استئصال الشهوات مضيع للفضيلة, لأن الفضيلة ـ كما بيّنا ـ معناها شهوات موجودة يضبطها العقل, لا شهوات معتدلة. و من ثم كان هناك طرفان ينبغي تجنبهما: الطرف الأول محاولة استئصال الشهوات, و الطرف الثاني إرخاء العنان لها, إنما الفضيلة الاعتدال, بحيث لا تطغى الشهوات على العقل, و لا يطغى العقل عليها فتستأصل. و بلغة أرسطو نقول أن الأهواء و الشهوات هي هيولى الطبيعة و العقل صورتها, و الصورة لا تقوم بغير هيولى, إلا في الطبيعة الإلهية.

بناءاً على تعريف الفضيلة السابق الذكر, نرى بأن الحد الوسط هو ما تقرره الحكمة بعد تقدير جميع الظروف, و على ذلك فالفضيلة ملكة اختيار الوسط الشخصي الذي يعينه العقل بالحكمة, فإن الشهوة ليس لها حد تلتزمه, فالعقل هو الذي يعين الحد, و هذا هو الفارق بين الفضيلة و الرذيلة, فالفضيلة خاضعة للعقل و الإرادة و الرذيلة خاضعة للشهوة. فالفضيلة لا تكون فضيلة بمعنى الكلمة إلا إذا صدر الحكم فيها عن عقل صاحبها و اتبعته إرادته, بمعنى عقل الفاعل و إرادته هما اللذان يحققان الفضيلة, و نجد أرسطو يؤكد على ذلك بقوله:"على هذا فالفضيلة هي عادة, هي كيفٌ يتعلق بإرادتنا منحصر في هذا الوسط الذي هو إضافي لنا , و الذي هو منظم بالعقل كما ينظمه الرجل الذي هو حقاً حكيم"[2].

قبل المرور إلى مسائل أخرى يثيرها الوسط الفاضل, يجدر بنا الإشارة إلى أن هذه الوسطية عند أرسطو كان لها جذورها في كل في كل منهج من مناهج الفلسفة اليونانية. لقد كان هذا الوسط في ذهن أفلاطون عندما عرّف الفضيلة بأنها انسجام في العمل و سقراط الذي عرّف الفضيلة بالمعرفة. لقد أوجد الحكماء السبعة تقليد الاعتدال و الوسط هذا عندما نقشوا على معبد" أبولو" عبارة " لا شيء في إفراط " ربما يكون جميع هذا, كما يقول " نيتشه" الفيلسوف الألماني, " محاولات لكبح عنفهم و دوافع أخلاقهم, و الأصح أنها

---

[1] ـ أرسطو,*نمص*, ج1- ك2- ب6- ف11- ص 247.

[2] ـ أرسطو,*نمص*, ج1- ك2- ب6- ف15- ص 248.

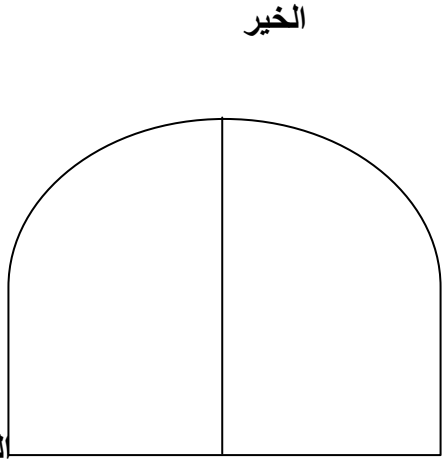
كانت تعكس الشعور اليوناني بأن العواطف ليست رذائل في حد ذاتها, و إنما التطرف و الانحراف في العواطف رذيلة و الانسجام و الاعتدال فضيلة"[1].

عندما يتحدث أرسطو عن الفضيلة على أنها وسط , فهو لا يقصد بالوسط الذي ينبغي حسابه بطريقة رياضية, الذي يعني أنه في كل كم متصل و قابل للقسمة يمكن أن نميز ثلاثة أشياء, الأكثر ثم الأقل و أخيراً المساوي و هذه التمايز يمكن إجراؤها بالنسبة للشيء نفسه و إما بالنسبة إلينا, فالمساوي هو نوع من الواسطة بين الإفراط بالأكثر و التفريط بالأقل. إن الوسط بالنسبة لشيء ما هو النقطة التي توجد على بعد سواء من كلا الطرفين, و التي هي واحدة و بعينها في كل الأحوال. أما بالإضافة إلى الإنسان, بالإضافة إلينا فالوسط هو هذا الذي لا يعاب لا بالإفراط و لا بالتفريط. و يقدم أرسطو مثلاً و ذلك بفرض " أن العدد عشرة يمثل كمية أكبر مما يلزم و اثنين يمثل أقل مما يلزم, فستة يكون هو الوسط الوسيط بالنسبة للشيء الذي يقاس, لان الستة تزيد عن اثنين بمبلغ يساوي المبلغ الذي زادت عنه عشرة. ذلك هو الوسط الحقيقي على حسب التناسب الذي يحققه الحساب أعني العدد"[2].
لكن ليس هكذا البتة ينبغي أخذ الوسط في الفضيلة. فالوسط في الفضيلة اعتباري لا رياضي, لأن أفعال الناس و انفعالاتهم لا تحتمل مثل هذه الدقة و لأن الناس يختلفون في الطباع و الاستعدادات, " لأنه في الواقع بالنسبة لرجل بعينه, أكل عشرة أرطال من الطعام هو أكل أكثر مما يلزم و أكل رطلين هو بالنسبة له أكل أقل مما يلزم, فليس ذلك بمقتض أنه يجب على الطبيب أن يأمر كل إنسان بأكل ستة أرطال من الغذاء لأن ستة أرطال يمكن أن تكون بالنسبة لمن يجب عليه تناولها إما غذاء ضخماً و إما غذاء غير كاف, فهذا قليل جداً بالنسبة لميلون)*(و على ضد ذلك كثير بالنسبة لمن يبتدئ لعبة الجمباز"[3], و كذلك الناس يتباينون في ظروف حياتهم و أحوالهم المعيشية و العقلية, و لهذا فاختيار الوسط يتم بمراعاة هذه الاختلافات و منه فالوسط يختلف باختلاف الأشخاص و تباين أحوالهم و يجب أن يراعى فيه: من و أين و متى و كيف و لم ؟.
كذلك مما يدل على أن الوسط الفاضل اعتباري لا رياضي, حتى مع غض النظر عن الشخص و ظروفه, هو أنه أميل لأحد الطرفين على الآخر, مثل

)1(ـ ديورانت ول, *المرجع السابق* ـ ص89 .
)2(ـ أرسطو, *نمص*, ج1- ك2- ب6- ف5 - 6 – ص244 ــ 245.
)*(ـ هو ميلون القروطوني الذي كان يحكى عنه أنه كان يأكل ثوراً كل يوم (كوبلستون فردريك ـ*تاريخ الفلسفة* ـ المجلد الأول ـ ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام ـ المجلس الأعلى للثقافة ـ القاهرة ، مصر ـ 2002 ـ ط1 ـ ص 456).
(3) ـ أرسطو, *نمص*, ج1- ك2- ب6- ف7- ص 245 .

الشجاعة فهي أقرب للتهور منه للجبن, و مثل السخاء فهو أقرب للتبذير منه للبخل, و مثل العفّة فهي أقرب لجمود الشهوة منها للشره, و كون الفضيلة مثل هذا الوسط تجعل ممارستها أمراً دقيقاً و صعباً.
و لا ينبغي طبعاً, أن تؤخذ نظرية الوسط عند أرسطو على أنها ترادف الإطراء على الوسطية في الحياة الأخلاقية, لأننا إذا تحدثنا عن الامتياز و التفوق فسوف تكون الفضيلة حداً أقصى, فهي لا تكون وسطاً إلا من حيث ماهيتها و تعريفها, و حول هذه الفكرة يقول أرسطو:"من أجل ذلك فالفضيلة مأخوذة في أصلها و بالنظر إلى التعريف الذي يوضح ما هي يجب أن تعتبر كأنها وسط و لكن بالنسبة للكمال و للخير فالفضيلة هي طرف و قمة "[1].

ويمكننا توضيح هذه النقطة الهامة برسم بياني وهو. رسم يمثل فيه الخط الأفقي في أسفل الشكل البُعد الأنطولوجي, بينما يمثل الخط العمودي فيه البعد الأكسيولوجي .



ويوضح هذا الرسم "نقطة هامة هي أن للفضيلة موقعا مزدوجا, فهي وسط بالنسبة للبعد الأنطولوجي, وهي بالنسبة للبعد الأكسيولوجي امتياز أو تفوق أو حد أقصى"[2].
و إذا تساءلنا ما هو المعيار؟ كيف لنا أن نعرف الوسط السليم في أية مسألة؟, فإننا نجد أرسطو لم يقدم قاعدة محددة بفضلها نستطيع أن نحدد الوسط الحق (العدل), فقد اكتفى أرسطو باستعراض السلوك الواقعي عند الإنسان و تحليله, و قد أشار أرسطو إلى الطريقة العملية لإصابة الوسط العدل, و ذلك " بإلزام أنفسنا الميل نحو الجهة المضادة, لأننا بابتعادنا بكل قوانا عن الخطيئة

---

[1] - أرسطو, *نمص*, ج1- ك2- ب6- ف16 - ص 248.
[2] - كوبلستون فريدريك, المرجع السابق , ص451-452.

التي نخشاها نقف في الوسط, كما يفعل تقريبا حينما يُطلب تقويم قطعة خشب معوجة"[1], معنى هذا أن الطريقة العملية التي وضعها أرسطو تُلزمنا بالذهاب إلى الرذيلة الأقرب إلى الوسط ثم معالجة النفس حتى تعود إلى الوسط. ففيما يتعلق بفضيلة الكرم مثلا يجب أن نلجأ أولاً إلى الإسراف ثم نلزم أنفسنا بتضييق حدود الإنفاق بالتدريج حتى نصل إلى الوسط و هو الكرم.

لكن هذه الطريقة جوبهت بعدة انتقادات, إذ كيف يتجه الإنسان بإرادته إلى رذيلة الإسراف و هو يعلم أنها شر مذموم, و" كيف يضمن لنفسه النجاة من أن يصبح الإسراف عادة لديه فيقضي على ما يمتلكه من أموال, و بذلك يصبح الوصول إلى الوسط العدل و هو الكرم عبثاً لا طائل تحته"[2].

لكن فكرة الوسط التي يقول بها أرسطو, تتضمن بعض الاستثناءات, فهي ليست عامة بحيث تطبق على جميع الأفعال و الانفعالات, فمنها ما لا وسط له. فمن الانفعالات (كالحسد و الغيرة و الغيظ) و من الأفعال (كالسرقة و القتل و الزنا) ما يدل مجرد ذكر اسمه على شر, فهي رذائل بالذات لا بحكم الإفراط و التفريط, " لأن كل هذه الأشياء و كل ما يجانسها مقطوع بأنها خبيثة و جنائية بمجرد السيما القبيحة التي هي موسومة بها فقط"[3].

كما أن من الفضائل ما لا يمكن تحديد طرفيها المرذولين, فالصدق مثلاً ليس سوى ضد الكذب و النظر العقلي ليس سوى ضد بلادة الذهن.

و هناك فكرة أخرى ينبغي الإشارة إليها و هي أن ليس للشرور و هي أطراف متقابلة من حيث هي أطراف طرف عند أرسطو, فليس للإسراف أو الظلم من حيث هما إسراف أو ظلم طرف و إلا لكان لهذا الطرف طرف آخر و هكذا دواليك, و كان بين الطرفين(و هما شران) وسط و هو خير وهو محال, فينتج عن ذلك أن الشر شر قطعاً و أن الأفعال الشريرة شريرة بحد ذاتها. و يطلق أرسطو على سائر الأحوال الخلقية بقوله" و بالجملة فليست ثمة وسط للإفراط و التفريط بحد ذاتهما و لا إفراط أو تفريط للوسط "[4], و بهذا المعنى لا يكون للفضائل(و هي أوساط) أطراف متقابلة, فالشجاعة و العفّة يستحيل الإسراف فيهما و ذلك أن الوسط هو بمعنى ما طرف.

---

(1) - أرسطو, *نمص*, ج1- ك2- ب 9 - ف5- ص262.

(2) - أبو ريان محمد علي, *المرجع السابق* , ص 224 .

(3) - أرسطو, *نمص*, ج1- ك2- ب6 – ف 17- ص 249.

(4) - أرسطو, *نمص*, ج1- ك2- ب6- ف18 - ص 249.

بعد تحليلنا لطبيعة الفضيلة الأخلاقية و تعريفها, نحاول الآن التطرق إلى بعض من هذه الفضائل بالدراسة, و نركز على الخصوص, كما أسلفنا الذكر, على فضيلة الشجاعة و العدالة و الصداقة.

أ ـ فضيلة الشجاعة :

الشجاعة كما ذكرنا سابقاً هي عند أرسطو وسط بين رذيلتين هما التهور و الجبن. فالشجاع لا تظهر عليه الشجاعة ضد جميع الشرور بلا استثناء, بل بالعكس من ذلك, فمن الشرور ما ينبغي أن يخاف, بل يكون من الشرف أن يخاف(حدّ الخوف بأنه تصور الشر), و يكون من المخجل أن لا يُخاف أبدا, من ذلك مثلاً "العار", فالرجل الذي يخاف العار هو رجل حقيق بالاحترام, أما الذي لا يخافه فهو على الضد وقح شقي, و لئن دُعي أحياناً شجاعاً فذلك ليس إلا مجازاً.

و في تعريف الرجل الشجاع نجد أرسطو يقول:" فالرجل الشجاع لا يتزعزع و لكن على قدر ما هو إنسان, فليس معنى هذا أنه لا يخاف الأخطار التي يجب على الرجل العاقل أن يهابها, بل على الضد هو يخافها كما ينبغي أن تُخاف, و يحتملها بشعور القيام بالواجب كما يشاء العقل أن يحتمل, و ذلك هو عين غاية الفضيلة"[1], و منه فالمتهور مخطئ بالإفراط و الجبان بالتفريط, و الرجل الشجاع يعرف أن يحفظ وسطاً قيماً(فاضلاً) و يفعل كما يهدي إليه العقل, فالرجل الشجاع " يحتمل و يعرف أن يخاف ما يلزم خوفه و احتماله, و يفعل ذلك لسبب صحيح و بالكيفية الملائمة و في الوقت الملائم و يعرف أن يكون ذا طمأنينة حكيمة في هذه الأوضاع"[2].

و في تعريف الشجاعة الحقة, ذكر أرسطو, أن الموت فراراً من الإملاق أو تعذيب الحب أو أية حادثة مؤلمة, ليس من شأن رجل الشجاعة, بل هو حري بالجبان, " لأن هذا الموت هو في الحقيقة فراراً من الألم أو البلاء و بالتالي دفع الألم بكل ثمن"[3]. فالشجاعة الحقة تقتحم الخطر و تحتمله, لأن الواجب يقضي باحتماله أو لأنه يكون من المخجل التخلي عنه.

ميّز أرسطو بين خمسة أنواع من الشجاعة تقرب كلها من الشجاعة الصحيحة قُرباً يكثر أو يقل, و لكنها تختلف كلها عن الشجاعة الحقيقية و هذه الأنواع هي:

أ- الشجاعة المدنية: (الشجاعة السياسية) و يستهدف صاحبها التقيد بالقانون كي ينال الإجلال و الاحترام و يجتنب المذلة و الهوان, و هذه الشجاعة قريبة

---

(1) ـ أرسطو,*نمص*, ج1- ك3- ب8- ف2- ص 300.

(2) ـ أرسطو,*نمص*, ج1- ك3- ب8– ف 5- ص 301.

(3) ـ أرسطو,*نمص*, ج1- ك3- ب8- ف13 - ص 304.

من الشجاعة الأخلاقية النبيلة, لأن غرضها نبيل و هو الشرف. فالإنسان لا ينبغي أن يكون شجاعاً بالإكراه أو بالضرورة, كحال الجنود في المعركة فبعضهم يحارب اتقاء للعقاب الذي قد يُسلط عليه من طرف القائد إن هو فرّ من المعركة, و ستشهد أرسطو بمقولة" هكتور""من لقيته فاراً عن فئته لن يستطيع أن يخلص من أنيابي كلابي", و هناك أيضا من القواد من يأمرون بضرب بلا شفقة كل جندي يتخلف عن المعركة, فهؤلاء الجنود يُبدون شجاعة خوفاً من العقاب لا من العار, فالشجاع في نظر أرسطو هو" من يكون شجاعاً لأن من الجميل أن يكونه أو لأنه من الواجب أن يكون شجاعاً"[1].

ب ـ الشجاعة الحربية:(شجاعة الخبرة)التجربة المكتسبة في بعض أنواع الأخطار تقود, عند أرسطو، إلى نوع من الشجاعة. فالتجربة المكتسبة تُوجِّد شجعاناً في كثير من الأحوال المختلفة. و أبرز دليل على ذلك العسكر في أمور الحرب, فالجنود المجربين يكونون أشجع من غيرهم في المعركة لأنهم يعرفون الوقوف على حقيقة الواقع بحكم تجربته, و يظهروا بسالة في المعركة, حتى ليخيل أنهم مسلحون و العدو أعزل, لكنها ليست شجاعة حقيقية لأن هذا النوع من الشجاعة متولد من عادة حملهم السلاح و تعلمهم الطرائق الحسنى للعمل و اتقاء العوارض في آن واحد, و الذي يُبرز أنها ليست شجاعة حقيقية, " أن هؤلاء الجنود الذين أظهروا الشجاعة في بادئ الأمر فإنهم يصبحون جبناء متى أربت الأخطار على ما كانوا يتوقعون و أحسوا أنهم أحط كثيراً في العدد و الحول الحربي و يولون بعد ذلك فراراً"[2].

و يستشهد أرسطو من إلياذة "هوميروس" مثال فرار عسكر اليوسبون و ثبات أهالي كوروني الذين أغلقوا أبواب مدينتهم خلفهم حتى لا يستطيعون أن يدخلوها هاربين, فإنهم قاوموا بشجاعة و استشهدوا حتى آخر رجل منهم.

ج ـ شجاعة الغضب:إذا كان الإنسان يشترك مع الحيوان في انفعال الغضب, فإن الحيوانات تغضب و تنقض على من يجرحها, و يكون هذا الغضب بدافع الألم, فيلزم أن تضرب أو تخاف, و لا يمكن أن يقال على الحيوان أنه شجاع متى أظهر هذا النوع من الغضب, فالحمار الجائع, كما يقول أرسطو لا يخاف ضرب الأطفال الذين يحاولون طرده من المزرعة التي يرعى فيها.

كذلك الشأن مع الإنسان, فالشجاعة التي تتولد من حمية الغضبان فهي أشبه بشجاعة الحيوانات لأن صاحبها يترك نفسه لطبيعتها و سجيتها دون أن

---

(1) ـ أرسطو,*نمص*, ج1- ك3- ب 9 - ف5- ص307.

)2(ـ أرسطو,*نمص*, ج1- ك3- ب 9– ف 5- ص 307.

يُخضعها لشيء من العقل, و بالتالي لا تُعد هي الأخرى شجاعة. بل الشجاعة الحقة يكون فيها الغضب مقرون بالتدبير و الاختيار الحر لغرض معقول من جهة, و مراعاة الشرف و الواجب من جهة أخرى.

د ـ شجاعة الرجاء و التفاؤل: هناك من يستمد الشجاعة بسبب الرجاء و الثقة في النجاح, حيث تظهر عليه الطمأنينة, فالبعض يعتقدون أنهم يمتازون بالإقدام لا لسبب إلا لأنهم يضنونهم الأشد قوة و يحسبون أن لا خوف عليهم من شيء, و هذه الشجاعة تخدع أصحابها فتجعلهم كالسكارى الذين هم أيضا مليئين بالرجاء, فإذا لم يجئ الأمر على ما قدروا ركنوا إلى الفرار. لكن الشجاع الحق هو الذي يتجشم كل ما هو مخوف, و يرى أنه من الخزي أن لا يقتحمه. كذلك الإنسان يعجب بشجاعة من يحتفظ بسكينته أمام الأخطار الفجائية.

ه ـ شجاعة الجهل: و هي الشجاعة التي تكون نتيجة للجهل بأبعاد الخطر, فمتى رأى أصحاب هذا النوع الأخير من الشجاعة بأنهم مخدوعون و أن الواقع على غير ما حسبوا أسرعوا إلى الفرار, و لتوضيح أفكاره يلجأ أرسطو إلى شواهد تاريخية يستقيها من تاريخ اليونان, فهذا النوع من الشجاعة حدث مع " الأرجيين الذين وقعوا على الإسبارطيين ضانين أنهم من أهالي سيسيونيا"[1], فهذا النوع من الشجاعة هو الآخر سريع الزوال كالشجاعة السابقة, و أصحابها أقل استحقاقاً للكرامة لأنهم ليس بهم أدنى احترام لأنفسهم.

من خلال تعرفنا على الشجاعة عند أرسطو, نجد أنه يشترط الصبر على المشقات المؤلمة لتجسيد الشجاعة الحقة, فمن الإنصاف الثناء على الشجاعة لأنها أمراً صعباً جداً, و لأنها أيضاً تولد ألماً, و احتمال الألم أصعب من الامتناع عن اللذة. و السبب في احتمال هذه الآلام هي ما تحققه من غاية لذيذة. و يقدم أرسطو مثال حول هذه الفكرة متمثل في مباراة الجمباز, فإن الغاية التي يقصدها المصارعون هي حقاً لذيذة جداً لديهم, إنما هي التاج , إنما هي الكرامات التي يطمعون فيها, غير أن الضربات التي تصيبهم مؤلمة, لأن المصارعين هم على كل حال من لحم و عظم. و كل التعب الذي يلقونه حقيق به أن يكون شاقاً جداً. كذلك الجندي يؤثر التعرض للموت و الجروح و هي أموراً تافهة في سبيل الحصول على نعم الشرف.

---

[1] ـ أرسطو, *نمص*, ج1- ك3- ب9– ف 16- ص 312.

2- فضيلة العدالة:(نظرية العدالة)

إذا كنا قد ذكرنا سابقاً أن العلاقة وطيدة بين علم الأخلاق و علم السياسة عند أرسطو, فإن هذا العنصر الذي نحن بصدد تحليله يجلي تمام الجلاء هذه العلاقة.

فبدياً يرى أرسطو " أن الإنسان حيوان مدني بطبعه"[1]. أي أن الإنسان سياسي بطبيعته أو اجتماعي, فهو يتميز عن غيره من الحيوانات بانتمائه إلى حاضرة (polis)[*] و هذه الحاضرة هي نهاية المطاف في تطور التجمعات الإنسانية التي كانت مراحلها: العائلة, القبيلة, القرية و الحاضرة.

فالإنسان لا يستطيع تطوير قدراته و ملكاته إلا عن طريق المشاركة في حياة جماعية, فالإنسان كائن في حالة " نقص" و نقصانه الأصلي هذا يجعل منه كائناً ذا حاجة, فهو يحتاج دائماً لكائن آخر شبيه به و ناقص بصورة مماثلة, و هذا هو السبب في أنه يعيش في جماعة مع أفراد من جنسه و نوعه, و ذلك لا بسبب تحصيل الرزق و حسب, بل ليتمتع كذلك بما يوفره له القانون و العدالة لأجل تحصيل التربية الفاضلة. و تمثل الدولة " في هذا المجتمع الشكل الأمثل, و لا غاية لها سوى رعاية القانون و السهر على تنفيذه من أجل تحقيق الهدف الأسمى الذي يسعى إليه كل فرد, و هو تحقيق الخير و تحصيل السعادة و العيش حياة اجتماعية كاملة سليمة"[2]. و لهذا من الصعب تخيل الرجل السعيد تماماً متوحداً.

فباعتبار" العدالة " هي قوام الحياة المدنية أو الاجتماعية, فإننا نجد أرسطو يخصص الكتاب الخامس لموضوع العدالة. و فيه يميز بين نوعين من العدالة, فهناك عدالة تامة و عدالة خاصة. فالعدالة التامة هي التي تعني الفضيلة الكاملة و تضم مجموع الفضائل و تهدف إلى تحقيق مصلحة الغير, و حول هذه الفكرة يقول أرسطو:" إذن العدل هو على هذا فضيلة تامة و لكنه

---

[1] - أرسطو, *في السياسة* , ترجمة الأب أوغسطين بربارة البولسي , اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع , ط2 - 1980 , ص 8 - 9 .

[*] - يرد أرسطو على الكلبيين و السيرينكيين و كذلك على السفسطائيين الراديكاليين و كل المنكرين للروح المدنية. إن الجماعة السياسية أو المدنية ليست ثمرة الحيلة و نتاج الاتفاق الاعتباطي, و مجرد تحالف هجومي أو دفاعي بين الأفراد. إنها التتويج الطبيعي و الضروري لنمو تدريجي, تعتبر كل مرحلة من مراحله بحد ذاتها طبيعية و ضرورية. فبعد الأسرة, الجماعة الأولى التي كونتها الطبيعة من أجل إشباع الحاجات اليومية, ظهرت القرية, الجماعة المشكّلة من عدة أُسر بغية إشباع حاجات لم تعد تُعتبر يومية بصفة بحتة. و أخيراً ظهرت الجماعة المشكّلة من عدة قرى, و هي المدينة. إنها الوحيدة التي تمتلك القدرة على كفاية ذاتها, أي الاستقلال الاقتصادي. فالمدينة هي المجتمع الكامل. إن المدينة واقع طبيعي تماماً مثل الجماعات السابقة التي تضّمّها و التي ترفعها لمستواها الأعلى (شوفالييه جان جاك, *تاريخ الفكر السياسي*, ترجمة: محمد عرب صاصيلا - المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع, بيروت, لبنان , ط1 , 1985 , ص 77).

[2] - د/ كتوره جورج , *أرسطو و السياسة* , المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع , بيروت , لبنان - ط1 , 1987 , ص7 .

ليس فضيلة مطلقة و شخصية محضة بل هو متعد إلى الغير و هذا هو يجعله في الغالب يشبه أن يكون أهم الفضائل, و من هنا يجيء مثلنا" كل فضيلة توجد في طي العدل"[1]. فالعدل كفضيلة تامة معناها أنها تتعلق بالفضائل الأخرى, و هي أيضاً أهم الفضائل و السبب الذي جعل أرسطو يؤكد على أهمية فضيلة العدل هو منفعة العدل الاجتماعية و السياسية, فبدون العدل يفقد الاجتماع غرضه و لا يستطيع أن يوجد, كذلك نفهم من القول السابق أن الذي يمتلك فضيلة العدل لا يقصر ممارستها على شؤونه الخاصة فقط, و إنما يشعر بأنه ملزم بإنجاز أعمال مفيدة للآخرين.
و هنا نلاحظ أن أرسطو يفهم العدالة بشكل مغاير تماماً لأفلاطون في "الجمهورية", فإذا كان أفلاطون يعتبر العدالة ـ كما لاحظنا سابقاً ـ الانسجام النفسي الحاصل من اعتدال القوى و امتلاك الفضائل, فإن أرسطو يرى أن العدالة فضيلة اجتماعية قوامها احترام حقوق الآخرين.
فمما سبق ذكره لا يجب أن يتبادر إلى الأذهان أن الفضيلة و العدل شيء واحد. فمفهوم العدل و الفضيلة ليسا مفهومين متطابقين, إذ في حقيقة الأمر أن الفضيلة تبقى هي بذاتها, غير أن شكل كونها ليس متماثلاً, " فمن حيث أنها متعلقة بالغير فهي العدل, و من حيث أنها عادة بعينها خلقية شخصية فتلك هي الفضيلة على إطلاقها"[2]. و حينئذ لا يمكن أن يعتبر العدل جزء من الفضيلة, بل هو الفضيلة كل الفضيلة, و أن الظلم الذي هو ضدّه ليس جزء من الرذيلة بل هو الرذيلة بتمامها.
أما النوع الثاني من العدالة, فهو العدالة الخاصة (الجزئية) و هذا يعني أن للعدالة معنى أضيق من المعنى السابق. و العدالة الخاصة في نظر أرسطو نوعان: عادلة توزيعية و عدالة تعويضية.

أ ـ العدالة التوزيعية: قبل البدء في شرح هذا النوع من العدل, رأينا من الضروري الانطلاق من هذه العبارة الواردة في الكتاب الخامس, حيث يقول أرسطو :" ولكني أعود من العدل الجزئي و على العادل الذي يرتبط به من هذه الجهة. و أميز منه بدياً نوعاً أول هو العدل ألتوزيعي للكرامات و للثروة و لسائر المزايا التي يمكن أن تُقسم بين أعضاء المدينة, لأنه يمكن في توزيع جميع هذه الأشياء أن يقع عدم المساواة, كما يمكن أن تكون فيها المساواة بين

1(ـ أرسطو, *الأخلاق إلى نيقوماخوس*, ج2- ك5- ب1– ف 15- ص 60 .
2(ـ أرسطو, *نمص*, ج2- ك5- ب1– ف 20- ص 61.

مدني و آخر"[1], من هذه العبارة نتعرف على أن العدالة التوزيعية هي التي تقسم فيها الدولة الخيرات على الموطنين تبعاً للجدارة و الاستحقاق.
فالمدينة منظوراً لها كتجمع بين متساوين و لكن متساوين ينبغي معاملتهم بشكل يتناسب و استحقاقهم. و هذه العدالة تعني المساواة)*(, فالعادل يقتضي إذن بالضرورة كلها أربعة عناصر على الأقل," فإن الأشخاص الذين عليهم ينطبق العادل هم في عدد الاثنين, و الأشياء التي فيها يوجد فيها العادل هي اثنان أيضا"[2]. و الالتزام الرئيسي الذي تفرضه العدالة التوزيعية هو عدم التحيز أو النزاهة, و يكون انتهاكها بالمحاباة في توزيع الخيرات العامة أو إتباع الهوى في القسمة لها بين الناس, فإذا لم يكن الأشخاص متساوين فلا ينبغي أن تكون أنصباؤهم (نصيب الثروة و نصيب الشغل و نصيب الأهلية ...الخ) متساوية. و من هنا تنشأ المنازعات و المطالبات, متى لم يحصل مدّعوا المساواة على أنصباء متساوية أو حينما لم يكونوا متساوين و مع ذلك يأخذون أنصباء متساوية.
و من هنا تكون العملية التوزيعية خاضعة لتناسب هندسي في المساواة, بحيث تأخذ في بالحسبان الاختلافات الموجودة و تُبقي عليها, إنها مساواة تعترف بالأعلى باعتباره أعلى و تعتزم إعطاء حصص غير متساوية لمن هم غير متساوين اجتماعيا و أخلاقياً.
و يرى المعلم الأول أن الحاكم يكون ظالما عندما لا يراعي هذا التناسب فيعطي لنفسه باعتباره حد في التوزيع أكثر مما يستحق, و يعطي للذين وقع عليهم الظلم أقل مما يحق لهم.
و هذه العدالة ترادف المساواة, و من هنا كانت المساواة أمام القانون, بالنسبة لأرسطو من الحقوق الأساسية في المجتمعات المتمدينة, و ذلك نابع من معنى العدالة التوزيعية,هذه الأخيرة تصورها أرسطو متميزة عن العدالة الكلية أو التامة باعتبارها توازناً بين الحقوق و الواجبات وفق مبدأ المساواة بالمفهوم

---

[1] ـ أرسطو, *نمص*, ج2- ك5- ب2– ف 12- ص 67 .

)*(ـ أن هذه المساواة المحافظة للغاية(وفقاً لعامل مسيطر في الروح الأرسطاليسية) تتناقض بعنف مع المساواة الديمقراطية, البسيطة , المطلقة, الحسابية. فالمطلب الجوهري للنظام الديمقراطي اليوناني كان دائماً أن يتمتع كافة المواطنين بكل الحقوق السياسية, و على حد سواء. و بالتالي معاملة المواطنين كوحدات متساوية بشكل دقيق, و تسوي الأوضاع و تطارد الفروقات و تبدي عداءاً للأغنياء, و تعطي حصة متساوية لمن هو غير متساوٍ اجتماعيا و أخلاقياً, أي نفس الحصة لأسوء مواطن و لأفضل مواطن(شوفالييه جان جاك ـ المرجع السابق ـ ص 91) .

)2(ـ أرسطو, *المصدر السابق*, ج2- ك5- ب3– ف 4- ص 68 ـ 69 .

الذي نعرفه, إن على كل فرد أن يعطي لكنه يجب أيضا أن يتلقى ما يستحقه بشكل حق أو حقوق.

ب ـ العدالة التعويضية: أما النوع الآخر من العدل فهو العدل المعوض و الوازع, و يعرفه أرسطو بقوله:" و هو الذي يضبط علاقات الأفراد بينهم سواء في العلاقات الإرادية أم في العلاقات اللاإرادية"[1].

العدالة التعويضية هي التي تحدد العلاقات بين الأفراد, و تقوم في إعطاء لكل ذي حقٍ حقه, من خلال تعويض الفرد للخسارة الناشئة عن فعل فرد آخر. و في تطبيق هذه العدالة لا يراعى التمييز بين الأفراد, , إنما ينظر إلى فعل الجريمة التي تقتضي عقاباً أو خسارة تقتضي تعويضاً من خلال الوظيفة القضائية التي تلزم كل الناس باحترام القانون, فإن القانون لا ينظر إلا إلى الفرق بين الجرائم و يعامل الأشخاص كأنهم على أتم ما يكون من المساواة. و بالتالي هذا النوع من العدل" يبحث فيما إذا كان الواحد جانياً و ما إذا كان الآخر مجنياً عليه, و فيما إذا كان الواحد قد ارتكب أضراراً و ما إذا كان الآخر قد لحقه الضرر"[2].

و تخضع هذه العدالة التعويضية إلى مساواة حسابية يراعى فيها الحد الأوسط بين خسارة الواحد و ألمه و بين ربح الآخر. و سميت هذه العدالة تعويضية لأن مسؤولية القاضي فيها رد الأمور إلى نصابها و تعويض المظلوم عما وقع عليه من ظلم و غبن, ومتى أمكن القاضي أن يقدر الخسارة الواقعة, فربح الواحد ينقلب خسارة و خسارة الآخر تصير ربحاً.

و على هذا فالمساواة هي الوسط بين الأكثر و بين الأقل. فالربح و الخسارة أو الألم يجب أن يصرفا إلى معنى مضاد أوّلهما بالأكثر و الثاني بالأقل, فالأكثر في النفع و الأقل في الضرر, هذا هو الربح و ضد ذلك هو الخسارة و الألم, و المساوي الذي يلزم الوسط بين أحدهما و بين الآخر هو ما نسميه العادل, و التقويم و التصحيح من مهمة العدالة التعويضية و هذا التقويم يقوم به القاضي المدني(في الأفعال الإرادية كالبيع و الشراء) و الجنائي(في الأفعال اللاإرادية كالسرقة و القتل) لكل إخلال بالمساواة على حساب أحد الأطراف في معاملة ما. و من هنا يشبه أن يكون القاضي العدل الحي المشخص, بل قد يعطى القضاة أحياناً لقب المصلحين بين الخصوم كما لو كان محققاً الحصول على العدل بمجرد الحصول على الوسط القويم, و يؤكد أرسطو على ذلك بقوله" في بعض البلدان يسمى القضاة وسطاء"[3].

---

[1] ـ أرسطو, *نمص*, ج2- ك5- ب4– ف 1- ص 72.

[2] ـ أرسطو, *نمص*, ج2- ك5- ب4– ف 3- ص 73.

[3] ـ أرسطو, *نمص*, ج2- ك5- ب4– ف 8- ص 74.

سيكون القاضي هو الذي يعيد المساواة إلى نصابها" ISazein" و سيقوم أرسطو, حسب بول ريكور, باللعب بالكلمات, " الذي يرجع إلى فيثاغوريين, حيث سيتم اللعب بكلمة"Dikastée" التي تعني القاضي, و بكلمة"Dikhastos" التي تعني من يقسم بين إثنين و بالتالي تكون الكلمات التي تدل على العادل و القسمة إلى إثنين و القاضي الذي يقسم شيئاً إلى إثنين متشابهة تمام التشابه"[1].

و على أية حال فإن المبدأ في هذه العدالة بنوعيها التوزيعية و التعويضية واحد و هو المساواة, إلا أن المساواة في التوزيعية يختلف إلى حد ما عن المساواة في التعويضية, ذلك أنها في التوزيعية تراعي فضل الأفراد فتعطي كلاً على قدر فضله و جهده. أما في التعويضية فإنها تلحظ الظلم الواقع فقط, و تعتبر الطرفين متساويين, فتأخذ الظالم بمثل مل أخذ به غريمه.

إن أرسطو يريد في العدالة التوزيعية ألا يسلك مسلكاً حسابياً مطلقاً, لأن الإسراف في تطبيق العدالة يؤدي إلى الظلم, و ما القانون إلا صيغة عامة لا يمكن أن تحتاط للظروف الكثيرة المتنوعة, و حسب أرسطو " فإن تطبيقها على الأحوال الجزئية الراهنة يتطلب مراعاة روح القانون لا نصه الحرفي, و الإنصاف نوع من العدالة أسمى من عدالة القانون"[2].

و يضيف أرسطو إلى هذين القسمين الرئيسيين للعدالة الجزئية, العدالة التبادلية(المقايضة) و هو النوع الذي يتناول تبادل الخدمات و المنافع, و هذا النوع هو الآخر يتطلب المساواة.

و في نهاية هذا العنصر(نظرية العدالة) نلاحظ أن العدالة عند أرسطو هي وسط بين أن تفعل الظلم أو أن تكون مظلوماً. فرجل الأعمال العادل مثلا, في معاملاته, هو الرجل الذي إختارأن يعطي الطرف الآخر حقه, و أن يأخذ نصيبه بالضبط دون أي ابتزاز للأموال بدلاً من يعطي الآخر أقل من حقه, أو أن يأخذ لنفسه أكثر مما يستحق. أما إذا أعطى الطرف الآخر أكثر من حقه, و قبل على نفسه أقل مما يستحق, فإن ذلك يكاد أن يكون رذيلة, أو انه بالضرورة قد عومل معاملة ظالمة.

يستمر أرسطو ليقول أن العدالة ليست في الواقع وسطاً مثل الفضائل الأخرى, و إنما "هي وسط بمعنى أنها تؤدي إلى وضع للأمور يقف وسطاً

---

[1] - ريكور بول, *الفلسفة الأخلاقية و السياسية عند أرسطو (من الغضب إلى العدالة إلى الصداقة السياسية)* ترجمة: عزا لدين الخطابي , منشورات عالم التربية, المطبعة الجديدة, المغرب, ط1, 2004, ص 133 .

[2] - أرسطو, *المصدر السابق*, ج2- ك5- ب10– ف 5- ص 108.

بين طريق يأخذ فيه " أ" أكثر مما ينبغي, و طريق يأخذ فيه "ب" أقل مما ينبغي"[1].

3 ـ فضيلة الصداقة:

بعد تعرفنا على فضيلة الشجاعة و فضيلة العدالة, نتعرف الآن على فضيلة أخلاقية أخرى, و هي فضيلة الصداقة)*(, و هذه الفضيلة لا تقل أهمية عن فضيلة العدالة, خاصة باعتبار الإنسان حيوان اجتماعي حتى أن أرسطو يعتبر " الصداقة في الحياة الاجتماعية أهم من العدالة, إذ لا حاجة للعدالة عندما يكون الناس أصدقاء, و لكن عندما يكون الناس عادلين مقسطين, تبقى الصداقة نعمة و فضل"[2].

يلح أرسطو على أهمية و قيمة الصداقة في المدينة, و يعلن أنها تشد اهتمام المشرعين أكثر من العدالة نفسها, لأن هؤلاء يسعون جاهدين لجعل الوفاق ينتصر على الخلاف. و يكرر أرسطو في " السياسة" بأن الصداقة هي "الخير الأكبر" لأنها" تخفف للحد الأدنى بالضبط احتمالات الفتن"[3], أي أن للصداقة, إضافة إلى دورها الاجتماعي و الأخلاقي دوراً سياسياً.

فالصداقة و العدل يخصان الموضوعات الواحدة بعينها و ينطبقان على الكائنات الواحدة بعينها, ففي كل مجتمع كيفما كان يوجد العدل و الصداقة معاً, على درجة واحدة. و يرى أرسطو أن كمال الحياة الاجتماعية هي في العدالة المتحدة مع الصداقة الحقة, التي ترتفع فوق الطبيعة البشرية.

و نظراً لأهمية الصداقة, نجد أرسطو يخصص الكتابين "الثامن و التاسع", و فيهما يتناول عدة مواضيع حول فضيلة الصداقة, و سنحاول في هذه العنصر التركيز فقط على أهمها.

يعتبر أرسطو أن سعادة الإنسان تزيد أو تنقص بمقدار مشاركة الآخرين له, و من هنا كانت الصداقة المتمثلة في العلاقة مع الآخرين ضرورية.

---

(1) ـ كوبلستون فردريك, *المرجع السابق* , 459 .

)*(ـ لقد أشار المعلقون إلى أن كلمة " philia " اليونانية لم تترجم إلا بشكل ناقص جداً بكلمة " amitié" (صداقة) الفرنسية. ذلك أن معناها أوسع بكثير, فالمقصود بها " الصلة الإنسانية عامة" بحيث أن كلمات مثل: رفق, إحسان, حب البشر, إنسانية, ألفة, غيرية, تقترح نفسها على المترجم(شوفالييه جان جاك, المرجع السابق, ص 385 .

(2) ـ أرسطو, المصدر نفسه, ج2- ك8- ب1– ف 4- ص 221 .

(3) ـ شوفالييه جان جاك, *المرجع السابق*, ص 85 .

و تتأكد أهمية الصداقة أكثر, عندما لا يرضى الإنسان أن يعيش بلا أصدقاء, و لا يستطيع ذلك و لو توفرت له جميع الخيرات. و يتساءل أرسطو: كيف تُقتنى الخيرات العظيمة؟ و كيف تحفظ بدون أصدقاء يساعدونك على ذلك ؟.
حاجة المرء إلى الصداقة و الأصدقاء لا تتوقف في جميع فترات حياتنا المختلفة, و لهذا يقول أرسطو:" فالناس متفقون على أن الأصدقاء هم الملاذ الوحيد الذي يمكننا الاعتصام به في البؤس, و في الشدائد المختلفة الأنواع, فحينما نكون شباباً نطلب إلى الصداقة أن تعصمنا من الزلات بنصائحها, و حينما نصير شيوخاً نطلب إليها عنايتها و مساعدتها التي تقوم مقام نشاطنا, حيث ضعف السن يجلب علينا كثيراً من أنواع الخور و أخيراً حينما نكون في كل قوتنا نعتمد عليها لنتم بها بهاء أعمالنا"[1].
و من أهم الأفكار حول فضيلة الصداقة, هو تقسيمه للفضيلة إلى ثلاثة أنواع و هي: صداقة المنفعة و صداقة اللذة و صداقة الفضيلة. و من خلال هذا التقسيم نكتشف أن تصور أرسطو للصداقة هي تصور للغاية التي تنجر عنها.
أ ـ صداقة المنفعة: مثل هذه الصداقة ضرورية للإنسان, طالما أنه ليس مكتفياً بذاته اقتصاديا, فصداقة رجال الأعمال هي من هذا القبيل, و هي توجد حسب أرسطو, على الخصوص في الناس المسنين, لكن إذا اقتصرت الصداقة على المنفعة بحيث يصبح الإنسان لا يحب شخص الصديق, بل ما يعود عليه من منفعة, فإن هذا النوع من الصداقة دنيئة واهية. و تنقضي بانقضاء الحاجة و المنفعة, خاصة إذا كانت المنفعة دائمة التقلب, و لذلك يؤكد أرسطو "على أن الصداقة بالمنفعة لا تكاد تكون خليقة إلا بنفس التجار"[2].
ب ـ صداقة اللذة: (المتعة) و هي تتأسس على المتعة الطبيعية التي يشعر بها الناس في صحبة أقرانهم, لا سيما الشباب لأنهم لا يعيشون إلا في الشهوة و أنهم يسعون على الخصوص إلى اللذة, بل حتى لذة الساعة التي هم فيها. و مع تقدم السنين, كما يؤكد أرسطو, تتغير اللذات و تصير غير ما كانت بالمرة, و لهذا يعقد الشبان علاقاتهم بغاية السرعة و ينقضونها بسرعة لا تقل عن الأولى, و بالتالي تنحل الصداقة مع اللذة التي ولدتها.
و من خلال عرضنا لصداقة المنفعة و صداقة اللذة, نجد أنهما غير مستقرين بل متقلبين, فعندما يغيب الدافع إلى الصداقة ـ المنفعة أو اللذة ـ تغيب الصداقة أيضاً, لذلك فهما دنيئتان و ناقصتان.

---

[1] ـ أرسطو, *المصدر السابق*, ج2- ك8- ب1– ف2- ص 220.
[2] ـ أرسطو, نمص, ج2- ك8- ب6– ف 3- ص 241.

ج ـ صداقة الفضيلة:(الخير) فهي وحدها الصداقة الكاملة و الحقّة, إنها صداقة نادرة و ذلك لندرة الفضيلة, و هي باقية لأن الصديقان يحتفظان بخلُقهما, و الفضيلة فيما يقول أرسطو شيء متين دائم, و أنها صداقة المحبة و بذل الجهد و المال, و يؤكد أرسطو على هذا النوع من الصداقة بقوله: "الصداقة الكاملة هي صداقة الناس الذين هم فضلاء و الذين يتشابهون بفضيلتهم لأن أولئك يريدون الخير بعضهم لبعض من جهة أنهم أخيار, و أزيد أنهم أخيار بأنفسهم, أولئك الذين لا يريدون الخير لأصدقائهم إلا لهذه الأسباب الشريفة, هم حقاً أصدقاء"[1]. و من هذا القول نجد أن أرسطو يضع جملة من الشروط للوصول إلى ربط قلوب الأصدقاء بالعروة الوثقى و البلوغ بالتالي إلى صداقة الفضيلة و من أهم هذه الشروط:

أن يكون الأصدقاء أخيار بأنفسهم لا فقط بالفائدة أو باللذة التي يؤثرونها, كذلك يجب أن تكون قلوبهم كريمة, كما يجب عليهم أن يكونوا نافعين بعضهم لبعض و بالتالي ملائمين بعضهم لبعض, و أن تكون أفعالهم أيضاً فاضلة.

كما يتطلب هذا النوع من الفضيلة شرط " الزمان و العادة", و المقصود بهذا الشرط أنه "لا يمكن للصديقين أن يقبل أحدهما الآخر ـ أي لا يمكن أن يكونا صديقين ـ قبل أن يظهر كلاهما بأنه حقيق بالمحبة, و قبل أن يتقرر في نفسيهما الثقة المتبادلة"[2], لأن الصداقة الحقة لا تكون سريعة كصداقة المنفعة أو اللذة, بل تقتضي الدوام, و هذا يعني استقرار في الأخلاق لأن انحلال الصداقة يعود إلى تقلب الأخلاق في الشخص.

و هذه الصداقة, في نظر أرسطو, هي وحدها المعصومة من تطرق " النميمة", لأنه لا يمكن فيها أن يسهل تصديق مزاعم أي شخص ضد إنسان قد أُختبر زمناً طويلاً, إن تلك القلوب لم يمر بخاطرها أن يسيء بعضها إلى بعض, في حين أن لا شيء يمنع من أن تُصاب الصداقات من نوع آخر بهذه الإصابات الوخيمة.

و الصداقة الحقة فرضت على أرسطو أن يتطرق إلى مسألة الأنانية و الأثرة. فالأثرة عنده تعادل الفضيلة العليا, فالإيثار هو أثرة الأعلى درجة, لأنه ليس شيئاً آخر غير نقل الأثرة من الذات إلى الغير, ففي الصديق تجتمع الأنانية و الغيرية كما تجتمعان عند الأم, فهي تألم لوجع ابنها مثلما تألم لوجعها, و بالتالي فليست كل أنانية ممقوتة, بل فقط التي تطلب المنافع و اللذات. فالصديق هو ذلك الذي يعيش معك و الذي يتحد و إياك في الأذواق و الذي

---

[1] ـ أرسطو, نمص, ج2- ك8- ب3– ف 6- ص 230.

[2] ـ أرسطو, نمص, ج2- ك8- ب3– ف 8- ص 231.

تسره مسراتك و تحزنه أحزانك. فالصديق هو ذات ثانية أو بتعبير أرسطو فالصديق روح واحد في جسدين.
و يمضي أرسطو في تحليله لموضوع الصداقة , و يتساءل: هل ينبغي أن يتخذ الإنسان أكبر عدد يستطيعه من الأصدقاء؟ و يرى أرسطو أن الصداقة إن دلت على شيء فإنما تدل على قلة الأصدقاء لا كثرتهم. و الصداقة الحقيقة لا تتجه إلى أناس كثيرين, لأن الصداقة حب و ليس من الممكن حب أناس كثيرين في آن واحد. و " جميع الصداقات التي يشاد بذكرها و يعجب من أمرها لم توجد البتة إلا بين شخصين"[1].
و يتساءل أرسطو أيضاً: هل الأصدقاء ضروريون أكثر في السراء أم في الضراء؟ و يرى أرسطو أن الأصدقاء يُطلبون في الحالتين على حد سواء, فالأصدقاء هم حقاً ضروريون في المصيبة, فعندها يلزم الأصدقاء النافعون و مجرد حضور الأصدقاء هو وحده لذة في الضراء, فإن الآلام تهون عندما تتقاسم حملها قلوب مخلصة. أما في حالة السراء, كما يرى أرسطو, فالناس السعداء في حاجة إلى أن يُقاسمهم الغير سعادتهم و يتقبل نعمهم. لكن أشرف من ذلك أن يكون للمرء أصدقاء في السراء و في هذه الحالة لا يطلب إلا أهل الاستحقاق و الفضيلة.
و بتطرقنا إلى تحليل كل من فضيلة الشجاعة و العدالة و الصداقة, نكون قد تطرقنا إلى بعض الفضائل الأخلاقية المتعلقة بالحياة العملية, و هي فضائل الإنسان باعتباره كائناً مركباً من جسد و روح أو من مادة و صورة بتعبير أرسطو, و لكنها في مرتبة ادنى من كمالات الفضائل العقلية.

2 ـ الفضائل العقلية:

بعد تعرفنا على دواعي تقسيم الفضيلة إلى خلقية و عقلية, و بعد تطرقنا للفضيلة الخلقية, نحاول الآن التعرف على الفضائل العقلية. فإذا رتبنا نوعا الفضيلة في سلم, فإننا نجد الفضائل العقلية أعلى درجة من الفضائل الخلقية. إذ على الرغم من أهمية فضيلة الشجاعة و العدالة و الصداقة و الكرم و الصدق و العفّة و الأمانة في حياة الناس الاجتماعية, بحيث لا تنتظم هذه الحياة الاجتماعية إلا بوجود هذه الفضائل و ممارسة الجميع لها, إلا أن هذه الفضائل جميعا لا تحقق ماهية الإنسان في نظر أرسطو, لأنها إنما تتم كما قلنا سابقاً بتحكم الجزء العاقل من الإنسان في الجزء الشهواني غير العاقل منه, و يبقى أن يكون هناك فضيلة خاصة بالعقل بما هو كذلك.
أهمية الفضائل العقلية لا تستمد من هذا الجانب فقط, بل إنها تستمد أيضا من "السعادة", فإذا كانت السعادة نشاطاً يسير طبقاً للفضيلة, " فمن المنطقي أنها

---

[1] ـ أرسطو, *نمص*, ج2- ك9- ب10– ف 6- ص 317.

تسير طبقاً لأعلى الفضائل و سوف تكون الفضيلة العقلية أفضل جانب فينا"[1]. و من خلال هذه الفكرة نلاحظ و كأن أرسطو يميز بين نوعين من علم الأخلاق, علم الأخلاق الذي يبحث في الإنسان بصفته مرطباً من نفس و جسد, أي في فضيلته وخيره وسعادته, وعلم الأخلاق الذي يبحث فيه بصفته عقلا محضًا , أي في فضائله العقلية الصرفة.

ومن خصائص الفضائل العقلية أنها تكتسب بالتعلم وتنمو بنموه. لذلك كان بلوغها يتطلب وقتا طويلا وخبرة عظيمة, ويخصص أرسطو الكتاب "السادس" للكلام عن الفضائل العقلية, فيبدأ بتقسيم العقل إلى نظري وعملي, وكل منهما ينشد الحقيقة من زاويته الخاصة. فالعملي يطلب الحقيقة في مجال الميول و الشهوات المستقيمة, ويحدد الوسائل الجزئية لإرضاء هذه الميول. أما العقل النظري, وهو أشرف جزء في النفس الناطقة, فإنه يطلب الحقيقة لذاتها وموضوعه الكلي والموجودات الثابتة الدائمة, وفعله التأمل أي الحكمة النظرية. وهنا يتحدث أرسطو عن الفضيلة النظرية, فضيلة التأمل النظري باعتبارها فضيلة العقل بما هو كذلك, لقد خلق العقل في الإنسان لا ليتحكم في أفعالنا ويوجهها فقط, بل ليتأمل ويفكر. فالتأمل والتفكير هما الوظيفة الأساسية للعقل الإنساني, ومن هنا كان تفضيل أرسطو للفضيلة النظرية على الفضائل الأخلاقية. وقد فضل أرسطو- كأفلاطون)*(- فضيلة التأمل النظري لأسباب عديدة منها: أن التأمل والتفكير حينما يمارسهما الإنسان العاقل فإنه يتشبه في ذلك بالإله الذي اقتصرت وظيفته عنده على أنه هو عاقل لا يعقل إلا ذاته أي أن كل وظيفة الإله هي التأمل الذاتي لنفسه, إذ ليس هو كالإنسان مركب من مادة وصورة ونفس وإنما هو روح أو عقل خالص في ذاته. ولذلك كلما أوغل الإنسان في حياة التأمل والنظر استمتع بسعادة واستغرق في البهجة العظمى والغبطة القصوى .

أما السبب الأهم الذي جعل أرسطو يعلي من شأن هذه الفضيلة, أي فضيلة التأمل, هو أنها السبيل الوحيد أمام الإنسان ليعرف أسرار الوجود ويعرف الإله, فلولا التأمل في جنبات الكون و" التساؤل عن أسرار الوجود لما استطاع الإنسان أن يعرف مُبدع الوجود وعلّته الأولى وهي الله"[2].و قد

---

(1) - كوبلستون فردريك , ***المرجع السابق*** **, 467 .**

)*(- هناك بجانب الفضائل الناشئة عن اعتدال قوى النفس عند أفلاطون- لقد سبق وأشرنا إلى ذلك- فضيلة من نوع أرقى, لأن مرجعها العقل وحده وهي الفضيلة الفلسفية, وفضيلة الفيلسوف تقوم في الهرب من عالم الحس والابتعاد عن شؤون العالم, إلى إعمال عقله في تأمل عالم المثل والتفكير فيه وإدراك حقائقها, وبالتالي ستكون

(2) - د/ النشار مصطفى, ***المرجع السابق*****, ص67.**

استغرق أرسطو في الكتاب العاشر من " الأخلاق إلى نيقوماخوس" للبرهنة على مدى سمو هذه الفضيلة على غيرها من أنواع الفضائل, و من جملة البراهين مايلي:

أ ـ التأمل أقدس الأفعال الإنسانية.

ب ـ ارتباط فعل التأمل بالاستقلال و اللذة, فالتأمل هو الفعل الألذ و الأطهر.

ج ـ التأمل هو الفعل المحبوب لذاته, فالتأمل هو الفعل الذي يمثل نمطاً من الحياة هي حياة التأمل المحبوبة لذاتها. فليس كل إنسان في نظر أرسطو بقادر على أن يعيش هذه الحياة التأملية التي هي قبس من الألوهية موهوبة لبعض البشر دون بعضهم الآخر. و منه يربط أرسطو فعل التأمل بالخلود, فبقدر ما يتأمل الإنسان بقدر ما يحيا حسب أشرف ما يمتلك من قدرت, بقدر ما يقترب من الألوهية, بقدر ما يخلد نفسه.

د ـ التأمل فعل إلهي)*(و يمثل قمة السعادة للإنسان كما هو للإله, و يقول أرسطو في كتابه " دعوة للفلسفة" ما يتوافق مع هذه الفكرة :" إن الإنسان إذا حُرِمَ الإدراك الحسي و العقل صر شبيهاً بالنبات, و إذا حُرِمَ العقل وحده تحول إلى حيوان, أما إذا تحرر من غير المعقول و تمسك بالعقل فقد صار شبيهاً بالإله"[1]

والفضائل العقلية التي وردت في الكتاب السادس هي:الفن, العلم, التدبير, الحكمة والعقل. فبالعلم يتم معرفة الكلي الضروري, ولما كانت هذه المعرفة تكتسب بالبرهان, كان العلم في نظر أرسطو هو الملكة التي تؤهلنا للبرهنة. وللبرهان مبادئ أولية يدركها العقل بالفهم بعد الإستقراء, ومنها يُكون معارفه العلمية التي تكون كلية ومتكافئة تنطلق بواسطة روابط ضرورية. فالعلم عندئذ " هو المقدرة على إثبات المعرفة, وهو الإستنتاج السليم إنطلاقا من

)*(ـ هذه المسحة الأخلاقية التي أضفاها أرسطو على " التأمل" جاءت مرتبطة بنظرياته الميتافيزيقية, حيث أن جوهر الإله لديه هو اللامادية و الروحانية الكاملة الخالصة, فالعقل الإلهي أو الإله عقل و فكر, انه فكر و ليس له محتوى آخر غير ذاته, و هذا التأمل الذاتي هو حياة الإله السعيد الخالد.

[1] ـ أرسطو, *دعوة للفلسفة*, قدّمه و علّق عليه و شرحه: د/ عبد الغفار مكاوي, دار التنوير للطباعة و النشر و التوزيع, بيروت, ص 42.

المبادئ الأولية, موضوعه هو الضرورة و اللانهاية"[1], ومن علاماته أنه بالإمكان تلقينه كما يمكن تعلم موضوعه, حيث يقول أرسطو:" كل علم قابل لأن يعلّم وكل شيء قد عُلِّم يمكن فيما يظهر أن يُعلَّم"[2].

أما الفن "techne" فهو " الملكة التي تؤهلنا لأن نحدث مصنوعات طبقا لقواعد محكمة"[3]. فالفن هو ملكة إنتاج يديرها و يدبرها العقل لكنها لا تتعلق بالأشياء واجبة الوجود أو ضرورية الوجود أو بمعنى آخر لا تتعلق بإنتاج الماهيات, و إنما بإنتاج الأشياء التي يمكن أن توجد أو لا توجد. و من فثمة فن جيد و فن ردئ. فالإنتاج الجيد ناتج فن جيد, و الإنتاج الفاسد ناتج فن فاسد. إذ ماهو إلا " ملكة الإنتاج يهديها العقل, فليس في عقلنا ملكة منتجة ليست فنا, فينتج من هذا أن الفن يشتبه فينا بالملكة التي تنتج الأشياء في الخارج بمساعدة العقل الحق"[4].

و من فضائل العقل أيضا التدبير, فهو ملكة تقف على الحق, وبمساعدة العقل تهتدي إلى جميع الأشياء الحسنة والقبيحة بالنسبة للإنسان. وبالتالي " فالرجل المدبر هو الذي يكون كفئا للحكم على الأشياء التي تكون طيبة ونافعة له على الوجه الأنسب لا على الإعتبارات الخاصة لصحة الجسم وعافيته, بل التي يجب على وجه العموم أن تساعد على فضيلته وسعادته"[5]. إن التدبير هو فضيلة الإنسان العاقل الذي ينجح في البُعد عن الإنفعالات الوقتية للذة و الألم و الحرص على الموازنة بين الأمور حتى يمكن إكتشاف الأشياء الحسنة و القبيحة و من ثم الإتجاه نحو الأشياء الحسنة و الابتعاد عن كل ما هو قبيح. إن التدبير إذن لا يقتصر على مجرد العلم بالصيغ العامة, بل يلزم أن يعلم المدبر بجميع تصريف الأمور الجزئية لأن التدبير عملي, أنه يعمل و العمل يرد بالضرورة على الأشياء التفصيلية.

أما الحكمة, خاصة العملية – لأنه هناك حكمة نظرية- فهي ملكة المشورة الجيِّدة في الأشياء الحسنة والرديئة بالإظافة إلى الإنسان لماهو إنسان.

---

(1) - د.إسماعيل زروخي, *بنية الأخلاق عند أرسطو*(أرسطو في الفلسفة العربية الإسلامية, كتاب جماعي), مطبوعات جامعة منتوري, قسنطينة, الجزائر, ج1 , ط1 ,2001 , ص 25 .

(2) - أويزرمان تيودور, *تطور الفكر الفلسفي*, ترجمة سمير كرم, دار الطليعة, بيروت,لبنان, ط2, 1979 ص 126

(3) - د/ كرم يوسف, *المرجع السابق*, ص 196 .

(4) - أرسطو, *الأخلاق إلى نيقوماخوس*, ج2- ك6- ب3– ف 2- ص 122- 123.

(5) - أرسطو, *نمص*, ج2- ك6- ب4 – ف 1- ص124.

والحكمة تعرف الصواب, و تعرف الوسائل إلى ما هو صواب. و لهذا فإن الحكمة فضيلة العقل بها يعرف الغنسان ما ينبغي أن يفعله, و ما يجب عليه أن يتجنبه, و تتضمن الروية و الحكمة العملية و التصميم أو العزم. و الحكمة العملية إذا تناولت شوؤن الدولة, فهي" العلم السياسي", و يجب أن تتناول هذه الشوؤن, " لأن الفرد لا يستطيع أن يحيا حياة كاملة في دولة ناقصة. و العلم السياسي يشمل التشريع و وظيفتين خاضعتين للتشريع هما الشورى و القضاء"[1].

و في الأخير نجد أن كل من الفضائل الأخلاقية و العقلية عند أرسطو هي وسائل لبلوغ السعادة بنوعيها, " السعادة القصوى التي تقابل الفضائل العقلية أو النظرية, و السعادة الأدنى أو الإنسانية التي تقابل الفضائل الأخلاقية أو العملية"[2].

تلك هي الموضوعات الأساسية التي عرض لها أرسطو في كتاب " الأخلاق إلى نيقوماخوس" العشرة التي توضح لنا نظريته في السعادة والفضيلة واللذة وحرية الإرادة. وقد أقامها على أساس فلسفي قوامه البحث العقلي. ومن خلال تحليلنا لهذه الموضوعات التي تعتبر جوهر علم الأخلاق, نلمس صدق الرأي القائل بأن اليونان هم أول من أسس للأخلاق كمبحث فلسفي قائم بذاته. وكان لفلسفة الأخلاق الأرسطية تأثير في الفلسفات التي جاءت بعده سواء الفلسفة العربية الإسلامية أو الفلسفة الأوربية.

---

(1) **ـ د/ كرم يوسف, المرجع السابق, ص197 .**

(2) **ROGRE LABROUS, *INTRODUCTION à LA PHILOSOPHIE, POLITIQUE* ÉDITION MARCEL RIVIERE – PARIS- 1959- P 67.**

قبل الخوض في هذا الفصل الثالث ، و المخصص لتحليل نموذجين من فلسفة الأخلاق في الإسلام و هما : الفلسفة الأخلاقية عند الفارابي و مسكويه, رأينا من الضروري و لو بإيجاز, أن نخصص صفحات قليلة نتطرق فيها إلى بواكير التفكير الأخلاقي في الإسلام, بحث ندرس الأخلاق عند العرب قبل الإسلام, ثم تنامي الاهتمام بالأخلاق خاصة بعد دعوة النص الديني(القرآن و السنة) للإقبال على دراستها. كما نتعرف على أثر مرحلة الترجمة التي شهدها كل من العصرين الأموي و العباسي و في تأجيج الاهتمام بالعلوم عامة و بالأخلاق خاصة.

بواكير التفكير الأخلاقي في الإسلام:

دراسة الفلسفة الخلقية في الإسلام, تفرض علينا التعرف على الأخلاق قبل مجيء الإسلام, أي فترة العرب قبل الإسلام.

فمن المعروف أنه لم يكن للعرب قبل الإسلام فلسفة خلقية, و مع ذلك كان لهم سعرهم الذي يعدّ ديواناً لهم , و سجلاً لتاريخهم, و كان هذا الشعر حافلاً "بالحكم" التي تدل على رجاحة في العقل, و صفاء في الذهن," و يمكننا أن نعثر على بعض الأقوال في هذه الفترة, على بعض الأقوال الشعرية المتناثرة و المعبرة عن العواطف الأخلاقية حيث نجد تحذيرات من التكبر و تهديدات من الانتقام الإلهي و من ذلك المنطق و التأثير انطلق محمد في كل المواقف الهادفة إلى تحسين الأخلاق فيما بعد"[1]

و من خلال شعرهم ندرك أنهم عرفوا كثيراً من الفضائل و تخلقوا بها في حياتهم العملية و كانوا يفخرون بها, كما عرفوا كثيراً من الرذائل و كانوا يتحرزون منها.

لكن هذه "الحكم" قد صدرت عن فلتات الطبع و خطرات الفكر لا غير, و لذا لا يمكن أن تعدّ فلسفة كتلك التي تقوم على النظر العقلي و تعتمد على منهج علمي.

و إذا كانت هذه الفترة قد سميت" بعصر الجاهلية " لما كانوا عليه من وثنية, فقد احتوت على فئة الحكماء, " و حكماء العرب هؤلاء هم : العلماء الذين كان يُرجعٌ إليهم فيما يعرض من مشاكل, و هم في الجملة, أعظم العرب حظاً في الثقافة"[2]. و كان لكل قبيلة حكيم أو أكثر و اشتهر منهم كثيرون

---

(1) ـ ت, ج ,دي بور, , *الأخلاق و الحياة الأخلاقية عند المسلمين*, ترجمة(د/ أحمد عبد الحليم عطية) دار قباء, للطباعة و النشر و التوزيع, القاهرة, 2001 , ص 36 .

(2) ـ د/ عبد الحليم محمود, *التفكير الفلسفي في الإسلام*, دار الكتاب اللبناني, بيروت, بدون سنة, ص 28 .

"كأكْثَمَ بن صيْفيّ , حاجب بن زُرارة , و الأقرع بن حابس, و عامر بن الظّرب"[3].
و لقد أثرت عنهم الحكم القصيرة التي تركزت فيها التجربة و الحنكة و الدعوة إلى القيم الأخلاقية الفاضلة, كالتخلق بالخلق الجميل الحسن و العمل على إقرار الحق و مناصرة العدل و دفع الظلم, و رد الضيم.

حتى إذا جاء الإسلام سما بالأخلاق و أولاها عناية كبيرة لأن الإسلام في جوهره رسالة أخلاقية, بكل ما تحمله هذه الكلمة من عمق و شمول و لا غرو أن تكون الأخلاق خصيصة من خصائصه العامة. وبما أن الإسلام هو الرسالة التي أتم الله تعالى بها دينه, فإن الإسلام جاء ليتم الصرح الأخلاقي الإلهي الذي شيده الرسل السابقون و يؤكد ذلك قول الرسول صلى الله عليه و سلم " إنما بعثت لأنمم مكارم الأخلاق" سواء مكارم الأخلاق التي جاء بها الرسل السابقون أو مكارم الأخلاق التي اهتدى إليها الناس في العصور السابقة, بل و في كل العصور أو مكارم الأخلاق التي كان عليها العرب قبل الإسلام, فكانت رسالة جامعة لكل خُلق حسن, قال تعالى:" و نهديكم سنن الذين من قبلكم"(الأنعام: 90).
فالطابع الخلقي بارز و واضح في وصايا الإسلام العامة بمكارم الأخلاق, و عرض الفضائل الإنسانية الحقة و دعوته إليها, و لن نستطيع أن نذكر في هذا المجال كفل الآيات التي أشارت إلى هذه الفضائل, و حسبنا أن نذكر بعضها, من تلك الآيات قوله تعالى:" إن الله يأمر بالعدل و الإحسان و إيتاء القربى و ينهى عن الفحشاء و المنكر و البغي" (النحل: 90) و قوله تعالى:" إنما يتذكر أولوا الألباب, الذين يوفون بعهد الله و لا ينقضون الميثاق, و الذين يصلون ما أمر الله به أن يوصل, و يخشون ربهم و يخافون سوء الحساب, و الذين صبروا ابتغاء وجه ربهم و أقاموا الصلاة و أنفقوا مما رزقناهم سراً و علانية و يدرؤن بالحسنة السيئة أولئك لهم عقبى الدار" (الرعد: 19 -22).
و الأخلاق في الإسلام قائمة على الوسطية بين المثالية و الواقعية. فالمثالية في الأخلاق الإسلامية تتأكد في النموذج, بينما الواقعية في إمكان التطبيق, مثال ذلك قوله تعالى :" و إن عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به" (النحل: 125) ذلك هو الحد الأدنى الذي يناسب الطبيعة البشرية في الاقتصاص لنفسها (الواقعية), و لكن المثالية في الارتقاء في المشاعر و التحكم في الانفعالات سموّاً (العفو عند المقدرة), " فمن عفا و أصلح فأجره على الله إنه

---

[3] ـ د/ أحمد أمين, *فجر الإسلام*, المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية(سلسلة أنيس), سنة 1989 , ص 93 .

لا يحب الظالمين" (الشورى: 40) و قوله تعالى كذلك :" إدفع بالتي هي أحسن فإذا الذي بينك و بينه عداوة كأنه ولي حميم" (فصلت: 34).
لم يترك الإسلام جانباً من جوانب الإنسانية إلا و قد صاغه صياغة أخلاقية, الجانب النظري, و العملي, و الاقتصادي, و السياسي, و الثقافي, و الجانب العسكري, و الجانب الاجتماعي, و العقائد و العبادات. لأن القرآن يعتبر أن الأخلاق الموجه القويم للإنسان نحو الفضيلة و الخير, لأن النفس الإنسانية فيها نزعتان : نزعة الخير و الفضيلة, و نزعة الشر و الرذيلة .
" و لقد اعتبر الإسلام الأخلاق الفاضلة هدفاً و مقصداً من أهداف و مقاصد التشريع و لذا جعلها مرتبطة بقواعد الإسلام و أركان الإيمان"[1]. فالقرآن الكريم دستور الإسلام الخالد , " قد حفظ القانون الأخلاقي الذي جاء به موسى و عيسى, و لكن هذا القانون لم يأت على شكل كلية واحدة كالوصايا العشر, و لكنه ورد كليات متفرقة في عدد من السور"[2].
و مما نستنتجه من ذلك أن الإسلام قد أرسى قواعد الأخلاق و ربى النفس الإنسانية على المثل العليا و الفضائل السامية كالصدق و العفو و الحلم و الرحمة و التواضع و العدل و الإحسان, و ما إلى ذلك . و نهى بالمقابل عن الرذائل كلها كالكذب و الغش و الخيانة و الكبر و الغضب و السد و الحقد و الغدر و ما إلى ذلك.
و الأخلاق في الإسلام لا تستمد من القرآن فحسب, بل أيضا من سنة رسول الله صلى الله عليه و سلم , حيث كانت سنته تطبيقا عملياً لهذه الأخلاق الكريمة التي اشتمل عليها القرآن. و لقد كان عليه الصلاة و السلام المَثَل الأعلى في الفضائل و حسن الخلق, و المؤمنون مطالبون بالإقتداء به و التأسي بأخلاقه. فإذا كانت آيات القرآن و سوره أصوات و كلمات, فإن عمل الرسول و خلقه معانيها و تفسيرها.
ما نلاحظه في هذه المرحلة أن المسلمين اهتموا بالجانب التطبيقي للأخلاق لإدراكهم أهمية هذه المثل و القيم في بناء النفس و إصلاح القلوب, و لم يعتنوا بالجانب ألتنظيري للأخلاق, بمعنى أن المسلمين في صدر الإسلام الأول لم يكونوا في حاجة إلى البحث العقلي في أساس الخير و الشر و الفضيلة و الرذيلة و غيرها. و يجب " الحذر من المبالغة و القول بأن ما في القرآن و الحديث من أخلاق يكوّن مذهباً أخلاقياً, فإن هذا لا يعدو طائفة لها

---

(1) ـ حسن رمضان فحلة, *مقومات الحضارة الإنسانية في الإسلام*, دار الهدى, عين مليلة, الجزائر, ص 156 .
(2) ـ د/ محمد عبد الله دراز, *دستور الأخلاق في القرآن*, ترجمة(عبد الصبور شاهين), مؤسسة الرسالة,بيروت لبنان, 1983 , ص 92 .

قيمتها من المواعظ و الحكم تدل على الخير و تأمر بالمعروف و تنهى عن المنكر و تدعوا إلى حسن السلوك"[3].
فهذا الجانب النظري تأخر إلى أن ظهرت مرحلة الترجمة في القرن الثاني الهجري , التي اقتصرت في العصر الأموي على الكيمياء و الفلك و الطب, بينما في العصر العباسي , الذي شهد نهضة حضارية عظيمة و حركة فكرية رائدة و صارت الترجمة أوسع نطاقاً, بحيث شملت الفلسفة و المنطق و العلوم التجريبية. و من بين الكتب التي ترجمة في هذه الفترة نجد مؤلفات أخلاقية عديدة, فعلى سبيل الذكر لا الحصر," يعود الفضل لابن المقفع(مات مقتولا 757 م) في ترجمة عدداً كبيراً من الرسائل الأصلية في الأدب و الأخلاق"[1], خاصة الفارسية منها, كالأدب الكبير و الأدب الصغير. و كذلك ترجمة كتب أفلاطون و أرسطو و جالينوس و غيرهم.

فلاسفة الإسلام و القضايا الأخلاقية:

لقد أتاحت هذه الترجمة لكثير من مفكري الإسلام الإطلاع على المذاهب الأخلاقية من مصادر عديدة , حيث يرى الدكتور محمد عابد الجابري في كتابه " العقل الأخلاقي العربي" أن العقل الأخلاقي العربي هو عقل متعدد في تكوينه, فهو مسرح تلتقي فيه خمسة موروثات ثقافية و هي:

1 ـ الموروث العربي الخالص الذي ينتمي أصلاً إلى ما قبل الإسلام.

2 ـ الموروث الإسلامي الخالص الذي يستند إلى المرجعية الإسلامية و عمادها القرآن و السنة.

3 ـ الموروث الفارسي و كان يمثل ثقافة أجنبية ورثها الإسلام.

4 ـ الموروث الصوفي.

5 ـ الموروث اليوناني متمثل على الخصوص في مؤلفات أفلاطون و أرسطو و جالينوس.

و بعد أن نفدت الفلسفة اليونانية بالخصوص إلى المسلمين في العصر الذهبي للدولة العباسية كان لها تأثير كبير في دفع جماعة من مفكري المسلمين إلى البحث في الأخلاق بحثاً فلسفياً, و منذ ذلك الوقت نشأت الاتجاهات الفلسفية في الأخلاق الإسلامية[2].

---

[3] ـ د/ محمد يوسف موسى, *المرجع السابق* , ص 166 .

[1] FAKHRY MAJID, *ibid* , p 30.)

[2] ـ يكاد يكون الاتجاه بين المؤرخين و الدارسين أن ليس في الفكر الأخلاقي مذهب أخلاقي, معللين ذلك باستغناء المسلمين بتعاليم القرآن و الحديث, على النظر في المسائل الأخلاقية, بحيث لم يشعروا بالحاجة إلى النظر الفلسفي في مشكلات الأخلاق, فضلا عن أن آراء الفلاسفة كالكندي و الفارابي في السعادة تختلط بآرائهم في

و على العموم, يرى الدكتور ماجد فخري في كتابه" الفكر الأخلاقي العربي" أن هذا الفكر مر بأربع مراحل هي:
المرحلة الأولى: تميزت بمعالجة الإشكاليات الخلقية الناجمة عن تدبر النصوص الشرعية لاسيما مدلول" العدل الإلهي" و التبعة البشرية و ماهية البر, و ما اتصل يها من طاعات و معاصي.
المرحلة الثانية: و هي في نظره تعكس التفاعل بين الفكر الديني الإسلامي و الفكر الفلسفي اليوناني و تتمثل هذه الفترة في مؤلفات الكندي و الرازي التي قال عنها أنها تعكس التأثيرات الرواقية و السقراطية التي أخذت تتسرب إلى العالم الإسلامي في مطلع القرن الثالث الهجري.
المرحلة الثالثة: تعكس بصورة واضحة تأثير "الأخلاق النيقوماخية" لأرسطو و بعض الشروح اليونانية المتأخرة التي اقترنت بها في الترجمات العربية, و يمثل هذه المرحلة مسكويه.
المرحلة الرابعة:و تتصف في نظره بالعمل على دمج الجانب الفلسفي بالجانب الديني و الصوفي و يمثل هذه المرحلة كل من "ميزان العمل" للغزالي, و "أدب الدنيا و الدين" للماوردي, ثم يضيف إليها رسالة ابن حزم في "الأخلاق و السير", و رسالة فخر الدين الرازي في "النفس و الروح"[1].

و هناك تقسيماً آخر يقدمه الدكتور محمد يوسف موسى في كتابه" تاريخ الأخلاق" يصنف فيه اتجاهات الأخلاقيين الإسلاميين إلى ما يلي:
1 ـ اتجاه يُعنى بالأخلاق العملية المستقاة من القرآن و السنة و الحكمة العربية و يمثل هذا الاتجاه أبوالحسن البصري الماوردي(364 ـ 450 ه) صاحب كتاب "أدب الدنيا و الدين".
2 ـ اتجاه غلبت عليه النزعة الدينية و الصوفية و اختلط بكثير من النظر الفلسفي و يمثل هذا الاتجاه الإمام الغزالي(450 ـ 505 ه) في كتابيه" إحياء علوم الدين" و " ميزان العمل".
3 ـ اتجاه بنى نظرياته على أسس فلسفية متأثراً تأثراً عظيماً بالفلسفة اليونانية, و يمثل هذا الاتجاه , الكندي و الفارابي, و ابن سينا, و إخوان الصفا, و ابن مسكويه, و ابن طفيل, و ابن رشد[2].

النفس و من ثم كانت شهرة هؤلاء الفلاسفة بغير الأخلاق, لأن كلامهم جاء في ثنايا عرض النسق الفلسفي العام(د/ محمد محمود صبحي, *الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي*, دار النهضة العربية للطباعة و النشر, بيروت, لبنان, ط3 , 1992 , ص 14 ـ 15) .

[1] ـ د/ ماجد فخري ، *الفكر الأخلاقي العربي*, الأهلية للنشر و التوزيع, بيروت, لبنان, ط1, 1978, ص13/12.
[2] ـ د/ محمد يوسف موسى, *المرجع السابق*, ص 164 .

و حول هذا الاتجاه الثالث ينصب تحليلنا و دراستنا, و نركز على الخصوص ، كما سلف الذكر, على فيلسوفين هما: الفارابي و مسكويه. و منه نقسم هذا الفصل إلى مبحثين, أولهما نخصصه لفلسفة الأخلاق عند الفارابي, و المبحث الثاني لفلسفة الأخلاق عند مسكويه.

فلسفة الأخلاق عند الفارابي:

سيقتصر هذا المبحث الأول على دراسة فلسفة الأخلاق عند الفارابي)*(, و تبيان مواطن تأثره بالأخلاق الأرسطية. و إذا تساءلنا لماذا الفارابي؟ فذلك لأنه من أكثر الفلاسفة اهتماماً بالأخلاق, لكثرة ما كتبه عنها, و ما ألفه فيها من كتب و رسائل.

لقد ذكر الفارابي الأخلاق وجعلها أحد فرعي "العلم المدني" في كتابه "إحصاء العلوم" و كان في ذلك يترسم خطى أرسطو- سواء في تصنيفه للعلوم - أو في فهمه للأخلاق, حيث قسم العلوم إلى ثمانية أقسام و هي: علم اللسان, و علم المنطق, و علم التعاليم, و العلم الطبيعي, و العلم الإلهي, و العلم المدني, و علم الفقه, و علم الكلام. و كهذا نرى أن الفارابي عدّد العلوم و أجزاءها كما جاءت عند أرسطو, و أضاف إليها علّمي الفقه و الكلام, و هما عِلمان إسلاميّان كانت لهما في عصره أهمية كبرى. و ما يهمنا هنا هو العلم السادس أي العلم المدني, لأننا نجد فيه تعريف الأخلاق, و لتوضيح ذلك نعتمد على النص التالي :" فالعلم المدني هو الذي يفحص عن أصناف الأفعال و السنن الإرادية و عن الملكات و الأخلاق و السجايا و الشيّم التي عنها تكون تلك الأفعال و السنن, و عن الغايات التي لأجلها تفعل, و كيف ينبغي أن تكون موجودة في الإنسان, و يميز بين الغايات التي لأجلها تفعل الأفعال و تستعمل السنن و يبين أن منها ما هي في الحقيقة سعادة و أن منها ما هي مظنون أنها سعادة من غير أن تكون كذلك. و هذا العلم جزءان:

)*(- هو أبونصر محمد بن محمد بن طرخان بن أوزلغ الفارابي, نسبة إلى مدينة فاراب التي ولد بها و هي من بلاد الترك. ولد الفارابي حوالي (257 ه) و يكتنف الغموض حول الفارابي خلال فترة نشأته. و قد انتقل الفارابي مع والده إلى بغداد, و فيها تعلم العربية و درس النحو و كان يجيد من اللغات: الفارسية و التركية و الكردية, و درس المنطق على يد بشر بن متّى. و كان الفارابي مولع بالأسفار من صباه. فتنقل في بلاد الشام, و ارتحل إلى حلب, و اتصل بالأمير الحمداني سيف الدولة, و نال الحظوة عنده, و أظهر ما يستوقف الباحثين في حياة الفارابي, أنه كان يميل إلى حياة التأمل و النظر, و يؤثر العزلة و الهدوء. بدأ حياته متفلسفاً, و قضى كهولته متفنناً و ختم حياته متصوفاً, حيث توفي في دمشق حوالي سنة (339 ه) .

ـ جزء يشتمل على تعريف السعادة, و يميز ما بين الحقيقة منها و المظنون به, و على إحصاء الأفعال و السير و الأخلاق و الشيم الإرادية الكلية التي شأنها أن توزع في المدن و الأمم و يميز الفاضل منها من غير الفاضل.
ـ و جزء يشتمل على وجه ترتيب الشيم و السير الفاضلة في المدن و الأمم, و على تعريف الأفعال الملكية التي بها تمكن السير و الأفعال الفاضلة"[1].
أما في كتابه" تحصيل السعادة" يرى المعلم الثاني (باعتبار أرسطو المعلم الأول) أن الأخلاق علم يفحص عن الغرض الذي لأجله كوّن الإنسان, " و هو الكمال الذي يلزم أن يبلغه, ثم يفحص عن جميع الأشياء التي بها يبلغ الإنسان ذلك الكمال أو أن ينتفع في بلوغه, و هي الخيرات و الفضائل و الحسنات, و يميزها عن الأشياء التي تعوقه عن بلوغ ذلك الكمال, و هي الشرور و النقائص و السيئات, و هذا هو العلم المدني, و هو علم الأشياء التي بها, أهل المدن ينال السعادة كل واحد بمقدار ما أعد له بالفطرة"[2].

و من خلال تعريف الفارابي للأخلاق في كتابيه المذكورين, نلاحظ أن " الأخلاق عند كل من الفارابي و أرسطو علم عملي, أي أنه يقوم على ممارسة الأفعال المحمودة و إتباع القدوة الصالحة لاكتساب ملكة الأفعال الخلقية"[3].
و الفارابي يعطي شأناً كبيراً للأخلاق, " فكما أن علم الأخلاق يضع قوانين المعرفة فكذلك علم الأخلاق يضع القوانين الأساسية التي ينبغي أن يسير عليها الإنسان في سلوكه بالرغم من أن شأن العمل و التجربة في الأخلاق أكبر مما هو في المنطق"[4].

و إذا كان تأثر الفارابي في فلسفته بصفة عامة و فلسفته الخلقية بصفة خاصة بالفلسفة اليونانية, حقيقة لا شك فيها, فإن الدارسين لفلسفته, قد اختلفوا حول أي الفيلسوفين له تأثير كبير عليه, هل هو أفلاطون أم أرسطو؟. نجد المستشرق " دي بور" يرى " أن الفارابي في معالجته للأخلاق يوافق أفلاطون تارة, و أرسطو تارة أخرى, و قد تجاوز آرائهما أحياناً نازعاً منزرع تصوّف و زهد"[5]. أما الباحث "ناجي التكريتي" في كتابه "الفلسفة

---

(1) ـ الفارابي, *إحصاء العلوم*, مركز القومي, بيروت, لبنان, 1991 , ص 38 - 39 .
(2) ـ الفارابي, *تحصيل السعادة*, (قدّم له و علّق عليه و شرحه د/ علي بوملحم), دار و مكتبة الهلال, بيروت لبنان, 2006 , ص 46 .
(3) ـ د/ محمد علي أبوريان, تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام, دار المعرفة الجامعية, مصر, 1986, ص 380.
(4) ـ ت, ج, دي بور, , *المرجع السابق* , ص 229 .
(5) ـ ت, ج, دي بور, , *المرجع نفسه*, ص 229 .

الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام" يؤكد على أنه " إذا كان الفارابي قد اقتفى أثر أرسطو في المنطق و الطبيعيات, فلأفلاطون أثر كبير عليه في الأخلاق و السياسيات"[1]. أما الباحث محمد عابد الجابري, فيرى أنه رغم " تأثر الفارابي في الأخلاق بأرسطو, و في فكره السياسي بأفلاطون, و لكن لم يساير هما في كل ما ذهبا إليه"[2].

و في دراستنا للفلسفة الخلقية عند الفارابي, نحاول التطرق إلى أهم المواضيع في هذا المجال, و هي على الخصوص, موضوع السعادة والفضيلة و اللذة و موضوع علاقة السياسة بالأخلاق. و هي كما نلاحظ نفس المواضيع التي تعرفنا عليها في الفصل الثاني, أي عند دراستنا لفلسفة الأخلاق الأرسطية.
و في نفس الوقت نحاول تبيان أصول هذه المواضيع في الفلسفة اليونانية عامة و الأخلاق خاصة.

1- نظرية السعادة عند الفارابي:

لقد صادفت نظرية السعادة)*(هوى لدى فلاسفة المسلمين, و قد تأثروا من غير شك بآراء فلاسفة اليونان في هذا المجال. و لكن ذلك لا يعني أنهم كانوا مجرد ناقلين, فقد كانت لهم وجهة نظر متميزة تعبر عن هويتهم الإسلامية.
لقد ذكر الفارابي لفظة "السعادة" في عناوين المصنفات التي وضعها حول الأخلاق كما في " التنبيه على سبيل السعادة" و "تحصيل السعادة".

---

(1) - د/ ناجي التكريتي, *الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام*, دار الأندلس للطباعة و النشر و التوزيع, بيروت, لبنان, ط 2, 1992 , ص 302 .

(2) - د/ محمد عابد الجابري, *العقل الأخلاقي العربي*, مركز دراسات الوحدة العربية, بيروت, لبنان, ط1 , 2001 , ص 345 .

)*(- السعادة لغة تشتق من فعل سعد و أسعد, و من توابعها المعجمية السعد و السعودة و السعود. و من ثم, فكلمة " السعد" - عند ابن منظور- اليمن, و السعودة : النحوسة, و السعادة خلاف الشقاوة, و قد سعد يسعد سعداً و سعادة, فهو سعيد: نقيض شقي, و سعد : فهو مسعود, و الجمع سعداء. و نفهم من هذه الدلالات اللغوية أن السعادة نقيض الشقاوة و البؤس و النحس, و أنها بمعنى الرضى و البركة و الخير و النماء, و تحيل كذلك على المساعدة و العمل و الأساس و التعاون. و بهذا تكون السعادة هي تحقيق اللذة و الخير عن طريق التدبير و العمل المثمر و التعاون الجماعي .
و من الناحية الاصطلاحية, فالسعادة في المفهوم الفلسفي العام هي حالة إرضاء وجودي قد يكون مادياً أو عقلياً أو وجدانياً, و تترابط هذه السعادة بالخير و العدل و الواجب و العقل و القلب و الجمال و الوجود و الفضيلة و الكمال. كما أن السعادة هي أقصى المراتب التي ينبغي أن تصل إليها الذات البشرية الكائنة من أجل فرض إنيتها و تحقيق وجودها الأنطولوجي و الأكسيولوجي (الأخلاقي) .

" فلماذا أصر الفارابي على وسم كتبه الأخلاقية باسم " السعادة" و لم يسمها بأسماء أخرى كالفضيلة و الأخلاق و ما إليها؟"[1]. و السبب في ذلك هو أنه متأثر بالفلسفة اليونانية, و هذه الأخيرة, كما مر معنا, تمتاز بأنها "أخلاق سعادة".
و السعادة عند الفارابي مرتبطة بالسلوك الفردي (سعادة الفرد) على مستوى علم الأخلاق و مرتبطة بالسلوك الجماعي على مستوى علم السياسة. و هنا نلاحظ الفارابي كأرسطو يجعل الأخلاق فرعاً للسياسة, فإذا كان مدار البحث في الأخلاق دراسة السلوك الفردي المؤدي إلى اكتساب الفضائل و تحصيل السعادة لكل فرد على حدة, فإن مجال البحث في السياسة دراسة كيفية تحصيل السعادة للمجتمع بأسره. و لنبدأ الآن بالسعادة الفردية.

إن السعادة في نظره هي الخير الأقصى و آثر الخيرات جميعاً و أنها تُطلب لذاتها لا لشيء آخر, حيث يقول الفارابي:" السعادة هي غاية ما يتشوقها كل إنسان, و أن كل ما ينحو بسعيه نحوها, فإنما ينحوها على أنها كمال ما...و كل كمال غاية يتشوقها الإنسان, فإنما يتشوقها على أنها خير ما, فهو لا محالة مؤثر لما كانت الغايات التي يتشوقها على أهنا خيرات مؤثرة, كثيرة, كانت السعادة أجدى الخيرات المؤثرة. و قد تبين أن السعادة من بين الخيرات أعظمها خيراً, و من بين المؤثرات أكمل كل غاية يسعى الإنسان نحوها (إذ أنها تؤثر لذاتها و ما يؤثر لذاته, أفضل مما لا يؤثر لغير ذاته)"[2]. و يقول أيضاً في موضع آخر:" السعادة هي الخير على الإطلاق. و كل ما ينفع في أن تُبلغ به السعادة و تُنال به فهو أيضاً خير لأجل ذاته لكن لأجل نفعه في السعادة, و كل ما عاق عن السعادة بوجه ما فهو الشر على الإطلاق"[3].
هذا القول, سواء الأول أو الثاني, إذا قارناه بما مر معنا في الفصل الثاني, يوضح لنا مقدار تأثر الفارابي بالفلسفة اليونانية عامة و الفلسفة الخلقية الأرسطية خاصة, في اعتبار الأخلاق سبيلاً إلى تحقيق الكمال الأسمى, و في كون السعادة هي الغاية الأخلاقية المرجوة.
فكل إنسان إذن يطلب السعادة, و هو يطلبها لأنها كمال من الكمالات الإنسانية, و هذه الكمالات غايات يطمح الإنسان إلى تحقيقها و يؤثرها على

---

[1] ـ د/ فوزي عطوي, *الفارابي*, (سلسلة أعلام الفكر العربي), دار الفكر العربي, بيروت, لبنان, ط1 , 2002 ص 126 .

[2] ـ الفارابي, *التنبيه على السعادة*, (من كتاب الفكر الأخلاقي العربي لماجد فخري, السابق الذكر) , ص 306 .

[3] ـ الفارابي, *كتاب السياسة المدنية*,(قدّم له و شرحه و بوّبه د/ علي بوملحم), دار و مكتبة الهلال, بيروت, لبنان, ط1 , 1996 , ص 79 .

غيرها. و لما كانت السعادة هي من بين الغايات أعظمها قدراً, و أنها إذا تحققت للإنسان لم يحتج لغاية أخرى غيرها, تبين لنا أنه إنما تطلب لذاتها و أنها مكتفية بذاتها من حيث أنها الخير الأقصى للإنسان.
و السعادة بهذا المعنى ليست في الثروة, كما يرى بعض الناس, و لا في التمتع باللذات كما يتوهم آخرون, و لا في الرياسة كما يعتقد بعضهم, و لا في شيء آخر من هذا القبيل, إن المقصود هنا هي السعادة الحقيقية التي هي نهاية الكمال الإنساني, و هنا المفكر محمد عابد الجابري " أن الكمال مفهوم أرسطي أساسي"[1].
و يرى الفارابي أن الإنسان أو صفاته أو سلوكه, أي الأعمال السلوكية، منها ما يكون موضوعاً للمدح أو الذم, و منها ما لا يكون موضوعاً لا للمدح و لا للذم, و السعادة ينالها بالصنف الأول من أحوالها أي " التي يلحقه بها حمد أو ذم"[2].
و هذه الأحوال ثلاثة:
1 ـ الأعمال الجسمية أو أفعال البدن كالمشي و القيام و القعود الخ..
2 ـ الحالات الانفعالية أو كما يسميها " عوارض النفس" مثل الشهوة و اللذة و الفرح و الغضب.
3 ـ التمييز بالروية أو التمييز بالذهن.
و يمكن أن نجمع هذه الأحوال الثلاثة في المقولة التالية:" و كما أن الأفعال يلحقها المدح متى كانت جميلة، و الذم متى كانت قبيحة فكذلك عوارض النفس يلحقها المدح متى كانت على ما ينبغي, و يلحقها الذم متى كانت على غير ما ينبغي, و التمييز يلحقه المدح متى كان جيّداً, و الذم متى كان رديئاً"[3]. فيجب إذن بيان متى تكون الأفعال جميلة, و متى تكون عوارض النفس على ما ينبغي, و متى يكون التمييز جيداً.
تكون أفعالنا البدنية و عوارض أنفسنا جميلة بحيث ننال بها السعادة, متى كانت طوعاً و اختياراً, و كان اختيارنا لها لأجل ذاتها, و كان ذلك في كل ما نفعله, و طوال حياتنا كلها, حيث يقول الفارابي :" و السعادة ليست تُنال بالأفعال الجميلة متى كانت عن الإنسان لهذه الحال, لكن أن تكون له و قد فعلها طوعاً و باختياره, و لا أيضاً إذا فعلها طوعاً في بعض الأشياء في

---

(1) ـ د/ محمد عابد الجابري, *المرجع السابق*, ص 346 .
(2) ـ الفارابي, *التنبيه على السعادة*, (المصدر السابق), ص 307 .
(3) ـ الفارابي , *نمص* , ص 307 .

بعض الأزمان, لكن أن يختار الجميل في كل ما يفعله و في زمان حياته بأسره"[1].

و كذلك جودة التمييز يجب أن تكون بحيث يشعر الإنسان بما **يميز**, و كيف يميز, في كل شيء يميزه بحيث يقصد بها القبيح طوعاً و اختياراً. و منه فالسعادة " تُنال السعادة عند الفارابي بممارسة الأعمال المحمودة الصالحة بطريقة إرادية متواصلة. و الإنسان حر في عمل الخيّر لأن له بالقوة خصالاً يتمكّن من تنميتها فتصبح له ملكة, و الملكة هي ما لا تزول بسهولة"[2].

أما في كتابه الآخر و هو "السياسة المدنية" نجد الفارابي يُسوي بين الخير و السعادة, و هي الخير على الإطلاق, و تحديد " السعادة" بأنها الخير المطلق اعتمده عليه, و هنا نجد الفارابي يأخذه عنه, و حول هذه المساواة , يقول الفارابي :" و السعادة هي الخير على الإطلاق. و كل ما ينفع في أن تُبلغ به السعادة و تُنال به فهو أيضاً خير لا لأجل ذاته لكن لأجل نفعه في السعادة, و كل ما عاق عن السعادة بوجه ما فهو شر على الإطلاق"[3].

من خلال هذا القول نلاحظ أن الفارابي يجعل الخير هو ما يساعد على السعادة و الشر هو ما يعيق عن الوصول إليها.

يؤكد الفارابي على مبدأين للأخلاق هما الطبع و الإرادة ، حيث يقول :" و الخير النافع في بلوغ السعادة قد يكون شيئاً مما هو موجود بالطبع و قد يكون ذلك بإرادة. و الشر الذي يعوق عن السعادة قد يكون شيئاً مما يوجد بالطبع و قد يكون بإرادة"[4]. وهو هنا يوافق المعلم الأول القائل بإرادة الخير و الشر.

و الأفعال التي هي بالطبع عند الفارابي تكون صادرة عن نفس الأجسام السماوية(إن النفس عند الفارابي ثلاث نفوس: نفس الأجسام السماوية, و نفس الإنسان, و نفس الحيوان). أما الخير الإرادي (الجميل) و الشر الإرادي (القبيح) فهما صادران عن القوة الناطقة)*(, التي هي خاصة بالإنسان, و هي

---

(1) ـ الفارابي ,*نمص*, ص 307 .

(2) ـ حنا الفاخوري و خليل الجر ,*تاريخ الفلسفة العربية*, دار الجيل, بيروت, لبنان, ج2 , ط3 , 1992 ص 136

(3) ـ الفارابي, كتاب السياسة المدنية, (المصدر السابق), ص 7 .

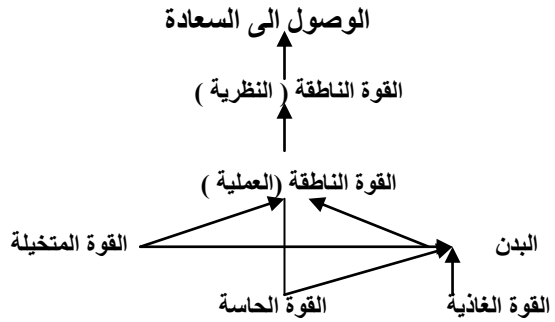
(4) ـ الفارابي, نمص, ص 79 .

)*(ـ يعرف الفارابي النفس مثل أرسطو على " إنها كمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة " يفيضها العقل الفعال كلما حدث بدن صالح لاستقبالها,فليس لها وجود سابق على البدن، ولا تتناسخ في أبدان مختلفة. فإذا نظرنا إليها من حيث ذاتها فهي جوهر روحاني، وإذا نظرنا إليها من حيث علاقتها بالبدن، فهي صورته ومبدأ حركته. وقوى النفس متعددة ، منها قوى محركة وأخرى مدركة . فأما القوى المحركة، منها القوة المنمية وهي النفس النامية عند أرسطو وتوجد في النبات والحيوان والإنسان . ومنها القوى النزوعية ، فهي إما شهوانية أو غضبية . ما يمكن ملاحظته هو أن أهمية القوة الغاذية تكمن في أنها تخدم البدن ، وكذلك القوة الحاسة والقوة =

التـي تمكنـه مـن إدراك المعقـولات و التمييـز بـين الجميـل و القبيـح و اكتسـاب الصـناعات و العلوم و يقتـرن بهـا عنـد الإنسـان نـزوع إلـى مـا يفعلـه. و تنقسم القوة الناطقة إلى قسمين: أحدهما عملي, و هو الذي يستنبط ما يجب فعلـه مـن الأفعال الإنسانية و الآخر عملي أو نظري, و هو الذي يتم به جوهر النفس, و يصير جوهراً عقلياً بالفعل,يقول الفـارابي :" و الناطقـة منهـا النظريـة و منهـا عمليـة, و العمليـة منهـا مهنيـة و منهـا مرويـة, فالنظريـة هـي التـي بهـا يحـوز الإنسـان علـم مـا لـيس شـأنه أن يعملـه إنسـان أصـلاً, و العمليـة هـي التـي بهـا يعـرف مـا شـأنه أن يعملـه الإنسـان بـإرادة. و المهنيـة منهـا هـي التـي تحـاز الصـناعات و المهن, و المروية هي التي يكون بها مأخذ الفكر و الرويـة فـي شـيء ممـا ينبغـي أن يعمـل أو لا يعمـل"[1], و فـي موضـع آخـر و فـي تعريفـه للقوة الناطقة, نجد الفارابي يؤكد على أن الجزء العملي من هذه القوة جعلـه ليخـدم الجـزء النظـري و " النظـري لا ليخـدم شـيئاً آخـر, بـل ليوصـل بهـا إلـى السعادة"[2].

يـذكر الفـارابي أن العوامـل التـي تـدفع المـرء إلـى الشـر و هـي جهـل الناطقـة بالسـعادة الحقـة و توهمهـا إياهـا فـي اللـذة أو الكرامـة أو النفـع و أشـباه ذلـك, و اشـتياق هـذه المتوهمـات و السـعي إليهـا و مسـاعدة المتخيلـة و الحساسـة فـي القصد إليها, و حول هذه الفكرة نجد الفـارابي يقـول:" و متـى تـوانى الإنسـان في تكميل الجزء النـاطق النظـري فلـم يشـعر بالسـعادة فينـزع نحوهـا و نصـب الغاية التي يقصدها في حياته شيئاً آخر سوى السعادة من نافع أو لذيذ أو غلبـة أو كرامـة و اشـتاقها بالنزوعيـة و روّى فـي استنباط بـآلات القوة النزوعيـة و ساعدته المتخيلة و الحساسة على ذلك كان الذي يحدث حينئذ شراً كله"[3]

= المتخيلة اللتان جُعلتان لتخدمان البدن و تخدمان القوة الناطقة. و لأن قوام القوة الناطقة هو بالبدن أولاً فإن خدمة القوى الثلاث, الغاذية و الحاسة و المتخيلة للبدن إنما ترجع لخدمة الناطقة. فهي في الأساس, إنما تخدم القوة الناطقة. و هذه القوة الناطقة منها عملية و منها نظرية, و العملية جعلت لتخدم النظرية, و النظرية لا لتخدم شيئا آخر بل ليوصل بها إلى السعادة, و المخطط التالي (*) يوضح ذلك:



(*) يشير اتجاه الاسهم في المخطط الى الغاية التي تخدم البدن وكل قوة من قوى النفس بغية تحقيقها.

[1] ـ الفارابي, المصدر نفسه, ص 24 .

[2] . الفارابي, المدينة الفاضلة, المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية, الجزائر, 1990 , ص 81 .

[3] ـ الفارابي , كتاب السياسة المدنية, ص 81 .

و النفس كما الجسم ـ كما مر معنا ـ فهي صورة الجسد و قومه و مادته, بمعنى النفس متصلة بالبدن أوثق اتصال. و لقد أوردنا هذه العلاقة بينهما حتى نُبين أن " السعادة تقوم عند المعلم الثاني قارئ محاورة فيدون"[1]ـ هي المحاورة التي برهن فيها أفلاطون على خلود النفس بمناسبة موت سقراط ـ في تحرر النفس من قيود المادة أغلالها, فتصير عقلاً كاملاً , أي أن تصير نفس الإنسان من الكمال و التخلص من أدران المادة و غواشيها بحيث لا تحتاج في قوامها إلى المادة و " أن تبقى على تلك الحال دائماً أبدا"[2].

و كيف تصل النفس لهذه السعادة القصوى؟, يقول المعلم الثاني إنها " تبلغ ذلك بأفعال ما إرادية بعضها أفعال فكرية (ترمي إلى معرفة علوم الفلاسفة و القدماء و بعضها أفعال بدنية, و ليست بأي أفعال اتفقت, بل بأفعال محدودة مقدرة تحصل على هيئة ما و ملكات ما مقدرة"[3]. وقد فرق الفارابي بين نوعين من الأفعال:
النوع الأول: أفعال تساعد في بلوغ السعادة و قد أطلق عليها " الأفعال الجميلة", و هي تصدر عن الفضائل " و هذه الخيرات هي لا لأجل ذواتها بل إنما هي خيرات لأجل السعادة"[4].
النوع الثاني: أفعال تعوق عن تحقيق السعادة, و قد أطلق عليها "الشرور" و "هي الأفعال القبيحة و الهيئات و الملكات التي تكون عنها هذه الأفعال هي النقائص و الرذائل و الخسائس"[5]. و على ذلك فالسعادة تتحقق و تأتي:
أولاً: عن طريق الابتعاد عن الأعمال القبيحة و الشهوات
ثانياً: عن طريق العقل و الحكمة و التعقل
فهو إذن " كما تأثر بأرسطو من أن السعادة تأتي عن طريق التأمل العقلي, تأثر أيضاً بأفلاطون و أفلوطين في التأمل و الاتصال و الزهد)*(و التشبه بالله"[6].

---

(1) ـ عبد السلام بنعبد العال, *الفلسفة السياسية عند الفارابي*, دار الطليعة , بيروت, لبنان, ط 4 , 1997,
(2) ـ الفارابي , *المدينة الفاضلة* , ص 80.
(3) ـ الفارابي ,*نمص* , ص 80.
(4) ـ الفارابي ,*نمص* , ص 80.
(5) ـ الفارابي ,*نمص* , ص 80.
)*(ـ لم يكن الفارابي من الذين يقولون و لا يفعلون, بل كان فيلسوفاً حقاً, يعمل على أن تُطابق حياته فلسفته, تراه زاهداً, متجنباً عن الدنيا مقتنعاً منها بما يقوم بأوده, و أنه مع بالغ إكرام سيف الدولة له, لم يكن يتناول من جملة ما ينعم به عليه سوى أربعة دراهم فضة في اليوم, يخرجها فيما يحتاجه من ضروري عيشه .
(6) ـ ناجي التكريتي, *المرجع السابق*, ص 305 .

و في كتابه " التنبيه على سبيل السعادة" يرى أن سبيل الوصول إلى السعادة, تكون صناعة المنطق هي أول ما ينبغي سلوكه. فنحن ننال السعادة إذا اقتنينا الأشياء الجميلة من أفعال و فضائل, و هذه تكون لنا بالفلسفة, حيث يقول الفارابي :" لما كانت السعادات إنما ننالها متى كانت الأشياء الجميلة قُنية, و كانت الأشياء الجميلة إنما تصير لنا قنية بصناعة الفلسفة, فلازم ضرورة أن تكون الفلسفة هي التي بها تنال السعادة"[1]. إذن ننال السعادة بالفلسفة التي ننالها بجودة التمييز, التي تكون بحسب قوة الذهن على إدراك الصواب و تمييزه عن الخطأ, " و قوة الذهن إنما تحصل متى كانت لنا قوة بها نقف على الحق إنه حق بتيقن فنعتقده, و بها نقف على ما هو باطل أنه باطل بتيقن فنتجنبه ....و الصناعة التي نستفيد هذه القوة تسمى صناعة المنطق"[2]. لأن المنطق هو العلم الذي به نميّز الخطأ الذي يُظنّ به أنه صواب و الصواب الذي يُظنّ به أنه خطأ.

و بهذا تكون السعادة التي هي الغاية من الفضائل و الأفعال الجميلة مرتبطة بالحكمة التي تقوم على صناعة المنطق. و هذا يجعل العقل ذا أهمية رئيسة في الوصول إلى السعادة و الحصول عليها. فالفارابي " ينظر إلى العقل من أربعة زوايا : الأولى, المعرفة الإنسانية, و الثانية, النظام الكوني, و الثالثة, ما بعد الطبيعة, و الرابعة, الزاوية الأخلاقية و السياسية"[3].

أما في كتابه" تحصيل السعادة" نجد الفارابي يؤكد على أن السعادة إنما تكون في الحياة الدنيا و الأخرى معاً, و لا تقتصر على الحياة الدنيا حين تكون النفس في الجسد, فهو يقول :" الأشياء الإنسانية التي إذا حصلت في الأمم و في أهل المدن حصلت لهم بها السعادة الدنيا في الحياة الأولى, و السعادة القصوى في الحياة الأخرى"[4].

و يكرر نفس هذه الفكرة في موضعين مختلفين في كاتبه "الملة". ففي الموضع الأول, و في معرض تعريفه للعلم المدني نجده يقول :" ثم يميّز السير و الأخلاق و الملكات التي إذا استُعملت في المدن أو الأمم عمرت بها مساكنهم ونال بها أهلها الخيرات في هذه الحياة الدنيا و السعادة القصوى في الحياة الأخرى". أما الموضع الثاني فيقول فيه :" حتى تتم الخيرات الإرادية

---

(1) ـ الفارابي, *التنبيه على السعادة*, ص 315.

(2) ـ الفارابي, *نمص* , ص 315 .

(3)- FAKHRY MAJID, ibid, p 145.

(4) ـ الفارابي, *تحصيل السعادة*, ص 25 .

في كل واحدة من المدن بحسب رتبته و إستئهاله ليصل لأجل ذلك جماعات الأمم و المدن إلى السعادة في هذه الحياة و الحياة الآخرة"[1].

و تقسيم السعادة إلى دنيوية و أخروية يعكس آثار عقيدته الإسلامية عليه. فسعادة الحياة الدنيا متاعها قليل, و الآخرة خير و أبقى, فالمدينة ألأرضية ـ هما يكن كمالها ـ ليست غايتها في نفسها, و إنما هي تدرج إلى السعادة العليا التي تنالها النفوس الزكية في العالم الآخر, " فالنفوس الخيرة العارفة هي التي تبقى و تدخل العالم العقلي, و كلما زادت درجتها في المعرفة و الفضيلة في هذه الحياة علا مقامها بعد الموت و زاد حظها من السعادة في الحياة الأخرى"[2].

المدينة الفاضلة و علاقتها بالسعادة عند الفارابي:
لقد ذكرنا سابقاً أن الفارابي يجعل الأخلاق فرعاً للسياسة, حتى أن هناك من يؤكد على أن "المحتوى الأخلاقي هو الغالب في فلسفة الفارابي و تكون السياسة عنده فلسفة أخلاقية أكثر من كونها علماً مستقلا"[3]. و إذا حافظنا على موضوعنا, و هو السعادة, يمكننا القول أن غاية الأخلاق و السياسة واحدة, من حيث استحالة بلوغ الإنسان السعادة إذا هو اقتصر على مجهوده الفردي في تقويم نفسه و إتباع طريق الخير و نواهي الأخلاق و أوامر الدين, فما تنهى عنه الأخلاق و ما يأمر به الدين قد يظل مجرد شعارات جوفاء إن لم تعاضده تنظيمات سياسية.
و لهذا فسعادة الفرد مرتبطة بسعادة المجتمع, و يرى الفارابي أن الإنسان و ولد بطبعه محتجاً إلى غيره , و هي فكرة أخذها عن أفلاطون و أرسطو, أشرنا إليها في الفصل الثاني, و لتأكيد ذلك نورد عبارة الفارابي التالية التي يقول فيها :" و كل واحد من الناس مفطور على أنه محتاج في قوامه, و في أن يبلغ أفضل كمالاته, إلى أشياء كثيرة لا يمكنه أن يقوم بها كلها هو وحده, بل يحتج إلى قوم يقوم له كل واحد منهم بشيء مما يحتاج إليه. و كل واحد من كل واحد بهذه الحال. فلذلك لا يمكن أن يكون الإنسان ينال الكمال, الذي لأجله جعلت الفطرة الطبيعية, إلا باجتماعات جماعة كثيرة متعاونين, يقوم

---

(1) ـ الفارابي, *كتاب الملة*, المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية, الجزائر, 1990 , ص 164 - 176 .
(2) ـ د/ عثمان أمين, *شخصيات و مذاهب فلسفية*, الشركة المصرية للطباعة و النشر,القاهرة, 1972 , ص53 .
(3) ـ د/ جورج سعد, *تطور الفكر السياسي (في العصور القديمة و الوسطى)* , منشورات الحلبي الحقوقية, بيروت , لبنان , 2000 , ص 209.

كل واحد لكل واحد ببعض ما يحتاج إليه في قوامه, فيجتمع, مما يقوم به جملة الجماعة لكل واحد, جميع ما يحتاج إليه في قوامه و في أن يبلغ الكمال"[1].

لقد أتينا بهذه المقولة من كلام الفيلسوف, حتى نثبت أن السعادة الفردية عنده مستحيلة دون السعادة الجماعية, أي سعادته و كماله مرهونة بالاجتماع بغيره و منه يكون الاجتماع وسيلة لا غاية. أما الغاية فهي بلوغ الكمال الذي به تكون " السعادة في الحياة الأولى و السعادة القصوى في الحياة الأخرى"[2].
وهذا يفضي بنا إلى البحث عن أفضل أنواع الاجتماع الإنساني التي تتحقق عن طريقها غايات الإنسان, و هي السعادة. لكن قبل الحديث عن المدينة الفاضلة عنده و مضاداتها, يجدر بنا التعرف على أنواع الاجتماعات الإنسانية لديه.
يقسم الفارابي الاجتماعات الإنسانية لديه إلى نوعين: الكاملة و غير الكاملة (الناقصة). و الكاملة ثلاثة و هي : عظمى, و وسطى, و صغرى. فالعظمى " هي جماعة أمم كثيرة تجتمع و تتعاون"[3]. أو اجتماع الجماعة كلها في المعمورة)*(. أما الوسطى فهي اجتماع أمة في جزء من المعمورة, أما الصغرى هي " اجتماع أهل المدينة في جزء من مسكن أمة"
هذا عن الاجتماعات الإنسانية الكاملة, أما عن الاجتماعات الإنسانية غير الكاملة, فتعد هي الأخرى ثلاثة أنواع:
1 ـ اجتماع أهل القرية أو اجتماع أهل المحلة.
2 ـ اجتماع في سكّة أي طريق.
3 ـ اجتماع في منزل, و هو يُعدّ أصغر هذه الاجتماعات.
بعد التعرف على تراتبية الاجتماعات الإنسانية, بشكل موجز, نعود الآن إلى التعرف على أفضل المدن التي تقود إلى تحقيق السعادة, و لهذا فالمدينة هي

---

(1) ـ الفارابي, *المدينة الفاضلة*, ص 93 .
(2) ـ الفارابي, *تحصيل السعادة*, ص 25 .
(3) ـ الفارابي, *كتاب السياسة المدنية* , ص 37 .
)*(ـ يرى المفكر عاطف العراقي أن سبب قول الفارابي بأن أهم نوع من الاجتماعات الإنسانية الكاملة هو جماعة أمم كثيرة (الاجتماعات الإنسانية العظمى) هو أنه كان يسعى إلى إقامة تصور عن الدولة العالمية, و بحيث تضم دولة العالم كلها. كما يرى أن الفارابي خالف كل من أفلاطون و أرسطو بذكره لأنواع المجتمعات الكاملة و قد يكون سبب ذلك , كما يرى المفكر, هو أن الفارابي إما كان متأثراً بنزعته الشيعية و ما فيها من فكرة الإمام, أو قد يكون سببه أن الفارابي بحم كونه فيلسوفاً من فلاسفة الإسلام, يعتقد بأن الإسلام صالح لأمم العالم كله من مشرقه إلى مغربه, و لذلك نجده كما يرى, يتحدث عن جماعة الأمم الكثيرة, أي الأمم التي تحكمها حكومة واحدة (د/ عاطف العراقي ، *الفلسفة العربية و الطريق إلى المستقبل*, دار الرشاد, القاهرة, ط 5 , 2004 , ص54 -55).

مرحلة الكمال الأولى التي يجب أن تمرّ بها الاجتماعات الكاملة, فالمدينة هي الخير الأفضل و الكمال الأرفع, و كل ما دونها من اجتماعات فهو ناقص, هدف المدينة هو بلوغ الخير, و لذلك فالمدينة التي تحوّر غايتها إلى الشر مثلاً تنحرف و يكون مصيرها الهلاك, أما المدينة التي تقصد الخير, و تريد التعاون للوصول إلى السعادة, هذه فقط هي المدينة الفاضلة, و اجتماعها القائم على التعاون لنيل السعادة, هو وحده الاجتماع الفاضل.
أما المدن الأخرى التي لا تحقق هذه الغاية فهي المدن المضادة للمدينة الفاضلة و بالتالي فهي مدن غير فاضلة, و سنعود للتعرف على هذه المدن نعد تعرفنا أولا على المدينة الفاضلة.

المدينة الفاضلة التي ينشدها الفارابي هي نموذج لمجتمع إنساني راقٍ يؤدي كل فرد فيه وظيفته الخاصة التي تلائم كفاياته, حيث يشبه الفارابي المدينة الفاضلة بالبدن التام الصحيح, تتعاون أعضاؤه في سبيل الحياة و حفظها, يقول الفارابي :" و كما أن البدن أعضاؤه مختلفة, متفاضلة الفطرة و القوى, و فيها عضو واحد رئيس هو القلب... كذلك المدينة, أجزاؤها مختلفة الفطرة, متفاضلة الهيئات, و فيها إنسان هو رئيس, و آخرون تقرب مرتبتهم من الرئيس"[1]. و الفرق بين المدينة و البدن أن أعضاء البدن طبيعية, و الهيئات التي لها هي قوى طبيعية, على حين أن أجزاء المدينة ـ و أن كانوا طبيعيين ـ فإن الهيئات و الملكات التي يعقلون بها أفعالهم للمدينة, ليست طبيعية بل إرادية. هذا التشبيه مقتبس من "جمهورية" أفلاطون.

تنظير الفارابي للمدينة الفاضلة و لفكره السياسي عموماً " يتأثر بموقفه من النظام الكلي الذي يشمل الوجود, وهو نظام واجب الوجود, إذ أن المدينة لديه لا تكون فاضلة إلاّ إذا ناظرت, في تكوينها, الوجود و سادها النظام الذي يسوده عينه"[2]. بمعنى أن المدينة عند الفارابي شبيهة بمراتب الموجودات الطبيعية التي تبتدئ من الأول و تنتهي إلى المادة الأولى و الأسطقسات(التراب, الماء, النار, الهواء), و يكون ارتباطها و ائتلافها شبيهاً بارتباط الموجودات المختلفة بعضها ببعض, كما " أن مدبر تلك المدينة شبيه بالسبب الأول الذي به وجود سائر الموجودات, ثم لا تزال مراتب الموجودات تنحط قليلاً, فتكون كل واحدة منها رئيساً و مرؤوساً إلى أن تنتهي

---

(1) ـ الفارابي, *المدينة الفاضلة*, ص 95 .
(2) ـ د/ منذر الكوثر, *فلسفة الفارابي(الله , الوجود, الإنسان)* , دار الحكمة, لندن, ط1 , 2002 , ص 270 .

الموجودات الممكنة التي لا رئاسة لها أصلاً, بل هي خادمة و توجد لأجل غيرها, و هي المادة الأولى و الأسطقسات"[1].

و إذا كنا قد ذكرنا أن الإنسان يحتاج إلى أبناء جنسه و يعيش في مجتمع, و أن هذا الاحتياج مسألة فطرية و طبيعية, لكن الكيفية التي ينتظم فيها المجتمع و يساس ليست تلقائية و لا طبيعية, و إنما هو بحاجة إلى تنظيم و إلى شخص يتدخل كي يسبغ عليه النظام, و ذلك هو الرئيس.
و على هذا المنوال يكون رئيس المدينة الفاضلة, هو أكمل أجزائها فيما يخصه, و دونه قوم مرؤوسون منه , و يرئسون بدورهم آخرين. و الرئيس بنظر الفارابي " هو الإنسان الذي حلّ فيه العقل الفعّال)*("[2]. و هذا يدل على "أن رئيس المدينة الفاضلة الذي تصوره الفارابي مختلف عن الحاكم الفيلسوف الذي تصوره أفلاطون لأنه ليس فيلسوفاً فقط, و إنما هو نبي يوحى إليه"[3], و هذه تقربه من التعاليم الإسلامية, لأنه نقطة الاتصال بين العبد و ربه.
و كما تقوم الأعضاء بأفعالها الطبيعية, حسب غرض القلب, متفاوتة في العمل من الشريف إلى البسيط فالخسيس, تبعاً لشرف الموضوع أو قلة غنائه أو فرط سهولته, هكذا الحال في المدينة, إذ يقوم الأعضاء بأفعالهم الإرادية المتباينة في السمو و الضعة و فق مقصد الرئيس و إرشاده و توجيهه, و يكونون درجات متفاوتة من حيث الرئاسة أو الخدمة.
و إذن كان هذا هو مركز الرئيس من المدينة, فما هي الصفات التي يجب أن يتحلى بها رئيس المدينة الفاضلة؟.
لرئيس المدينة شرطين عامين: أولهما أن يكون بالفطرة و الطبع مُعداً للرئاسة, و ثانيهما, أن يكتسب خصالاً معينة بالإرادة. و إنما يكون معداً بالفطرة للرئاسة إذا اجتمعت فيه " اثنتا عشرة شرطاً" يكون قد فطر عليها, أي تكون له طبيعية, و ليس مما يكتسب, و هي أن يكون:
1 ـ تام الأعضاء, سليم الجسم
2 ـ جيد الفهم و التصور

---

(1) ـ الفارابي, *كتاب السياسة المدنية* , ص 95 .

)*(ـ العقل الفعّال (واهب الصور): هو الحلقة تفصل و تصل فيما بين عالم ما فوق القمر أو عالم العقول المفارقة و عالم ما تحت فلك القمر أو عالم الموجودات الملابسة للمادة و المركبة من مادة و صورة. و للعقل الفعال في فلسفة الفارابي دوره في نقل ما هو بالقوة إلى ما هو بالفعل في الموجودات التي يهبها الصور و يحيلها من درجة الإمكان إلى درجة الوجود. و هو الوسيلة و المعونة الخارجية الدافعة إلى حصول المعرفة و الضامن ليقينيتها. و هو أيضاً الهادي لنور النبوة عند الأنبياء و الحكمة عند العقلاء و الحكماء .

(2) ـ الفارابي , *المدينة الفاضلة* , ص 101 . 270 .

(3) ـ د/ جميل صليبا , *تاريخ الفلسفة العربية*, الشركة العالمية للكتاب, بيروت, لبنان, ط3, 1995 , ص 173 .

3 ـ جيد الحفظ الأخير بقلم.
4 ـ جيد الفطنة ذكياً.
5 ـ حسن العبارة ليس في لسانه عيب.
6 ـ محباً للتعليم.
7 ـ غير شره على المأكول و الملبوس و المنكوح.
8 ـ محباً للصدق و أهله.
9 ـ كبير النفس محباً للكرامة.
10 ـ غير مهتم بأعراض الدنيا كالمال.
11 ـ محبا للعدل بالطبع, مبغضاً للجور بالطبع.
12 ـ قوي العزيمة.
و إلى جانب هذه الخصال التي يجب أن تكون في الرئيس بالطبع, هناك شروط أخرى يشترطها فيمن يكون سبيله إلى الرئاسة و هي:
" 1 ـ أن تكون نفسه كاملة متحدة بالعقل الفعال, فيقف على كل فعل يمكن أن يبلغ به السعادة.
2 ـ أن تكون له قدرة بلسانه على جودة التخيل بالقوة لكل ما يعمله.
3 ـ و قدرة على جودة الإرشاد إلى السعادة.
4 ـ إلى الأعمال التي بها تبلغ السعادة.
5 ـ و أن يكون له مع ذلك جودة ثبات ببدنه لمباشرة الجزئيات"[1].
لكن الفارابي يلاحظ أن اجتماع هذه الخصال كلها في شخص واحد أمر عسير أو نادر, و لذلك لا يوجد من فُطر على هذه الفطرة إلا الواحد بعد الواحد من الناس.
و إذا فقدت الحكمة من الرياسة تعرضت المدينة للهلاك, و يتجلى ذلك في قيام مدن فاسدة شريرة في الرأي و القول و العمل يسميها الفارابي "مضادات المدينة الفاضلة", و هذه المضادات خمس وهي: المدينة الجاهلة, و المدينة الفاسقة, و المدينة المتبدلة, و المدينة الضالة, و النوابت.
1 ـ المدينة الجاهلة: و هي " التي لم يعرف أهلها السعادة و لا خطرت ببالهم, و إن أُرشدوا إليها فلم يقيموها و لم يعتقدوها, و إنما عرفوا من الخيرات بعض هذه التي هي مظنونة في الظاهر أنها خيرات من التي تظن أنها هي الغايات في الحياة, و هي سلامة الأبدان, و اليسار, و التمتع باللذات, و أن يكن مُخلّى هواه, و أن يكون مكرماً و معظماً, فكل واحدة من هذه سعادة عند أهل الجاهلية"[2], و تنقسم المدينة الجاهلية بدورها إلى عدة مدن:

---

[1] ـ د/ محمد عابد الجابري, *المرجع السابق*, ص 361 .
[2] ـ الفارابي, *المدينة الفاضلة*, ص 107.

أ ـ المدينة الضرورية: و هي التي قصد أهلها الاقتصار على الضروري مما به قوام الأبدان, من المأكول و المشروب و الملبوس و المنكوح, و التعاون على استفادتها.
ب ـ المدينة المبدّلة: و هي التي قصد أهلها أن يتعاونوا على بلوغ اليسار و الثروة, و لا ينتفعون باليسار في شيء آخر, لكن على أن اليسار هو الغاية في الحياة
ج ـ مدينة الخسة و الشقاوة: و هي التي قصد أهلها التمتع باللذة من المأكول و المشروب و بالجملة اللذة من المحسوس و المتخيل, و إيثار الهزل و اللعب بكل وجه و من كل نحو
د ـ مدينة الكرامة: و هي التي قصد أهلها على أن يتعاونوا على أن يصيروا مكرمين ممدوحين مذكورين مشهورين بين الأمم.
هـ ـ مدينة التغلب: و هي التي قصد أهلها أن يكونوا القاهرين لغيرهم, الممتنعين أن يقهرهم غيرهم, و يكون كدهم اللذة التي تنالهم من الغلبة فقط.
و ـ المدينة الجماعية : و هي التي قصد أهلها أن يكونوا أحراراً يعمل كل واحد منهم ما شاء, لا يمنع هواه في شيء أصلاً "[1].

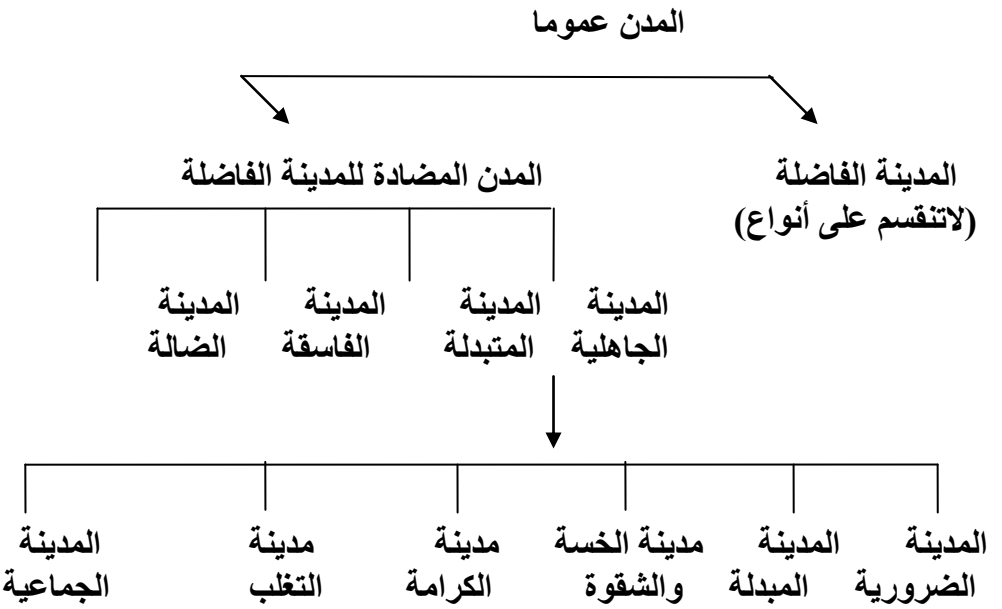
2 ـ المدينة الفاسدة : و هي التي " آراؤها الآراء الفاضلة, أفعال أهلها كأفعال أهل المدن الجاهلية"[2], بمعنى أنها تعرف علوم المدينة في الله و السعادة و العقول, و لكنها تفعل أفعال المدن الجاهلة.
3 ـ المدينة المتبدلة : فهي " التي كانت آراؤها و أفعالها في القديم آراء المدينة الفاضلة و أفعالها, غير أنها تبدلت فدخلت فيها آراء غير تلك, و استحالت أفعالها إلى غير تلك"[3].
4 ـ المدينة الضالة : و هي " التي كانت تقر بالسعادة بعد هذه الحياة الدنيا و لكنها كفرت بذلك و اعتقدت في الله ـ عز و جل ـ و في الثواني و في العقل الفعّال آراء فاسدة "[4], و يكون رئيسها ممن أوهم أنه يوحى إليه, فيستعمل الغرور و الخداع و التمويه.

---

(1) ـ الفارابي ,*نمص* , ص 108 – 109 .
(2) ـ الفارابي ,*نمص* , ص 109 .
(3) ـ الفارابي ,*نمص* , ص 109 .
(4) ـ الفارابي ,*نمص* , ص 109 .

5 ـ النوابت : و هذه توجد في المدن الفاضلة و في غيرها من المدن, و هم عبارة عن أناس يضرون المجتمع, يقول عنهم الفارابي " فإن النوابت)*(في المدن منزلتهم فيها منزلة الشيلم من الحنطة أو الشوك النابت فيها بين الزرع"[1], ثم البهيميون من الناس, و هم ليسوا مدنيين, بل" يكون بعضهم على مثال ما عليه البهائم الإنسية و بعضهم مثل البهائم الوحشية و بعضهم مثل البهائم الوحشية... و هؤلاء ينبغي أن يجروا مجرى البهائم: فمن كان إنسياً و انتُفع به في شيء من المدن تُرك و استُعبد واستُعمل كما تُستعمل البهيمة. و من كان منهم لا ينتفع به أو كان ضاراً عُمل به ما يُعمل بسائر الحيوانات الضارة"[2].

ولتوضيح تقسيم الفارابي لعموم أنواع المدن نورد الرسم البياني التالي :



إن الهدف الذي كنا نرمي إليه من خلال التطرق إلى عنصر علاقة المدينة الفاضلة بالسعادة عند الفارابي, هو أن الغاية القصوى التي كان يرمي إليها المعلم الأول ليست السياسة في حد ذاتها, بقدر ما كانت تحصيل السعادة, التي كانت شغله الشاغل في كل مؤلفاته تقريباً.

)*(ـ فكرة النوابت هذه تأثر بها الفيلسوف ابن باجة (475 – 533 هـ) لكنه يعطيها معنى مغاير, فالنابت عنده هو "المتوحد" الذي يعيش طبقاً لدواعي الإرادة العاقلة و يحرص على تنمية عقله في جو من الحرية, و هذا لا يتأتى له إلا بالاعتزال العرضي للناس و العكوف على تربية نفسه, ثم يتصل بأقرانه من الحكماء فيُكونون مجتمعاً في ظل المجتمع الذي يعيشون فيه, بمعنى أن المتوحدين يتموضعون في ذواتهم بحيث يسعون إلى تربيتها, كما أنهم يتموضعون في مجتمع موحد الآراء, في حين يغتربون عن الانحرافات و الضلالات المتفشية في المدن الناقصة. و سلوكهم وفق منهج عقلي يهيؤن به أسباب السعادة في الدنيا و الآخرة .

(1) ـ الفارابي, *كتاب السياسة المدنية*, ص 89 .

(2) ـ الفارابي, *نمص* , ص 99 - 100 .

الفضيلة:

إذا كنا قد أكدنا على أن تحصيل السعادة كانت محور اهتماماته الفلسفية, فإننا سنلاحظ في هذا العنصر, و هو الذي سنتطرق فيه إلى الفضلة و أنواعها و كيفية تحصيلها, و غيرها من القضايا المتعلقة بها , قلت سنلاحظ أن ممارسة الفضيلة ما هي إلا طريق في الحقيقة لتحصيل السعادة. و من هنا تبرز أهمية التعرف على " الفضيلة" التي أولى لها المعلم الثاني عناية بالغة في عدد من مؤلفاته, بحيث يُعتبر البحث في الفضيلة و أنواعها من صُلب المباحث الأخلاقية عند الفارابي.

إذا بدأنا بتعريف الفضيلة عند الفارابي, فإن أول ملاحظة تستوقفنا هي أننا لا نجد تعريفاً محدداً للفضيلة, و كل ما نجده هو أقوال متناثرة في مجموعة من مؤلفاته, لكننا سنحاول أن نجد رابط بين هذه الأقوال, و منه نقدم تعريفاً و تصوراً للفضيلة.

في كتابه " فصول منتزعة" و يسمى أيضاً (فصول المدنيّ) يرى أن "الغرض في الفضيلة واحد هو الخير الذي يراد لنفسه لا لشيء آخر غيره"[1].

و لذا ارتبطت الفضيلة بفعل الخير و الجميل, كما ارتبطت الرذيلة بفعل الشر و القبيح.

و نفس هذا المعنى تحمله الفضيلة في موضع آخر من هذا الكتاب, حيث نقرأ للفارابي ما يلي :" الهيئات النفسانية التي بها يفعل الإنسان الخيرات و الأفعال الجميلة التي هي الفضائل, و التي بها يفعل الشرور و الأفعال القبيحة هي الرذائل و النقائص"[2]. و من هذين المقولتين نكتشف مدى تأثر الفارابي بأرسطو, الذي يرى هو الآخر أن الفضيلة هي خير يراد به بلوغ السعادة, و أننا مهما طلبنا الفضيلة لذاتها فإننا " مع ذلك نرغب فيها أيضاً من أجل السعادة, في حين أنه لا يمكن أن يبغي السعادة لا من أجل هذه المزايا, و لا بوجه عام من أجل أي شيء كان سواها"[3].

أما في كتابه " التنبيه على السعادة" فإننا نجده قد استعار" نظرية الوسط العدل" الأرسطية, فهو يقول :" و كمال الإنسان في بدنه هو الصحة, و كما أن الصحة متى كانت حاصلة, فينبغي أن تحفظ و متى لم تكن فينبغي أن

---

(1) ـ الفارابي, *فصول منتزعة*, ص 101 .

(2) ـ الفارابي , *نمص* , ص 24 .

(3) ـ أرسطو , *علم الأخلاق إلى نيقوماخوس* , ج1 , ك1 , ب1 , ف5 , ص 191 .

تكتسب, و كما أن الأمور التي بها تحصل الصحة إنما تحصل متى كانت بحال التوسط, فإن الطعام متى كان متوسطاً حصلت به الصحة, و التعب متى كان متوسطاً حصلت به القوة, كذلك الأفعال متى كانت متوسطة حصّلت الخلق الجميل"[1]. أن الفضيلة عند الفارابي كما نفهمها من هذا القول, هي ملكة اختيار الوسط العدل, بمعنى ليس هو الوسط الحسابي, لأن الوسط العدل يحدد المعيار و هو " متى أردنا الوقوف على المقدار الذي هو توسط في الأفعال, تقدمنا فعرفنا زمان الفعل و المكان الذي فيه الفعل و من منه الفعل و من إليه الفعل و ما من الفعل و ما به الفعل و ما من أجله و له الفعل, و جعلنا الفعل على مقدار كل واحد من هذه, فحينئذ نكون قد أصبنا الفعل المتوسط"[2]. لقد استعار الفارابي من أرسطو المعيار الذي به نحدد الوسط العدل, و الذي يختلف من شخص إلى آخر, كما تعرفنا على ذلك في الفصل الثاني.

بعد أن حددنا ماهية الفضيلة عند الفارابي, ننتقل إلى تقسيمه للفضائل, و هذا التقسيم توجزه عبارته التالية :" أن الأشياء الإنسانية الجميلة التي إذا حصلت في الأمم و في أهل المدن حصلت لهم السعادة الدنيا في الحياة الأولى و السعادة القصوى في الحياة الأخرى أربعة أجناس: الفضائل النظرية, و الفضائل الفكرية, و الفضائل الخلقية, و الصناعات العملية"[3], إن الفضائل أربعة أنواع , و هي مرتبة ترتيباً تنازلياً يبدأ بالفضائل التي أهم خصائصها معرفة واجب الوجود بذاته, ثم تنتهي بالصناعات العملية و هي:

1 ـ الفضائل النظرية: و هي العلوم الأولى أو المبادئ الأولية للمعرفة كمبادئ الهندسة. و " هي العلوم منها ما لا يحصل للإنسان منذ أول أمره من حيث لا يشعر و لا يدري كيف و من أين حصلت, و هي العلوم الأول المركوزة في النفس و لا يمكن تحصيل غيرها إلا بواسطتها, و منها ما يحصل بتأمل و عن فحص و استنباط وعن تعليم و تعلم "[4], و بالجملة فهي العلم بالأشياء علماً نظرياً من حيث هي موجودات لا من حيث منفعتها العملية.

2 ـ الفضائل الفكرية : ترتبط هذه بالفضائل النظرية بشكل وثيق, وهي " التي تستنبط ما هو أنفع في غاية ما فاضلة, و أما القوة الفكرية التي يستنبط بها ما

---

(1) ـ الفارابي , *التنبيه على السعادة* , ص 309 .

(2) ـ الفارابي , *نمص* , ص 310 .

(3) ـ الفارابي , *تحصيل السعادة* , ص 25 .

(4) ـ الفارابي , *نمص* , ص 26 .

هو أنفع في غاية هي الشر فليست هي فضيلة فكرية"[1].و هي " على الأرجح علوم السياسة و الاقتصاد و فن الحرب"[2].

3 ـ الفضائل الخلقية: و هذه الفضائل تنظر في عمل الحق و الخير, بمعنى تهتم بالبحث في السلوك الأخلاقي للإنسان, و هي التي يتحقق كمالها متى كانت قوتها قوة الفضائل كلها.

و هذه الأنواع الثلاث مرتبطة بعضها ببعض, فالفضيلة الفكرية تابعة للنظرية, و الفضيلة الفكرية هي التي تستنبط الفضيلة الخلقية.

4 ـ الفضائل (الصناعات) العملية : هي التي يراد بها اكتساب الفنون العملية المعروفة, و يكون حصولها " بطريقتين: أحدهما بالأقاويل الإقناعية و الأقاويل الانفعالية التي تمكّن في النفس هذه الأفعال و الملكات تمكيناً تاماً .. و الطريقة الأخرى طريق الإكراه, و تلك تستعمل مع المتمردين المعتاصين من أهل المدن و الأمم الذين لا ينهضون للصواب من تلقاء أنفسهم"[3].

الفضائل العملية عند الفارابي هي الممارسة الفعلية للخير, و نقل الفضيلة من الصعيد النظري إلى الصعيد العملي.

و تحصيل الفضائل المختلفة في الأمم يكون بطريقتين أوّليتين: بتعليم و تأدب " فالتعليم هو إيجاد الفضائل النظرية في الأمم و المدن, و التأديب هو طريقة إيجاد الفضائل الخلقية و الصناعات العملية في الأمم"[4]. و ثمة فرقان بين التعليم و التأديب بنظر الفارابي: التعليم يرمي إلى إيجاد الفضائل النظرية و التأديب يرمي إلى إيجاد الفضائل الخلقية. و التعليم يكون بالقول فقط بينما التأديب يكون بالقول و الفعل. و يمكننا القول أن الفارابي "يحاول أن يعمم نظرية أرسطو في الفضائل الأخلاقية على سائر أجناس الفضائل"[5].

و هناك تقسيم آخر للفضيلة لديه, حيث يقسمها إلى فضيلة خلقية و نطقيّة, "فالنطقية هي فضائل الجزء الناطق من الحكمة و العقل و الكيس و الذكاء و جودة الفهم. و الخلقية هي فضائل الجزء النزوعيّ مثل العفّة و الشجاعة و السخاء و العدالة"[6]. إذن الفضيلة النطقية متعلقة بالقوة الناطقة و هي, كما سلف الذكر, خاصة بالإنسان, و تمكنه من إدراك المعقولات و التمييز بين الجميل و القبيح. أما الفضيلة الخلقيّة فهي مرتبطة بالقوة النزوعية و هي

---

(1) ـ الفارابي ,*نمص* , ص 57 .

(2) ـ د/ محمد علي أبو ريان, المرجع السابق, ص 380 .

(3) ـ الفارابي ,*تحصيل السعادة* , ص 73 .

(4) ـ الفارابي ,*نمص* , ص 71 .

(5) ـ د/ محمد علي أبوريان, *المرجع السابق* , ص 382 .

(6) ـ الفارابي ,*فصول منتزعة*, ص 30 .

"التي بها يطلب الإنسان الشيء, أو يهرب منه, و يشتاقه أو يكرهه, و يؤثره أو يتجنبه و بها تكون البغضة و المحبة و الصداقة و العداوة و الخوف و الأمن و الغضب و الرضا و الشهوة و الرحمة و سائر عوارض النفس"[1].
من هذا القول ندرك بأن الفضيلة الخلقية مرتبطة بالإرادة, أما الفضيلة النطقية فقائمة على الاختيار, لأن الاختيار يقوم على التفكير و الروية.

علاقة الفضيلة بالإرادة:
لقد ذكرنا آنفاً أن الفضائل طريق السعادة, لكن الفضائل منها ما هي كائنة بالطبع و منها ما هي كائنة بالإرادة, فحرية الإرادة عند الفارابي هي دعامة الأخلاق, و هذا نلمسه من قوله :" و السعادة ليست تنال بالأفعال الجميلة, متى كانت عن الإنسان لهذه الحال, لكن أن تكون له و قد فعلها طوعاً و باختياره"[2]. فحرية الإرادة شرط لتحقيق السعادة.
ويتعمق الفارابي في شرح العمل الإرادي, فيفرق بين الإرادة و الاختيار, و يربطهما بالفعل الأخلاقي. فالإرادة قائمة على نوع من الإحساس و التخيل, بينما الاختيار ناجم عن الرويّة و النطق, يقول الفارابي:" فعندما تحصل هذه المعقولات للإنسان يحدث له بالطبع تأمل, و روية, و ذكر, و تشوق إلى الاستنباط, و نزوع إلى بعض ما عقله, و شوق إليه و إلى بعض ما يستنبطه, أو كراهيته, و النزوع إلى ما أدركه بالجملة هو الإرادة, فإن كان ذلك عن روية أو عن نطق في الجملة سمي الاختيار, و هذا يوجد في الإنسان خاصة, أما النزوع عن إحساس أو تخيل فهو أيضاً في سائر الحيوان"[3]. فالمعلم الثاني يفرق تفريقاً واضحا بين الإرادة و الاختيار, و يرى أن الأولى وليدة شوق و رغبة يبعثهما الحس و التخيل, غي حين أن الاختيار لا يكون أغلى وليد تفكير و تدبر, و هو مقصور على الإنسان, و كأنه يهبط بالإرادة إلى مستوى النزوع, و بذلك يمكن أن تعزى إلى الحيوان. و سبب هذه التفرقة هو محاولة جعل الاختيار أساساً للفعل الأخلاقي, لأنه مقصور على الإنسان, بينما الإرادة شاملة للإنسان و الحيوان.

و في كتابه " التنبيه على السعادة " يقسم الفارابي الناس بحسب أخلاقهم إلى أحرار و بهيميين و عبيد, بحسب جودة تفكيرهم, و مدى قوة عزيمتهم على الأخذ بما يوجبه تفكيرهم. فالإنسان الحر هو الذي يكون تفكيره و رويته جيدة

---

(1) ـ الفارابي ,*كتاب السياسة المدنية* , ص 24 .
(2) ـ الفارابي, *التنبيه على السعادة*, ص 307 .
(3) ـ الفارابي, *المدينة الفاضلة*, ص 79 .

و يكون له من العزيمة ما يمكنه من الأخذ بما يمليه عليه تفكيره. أما الإنسان الذي ليس لديه جودة الفكر و لا قوة العزيمة " ففي عادتنا أن نسميه الإنسان البهيمي. و من كانت له جودة الروية فقط, دون قوة العزيمة, سميّناه العبد بالطبع"[1].

علاقة الفضيلة بالعادة:

يؤكد الفارابي في كثير من مؤلفاته الأخلاقية, أن الأخلاق ممارسة. ففي كتابه " فصول منتزعة" يؤكد " على أن الفضائل و الرذائل الخلقية إنّما تحصل و تتمكّن في النفس بتكرير الأفعال الكائنة عن ذلك الخلق مراراً كثيرة في زمان مّا و اعتيادنا عليها. فإن كانت تلك الأفعال خيرات, كان الذي يحصل لنا هو الفضيلة, و إن كانت شروراً, كان الذي يحصل لنا هو الرذيلة, على مثال ما عليه الصناعات مثل الكتابة, فإنا بتكريرنا أفعال الكتابة مراراً كثيرة و اعتيادنا لها تحصل لنا صناعة الكتابة و تتمكن فينا, فإن كان ما نكرّره و نتعوّده من أفعال الكتابة أفعال رديّة, تمكّنت فبنا كتابة سوءٍ, و إن كانت أفعال جيّدة تمكّنت فينا كتابة جيّدة"[2], أتينا بهذه الفقرة حتى نوضح موقف الفارابي الذي يؤكد فيه, أنه يمكن للإنسان أن ينتقل بالإرادة من خُلق إلى خُلق, فيكتسب جميلا أو يحصل قبيحاً, و يتم له ذلك الاعتياد أي بتكرار فعل الشيء الواحد مراراً, و لمدة طويلة, و بأوقات متفاوتة. و الأخلاق المحمودة أو المذمومة تستفاد كالصناعات. فكما أن الحذق في الكتابة لا يحصل إلا بالعادة و المران, هكذا الأخلاق أيضاً, لا تكتسب إلا بالممارسة كما سبق و أسلفنا الذكر.

أما في كتابه" التنبيه على السعادة" فيحاول إثبات العلاقة بين الفضيلة و العادة, و دليله في ذلك " هو ما تراه يحدث في المدن, فإن أصحاب السياسات إنما يجعلون أهل المدن أخياراً بما يعوّدونهم من أفعال الخير"[3].

---

(1) - الفارابي, *التنبيه على السعادة*, ص 313.

(2) - الفارابي , *فصول منتزعة*, ص 30 .

(3) - الفارابي , *التنبيه على السعادة* , ص 309 .

موقف الفارابي من اللذة:

يحذو الفارابي حذو أرسطو في تقسيم النفس إلى جزء حسي و جزء عاقل, و كل جزء يطلب لذاته. " فاللذات منها ما يتبع المحسوس, مثل اللذات التابعة لمسموع أو منظور أو مشموم, و منه ما يتبع المفهوم مثل اللذات التابعة للرياسة و التسلط و الغلبة و العلم و ما أشبه ذلك"[1]. فما يمكننا ملاحظته من هذا, هو أن الفارابي مثل أرسطو يعدد أنواع اللذات, فاللذات الجسدية سهلة المعرفة و قريبة المنال, لكنها سريعة الزوال و " عائقة عن أعظم ما تنال به السعادة"[2], فهي إلى بهيمية الحيوان أقرب. أما اللذات العقلية (الفكرية) فهي بعيدة المنال لكنها طويلة الأمد, و هي التي يجب السعي وراءها لأنها متعلقة بالجانب العاقل من الإنسان, و هو أشرف جانب فيه, و منه يكون التعقل هو الفعل المطابق لخير الإنسان الأقصى أي لسعادته, فالحكمة إذن هي فضيلة الإنسان, بل هي أسمى فضائله. و هذه الفكرة الأخيرة تعكس تأثر الفارابي بسقراط و أفلاطون اللذين جعلا الفضيلة على رأس الفضائل.

و الفارابي يرى أن القوة التي تساعد على التمييز بين اللذتين هي الفلسفة " إذ أنه لما كانت السعادات إنما ننالها متى كانت الأشياء الجميلة قنية, و كانت الأشياء الجميلة إنما تصير قنية بصناعة الفلسفة, فلازم ضرورة أن تكون الفلسفة هي التي بها تنال السعادة"[3], و عليه فإن السعادة تنال بأشرف لذة و هي لذة التأمل العقلي.

ما نلاحظه في ختام هذا المبحث, هو أنه رغم أن الفلسفة الخلقية الفارابية ترجع بجذورها إلى الفلسفة اليونانية عامة و الفلسفة الأرسطية خاصة, لكن هذا لا يمنعنا من التأكيد على شيء مهم و هو أن بصمات انتمائه الثقافي و الديني جليّة و واضحة.

---

(1) - الفارابي, *نمص*, ص 312.

(2) - الفارابي, *نمص*, ص 312.

(3) - الفارابي, *نمص* , ص 315 .

نواصل في هذا المبحث الثاني, تحليل الفلسفة الخلقية لفيلسوف يعتبر من الذين أسهموا في التفكير الأخلاقي الإسلامي, إنه الفيلسوف مسكويه)*(, بحيث " لا ينبغي أن تكتب رسالة في الأخلاق في الفكر الإسلامي دون ذكر له, فلقد كانت شهرة فلاسفة الإسلام بغير الأخلاق, أما هو فلقد وقف عليها عنايته و اهتمامه, ربما أكبر من أي مفكر إسلامي آخر"[1]. فابن مسكويه اضطلع بالجانب الأخلاقي من فلسفة أرسطو في الوقت الذي اضطلع به الفلاسفة الآخرون بالجوانب الفكرية الأخرى من فلسفته كالمنطق و الإلهيات و غيرها.

سنحاول إبراز فلسفته الخلقية و مدى ارتباطها بالفلسفة اليونانية من خلال أشهر كتبه في هذا المجال و هو كتاب " تهذيب الأخلاق و تطهير الأعراق".

و قبل البدء في تحليل الكتاب و مقارنة فلسفته الأخلاقية بفلسفة أرسطو خصوصاً, نرى أنه من المفيد أن نكتب فكرة موجزة حول موضوعات الكتاب.

هذا الكتاب يتكون من ستة أقسام: الأول, في مبادئ الأخلاق و ماهية النفس و قواها ماهية الخير و الفضائل و الرذائل. و الثاني, في الخُلق و تهذيبه. و الثالث, في الخير و السعادة. و الرابع, في العدالة و أقسامها. و الخامس, في المحبة و الصداقة. أما السادس, في صحة النفس و طريقة حفظها.

ما نلاحظه من هذا التقسيم أن الأقسام الخمسة الأولى تتفق مع الموضوعات الخلقية التي طرقها أرسطو في كتابه " الأخلاق إلى نيقوماخوس", أما القسم

)*(ـ و لد مسكويه بالري إحدى مدن بلاد فارس 325 هـ على الصحيح. و عاش حياة طويلة امتدت إلى سنة 421 هـ حيث مات بأصفهان. و هو معاصر للبيروني و ابن سينا. و هو فارسي الأصل , لقد اختلف العلماء في اسمه, فذكر البعض كالبيهقي و الشهرزوري مثلاً أن اسمه " أبوعلي أحمد بن محمد بن يعقوب بن مسكويه" لكن الأغلبية من القدماء كأبي حيان التوحيدي و الثعالبي و الخوارزمي و غيرهم يرون أن اسمه " أبو علي أحمد بن يعقوب بن مسكويه" و يترتب على هذا أن كلمة " مسكويه" لقب لفيلسوفنا, بينما تصبح كلمة مسكويه اسماً لجده على الرأي الأول .

لقد اتصل ا مسكويه بكثير من وزراء و أمراء الدولة البويهية التي عاش في عهدها و نشأ في كنفها. و يعتبر مسكويه من الشخصيات التي عرفت بخصوبة التأليف, فقد طرق العديد من أبواب المعرفة, فألف في الفلسفة و التاريخ و الأدب و الأخلاق, و قد أتاح له ذلك ما كان عليه من ثقافة واسعة و حسن إطلاع و فكر ثاقب. و حسبنا هنا أن نشير إلى أهم مؤلفاته و بخاصة في مجال الأخلاق :

أ ـ تهذيب الأخلاق و تطهير الأعراق. وهو الكتاب الوحيد الذي استطعنا أن نتحصل عليه, و بالتالي سنتعرف على فلسفته الخلقية من خلاله.

ب ـ الفوز الأصغر

ج ـ الفوز الأكبر (يعتقد بعض الباحثين أنه هو نفسه تهذيب الأخلاق و تطهير الأعراق)

د ـ كتاب السعادة أو ترتيب السعادات

هـ ـ جاويذان خرد (بالعربية الحكمة الخالدة)

و ـ كتاب تجارب الأمم .

[1] ـ د/ أحمد محمود صبحي, *المرجع السابق*, ص 310 .

الأخير (السادس) فيعكس التأثيرات الرواقية و الأفلاطونية المحدثة التي تسربت إلى العالم الإسلامي من خلال الشروح و التعاليق و لا سيما فرفريوس الصوري و جالينوس.
من خلال هذا العرض الموجز لأقسام الكتاب, نجد أنه " التأليف الأول الذي يحاول وضع أسس علم الأخلاق باعتباره علماً مستقلاً داخل النسق بعد الإلهيات"[1].

كان الغرض من وضع كتابه " تهذيب الأخلاق و تطهير الأعراق" كما يذكر المؤلف في مقدمته, " أن نحصل لأنفسنا خُلقاً تصدر به عنا الأفعال كلها جميلة, و تكون مع ذلك سهلة علينا, لا كلفة فيها و لا مشقة, و يكون ذلك بصناعة و على ترتيب تعليمي"[2].
و في عرضنا لفلسفة مسكويه(المعلم الثالث كما يلقب) الأخلاقية, سنلزم أنفسنا بالتطرق لنفس المواضيع و نفس ترتيبها كما فعلنا مع المعلمين الأول و الثاني, أي أرسطو و الفارابي. و هي كالتالي: السعادة ثم الفضيلة ثم حرية الإرادة وكذلك تبيان موقفه من اللذة.

1ـ نظرية السعادة عند مسكويه و أصولها:

لقد أكدنا في بداية هذا الفصل, أن الانتشار الواسع للفلسفة في القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي, أدى إلى نضج الوعي الإسلامي و هذا النضج نقل معالجة المسائل الفلسفية عامة و المسائل الأخلاقية خاصة ـ لأن هذا ما نركز عليه في هذه المذكرة ـ من المرحلة التي تمتاز بالطاعة و رد الفعل العاطفي تجاه التعاليم الدينية إلى المرحلة العقلانية, التي أخضع فيها فلاسفة الإسلام المسائل الأخلاقية إلى أحكام العقل و محاجاته. و من أهمها مسألة السعادة و كيفية الحصول عليها.
فإذا كانت السعادة هي الغاية العليا عند أرسطو و خاصة الفارابي ـ كما رأينا ـ الذي جعلها عنواناً لكثير من مؤلفاته, فإن هذا ما سنلاحظه مع الفيلسوف ابن مسكويه.
يقرر مسكويه أن الغاية متأصلة في أفعال الإنسان و تصرفاته, و في طبيعة البدن و أعضائه المختلفة و في طبيعة النفس و ملكاتها, و في الآلات أيضاً,

---

(1) ـ د/ حسن حنفي, *من النقل إلى الإبداع*, المجلد الثاني (التحول), دار قباء, القاهرة, 2000 , ص 98 .
(2) ـ مسكويه , *تهذيب الأخلاق و تطهير الأعراق*, مكتبة الثقافة الدينية, القاهرة, 2001 , ص 7 .

فلكل آلة غرض معين تحققه و بتحقيقه يتم كمالها, لأنها صنعت لتأدية وظيفة معينة, يقول في هذا الصدد :" فإذن الواجب الذي لا مرية فيه أن نحرص على الخيرات التي هي كمالنا, و التي من أجلها خلقنا, و نجتهد في الوصول إلى الانتهاء إليها, و نتجنب الشرور التي تعوقنا عنها و تنقص حظنا منها. فإن الفرس إذا قصر عن كماله و لم تظهر أفعاله الخاصة به على أفضل أحوالها حط عن مرتبة الفروسية و استعمل بالإكاف (البرذعة) كما تستعمل الحمير و كذلك حال السيف و سائر الحالات, متى قصرت و نقصت أفعالها الخاصة بها حطت عن مراتبها و استعملت استعمال ما دونها"[1]. وبعد أن يشرح مسكويه ذلك ينتهي إلى " أن سعادة الإنسان هي في صدور أفعاله عنه بحسب تمييزه و رويته"[2], أي بحسب أحكام العقل. فالباعث الأكبر للإنسان العاقل عند ابن مسكويه هو السعادة القصوى, فهي الغاية التي لا غاية بعدها و هي الغاية النهائية, أي الخير الأسمى. إليها يجب أن يوجه العقلاء كل مجهوداهم في أمر سلوكهم و يتخذونها معياراً يقدرون به أعمالهم. فكل فعل يقرب منها فهو خير, و كل فعل يبعد عنها فهو من الشر, و عليه فالسعادة القصوى هي القطب الجاذب, الذي يسعى أن يصل إليه كل إنسان سليم صحيح التفكير, و في هذا يقول مسكويه :" الخير هو المقصود من الكل و هو الغاية الأخيرة"[3].

و إذ يجعل مسكويه السعادة هي الغاية القصوى فهو هنا تابع للمعلم الأول, كما لاحظنا ذلك في الفصل الثاني. و يبدو تأثير أرسطو بارزاً في مستهل المقالة الثالثة, التي يفرق فيها بين الخير و السعادة, حيث يقول :" نبدأ بمعونة الله تعالى في هذه المقالة بذكر الفرق بين الخير و السعادة, بعد أن نذكر ألفاظ أرسطو طاليس اقتداء به و توفيه لحقه"[4].

و يلاحظ المفكر محمد أركون " أن أرسطو ينتمي إلى خانة المصادر المهيمنة, ذلك أن مسكويه قد استشهد به (24) مرة, أما أفلاطون و جالينوس فقد استشهد بكل منهما أربع مرات فقط. أما النبي محمد و الإمام

---

(1) ـ مسكويه, *نمص* , ص 19 .
(2) ـ مسكويه, *نمص* , ص 20 .
(3) ـ مسكويه, *نمص* , ص 83 .
(4) ـ مسكويه, *نمص* , ص 83 .

علي فتم الاستشهاد بهما مرتين لكل واحد"[1].
نعود الآن إلى المقالة الثالثة التي يعتمد فيها على أفكار أرسطو, و التي يفرق فيها بين الخير و السعادة, فهو ينقل عن أرسطو أنواع الخير, "فمن الخير ما يكون شريفاً أو ممدوحاً أو نافعاً"[2], الأول ما يكون شرفه من ذاته و به يشرف صاحبه كالحكمة, و الثاني كالفضائل و ما يكون عنها من أفعال جميلة ممدوحة إلا أنها لا بلغ في النبالة الضرب الأول, و الثالث, كالغنى و الجاه و حسن السمعة لدى الناس و غير ذلك من الخيرات التي تطلب لا لذاتها بل لتكون سبيلاً لأخرى غير منها.
و الخير ينقسم على نحو آخر إلى ما هو غاية تامة كالسعادة, أو غير تامة كالصحة و اليسار, إذن السعادة هي الخير التام في نفسه, بحيث لا يحتاج من بلغه إلى شيء آخر وراءه, و لكن " لا يوصل إليه إلا بسعادات أخرى, و هي التي في البدن, و التي خارج البدن"[3].
من الجلي أن مسكويه يدل بدلوه حول إشكالية علاقة السعادة القصوى بالخيرات الجزئية. فهو يوافق الفيلسوف أرسطو من جهة, و من جهة أخرى, لا يقر رأي القائلين بأنها لا ترتبط مطلقاً بغيرها من السعادات, و أنها قائمة بنفسها لا تحتاج في تمامها إلى غيرها من سعادات البدن و الأمور الخارجية التي يصح أن تمهد لها, و يذكرهم بالاسم و هم: فيثاغورث و بسقراط و أفلاطون"[4]. و قبل توضيح رأيه حول هذا الإشكال, رأينا من الضروري التعرف على علاقة السعادة باللذة عنده.

السعادة و اللذة:
يقول مسكويه مصوراً اللذات الحسية و محدداً موقفه منها تحت عنوان "كمال الإنسان ليس في اللذات المعنوية" مايلي :" و سيظهر عند ذلك أن من رضي لنفسه بتحصيل اللذات البدنية و جعلها غايته و أقصى سعادته فقد رضي بأخسّ العبودية لأخسّ الموالي لأنه يصير نفسه الكريمة التي يناسب

---

(1)-ARKOUNE MOHAMED, contribution a l'étude de l'humanisme arabe au IV^{E} / X^{E} SIÈCLE, MISKAWAYH PHILOSOPHE ET HISTORIEN, LIBRAIRIE, PHILOSOP¨HIQUE j. VRAIN, PARIS, 1970, P 143.

(2)- مسكويه,*نمص* , ص 87 .

(3)- مسكويه,*نمص* , ص 51 .

(4)- مسكويه,*نمص* , ص87.

بها الملائكة عبداً للنفس الدنيئة التي يناسب بها الخنازير و الديدان و خسائس الحيوانات التي تشاركه في هذه الحال"[1], الواقع أن مسكويه يرفض أن تكون السعادة القصوى ـ التي هي الخير الأسمى ـ هي اللذة الخالصة, و ذلك لأن عنصر اللذة الخالص تشوبه المادة, و الخير روحاني صرف فلا يتفق معه في طبيعته, و لهذا فمن الخطأ البالغ أن يتخذ الإنسان اللذة غايته النهائية, لأنها تتناقض مع أشرف عناصره التي يجب أن يخضع لها في حياته, ألا و هو العقل كما ذكرنا سابقاً.

ينتقد مسكويه بشدة أصحاب مذهب اللذة الذين اتخذوها مثلهم الأعلى, و وصفهم بأنهم في الدرك الأسفل من القدر الإنساني لأنهم الرعاع, الذين يعيشون عبيداً لشهواتهم الجامحة و حواسهم الدنيئة و هم بذلك " قد جعلوا النفس المميزة الشريفة كالعبد المهين, و كالأجير المستعمل في خدمة النفس الشهوية لتخدمها في المآكل و المشارب و المناكح, و ترتبها لها, و تعدلها إعداداً كاملاً موافقاً "[2]. يشير مسكويه هنا ولو ضمنياً " إلى شريحة اجتماعية واسعة في عصره, شريحة لا همّ لها إلا البحث عن المتع و الشهوات الحسية, و بالتالي فكلامه يدل على واقع محسوس و ليس مجرد تنظير معلّق في الفراغ"[3].

ما نستنتجه من موقفه هذا, أن مسكويه متأثر بموقف أرسطو الذي صرح بأن اللذة ليست هي الخير الأعلى, و متأثر أيضاً بجالينوس الذي نقد القائلين باللذة, و صرح هو الآخر بأن الذين اختاروا أن تكون غايتهم اللذة لا الجميل " فهم الخبثاء الذين سيرتهم أسوأ السير و أردأها"[4].

فالسعادة القصوى في نظر مسكويه تستلزم أن يتركب الإنسان من روح و بدن لا من روح فقط, و هي تتحقق إبان حياة الإنسان في هذه الدنيا لا في حياة أخرى مثالية تتطهر فيها عن الماديات, و لهذا يرى مسكويه ـ تماما كما يرى أرسطو ـ أن الخير يتوزع في المقولات و يصعب أن يوجد كشيء مستقل بنفسه له كيانه الذاتي, يقول مسكويه :" و وجود الخيرات من المقولات كلها يكون على هذا المثال, أما في الجوهر ـ أعني ما ليس بعرض ـ فالله تبارك و تعالى هو الخير الأول, فإن جميع الخيرات تتحرك نحوه بالشوق إليه, و لأن مآل الخيرات الإلهية من البقاء و السرمدية و التمام منه. و أما في الكمية فالعدد المعتدل و المقدار المعتدل, و أما في الكيفية فكاللذات

---

(1) ـ مسكويه,*نمص* , ص 51 .

(2) ـ مسكويه,*نمص*, ص 50 .

)3(- ARKOUNE MOHAMED, ibid , p290.

(4) ـ مسكويه,*نمص* , ص 51 .

و أما في الإضافة فكالصدقات و الرياسات, و أما في الأين و المتى فكالمكان المعتدل و الزمان الأنيق البهيج, و أما في الوضع فكالقعود و الاضطجاع و الاتكاء الموافق, و أما في الملك فكالأموال و المنافع, و أما في الانفعال فكالسماع الطيب و سائر المحسوسات المؤثرة, و أما في الفعل فمثل نفاذ الأمر و رواج الفعل, فالسعادة هي تمام الخيرات و غايتها"[1].

نعود الآن إلى تحديد موقف مسكويه حول علاقة السعادة بالخيرات الخارجية الجزئية. فهو يحاول الجمع بين رأي من يقول أن السعادة العظمى هي في الآخرة فقط, و بين رأي أرسطو الذي يجعلها في الدنيا أيضا, لنستمع إليه يقول :" و لما كان كل واحد من هاتين الفرقتين نظرت نظراً ما, وجب أن نقول في ذلك ما نراه صواباً و جامعاً للرأيين"[2], وهذا الجمع نراه على شكل التالي :" إن الإنسان ذو فضيلة روحانية, يناسب بها الأرواح الطيبة التي تسمى ملائكة. و ذو فضيلة جسمانية, يناسب بها الأنعام, لأنه مركب منهما. فهو بالخير الجسماني الذي يناسب به الأنعام, مقيم في هذا العالم السفلي, مدة قصيرة ليعمره, و ينظمه و يرتبه. حتى إذا ظفر بهذه المرتبة على الكمال انتقل إلى العالم العلوي, و أقام فيه دائماً سرمداً, في صحبة الملائكة, و الأرواح الطيبة"[3].

و من جانب آخر, يقرر مسكويه أن بلوغ السعادة القصوى متوقف على تحصيل الحكمة بجزئيها النظري و العملي, " فبالنظري يمكن تحصيل الآراء الصحيحة و بالعملي يمكن تحصيل الهيئة الفاضلة التي تصدر عنها الأفعال الجميلة, و بهذين الأمرين بعث الله الأنبياء صلوات الله عليهم ليحملوا الناس عليها"[4]. و إذا حقق الإنسان الجزء الأول و تحلى به, صدق نظره, و صحت بصيرته, و أمن الخطأ في الاعتقاد, و استطاع أن يحدد غايته بوضوح, و أن يحدد الوسائل لبلوغها. و إذا الجزء الثاني تمسك بالفضائل, و صارت تصرفاته محمودة, بعيدة عن الرذيلة.

---

(1) - مسكويه, *نمص* , ص 85 .

(2) - مسكويه, *نمص* , ص 89 .

(3) - مسكويه, *نمص* , ص 89 .

(4) - د/ محمد يوسف موسى, *فلسفة الأخلاق في الإسلام و صلاتها بالفلسفة الإغريقية*, مكتبة الخانجي, القاهرة, ط3 , 1994 , ص 96 .

شروط السعادة القصوى :

1 - أن يكون الإنسان قوياً معافى في جسمه كله, مزاجه معتدل, فالخالة الصحية للإنسان لها تأثيرها غي حالته العقلية, و على اتجاهه الأخلاقي نحو الخير أو نحو الشر, يقول مسكويه :" أن السعادة أفضل الخيرات, و لكننا نحتاج في هذا التمام الذي هو الغاية القصوى إلى سعادات و هي التي في البدن"[1].

2 - و من الشروط الأساسية لبلوغ السعادة القصوى, الاجتماع بالناس, فالإنسان لا يبلغ كماله إلا مع أبناء جنسه و بمعونتهم. و يذهب مسكويه إلى أن الزاهد يجور على غيره لأنه يستنجد الناس في ضروراته و يطلب معاونتهم ثم لا يعاونهم, و هذا هو الظلم و العدوان, و حول علاقة السعادة بالاجتماع البشري نقرأ له ما يلي :" ... و لذلك و جب أن تكون أشخاص كثيرة, و أن يجتمعوا في زمان واحد, على تحصيل هذه السعادات المشتركة ليكتمل كل واحد منهم بمعاونة الباقين له, فتكون الخيرات مشتركة و السعادة مفروضة بينهم, فيتوزعونها حتى يقوم كل واحد منهم بجزء منها و يتم للجميع بمعاونة الجميع الكمال الإنسي و تحصل لهم السعادات"[2]. و قوام هذا الاجتماع هو فضيلة المحبة, و هو يتبنى فكرة أرسطو القائلة بأن الإنسان مدني بالطبع.

أقسام السعادة عند مسكويه:

يقدم مسكويه تقسيم أرسطو للسعادة على تقسيمه الخاص, فيقول :" و أما أقسام السعادة على مذهب هذا الحكيم فهي خمسة أقسام:

أحدهما: في صحة البدن, و لطف الحواس, و يكون ذلك من اعتدال المزاج, أعني أن يكون جيد السمع, و البصر, و الشم, والذوق و اللمس.

و الثاني: في الثروة و الأعوان و أشباههما, حتى يتسع لأن يضع المال في موضعه.

و الثالث: أن تحسن أحدوثته في الناس, و ينشر ذكره بين أهل الفضل.

و الرابع: أن يكون منجحاً في الأمور, و ذلك إذا استتم كل ما روى فيه, و عزم عليه حتى يصير إلى ما يأمله منه.

و الخامس: أن يكون جيد الرأي, صحيح الفكر, سليم الاعتقادات في دينه و غير دينه جيد المشورة في الآراء.

---

(1) - مسكويه, *المصدر السابق* , ص 86 .

(2) - مسكويه, *نمص* , ص 20 - 21 .

فمن اجتمعت له هذه الأقسام فهو السعيد الكامل, على مذهب هذا الرجل الفاضل"[1].

بعد هذا يعطي تقسيمه الخاص و هو على النحو التالي:
1 ـ سعادة الأبدان: و هي تتحقق بالأشياء الحسية المتعلقة بأحوالها السفلى التي يسعد بها, إلا أنه في نفس الوقت يطالع الأمور الشريفة, باحثاً عنها, مشتاقاً إليها متحركاً نحوها, مغتبطاً بها.
2 ـ سعادة الأرواح الطيبة المستغنية عن الأبدان: و هي لا تحتاج إلى شيء من السعادات البدنية سوى سعادة النفس فقط, أعني المعقولات الأبدية التي هي الحكمة.
3 ـ سعادة الأبدان و الأرواح معاً: ما دام الإنسان إنساناً فلا يتم له السعادة إلا بتحصيل الحالين معاً (كنا تعرفنا على هذا الموقف في السابق).

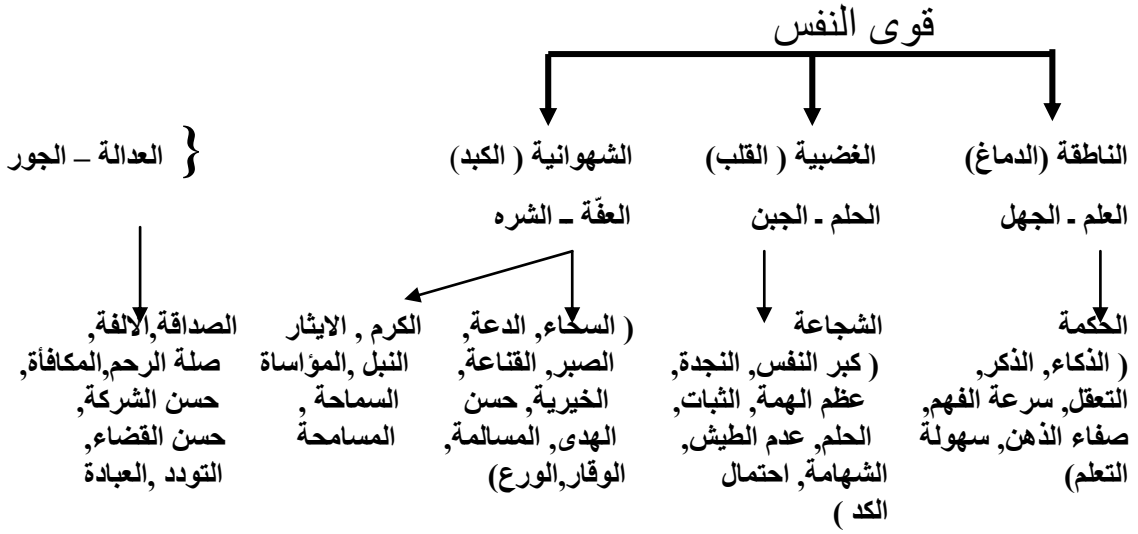
2 ـ الفضيلة :
يرتبط الحديث عن الفضيلة و أنواعها عند مسكويه بالحديث عن النفس و قواها ارتباطاً كبيراً, و لهذا رأينا من الضروري أننا نقدم تعريفه للنفس و قواها ثم التطرق إلى موضوع الفضيلة, و أنواعها و نظرية الوسط العادل.

أ ـ النفس و قواها:
لقد اهتم مسكويه بأمر النفس كغيره من فلاسفة الإسلام, فعرفها على أنها " ليست جسماً و لا جزءاً من جسم و لا عرض"[2], و أنها تتميز عن الجسم و أرفع منه مرتبة لأنها شيء آخر مفارق للجسم بجوهره و أحكامه و خواصه و أفعاله. و من ثمة كانت فضيلتها هي " شوقها إلى أفعالها الخاصة بها, أعني العلوم و المعارف, مع هروبها من أفعال الجسم الخاصة به"[3], التي هي الغضب و الشهوة. و من هذا التعريف المقدم للنفس و اختلافها عن الجسم, يحدد مسكويه قوى النفس التي تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

---

(1) ـ مسكويه, *نمص*, ص 86 .
(2) ـ مسكويه, *نمص* , ص 12 .
(3) ـ مسكويه, *نمص*, ص 16 .

القوة الأولى و هي القوة الناطقة, يقصد بها " القوة التي بها يكون الفكر و التمييز, و النظر في حقائق الأمور"[1], و يسميها ابن مسكويه " الملكة" و آلتها الدماغ.
و القوة الثانية, هي القوة الغضبية, و يقصد بها " القوة التي بها يكون الغضب و الجدة و الإقدام على الأهوال, و الشوق إلى التسلط و الترفع و صنوف الكرامات"[2], و يسميها مسكويه " السبعية" و آلتها القلب.
و القوة الثالثة هي القوة الشهوانية و يقصد بها " القوة التي بها تكون الشهوة و طلب الغذاء و الشوق إلى الملاذ التي في المآكل و المشارب و المناكح, و ضروب اللذات الحسية"[3], و يسميها مسكويه " البهيمية" و آلتها الكبد.
بعد هذا التقسيم يحدد مسكويه فضيلة كل قوة من قوى النفس. ففضيلة النفس الناطقة ـ أي العاقلة ـ الحكمة, و هي تأتي عن العلم. و فضيلة النفس الغضبية هي الشجاعة و هي تنتج عن الحلم. أما فضيلة النفس البهيمية (الشهوانية) فهي العفة.
يضيف إلى هذه الفضائل الثلاث فضيلة " العدالة", و التي تنتج عن الاعتدال و التوسط بين الفضائل الثلاث المذكورة (الحلم, الشجاعة, العفة), و عدم طغيان قوة على أخرى, حيث يقول:" لذلك أجمع الحكماء على أن أجناس الفضائل أربعة: و هي الحكمة, و العفة, و الشجاعة, و العدالة"[4]. و سنعود إلى هذه الفضائل عند التطرق إلى نظرية الوسط العدل عنده.
و يمكن توضيح قوى النفس و الفضائل المتولدة عنها من خلال الرسم التالي:



---

(1) ـ مسكويه, *نمص*, ص 21 .
(2) ـ مسكويه, *نمص*, ص 21 .
(3) ـ مسكويه, *نمص*, ص 22 .
(4) ـ مسكويه, *نمص*, ص 22 .

بعد هذا الإيضاح للنفس و قواها عند ابن مسكويه, نعود إلى موقفه من الفضيلة , و نواصل تحديد هذا العنصر من خلال توضيح علاقة الفضيلة بالمعرفة, و أنواع المعرفة و نظرية الوسط الفاضل.

ب ـ علاقة الفضيلة بالمعرفة:

يخوض مسكويه في إشكالية علاقة الفضيلة بالمعرفة, و يعالجها تحت عنوان " مسألة عويصة أولى", و فيها ينحاز إلى موقف سقراط. فيرى أن الفضيلة معرفة. و يضع ابن مسكويه المسألة هكذا :" إذا كانت العدالة فعلاً اختيارياً يتعاطاه العادل, و يقصد به تحصيل الفضيلة لنفسه, و المحمدة من الناس, فيجب أن يكون الجور فعلاً اختيارياً, يتعاطاه الجائر, و يقصد به تحصيل الرذيلة لنفسه, و مذمة الناس, و من القبيح الشنيع أن يظن بالإنسان العاقل أنه يقصد الإضرار بنفسه بعد الروية, و على سبيل الاختيار"[1], يمكن أن نصيغ من هذه المقولة الإشكالية التالية : هل من المعقول أن يقترف الإنسان الرذيلة عن روية و اختيار؟, و يؤيد مسكويه الإجابة التي يقترحها بعض الحكماء الذين " قالوا : إن من ارتكب فعلاً يؤد به إلى الضرر أو عذاب فإنه يكون ظالماً لنفسه, و ضاراً لها, من حيث يُقدر أنه ينفعها, و ذلك لسوء اختياره, و ترك مشاورة العقل فيه"[2].

و يقد لنا أدلة لتوضيح موقفه, " فمثال ذلك : الحاسد, فإنه ربما جنى على نفسه, لا على سبيل الإضرار بها, بل لأنه يظن أنه ينفعها في العاجل بالخلاص من الأذى الذي يلحقه من الحسد"[3].

و الدليل الآخر هو أننا " نجد العاقل إذا تغيرت أحواله تلك فصار من الغضب إلى الرضا, و من السُّكر إلى الإفاقة, تعجب من نفسه, و قال : ليت شعري كيف اخترت تلك الأفعال القبيحة؟ و يلحقه الندم, و إنما ذلك لأن القوة التي تهيج به تدعوه إلى ارتكاب فعل يظنه في تلك الحال صالحاً له, جميلاً به, لتتم له حركة القوة الهائجة به, فإذا سكن عنها, و راجع عقله رأى قبح ذلك الفعل و فساده"[4].

---

(1) ـ مسكويه ,*نمص*, ص 131 .
(2) ـ مسكويه ,*نمص* , ص 131.
(3) ـ مسكويه,*نمص*, ص 131 .
(4) ـ مسكويه,*نمص*, ص 132 .

ج ـ أنواع الفضيلة :

من الواضح تأثر مسكويه بأرسطو في تقسيم الفضائل إلى فضائل نظرية و فضائل عملية أخلاقية, بناء على تقسيم النفس الناطقة أو العقل إلى عقل نظري و عقل عملي, أما تأثره بأفلاطون, فيبدو في حديثه عن الفضائل الخلقية كما سنرى.

1 ـ الفضيلة النظرية (الفضيلة الفلسفية): لقد رأى ابن مسكويه أن " هناك فضيلة أخرى للنفس, بجانب الفضائل الأخلاقية, هي بها (للنفس) أسبه و أنسب, أعني التشوق للمعارف و العلوم و طلبها كما تقدمت الإشارة إلى ذلك, لأن تمام النفس الناطقة هو بالاستكمال بالعلوم و الاتحاد و الاتحاد بالعقل الفعّال"[1].

و للوصول إلى هذا النوع من الفضيلة يتم بالتدرج وفق مراتب و هي :

أ ـ مرتبة فضيلة السعادة: و هي مرتبتان:

الريبة الأولى: " أن يصرف الإنسان إرادته و محاولاته إلى مصالحه في العالم المحسوس و الأمور المحسوسة في أمور النفس, و البدن و ما كان من الأحوال متصلاً بها مشاركاً لهما من الأمور النفسانية, و يكون تصرفه في الأحوال المحسوسة تصرفاً لا يخرج به عن الاعتدال الملائم لأحواله الحسية"[2].

و المرتبة الثانية :" و هي التي يصرف فيها الإنسان إرادته و محاولاته, إلى الأمر الأفضل, من صلاح النفس و البدن, من غير أن يلتبس مع ذلك بشيء من النفسيات المحسوسة, إلا بما تدعوه إليه الضرورة"[3].

ب ـ الفضيلة الإلهية المحضة: " و هي التي لا يكون فيها تشوق إلى آت, و لا تلفت إلى ماضٍ و لا تشيع لحال, و لا تطلع إلى ناء, و لا ظن بقريب, و لا خوف و لا فزع من أمر, و لا ما تدعو الضرورة إليه من حاجة البدن و القوى الطبيعية و لا القوى النفسانية, لكن يتصرف بتصرف الخير العقلي في أعالي رتب الفضائل, و هو صرف الوقت إلى الأمور الإلهية و معاناتها بلا طلب عوض"[4].

ج ـ آخر رتبة. و هي أن تكون أفعال الإنسان كلها أفعال إلهية, و هذه الأفعال هي خير محض, و سبيل ذلك كما يحدده مسكويه بقوله :" فأفعال الإنسان إذا صارت كلها إلهية, فهي كلها إنما تصدر عن لبه و ذاته الحقيقية التي هي

---

(1) ـ د/ موسى محمد يوسف, *المرجع السابق*, ص 89 - 90 .

(2) ـ مسكويه, *نمص*, ص 92 .

(3) ـ مسكويه, *نمص*, ص 93 .

(4) ـ مسكويه, *نمص*, ص 93 .

عقله الإلهي الذي هو ذاته بالحقيقة, و تزول و تتصدر سائر دواعي طباعه البدني بسائر عوارض النفسين البهيميتين, و عوارض التخيل المتولد عنهما, و عن دواعي نفسه الحسية, فلا يبقى له حينئذ إرادة و لا همة خارجتان عن فعله من أجلها يفعل ما يفعل, لكنه يفعل ما يفعله بلا إرادة و لا همة في سوى الفعل"[1].

رغم حالة التصوف التي تلمس في هذا التدرج في المراتب إلا أن ابن مسكويه " لا يذهب مذهب المتصوف لأنه يربط هذا التدرج بالأخلاق و سلوك سبيل الحكمة(الفلسفة) و ليس بالزهد و مجاهدة البدن و شهواته كما يفعل المتصوفة"[2].

و عند قراءتنا لكتابه " تهذيب الأخلاق و تطهير الأعراق" نجد أن مسكويه يتحدث عن الفضائل النظرية حديثاً مقتضباً.

2 ـ الفضيلة الخلقية (العملية):

على خلاف الفضائل النظرية, نجد مسكويه, يتحدث عن الفضائل الأخلاقية في كتابه حديثاً مفصلاً شارحاً و موضحاً. و السبب في ذلك هو أن غرض الكاتب هو غرض عملي ـ كما سبق و أشرنا إلى ذلك ـ أي السعادة العملية التي تترتب على الفضائل الخلقية و هذا ما صرح به في قوله :"غرضنا في هذا الكتاب, أن نحصل لأنفسنا خلقاً تصدر به عنا الأفعال كلها جميلة"[3].

الفضيلة الخلقية تتعلق بالعقل العملي, و تحقق للإنسان التوفيق في تصرفاته مع غيره من بني جنسه, و هذه الفضائل تكتسب بالتربية و الاعتياد ـ سنفصل في هذا الأمر عند حديثنا على الخُلق ـ و هي تتصل بكمال الإنسان القريب أو السعادة الأخلاقية و تمهد للوصول إلى السعادة القصوى.

و الفضيلة الخلقية تعود في أصولها إلى الفضائل الأخلاقية الأربعة التي نجدها عند أفلاطون و هي: الحكمة,و الشجاعة, و العفة,و الفضيلة. و تعتبر أضدادها رذائل, فإذا كانت أمهات الفضائل أربعاً فإن كل منها يتضمن فضائل أخرى تندرج تحتها و تعتبر أجزاء منها.

و إذا عدنا إلى الرسم السابق, فإننا نجد أن لكل قوة من قوى النفس فضيلة خلقية تقابلها, فالقوة العاقلة فضيلتها الحكمة, و القوة الشهوانية فضيلتها العفة, و القوة الغضبية فضيلتها الشجاعة. و بانسجام هذه الفضائل الثلاثة و اعتدالها تنتج الفضيلة الرابعة و هي فضيلة العدالة.

---

(1) ـ مسكويه, *نمص*, ص 94 .

(2) ـ د/ محمد عابد الجابري, *المرجع السابق*, ص 315 .

(3) ـ مسكويه, *نمص*, ص 7 .

الفضيلة و الوسط العدل:

الضابط غي إطلاق الفضيلة على أي سلوك أو أي عمل هو الاعتدال أو التوسط كما يراه المعلم الأول. فمسكويه يقرر مثل أرسطو بأن الفضيلة وسط بين رذيلتين, فهو يقول :" و ينبغي أن يفهم من قولنا: أن كل فضيلة هي وسط بين رذائل "[1], فالفضيلة تمثل مركز الدائرة فهو يقول:" و قد نجد للفضيلة الواحدة أثر من طرف واحد, و ذلك إذا تصورنا الفضيلة مركزاً, و أخرجنا منه خطاً مستقيماً, فحصلت له نهاية: أمكننا أن نخرج من الجانب الآخر المقابل له خطاً آخر على استقامته,, فتصير له نهاية أخرى و يصيران جميعاً مقابلين للمركز الذي فرضناه فضيلة, إلا أن أحدهما يجري مجرى الإفراط و الغلو, و الآخر يجري مجرى التفريط و التقتير"[2].

إن هذا التوضيح يتيح لنا أن نقيم الجدول التالي الذي تستبين فيه المركز يبن قطبين متضادين يشكلان الرذيلة"[3].

بَلَه	حكمة	سَفَه
جُبْن	شجاعة	تهوُّر
خمود	عِفَّة	شَرَه
إنظلام	عدالة	ظُلْم

هذا الوسط الذي يكون الفضيلة يظهر من كلام مسكويه أنه ليس الوسط الذي نجده في الحساب مثلاً, فهو هدف صعب إصابته, كما أن التمسك به دائماً أصعب, يقول ابن مسكويه :" و لهذا صعب جداً وجود هذا الوسط, ثم التمسك به بعد وجوده أصعب. لذلك قالت الحكماء : إصابة نقطة الهدف أعسر من العدول عنها و لزوم الصواب بعد ذلك حتى لا يخطئها أعسر و أصعب"[4].

و يظل مسكويه مخلصاً لنموذجه الأرسطو طاليسي, بحيث " انه يعيد إدخال الذات عن طريق القول بأن الفضيلة وسط موضوعي يختلف تحديده باختلاف الظروف التي يجد فيها كل واحد نفسه مدعواً لممارسة الفضيلة"[5].

---

(1) ـ مسكويه, *نمص*, ص 30 . و أيضاً كتاب *"الأخلاق إلى نيقوماخوس"* ج1 , ك2 , ب6 , ف15 , ص 148 .

(2) ـ مسكويه, *نمص*, ص 192 .

(3) -ARKOUNE MOHAMED, ibid , p 300 .

(4) ـ مسكويه, *نمص*, ص 30 .

(5) -ARKOUNE MOHAMED, ibid , p 300.

و لتوضيح هذا الإخلاص و التأثر, نورد عبارة ابن مسكويه التالية :" و يجب أن تطلب أوساط تلك الأطراف بحسب كل فرد فرد"[1].
بعد التعرف على رأي مسكويه في الوسط العدل, توضيح مدى تأثره في ذلك بالمعلم الأول, نحاول الآن تطبيق هذا الوسط على الفضائل الخلقية الأربعة.

الفضائل الخلقية الأربعة:
نجد لدى مسكويه تحليل معمّق لهذه الفضائل الأربعة و ما يتفرع عنها من أقسام و فروع , كما رأينا في الرسم السابق , و لا يمكن لأي باحث أن يتحدث عن الفضيلة عند ابن مسكويه دون التطرق إلى أمهات الفضائل عنده و هي :
أولاً: فضيلة الحكمة:
هي فضيلة النفس الناطقة المميزة " و هي أن تعلم الموجودات كلها, من حيث هي موجودة"[2], و هي وسط بين السفه و البله, يقول ابن مسكويه :" أعنب بالسفه ههنا استعمال القوة الفكرية التي فيما لا ينبغي و كما لا ينبغي و سماه القوم الجربزة, و أعني بالبله تعطيل هذه القوة و إطراحها, و ليس ينبغي أن يفهم ههنا نقصان الخلقة, بل ما ذكرته من تعطيل القوة الفكرية بالإرادة"[3].
و الأقسام التي تحت الحكمة و هي :" الذكاء, و الذكر, و التعقل, و سرعة الفهم و قوته, و صفاء الذهن, و سهولة التعلم, و بهذه الأشياء يكون الاستعداد للحكمة"[4].
ثانياً: فضيلة الشجاعة:
هي فضيلة النفس الغضبية, " و تظهر في الإنسان بحسب انقيادها للنفس الناطقة المميزة, و استعمال ما يوجبه الرأي في الأمور الهائلة"[5], و هي وسط بين رذيلتين أحدهما الجبن, و الآخر التهور, " أما الجبن فهو الخوف مما لا ينبغي أن يخاف منه, و أما التهور فهو الإقدام على ما ينبغي أن يقدم عليه"[6].
و الأقسام التي تحت الشجاعة هي :" كبر النفس, و النجدة, و عظم الهمة, و الثبات, و الصبر, و الحلم, و عدم الطيش, و الشهامة, و احتمال الكد"[7].
ثالثاً: فضيلة العفّة:

---

(1) ـ مسكويه, *المصدر السابق*, ص 192 .
(2) ـ مسكويه, *نمص*, ص 25 .
(3) ـ مسكويه, *نمص*, ص 31 .
(4) ـ مسكويه, *نمص*, ص 25 .
(5) ـ مسكويه, *نمص*, ص 25 .
(6) ـ مسكويه, *نمص*, ص 33 .
(7) ـ مسكويه, *نمص*, ص 28 .

هي فضيلة القوة الشهوانية. و هي وسط بين رذيلتين هما الشره و خمود الشهوة " و أعني بالشره الانهماك في اللذات و الخروج فيها عما ينبغي, و أعني بخمود الشهوة السكون عن الحركة التي تسلك نحو اللذة الجميلة التي يحتاج إليها البدن في ضروراته, و هي ما رخص فيه صاحب الشريعة و العقل"[1].

أما الفضائل التي تحت العفّة فهي :" الحياء, و الدعة, و الصبر, و السخاء, و الحرية, و القناعة, و الدماثة, و المسالمة, و الوقار, و الورع"[2].

رابعاً: فضيلة العدالة:

تكون بانسجام الفضائل الثلاثة الأولى, و هي وسط بين رذيلتين هما الظلم و الإنظلام , " أما الظلم فهو التوصل إلى كثرة المقتنيات من حيث لا ينبغي كما لا ينبغي, و أما الإنظلام فهو الاستخذاء و الاستماتة في المقتنيات لمن لا ينبغي و كما ينبغي"[3].

أما الفضائل التي تحت العدالة فهي :" الصداقة,و الألفة, و صلة الرحم, و المكافأة, و استعمال اللطف, و ركوب المروءة في جميع الأحوال, و حسن التودد, و ترك المعاداة, و البحث عن سيرة من يحكى عنه العدل"[4].

و يلاحظ أن مسكويه يستخدم لفظ " العدالة " بمعنيين يقصدهما تماماً:

أ ـ هو الاعتدال و التوسط و الاتزان بين تلك الفضائل الكبرى(الحكمة, الشجاعة, العفة) و عدم طغيان قوة على أخرى, فهي إذن عدالة داخلية أو باطنية في النفس الإنسانية.

ب ـ هو المعنى الاجتماعي المضاد للظلم, باعتبار الإنسان مدني بالطبع.

" لكنه لا يتعمق في دراسة العدالة كثيراً و لا يذهب بعيداً لكي يشمل دواليب الأجهزة الحكومية و الدساتير الممكنة و العلاقات المحسوسة الكائنة بين المواطنين, و لكنه يظل محصوراً في جو" رسالة الأخلاق إلى نيقوماخوس".و هذا دليل على أنه لم يطلع على كتاب أرسطو الآخر" السياسة"[5].

يعطي مسكويه فضيلة العدالة المقام الأول و يصفها بالتمام, و الشرف, فهو يقول :" و لما كانت العدالة وسطاً بين أطراف, و هيئة يقتدر بها على رد الزائد و الناقص إليها صارت أتم الفضائل و أشبهها بالوحدة. و أعني بذلك:

---

(1) ـ مسكويه,*نمص*, ص 32 .

(2) ـ مسكويه,*نمص*, ص 25 - 26 .

(3) ـ مسكويه,*نمص*, ص 33 .

(4) ـ مسكويه,*نمص*, ص 28 .

(5) -ARKOUNE MOHAMED, ibid , p 302 .

أن الوحدة التي لها الشرف الأعلى, و الرتبة الأقصى"[1], لأنها توجد فيما بين الفضائل كلها, و هي شرط أساسي لها, فالعفيف لا يمكن أن يكون عفيفاً ألا إذا كان عادلاً, أي أن يعرف كيف يتوسط و كيف يساوي بين الأمور. و كذلك الحكيم لا يصل إلى درجة الحكمة إلا إذا أقام العدل في مختلف معارفه فيبتعد عن السفه و البله.

و ابن مسكويه يدرج ضمن " نزعة أسلمة الأخلاق اليونانية"[2], التي ظهرت في عصره, و ذلك عندما يربط بين العدالة و الشريعة, لأن " الشريعة تأمر بالعدالة أمراً كلياً, و ليست تنحط إلى الجزئيات ....و بهذا النوع من العدل قامت السموات و الأرض"[3].

و من جهة أخرى, نجد مسكويه لا يهمل النظرة الاجتماعية للفضائل الخلقية, بل إنه ليرى ضرورة وجود المجتمع لتتحقق الفضيلة و السعادة, و ما ذلك إلا لأن الاختلاط بين الناس هو المحك الذي تظهر به الفضيلة أو الرذيلة, و حول هذه الفكرة, نقرأ في كتابه ما يلي :" إن الفضائل الخلقية إنما وضعت من اجل المعاملات و المعاشرات التي لا يتم الوجود الإنساني إلا بها, و ذلك أن العدل احتيج إليه لتصحيح المعاملات, و ليزول به معنى الجور, و إنما وضعت العفة لأجل اللذات الرديئة, و كذلك الشجاعة وضعت فضيلة من اجل الأمور الهامة التي يجب أن يقدم الإنسان عليها لأي بعض الأوقات و لا يهرب منها ... و لذلك ذممنا المتوسمين بالزهد إذا تفردوا عن الناس و سكنوا الجبال و المغارات, لأنهم ينسلخون عن جميع الفضائل الخلقية, و كيف يعف و يعدل و يشجع من فارق الناس و تفرد عنهم"[4].

ـ الخُلق بين الفطرة و الاكتساب:

يعالج مسكويه قضية الخلق بين الفطرة و الاكتساب, و يبدأ بتعريف الخُلق بأنه " حال للنفس داعية لها إلى أفعالها من غير فكر و لا روية"[5]. و يرى الدكتور محمد عابد الجابري " بأن هذا التعريف هو في الحقيقة لجالينوس و أن لم ينسبه إليه صراحة"[6], و يضيف مسكويه قائلا :" و هذه الحال تنقسم قسمين: منها ما يكون طبيعياً و من أصل المزاج كالإنسان الذي يحركه أدنى شيء نحو الغضب. و يهيج لأقل سبب... و منها ما يكون مستفاداً بالعادة و

---

(1) ـ مسكويه, *klz*, ص 117 .
(2) ـ د/ محمد عابد الجابري, *المرجع السابق*, ص 418 .
(3) ـ مسكويه, *نمص*, ص 134 .
(4) ـ مسكويه, *نمص*, ص 166 - 167 .
(5) ـ مسكويه, *نمص*, ص 39 .
(6) ـ د/ محمد عابد الجابري, *المرجع السابق*, ص 410 .

التدريب, و ربما كان مبدؤه بالروية و الفكر, ثم يستمر عليه أولاً حتى يصير ملكة و خلقاً"[1], معنى هذا القول, أن هذه الحال منها ما يكون طبيعياً كالذي تسوقه فطرته و مزاجه للبذل أو الإمساك, أو الجبن أو الشجاعة في العمل و يستمر على ما تعود حتى يصير له خُلقاً راسخاً.
ولمعالجة هذه القضية يستعين بالمنهج الأرسطو طاليسي و المتمثل في عرض الآراء حول القضية المطروحة ثم مناقشتها بعد ذلك, و هو أسلوب فلسفي, فهو يرفض الرأي القائل " من كان له خلق طبيعي لم ينتقل عنه"[2], فهذا الرأي في نظره, يؤدي إلى إبطال قوة التمييز و العقل " و إلى رفض السياسات كلها, و ترك الناس همجاً مهملين, و إلى ترك الأحداث و الصبيان على ما يتفق أن يكونوا عليه بغير سياسة و لا تعليم و هذا ظاهر الشناعة جداً"[3]. و بعد هذا النقد, يعرض لنا مسكويه رأي جالينوس في القضية, الذي يذهب إلى أن من الناس الخيّر بالطبع الذين لا ينتقلون إلى الشر و هم قليلون, و الشر بالطبع الذين لا ينتقلون للخير و هم كثيرون, و المتوسطون بين هذين الضربين, و هؤلاء ينتقلون للشر أو للخير حسب البيئة التي ينشؤون فيها.
و هو يوافق جالينوس فيما ذهب إليه بصريح العبارة, فهو يقر في نهاية عرض هذا الرأي " بان هذا الرأي هو الذي نختاره"[4]. فالواقع يؤكد ما ذهب إليه جالينوس من جهة, و من جهة أخرى ملاحظة انتقال الصبي الناشئ من حال لحال نبعاً للبيئة التي تحوطه و لنوع التربية التي يتلقاها.

و أخيراً يتعرض لرأي أرسطو, و هو أن كل خلق يمكن تغييره فلا يكون إذن شيء منه بالطبع " لأن أخذ الناس بالسياسات الجيدة الفاضلة لا بد أن يؤثر ضروب التأثير في ضروب الناس, فمنهم من يقبل التأديب و يتحرك إلى الفضيلة بسرعة و منهم من يقبله و يتحرك إلى الفضيلة بإبطاء"[5].
فمسكويه إذن من القائلين بقبول الأخلاق للتغيير, فإذا كان في تعريف الخلق يقول " بأن منه ما يكون طبيعياً و من أصل المزاج" فليس معنى هذا أنه يكون فطرة فُطر المرء عليها لا يستطيع منها فكاكاً و لا لها تغييراً , بل انه يكون من السهل صدور الأفعال التي تناسبه و تتسق معه.

---

(1) ـ مسكويه, *المصدر السابق*, ص 39 .
(2) ـ مسكويه, *نمص*, ص 39 .
(3) ـ مسكويه, *نمص*, ص 40 .
(4) ـ مسكويه, *نمص*, ص 39 .
(5) ـ مسكويه, *نمص*, ص 41 .

في ختام هذا المبحث الثاني, نستطيع أن نقول بأن مسكويه قد بحث في عديد من المجالات المعرفية , إلا أن التيار الرئيسي لفلسفته إنما تمثل في الأخلاق و الاهتمام بالبحث فيها. و نستطيع القول أيضاً بأن هذا التيار الخاص بفلسفته إنما استفاده من عديد من المصادر الإسلامية و الأجنبية, أبرزها الأخلاق الأرسطية , و على حد قول محمد أركون, " فإن مسكويه يقدم لنا في كتابه " تهذيب الأخلاق و تطهير الأعراق" تركيبة أو خلاصة شاملة عن الحكمة. و فيها يوفّق و يناغم بين عدة وجهات نظر من أجل التوصل إلى السعادة القصوى أو الفوز الأكبر. إنه يوفق بين آراء أفلاطون, و نظريات أرسطو, و التعاليم الطبية لجالينوس, هذه بالإضافة إلى الحكمة الإيرانية القديمة, و حكمة الهند, و الأخلاق العربية قبل الإسلام, و الأفق الروحي الإسلامي"[1]

و يرى المستشرق دي بور أن مسكويه, رغم أنه, لم يُفلحّ, من حيث التفاصيل في التوفيق بين مختلف النظريات اليونانية الأخلاقية التي أدخلها في مذهبه, و لا في التوفيق بينها و بين أحكام الشريعة الإسلامية, و مع ذلك يضيف دي بور قائلاً :" كما ينبغي أن نعترف بأن فيلسوفنا أظهر في بسط مذهبه سلامة في التفكير و سعة في العلم"[2].

و بذكر الأخلاق عند كل من الفارابي و مسكويه, نكون في هذا الفصل الثالث قد أتينا على نموذجين من تيار الفكر الأخلاقي الإسلامي, الذي يمثل الفلسفة الإسلامية, لأنه درس الأخلاق بمنهج فلسفي على غرار المنهج الذي سلكه اليونانيون في دراستها, و حاولنا التعرف على مصادرها في الثقافات الأخرى و أبرزها المصدر اليوناني.

---

[1] ـ محمد أركون, معارك من أجل الألسنية في السّياقات الإسلامية, ترجمة: هاشم صالح, دار الساقي, بيروت, ط1 , 2001 , ص 190 .

[2] ـ ت, ج, دي بور, *المرجع نفسه*, ص 254 .