وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة غليزان
كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية
قسم علم الاجتماع والفلسفة

مطبوعة بيداغوجية

مطبوعة مقياس فلسفة الأخلاق (مقياس سداسي)

السنة الثانية فلسفة

إعداد الدكتور بن دحمان حاج
أستاذ التعليم العالي

السنة الجامعية: 2026/2025

مقدمة

تعد قضايا الأخلاق من الإشكاليات التي عالجها الفلاسفة، وقد كانت في صلب اهتماماتهم، وذلك منذ بدايات الفكر البشري، فها هم فلاسفة الشرق مثل الفيلسوف الصيني كونفوشيوس، والحكيم الهندي بوذا وحكيم مصر بتاح حوتب وغيرهم من فلاسفة وحكماء الشرق يهتمون بقضايا الأخلاق وينبهون مجتمعاتهم إلى أهمتها، وقد دوّن هؤلاء الحكماء نظرياتهم حول القضايا الأخلاقية في مصنفات لازال التاريخ يحتفظ بها نظراً لأهميتها، واستمر الاهتمام بموضوع الأخلاق في الفلسفة اليونانية، حيث وجدنا سقراط يحول اهتمام الفكر البشري من قضايا الوجود والكون إلى قضايا الإنسان ومن ضمنها المشكلة الأخلاقية، حتى قيل أن سقراط أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض، كذلك نجد أرسطو الملقب بالمعلم الأول لم يتجاهل المسائل الأخلاقية في مصنفاته، بدليل أنه قد نصائحه الأخلاقية إلى ولده في كتاب حمل عنوان "علم الأخلاق إلى نيقوماخوس" وعالج فيه مسائل أخلاقية من قبيل العدالة والفضيلة والصداقة وغيرها، وتواصل الاشتغال بالقضايا الأخلاقية في الحضارة العربية الإسلامية، حيث وجدنا فلاسفة الإسلام كالفارابي وابن سينا ومسكويه يمزجون بين الرؤية اليونانية ممثلة في أفلاطون وأرسطو مع الأخلاق الإسلامية، كما اعتم فلاسفة أروربا في العصر الحديث والمعاصر بالمشكلة الأخلاقية.

ونظراً لأهمية المشكلة الأخلاقية والتي تعد من صميم البحث الفلسفي، خاصة ما تعلق منه بمبحث القيم أو الأكسيولوجيا، فقد إرتأت وزارة التعليم العالي والبحث العلمي أن تخصص مقياس لهذا الجزء من الفكر الفلسفي وأسمته بمقاس" فلسفة الأخلاق" وحددت له أهداف من وراء هذه البرمجة مثل التعرف على المذاهب الأخلاقية الكبرى، وتتبع تطور الفكر الأخلاقي في الفلسفات المختلفة وتحديد العلاقة بين فلسفة الأخلاق والأديان والعلوم الأخرى. وبعد دراسة هذا المقياس والاستفادة من المحاضرات المقدمة يصبح الطالب قادراً على الاطلاع على الأطروحات المختلفة في فلسفة الأخلاق وأن يمتلك القدرة على فحص ونقد منطلقات المذاهب الأخلاقية

المحاضرات الأولى: في مفهوم فلسفة الأخلاق وإشكالياتها

تمهيد: تعالج الفلسفة مباحث ثلاث هي: مبحث الوجود (الأنطولوجيا) ومبحث المعرفة (الابستمولوجيا) ومبحث القيم (الأكسيولوجيا)، وهذا المبحث الأخير تطرق الفلاسفة فيه، على مر تاريخ الفلسفة، منذ فجرها وإلى الآن مسألة القيم، والقيم التي تناولتها الفلسفة هي قيم **الحق** و**الجمال** و**الخير**. فقيمة **الحق** تناولها علم المنطق (Logique) الذي يميز بين صحيح الفكر وفاسده، واختلفت وجهات النظر حول تعريف الحق، ففريق يرى أن البداهة التي تشمل الوضوح والتميز هي معيار الحق، وآخرون يرون أن الحقيقة هي تطابق ما بالأذهان لما هو بالأعيان، بينما يذهب فريق ثالث إلى أن النجاح أو الفائدة العملية معياراً لصدق الأحكام أو كذبها. أما **قيمة الجمال** فيدرسها علم الجمال (**Esthétique**)، وآخر قيمة وهي **قيمة الخير** ويدرسها علم الأخلاق (**Ethics**) وهو ما نحاول في سلسلة المحاضرات هذه أن نتعرف بشكل عميق على الإشكالية الفلسفية التي يطرحها هذا المبحث الفلسفي، وعلى موقف الفلاسفة منها وذلك بالعودة إلى تاريخ الفلسفة وإلى النصوص الفلسفية التي تركوها.

1-التعريف اللغوي والاصطلاحي لعلم الأخلاق والمفاهيم المرتبطة به: إن أول ما ينبغي البدء به في دراسة علم من العلوم هو التعريف به وبموضوعه، فإذا حاولنا تعريف علم الأخلاق، فإنه من المسلم به أن نقدم المعنى اللغوي والاصطلاحي له، كما نورد في هذا العنصر مجموعة من التعاريف للمصطلحات المتعلقة بفلسفة الاحلاق من عديد من القواميس والمعاجم. وبعدها نبين أهمية علم الأخلاق وغايته وما إلى ذلك من المسائل التي تعدّ تمهيداً ومقدمات ينبغي البدء بعرضها قبل الشروع في الحديث عن التفكير الأخلاقي والقضايا التي يثيرها في المحاضرات اللاحقة.

-خُلُق: (**moralité**) خُلُق الإنسان هو استعداده الراسخ لصدور الأفعال الحسنة أو القبيحة عنه، فيكون خلق الإنسان عظيماً وحسناً أو وضيعاً أو قبيحاً كما أن كلمة "خُلُق" في اللغة العربية تعني "السجية والطبع والعادة"، وفي لسان العرب: الخُلُق الطبيعة وجمعها أخلاق، والخلق السجية، وحقيقته أنه وصف لصورة الإنسان الباطنة وأوصافها المختصة بها، وعلى هذا يمكن تعريف الخُلُق بأنه "ملكة تصدر بها الأفعال عن النفس من غير تقدم روية وفكر وتكلف، أي أن هذه الملكة تكون ثابتة وراسخة في نفس صاحبها، ولذا فإنه يسارع بارتياح وطواعية إلى الفعل أو السلوك دون حاجة إلى باعث خارجي".

إن كلمة "**الخُلُق**" و"**الخَلْق**" كلمتان مستعملتان معاً، إذ يقال: فلان حسن الخَلْق والخُلُق، أي حسن الظاهر والباطن، فيراد **بالخَلْق** – بفتح الباء – الصورة الظاهرة، ويراد **بالخُلُق** – بضم الخاء – الصورة الباطنة، لأن الإنسان مركب من جسد مدرك بالبصر، ومن نفس مدركة بالبصيرة، ولكل واحد منهما هيئة وصورة، إما قبيحة، وإما جميلة.

والخُلُق يشمل ما هو فطري أو غريزي، أي الصفات الطبيعية المركوزة في فطرة الإنسان، وما هو كسبي، أي الصفات التي تكتسب بالتدريب والمران وتصبح عادة ثابتة أو طبيعة ثابتة، أو طبيعة ثانية، ويؤكد ذلك ما ذكره **مسكويه** في تعريفه للخلق بقوله إنه: "حال للنفس داعية لها إلى أفعالها من غير فكر ولا روية، وهذه الحال تنقسم إلى قسمين: منها ما يكون طبيعياً من أصل المزاج، ومنها ما يكون مستفاداً بالعادة والتدريب". فمزاولة الفعل وممارسته وتكراره تعطي الملكات، وتحقق الخُلُق المطلوب فيصير عادة لصاحبه، فمن يزاول الصبر مثلاً ويتمرن عليه ويكرره يكتسب هذا الخُلُق ويصبح سجية له، وكذلك من يزاول الحِلْم والشجاعة والصدق والعفة، تصير له هذه الصفات أخلاقاً بمنزلة الطبائع

وخُلُق (Caractère) يطلق على الأفراد وعلى الجماعات، نقول أخلاق زيد ونقصد طبعه ومزاجه، وأخلاق العرب ونقصد عاداتهم وطبيعتهم، وقيل الخُلُق ملكة، وقيل كيفية نفسانية، وهيئة للنفس راسخة تصدر عنها الأفعال بسهولة من غير تقدّم فكر وروية وتكلّف. فغير الراسخ من صفات النفس كغضب الحليم لا يكون خُلُقاً، وكذا الراسخ الذي يكون مبدأ للأفعال النفسية بعسر وتأمل، كالبخيل إذا حاول الكرم، وكالكريم إذا قصد بإعطائه الشهرة، وكذلك من تكلّف السكون عمد الغضب بجهد أو روية لا يقال خُلُقه الحلم. وليس الخُلُق عبارة عن الفعل، فربّ شخص خلقه السخاء ولا يبذل، إما لفقد المال أو لمانع، وربما يكون خلقه البُخل وهو يبذل لباعث أو رياء. والخُلُق ينقسم إلى فضيلة هي مبدأ لما هو كمال، ورذيلة هي مبدا لما هو نقصان. والخُلُق العظيم المشار إليه في الآية ﴿وَإِنَّكَ لَعَلى خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ (القلم:4)، على قول أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها، هو القرآن، يعني أن العمل بالقرآن كان طبيعة للرسول ﷺ من غير تكليف. وقال الصوفية الخُلُق العظيم هو الإقبال على الله تعالى بالكلية.

أخلاق (Ethics): في اللغة العربية هي جمع خُلُق، وهو العادة والطبع والمروءة. **أما اصطلاحاً**، فهي هلم يبحث في الأحكام الخاصة بالخير والشر والفضيلة، وهو على نحوين: إما أن تتجه إلى التحليل السيكولوجي أو تتجه نحو التحليل الاجتماعي.

أخلاق: (morale) هي جملة قواعد السلوك المقررة في المجتمع والتي يجب على كل فرد منه أن يلتزمها.

-وعلم الاخلاق هو النظر في أفعال الإنسان من حيث حسنها وقبحها ومن حيث وجوب فعلها أو تركها.

-والأخلاق أيضاَ هي التصرفات من حيث حسنها أو قبحها. وعندئذ تكون الاخلاق حسنة أو سيئة.

وقد عرّف زكريا إبراهيم **الأخلاق** في كتابه "مشكلة الفلسفة" قائلاَ: "حقاً إن الناس حينما يتحدثون عن "الأخلاق"، فإنهم يعنون به في الغالب مجموعة من القواعد السلوكية التي تُسَلّم بها جماعة من الناس في حقبة ما من الحقب التاريخية، ولكن الفلاسفة قلما يوافقون على هذه النظرة الوصفية إلى الأخلاق، لأنهم يذهبون إلى أن موضوعها هو

فرض القواعد التي ينبغي أن يحتذيها الإنسان في سلوكه. ومن هنا فقد أبى الفلاسفة أن يجعلوا من "الأخلاق" مجرد دراسة تقريرية للعادات والطبائع والسنن والمواضعات السائدة بين الناس، وراحوا يؤكدون أنها دراسة **معيارية (علوم معيارية Normative Sciences)** تنحصر مهمتها في تشريع "القانون الخلقي"، وتحديد "المثل الأعلى" وتفسير "الكمال الأدبي". وهكذا أصبحت الأخلاق في نظرية الفلاسفة هي "نظرية المثل الأعلى"، أو على الأصح "الدراسة المعيارية للخير والشر".

علم الأخلاق أو فلسفة الاخلاق: (Ethics) ولقد انتقل هذا المدلول اللغوي إلى الاصطلاحي، فأمسى مصطلح علم الأخلاق يقصد به العلم الذي ينظر في أصول وطبيعة المبادئ الأخلاقية، وفي معايير الخير والشر. وفلسفة الأخلاق هي مبحث أخلاقي يتناول الأحكام التقويميّة المتعلقة بالأعمال الإنسانية من جهة اتصافها بالخير أو الشر، وربما أطلقت اللفظة، عند بعضهم علة علم الأخلاق.

أما في الموسوعة الفلسفية التي أشرف عليها م. روزنتال وي. يودين فقد جاء تعريف مصطلح **الأخلاقية (moralité)** ما يلي: "والأخلاقية هي جماع قواعد ومعايير حياة الجماعة وسلوك الناس، تحدد واجباتهم كل تجاه الآخر وتجاه المجتمع، ويكون السلوك أخلاقياً حينما يكون خيراً، وعادلاً على نحو موضوعي، فإذا كان شريراً أو ظالماً فهو إذن **لا أخلاقي (Immorale)** والعكس بالعكس. ولهذا تتضمن الأخلاقية تقييماً. ولب التقييم نراه، ليس فقط في أحكام (أيديولوجيا) إنما أيضاً في استجابات وردود أفعال انتقالية وإرادية. وقد ظهرت الأخلاقية مع بزوغ المجتمع الإنساني، أي قبل ظهور الدولة والقانون، وقد اعترتها عملية تاريخية طويلة من التطور غيرت من طابعها مع التغيرات في أسلوب الإنتاج والنظام الاجتماعي".

إن علم الأخلاق إذن، هو علم يوضح لنا الحياة الأخلاقية، ويساعدنا على معرفة الغاية الأخيرة للحياة، ويُبين لنا المقياس الأخلاقي الذي نهتدي به في الحكم على الأعمال. وبعبارة أخرى هو علم يفسر لنا معاني الخير والشر، ويوضح لنا الصورة المثلى التي ينبغي أن يتبعها الناس في معاملتهم للآخرين، ويبين ما ينبغي أن يقصده الناس في أعمالهم من غايات، وباختصار هو علم ينير الطريق لما ينبغي أن يكون.

ومن التعريفات كذلك التي أعطيت لهذا العلم، هو ذلك العلم الذي يُتجه به نحو سلوك الإنسان بالنظر إلى مثل أعلى حتى يمكن وضع قواعد عامة للسلوك والافعال تعين على فعل الخير والابتعاد عن الشر. ويعتبر علم الأخلاق – أو الفلسفة الخلقية– عادة من العلوم المعيارية، كما ذكرنا آنفا، أي لا تقتصر على دراسة ما هو كائن، ولكن بما ينبغي أن تكون عليه، ولذا فإن مهمته هي "وضع الشروط التي يدب توفرها في الإرادة الإنسانية وفي الأفعال الإنسانية لكي تصبح موضوعاً لأحكامنا الأخلاقية عليها".

إن الأخلاق من حيث كونها علماً، نوع من الفلسفة العملية، وهي الفلسفة التي تقصد إلى تحصيل علم تحته عمل، بمعنى أنها تهدف إلى معرفة ماهية الخير، وماهية الشر، والمقياس الذي يقاس به كل منهما، وهذه المعرفة تتطلب أو تقتضي عمل الخير وتجنب الشر، إذا توافرت لصاحبها الإرادة الطيبة. ويمكن أن يقال في تعريف عمل الأخلاق، أنه علم يدرس ظاهرة السلوك الإنساني من حيث منابعه ودوافعه وغاياته، ويحدد القيم والقواعد العملية التي يجب مراعاتها في السلوك أياً كان لون هذا السلوك أو شكله، كما يدرس وسائل الإلزام والالتزام بالسلوك الخير، ووسائل الابتعاد عن السلوك الشرير.

وقد عرف أحمد أمين علم الأخلاق بقوله: "هو علم يوضح معنى الخير والشرّ، ويبيّن ما ينبغي أن تكون عليه معاملة الناس بعضهم بعضاً، ويشرح الغاية التي ينبغي أن بقصدها الناس في أعمالهم وينير السبيل لعمل ما ينبغي".

وقد تطرق الفيلسوف **أندري لالاند** في موسوعته الفلسفية إلى تعريف عمل الأخلاق (Ethique) بقوله: "هو علم موضوعه الحكم التقويمي القائم على التمييز بين الخير والشر، كما يرى أنه يوجد ثلاثة مفاهيم ينبغي الفصل بينها: أولا: الأخلاق، أي مجمل التعاليم المسلّم بها في عصر وفي مجتمع محدّدين، والمجهود المبذول في سبيل الامتثال لهذه التعاليم، والحضّ على الاقتداء بها. ثانيا: العلم العملي، وموضوعه سلوك الناس (أو حتى الكائنات الحية عموماً، كما يرى سبنسر)، بصرف النظر عن الأحكام التقويميّة التي يطلقها الناس على هذا السلوك، ونقترح أن يسمّى هذا العلم Ethographie أو Ethologie. ثالثا: العلم الذي يتخذ موضوعاً له مباشراً الأحكام التقويمية على الأعمال الموسومة بأنها حسنة أو قبيحة. وهذا ما نقترح أن يسمّى علم الأخلاق Ethique، والحال، مهما تكن الفرضيّة التي تُعتمد بخصوص أصل مبادئ الأخلاق وطبيعتها، فإن الريب لا يطاول الأحكام القيمية التي تدور حول السلوك، لأنها ظواهر واقعيّة.

2–فائدة دراسة الأخلاق: ما الفائدة التي ترتجى من الاشتغال بعلم الأخلاق، أو ما هي الغاية التي نسعى إليها من وراء دراستنا لهذا العلم؟

ليس غرض علم الأخلاق مقصوراً على معرفة النظريات والقواعد، بل من أغراضه أيضاً التأثير في إرادتنا وهذايتها، وحملنا على أن نشكّل حياتنا ونصبغ أعمالنا حتى نحقق المثل الأعلى للحياة، ونحصل خيرنا وكمالنا ومنفعة الناس وخيرهم، فهو يشجّع الإرادة على عمل الخير، ولكن ليس ينجح في ذلك دائماً، فهو إنما يؤثر أثره إذا طاوعته طبيعة الإنسان وفطرته. قال **أرسطو**: "فيما يتعلق بالفضيلة لا يكفي أن يعلم ما هي، بل يلزم زيادة على ذلك رياضتنا على حيازتها واستعمالها أو إيجاد وسيلة أخرى لتصيرنا فضلاء وأخياراً، ولو كانت الخطب والكتب قادرة وحدها على أن تجعلنا أخياراً لاستحقت –كما كان يقول تيوغنيس – أن يطلبها كل الناس، وأن تشترى بأغلى الأثمان،

ولكن – لسوء الحظ – كل ما تستطيع المبادئ في هذا الصدد هو أن تشدّ عزم بعض فتيان كرام على الثبات في الخير، وتجعل القلب الشريف بالفطرة صديقاً للفضيلة، وفيّاً بعدها".

إن الغاية من علم الأخلاق تتحقق إذا كانت أخلاق الإنسان قابلة للتغيير وهذه المسألة اختلفت فيها آراء المفكرين بين مؤيد ومعارض. وقد كان سقراط – مؤسس هذا العلم – على رأس القائلين بقبول أخلاق الإنسان للتغيير، وذهب إلى أن السبيل إلى تغييرها هو العلم، فالعلم عنده هو الفضيلة والجهل هو الرذيلة، أي أن العلم بالفضائل يستتبع التحلي بها والجهل بها هو مصدر الرذيلة. وكذلك يرى الإمام **الغزالي** (ت 505هـ) أن تغيير الخُلُق ممكن، ولو لم يكن ممكناً لما قال النبي ﷺ "حسنوا أخلاقكم"، فذلك دليل على إمكان تغيير الخُلُق وإلا لما أمر النبي به، ولو امتنع ذلك لبطلت الوصايا والواعظ والترغيب والترهيب، وكيف ينكر المرء تهذيب الإنسان مع استيلاء عقله وتغيير خلق البهائم ممكن".

وقد كان **مسكويه** (ت 421 هـ) أيضاً يذهب إلى الأخذ برأي مماثل لرأي سقراط والغزالي وفي ذلك يقول: "ثم اختلفت الناس أيضاً اختلافاً ثانياً، فقال بعضهم: من كان له خَلَق طبيعي لم ينتقل عنه. وقال آخرون: ليس شيء من الأخلاق طبيعياً للإنسان ولا نقول: إنه غير طبيعي، وذلك أنّا مطبوعون على قبول الخَلَق، بل ننتقل بالتأديب والمواعظ إما سريعاً أو بطيئاً. وهذا الرأي الأخير هو الذي نختاره لأنا نشاهده عياناً، ولأن الرأي الأول يؤدي إلى إبطال قوة التمييز والعقل وإلى رفض السياسات كلها وترك الناس همجاً مهملين، وإلى ترك الأحداث والصبيان على ما يتفق أن يكون عليه بغير سياسة ولا تعليم، وهذا ظاهر الشناعة جداً".

أما أصحاب الاتجاه المعارض لقبول أخلاق الإنسان للتغيير فإنهم يذهبون إلى أن العلم ليس له أثر في إصلاح النفوس، ومنهم هربرت سبنسر (1820-1903) الذي ينكر أية صلة بين العلم والأخلاق، فالعلم في رأيه ليست له سلطة تهذيبية، يقول سبنسر: "كيف يرجى من العلم تهذيب الأخلاق وإصلاح النفوس بينما نرى من المتعلمين الذين استنارت عقولهم واتسعت مداركهم أفراداً لا خلاق لهم، ووعاظاً يقولون بأفواههم ما ليس في قلوبهم... وبجانب هؤلاء نجد من الجهال والاميين من هم على جانب عظيم من الاستقامة والشرف".

ولكن هذا الرأي ليس صحيحاً، إذ انه يهدر كل التعاليم الخلقية، وينكر أية قيمة للنصائح الأخلاقية والمواعظ، ويجعل المرء محكوماً على الإطلاق بما أمدته به الوراثة من صفات الآباء والأجداد، إن خيراً فخير وإن شراً فشر.

وهكذا يتضح لنا أن دراسة علم الأخلاق – دينياً كان أم فلسفياً – لها فائدة عظيمة في ترشيد السلوك الإنساني وتوجيهه نحو القيم الخلقية والمثل العليا على أساس من الفهم والوعي والإدراك.

ولو لم تكن لمثل هذه الدراسة فائدة لما وجدنا القرآن يقول ﴿وَذَكِّرْ فَإِنَّ الذِّكْرَى تَنْفَعُ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (الذاريات: 55) وغذا كان من الممكن تغيير طباع البهائم والحيوانات المتوحشة، فإن تغيير طباع الإنسان يكون ممكناً من باب أولى، فالدراسة الأخلاقية تقوي إرادة الإنسان على الخير وسلوك الطريق القويم وتنشط العزيمة على المضي في سبيل الفضيلة، والاهتداء بها في أعمالها.

ويضاف إلى ذلك أن دراسة الأخلاق تكسب صاحبها القدرة على الدقة في تقدير الأعمال الأخلاقية ونقدها من غير أن يخضع في حكمه للعرف أو العادة أو يتأثر بحكم الزمان والمكان. ولكن ليس معنى ذلك كله أن دراسة الأخلاق تجعل جميع الناس فضلاء، فهذا امر يعتمد بدرجة كبيرة على الاستعداد الشخصي لكل فرد كما هو الحال مثلاً في التصوف، فدراسة التصوف وحدها لا تجعل من صاحبها متصوفاً، فذلك أمر يعتمد على مدى ما لديه من استعداد وميل إلى التصوف. وكل ما يمكن للمبادئ أن تحققه في هذا الصدد هو، كما يقول أرسطو: "أن تشد عزم بعض فتيان كرام على الثبات في الخير، وتجعل القلب الشريف بالفطرة صديقاً للفضيلة، وفياً بعهدها".

المحاضرة الثانية: علاقة فلسفة الأخلاق بالعلوم الأخرى

مقدمة: نود ان نشير في البداية إلى أنه إذا كان البعض قد اعترض على إطلاق كلمة (علم الأخلاق) على الدراسات الأخلاقية بحجة أن الأخلاق ليست علماً تطبيقياً يقوم على المنهج التجريبي أو على الاستقراء، فإننا لا نرى ما يمنع من استخدام كلمة العلم في هذا المجال، لأن مفهوم العلم، كما يقول أحد الباحثين، لم يعد ضيقاً يقتصر على الدراسات القائمة على أساس التجربة والاستقراء فقط، كما زعم الوضعيون، بل إن معناه يشمل كل دراسة منهجية منظمة ترمي إلى معرفة الحقائق وتفسيرها في ضوء منهج استقرائي أو استنباطي أو نحوه، وبهذا دخلت في نطاقه دراسات جديدة لا تعتمد على الملاحظة والتجربة، ومن تلك الدراسات، نجد الدراسات الأخلاقية".

وعلى أي حال فإن علم الأخلاق له علاقة متعددة بغيره من العلوم، إلا أن هذه العلاقات تتفاوت، فله علاقة بالعلوم السلوكية وعلاقة بالعلوم المعيارية، وعلاقة بالسياسة، وعلاقة بالدين، وله نوع من العلاقة بالعلوم البيولوجية والطبيعية، ومن اهم العلوم التي له معها علاقة هي:

أ–علم الأخلاق وعلم النفس: بين هذين العلمين ارتباط كبير، فعلم النفس يبحث في قوى الإحساس والإدراك والحافظة والذاكرة، وفي الإرادة وحريتها والخيال والوهم، وفي الشعور والعواطف وفي اللذة، والباحث في علم الأخلاق لا يستغني عن هذه المباحث، فعلم النفس مقدمة لازمة لعلم الأخلاق. وفي الأيام الأخيرة تفرّع من علم النفس فرع سمّوه "علم النفس الاجتماعي"، وهو يدرس العقل من وجهته الاجتماعية، فيبحث في اللغة وتأثيرها في العقل، وعادات الأقوام المتوحشة، وتطور النظم الاجتماعية ونحو ذلك، ولهذا الفرع تأثير مباشر في علم الأخلاق أهم من تأثير علم النفس الفردي. وقد أكد المستشرق الفرنسي **بارتملي سانتهلير** (1805-1895) في مقدمة ترجمته لكتاب أرسطو طاليس (علم الأخلاق إلى نيقوماخوس) على العلاقة الوثيقة بين علم الأخلاق وعلم النفس، عندما كتب قائلا: "بدون المشاهدة السيكولوجية لا يتحقق علم الأخلاق، أو يكون علماً تحكمياً... وتفسير ذلك ان علم النفس يبحث عن جميع القوى التي تلعب أهم الأدوار في السلوك الإنساني، فهو يبحث مثلاً عن الضمير وعن الإرادة، والذاكرة والحافظة والإدراك والوهم والفهم إلى غير ذلك مما في الإنسان من إحساسات وعواطف وانفعالات، وكل هذه أعمال نفسية، أو هي أفعال عقلية تحرك الإنسان لأن يقول أو يعمل على مسرح هذه الحياة، ولما كان علم الأخلاق يتخذ لنفسه موضوعاً هو أفعال الإنسان العاقل الحر المختار ، كما قد عرفنا في موضوعه، ما كان لنا أن نحكم على إنسان حكماً أخلاقياً من غير أن نَدخل هذه الأشياء في اعتبارنا، وإلا كان ذلك منا تحكماً لا يقبله عقل".

فعلم النفس إذن يعد مقدمة ضرورية لابد منها لعلم الأخلاق، ولذلك فإننا نجد كثيراً من فلاسفة الأخلاق كأفلاطون وأرسطو ومسكويه والغزالي يتعرضون في بحوثهم الأخلاقية للكلام عن النفس وقواها.

ب– علم الأخلاق وعلم الاجتماع: العلاقة بين هذين العلمين وثيقة، فإن دراسة السلوك، أي أعمال الإنسان الإرادية التي هي موضوع الأخلاق تجرّ حتماً إلى دراسة الحياة الاجتماعية التي هي موضوع علم الاجتماع، لأن الإنسان لا يمكن أن يعيش إلا مجتمعاً، فهو دائماً عضو في جمعية ما، وليس في قدرتنا أن نبحث فضائل الفرد إلاّ إذا بحثنا المجتمع الذي ينتسب إليه وعرفنا ما فيه مما يعين على نموّ الفضيلة أو يعوقها، وأيضاً المثل الأعلى الذي يرسمه علم الأخلاق للفرد يجب أن يقرن بوضع مثل أعلى للنظم الاجتماعية يعين الفرد على تحقيق غرضه، والذي يتكفّل بهذا الأخير هو علم الاجتماع. إن علم الاجتماع يبحث في الجمعية الأولى من الناس وكيف ارتقت، ويبحث في اللغة والدين والأسرة وكيف تكوّن القانون والحكومة ونحو ذلك، ودراسة هذه الأشياء تُعين على فهم أعمال الإنسان والحكم عليها بالخيريّة أو الشريّة والصواب والخطأ[1]. وهناك أيضاً السؤال الخاص بالعلاقة بين الأفكار الخلقية وتطبيقاتها من جهة، وبينها وبين العادات الاجتماعية لعصر بعينه من جهة أخرى.

وإذا كان هذين العلمين، أي علم النفس وعلم الاجتماع تشترك في دراسة السلوك الإنساني فإن هناك خلافاً بينها، حيث إن كلاً منها يهتم بناحية خاصة من السلوك، فعلم الأخلاق يهتم بوضع مبادئ السلوك الإنساني وتقويمه، وعلم النفس يهتم بتفسير هذا السلوك وعلم الاجتماع يهتم بوصفه وتصنيفه.

إن علم الأخلاق، كما قلنا، يهتم في رأي الكثيرين بتقويم السلوك ووضع مبادئه الخلقية، وتحديد المقياس الذي تقاس أنماط السلوك به، ويحكم عليها أولها على حسب قربها من هذا المقياس أو بعدها عنه، وعلم النفس يهتم بتفسير سلوك الإنسان، وتوضيح المبررات النفسية لتصرفات الإنسان مع نفسه ومع الآخرين، وهو يصف هذا السلوك وصفاً علمياً ليكشف عن القوانين النفسية التي يخضع لها الشخص في تصرفاته.

أما علم الاجتماع فإنه يهتم بوصف العادات الاجتماعية التي تسود بيئة معينة في زمان معين، ثم يقوم بتصنيفها فقط، ومن ثمّ فإن مبادئه وقوانينه ليست مطلقة، لأنها تخضع لظروف الزمان والمكان والدين والحضارة.

ج–علم الأخلاق والعلوم المعيارية: أما عن علاقة علم الأخلاق بالعلوم المعيارية، وهي العلوم التي تهتم بدراسة ما ينبغي أن يكون، وتحدد المعيار والمقياس لذلك، فإن هذه العلوم – وتتمثل في علم الأخلاق، وعلم المنطق، وعلم الجمال – تشترك في صفة المعيارية، وتبحث في القيم الإنسانية الثلاث: قيم الخير والحق والجمال، فعلم الأخلاق يبحث عن الخير، وعلم المنطق يبحث عن الحق، وعلم الجمال يبحث عن الجمال أو القيمة الجمالية.

وتتفق هذه العلوم أيضاً في أنها علوم إنسانية، بمعنى أنها ترتبط بالإنسان وتجعل منه هدفاً لها، والإنسان ليس فكراً خالصاً ولا شعوراً مجرداً، وإنما هو كل متكامل يتداخل فيه الفكر والشعور والنزوع، إنه وحدة واحدة، وليس هناك انفصام تام بين هذه الجوانب الثلاثة، ومن ثمّ فإن القيم الثلاثة كثيراً ما تتدخل في بعض المواقف، ويبدو ذلك واضحاً في مثل قولك إن الجمال جمال الخلق، أو قولك إن في هذا الجمال عفة وطهارة وقداسة، مشيراً بذلك إلى الجمع بين الجمال والخلق، ولا يخفى أن الحق كثيراً ما يهدي إلى الخير، وقد وصل الأمر ببعض الفلاسفة إلى أن وحّد بين الخيرية والجمال.

وإذا كانت هذه العلوم تبحث في الإنسان فإن هناك اختلافاً بينهما، فعلم الأخلاق يبحث في الإنسان من حيث سلوكه ويضع المعيار أو القواعد التي ينبغي أن يكيف الإنسان سلوكه على مقتضاها، وعلم المنطق يبحث في الإنسان من حيث تفكيره ويضع المعيار أو القواعد التي ينبغي أن يفكر الإنسان على منوالها، أما علم الجمال فيبحث في الإنسان من حيث المتعة والبهجة التي تبعثها مناظر الأشياء الجميلة فيه، ويضع المعيار أو القواعد التي ينبغي مراعاتها في الأشياء التي تحقق له المتعة والبهجة[1].

د–علم الأخلاق وعلم القانون: موضوع العلمين أعمال الإنسان، وتكون غايتهما واحدة وهي: تنظيم أعمال الناس لإسعادهم، ولكن دائرة علم الأخلاق أوسع، فالأخلاق تأمر بعمل كل ما ينفع وتنهى عن عمل كل ما يضرّ، وليس كذلك القانون، فهناك أعمال نافعة لا يأمر بها القانون كالإحسان إلى الفقير وحُسن معاملة الزوج لزوجته، وهناك أعمال ضارّة لا ينهى عنها القانون كالكذب والحسد. والسبب في عدم تدخل القانون في هذه الأشياء وأمثالها أن القانون لا يأمر ولا ينهى إلا إذا استطاع أن يُعاقب من يخالف أمره أو نهيه وإلاّ لم يكن قانوناً. وفي كثير من الأحيان يستلزم تنفيذ القانون استعمال وسائل أكثر ضرراً على الأمة مما يأمر به القانون أو ينهى عنه. وفرق آخر، وهو أن القانون ينظر إلى الأعمال من حيث نتائجها الخارجية، وإن عنى بشيء وراء ذلكن فهو أن يبحث عن قصد العامل من هذا العمل الخارجين أما علم الأخلاق، فيبحث في حركات النفس الباطنية – ولو لم يصدر عنها عمل خارجي – كما يبحث في الأعمال الخارجية. ولتوضيح ذلك نقول: "إن القانون يستطيع أن يقول: "لا تسرق" و"لا تقتل"، ولا يستطيع أن يقول شيئاً وراء ذلك. أما الأخلاق، فتشارك القانون في النهي عن السرقة والقتل، فتزيد عليه فتقول: "لا تفكر في الشر" و"لا تتخيل ما هو عبث وباطل". يستطيع القانون أن يحمي ملك الناس وأن ينهى عن التعدّي عليه، ولكن لا يستطيع أن يأمر المالك أن يقصد إلى المصلحة والخير في استعمال ما له، إنما الذي يستطيع هذا الأمر علم الأخلاق[2].

هـ–علم الأخلاق وعلم السياسة: إن العلاقة بينهما ربما تكون من الوضوح إلى درجة لا تجعلنا في حاجة إلى أن نتحدث عنها، فالإنسان مدني بالطبع، وما دام الامر كذلك فلابد ونحن نتحدث عن حقيقة سلوك الفرد وفضائله أن نبحث عنه في الدولة أو المجتمع الذي ينتمي إليه، لأن التيارات السياسية في أي دولة تترك آثارها في سلوك الأفراد، وقد بالغ بعض الفلاسفة في هذا الاتجاه لدرجة أن أرسطو قد نظر إلى علم الأخلاق على أنه فرع من علم السياسة[1].

و–علاقة الأخلاق والدين: بينهما علاقة وثيقة وقوية حتى إننا كثيراً ما نرى الأخلاق تدرس باسم الدين، والدين يدافع عن نفسه ضد الملحدين باسم الأخلاق، فهما يتبادلان العون، ويقاتلان معاً عدواً مشتركاً، ويقصدان معاً إلى تهذيب النفس وصلاح الفرد، ويكاد مدلول إحدى الكلمتين يتطابق مع مدلول الأخرى في بعض المواقف لشدة ما بينهما من قربى ونسب.

ومهما يكن من شيء فإن الأخلاق لابد ان ترتبط بالدين في نظر كثير من الفلاسفة والمفكرين، لأن الأخلاق من غير دين، كما ذهب إلى ذلك الفيلسوف الألماني **فيخته** Johann Gottlieb Fichte ((1762–1814، عبث، وذلك لأن الدين هو الذي يهديها إلى المثل العليا، وهو الذي يجعل لها فعاليةً وتأثيراً. فالعقيدة الدينية، باعتبارها المصدر الرئيسي للإحساس بقدسية القوانين أو المبادئ الأخلاقية، هي أكبر دافع يدفع الإنسان إلى الأعمال الإيجابية الخيّرة، وأقوى رادع يزجره عن اتباع الهوى والشهوات. ومن المعلوم أن علم الأخلاق ليس فيه جزاء قط إلا حكم الضمير، وحكم الضمير لا يمكن ان يكون له الأثر في التهذيب الخلقي والإصلاح الاجتماعي إلا إذا اقترن به ما يربيه ويقويه، وهو الدين الذي يخضع ضميره الإنسان له، لأن صوت الضمير المتدين قوى[2].

والواقع أن العقيدة الدينية تضمن للأخلاق القوة والإيجابية، وتدفع الأفراد إلى الامتثال لأحكامها والمسارعة إلى الالتزام بقيمها، وتغري بالاستقامة، وتحذر من الانحراف، ومن هنا فقد قيل: "إن الفكرة المجردة لا تصبح عاملاً فعالاً إلا إذا تضمنت عنصراً دينياً، وهذا هو السبب في أن الأخلاق الدينية أقوى من الأخلاق المدنية إلى حد تستحيل معه المقارنة، ولذلك لا يتحمس الإنسان في الخضوع لقواعد السلوك القائم على المنطق إلا إذا نظر إليها على أنها أوامر منزلة من الذات الإلهية"[3]، وخير دليل يبرهن على هذا الرأي ما يسجله لنا التاريخ الإسلامي من عجائب الانقياد والطاعة للأوامر الإلهية التي كان المسلمون يصدعون بها حال التبليغ بها، ومنها ما حدث عند نول النهي عن الخمر (فعن أبي بريدة عن أبيه قال – بينما نحن قعود على شراب لما ونحن نشرب الخمر حلا، إذ قمت حتى

آتى رسول الله ﷺ فأسلم عليه إذ نزل تحريم الخمر ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ۝ إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ﴾ (المائدة: 90-91) فجئت إلى أصحابي فقرأتها عليهم إلى قوله ﴿ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ﴾ قال –وبعض القوم شربته في يده شرب بعضها وبقي بعض في الإناء، فقال بالإناء تحت شفته العليا كما يفعل الحجام، ثم صبوا في باطيتهم فقالوا (انتهينا ربنا)"[1].

وإذن فلا ريب في أن الدين هو الذي يحقق للأخلاق الفعالية والكمال والارتقاء، لأنه هو المصدر الفريد المعصوم الذي يعول عليه في التمييز بين الخير والشر، وهو الذي يربط الإنسان بمثل أعلى يتطلع إليه وينشده، وهو الذي يهذب غرائز الفرد ويخضعها لأهدافه وثله، وهو الذي يربي ضميره ويجعله ضميراً حياً يقظاً، ولهذا لا عجب أن يقول ابن القيم: "الدين هو الخلق، فمن زاد عليك في الخلق زاد عليك في الدين"[2].

الخاتمة:

المحاضرة الثالثة: فلسفة الأخلاق وإشكالياتها (إشكالية طبيعة الخير والشر)

المقدمة: في الطبيعة البشرية ثنائية تجمع بين الميل نحو الخير والميل نحو الشر، وأفعال الإنسان الأخلاقية تتأرجح بين قطبين متنابذين: قطب الإيثار والغيرية من جهة، وقطب الإثرة والأنانية من جهة أخرى، لهذا انقسم الفلاسفة فريقين. فريق يرى أن الخير قيمة سامية ترى فيها النفس وسيلة لكمالها وسعادتها. إن **أفلاطون (427ق.م – 347 ق. مPlato**) يعتقد أن وجودنا يتجه نحو الخير الأسمى، ولا أحد شرير بإرادته. **وروسو (-Jean Rousseau Jacques 1712 – 1778**) يدعي أن الإنسان طيب بطبعه، وإن أفسدته الثقافة والمدنية.

وفريق آخر يعتقد ان الميل إلى الشر هو الغالب في الطبيعة البشرية، فهذا **هوبز (Thomas 1679 – 1588 Hobbes**) يزعم أن الإنسان ذئب لأخيه الإنسان. وذاك المؤلف الفرنسي **لاروشفوكو (François de Rochefoucauld La (1680–1613م**) يعتقد أن الطبيعة البشرية تنطوي على انانية مقنعة بمظهر جميل ظاهره الإيثار وباطنه الإثرة. واللاهوتيون المسيحيون يؤكدون على أن الطبيعة البشرية تحمل في صميمها بذور الشر والخطيئة الأصلية من عهد آدم. ولا يستبعد التحليل النفسي وجود ميل عارف نحو الشر يسميه العالم النفساني السويسري **فرويد Sigmund Freud** (1856-1939) غريزة الموت، وهي غريزة موجودة لدى الطفل والراشد، وتتجلى في الرغبة في التحطيم، والمقاتلة والاندفاع في الحروب، وإن كان بالإمكان تعديلها بالتصعيد.

والواقع ان الإنسان ليس خيراً بإطلاق، ولا شريراً بإطلاق. وطبيعته البشرية بالمعنى البيولوجي –السيكولوجي، أي كميول ودوافع وأعضاء، ليست طيبة ولا منحطة. وكل ميل إلى الخير أو إلى الشر راجع إلى حسن تصرف الإرادة أو إلى سوء تصرفها. فالفعل الصالح يصدر عن إرادة خيرة، والفعل الطالح يصدر عن رادة شريرة في معظم الأحيان. وهذا مصداق قوله تعالى ﴿**وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَ، فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا**﴾ (الشمس: 7-8). وكما إرتاي الفيلسوف الفرنسي **باسكال Blaise Pascal (1623–1662م**)، فإن الإنسان ليس بهيمة ولا ملاكاً، وأنه الحيوان الذي يعي عظمته في تحقيق الخير وبؤسه في تحقيق الشر.

وجدير بالذكر أن الحياة الأخلاقية الحقيقية ليست حياة غواية ولا تقشف، وإنما هي حياة جهاد وصراع بين الخير والشر، أو قل، بين ما نريده حيراً وما نريده شراً. وبما أن التقدم الأخلاقي ماثل في تحقيق الخير كقيمة أخلاقية ومثل أعلى إنساني، فلابد من شر أخلاقي يعوق سبيل الإرادة الخيرة لتنتصر عليه أخيراً.

3–تعريف الخير والشر: إذا كانت فلسفة الاخلاق مرتبطة بقيمتي الخير والشر، فإننا مطالبون بتقديم تعريف لما يعنيه هذين المصطلحين الهامين في فلسفة الأخلاق

أ–تعريف الخير: (**Bien-Good**) هو حصول الشيء لما من شأنه أن يكون حاصلاً له، أي يناسبه ويليق به، فالحاصل المناسب من حيث أنه مؤثر فهو خير. وقيل الخير هو الحاصل النافع، والحاصل المفيد، والواهب للذة أو السعادة أو المؤدي إليهما[1].

والخير هو مفهوم أساسي في علم الأخلاق، يؤخذ بالمعنى المطلق (أفلاطون) فيكون مرادفاً للحق والجمال، أو بالمعنى النسبي هو خيّر ما[2]. وكلمة الخير تعني، في الفلسفة الأخلاقية، ما يحقق به الإنسان إنسانيته ومثله العليا، برغبة منه وإرادة، وبقدر ما تكون الأفعال الإنسانية ممكنة التنفيذ. وغالباً ما يقصد بها الخير الأخلاقي، الذي هو محور جميع الأخلاق النظرية، أو المذاهب الأخلاقية، وإن تباينت مبادئها لفهم هذا الخير.

والخير إذا كان مرغوباً لكل أحد سمي **بالخير المطلق**، وإذا كان خيراً لواحد وشراً لآخر سمي **الخير المقيّد أو النسبي**، وتبعاً لذلك ينقسم الخير إلى ما هو بالذات وما هو بالعرض. والوجود بما هو كذلك خير، والعدم باعتبار ما يتضمنه شر. وقيل الوجود خير محض، والعدم شرّ محض، لأنه لا يستند إلى الله. وقارنوا الخير بالشر في العالم، فقالوا إن المنافع في الوجود أكثر من المضار، والمرض وإن كان كثيراً إلا أن الصحة أكثر منه، والخير في الوجود واقع بالقصد الأول، داخل في الفضاء دخولاً أصلياً ذاتياً، والشر واقع بالضرورة، داخل في الفضاء دخولاً بالطبع والعَرَض، والالتزام في هذا العالم هو فعل ما غلب خيره. ألا ترى أنه إذا لدغ إصبع إنسان، وعلم أن حياته في قطعها يأمر بقطعها، ويريده لإرادة سلامته من الهلاك؟ فسلامة البدن خير كثير يستلزم شراً قليلاً، ولابد للعاقل أن يختاره، لأن ترك الخير الكثير لأجل الشر القليل لا يناسب الحكمة، وخَلق هو الغالب. ووقوع الخير المشوب بالشر القليل هو من اللطف والحكمة، وخلق الشر المحض والشر الغالب والشر المساوي ليس له من الحكمة[3].

والخير الأسمى (Souverain Bien-Highest Good) الخير المطلق المطلوب لذاته، والمؤثر لأجل ذاته، وغاية كلّ فعل وكل أحد[4].

والخير هو كذلك كل فن وكل فحص عقلي وكل فعل وكل اختيار مروى فهو يرمي إلى خير ما، لذلك رسم الخير بحق أنه ما إليه يقصد الكل[5]. والخير ما يتشوقه كل شيء ويتم به وجوده، والشر لا ذات له، بل هو إما عدم جوهر أو عدم صلاح حال الجوهر. فالوجود خيرية، وكمال الوجود خيرية الوجود. والوجود الذي هو دائم بالفعل فهو خير

محض. والممكن الوجود ليس خيراً محضاً لأنه بذاته لا يجب له الوجود فذاته بذاته تحتمل العدم وما احتمل العدم بوجه ما، فليس من جميع جهاته بريئاً من الشر والنقص فإذن ليس الخير المحض إلا الواجب الوجود بذاته[1]. **والخير** المطلق عند أرسطو هو الغاية الأخيرة لكل سَعْيٍ في هذا العالم وهو الله[2].

جاء في موسوعة لالاند الفلسفية مفهوم الخير على ثلاث معانٍ هي:

1- **جيّداً، حسناً (Bien)**: يمكن استعمالها صفةً، ظرفاً. وتقال على كل ما يكون موضوع إرضاء أو استحسان في أي مستوى من مستويات الغايات، مكتمل في نوعه، مؤاتٍ، ناجح أو ناجع، مفيد لأية غاية، إنها المفردة التقريظية الشمولية في الأحكام التقويميّة. تقال على الماضي وعلى المستقبل، على الواعي واللاواعي، على الإرادي ونقيضه.

2- خير (مصلحة) (Bien): بمعنى الرّفاه وله معان ثلاث هي:

أ- **نسبيّاً**: ما يكون مفيداً لغايةٍ معيّنةٍ لكائن ما. "مصلحة الدولة"، "خداع مريض لأجل خيره ومصلحته". بنحو خاص (وبالأخص بصيغة الجمع): ثروة، مُلك، شيء ممتلك.

ب- رفاه، رفاهية.

ت- تصور معياري أساسي في النظام الأخلاقي: ما له قيمة أخلاقية، أكانت كلية حمليّة (**الخير**) أم مشتقة (خير ما). بالنسبة إلى الأعمال المنجزة، الخير هو إذاً ما يستحسن، وهو بالنسبة إلى الأعمال المقلبة، ما يتعيّن فعله. غير أن هذه الكلمة تختلف اختلافاً كبيراً عن كلمة **واجب**:

أولاً: بكونها لا تتضمن أية فكرة لزوم أو طاعة لأية سلطة، بل تتضمن فقط فكرة معيار أو كمال.

ثانيا: بكونها تتعلّق بالعمل ذاته، الذي ينبغي القيام به، لا بالقصد أو النيّة.

3- خير (أعلى) (Bien Souverain): **أ-** في الفلسفة اليونانية، هو الخير بامتياز، الوحيد الذي يكون حسناً بذاته، والذي لا تكون المحاسن الأخرى سوى وسائل بالنسبة إليه، وهو ثانوياً، وخصوصاً عند أرسطو، هدف كل فعالية في العالم.

ب– في الفلسفة الحديثة، ولا سيما عند كانط، يُقال على خير يرضي الإنسان بكليته، سواء من جهة العقل أم من جهة الإحساس والفعالية. والخير الأعلى هو الشيء الذي من شأنه إشباع كل ملكة الرغبة لدى كائنات عاقلة متناهية[1].

والحديث عن **الخير** يستدعي، قبل كل شيء، التمييز بين ثلاثة أنماط من الخير: الخير الميتافيزيقي أو المطلق، والخير الحسي، والخير الأخلاقي.

- **الخير الميتافيزيقي** يعني كمال الوجود من جميع النواحي، وقد فسره بعض الفلاسفة تفسيرات متباينة. ففي رأي **أفلاطون** الخير هو المثال الأسمى الموجود في عالم المثل، والمتحقق في انسجام الكون انسجاماً رياضياً، وفي انسجام الفرد انسجاماً عقلياً، وفي انسجام المجتمع انسجاماً طبقياً. ولدى **أرسطو** (**384ق.م – 322 ق.م Aristote**) أن الخير هو غاية كل فاعلية في الكون، ولدى الفيلسوف الفرنسي **مالبرانش** (**Nicolas Malebranche1715– 1638**) نجد الخير يعني النظام وتحقيق الكمال.
- أما **الخير الحسي** فهو، على الصعيد التجريبي، كل خير مباشر بامتلاك اللذة. والخير الحسي على العموم، متأكد في مذهبين أخلاقيين: **المذهب اللذي** الصرف، الذي يعتبر اللذة الخير الأسمى، و**مذهب السعادة** الذي يرى أن السعادة، أو اللذة الدائمة، هي غاية الحياة الأخلاقية.
- وأما **الخير الأخلاقي** فلا يتخذ اللذة كغاية في ذاتها وهدف نهائي للحياة الأخلاقية، وإنما يتخذها كوسيلة وحسب. وبتعبير آخر: أن **الخير الأخلاقي** ليس ارضاءً حسياً، بل هو القيمة الأخلاقية ذاتها. ومن الملاحظ أن الخير الأخلاقي لا يبقى قيمة وحيدة، بل يتبدى في نظام من القيم الأخلاقية المتدرجة من حسن إلى أحسن، تبعاً للمواقف التي يكون فيها الضمير الأخلاقي.

وبوسعنا ان نميز ثلاث مراحل عقلية يبرز خلالها مدلولا الخير والشر الأخلاقيين: **أولاً**: أن التجربة الحسية هي التي تمد الطفل بأول معنى للصفتين "حسن" و"سيء" أو للاسمين الموصوفين "الخير" و"الشر". فبالنسبة للطفل، كل ما هو حسن مرغوب فيه، ويرضى أنانيته الطفولية. وكل ما هو سيء غير مرغوب فيه. **وثانياً**: حينما يتطور عقل الطفل بمساعدة الآباء والمربين، يصبح الطفل نادراً على اعتبار الخير خير الاخرين وسعادتهم، والشر شر الآخرين وشقاءهم، فهو، هنا، لم يعد ينظر إلى نفسه على أنه "مركز العالم" الخير ما يرضى رغباته الحسية، والشر ما يؤلمه ويعارض ذوقه، بل عدا يهتم بوجود الغير، ويعترف بأن الخير الأخلاقي هو اسعاد الآخرين. **ثالثا**: في مرحلة النمو النفسي والعقلي يغتني مدلولا الخير والشر بتجربة أخلاقية تجمع خصائص حسية وعقلية. أي أن التجربة الأخلاقية تجعلنا نحس الخير

ونعرفه في نفس الوقت بوحي من الضمير الأخلاقي. فيتكون لدينا حس أخلاقي للخير والشر، وتقويه العادات الأخلاقية باستمرار.

ب–الشرّ: (**Evil-Mal**) لقد وردت كلمة شر (Mal) في موسوعة لالاند الفلسفية بمعانٍ مختلفة هي:

1–بطريقة سيئة (**Mal**): لفظ كلي للتقويم غير المؤاتي أو لا يحظى بالاستحسان في نسق غائي: "آلة سيئة الصنع، كتاب سيء الوضع، آلة سيئة التشحيم، مخطط سيء التصوّر". الصفة المقابلة هي mauvais، فالصفة الفرنسية القديمة male, mal لم تعش إلاّ في بعض التعابير الجاهزة، أو في أسماء علم.

2- شرّ (أذى، داء، مرض، إلخ) (**Mal**): **اسم: أذى قوامه الظلم أو الخطأ**

أ- **معنى عام**: كل ما هو موضوع استقباح أو ذمّ ولوم وكأنّ للإرادة الحق في معارضته شرعيّاً وتعديله إذا أمكن. "يمكن تناول الشّر ميتافيزيقياً، طبيعياً واخلاقياً. يكمن الشّر الميتافيزيقي في النقص المجرّد، الشّر الطبيعي في العذاب، والشرّ الأخلاقي في الخطيئة".

ب- **بنحو خاص**: شرّ أخلاقي، أذى. هذا المعنى هو دوماً معنى الكلمة في تعبير: صنع[1].

والشر هـو ضد الخير، ومعناهما معلوم لجمهور الناس بداهة، يصفون بكل منهما أشياء مخصوصة، ويسلبونهما عن أشياء أخرى. ولكنهم لا يفرقون بين ما بالذات وما بالعرض، ويطلقون الخير أو الشر على كل منهما. والشر هو كل ما من شأنه أن يرفضه العقل وتقاومه الإرادة الخيّرة[2].

ولكن الشر قسمان، وكذا الخير: **شرّ بالذات** هو العدم، وهو **الشر المحض** (وشرّ بالعرض هو العدم، بمعنى الحابس للكمال عن مستحقه. والشر غير ذلك وجوه أخرى: **فالشر الميتافزيقي أو الفلسفي (le mal métaphysique)**، يطلق على الشر بالذات والشر بالعرض، فهو العدم المحض، وهو عدم مقتضى طباع الشيء من الكمالات الثابتة لنوعه وطبيعته، وهو أيضاً العدم الحابس للكمال عن مستحقه، و**الشر الطبيعي** (**le mal physique**) يطلق على كل نقص الذي هو الجهل، والضعف والتشويه في الخلقة، ويقال لما هو مثل الألم والغم. والشر الميتافزيقي أو الوجودي هو ما يعتبره الفلاسفة نقصاً في الوجود أو تقصيراً عن بلوغ الكمال في الوجود[3]. كذلك الشر الطبيعي هو كل ما يعيق الكمال الطبيعي كالتشوّه والمرض والألم[4].

كذلك الشر الفيزيقي يعني الألم بجميع أشكاله: نفسياً كان مثل: القلق، التشاؤم، والشعور بالذنب، أو جسدياً مثل: الأمراض، والعاهات، إلا أن بعض الفلاسفة والكتاب لم يعتبروا الألم شراً حقيقياً، بل سوغوه وأعطوه قيمة كبرى في الحياة. فالرواقيون نفوا وجود الألم كشر، والرومانتيكيون رأوا أن الألم يصنع الإنسان، إذ يقوي الإرادة، وينمي العواطف. ومع ذلك، فهناك آلام فوق ما يحتمل البشر، يختل فيها السلوك الإنساني وتضعف الإرادة حيالها. كما أن الألم يجعلنا أنانيين أحياناً، بدلاً من أن يخلق فينا تعاطفاً مع الآخرين. واحياناً يغدو الألم شذوذاً نفسياً، مثلما نجد لدى الذين يعذبون أنفسهم (**الماسوشيون Masochisme**)*، أو الذين يعذبون غيرهم (**الساديون Sadisme**)* فيجدون في كلا الحالتين، لذة في التعذيب. وأحياناً يصبح الألم نزعة كتطرف، مثلما هو موجود لدى بعض المتصوفة من اهل الطرق، ولدى البوذيين، ولدى بعض اليابانيين الذين يفضلون الانتحار بطريقة شق البطن (هاراكيري). ومن الواضح أننا إذا كنا لا نستطيع إلغاء الشر الفيزيائي، فلا نقبله كغاية في ذاته، بل نقبله لننتصر عليه ولنحقق بمقاومته مثلنا العليا.

والشر الميتافزيقي وهو نقصان وجود المخلوقات وعدم كمالها بالقياس إلى الله الحائز على جميع الكمالات. ويعتبر الموت أسوأ الشرور الميتافيزيقية التي تلحق الوجود الإنساني لأنه عودة إلى العدم في هذا العالم.

والفلاسفة مختلفون في وجود الشر الميتافيزيقي. منهم من يثبته، ومنهم من ينفيه. إن **شوبنهور** (**Arthur Schopenhauer 1788 –1860**)، مثلا، يرى أن الوجود كله شر ولم تسيره إرادة الحياة الغامضة، وأن الإنسان في هذا الوجود أشبه بالبطل الأسطوري (سيزيف) الذي حكمت عليه الآلهة بحمل صخرة والصعود بها إلى أعلى الجبل، ولكن لن يصل أبداً، وسيظل فريسة مصيره. بيد أن **لايبنتز** (**Gottfried Wilhelm Leibniz 1646 – 1716**) يعتقد أن كل شيء هو حسن في عالم من أفضل العوالم الممكنة. فعالمنا هذا، رغم ما يحتوي عليه من شر، يبقى أبدع مما كان. والشر الذي فيه هو جزء من تكامله وانسجامه. وقديماً ارتأى **أبيقور** (**Épicure 341-270ق.م**) أن الشر لا يوجد إلا بالنسبة للإنسان. أما الموت والخوف من الآلهة فيمكن تجاهلهما بالطمأنينة الروحية.

و**الشر الأخلاقي** (**le mal moral**) يطلق على الأفعال المذمومة، وعلى مبادئها من الأخلاق، وهو ما يقال له الرذيلة أو الخطيئة. والشرية ضد الخيرية، وهي عند ابن سينا من علائق الهيولى والعدم. **والشر المحظور** هو الذي يحظره العُرف العام، أو القانون، لا لأنه شرّ في ذاته، وإنما لأن الجماعة قد اتفقت على حظره وتجريمه[1].

والشر، بالمعنى الأخلاقي يقال لما يكون موضع استهجان أو ما يكون موضع رفض من الإرادة. **وبالمعنى الفيزيقي** يقال للآلام والغموم وهذا المعنى وارد عند الأبيقوريين، وهو لا يثير، في رأيهم، أية مشكلات لاهوتية طالما أن الآلهة لا يعنون بالعالم[1]. أما الشر بمعناه الميتافزيقي، فيقال على ثلاثة أنحاء: **الأول:** الشر من حيث هو عدم، فالشر باذات هو العدم ولا كل عدم، بل عدم مقتضى طباع الشيء من الكمالات الثابتة لنوعه وطبيعته[2]. **ثانيا:** الشر من حيث هو عرض، وهو العدم من الحابس للكمال عن مستحقه[3]. أما ثالثا: هو الشر من حيث هو ضرورة الهيولى[4]. كما توجد مشكلة الشر (le probléme du mal) هي البحث عن سبب وجود الشرّ في العالم، وكيفية التوفيق بين هذا الوجود ووجود إله خالقٍ عالمٍ قادرٍ محبّ رحيم[5].

كذلك من معاني **الشر الأخلاقي** هو كل ما يعارض الفضيلة والمثل الأعلى، أي كل ما يخل بنظام القيم الأخلاقية، مثل: الظلم، الكذب، والنفاق. وطبيعة الشر الأخلاقي متمثلة في استخدام الإرادة الخير استخداماً سيئاً. فليست الأفعال هي التي تسبب الشر الأخلاقي، بل يسببه اختلال تصرفات الإدارة، أو ارتكاس الضمير الأخلاقي عن الغاية التي يتوخاها. وفي هذا الصدد يقول **لافيل**: "إن الشر لا يتحدد إلا في علاقته بالإرادة" لهذا لا يمكن أن نتبنى المبدأ **الكانطي** (**Kant** Immanuel 1724 - 1804) القائل: "ليس هناك شيء طيب إلا الإرادة الطيبة"، لأن الإرادة أو النية قد تكون سيئة لا لأنها ابتغت الشر، بل لأنها أرادت الخير بطريقة سيئة. فلب الذي يدلل ابنه فيغدو فاسد الأخلاق قد توخى الخير لابنه ولكن بإرادة شريرة. فهو لم يتبين مرامي تربيته ولم يفكر فيما إذا كان يفعل الخير أو الشر. لهذا يقول المثل الفرنسي: "الجحيم مبطن بالنيات الطيبة"، تلك النيات التي أساءت استعمال الخير.

وبوجه عام فإن الشر الأخلاقي ناتج عن الإرادة الشريرة، وقد يتشخص في الأفعال الفردية على شكل خطأ، أو خطيئة (Péché)، أو ميل إلى السوء. فالخطأ هو التخلي عن قاعدة أخلاقية، أو عن معيار يجب احترامه. ولا يقدر الإنسان على ارتكاب الخطأ، إلا إذا كان حر الإرادة، مستلزماً للمسؤولية. والخطيئة هي، في نظر اللاهوتيين، المخالفة الإرادة للقانون الإلهي. وفي فلسفة الأخلاق تعني ما يضاد العقل بمحض اختيار إرادي لكسب خير شخصي. أما الميل إلى السوء فنتج عن غواية تدفع الإنسان على فعل لا يرضى عنه الضمير الأخلاقي، ابتغاء خير

عاجل هو شر في حد ذاته، والناس غالباً ما يرجعون الغواية إلى علل خارجية مثل: الشيطان، أو بعض الأشياء المغرية، أو إلى الإرادة الشريرة، لأن النفس إمارة بالسوء.

خاتمة: من المعلوم أن الناس كانوا، وما زالوا، يقسمون أعمالهم إلى: أعمال خيرة، وأعمال شريرة. لقد عرفوا الخير والشر، لكن هذه المعرفة غامضة، لعدم قدرة الضمير الأخلاقي على التمييز بين الخير والشر في بعض الأحوال، ولنسبية الأخلاق. كما أن فلاسفة الأخلاق لم ينفقوا على تحديد مدلولي الخير والشر. وذلك ان الطبيعة البشرية تجمع بين الميل نحو الخير والميل نحو الشر. ولكن هذه الطبيعة ليست خيرة ولا شريرة في حد ذاتها، وكل ما في الأمر أن الإنسان يفعل إن خيراً أو شراً، تبعاً لحسن تصرف إرادته أو سوء تصرفها. وفلاسفة الاخلاق يذكرون ثلاثة أشكال من الخير: الخير الميتافيزيقي أو المطلق، ويعني كمال الوجود من جميع النواحي. والخير الحسي، ويقصد به امتلاك اللذة، العاجلة او الآجلة. والخير الأخلاقي، وهو القيمة الأخلاقية المنشودة، مثل قيمة: الإخلاص، أو الوفاء أثناء القيام بالواجب. أما الشر، فيصنفونه إلى: شر ميتافيزيقي، وهو عدم كمال الموجودات بالقياس إلى كمال الله، وشر فيزيقي، ويعني الألم، نفسياً كان أو جسدياً. وشر أخلاقي (وهو المهم في دراسة الأخلاق)، ويعني كل ما يعارض الفضائل والمثل العليا، كالظلم، والنفاق، نتيجة فساد تصرف الإرادة وميلها إلى اقتراف خطأ أو خطيئة أو سوء..

المحاضرة الرابعة: إشكالية الفرق بين الأخلاقية والعادات الأخلاقية

تمهيد: إن احدى العلامات الكبرى المميزة للوجود الإنساني هي اعتبار الإنسان كائناً أخلاقياً. فمنذ زمن بعيد جداً لمس الإنسان في سلوكه وسلوك الآخرين الوقائع الأخلاقية مثل: الواجب، والحق، والمسؤولية والجزاء، والعدالة، والرحمة. ومارس هذه الوقائع عملياً، وأصدر في شأنها أحكاماً تقييمية على سلوكه، وعلى سلوك غيره من الناس، فحبذ فعلاً وذم فعلاً آخر، واستهجن موقفاً واستحسن موقفاً آخر. بل كان الناس، وما فتئوا، يضفون تجاربهم الأخلاقية على الحيوان، فيصفون الحصان بالنبل، والأسد بالشجاعة، والثعلب بالمكر. ولكن هذا لا يعني أن الحيوان ذو تجربة أخلاقية، لأن سلوكه سلوك آلي في نطاق الغريزة والتصرف العشوائي. أما الإنسان فإنه يسلك سلوكاً أخلاقياً قائماً على حرية الاختيار بين الأفعال الممكنة، وعلى القدرة على تقييم سلوكه، وعلى النية في العمل الأخلاقي، وأخيراً الغاية من هذا العمل.

فالتجربة الأخلاقية إذن تجربة إنسانية عاشها الإنسان عملياً ومارس وقائعها منذ ظهور الحياة الاجتماعية، وأصدر في شانها احكام قيم فيما يجب فعله، وفيما لا يجب.

إن معرفة الخير والشر معرفة يكتسبها الإنسان منذ طفولته، من الداخل، بفعل شعور ذاتي يأمر وينهي، ويرضى ويؤنب، وهو ما نعنيه بالضمير الخلقي. ومن الخارج، تحت ضغط التقاليد الأخلاقية، والأوضاع الاجتماعية، والتربية بالنسبة لما هو واجب عمله، ولما هو ممنوع عمله.

ومن هنا كان مبحث الأخلاق من ضمن انشغالات الفلسفة، وكل الفلاسفة تقريبا على مر التاريخ اهتموا بالإشكالات التي تطرحها الاخلاق في المجتمع، ولهذا وددنا أن نجيب عن كثير من الإشكاليات التي يتضمنها هذا المقياس من قبيل: ما علاقة الفلسفة بالأخلاق؟ ما الفرق الأخلاقية والعادات الأخلاقية؟

وقبل التطرق لهذه الإشكاليات في المحاضرات اللاحقة، وجب علينا في هذه المحاضرة الأولى أن نحدد تعاريف المصطلحات الهامة في هذا المقياس

الفرق بين الأخلاقيّة والعادات الأخلاقية: إن أخلاق الناس سواء أكانوا أفراداً أم جماعات تبدو في مظهرين إثنين: مظهر داخلي فردي، ومظهر خارجي اجتماعي.

1- ففي المظهر الأول يشير لفظ الأخلاقية (**moralité**) إلى جملة الصفات والسجايا الأخلاقية التي يتسم بها سلوك شخص من الأشخاص في مجتمع معين ومجموع الأفكار، والاحكام، والعواطف التي يتقوم بها ضمير الفرك الأخلاقي، فنقول مثلاً، أن هذا الفرد حميدة أخلاقه، إذ اتصف بالمروءة،

والنبل...إلخ، وكانت له أفكار وعواطف نبيلة ومواقف أخلاقية طيبة حيال نفسه، وحيال أفراد مجتمعه، وحيال الإنسانية.

فالأخلاقيّة*، إذن فردية، تتعلق بالفاعل الأخلاقي L'agent moral الذي يستمد من ضميره أحكاماً تقييمية لسلوكه، كما تتعلق بالعمل الأخلاقي، فلا يتسنى للفاعل الأخلاقي أن يحكم على عمله الأخلاقي، وينفذ الحكم إلا بموقفين رئيسيين: **أولهما: وعي** الشخص عمله الأخلاقي الذي يقوم به. فوفائي بالوعد لا يتحقق إلا إذا رافقه شعور أخلاقي واع لمعنى الوفاء، ولما يتطلبه، وإلا غدا حركة آلية. **وثانيهما: الحرية الأخلاقية** التي هي الشرط الضروري لقيام الأخلاقية وصلاحيتها، فلا يكون الفعل الأخلاقي مشروعاً إلا إذا كان الفاعل الأخلاقي حراً. غننا نقوم بواجبنا الأخلاقي، لا كأمر اكراهي آلي، بل لقدرتنا على الاختيار في تنفيذه أو عدم تنفيذه. والمسؤولية بدورها، لا تكون مشروعة من الناحية الأخلاقية إلا إذا كان المسؤول حراً. إذ كيف يستطيع الشخص المكره تقدير نتائج أفعاله، وكيف يجازى بالثواب او العقاب إذا كان غير حر.

أما بالنسبة للعمل الأخلاقي فإن الأخلاقية تتطلب شرطين أساسيين متكاملين: **أولاً**: أن تتعلق الأخلاقية **بمادة العمل**، أي بما يرغب فيه الشخص ويريده، ويلزم به كواجب، **ثانيا**: أن تتعلق الأخلاقية **بصورة العمل**، أي بالغاية المثلى التي يتوخاها الفاعل الأخلاقي من فعله. إن احسانك إلى الغير خير مرغوب فيه وواجب وتطلع إلى مثل أعلى إنساني.

وجدير بالذكر أن **الأخلاقية** لا تسعى إلى تحقيق نفس المثل الأعلى. فلقد كانت الأخلاقية، لدى الإغريق، أن يعيش الإنسان في وفاق مع الطبيعة: البشرية العاقلة، وطبيعة العالم المنسجمة المتوازنة. والفاعل الأخلاقي اليوناني هو الحكيم الذي يعرف الأشياء الإلهية والإنسانية. والمثل الأعلى، في نظر الإغريق، هو الفضيلة التي هي اكتساب السعادة العقلية. وكانت **الأخلاقية**، عند الرومان، أن يعيش الروماني مواطناً صالحاً.

2- أما المظهر الثاني فهو ما يعنيه، غالباً، علماء الاجتماع، باسم **العادات الأخلاقية (Mœurs)****
لمجتمع معين. فلدى جميع المجتمعات، ومن ضمنها المجتمعات البدائية، **قواعد جمعية** للسلوك الأخلاقي تمنع الفرد من الانسياق وراء غرائزه واهوائه، وتوجه سلوكه حتى يتسق مع أوضاع المجتمع ومطالبه. وهذه القواعد مشخصة في أعراف، وتقاليد وعقائد، متعارف عليها في مجتمع من المجتمعات. وفي هذا المعنى

يمكن القول، مع دوركهايم، "إن كل مجتمع له أخلاقه"، أي له عاداته الأخلاقية المتمثلة في مفاهيم أفراده للخير والشر، والواجب والمسؤولية، والعدالة، والحق داخل إطار من الانسجام الجمعي الذي تعبر عنه الأعراف المتفق عليها، والقواعد القانونية، والأحكام الأخلاقية، والمؤسسات الاجتماعية مثل: الأسرة والدولة.

فالعادات الأخلاقية هي مجموعة قواعد سلوكية، يسير بمقتضاها الفرد لفعل ما ينبغي فعله، وترك ما لا ينبغي فعله، حسب ما يتطلب المجتمع.

ومن الملاحظ أن العادات الأخلاقية تختلف كثيراً عن كل من العادات الفردية (habitudes) والغرائز (instincts) بالمعنى البيولوجي: **فمن جهة أولى**: أن العادات الفردية تختلف من فرد لآخر، والغرائز دوافع مشتركة لدى جميع النوع الحيواني. أما العادات الأخلاقية فهي تختص بجماعة اجتماعية معينة، وتختلف من جماعة لأخرى في أغلب الأحوال. **ومن جهة ثانية**: إن كلا من العادة والغرائز، والعادات الأخلاقية يثبت في سلوك الأفراد. ولكن ثبات العادات الأخلاقية نسبي. بمعنى أنها لا تموت ولا تتغير في يوم وليلة (ما عدا في حالة انقلاب اجتماعي كبير)، ولكنها تتطور كأية ظاهرة اجتماعية أخرى، فالعادات الأخلاقية للشعب العربي لها جذورها التاريخية العميقة، ولكنها تطورت من عصر إلى عصر. **ومن جهة ثالثة**: إذا كانت العادات الأخلاقية، مثل العادة الفردية والغريزة، تفرض علينا ضرباً من الاكراه، فشتان بين اكراهها واكراه العادة والغريزة. إن اكراه هاتين الأخيرتين اكراه آلي متحكم في السلوك الإنساني. أما اكراه العادات الأخلاقية فهو **اكراه أخلاقي** (contrainte morale) قائم على الامتناع من كل ما يثير مقاومة الوسط الاجتماعي، وعلى السماح بتصريف بعض الميول وارضاء بعض الرغائب التي تتفق ومطالب المجتمع والضمير الأخلاقي، وعلى الالزام بقيام بأعمال أخلاقية. وكل فرد سوي يشعر، قليلاً أو كثيراً بقوة الاكراه الأخلاقي.

أصل العادات الأخلاقية: ولقد تساءل كثير من المفكرين عن أصل العادات الأخلاقية. منهم من أرجعها إلى تجارب الحياة اليومية التي مارسها الناس قديماً، حيث كانت "الآلهة لا تشغل بالها بسلوك الناس إزاء بعضهم البعض"، فالعادات الأخلاقية قواعد نشأت من الحاجات الإنسانية والاجتماعية، لأنها تقيم علاقات الناس بعضهم ببعض، لا علاقات الناس بالله. ومنهم من رد العادات الأخلاقية إلى المعتقدات الدينية، إلا أن **المفكرين الدينيين** يرون أن العادات الأخلاقية أوامر ونواه سماوية، على اعتبار أن الدين وضع إلهي. **أما علماء الاجتماع**، أمثال **دوركهايم** فيرون أن الدين هو أصل العادات الأخلاقية، غير أن الدين، هنا وضع اجتماعي، تطور في اشكاله الأولى، القائم على

السحر (Magic)، والأساطير (Myth)، والطوطمية (Totemism)*، لدى المجتمعات البدائية (Primitive societies)، إلى شكله الحالي.

والواقع أن العادات الأخلاقية هي وليدة وعي الإنسان لذاته، وشعوره بأنه كائن أخلاقي، ذو ضمير حاكم، آمر وناه، بيد أن الأفكار والعواطف الأخلاقية لم تملك صفتها الأخلاقية الحقيقية إلا عندما تجسدت في الاعتقادات الدينية، والأعراف الاجتماعية، والقواعد التربوية، ضمن المؤسسات الاجتماعية، مثل: الأسرة، والدولة.

العلاقة بين الأخلاقية والعادات الأخلاقية: قد يبدو للوهلة الأولى، أنه لا توجد علاقة بين الأخلاقية والعادات الأخلاقية، والواقع أن أخلاقية الفرد، رغم أنها تنبع من الضمير الخلقي، إلا أنها لا تتحقق عملياً إلا بوجود وسط اجتماعي تعبر عنه العادات الأخلاقية، لأن الحياة الأخلاقية لم تنشأ ولم تدم إلا بنشوء الحياة الاجتماعية ودوامها.

فالمجتمع هو الذي يوقظ الشعور الأخلاقي في الفرد، وينمي ضميره ويطوره. وقد بينت الدراسات السيكولوجية التي قام بها عالم النفس السويسري **جان بياجي** (1896-1980) لمعرفة تطور الحكم الأخلاقي لدى الطفل، إن الطفل يستمد عاداته الأخلاقية من الخارج (المجتمع)، بواسطة والديه ومربيه، والذين هم أكبر سناً منه، كما يستمد أخلاقيته من الداخل، عن طريق الضمير الأخلاقي الذي يمده بالأحكام الأخلاقية والمعايير المثالية.

زيادة على هذا فإن العادات الأخلاقية لمجتمع من المجتمعات ليست متصلة دائماًن فقد تتأثر قليلاً أو كثيراً بأخلاقيات الشخصيات السامية التاريخية، مثل شخصيات الأنبياء والرسل، والمصلحين الاجتماعيين والقديسين. واخلاقيات هؤلاء تزيل عادات مجتمعهم الأخلاقية، وإنما بقوتها وسموها تُنَقى هاتيك العادات من شوائب الجمود والضلال، وتهيئ لها مناخاً خاصاً للتطور والتقدم.

وهكذا يمكن الوقل أن الاخلاق ماثلة في تكامل مظهريها: الداخلي الشخصي، والخارجي الاجتماعي. أي تكامل الأخلاقية والعادات الأخلاقية.

فالأخلاق بوجه عام، هي مجموعة قواعد شخصية واجتماعية ودينية، بمقتضاها ينبغي لنا أن نتصرف إزاء أنفسنا وإزاء الآخرين، ونحكم على أعمالنا، وعلى أعمال الآخرين، تبعاً لما هو خير ولما هو شر.

وعلى هذا الأساس يمكن تصنيف القواعد الأخلاقية المتبعة، بحسب اختلاف الواجبات، إلى:

1- قواعد أخلاقية مرتبطة بجماعات معينة، مثل القواعد التي تتعلق بالأسرة، والجماعة المهنية، والدولة، لا والوطن، والأمة.

2- قواعد أخلاقية مستقلة عن كل جماعة معينة، منها ما يتعلق بالفاعل الأخلاقي حيال فاعل أخلاقي آخر، مثل العدالة، والإحسان، والتعاطف، بتواصل إنساني وثيق. ومنها ما يتعلق بالفاعل الأخلاقي نفسه، في حياته الشخصية، مثل الكرامة، والجدارة الشخصية، وواجب العيش.

من هذا التصنيف، ومن حديثنا السالف عن الأخلاقية والعادات الأخلاقية، نستطيع القول إن الأخلاق نشأت عملية، اعتقادية. فهي ليست من اختراع الفلاسفة أو المربين، وإنما هي واقع معاش يفصح عن عمل الضمير الأخلاقي الفردي، وعمل الضمير الجمعي للمجتمع، في الوقت نفسه.

المحاضرة الخامسة: فلسفة الأخلاق في الحضارة الهندية القديمة

مقدمة: قبل الخوض في المسائل الخلقية التي عالجها الفكر الشرقي القديم (الهند، مصر، فارس الصين) رأينا أنه من الواجب تقديم لمحة مختصر من بروز الفكر الفلسفي في هذه المنطقة من الكرة الأرضية، والتي تعد مهد الحضارات، ومنها انطلق الفكر البشري، لأن هذا التمهيد حول نشوء الفكر الفلسفي في الشرق، سيساعدنا كثيراً في فهم مواقف فلاسفة الشرف حول القضايا الأخلاقية التي عالجوها.

لقد عرفت الشعوب الشرقية القديمة في مصر وفارس والهند والصين وبابل وآشور كثيراً من المعارف والآراء والارهاصات الفلسفية التي لها خطرها في الطبيعة والدين والأخلاق وغير ذلك من وجوه التفكير الإنساني.

ولو تأملنا تاريخ هذه الحضارات الشرقية القديمة لوجدنا أن مقوماتها الأساسية تتباين مع مقومات الحضارة الإغريقية من جميع الوجوه، لأن الحضارات الشرقية تهتم بالسماء قبل الأرض، وتنشد الخلاص من الحياة الأرضية وما يتعلق بها أملاً في الوصول إلى السماء، أي أنها تعطي للروح كل السيطرة على شتى نواحي حياتها وتؤمن بالأنبياء وتثق في وحي السماء، حيث سخرت العلوم والفنون والآداب لخدمة السماء ولم تتورع عن أن تضحي بكل القيم الأرضية في سبيل الحياة في السماء[1].

نحن نسلم بأن الشرق القديم في مصر وبابل وآشور والهند والفارس قد عرف الفلسفة قبل أن يتفلسف اليونان، ففي مصر نادى (بتاج حتب) بفكرة الإله الذي يهدي الناس على الأرض، ثم اترقى (اخناتون) من هذه الفكرة إلى نظرية إله واحد وعالم واحد، وحاول (زرادشت) أن يفسر مشكلة الخير والشر باستخدام النظرية التي تقول إننا نعمل سوياً مع الله على بناء عالم أفضل، وتصور (بوذا) رؤية أخوية ديمقراطية ترفرف على الجنس البشري، وأثبت (لاوتسي) حكمة الاتزان ورباطة الجأش وتقبل ما هو مقدر لنا في هدوء من غير غضب أو تبرم، كما نادى (كونفوشيوس) حكيم الصين القديم بالقاعدة الذهبية للعدل المتبادل، تلك الفكرة التي أخذها أنبياء العهد القديم ووسعوا منها حتى شملت العدل الاجتماعي الذي تطور بعد ذلك على رأفة ومحبة[2].

ولكن إذا كانت الشعوب الشرقية القديمة قد عرفت المسائل الفلسفية الكبرى قبل أن يعرفها فلاسفة اليونان، إلاّ أنه يرجع الفضل إلى اليونانيين في بحث موضوعاتها بحثاً دقيقاً وابتكار النظريات المختلفة لإثباتها والبرهنة عليها. فالتفكير اليوناني هو ميلاد الفكر، انبثق الفكر وعياً لذاته ويقيناً بطبيعته غير المتناهية وعياً لاستقلاله تجاه الأشياء جميعاً ويقيناً بحريته، فهم أول من عرف التفكير الفلسفي الصحيح، أما الفلسفة الشرقية فقد جاءت آراؤها في صورة قصص

وأساطير وأنها أقل نضجاً من آراء فلاسفة اليونان، فضلاً عن أنها لم تنظر في المسائل لذاتها كموضوعات علم مستقل مرتبط الأجزاء، بل اعتبرتها مسائل دينية بحتة[1].

وعلى أي حال، فإننا نجد أن الإرهاصات الفكرية التي ساهم بها الشرقيون قديماً قد انتقلت من الشرق إلى بلاد اليونان، فنسج اليونانيون من هذه الآراء والأفكار الفلسفية التي أخذوها ديباجة للحكمة مقبولة عند العقل، وإن عبروا عن هذه الآراء بألفاظ مختلفة، عبروا عن العدل بالتناغم، وعن تبادل المعاملة بالمجاملة، وعن الاتزان بضبط النفس، وعن الدعة بالتواضع، وعلى ذلك فإذا كان حكماء الشرقيون قد لقنوا العالم جمال القداسة، فإن فلاسفة اليونان قد أكدوا قداسة الجمال[2].

1-خصائص الفكر الهندي القديم: تعد الهند جزء من مهم من بلاد الشرق، تمثل المعين الحضاري الذي استقت منه الكثير من الحضارات، ومن المتفق عليه بين مؤرخي الحضارات الشرقية القديمة ان الهند أغزر بلاد الشرق القديم ابداعاً في مجال الفكر الفلسفي. فالفلسفة الهندية ظهرت وتطورت في ظل عدة مذاهب ومدارس فلسفية جعلت عملية دراستها مسألة معقدة للغاية وذلك لتنوع هذه المذاهب وكثرة الكتابات والشخصيات التي تمثلها. ومع ذلك فإن ثمة خصائص معينة تمثل الروح الواحدة للفلسفة الهندية، ومن أهم هذه الخصائص نجد:

1- إن الفلسفة الهندية فلسفة روحية في المقام الأول وذلك رغم وجود الاتجاه المادي في هذه الفلسفة منذ ظهورها فيما يسمى بمرحلة **الفيدا** (بين عامي 2500 و600 ق.م) وخاصة في رج فيدا Rig Veda الذي بدأ فيه الشك في وجود الآلهة والنظر إلى المادة على أنها كل شيء، فمنها وجدت كل الأشياء وإليها تعود[3]. إن الفلسفة الهندية تحاول التعرف على طبيعة الإنسان الروحية وتهتم بمصيره الروحي، ومن ثم فقد ارتبطت هذه الفلسفة في عمومها بالدين على اعتبار أن دافعهما واحد هو رسم الطريق الروحي للحياة وخلاص الإنسان في علاقته بالعالم والكون.

2- وثاني خصائص هذه الفلسفة أنها تركز على ربط الفلسفة بالحياة، فالفلسفة الهندية ليست مجرد رياضة عقلية، بل تركز على العلاقة الوثيقة بين النظرية والواقع، بين العقيدة والحياة، فالحقيقة لدى الفيلسوف الهندي لا تقاس فقط بمدى ارتباطها بالواقع والعمل، بل هي المرشد الوحيد للعمل والقائد الذي يقود الإنسان الذي يفتش عن طريق الخلاص[4].

3- وتتصف الفلسفة الهندية أيضاً بأنها بحث باطني عن الذات الإنسانية، بمعنى أنها تنظر إلى حياة الإنسان الداخلية وباطنه الروحي أكثر من اهتمامه بالعالم الخارجي والطبيعة المادية والعلم المادي.

4- وهذا الاهتمام بالباطن يقود إلى خاصية أخرى في الفلسفة الهندية وهي أنها فلسفة مثالية في المقام الأول، فمعظم فلاسفة الهند مثاليين بشكل أو بآخر. ورغم وجود النزعة المادية التي أشرنا إليها فيما سبق، إلا أن هذه المادية لم تستطع التغلب على المثالية، بل إن المثالية هي التي تغلبت وأضحت هي النظرة الوحيدة الممكنة للعالم في الفلسفة الهندية[1].

5- لقد اعتمدت الفلسفة الهندية في عمومها على الحدس كوسيلة وحيدة للمعرفة على الرغم من أنها تعتمد على العقل أيضاً، لكن العقل والمعرفة العقلية لا يكفيان، إذ لابد من الرؤيا الحدسية لموضوع المعرفة حتى تتوحد معه الذات العارفة. إن كل المناهج المعرفية في الفلسفة الهندية فيما عدا المنهج المادي تتجه إلى الاعتقاد في وجود طريقة عليا لمعرفة الحقيقة، طريق أسمى من العقل، فالعقل يمكنه أن يشير إلى الحقيقة لكنه لا يستطيع أن يكتشفها أو يصل إليها والحدس هو الوسيلة الوحيدة لإدراك المطلق والحقيقة المطلقة.

6- وأخيراً فإن الفلسفة الهندية تهتم بالأسطورة باعتبارها ضرورية وملائمة للروح الهندية. ومن هنا كان إيمان الإنسان الهندي كما ظهر ذلك في **رج فيدا** بأن "الله واحد رغم ان الناس يدعونه بأسماء مختلفة". وتتصف الفلسفة الهندية بتقريبها الفعلي بين المظاهر المختلفة للتجربة والحقيقة. فالدين، والفلسفة، والمعرفة، والسلوك، والحدس والعقل، والإنسان والطبيعة، والله والإنسان، والظاهر والخفي، تنسجم كلها من خلال الميل "التجميعي" للعقل الهندي. إن النصوص الأساسية للفلسفة الهندية لا تهتم بمظهر واحد للتجربة والحقيقة، بل تهتم بمحتوى الدائرة الفلسفية كلها، فالميتافيزيقا ونظرية المعرفة والأخلاق والدين وعلم النفس والواقع والقيم لا ينفصل أحدها عن الآخر، بل الفكر يتعامل معها في وحدتها الطبيعية كمظاهر لحياة واحدة فريدة وحقيقة واحدة. وهذا ما يميز الفلسفة الهندية عن الفلسفة الغربية التي تميل إلى الرؤية التحليلية[2].

2-فلسفة الأخلاق في الفلسفة الهندية القديمة: يتميز الفكر الفلسفي الهندي، كما ذكرنا آنفاً، بثرائه وشموله وطابعه العملي، بحيث حاولت الحكمة الهندية تحسين الحياة وهذا من خلال فهم أسباب العذاب الجسدي والذهني

والروحي وحتى الألم من خلال فهم الطبيعة والإنسان والكون وهذا بالسعي لاستئصال أسباب المعاناة لتحقيق أفضل حياة ممكنة، وقد تجسد هذا في **البراهمية** وبعدها **البوذية** التي ليست إلا تجديداً للأولى وإصلاحاً لها.

1-البراهمية*: البراهمية اسم لنظام ديني اجتماعي سياسي يعتبر تعديلاً للمذهب **الفيدي** الذي سبقه، هذا المذهب الذي هو، على ما وصل إليه للآن، أقدم ديانة هندية يرجع بعض أناشيدها إلى القرن الخامس عشر قبل الميلاد، وإن كان لم يتم جمعها كلها في كتاب **الفيدا** (**Védas**) – ومعناها العلم –كما هو معروف الآن، إلا في القرن الثاني عشر، كما يرى بعض العلماء الثقات، ازدهر المذهب البراهمي عند اليهود القدماء في وادي نهر الكنج، وابراهما الذي ينسب إليه هو الإله الأعلى الذي أوجد العالم، ويحفظه كما يشاء ويهلكه متى أراد. ولتقريب المعنى يصح أن نقول: "إن هذا المذهب يقوم، كما رأى بعض كهنة الديانة الفيدية حوالي القرن التاسع ق. م، على اعتقاد إله واحد له صفات ثلاث هي: الإيجاد والحفظ والهلاك، فباعتباره موجداً هو **براهما**، وبوصف أنه حافظ هو "**فشنو**" (Vichnou)، ومن حيث أنه مهلك هو **سيفا** (Siva)[1].

هذا، وإن كنا لا نريد التعرض هنا لبحث الفلسفة الهندية النظرية، لكن واجب ربط الفلسفة العملية، أي الأخلاقية بها، يقتضينا أن نذكر أن **الفلسفة البراهمية** كانت تقوم على فكرتين: وحدة الوجود وتناسخ الأرواح. تعني الفكرة الأولى أن جميع الكائنات صدرت عن إله واحد، يتنوع بتنوع مظاهره، وإليه تعود وتتحد. وتعني بالثانية أن الروح لا تفنى بفناء الجسم، بل تنتقل من جسم إلى آخر لتتم لها الطهارة، فهي إذاً باقية خالدة.

لقد ارتبطت الأخلاق العملية بهاتين الفكرتين (وحدة الوجود، وتناسخ الأرواح)، فالإيمان بوحدة الوجود وأن الإنسان مظهر من مظاهر الإله "براهما" وأنه يمكن أن يتحد به، كان من شأنه أن يجعل العلاقة بين الفرد وبين الإله تقوم على الطاعة التامة لما توحي به من التعاليم الإلهية، بحيث ينال بهذه الطاعة رضاه ويكون ذلك سبيلاً إلى الاتحاد به والفناء فيه، ومن ثم انعكس هذا الموقف على سلوك الأفراد في ظل الديانة البراهمية، فعاشوا عيشة الزهد والتقشف معرضين عن ملذات الدنيا ومغرياتها من اجل الوصول إلى أقصى درجات السعادة وهي النرفانا[2]، والتي تعني، في الفلسفة الهندية إمحاء الذات الفردية في الكل دون فقد الوعي، فهي حالة من التناغم الكامل والانسجام المطلق مع الكل المحيط بالإنسان.

من أجل هذا نرى أن أهم تعاليم هذا المذهب كان الطاعة التامة **لابراهما**، والاعراض عن مغريات الحياة ولذائذها واحتقارها، ورياضة النفس بالزهد والتقشف والتقوى، والتأمل في الله في عزلة وسكون، رجاء الوصول للفناء في ابراهما

الإله الأعلى والاندماج فيه والاتحاد به. وبهذا الفناء عن الوجود الذي يتحول من حال إلى حال، والاستغراق في الوجود الثابت الذي لا يتغير إلى درجة الاتحاد به، يكون قد وصل المرء إلى **النيرڤانا**، وفي هذا السعادة التامة، أي السعادة القصوى.

من أجل ذلك أيضاً نجد في هذا المذهب مبادئ أخلاقية تبلغ حد الاعجاب فيما يتصل باحترام الناس جميعاً وحبهم، بل وجب كل ما خلق الله من الكائنات الحية، والعفو عن المسيء، وغير هذا وذلك مما يقوم عليه المجتمع من فضائل. ففيه أن الذي يعفو عن المسئ له يكون أثيراً مكرماً لدى السماء، والذي يحمل الحقد يذهب للجحيم[1].

وفي قوانين **مانو** (**Manou**) – أحد مشرعي هذه الديانة – نجد الأمر باحترام الضعاف وحبهم، إذ يقول: "الأطفال والمسنون والفقراء والمرضى، يجب أن نعتبرهم سادة العالم الذي نعيش فيه. والمرأة يجب أن تكون موضع احترام خاص، حيثما لا نكرم النساء يكون لا جدوى من أفعالنا الخيرة، لا يجوز مطلقاً أن نضرب امرأة لو بزهرة"[2].

وقد قسمت الديانة البراهمية المجتمع الهندي إلى طبقات خمس، ومنه أصبح المجتمع الهندي شبيه بجسم الإله الأعظم "براهما"، وهذه الطبقات يكون ترتيبها حسب المكانة الاجتماعية، فالطبقة الأولى وهي طبقة رجال الدين، وهي تمثل رأس الإله "براهماس"، ثم ثانيا طبقة المحاربين "كشترايا، وهي تمثل ذراع الإله، وثالثاً طبقة التجار والصناع والزراع "فيشايا" وهي فخذ الإله، ورابعاً طبقة العبيد والأرقاء "شودرا" وهي قدم الإله. أما الطبقة الخامسة فهي الطبقة المنبوذة وهي التي لا تضم أحد أتباع الإله "براهما" وإنما ضم كل خارج عليه غير معترف بالبراهمية كدين علاوة على بعض الأسرى في الحروب بين القبائل الهندية وغيرها من القبائل[3]. وقد ارتبط التشريع الخلقي في زمن الديانة البراهمية بنظام الطبقات ارتباطاً يكاد لا يكون له انفصام، والأخلاق عندهم هي (**ذارما**)، أي أنها قواعد السلوك في الحياة لكل إنسان كما تحددها له طبقته. ولكل مكان من ذلك النظام التزاماته وقيوده وحقوقه، ولا مندوحة للهندوسي الورع أن يسلك حياته ملتزماً تلك الالتزامات والقيود والحقوق، واجداً فيها قناعة الراضي بالطريق الذي مُهد له لكي يسير فيه ولا يطوف بباله قط أن يجاوز حدود طبقته إلى طبقة أخرى[4].

لكن قوانين "مانو" السالفة الذكر، تعرضت مع هذا النظام الطبقي الذي دعت إليه البراهمية، حيث جعل هذا النظام الطبقي الكثير من الصفات الأخلاقية تضمحل. في ظل النظام الطبقي ظهر القهر بأشكاله وتنوع، فكان من حق البراهمي سيادته على سائر الكائنات، فكل ما هو كائن في الوجود ملك البراهمية، فهم أصحاب الامتيازات الكبرى،

كما يحظون بالقداسة والتعظيم، فالقهر الاجتماعي تكون وازداد تفاقماً عن طريق الحدود الفاصلة التي تفصل بحزم بين المنتمي إلى الطبقات المكونة للمجتمع الهندي والتي تعطي كل شيء إلى الطبقتين الأخيرتين وتحرمهما حتى من أمل الارتقاء أو الانتماء إلى أي من الطبقتين المميزتين مهما بذلا من جهد وعرق[1]. وكان على رأس الطبقات وأكبر المستفيدين من نظامها، طبقة البراهمة، وكان البراهمة يستمدون نفوذهم من احتكارهم للعلم، فهم القائمون على صيانة التقاليد ما شاءوا من تعديل، وهم الذين يتولون تربية النشء، ويكتبون الادب أو يقومون على نشر المكتوب منه، وهم الخبراء بكتب الفدا. وأخذت قوة الكهنة تزداد من جيل إلى جيل حتى أصبحوا أطول ما عرفه التاريخ من طبقات أرستقراطية بقاءً على وجه الدهر.

إن هذا النظام الطبقي الذي أسسته الديانة البراهمية، حيث أعطت لطبقة البراهمة الكثير من الامتيازات وحرمت الطبقات الأخرى منها، لم يساعد في بناء منظومة أخلاقية عادلة، فلم يؤسس لفكر أخلاقي راقي يخدم الإنسانية عامة، مما جعل الفيلسوف الألماني هيجل يقر أن الهند في ظل الديانة البراهمية لم تعرف وعي أخلاقي، إذ يقول: "فخاصية الإنسان بصفة عامة والواجب البشري والشعور البشري لا وجود لها عندهم، فنحن لا نجد سوى واجبات الطائفة الخاصة وكل شيء يتجمد ويتحجر في هذه العروق، فالأخلاق والكرامة الإنسانية مجهولة عندهم[2].

2–البوذية: إن نفوذ طبقة البراهما واستئثارهم بكل المزايا في المجتمع الهندي القديم ومبالغتها بفكر الطبقية في تنظيم الحياة الاجتماعية، أدى ذلك إلى الثورة عليها، فبرز دين جديد هو "البوذية" كرافد جديد للبراهمية، وما لبث أن دانت له السيادة والسيطرة على الحياة المجتمعية الهندية، فما هي هذه الديانة؟ وما هو فكرها الأخلاقي؟

تعود هذه المدرسة أو الديانة إلى مؤسسها الأمير "جوتاما سدهارتا" الذي عاش ما بين (560 و480 ق.م) وينحدر من أسرة "السكايا Sakays النبيلة التي كانت تحكم مع اسرة أخرى دولة صغيرة في كابيلا فاستو Kapilavasto بجوار مملكة كوزالا Kosola[3].

لقد صورت حياته بصورة أسطورية يطغى فيها الخيال، لكنها على أية حال حياة مصلح ومفكر، وقف بعد شبابه موقفاً فلسفياً بعد أن هجر حياة الرغد والرفاهية إلى حياة التقشف والزهد حول حقيقة الوجود، وقد اكتشف أن حقيقة الوجود تكمن في الألم[4].

فعندما وعى حقيقة الشرط الإنساني تزعزعت أركان سعادته، اكتشف الشيخوخة والمرض والموت، وقال في نفسه ينبغي ألا أفزع ولا أشمئز من شناعة بؤس الجسد لأنني أنا أيضاً سأهرم وسأمرض وسأموت، وهكذا حينما كانت هذه الأفكار تقلقني انطفأ كل فرحي بالحياة، إن التأمل في الطبيعة والقانون المنظم لها هو منبع الفكر البوذي[1].

لقد انصب اهتمام **بوذا** بالجانب الأخلاقي من خلال الوقوف على ماهية الذات الإنسانية ومانتها وسلوك الإنسان لذا دعا إلى نبذ الأنانية برؤية الذات في ذات الآخرين، إذ انتقد ورفض بوذا الإيمان بالعقاب الإلهي الذي يقع على البشر "كالموت والألم" فهي ليست من الله، بل من البشر أنفسهم، ومن عدم إدراكهم لذاتهم والفوضى التي تحكمهم، ذلك أن العالم قائم على النظام وعلى هذا يحاول **بوذا** تفسير النفس الإنسانية من مجموعة حقائق تتعلق بالإنسان وتقيم وجوده. وقد أكد بوذا على ما يلي:

1- "هذه الحياة هي ألم.
2- سبب الألم والجهل يولد الرغبة والرغبة تولد الألم.
3- إن التغلب على الجهل هو تغلب على الرغبة وبالتأني والتغلب على الألم.
4- إزالة الألم تكون من خلال صحة الفهم، الهدف السليم، الكلام في الحق، السلوك المسالم، التركيز والتأمل المحض"[2].

وعلى هذا فإن أصل المعاناة هي الرغبة الملحة أو الشهوة، التي يسببها توق المرء إلى ما لا يستطيع حيازته، أو الرغبة الملحة في تجنب ما لا سبيل لتجنبه. لقد اعتبر أن هناك قانون طبيعي يحكم الطبيعة البشرية كما يحكم الكون، فبمعرفته وانسجام معه يتحقق السلام الداخلي **"الطمأنينة" (الأتراكسيا)** كما يسميها الرواقية، أما الفوضى فتولد الاضطراب. لذا للقضاء على المعانة يجب تحليل أسبابها، فإذا كان التوق الأناني هو السبب المعاناة، فإن توقف المعاناة يكمن في انقطاع عن ذلك التوق، لأن الهدف الحقيقي للرجل البوذي هو **"النرفانا"** وهو يحمل معنى الإخماد أو الإنطفاء[3].

إن الهدف من السلوك الأخلاقي هو كبح جماح التدفق المستمر لضروب الرغبة الملحة أو التوق والحكمة توصف لحياة تخلو من المعاناة، لأن تحقيق اللذة لا يجلب السعادة الكاملة أو الرضا التام، وإنما يولد سيطرة الغرائز على المرء وبسعيه المستمر لتحقيقها تزداد تعاسته، فكل تشبث بملذات الحياة تولدت المعاناة.

لكن ما هو الأساس الذي بنى عليه السلوك الأخلاقي؟

يرى بوذا أننا إذا فهمنا أنفسنا والكون الذي نحيا فيه، فإن الفعل الأخلاقي أو السلوك سيقوم على أساس حب شامل وحنان عام ينبع من الحكمة والعقل المستنير، وعلى هذا فإن السلوك الأخلاقي الذي يحقق الحياة الخيرة يقوم على انضباط النفس والحب والحنان والحكمة، والمراد من الحكمة هي الفهم الصحيح للأشياء على ما هي عليه، وتوجيه السلوك طبقاً لهذا الفهم والمعرفة، أي الفهم العقلي للأشياء.

إن الحكمة وحدها هي التي تكشف عن طبيعة الأشياء وأسباب المعاناة وكيفية قهرها وإخمادها بتجاوز كل أنواع الرغبات والأنانية، وهذا بغرس حب شامل في عمق الفرد، ويظهر ذلك في الشفقة والأذى والتخلي عن جميع الرغبات الأنانية، وسوء النية والكراهية والعنف، عندها يبلغ الحكمة، ولا يمكن بلوغها إلا بانضباط النفس، وهذا بتخلص النفس من الشر وقصور الذهن وإحلال الخير والصحة الذهنية وبفعلها يتم الارتقاء إلى الكمال، وهنا نلاحظ بذور الفكر الرواقي الذي جعل من استئصال الرغبات الجامحة أساس السعادة بالعيش وفق نظام الطبيعة وذلك بمعرفته وضرورة الخضوع له[1].

وعلى هذا قامت البوذية على التسامح ونبذ العنف، أي اللاعنف، حيث يقول بوذا: "أحبوا أعدائكم" فقد اعتبر البوذيون أن الغضب والعنف لا سبيل إلى تهدئتهما والتخلص منهما إلا بالطيبة والشفقة اللتين أبداهما **جوتاما** وهو يجوب أرجاء الريف معلماً أسباب المعاناة وكيفية وقفها[2]. وبما أن السلوك الأخلاقي هو انعكاس للحكمة وانضباط النفس، فلا يكون خيراً إلا إذا تحقق هذا الانضباط، ذلك أنه يتطلب سلامة القول وسلامة الفعل، والتعفف عن السرقة والغش والنشاط الجنسي غير الأخلاقي[3]. وتمثل هذه المقومات الأساسية التي تحقق السلام والسعادة للآخرين واحترام حق الفرد في الحياة دون إيذاء أحد بتجنب الشر للعيش بسلام على أساس محبة الخير للكائنات الحية جميعاً بم فيهم الإنسان.

الدعوة إلى مساواة وحدة الجنس البشري: ولأن بوذا ألغى نظام الطبقات كما قلنا مان مذهبه كثورة اجتماعية أشادت بمبادئ المساواة والأخوة الطيبة، وكان مما جاء في هذه المبادئ: "عيشوا مخفين أعمالكم الطيبة معلنين أخطائكم، أحبوا الناس والكائنات كلها، ليست الولادة من طبقة معينة هي التي تخلق البراهمي الحق، فهذا لا يتعلق بالأم، أنا اسمي براهمياً الفقير الذي لا إربة لهن والذي هو برئ يتحمل الإهانات والضربات ولو بالحديد بصبر وطيبة،

والذي لا يضرب حيواناً ضعيفاً أو قوياً ولا يسمح أن يكون كذلك، والذي لا يقاوم المعتدي عليه، والذي لا يحسد حاسديه، كل أولئك هم البراهميون الحقيقيون"[1].

لقد اعتبر **بوذا** دعوته عالمية لذلك طلب من مريديه أن يستعمل كل واحد منهم لغة بلده ليعمم انتشار البوذية في كل مكان باعتباره وحي حي، ودعوة لإصلاح الإنسان والأسرة، وتحقيق نظام اللاطبقية والحث على العلم واللاتعصب والتسامح. ولقد رفض **بوذا** النظام الطبقي وخاصة نظام القائم على وظائفية اجتماعية دينية، بحيث آمن بمجتمع يتساوى فيه الجميع ولا أثر فيه لطبقة المنبوذين قائلا: "اذهبوا إلى كل بقاع الأرض ولقنوا الجميع هذا الدرس، أكدوا لهم أن الفقراء الوضعاء والأغنياء وعلية القوم كلهم سواء، وان المخلوقات جميعها متحدة مترابطة في هذا العالم كما تتحد قطرات الماء جميعاً في البحر"[2].

يقوم **الفكر البوذي** على أساس البعد عن الثراء وإلغاء الطبقات الاجتماعية، فكل من يريد الانضمام إلى النظام أو العقيدة **البوذية** يتعين عليه كما فعل بوذا نفسه، ترك أموال، لأن المال سيبعد صاحبه. والطبقات الاجتماعية الأربع يتعين زوالها كما تزول أسماء الأنهار عندما تصب في المحيط، وهذا يحقق قول **البوذية** انضمام جميع أفراد الطبقة إلى نظامها حيث يتساوى سائر البشر، ولقد كانت البوذية أساس الدعوة إلى المساواة بين المواطنين وإلغاء الطبقات[3].

لقد أكدت **البوذية** على إلغاء الفروق الفردية وعلى وجدة الجنس البشري وذلك بانسجام جميع طبقات المجتمع وتناغمهم مثل قطرات الماء المتحدة في البحر، فلا فرق بين غني وفقير، كما قبلت **البوذية** الاعتراف بالمرأة كإنسانة تستطيع الدخول إلى النظام. كما جعلت **البوذية** أساس تلاحم البشر وتحقيق سعادتهم أو السلام الشامل هو المحبة والحنان، فالحب والحنان هو القانون الطبيعي الذي يجلب السعادة العظيمة للجميع، حيث يقول: "فلتكن أفكارك هي كل الأفكار الجانبية على الشيء صور الحياة حب شامل يضم بين جنبيه الكون بأكمله، حب لا تشوبه شائبة، ولا تشوهه الكراهية"[4].

تمثل الموضوعات الثلاث التالية حجر الزاوية في صرح البوذية: 1-الحياة ملئ بالشقاء، 2-هناط سبب لظهور الشقاء، 3-وهناك إمكانية للتخلص من الشقاء، ثمة سبيل يفضي إلى التحرر منه. أما حتمية الشقاء والعذاب فتأتي

من الارتباط الشامل والسببية الصارمة بين كافة الحوادث والوقائع. فبولادة الإنسان، وما يرافقها من آلام وعذاب تبتدئ سلسلة طويلة من المعاناة، ثم إن حياة الإنسان، بتوقه إلى الملذات الحسية، مصحوبة دوماً بالعذاب[1].

ويرى حكماء البوذية أن هدف المعرفة هو تخليص الإنسان من الشقاء والعذاب، وأن هذا الخلاص ممكن هنا، على الأرض، لا في "مملكة السماء". ويطلق البوذيون على حالة الخلاص هذه اسم "النرفانا" التي تعني حرفياً "الانطفاء " أو "الفناء" في الإله. إنها حاله من الرضى والسكينه، لا يشوبها سخط أو تذمر، حالة الانعتاق من كل ما يجلب الألم، وانصراف عن العالم الخارجي، حتى والداخلي، عن عالم الأفكار[2].

ويعبر عن القواعد الأخلاقية الخمس الأساسية، بالنسبة للرهبان ولعامة الناس على حد سواء، في صيغة تستخدم بانتظام في العبادات الدينية، أو يمكن ترجمتها على وجه التقريب كما يلي: "أتعهد بالإحجام عن إلحاق الأذى بالكائنات الحية، وأن لا آخذ شيئاً لم يعط لي (أي أن أمتنع عن السرقة)، وبأن أمتنع عن الممارسات الجنسية اللاأخلاقية، وعن الكذب وتناول الخمر والمخدرات التي تذهب العقل"[3].

وهناك درجة أكثر تقدماً في النظام الأخلاقي يتبعها البعض من عامة الناس، وتعتمد على مراعاة ثلاثة مبادئ اجتماعية هي: أن أمتنع عن تناول الطعام بعد الظهر، وأن أمتنع عن الرقص والغناء وألعاب التسلية، وأن أمتنع عن استخدام أكاليل الزهور أو مستحضرات التجميل، وألاّ أتزين بأي نوع من أنواع الزينة.

وتعنى البوذية عناية خاصة بالسبل المؤدية إلى الكمال الأخلاقي، وقد صاغت "الفضائل الثماني" التي ينبغي أن يتحلى بها كل من يطمح لبلوغ الكمال وهي: 1-الرأي السليم، 2-العزم الصحيح (العزم على تغيير الحياة بما يتلائم مع ذلك الفهم)، 3- القول الحق (تجنب الكذب والألفاظ الفجّة والمبتذلة)، 4- الحياة الفضلى (أن يعيش المرء من ثمار عمله)، 5- السلوك الحسن (عدم الإساءة إلى الأحياء، والامتناع عن السرقة)، 6- السعي المشكور (مقاومة المغريات والأفكار الشريرة)، 7- التوجه القويم (إدراك الطابع العابر لكل ما هو قائم، والتحرر مما يقيد الإنسان بالحياة، التحرر من قيود الجسد والأحاسيس والعقل)، 8- التأمل الصحيح (التركيز على الذات)[4]. وبالاعتماد على هذه الفضائل الثماني سنصل إلى إيقاف هذه المعاناة الشاملة التي هي نتيجة حتمية ومصاحبة للرغبة (Carving).

كانت وسيلة بوذا في نشر تعاليمه، شأنه في ذلك شأن سائر المعلمين في عصره، هي المحاورة والمحاضرة وضرب المثل، ولما لم يدر بخلده قط – كما لم يدر بخلد سقراط أو المسيح – ان يُدون مذهبه، فقد لخصه في عبارات مركزة، أريد

بها أن يسهل وعيها على الذاكرة، وهذه المحادثات على الصورة التي احتفظ لنا بها الرواة من أتباعه، تصور تصويراً لاشعورياً أول شخصية واضحة الحدود والمعالم في التاريخ الهندي، رجل قوي الإرادة صادقة الرواية، مزهو بنفسه، وديع المعاملة، رقيق الكلام، محسن احساناً لا ينتهي عند حد معلوم.

تبدأ موعظة بوذا بعرض للإفراطين اللذين تجنبهما: فالإفراط الأول الواضح هو الإفراط في المتعة الجسدية، ولا شيء يدفع بالعجلة إلى الوراء أكثر من الانغماس فيها، لأن الاستمتاع لا يزيد من سخطنا على كل شيء أخر فحسب، بل يمتد السخط عليه ذاته، فنحن في مواجهتنا لهذا الفراغ نحتاج إلى مزيد من النوع نفسه لملئه، حتى يدفعنا هذا إلى الاشتراك في عملية مماثلة لاستعارة أنفسنا وفاء لدين. وأما الإفراط الثاني الذي ينبغي تجنبه فهو الإفراط في إذلال النفس (mortification) وطبقاً للبوذا، فإن هذا الإفراط لم يكن أكثر فائدة من الأول، إذ أنه لا ينجم عنه فحسب زيادة اضطراب، بل يؤدي أيضاً من الناحية المنطقية إلى الفناء قبل اكتساب أية ميزة حقيقية[1].

كانت طريقة بوذا في التعليم فريدة، لا يماثلها نظير، ولو أنها مدينة بشيء للجوالين أو السوفسطائيين المتنقلين الذين عاصروه في بلده، فكان ينتقل من بلد إلى بلد، وفي صحبته تلاميذه المقربون، وفي آثره ما يقرب من ألفي ومائتين من اتباعه المخلصين. ولم يكن يهتم ابداً لغده، فكان يكتفي بالزاد يقدمه له أحد المعجبين من سكان البلد الذي يحل فيه. كانت طريقته دائماً، أن يقف السير عند مدخل قرية من القرى، ويضرب خيامه في حديقة أو غابة أو على ضفة نهر، وكان يخصص ساعات العصر لتأملاته، وساعات المساء للتعليم، وكانت محادثاته تجري في صورة سقراطية من الأسئلة وضرب الأمثلة الخُلقية والتلطف في الحوار، إذ كان يسوق تعاليمه في عبارات مقتضبة يرمي بها إلى تركيز آرائه تركيزاً يجعلها في صورة من الإيجاز والترتيب بحيث تقر في الأذهان، وأحب عباراته التعليمية المقتضبة إلى نفسه هي الحقائق السامية الأربعة، التي بسط فيها رأيه بأن الحياة ضرب من الألم، وأن الألم يرجع إلى الشهوة، وأن الحكمة أساسها قمع الشهوات جميعاً، وهذه الحقائق الأربع هي:

1-تلك أيها الرهبان، هي حقيقة الألم: الولادة ألم، والمرض ألم، والشيخوخة مؤلمة، والحزن والبكاء والخيبة واليأس كلها ألم.

2-وتلك أيها الرهبان، هي الحقيقة السامية عن سبب الألم: سببه الشهوة، التي تؤدي إلى الولادة من جديد، والشهوة التي تمازجها اللذة والانغماس فيها، الشهوة التي تسعى وراء اللذائذ، تتسقطها هنا وهناك شهوة العاطفة، وشهوة الحياة وشهوة العدم.

3-وتلك أيها الرهبان، وهي الحقيقة السامية عن وقف الألم: أن تُجتث هذه الشهوة من أصولها، فلا تبقى لها بقية في نفوسنا، السبيل هي الانقطاع والعزلة والخلاص وفكاك أنفسنا مما يشغلها من شؤون العيش.

4-وتلك أيها الرهبان، هي الحقيقة السابقة عن السبيل المؤدية إلى وقف الألم[1].

فالحقائق الأربعة الكبرى في فلسفة بوذا هي:

- أن الوجود ينطوي على الآلام.
- أن الألم يتولد عن الشهوات التي يستحيل علينا دائماً إشباعها – أننا لا نستطيع أن نقضي على الألم إلا إذا أخمدنا في نفوسنا كل شهوة.
- وإخماد الشهوات لا يكون إلا باتباع طريق الحكمة الذي يوصلنا إلى الخلاص أو التحرر الأبدي أو "النيرفانا".

ولكن ما هي الطرق العملية التي يتبعها الإنسان للوصول إلى أسمى درجات السعادة وهي الخلاص من سيطرة الشهوات؟ وكيف يعرف أنه ينهج المنهج الصحيح الذي يوصله في النهاية إلى "النيرفانا".

إن أول الخطوات هي التفاني وإنكار الذات، ذهب أحد الأتباع إلى بوذا وطلب إليه أن يرسله إلى إحدى القبائل المتوحشة فقال له بوذا: "ولكنهم أشقياء وسوف يسبونك. فأجاب الفقير: "إن سبهم لي سيجعلني أعتقد أنهم من الطيبة، بحيث لم يضربوني. فقال بوذا: "ولكنهم سيقذفونك بالحجارة، وسيعتدون عليك بأيديهم. فأجاب الفقير: سأقول إنهم من الطيبة بحيث لم يضربوني بالعصي أو السيوف. قال بوذا: ولكنهم سيقتلونك. فأجاب: سأقول إنهم أشفقوا علي حيث خلصوني دون عناء من هذا الجسد المليء بالأدران"، بهذه الإجابات اقتنع بوذا أن تابعه قد قطع شوطاً بعيداً في طريق الخلاص، وقال له: "اذهب يا من خلصت نفسك وخلص الآخرين"[2].

الطريق: والوصف القديم للطريق هو أنه ذو ثلاث شعاب هي: الاستقامة، والتأمل، والحكمة، وهي ليست ثلاثة مراحل متعاقبة يمر المرء بالواحدة منها تلو الأخرى، وإنما هي شعاب أو دروب تسير عليها جميعاً في وقت واحد، بيد أن للأخلاق أولوية خاصة، فبدون الجهد الجاد في مراعاة المبادئ الأخلاقية، لن تكون ثمة ممارسة فعالة ومؤثرة للتأمل[3].

أولا: الاستقامة: وهي الخطوة التمهيدية التي يجب أن يبدا بها التابع، ويلاحظ أن هذه الاستقامة تتخذ شكلاً سلبياً يتخلص في الابتعاد عن كل دنس أما تفاصيلها العملية فهي:

1- "لا تقتل كائناً حياً" وهذه القاعدة التي تظهر في كل فلسفة هندية. واحترام الحياة يجب أن يمتد إلى أي مخلوق مهما كان تافهاً حتى ولو كان دودة أو نملة. كما أن هذه القاعدة تتصل ببعض الشعائر التي تحرم شرب الماء إذا كان يحتوي على أثر من آثار الحياة الحيوانية، وتحرم لبس الملابس الحريرية.
2- "لا تأخذ ما لا يخصك"، وهذه القاعدة تنتهي إلى نبذ الامتلاك، وأتباع بوذا يجب أن يقتنعوا بالحاجات الضرورية التي تحفظ لهم حياتهم.
3- "ولا تنظر إلى زوجة غيرك"، وهذه القاعدة تنتهي إلى التعفف المطلق، وقد ساعد على ذلك اعتبار النساء في المذهب البوذي في مرتبة دنيا والنظر اليهن أكبر خطر يهدد سعادة الإنسان.
4- "لا تقل ما لا تعتقد أنه الحق" ويدخل تحت هذه القاعدة تفاصيل دقيقة عن أنواع الكذب، ومنها الوشاية التي تفسد بين الأصدقاء.
5- لا تشرب مشروبات مسكرة، حتى ولو بمقدار قليل أو بقصد الدواء.

ونلاحظ ان جميع هذه القواعد تقترب كثيراً مما ورد في الديانتين المسيحية والإسلامية. ولكن الفرق بين هذه الديانات وبين البوذية، هو أن الديانات السماوية تحث على عمل الخير للتقرب إلى الله، أما البوذية فإن هدفها الأساسي خلاص الإنسان من رقبة الشهوات والوصول إلى حالة السلام والطمأنينة[1].

ثانيا: التأمل: وهو المرحلة الثانية التي يعود فيها من يصبو إلى الحكمة إلى نفسه بعد ان استطاع تهذيبها بالاستقامة، وموقف الحكيم إزاء النفس موقف هام. فإذا كان الأمر يتعلق بالذات الحسية التي تتمثل في الجسم، وتختلط بالعالم فإن هذه الذات عرض زائل، وحياة الطهر تقتضي التخلص من قيود هذه الذات. وعن طريق عملية التطهر تظهر لنا الذات الحقيقية، وكمالها يعد أثمن ثمرات التأمل.

ولما كان عالم الظواهر عالم وهمي، وأن الإنسان لا يقترب من الخلاص إلا بقدر إدراكه لتلك الحقيقة، فإن حياة التأمل (dhyana) تصبح أسمى الفضائل في المذهب البوذي، وحياة التأمل تقتضي الانصراف عن كل الشهوات المادية. والوصول إلى مرحلة التأمل الصرف ليس بالأمر الذي يسهل مناله، ولذا وجب التمهيد لها بتهذيب النفس حسب ما ذكرناه في المرحلة السابقة.

ولتسهيل الوصول على حالة التأمل يستخدم المذهب البوذي، على غرار المذاهب الهندية الأخرى عدة وسائل يطلق عليها اسم "**باليوجا**"* (**Yoga**)، ومعناها "القيد" (Le joug)، فعلى الحكيم أن يقيد ذاته المادية حتى يكبح جماحها[1]، وهي تكتيك لتحرير العقل من ارتباطاته بالحواس، وإذا تحرر العقل مرة، فإنه لا يتجول على غير هدى في عالم أسمى من الطبيعة، إذ يصبح هو بالفعل ما يسعى إليه. وإذا ما مر اليوجي بمراحل نظام اليوجا المتوالية، فإنه متغير بالرغم من أنه لا يتغير فيزيائياً (أو على الأقل في الوقت الراهن)، يتغير تغيراً سيكولوجياً، ومن حين لآخر، فيقال إنه يمكن أن يتغير تغيراً فيزيائياً. ما مراحل الوصول إلى الاندماج الكامل، تلك التي تسمى ساماذي (Samadhi) التي من المفروض أن يمر بها اليوجي؟

هي ثمانية في عددها، وتشكل هذه المراحل، الوسيلة التي يمكن بها التخلص بها من الخمسة التي يطلق عليها اسم (حواجز) أو (عوائق) الانفصال، تعنى بذلك الجهل (**Avidya**)، نظرية الفردية، أي أن الإنسان فرد مستقل بذاته؟ الرغبة، الكراهية، الارتباط بالأشياء ذات الحواس وترتب المراحل كما يلي: **أولا**: تأتي **ياما** (**Yama**)، ولعلها أصعب مرحلة من المراحل جميعها، ولذا فإن كثيرين جداً من المتحمسين يصدفون عنها، وهي تتضمن إخماد الرغبة والأثرة وأن يستبدل بها الاحسان والغيرية. **وثانيا**: تأتي **نياما** (**Niyama**) وهي مرحلة يجب أن تتبع فيها قواعد سلوكية معينة مثل المداومة على النظافة، **وثالثا**: المرحلة التي توجه إليها أكثر عناية، أي **أسانا** (**Asana**)، أو بلوغ الوضع الصحيح، وتماماً كما ان المرحلة الأولى تتضمن اخماد كل رغبة، كذلك المرحلة الثالثة تتضمن الإقلال إلى أقصى حد في كل الحركات البدنية...إلى آخر هذه المراحل[2].

ثالثا: الحكمة: وتتلخص في الوصول إلى "**النيرفانا**"* وهي أسمى فكرة تتوج المذهب البوذي. والنيرفانا لا يمكن تحديد معناها تحديداً صارماً، وربما كان استعصاء الكلمة على التحليل الدقيق شيئاً مقصوداً حتى يُضفي عليها صفة القداسة، ويجعل الناس يبحثون عنها ويضعونها دائماً أمامهم مثلاً أعلى كلما اقتربوا منه ابتعد عنهم. وفي عقيدة البراهمة تتحقق حالة "النيرفانا" عندما تستطيع النفس الفردية أن تتحد مع النفس العالمية في حالة شبيهة بالصوفية، وفي مذاهب أخرى هندية تتحقق النيرفانا إذا استطاع أن يحقق التوازن بين قواه الروحية وقواه المادية.

أما المذهب البوذي فإنه يعتبر "النيرفانا" نهاية المراحل التي يستطيع الحكيم فيها التغلب على شهواته، فهذه الكلمة معناها الحرفي "الاخماد". وقد وضّح بوذا معناها الخلقي والروحي بالرجوع إلى مثال حسي وهو انطفاء النار وخمودها

لعدم وجود التوتر، وبالمثل فإن الإنسان الذي لا يغذي نيران عواطفه المتأججة يصل في النهاية إلى اخماد هذه العواطف وتصبح حياته هادئة لا يلقها إزعاج الشهوات.

وقد ذهب بعض المفسرين إلى أن "النيرفانا" في المذهب البوذي حالة لا تحتمل التحول أو الصيرورة. وإذا كانت الصيرورة ليست ممكنة إلا إذا غذته الدوافع الإنسانية المختلفة، فمعنى ذلك أننا لا نصل إلى النيرفانا وهي انتفاء لكل صيرورة إلا إذا أخمد لكل فكرة دنيوية، وكل إرادة مادية، وكل شهوة حسية[1].

الخاتمة: ويذهب فلاسفة الاخلاق – وخصوصاً الدينيون منهم – إلى القول بأن المذهب البوذي في الأخلاق ذو طابع سلبي، لأنه يقوم على نفي كل قيمة للأشياء الدنيوية، وعلى جعل التأمل الذاتي شرطاً أساسياً للوصول إلى الخلاص أو سعادة النفس. وجميع تفاصيله تقريباً تقوم على نواهي، أي على الابتعاد عن أشياء معينة، لا على أوامر إيجابية. أي أنه يأمر الإنسان بألا يفعل الشر، أكثر من أن يأمره بفعل الخير. وإذا كان في ذلك ما يؤدي إلى طمأنينة النفس حقاً، إلا أن هذه السلبية تبتعد بهذا المذهب عن حرارة العاطفة، كما أنها تقترب بأنصار البوذية من حالة عدم الاكتراث بما يدور حول المرء من أحداث[2].

إن البوذية نزعة إنسانية حاولت تخليص الإنسان من الألم والمعاناة بالاعتماد على ذاته، والتغلب على الرغبات وإخمادها ونبذ الملذات، كما حاولت إقامة مجتمع تزول فيه الطبقية، إذ يحكمه قانون المحبة والأخوة، أي قانون الطبيعي الذي ينبذ العنف والكراهية والأنانية وتسود فيه المساواة والسلام الشامل، فغاية البوذية العالمية، نظام عالمي جديد أساسه أخلاقي، إذ تتوجه الذات إلى ذاتها من خلال تأملها ومحاولة ضبط النفس بالحكمة ومعرفة عقلية لطبيعة الأشياء واستئصال الرغبات ونبذ الملذات حتى تتحقق الطمأنينة في النفس.

المحاضرة السادسة: الفكر الأخلاقي في الحضارة الصينية

مقدمة: لقد كان للفكر الصيني قيمة كبيرة في دفع التطور الحضاري، حيث اتسم بالواقعية والاهتمام بالحياة الدنيوية والعمل على تنظيم مختلف شؤون الحياة الاجتماعية لاسيما ما اتصل منها بالأخلاق أو الممارسة السلوكية للأفراد، إذ لم يعرف "التاريخ نفساً أشد دنيوية من الصيني، فأكثر ما يهتم به أن يعيش بخير في هذه الحياة الدنيا، وإذا صلى فإنه لا يطلب في صلاته أن ينال نعيم الجنة، بل يطلب الخير لنفسه في هذا العالم الأرضي، فكانت الإمبراطورية الصينية النموذج الأمثل في تكوين فكر إنساني اجتماعي وواقعي حيث كان للعقل مكانة كبيرة في تسيير شؤونهم"[1].

ولعل خير ما يعبر عن روح الأخلاق عند الصينيين تلك المبادئ القويمة التي احتوت عليها فلسفة حكيمها الأكبر "كونفوشيوس"، واحد من أهم قادة العالم وفلاسفة التاريخ أثراً، حيث يعتبر من أهم عظماء التاريخ، ويعود إليه الفضل في "تأسيس نهضة سياسية واجتماعية وإنسانية تحت شعار "السعادة والسلام على الأرض"[2].

لقد تميزت بلاد الصين القديمة بفلسفات لا يستهان بها سبقت ظهور الفكر الإغريقي، حيث عالجت مشكلات فلسفية متنوعة سواء ما يتصل بأصل الكون أو الطبيعة الإنسانية والسياسة ومقاييس الحكم الصالح والتنظير الأخلاقي، إذ عرف الفكر الصيني القديم، على غرار الفلسفات الشرقية، نزعة فلسفية صوفية تبنتها كل المدارس الفكرية التي عرفتها الصين مثل مدرسة الين واليانج الفلسفية، والمدرسة الكونفوشيوسية، ومدرسة منشيوس، ومدرسة هسون تزو، ومدرسة مو تزو الفكرية، والطاوية، ومدرسة تشوانج تزو، مدرسة المشرّعين الفكرية أمثال شانج ياتج وهان في تزو ولي سسو، والاتجاهات التوليفية، وظهور فلسفة تونجتشونجووانجتشونج، وصولاً إلى وفود البوذية إلى الصين وظهور طوائف بوذية صينية مثل مدرسة اللوتس ومدرسة إكليل الزهر ومدرسة الأرض النقية. وإذا كانت هذه المحاضرة لا تحيط بكل تراث الفكر الأخلاقي الصيني الذي يمتد لآلاف السنين، فإننا سنكتفي بإبراز الفكر الأخلاقي عند كل من كونفشيوس والطاوية، فما هي أبرز دعائم أفكارهما الأخلاقية؟

1-الفكر الأخلاقي عند كونفوشيوس:

أ-شخصيته: يعتبر كونفوشيوس واحداً من عدد قليل من الرجال الذين ظهروا على مسرح التاريخ البشري وما انفكوا يؤثرون فيه تأثيراً عميقاً، بفضل قوة شخصيتهم ومواهبهم الثقافية ومنجزاتهم الفكرية الرائعة، وفي وسع الباحث أن يصف أسلوب حياة الشعب الصيني طوال الألفي سنة الماضيين في كلمة واحدة "كونفوشيوس"، إذ لن نعثر على أي فرد في تاريخ الصين أثّر هذا التأثير العارم في حياة أمته وفكرها، مدرساً وناقلاً ومفسراً ومبدعاً للتراث الثقافي

والأدبي، وفّق إلى أبعد الحدود في صياغة الذهن والخُلق الصيني ووضعها في قالب فريد مثل كونفوشيوس، وقد يعتنق الصيني البوذية أو التاوية أو الإسلام أو المسيحية، ولكن يظل في جوهره كونفوشيوسياً[1].

وكونفوشيوس (Confucius) والكونفوشيوسية:

أ–ما هي الكونفوشيوسية: هي ديانة أهل الصين، وهي ترجع إلى الفيلسوف الحكيم كونفوشيوس الذي ظهر في القرن السادس قبل الميلاد، داعياً إلى إحياء الطقوس والتقاليد الدينية التي ورثها الصينيون عن أجدادهم مضيفاً إليها من فلسفته وآرائه في الأخلاق والمعاملات والسلوك القويم. إنها تقوم على عبادة إله السماء أو الإله الأعظم، وتقديس الملائكة وعبادة أرواح الآباء والأجداد.

وقد عرفت الكونفوشيوسية بعد كونفوشيوس كثير من الشخصيات التي عملت على تطوير هذا المذهب ومن أبرزهم:

–مذهب متشدد حرفي ويمثله "منسيوس" إذ يدعو إلى الاحتفاظ بحرفية آراء كونفوشيوس وتطبيقها بكل دقة، ومنسيوس هذا تلميذ لكونفوشيوس، إذ إنه لم يتلق علومه مباشرة عنه، بل إنه أخذها عن حفيده وهو "Tsesze" الذي قام بتأليف كتاب "الانسجام المركزي" (Central Harmony).

–والمذهب التحليلي، ويمثله "هزنتسي" (Hsuntse) و"يانجستي" (Yangtse)، إذ يقوم مذهبهما على أساس تحليل وتفسير آراء المعلمين واستنباط الأفكار باستلهام روح النص الكومفوشيوسي.

–تسي كونج (Tsekung) ولد سنة 520م وأصبح من أعظم رجال السلك السياسي الصيني.

–تسي هسيا (Tsehsia) ولد سنة 507م وأصبح من كبار المتفقهين في الدين الكونفوشيوسي.

–تسينكتز (Tsengtse) كان أستاذً لحفيد كونوشيوس، ويأتي ترتيبه الثاني بعد منسيوس من حيث الأهمية.

–تشي هزيوان (Chi-Husan) عاش في عصر أسرة هان (127–200) الميلادية.

–تشو هزي (Cho-Hsi) عاش بين 1130–1200م، قام بنشر الكتب الأربعة التي كانت تدرس في المدارس الأولية والإبتدائية في الصين، ويعد الحجة الوحيدة في الآراء الكونفوشيوسية، إذ كان يسند إليه تصحيح الامتحانات الدينية التي تؤهل المتقدمين لمباشرة الوظائف الحكومية.

التطور التاريخي للفكر الكونفوشيوسي:

-قام **كونفوشيوس** بنقل أفكار الأقدمين وآرائهم ومعتقداتهم وكتب ذلك بلغة عصره وعمل على تلقينها لثلاثة آلاف تلميذ

-العبادة في عصره كانت لإله السماء أو الإله الأعظم، ثم إله الأرض وتقديس الملائكة وعبادة أرواح الأجداد

-عندما مات كونفشيوس دفن على مقربة من نهر "أستس" (Sze) في شمال المدينة حيث تكاثر الناس حول قبره شيئاً فشيئاً مشكلين قرية كونج.

-ثم أخذوا يعقدون حول قبره الندوات العلمية.

-بنوا معبداً قرب قبره، ثم أخذوا باستلهام أفكاره، ثم وصلوا إلى تقديسه.

-استمروا في هذا التقديس حتى صار يعبد عبادةً في عهد الإمبراطور الأول لأسرة "هان" 206 ق.م، إذ أخذوا يقدون القرابين عنده، وأصبح لزاماً على الوزراء وكبار الموظفين ورجال الدولة أن يزوروا قبره ومعبده قبل استلامهم لمهام وظائفهم الجديدة.

-لاقت الكونفوشيوسية اضطهاداً في عهد الإمبراطور "**تشي إن شهّوانج**" (Ch'in Shihhiwang) صاحب سور الصين العظيم وقد استمر الاضظهاد من سنة 212 ق.م إلى 207 ق.م بإقدامه على احراق كتبهم وإعدام ودفن علمائهم وهم أحياء، إذ بلغ عدد المدفونين أحياء 460 فيلسوفاً.

-في سنة 207 ق.م قام الناس بثورة مما أعاد التقدير إلى أتباع الكونفوشيوسية وقيام الأباطرة بإعادة صياغة كتبها.

-عندما جاء الإمبراطور **دوتي** (140-87ق.م) اتخذ من الكونفوشوسية ديناً رسمياً للدولة الصينية، واستمرت الكونفوشيوسية محتلة لهذا المنصب الرفيع حتى سنة 1912م.

-الفيلسوف **موتزي** (Motze) 470-381 ق.م أضاف فكرة جديدة وهي تشخيص إله السماء بشخص عظيم يشبه البدميين.

-في سنة 422م أقيم معبد لكنونفوشيوس في Chufu حيث قبره.

-في سنة 505م أقيم معبد آخر في العاصمة، وأصبحت كتبه تدرس في المدارس على أنها كتب مقدسة.

-في سنة 630م امر أحد الأباطرة ببناء معابد مزودة بتماثيل لكونفوشيوس في جميع أنحاء الإمبراطورية، كما أمر بإنشاء كليات لتعليم آراء كونفوشيوس الذي أصبح رمزاً للوحدتين السياسية والدينية.

-في سنة 735م منح كونفوشيوس لقب (ملك).

-في سنة 1013م منح لقب القديس الأعظم.

-في سنة 1330م منح الأفراد المنحدرون من سلالته رتبة الشرف وصاروا يعدّون من طبقة النبلاء.

-في سنة 1530م بدّلت التماثيل الموجودة في المعابد بصور ولوحات حتى لا تختلط الكونفوشيوسية بالوثنية.

-في سنة 1905م بدا نجم الكونفوشيوسة بالأفول، حيث أُلغي الإمتحان الديني الذي كان يعتبر ضرورياً للتعيين في الوظائف.

-في سنة 1910م ظهر شهاب هالي (Hally) في الأجواء الصينية فاعتبر ذلك استياء من الآلهة على أسرة مانتشو التي بلغ الفساد في عهدها قمته، مما أدى إلى ثورة شعبية انتهت بتنازل الإمبراطور عن العرش سنة 1912م وتحول الصين إلى النظام الجمهوري، مما أدى إلى اختفاء الكونفوشيوسية من الحياة الدينية والسياسية، لكنها بقيت ماثلة في الأخلاق والتقاليد الصينية.

-في سنة 1928م صدر قرار تتحريم تقديم القرابين لكونفوشيوس ومنع إقامة الطقوس الدينية له.

-عندما استولى اليابانيون على منشوريا عادت الصين إلى استنهاض الهمم بالعودة إلى الكونفوشية وعاد الناس في عام (1930-1934م) إلى تقديم القرابين مرة ثانية، كما أعيد تدريس الكونفوشيوسية في كل مكان لاعتقادهم بأن نكبتهم ترجع إلى إهمالهم تعاليم المعلم الأكبر، وسادت حركة إحياء جديدة بزعامة **تشانج كاي شيك**، وقد استمرت هذه الحركة إلى ما بعد الحرب العالمية الثانية.

-في عام 1949م سيطرت الشيوعية على الصين، ولكن شيئاً فشيئاً، بدأت الخلافات بين الصين والإتحاد السوفياتي بالظهور مما أوجد تبايناً بين كل منهما، وبعد موت الزعيم الصيني الشهير **ماو تسي تونج** بدأ التراجع عن الشيوعية في الصين، وبدأت رياح الغرب تهب عليها.

-يعتقد الباحثون بأن الروح الكونفوشية ستعمل على تغيير معالم الشيوعية مما يجعلها أبعد ما تكون عن الشيوعية الروسية لما لكونفوشيوس من سيطرة روحية على الشعب الصيني.

-ما تزال الكونفوشية تمثل الأساس الرئيسي للنظم الاجتماعية في فرموزا (الصين الوطنية).

-الأفكار والمعتقدات:

أولاً: الكتب:

-هناك مجموعتان أساسيتان تمثلان الفكر الكونفوشي فضلاً عن كثير من الشروح والتعليقات والتلخيصات، المجموعة الأولى تسمى الكتب الخمسة، والثانية تسمى الكتب الأربعة.

-الكتب الخمسة: إنها الكتب التي قام كونفوشيوس ذاته بنقلها عن كتب الأقدمين وهي:

1- كتاب الأغاني أو الشعر: فيه 350 أغنية إلى جانب ستة تواشيح دينية تغني بمصاحبة الموسيقى.

2- كتاب التاريخ: فيه وثائق تاريخية تعود إلى التاريخ الصيني السحيق.

3- كتاب التغييرات: فيه فلسفة تطور الحوادث الإنسانية، وقد حوّله كونفوشيوس إلى كتاب علمي لدراسة السلوك الإنساني.

4- كتاب الربيع والخريف: كتاب تاريخي يؤرخ للفترة الواقعة بين 722-481 ق.م.

5- كتاب الطقوس: فيه وصف للطقوس الدينية والصينية القديمة مع معالجة النظام الأساسي لأسرة "**تشو**" تلك الأسرة التي لعبت دوراً هاماً في التاريخ الصيني البعيد.

-الكتب الأربعة: إنها الكتب التي ألّفها كونفوشيوس وأتباعه مدوّنين فيها أقوال أستاذهم مع التفسير تارة والتعليق أخرى، إنها تمثل فلسفة كونفوشيوس ذاته وهي:

1- كتاب الأخلاق والسياسة.

2- كتاب الانسجام المركزي (Central Harmony).

3- كتاب المنتخبات (Analects) ويطلق عليه اسم إنجيل كونفوشيوس.

4- كتاب منسيوس: وهو يتألف من سبعة كتب، ومن المحتمل أن يكون مؤلفها **منسيوس** نفسه.

المعتقدات الأساسية: تتمثل المعتقدات الأساسية لديهم في الإله أو إله السماء والملائكة وأرواح الأجداد.

1-الإله: يعتقدون بالإله الأعظم أو إله السماء ويتوجهون إليه بالعبادة، كما أن عبادته وتقديم القرابين إليه مخصوصة بالملك، أو بأمراء المقاطعات. وللأرض إله، وهو إله الأرض، ويعبده عامة الصينيين. وللشمس والقمر والكواكب والسحاب والجبال لكل منها إله، وعبادتها وتقديم القرابين إليها مخصوصة بالأمراء.

2–الملائكة: إنهم يقدسون الملائكة ويقدمون إليها القرابين.

3–أرواح الأجداد: يقدس الصينيون أرواح أجدادهم الأقدمين، ويعتقدون ببقاء الأرواح، والقرابين عبارة عن موائد يدخلون بها السرور على تلك الأرواح بأنواح الموسيقى، ويوجد في كل بيت معبد لأرواح الأموات ولآلهة المنزل.

الجذور الفكرية والعقائدية: ترجع الكونفوشية إلى معتقدات الصينيين القدماء، تلك المعتقدات التي ترجع إلى 2600 سنة قبل الميلاد، وقد قبلها كونوشيوس أولاً، والكونفوشيون ثانياً، دون مناقشة أو جدال أو تمحيص.

–في القرن الرابع قبل الميلاد حدثت إضافة جديدة وهي عبادة النجمة القطبية لاعتقادهم بأنها المحور الذي تدور السماء حوله، ويعتقد الباحثون بأن هذه النزعة قد وفدت إليهم من ديانة بعض سكان حوض البحر المتوسط.

–تغلبت الكونفوشية على النزعة الشيوعية والنزعة الاشتراكية اللتان طرأتا عليها في القرنين السابقين للميلاد وانتصرت عليهما، كما أنها استطاعت أن تصهر البوذية بالقالب الكونفوشي الصيني وتنتج بوذية خاصة متميزة عن البوذية الهندية الأصلية.

–لا تزال المعتقدات الكونفوشية موجودة في عقيدة أكثر الصينيين المعاصرين على الرغم من السيطرة السياسية للشيوعيين.

الانتشار ومواقع النفوذ: –انتشرت الكونفوشية في الصين. ومنذ عام 1949م زالت الكونفوشية عن المسرحين السياسي والديني لكنها ما تزال كامنة في روح الشعب الصيني الامر الذي يؤدي إلى تغيير ملامح الشيوعية الماركسية في الصين. وما تزال الكونفوشية ماثلة في النظم الاجتماعية في فرموزا أو الصين الوطنية، كما انتشرت كذلك في كوريا وفي اليابان، حيث درست في الجامعات اليابانية، وهي من الأسس الرئيسة التي تشكل الأخلاق في معظم دول شرق آسيا وجنوبها الشرقي في العصرين الوسيط والحديث. وقد حظيت الكونفوشية بتقدير بعض الفلاسفة كالفيلسوف ليبنتز (1646–1716) وبيتر نويل الذي نشر كتاب كلاسيكيات كونفوشيوس سنة 1711م، كما ترجمت كتب الكونفوشية إلى معظم اللغات الأوروبية.

ب–من هو كونفوشيوس: هو كونغ كيوتسوتشونغ–ني، المعروف بكونغ فو –تسو أو كونغ –تسو، ولد عام 551 ق.م في شانغ بينغ في الإقليم الذي يعرف حالياً باسم سو –شويه (شانغ تونغ)، ومات في الموضع نفسه سنة 479 ق.م. وكونفوشيوس (Confucius) هو الترجمة اللاتينية لمجموع الأحرف الصينية اسمه **كونج (k'ung)** وهو اسم القبيلة التي ينتمي إليها، **وفوتس (Futze)** معناه الرئيس أو الفيلسوف، فهو بذلك رئيس كونج أو فيلسوفها

أو تعني المبجل المعلم كونغ[1]، كان ينحدر من أسرة كونغ، ويقال إنه كان ذا قامة طويلة إلى حد خارق للمألوف. كان أبوه شو ليانغ هي واحداً من الزعماء العسكريين الثلاثة في مملكة لو الصغيرة التي كانت قيد الاشتباك المتواصل مع الدول المجاورة. وكان ثمرة لزواج غير شرعي، وبعد موت الأب تولت الأم تربية كونغ تسو وكان لا يزال في الثالثة من العمر وانتقلت للإقامة في كيو فو (شانتونغ). كانت أسرته تعيش في حضيض البؤس، فعمل الغلام أول الأمر حارساً لقطعان الماشية، لكن نبل أصله، والاعتبار الذي كانت تحاط به ذكرى أبيه أتاحا له قدراً لا بأس به من التعليم، وقد عرف كيف يستكمله بنفسه بما أوتيه من شهوة واسعة إلى المعرفة، وهي الشهوة التي سيخفف من غلوائها لاحقاً موقف الازدراء الذي سيقفه من العلم والمعرفة. وقد تزوج في مقتبل عمره قبل العشرين، ورزق بولد وبنت، لكنه فارق زوجته بعد سنتين من الزواج لعدم استطاعتها تحمل دقته الشديدة في المأكل والملبس. كما تلقى علومه الفلسفية على يد معلمه الفيلسوف **لاو تزي** (Lao-tze) صاحب النِحلة الطاوية، حيث كان يدعو إلى القناعة والتسامح المطلق، ولكن كونفوشيوس خالفه فيما بعد داعياً إلى مقابلة السيئة بمثلها وذلك احقاقاً للعدل.

عندما بلغ الثانية والعشرين من عمره أنشأ مدرسة لدراسة أصول الفلسفة، تكاثر تلاميذه حتى بلغوا ثلاثة آلاف تلميذ، بينهم حوالي ثمانين شخصاً عليهم أمارات النجابة والذكاء. وتنقل في عدد من الوظائف، فقد عمل مستشاراً للأمراء والولاة، وعيّن قاضياً وحاكماً، ووزيراً للعدل، ورئيساً للوزراء في سنة 496 ق.م، حيث أقدم حينها على إعدام بعض الوزراء السابقين وعدداً من رجال السياسة وأصحاب الشغب حتى صارت مقاطعة لو نموذجية في تطبيق الآراء والمبادئ الفلسفية المثالية التي ينادي بها[2].رحل بعد ذلك وتنقل بين كثير من البلدان ينصح الحكام ويرشدهم ويتصل بالناس، يبث بينهم تعاليمه حاثّاً لهم على الأخلاق القويمة، وعاد أخيراً إلى مقاطعة "لو" فتفرغ لتدريس أصدقائه ومحبيه منكباً على كتب الأقدمين يلخّصها ويرتبها ويضمنها بعض أفكاره، وحدث أن مات وحيده الذي باغ الخمسين من عمره، وفقد كذلك تلميذه المحبّب إليه (هووي) فبكى عليه بكاءً مراً، ومات سنة 479 ق.م بعد أن ترك مذهباً رسميّاً وشعبياً، ولا زال مستمراً إلى وقت الناس هذا.

دعائم فلسفة كونفوشيوس: لم تتخذ الحضارة الصينية شكلها النهائي حتى تولت أسرة "تشو Chow" حكم البلاد، ويعتبر مؤسسا الأسرة: الملك "ون Wen" ودوق تشو أعظم مبدعي ثقافة تشو أهمية. ولقد حكم أخلاف دوق تشو مقاطعة "لو" (مسقط رأس كونفوشيوس)، ومن ثم، ظلت ثقافة تشو أكثر ظهوراً للعيان في هذه الولاية من غيرها، وكان لذلك تأثيره في اتجاهات كونفوشيوس الفكرية. إذ قد أشرب حبّاً بثقافة الصين القديمة، وكان يتيه بها إعجاباً. فآلى على نفسه تخليد مآثر الملك "ون" –وقد اظهر كونفوشيوس بخمسمائة سنة– الذي أبدع ثقافة

"تشو" وفقاً للمأثورات الصينية، وإحيائها في شرق الصين، ولا شك أن غرام كونفوشيوس بالآراء القديمة، دليل على غلبة المحافظة على طائفة من آرائه.

واتخذ كونفوشيوس موقف المتشكك المرتاب، ويستبدل على ذلك من رده على سؤال لأحد مريديه عن تأدية الواجب تجاه الأرواح: "إنك ما تزال عاجزاً عن القيام بواجبك تجاه الناس، فكيف تستطيع تأدية واجبك تجاه الأرواح"[1]. وعند ما سأله مريد آخر عن الموت تملّص من الإجابة بقوله: "إنك لا تستطيع فهم الحياة، فكيف يمكنك فهم الموت"[2].

ومن رأيه، أن انتفاء النظام من عصره قد جاء نتيجة تحلل أوضاعه الاجتماعية، ويبدأ التحلل بانقسام الدولة إلى عدة مقاطعات يهيمن على شؤون كل منها أمير. ثم تسير الدولة –بعد فترة– في طريق التحلل، يهيمن الوزراء على شؤونها العامة، ويتزايد انحدارها بسيطرة نواب الوزراء على مقاديرها، وهكذا، وهنا نجد الناس ألا مناص من الثورة على حكامها، لتقويم ما أعوج من شؤون الحكم.

ولتستقيم أوضاع البلاد –كما يقرر كونفوشيوس– يجب أن يلزم كل إنسان مكانه، بأن يتبوأ الإمبراطور المركز الخليق به ولا يتعدى النبلاء والوزراء اختصاصاتهم، وألا يجاوز عامة الناس حدودهم: فالوالد يظل والداً والابن ابناً والزوجة زوجة. ويدعو كونفوشيوس هذه النظرية بـ"تقويم الأسماء"، ويعلق عليها أهمية بالغة، ويحوز كل اسم على تعريفه الذاتي الذي يجعل ما يستخدم له الاسم هو ذلك الشيء بعينه، ليس إلا، وبعبارة أخرى، هو "كنه" ذلك الشيء أو "معناه". فما يقصد به من تعريف "اسم الحاكم" –مثلاً– ذلك "الكنه" الذي يجعل الحكم حاكماً.

ففي عبارة كونفوشيوس "دع الحاكم حاكماً...إلخ، تدل كلمة "الحاكم" الأولى على واقع الكلمة المادي، في حين أن كلمة "الحاكم" الثانية هي اسم الحاكم المثالي وفكرته، والمثل يقال عن مصطلحات الوزير: الوزير، الوالد، الابن، فإنها تؤدي على مسرح الحياة وفقاً لتعاريف هذه الكلمات ومعانيها. فلو أدى صاحب كل منها واجبه في الحياة، لانتظمت أمور العالم واستقامت شؤونه. وقد اعتبر عصره، عصراً لم يعد فيه الحاكم حاكماً ولا الوزير وزيراً ولا الوالد والداً ولا الابن ابناً ولا الزوجة زوجة، فكونفوشيوس يعزو اضطراب أحوال عصره إلى أن مسميات الأشياء لم تعد تتطابق مع أسمائها.

فما هو الحل الذي ارتآه كونفوشيوس لمصايب عصره وشروره؟

نفس الحل الذي بشر به جميع الأنبياء والفلاسفة في كل زمان ومكان، ويمكن في معنى واحد: العودة إلى الفضيلة، فمن رأي كونفوشيوس أن الناس إن لم يؤمنوا بالفضيلة الكاملة، تنتفي قدرة المجتمع على اتقاء الشر والقسوة والعنف التي تهدم حياته[1].

وليس هذا الحل بالشيء الفريد في حياة البشر الفكرية، لكن الأسباب التي ساقها كونفوشيوس لإقناع الناس بكفاية الحل وأهليته تستحق الاهتمام الفائق:

فأولاً: لا يضع في حسابه أي ضرب من ضروب النفع المادي لاستمالة الناس لممارسة الفضيلة الكاملة. فلقد أوضحت له تجربة حياته أن الناس يزدرون الفضيلة ويضحون بها، وقد أهاب بمريديه بأن يوطنوا النفس على مجابهة الفقر وملاقاة الكروب. ولا يتفق الجري وراء المكسب المادي مع قواعد الفضيلة، بل إنه ليجافيها في غالب الأحيان، فما المنفعة المادية إلا مطلب ضعيف العقل قصير النظر.

وثانياً: لم يتوسل –إلا في أحوال نادرة– بالآراء الدينية لبث تعاليمه، ويبدو أن كونفوشيوس –من الناحية الشخصية– كان يمتاز بالورع العميق، لكن قد عاش في عصر اتسم برهبة الناس وخشيتهم خوارق الطبيعة وامتثالهم الخرافات وممارستهم ضروب الشعوذة. واعتقد حكام عصره اعتقادً جازماً في طبيعة أحلام التنبئة، وكانوا يصدقون –تصديقاً أعمى– ما يقال عن فاعلية فنون الكهانة وقوة أرواح الموتى على الإضرار بالأحياء، كما يؤمنون إيماناً لا شبهة فيه بجميع أنواع السحر والطيرة والأعاجيب المصطنعة، وكان الناس — على عهده– ينتابهم الفزع عند رؤيتهم الكسوف والخسوف، ولم يكن قد انقضى سوى مائة عام على إبطال عادة تقديم الضحايا البشرية عند وفاة حاكم البلاد.

ففي محيط كهذا، آثر كونفوشيوس صرف الأنظار عن الميتافيزيقيات وخوارق الطبيعة والغيبيات، وتوجيه الأذهان إلى مشكلات المجتمع البشري الجوهرية، والاهتمام بتنظيم الدولة، وكان إيمانه عارماً بنظام طبيعي خُلقي. وكانت السماء، لديه، "عناية ربانية هادية" الأمر الذي يقتضي من الإنسان أن يعمل وفق إرادتها، ويتأتى فهم هذه الإرادة بدراسة التاريخ، ومن رأيه أن في تقاليد الماضي وعاداته ومصنفاته الثقافية، كما في تجارب البشرية، ما يعزز فكرة وجود ناموس خُلقي يكمن في نفسية الإنسان. ولقد اختار كونفوشيوس شخصيتي الملكين الحكيمين "ياو Yao" و"شون "Shun" وغيرهما من حكام الصين الصالحين، وجعل منهم مثلاً عليا في تدبير سياسة الملك الصالح والحكم العدل. ذلك لأنه قد آمن بأن هؤلاء الحكام مستودع الفضيلة الكاملة التي يذود عنها في كتاباته، وتمثّل أفعالهم وأيام حكمهم كل ما هو سديد وصالح في التاريخ والمجتمع الصينيين.

ولقد ارتد كونفوشيوس بذهنه، خاصة إلى عصر عم خلاله الصين الامن والرخاء في بداية حكم أسرة "تشو Chow" (الذي بدأ حوالي القرن الحادي عشر قبل الميلاد) وقتما شيد مؤسسو الأسرة العظام نظم الحكم واستنوا الطقوس عن الزعماء والشعب، من ناحية، ولبثّ الحكمة والفضيلة في نفوس الناس جميعاً، من الناحية الأخرى.

وعزا كونفوشيوس شرور عصره وعلله إلى تنكب زعماء المجتمع السبل والشعائر القويمة وتغافلهم عنها، وإلى أنهم يمارسونها خطأ أو يغتصبون لأنفسهم السنن والشعائر التي لا يستحقونها، فمن رأيه أن حسن التزام الشعائر، قرينة على ملائمة النظام الاجتماعي، وغذا كان اتباع الشعائر منبع الاستنارة الروحية قاطبة، يعتبر إهمالها وانتهاك حرمتها انعكاساً لفوضى خلقية عميقة وبداية الظلمة الروحية، إذ تعني إساءة استعمال الشعائر، انتهاك حرمة الحقيقة وثلم النظام الخلقي الذي تمثّله. ونجد كونفوشيوس ينعى في كتاباته اضطراب مجتمع عصره وتداي قيمه، وهذا ما جعله ينادي بضرورة "تقويم الأسماء" بمعنى: ألا يفترق ظاهر الإنسان عن باطنه، وأن يحترم السنن والشعائر نصّاً وروحاً[1].

والإغراق في تمجيد الشعائر، لابد أن يوحي إلى أذهاننا بفكرة مغالاة الكونفوشيوسية في النزعة المحافظة على الصيغ والرسوم الظاهرية. وهذا ما التزمه فعلاً إبان أيامها المتخلّفة، لكن يضم هذا الرأي بين طياته إضافة صفة الكمالية والمثالية المطلقة على الماضي، وتنصيبه، بالتالي أنموذجاً للحاضر، فيصبح حافزاً للتقويم والمثالية المطلقة على الماضي، لا المحافظة على الوضع الحاضر، وإن سيرة كونفوشيوس نفسهن لدليل ملموس على نزعته الإصلاحية: إذ قد نشد الاحتفاظ بما هو صالح، وتغيير ما هو سيء. ولم تنصبّ دعوته لالتماس الحكمة من الماضي –أساساً– على أشكال نظم الدولة والحكومة، بل لقد اتجهت –فوق كل شيء آخر– إلى القيم والمعاني الخلقية. ولقد عاش كونفوشيوس في ظل مجتمع اقطاعي، فكان تصوره للمجتمع الفاضل بالأوضاع التي سادت الصين القديمة ومدارها تولّي الحكام قيادة رعاياهم والعناية بهم وتثقيفهم وتهيئة أسباب العيش الكريم لهم، ولكن يجب أن يلزموا مكانهم في آخر طبقات السلم الاجتماعي، وإلا سادت الفوضى واضطرب النظام.

ب–مذهبه الأخلاقي: إن مبادئ الفكر الأخلاقي عند كونفوشيوس نستمدها من خلال مؤلفاته التي تركها، ونظراً للقداسة التي تحيط به، فإنه قد نسب إليه جميع ما أنتجه الفكر الصيني في جميع عصوره، فإليه يرجع تأليف ما يعرف في الفلسفة الصينية بـ "المراجع الستة" وتشمل كتب: التغيرات، الأناشيد، السجلات التاريخية، الطقوس، حوليات الربيع والخريف، الموسيقى، لكن الدراسات العلمية أثبتت أنه لم يؤلفها، لكنه استخدمها في تثقيف مريديه، وكان أول من استعان بها في تعليم جمهرة الناس[2]. وكانت الثقافة والتعليم وقفاً على الصفوة من الحكام ومن يلوذ بهم، وهو الذي شق الطريق أمام العلماء والفلاسفة لجوب أنحاء الصين لتعليم أفراد الشعب وتثقيفهم. ولا شك أن المبدأ الذي

اختطه كونفوشيوس في قبول أكبر عدد ممكن من طلاب العلم في حلقته الدراسية، دون اعتبار لمراتبهم الاجتماعية أو مراكز عائلاتهم، ومنح طلبته فرصاً متساوية في تلقي العلم عليه – مع رغبتهم في الاطلاع على جميع ما يصل إلى أيديهم من مخطوطات – لا شك أن هذا المبدأ، يعتبر خطوة جبارة صوب تحرر العقول من إسار القيود الفكرية البالية.

يتضح بعد العرض السالف الذكر لدائم فلسفة كونفوشيوس أن نظامه الأخلاقي، وفلسفته عامة، يستند إلى إمعان الفكر في الطبيعة البشرية، وأن الأخلاق هي الأمر الأساسي الذي تدعو إليه الكونفوشيوسية، وهي محور الفلسفة وأساس الدين، وهي تسعى إليه بتربية الوازع الداخلي لدى الفرد ليشعر بالانسجام الذي يسيطر على حياته النفسية مما يخضعها للقوانين الاجتماعية والقانونية بشكل تلقائي.

–وتظهر الأخلاق في:

–طاعة الوالد والخضوع له.

–طاعة الأخ الأصغر لأخيه الأكبر.

–طاعة الحاكم والانقياد له.

–إخلاص الصديق لأصدقائه.

–عدم جرح الآخرين بالكلام أثناء محادثتهم.

–أن تكون الأقوال على قدر الأفعال، وكراهية ظهور الشخص بمظهر لا يتفق مع مركزه وحاله.

–البعد عن المحسوبية والوساطة والمحاباة.

–وتظهر أخلاق الحاكم في:

–احترام الأفراد الجديرين باحترامه.

–التودّد إلى من تربطهم به صلة قرابى وقيامه بالتزاماته حيالهم.

–معاملة وزرائه وموظفيه بالحسنى.

–اهتمامه بالصالح العام، مع تشجيعه للفنون النافعة والنهوض بها.

–العطف على رعايا الدول الأخرى المقيمين في دولته.

-تحترم الكونفوشية العادات والتقاليد الموروثة، فهم محافظون إلى أبعد الحدود، يقدّسون العلم والامانة، ويحترمون المعاملة اللينة من غير خضوع ولا استخذاء لجبروت.

-يقوم المجتمع الكونفوشي على أساس احترام الملكية الفردية مع ضرورة رسم برنامج إصلاحي يؤدي إلى تنمية روح المحبّة بين الأغنياء والفقراء.

-يعترفون بالفوارق بين الطبقات، ويظهر ها جلياً حين تأدية الطقوس الدينية وفي الأعياد الرسمية وحين تقديم القرابين.

-النظام الطبقي لديهم نظام مفتوح، إذ بإمكان أي شخص أن ينتقل من طبقة إلى أية طبقة اجتماعية أخرى إذا كانت لديه إمكانيات تؤهله لذلك.

-ليس الإنسان إلا نتيجة لتزاوج القوى السماوية مع القوى الأرضية أي، لتقمص الأرواح السماوية في جواهر العناصر الأرضية الخمسة. ومن هنا وجب على الإنسان أن يتمتع بكل شيء في حدود الأخلاق الإنسانية القويمة.

-يبنون تفكيرهم على فكرة "العناصر الخمسة": -فتركيب الأشياء: معدن – خشب – ماء – نار – تراب.

-الأضاحي والقرابين خمسة.

-الموسيقى لها خمسة مفاتيح، والألوان الأساسية خمسة.

-الجهات خمس: شرق، غرب، شمال، جنوب ووسط.

-درجات القرابة خمس: أبوّة، أمومة، زوجية، بنوّة وأخوّة.

-تلعب الموسيقى دوراً هاماً في حياة الناس الاجتماعية، وتسهم في تنظيم سلوك الأفراد وتعمل على تعويدهم الطاعة والنظام، وتؤدي إلى الانسجام والألفة والإيثار.

-الرجل الفاضل هو الذي يقف موقفاً وسطاً بين ذاته المركزية وبين انفعالاته ليصل إلى درجة الاستقرار الكامل.

علاقة كونفوشيوس بالدين:

-لم يكن كونفوشيوس نبياً، ولم يدّع هو ذلك، بل يعتقدون بأنه من الذين وهبوا تفويض السماء لهم ليقوموا بإرشاد الناس وهدايتهم، فقد كان مداوماً على إقامة الشعائر والطقوس الدينية، وقد كان يعبد الإله الأعظم والآلهة الأخرى على غير معرفة بهم دون تثبيت من حقيقة الآراء الدينية تلك.

-كان كونفوشيوس مغرماً بالسعي لتحقيق المدينة الفاضلة التي يدعو إليها وهي مدينة مثالية، لكنها تختلف عن مدينة أرسطو الفاضلة، إذ إنّ مدينة كونفوشيوس مثالية في حدود الواقع الممكن التحقيق والتطبيق، فيما مدينة أرسطو تجنح إلى مثالية خيالية بعيدة عن مستوى التطبيق البشري القاصر، وكلا الفيلسوفان متعاصران.

-الجنة والنار: لا يعتقدون بهما، ولا يعتقدون بالبعث أصلاً، إذ إنّ همّهم منصب على إصلاح الحياة الدنيا، ولا يسألون عن مصير الأرواح بعد خروجها من الأجساد. وقد سأل تلميذ أستاذه كونفوشيوس عن الموت، فقال: "إننا لم ندرس الحياة بعد، فكيف نستطيع أن ندرس الموت"

-الجزاء والثواب: إنما يكونان في الدنيا، إن خيراً فخير وإن شراً فشر.

-القضاء والقدر: يعتقدون بذلك، فإذا تكاثرت الآثام والذنوب كان عقاب السماء لهم بالزلازل والبراكين.

-الحاكم ابن السماء: فإذا ما قسا وظلم وجانب العدل فإن السماء تسلط عليه من رعيته من يخلعه ليحلّ محلّه شخص آخر عادل.

المحاضرة السابعة: فلسفة الأخلاق الأرسطية

مقدمة: تتصف الأخلاق اليونانية بأنها أخلاق سعادة لا أخلاق واجب، على عكس تماماً مما عليه الأخلاق المحدثة، و"لاسيما ابتداءً من كانط، فعلى حين أن قاعدة السلوك عند كانط تقول: "إفعل هذا لأنه واجبك"، فإن "الأخلاق اليونانية تقول: "إفعل هذا لأنه يؤدي إلى سعادتك"، إن البحث عن السعادة عند اليونان هو المطلب الأسمى للإنسان وخيره الأعلى وغايته القصوى"[1].

ويعد الفيلسوف اليوناني أرسطو (345-322 ق.م) من أوضح الممثلين للأخلاق اليونانية من هذه الناحية، ولقد إهتم بالجانب الأخلاقي، مثل اهتمامه بالمجالات المعرفة الأخرى كالطبيعة وماوراء الطبيعة والمنطق والمعرفة وغيرها، ويمكن تصنيف المؤلفات وفق أقسام العلوم الثلاثة الكبرى التي قال بها أرسطو إلى ما يلي:

أولاً: العلوم النظرية وهي أسمى العلوم وتكون غايتها طلب المعرفة للمعرفة، اي البحث النزيه عن المعرفة.

ثانياً: 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، وأخيراً ما يكون موضوعه أفعال الإنسان في الجماعة، وتبعاً لذلك تنقسم العلوم العملية إلى ثلاثة أقسام وهي:

-علم الأخلاق الذي يعني وضع قواعد للحياة الفردية. وقد أفرد أرسطو لهذا العلم عدد من المؤلفات أهمها كتاب "الأخلاق إلى نيقوماخوس" – هو الذي سنعتمد عليه في هذه المحاضرة- وهناك أيضاً كتاب آخر هو "الأخلاق الأوديمية" (نسبة إلى تلميذه أوديموس) ويشمل هذا الكتاب على سبع مقالات، كما ألف كتاب ثالث وهو كتاب "الأخلاق الكبرى" وهو في مقالتين، كما ألف كذلك رسالة قصيرة "في الفضائل والرذائل".

-علم تدبير المنزل الذي يبين قواعد الحياة العائلية.

-علم السياسة الذي هدفه وضع قواعد الحياة الاجتماعية.

ثالثاً: العلوم الشعرية وتدرس نتاج العقل، لأن العقل يصنعها من مواد وجدت من قبل وتشمل العلوم الطبيعية والعلوم الرياضية والميتافيزيقية.

وحول القسم الأول من أقسام العلوم العملية يرتكز عملنا في هذه المحاضرة، وهو علم الأخلاق، وسنتعرف على فلسفة أرسطو الأخلاقية من خلال التطرق إلى أهم مصدره في هذا المجال وهو كتابه "علم الأخلاق إلى نيقوماخوس"* (Ethique à Nicomaque) بالدراسة والتحليل.

وقبل الخوض في هذا التحليل، نرى من الضروري تقديم ملخص حول محتويات هذا الكتاب الذي يتكون من عشرة كتب وهي:

-الكتاب الأول يتمحور حول نظرية الخير والسعادة (Théorie du bien et du bonheur) وينقسم إلى أحد عشر باباً، وفي هذه الأبواب يعالج غاية الحياة والمتمثلة في الخير والسعادة ويميز بين الخيرات، كما يعالج أرسطو الفضائل ويقسمها إلى عقلية وأخلاقية.

-الكتاب الثاني حول نظرية الفضيلة (Théorie de la Vertu) والذي يتكون من تسعة أبواب، حيث يعود فيه أرسطو إلى موضوع الفضيلة، ويعالج بإسهاب أقسام الفضيلة (العقلية والأخلاقية)، ويؤكد على ضرورة الاعتدال لأن الإفراط والتفريط يفسدان الفضيلة، كما يحدد فيه شروط العمل الفاضل والمتمثلة في العلم والإرادة والثبات، كذلك يحلل أرسطو عينة من الفضائل مثل الشجاعة والاعتدال والسخاء.

-الكتاب الثالث هو تكملة للكتاب الثاني يخصصه أرسطو لفضيلتي الشجاعة والاعتدال (Courage et Tempérance)، كما يدرس الإرادة والأفعال الإرادية.

-الكتاب الرابع يستمر فيه أرسطو في تحليل الفضائل المختلفة (analyse de différentes Vertus) كالسخاء، الأريحية، المروءة، الحلم، الصدق والحياء.

-الكتاب الخامس يناقش فيه نظرية العدالة (Théorie de la Justice) ويميز بين نوعين من العدل.

-الكتاب السادس يعود فيه أرسطو إلى مناقشة الفضائل العقلية (Théorie des Vertus Intellectuelles)، يعالج فيه الوسطية ومسائل متعلقة بهذه النوع من الفضائل.

-الكتاب السابع يخصصه أرسطو لنظرية اللااعتدال واللذة (Théorie de l’intempérance et du plaisir) حيث يتناول فيه أنواع اللذة والألم والعلاقة بين اللذة والسعادة.

-الكتاب الثامن يحمل عنوان نظرية الصداقة (Théorie de l'Amitié) أين نجد أرسطو يتطرق إلى تعريف الصداقة ويحدد مميزاتها والعلاقة بين الصداقة والحب، كما يدرس أنواع الصداقة وأهمها صداقة الفضيلة.

-الكتاب التاسع يواصل فيه نفس موضوع الكتاب الثامن، وهنا نجده يتحدث عن العطف والوفاق وعدد الأصدقاء.

-الكتاب العاشر يعود فيه إلى مناقشة موضوع اللذة والسعادة (Du Plaisir et de vrai Bonheur)، ففي موضوع اللذة تطرق إلى أهميتها في التربية والحياة، وقد قدم توضحياً حول الارتباط بين اللذة والحياة. أما في موضوع السعادة فقد وضح فيه اختلاف السعادة عن اللذة، كما عالج موضوع آخر وهو موضوع علاقة الأخلاق بالسياسة وبين أن السياسة عنده تتلو الأخلاق.

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

أهمية علم الأخلاق: لقد كان أرسطو في كتابه "الأخلاق إلى نيقوماخوس" أول من جاهر بأن الأخلاق علم عملي يُنَظِم للإنسان حياته ويكشف له عن غاياته، لأن بدون هذه الغايات يستحيل على الإنسان أن يقوم بفعل أو تصرف. إن الأخلاق عند أرسطو غائية بشكل صريح*. ولعل أهم هدف كان يسعى إليه أرسطو هو ما عبر عنه في نهاية كتابه موضوع الدراسة حيث قال "إن في الشؤون العملية ليس الغرض الحقيقي هو التأمل والعلم نظرياً بالقواعد علماً تفصيلياً، بل هو تطبيقياً، ففيما يتعلق بالفضيلة، لا يكفي أن يعلم ماهي، بل يلزم زيادة على ذلك رياضة النفس على حيازتها واستعمالها أو إيجاد وسيلة أخرى لتصيرنا فضلاء وأخياراً، لو كانت الخطب والكتب قادرة وحدها على أن تجعلنا أخياراً لتستحق أن يطلبها كل الناس، وأن تشترى بأغلى الأثمان وما يكون على المرء إلا إقتناؤها"[1].

إن علم الأخلاق عند أرسطو يبحث في حياة 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)[2]، إذ لا يمكن للفرد أن يوجد وأن يعيش إلا داخل مجموعة، ولا يبلغ الكمال إلا في المدينة وبمعونتها، ولتدبير المدينة علم خاص هو علم السياسة، وعلم الأخلاق جزء

من العلم السياسي وليس مستقلاً عنه، فإذا كانت الأخلاق هي علم السياسة الفردية، فإن السياسة هي علم السعادة الجماعية، فالدولة والفرد لديهما غاية واحدة أو نفس الخير. لكن السياسة تبقى بالنسبة لأرسطو وفق ما يؤكد في كتابه هذا هي "العلم الأسمى الذي تخضع له سائر العلوم"[1]. إن العلم الذي تحدد غرضه، عند أرسطو، البحث عما هو الخير الأعلى بالنسبة للإنسان وعن البحث بالمعاملات الإنسانية منظوراً إليها من هذه الزاوية وبعلاقاتها بالخير الأعلى، يجب اعتباره أفضل العلوم وأهمها وأساس العلوم الأخرى، لهذا فحياة الإنسان السياسية والأخلاقية تتداخلان عند المعلم الأول وكلا العلمان هما بالنهاية علم واحد هو "الفلسفة حول الإنسان" يختلفان فقط في المنهجية وموضوع الدراسة.

منهجية علم الأخلاق: إن أرسطو يتميز بصفة عامة عن أستاذه بتفكيره المنطقي القائم على التحليل وانطلاقه من الواقع المادي والمحسوس، فأرسطو أقرب إلى الواقع من أستاذه، فإذا كانت "فلسفة أفلاطون عقلية تصورية مثالية، فإن أرسطو رفض التحليق في الأعالي التي ضاع فيها أفلاطون"[2]، فحينما تتجاوز تعاليم أفلاطون الأخلاقي 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 مثالاً 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 أخلاق تنتهي إلى المجرد أو إلى التسليم اعتمد أرسطو في المجال الأخلاقي على المنهج الاستقرائي، ففي رأيه أن هذا المنهج هو المناسب لدراسة الأخلاق، لأنه المنهج الذي يصعد إلى المبادئ لا الذي يصدر عنها، 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 مطلقة، ومن أجل ذلك كانت الأخلاق والإحساسات الطيبة هي التمهيد الضروري لأي كان يريد أن يدرس دراسة منتجة مبادرة الفضيلة والعدل، وبالجملة مبادئ السياسة"[5]، 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 عند الحساسية، وبهذا المنهج يُمَكِن الرجل الفاضل الذي يعرف الخير بالتجربة أقدر على اكتساب معرفة صحيحة عن هذا الخير واستخلاص المبادئ الحاصلة عليها ضمناً،

ولعل هذا ما دفع ماجد فخري إلى القول: "إن أسلوب أرسطو في كل من السياسة والأخلاق أقرب إلى الاستقراء منه إلى النظر التجريبي"[1]. وإذا كنا في الأخلاق نبحث عن الخير، فإن أرسطو يذهب إلى أنه لا يمكن تحديد هذا الخير بدقة رياضية وذلك يرجع إلى طبيعة الموضوع، لأن السلوك الإنساني هو موضوع لا علم الأخلاق والسلوك الإنساني لا يمكن أن تحكمه العلاقة الرياضية.

الأخلاق عند أرسطو ليست علماً تجريبياً أيضاً، وإنما تتصل كذلك بصلات عميقة بعلم النفس والميتافيزيقا، ولذلك يُلحظ أن أرسطو يمزج دوماً 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 اعترضته، 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، وأخيراً إن الذي يسمع الحجج المتعارضة جميعاً يكون موقفه أفضل للحكم"[2]، 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 برهاناً محكماً. ويقوم في مرحلته الثانية على رد الآراء المضادة لآرائنا وتمحيصها بقصد الوقوف على شتى الآراء جميعها. فالذي يسمع الحجج المتعارضة جميعاً يكون موقفه أفضل للحكم. أما في مرحلته الثالثة فيقوم على فحص الصعوبات، لأن الباحث من دون هذا الفحص يشبه مسافراً يجهل الوجهة التي ينبغي أن يتجه إليها، فهدف البحث لا ينظر إلا لمن عرف قبلاً الصعوبات، أما مرحلة المنهج 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 أن يريد استخراج القوانين الأخلاقية من الظواهر الأخلاقية القائمة كما هو الشأن لدى الوضعيين الذين يقولون بتغيير القيم، فقد كان أرسطو، على العكس من ذلك، تماماً يرفض ما ذهب 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 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، بحيث كونت إطاراً موحداً متكاملاً، وبالتالي سمحت بعرضها بشكل منهجي منظم، هذا ما دفع بالبعض إلى القول بأن أرسطو يعتبر أول من مذّهب الأخلاق، ومن بين أهم هذه المسائل نجد نظرية في الخير والسعادة والفضيلة وأقسامها ومظاهرها وعلاقة السعادة باللذة ونظرية العدل وانواعها وغيرها من المسائل.

ورأينا من الضروري، حتى نلم بأهم المسائل الأخلاقية في فلسفة أرسطو، تقسيم هذه المحاضرة، إلى مبدأين أساسيين، المبدأ الأول هو نظرية السعادة وفي المبدأ الثاني هو نظرية الفضيلة، لأن كل القيم الأخلاقية الأخرى مرتبطة بهذين المبدأين.

أولا: 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 الاجتماعية وعلاقة السعادة باللذة وعلاقاتها بالخيرات والسعادة والكمال.

1-السعادة والغائية: إذا كانت الغائية عند أرسطو طاهرة في الطبيعة، فهي في الإنسان أظهرن وعلم الأخلاق باعتباره علم عملي والعمل يتجه بالضرورة إلى تحقيق غاية بدونها 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 لابد من أن يهدف إلى خير ما"، وهذا ما صرح به في مستهل كتابه "الأخلاق إلى نيقوماخوس" –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 شيئاً من الخير نرغب في بلوغه، وهذا ما يجعل تعريفهم للخير تماماً إذا قالوا: إنه هو موضوع جميع الآمال"[1]، ويفصل الغايات من الأفعال واختلافها فيتساءل: ما هو إذن الخير في كل واحد منها؟ ويعدد الأمثلة التي يشرح بها رأيه، فيقول: "مثلاً الصحة هي الغرض من الطب، والسفينة الغرض من العمارة البحرية، والظفر الغرض من العلم الحربي، الثروة الغرض من علم الاقتصاد"[2]، وإذا كانت الغايات متعددة ومرتبة فيما بينها فلابد من التوقف عند حد تسلسلها وهي الغاية التي تحتفظ بقيمة

ذاتية، بمعنى لا تكون أداة لغاية أبعد منها وهي غاية الأفعال جميعاً، هذه الغاية هي من غير شك الخير الأعلى، يقول أرسطو في هذا الصدد: "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 دائماً إلى سبب جديد، وذلك مما يضيع به المراد في اللانهائية، ويجعل جميع رغباتنا عقيمة تماماً وفارغة، فمن الواضح أن يكون الغرض العام لجميع آمالنا هو الخير والخير الأعلى"[1]. ومعرفة الخير الاعلى تهمنا إلى حد كبير، لأنه على معرفة الخير يتوقف توجيه الحياة، فما هو الحير 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:

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

ب-أن يكون كافي نفسه، أي أن يحقق سعادة الحياة دون الاستعانة بخير آخر.

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

أخذ أرسطو في مستهل كتابه يستقصي آراء الناس في غاية الحياة، فوجد أنهم جميعاً يهدفون إلى الخير وعلى الرغم من أنهم يتفقون على أن السعادة هي غاية الحياة، وقد كان شائعاً 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 وأكمل من الحياة في عالم آخر، ولهذا فقد جهد في أن يحقق السعادة الكاملة في هذا العالم فحسب[3]. إلا أن اليونانيون 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 الأشياء الظاهرة والتي تبين واضحة كاللذة والثروة والتشاريف، في حين أن آخرين يضعونها موضع آخر"[4]، وهكذا، بل أكثر من ذلك قد يكون لنفس الشخص

تقييمات مختلفة لما يمكن أن تكونه السعادة في أوقات مختلفة، وهكذا فعندما يكون مريضاً فإنه يمكن أن يعتبر الصحة هي السعادة، وعندما يكون محتاجاً فإنه يعتبر الثراء هو السعادة.

وعلى ضوء الشرطين السابقين للخير يقوم أرسطو بفحص الانواع المختلفة من الخيرات السابقة الذكر، لبيان أيٌّ منها هو الخير الحقيقي والسعادة الحقيقية؟ فيجد أن هناك ثلاثة من أنواع من السيّر أو الحياة (مراتب الحياة 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 معيشة في ظروف الاستمتاع المادي، ثم العيشة السياسية أو العمومية وأخيراً العيشة التأملية أو العقلية"[1]، لكن إذا نظرنا إلى اللذة وجدناها ظاهرة نفسية منشؤها أن للإنسان قوى تتطلب العمل وأن لكل منها موضوعاً تتجه إليه بطبيعتها، فإذا عملت نتجت اللذة. فنرى من ذلك أن اللذة ليست غاية أصلية فنحن مثلاً أول ما أكلنا أو شربنا لم نفعل بغرض الحصول على اللذة وإنما بغرض سد الرمق، لهذا فالبعض يرون أن السعادة في إتباع رغباته ونيل اللذة 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 والاذى، ومن ثم لا تتحقق له السعادة، فأرسطو هنا قد جرى مجرى سقراط وأفلاطون في محاربة اللذة، وكذلك محاربة مذهب صديقه **أودوكس*** في اعتبار اللذة خير أقصى، يقول أودوكس: "ما هو خير للجميع وما هو بالنسبة للجميع موضوع رغبة هو بالضرورة الخير الأعلى"[2]. على أن اللذة عند أرسطو ليست شراً في ذاتها على وجوه الاطلاق، فإنها تكون مصاحبة لتمام أي فعل ونتيجة مباشرة له، وقد تكون شرطاً لتحقيق الخير الأقصى، أما اللذة التي يجب استبعادها من مفهوم السعادة فهي اللذة الحسية التي تطلب لذاتها وتكون وحدها غاية الأفعال الإنسانية.

وبعض الناس يرون السعاة في القوة والمجد السياسي أو الجاه والمناصب ولكن ليس هذا شيئاً مثل **ساردانابال** (وهو شخصية إغريقية يضرب بها المثل في الفجور) مملوكاً لنا لا رهن إرادتنا، وإنما هو أمر يُمنح ولا يدوم ولذا فإن من ينال غايته من ذلك ويسعد مُعرض للشقاء عندما تنتزع منه وتزول عنه، فكم من رجل رفعه الناس ثم اسقطه. والسعادة ينبغي أن تكون ذاتية لا تمنح ولا تنتزع، فالفضيلة الحاصلة من هذا الطريق لا تكفي، إذ قد تُنْزِل بصاحبها المحن وتنتابه الآلام فتفسد عليه سعادته، وحول هذه الفكرة يقول أرسطو: "غير أن السعادة المفهومة على هذا النحو هي

شيء اكثر سطحية وأقل شأنا من تلك التي يزمع البحث عنها هنا"[1]، وهناك أيضاً من يرى أن السعادة في الغنى والثراء ولكن أرسطو يرفض هذا الرأي كذلك، لأن المال وسيلة وليس غاية، يقول أرسطو: "غير أن الثروة بالبديهي ليست هي الخير الذي نبحث عنه، فإن الثروة ليست إلا شيئاً نافعاً ومطلوباً لأجل أشياء أخرى غير ذاتها"[2].

وإذن السعادة الحقيقية في حياة النظر والتأمل والحكمة، ذلك أنه لا يمكن غدراك طبيعة السعادة عند أرسطو بدون إدراك النفس وقواها*. إذن فالسعادة لا تعدو أن تكون حالاً من أحوال النفس البشرية، وتبعاً 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 فخير الإنسان وسعادته في أن يزاول حياة التأمل والتعقل على أكمل وجه، لأنه إن عدل عنها إلى اللذة شابه البهائم وفقد إنسانيته، وإن أخذ بها عادت عليه بلذة لا تعدلها لذة نقاءً ودواماً وصار إنسان بمعنى الكلمة، وحول هذه الفكرة يقول أرسطو: "حينئذ الوظيفة الخاصة بالإنسان تكون هي فعل النفس مطابق لفعل أو على الأقل فعل النفس الذي لا يمكن أن يتم بدون العقل"[3]، واداء العقل لوظيفته له مظهران اثنان هما:

1-مظهر تحكم العقل في جميع ما يصدر عن النفس الحاسة، وبتعبير أدق، قهر العقل للشهوات الجامحة.

2-مظهر التأمل والتفكير والانشغال بالفلسفة.

نلاحظ أن كلا المظهرين فضيلة، لكن "المظهر الأول أرقى لأنه بالعقل صار الإنسان إنساناً، ولأنه بالعقل تشبه الإنسان بالله وحياة الله فكر خالص"[4]، ويؤكد ارسطو أن القول بالتأمل والتعقل الذي هو فعل النفس الناطقة الذي يتفق تماماً مع الحق وذلك نظراً 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"[5].

ثانياً: فعل التأمل، من جهة، اكثر الأفعال استمرارً ولهذا فهو يقدم لنا أعظم اللذات لنقائها ودوامها، ومن جهة ثانية، تتوفر فيه شرطا الخير —سبق ذكرهما– خاصة الشرط الثاني وهو الاكتفاء بالذات، إذ الفيلسوف الممارس للتأمل لا تشغله ضروريات الا 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 الاستقلال الذي طالما يتكلمون عنه يوجد بالخصوص في الحياة العقلية والتأملية" ويوقل أيضاً: "ربما يقال زيادة على ذلك أن 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 دايماً نتيجة غريبة في الفعل كثيراً أو قليلاً"[1]. 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. ومن هذا نرى أن أرسطو قد عرّف السعادة بالاستناد إلى مفهوم "الكمال" فقال إنها "العمل وفقاً لما يقضي به الكمال"[2]. ولكن إذا كان أرسطو قد جعل هذه السعادة في ممارسة الإنسان للتأمل العقلي فإنه افسح 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 وهي الحكمة العملية، حيث يقول أرسطو: "إن للعقل الإنساني وجهين، وجه يتجه به إلى السماء بالتأمل والتفكير، ووجه يتجه به إلى نفسه بالتنظيم والتدبير، فإذا ما اتجه به إلى السماء بالتأمل حققه لنفسه السعادة العظمى، وإذا اتجه إلى نفسه بالتدبير حقق لها السعادة أيضاً"[3]. وعلى هذا يمكن القول بأن السعادة نوعان:

1–سعادة جوهرية: وهي فضيلة العقل النظري، وهذه السعادة العظمى بمفهومها الحقيقي.

2–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 عقلاً صرفاً، فلا يستطيع أن يحيى حياة نظرية باستمرار، ولأنها من جهة أخرى، تساعد "الإنسان على البلوغ إلى الحياة النظرية بقهرها الشهوة وإطلاقها الحرية للعقل"[4].

رغم أن أرسطو قد تفطن إلى أهمية ربط مفهوم السعادة بمفهوم الكمال، لكن قد أخذ 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 عالماً أو فيلسوفاً أو حكيماً، يعد غير جدير بالسعادة، مثله في ذلك مثل العبيد"[1].

2-السعادة والخيرات الخارجية: بعد أن قصر أرسطو السعادة على خيرات النفس المتمثلة في الحكمة وحياة للتأمل باعتبارها 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، حيث كتب أرسطو في هذا الصدد "مع أن الخيرات قسمت إلى ثلاث أنواع: خيرات خارجية وخيرات النفس وخيرات البدن، فإن خيرات النفس هي في نظرنا تلك التي نسميها على الأخص وعلى الأفضل خيرات"[2]، فهنا يعترف أرسطو 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 إنسان 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 أيضاً يكون الحرمان منها مفسداً 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 ردئ المولد أو كان فريداً وغير ذي ولد، وربما كان أقرب من ذلك أيضاً أن يستطاع القول على إنسان سعيد إذا كان له أولاد وأصدقاء فاسدوا الأخلاق أو إذا كان الموت قد اختطفت من كان له من الأصدقاء أو الأولاد الفضلاء"[3]، فالخيرات الخارجية ضرورية إلى حد معين، فكثير ما يفوت الناس السعادة من جراء ذلك الحرمان، لكن هذه الخيرات كلها ليست هي السعادة الحقيقية.

لقد حذرنا أرسطو من الخلط بين الشروط اللازمة للسعادة وبين العناصر الجوهرية لها. فخيرات النفس في نظره أكثر تحقيقاً لمعنى الخير، ولذا كانت السعادة فعلاً نفسياً، 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، حيث نجده يقول في هذا الصدد: "زد على هذا أيضاً أن هذه الشروط يجب أن تحقق طوال حياة تامة بأسرها، لأن خطّافة واحدة لا تدل على الربيع، لا هي و لا يوم صحو واحد، فلا يمكن أن يقال: إن يوم السعادة واحدن بل ولا بعض زمن من السعادة يكفي ليجعل الإنسان محظوظاً"[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 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 استمر في الماضي والحاضر، فليس هذا مؤكد في المستقبل. ويقدم أرسطو حلاً تقريبياً 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 لم يرتكب البتة أفعالاً مذمومة وسيئة، يقول أرسطو: "وعلى رأينا أن الإنسان الفاضل حقاً، الإنسان الحكيم حقاً يعرف أن يطيق جميع تقلبات الدهر من غير أن يفقد شيئاً من كرامته، إنه يعرف دائماً أن ينتفع بالظروف أحسن انتفاع ممكن، كالقائد الطيب يعرف أن يستعمل الجيش الذي تحت أوامره بالطريق الأنفع في الحرب، وكالإسكاف يعرف أن يصنع أحسن حذاء بالجلد الذي يقدم له وكما يفعل بصناعته كل ذي فن"[2]. إن المحن في نظر أرسطو تقوي الفضيلة وتزيدها.

وفي موضع آخر من الكتاب الأول، يتساءل أرسطو عما إذا كنا نحصل على السعادة بالتعلم أو بالتعود أو بالممارسة أو بنوع بخر من التدريب أو أنها تحصل بفضل عناية إلهية أو عن طريق الصدفة؟ والاجابات عن هذه الأسئلة تنبع من تعريفه للسعادة من حيث أنها فعل النفس المطابق للفضيلة التامة، ولكن الفضيلة هي هنا فضيلة النفس الناطقة، فلا يمكن أن نقول سعيداً على حيوان وكذلك بالنسبة للطفل نظراً لصغر سنه التي لا تسمح له بالقيام بأعمال تترتب

عنها السعادة، وحول هذا نجد أرسطو يقول: "فنحن حينئذ لا نستطيع أن نقول سعيداً على حصان ولا على ثور ولا على حيوان آخر كان، لأنه ولا واحد منا جدير بهذه الفاعلية الشريفة التي نخص بها الإنسان، ولهذا السبب أيضاً لا يمكن أن يقال على طفل أنه سعيد فإن سنه ما زالت لا تسمح بالأعمال التي تترتب عليها السعادة"[1]، لأنه لا يكون ذلك إلا إذا توفر فيه شرطان للسعادة هما: الفضيلة التامة وحياة كملت تماماً. ومع ذلك يؤكد أرسطو في أكثر من موضع، بأن الرجل الفاضل حقاً، أي الممارسة لحياة الحكمة هو الذي يظل سعيداً رغم ما ينزل به من كوارث ومحن، إذ أنه يرضى بكمال الخير والجمال فحسب.

يطرح أرسطو أيضاً مسألة أخرى متعلقة بالسعادة والمتمثلة فيما 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: "إنه إذا كان من الممكن أن بعض التأثير سواء كان بالخير أم بالشر يمكن أن يتناول الأموات، فإن ذلك التأثير ينبغي حقاً أن يكون ضعيفاً"[2]. لكن مهما كانت طبيعة الاثير التي يمكن أن يشعر بها الإنسان أيضاً بعد أن يغادر الحياة يجب أن تكون قليلة الحدة.

وفي موضع آخر يتساءل: هل الأولى بالسعادة أن تستحق احترامنا أم مدائحنا؟ فيخلص إلى أنه لا تستحق مدائحنا لأن الشيء الذي يمدح يكون له دائماً علاقة بشيء آخر، ولهذا يُمدح الرجل العادل والرجل الشجاع، لكن لا نمدح الآلهة، بل نحترمهم. كذلك السعادة فهي شيء فوق الطبع الإنساني وهي كسائر الأشياء العليا القدسية جلت على ثنائنا، فتكون موضع احترامنا وإجلالنا، وحول هذه الفكرة يقول أرسطو: "وفي النهاية أزيد على ذلك أن ما يعطي السعادة هذا المميز هو أنها مبدأ، لأن السعادة وحدها هي غرضنا من كل ما نعمل، وكل ما كان بالنسبة لنا المبدأ والعلة للخيرات التي نطلبها، يجب أن يكون في نظرنا شيئاً قدسياً محترماً غاية الاحترام"[3].

ثانيا: نظرية الفضيلة: سنتعرف في هذا العنصر الثاني على قضية أساسية في الفلسفة الخلقية الأرسطية، وهي قضية "الفضيلة"، يقول أرسطو: "مادام أن السعادة حسب تعريفنا هي فاعلية ما للنفس مسيرة بالفضيلة الكاملة يجب علينا أن ندرس الفضيلة، وسيكون هذا وسيلة أيضاً لتجريد فهم السعادة أيضاً"[4]. ولقد بحث أرسطو في الفضيلة بحثاً مستفيضاً خاصة في كتابه الثاني من كتاب "الأخلاق إلى نيقوماخوس"، حيث تناولها من جوانب متعددة، إذ

تطرق إلى طبيعتها وهل هي طبيعية أم مكتسبة؟ كما بيّن أنواعها وما يمتاز به كل نوع. وسنحاول اختصار هذه المسائل في ثلاثة عناوين أساسية هي: طبيعة الفضيلة، وعلاقة الفضيلة بالإرادة وأقسام الفضيلة.

1-طبيعة الفضيلة: لا يمكن الذهاب مباشرة إلى تعريف الفضيلة إلا بعد معرفة طبيعتها، لأن الفحص عن طبيعة الفضيلة ضروري لتبيان ماهية الفضيلة. إن الفضيلة في نظر أرسطو أمراً موروثاً فطرياً، فعلى الرغم من إيمان أرسطو بنفس رأي السوفسطائيين القائل بأن الفضيلة مكتسبة أي يتعلمها الإنسان وليست فطرية كما كان يعتقد سقراط وأفلاطون، إلا أن أرسطو وافق على أن الفضيلة ينبغي أن يكون لها ماهية ثابتة متفق عليها ويمكن أن تكون نسبية تختلف من شخص إلى آخر. إن الفضيلة وليدة المعرفة عند أرسطو، أي أن الفضيلة تكتسب وتُتعلم كما يتعلم أي فن، وذلك بإتيان أفعال مطابقة لكمال ذلك الفن، وتفقد بإتيان أفعال مضادة. وبالتالي فالفضيلة ملكة أو عادة من عادات النفس يمكن اكتسابها و الوصول بها إلى درجة الكمال، وقد صرح أرسطو بهذا حين قال: "حينئذ فالفضائل ليست فينا بفعل الطبع وحده، وليست فينا كذلك ضد إرادة الطبع ولكن الطبع قد جعلنا قابلين لها، وأن العادة لتنميها وتتمها فينا"[1]، ومن هذا النص ندرك أهمية التربية عند أرسطو، ولهذا "يعتبر التقليد والأمثال والسير الفاضلة ذات أثر فعّال في التربية الأخلاقية"[2]، فإذا لم تكن الفضيلة طبيعية فإنها تكون أمراً كسبياً، بمعنى أنها أمر يمكن للإنسان أن يكتسبه ويحققه، ويساعد على ذلك ثلاثة أمور هي: الطبيعة والعادة والتعلم.

إن تعليم الأخلاق الفاضلة عند أرسطو غير ممكن إلا إذا سبقه التحضير بالعادة، فإن العادة طبيعة ثانية وميل يتطلب الإرضاء، فالتكرار يولد فينا طبيعة ثانية، ويؤكد أرسطو على ذلك في عدة مواضيع من كتابه، منها قوله "فإن الملكات لا تأتي إلا من التكرار الكثير للأفعال عينها" وأيضا مقولته "لأن الإنسان لا يُحصّل الفصيلة إلا بالتكرار المستمر لأفعال العدل والاعتدال"[3]، فمتى وجدت عادة الفضيلة بالتربية أجدى التعليم وسهل الأخذ به، إننا لا نعمل الصواب لأن لدينا فضيلة أو فضل ولكن الفضيلة موجودة فينا لأننا عملنا الصواب، هذه "الفضائل في الإنسان بعمله لها، إننا عبارة عما نعمل دائما"[4].

إن الفضيلة لا توجد حقاً، في نظر أرسطو، إلا إذا صارت ملكة أو عادة، وصدرت عن الملكة بمثل ما يصدر به من الفعل عن الطبيعة من سهولة، ولا يعدّ الرجل عدلاً أو عفّاً إلا إذا عدل أو عفّ من غير عناء، بل سهولة.

إن الإنسان حين يقوم بأفعال مطابقة للفضيلة، فإن وجد فيها لذة كان حسن الاستعداد لها أو راسخ القدم فيها، وإن تألم كان قليل الاستعداد لها، ومعنى هذا أن الفعل إذا صدر عن صاحبه بتكلف ومشقة وألم كان هذا دليلاً على أنه لم يصدر عن الطبع وملكة راسخة وذلك كتظاهر الجبان بالشجاعة.

وإذن فالفضائل لا تسمى فضائل، في فلسفة أرسطو الأخلاقية، إلا إذا كانت عادات ثابتة وملكة راسخة، فالإنسان لا يكون كريماً إذا أتى الكرم مرة واحدة، وإنما يعد كريماً إذا كان عنده عادة ثابتة ومستمرة، فكما "أن ظهور عصفور الجنة أو السنونو أو وقوع يوم صحو من الأمطار لا يعني أننا في فصل الربيع، لذلك لا يكفي يوم واحد أو زمن قصير لجعل الإنسان صالحاً سعيداً"[1].

وتبعاً لذلك يرى أرسطو ان اللذات والآلام ليست خارجة عن الفضيلة كما يظن البعض، فإنها ترشد الإنسان في أفعاله وتصاحبها، والمؤدبون يحرصون على استخدامها وسيلة تأديب، وفي هذا المعنى يقول أرسطو: "فباللذة والألم تُقاد تربية الشبيبة كما تضبط الدفة سير السفينة"[2]. ولا ينبغي في نظر ارسطو أن ننكر اللذة، فإنها ليست هي السبب في الرذيلةن وليست هي التي تجعل الإنسان شريراً، وإنما الإسراف في طلبها هو الذي ينبغي أن يُنّكر لأنه يجعل الإنسان مذموماً وشريراً، ولذا يجب أن تُخضع للعقل. إن أرسطو يدعو إلى أن اللذة يجب أن تكون فيما ينبغي، وحين ينبغي، وكذلك الشأن بالنسبة للألم، فيحب أن يكون هو الآخر فيما ينبغي وحين ينبغي، وحول هذه الفكرة كتب أرسطو قائلاً: "من أجل ذلك ينبغي منذ الطفولة الأولى كما يقول بحق أفلاطون أن نوجّه بحيث نضع مسراتنا وآلامنا في الأشياء التي ينبغي أن نضعها فيها، وفي هذا تنحصر التربية الطيبة"[3]، كذلك الشأن بالنسبة للميول والغرائز فهي عند أرسطو عامة ليست في حد ذاتها خيراً أو شراً وإنما هي وسائل للعمل، تصير خيّرة باتباع العقل وشريرة بعصيانه.

من خلال ماسبق ذكره نلاحظ أن الفضيلة في نظر أرسطو تتطلب العلم كما تتطلب أن يحقق الفاعل على نفسه شرطين هما استقامة النية، أي اختيار الفعل لذاته ثم المثابرة، أي أن يصدر الفعل عن ملكة ثابتة أو عن نمو القوة بالمران.ومن يتوهم أن المثابرة غير لازمة للحصول على الكمال مثل المريض الذي يريد الشفاء ولا يستعمل وسائله ويقول أرسطو في هذا الشأن: "يلزم فوق ذلك أن يكون في اللحظة نفسها التي يفعل فيها على استعداد أخلاقي ما، فالشرط الأول أن يعلم ماذا يفعل والثاني أن يريده بالاختيار التام وأن يريد الأفعال التي ينتجها لذاتها. وأخيراً 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 الا فيما يتعلق بالعلم حق العلم بما يفعل. على الضدّ من ذلك فيما يختص بالفضيلة فإن العلم نقطة قليلة القيمة بل عديمتها. في حين أن الشرطين الآخرين ليس فيها قليلي الأهمية، بل لهما أهمية قصوى، لأن الإنسان لا يُحصّل الفضيلة الا بالتكرار المستمر لأفعال العدل والاعتدال"[1]

من هذه الفقرة نلاحظ أن أرسطو يعقد مقارنة بين الفضيلة والفن، 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، أي استقامة النية والمثابرة، ولا يهم شرط العلم. وهذه الشروط نفسها هي التي تميز فعل الفضيلة أيضا عن فعل الشهوة التي لا حد لها تلتزم به، وهذا هو الفارق بين الرذيلة والفضيلة، فالأولى خاضعة للشهوة بينما الثانية خاضعة للعقل والإرادة.

ولم يجار أرسطو غيره من الأخلاقيين في اعتبار الفضيلة غاية لسلوك الإنسان، بل جاهر باعتبار الفضائل وسائل لغاية هي السعادة، وهذه هي أقصى أمانينا، أما الوسائل فهي التي تفرض للموازنة بين بعضها والبعض الآخر، وننجز منها ما نراه أكثر ملائمة لغاياتنا.

2–الفضيلة وحرية الإرادة: لا يمكن تحديد طبيعة الفضيلة إلا بربطها بموقف أرسطو من حرية الإنسان، لأن هناك علاقة وثيقة بين الفضيلة وحرية الإرادة عند المعلم الأول. فإذا تقرر أن الفضائل ليست طبيعية، وإنما هي تُكتسب اكتساباً، فيمكن القول في حدّها أنها ملكة خُلقية راسخة في النفس، يكون العقل فيها حراً صادراً بمحض الإرادة، لا بأي تأثير خارجي. هنا نلاحظ أن أرسطو من دعاة حرية الإرادة، حيث نجد أن نظرة أرسطو الغائية هي السبب في إيمانه بالحرية الإنسانية، وهذه الغائية هي علة حقيقية ومستقلة لتولد الأفعال والأحداث في العالم، إذ لا يكون الإنسان فاضلاً وسعيداً في هذه الحياة إلا من خلال اتخاذه لسلسلة من الاختيارات المتروية العقلانية لأفعال معينة من بين كل الأفعال المتاحة أمامه، ويرى أنها مؤدية إلى الفضيلة.

إن الفضيلة في نظر رأسطو إذن تقوم على العلم والإرادة، لأنها ملكة اختيار والاختيار يصدر عن الإرادة. لكن هل كل فعل إرادي اختياري؟ هنا نجد أرسطو يفرق بين الفعل الإرادي والفعل اللاإرادي، فالفعل الإرادي عنده هو الصدار عن معرفة ونزوع، وأما اللاإرادي هو الذي ينقصه أحد هذين الشرطين، فيأتي إما معارضاً للنزوع كالفعل القسري الزم من إكراه خارجي، وإما خلو من المعرفة كالفعل الناشئ عن الجهل، وحول هذه الفكرة يقول أرسطو:

"يمكن أن يعتبر لاإرادياً جميع الأشياء التي تقع بقوة قاهرة أو بجهل"[1]، إن الفعل الاختياري عند أرسطو أضعف من الإرادي، أي أنه نوع تحت جنس.

وهناك أفعال أيضاً، كما يرى أرسطو، مزيج بين الإرادي والاإرادي، 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 يرديها ويفعلها 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، ولكنه لا يوجد إنسان عاقل يأبى أن يفعل ذلك إذا كان هذا شرطاً لسلامته أو سلامة غيره من الناس"[2]، وهذه الأفعال هي من جهة ثانية لاإرادية لأن أحداً لا يريدها لذاتها وبغض النظر عن الظروف، ومعنى هذا أنها إرادية بالإطلاق ولاإرادية بالإضافة. ولكن هذه الأفعال أدنى إلى الأفعال الحرة الإرادية.

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

وموضوع الإرادة في نظر أرسطو هو دائماً الخير بإطلاق، أي ما يبدو للشخص أنه خير، والرجل الفاضل يعرف أن يميز الخير الحقيقي ويؤثره، بينما الرجل الشرير يقع غالباً على الخير الظاهر لأن رائده اللذة والألم، ويتوهم اللذة خيراً والألم شراً، فيسيئ الاختيار، بل "ربما يكون الرجل الفاضل ينحصر جله في أنه يرى الحق في جميع الأشياء لأنه منها كالقاعدة والمقياس، أما بالنسبة للعامي فإن خطأه يأتي على العموم من اللذة التي تظهر له أنها الخير دون أن تكون في الواقع"[4].

إضافة على هذين الاختلافين السابقين بين الاختيار والإرادة، نجد أن الاختيار أضيق من الإرادي، فإذا كان الاختيار الحر لدى أرسطو رغبة متروية عقلياً في وسيلة في استطاعتنا فعلها للوصول إلى غايتنا، وكان الإنسان هو وحده المتمتع بالحكمة العملية (التروي العقلي)، فإن الاختيار المتعمد قاصر لدى أرسطو على بني الإنسان وحدهم دون بقية الموجودات، وهنا يفرق أرسطو بين فعل الاختيار المتعمد الذي يتميز به الإنسان وحده، وبين الفعل الإرادي الذي يشترك في امتلاكه كل الأطفال والحيوانات، وحول هذه الفكرة يقول أرسطو: "بدياً الاختيار الادبي ليس مماثلاً للإرادة التي هي تمتد إلى أبعد منه إذن الأطفال والحيوانات الأخرى لهم نصيب من الإرادة، ولكن ليس لهم اختيار ولا قصد ثابتان عن دليل. نحن يمكننا أن نسمي إراديات بوادر الأفعال، ولكننا لا نقول عنها أنها نتيجة اختيار متدبر فيه أو قصد"[1]، وانطلاقاً من هذا القول نجد أن الفعل الإرادي في عرف أرسطو هو الفعل الذي يفعله الفاعل انطلاقاً من داخل ذاته وليس مفروضاً عليه من قوى خارجية غير ذاته، وكل الكائنات، كما نرى، تتحرك انطلاقاً من ذاتها ومن ثم فهي تتصرف بشكل إرادي، إذن فكأن الفعل الإرادي لدى أرسطو أوسع في المدى من الفعل الاختياري، فإذا كان كل فعل متار بشكل معتمد هو فعل إرادي فإن العكس ليس صحيحاً.

وعلى مسألة "امتلاك البشر لملكة التروي العقلي والاختيار الحر هذه، تقوم المسؤولية والتكليف الأخلاقي والقانوني للبشر في رأي أرسطو"[2]. كذلك يختلف الاختيار عن الحكم النظري من ناحيتين:

الأولى: أن الحكم يتعلق بالممكن والواجب والممتنع، أما الاختيار فلا يتعلق إلا بالممكن الذي في مقدرونا، يرى أرسطو أننا نرغب ونتمنى المستحيل ولكننا لا يمكن أن نختار المستحيل، وإنما نختار بوجه عام ما يكون ممكناً وفي حدود قدرتنا أن نفعله أو نمسك في فعله، فلا يمكن أن نختار الخلود مثلاً، كما أن هناك أفعالاً تحدث لنا ولا يكون في متناول قدرتنا أن نفعلها أو نمسك كالموت والتقدم في العمر.

الثانية: أن الحكم ينقسم إلى صادق وكاذب، أم الاختيار فينسم إلى حسن وقبيح، يقول أرسطو: "وعلى جملة من القول فإنه لا يمكن أيضاً 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 خصوصاً على القصد والاختيار المدبر"[3]، ولو كان الحكم والاختيار واحد لكان الذي يحسن الحكم يحسن الاختيار أيضاً، والواقع يدل على خلاف ذلك في كثير من الأحيان بسبب فساد الخُلُق.

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 دائماً ويهرب من الشر بالضرورة، فالإنسان إذا عرف حقيقته وماهيته معرفة يقينية، فإنه لابد أن يكون فاعلاً للخير، أما الشهواني (الشرير) فهو يجهل نفسه وخيره، ولا يعقل أنه يرتكب الشر عمداً وعلى ذلك فالفضيلة علم والرذيلة جهل، وهذا الاعتراض الذي تقدم به أرسطو يكمن إجمالاً في ثلاث نقاط أساسية هي:

أولاً: إن 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 حتماً ولا يستطيع على الاطلاق أن يريد الشر، مما يعني بأن الإنسان ليس حراً بأن يريد ما يشاء، وليس مبدءً محركاً ولا مسبباً 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.

ثانياً: موقف سقراط يترتب عليه إلغاء القوانين والأخلاق وأعمال اللوم والنصح لأنه إذا قلنا إن الظلمة لا يكونون كذلك بشكل إرادي أيضاً، 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 علة جهله"[1]، كذلك يعاقبون على الأفعال التي ترتكب عن غير بينة متى ظهر من حال شخص أنه مسؤول عما كان به من جهل.

ويتساءل أرسطو لماذا توقع العقوبة على الأفعال الظالمة عندما يرتكبها المرء؟ لا شيء سوى أن هذه الأفعال تكون جميعاً في متناول استطاعتنا، وأن بمقدورنا أن نفعل الخير والشر، بحرية تامة، ومن ثم كان الإنسان مسؤولاً عن أفعاله، والفضيلة والرذيلة تصدران عن حرية الاختيار وأفعالنا تصدر عنا فنُسأل عنها، وليس الجهل عذراً إذا ارتد إلى الإهمال، وهذا الاعتراض الثاني نجد ملخصه في القول التالي لأرسطو: "حينئذ الفضيلة بلا أدنى شك تتعلق بنا وكذلك الرذيلة تتعلق بنا أيضاً لأنه في الواقع كل ما يتعلق فعله إلا بنا لا يُتعلق عدم فعله إلا بنا أيضاً، ولأنه حيث لا يمكننا أن نقول "لا" يمكننا أيضاً أن نقول "نعم" وبالنتيجة إذا كان إتيان الفعل الصالح يتعلق بنا فإنه يتعلق بنا أيضاً ترك الفعل المخجل، وبالعكس إذا كان عدم فعل الخير يتعلق بإرادتنا ففعل الشر يتعلق بها على السواء"[2]، فالإنسان بذلك هو رب أفعاله صالحة كانت أم طالحة، لذلك فإرادته حرة.

ثالثا: لقد كان سقراط في نظر أرسطو مخطئاً في تأييده للقول أن الفضيلة عقلية تماماً وأنها لا تحتاج إلا إلى المعرفة وأن الإنسان إذا فكر بشكل سليم فإنه يسلك بشكل سليم، ولقد نسي سقراط، كما يرى أرسطو، وجود الانفعالات التي لا يمكن السيطرة عليها بسهولة، فالإنسان قد يزن الأمور بالعقل بشكل كامل، وقد يشير له عقله إلى الطريق الصحيح، لكن انفعالاته يمكن أن يكون لها اليد العليا وتحرفه عنه، بمعنى يقع في الخطأ مهما علم العقل، ولهذا نجد أرسطو يؤمن بثنائية الشهوة والعقل، وهما يتصارعان داخل الإنسان ومن الممكن أن تنتصر الشهوة في بعض الحالات على حكم العقل.

ومن هذا الاعتراض الثالث نجد أن نظرية أرسطو حول الحرية والفضيلة على حد سواء "تقف موقفاً وسطاً بين النظرية العقلانية التي تجعل المعتقدات والأفكار أساس أفعالنا الوحيد، وبين النظرية الشهوانية التي تقول بأن الشهوات هي القوة المحركة للإنسان في كل أفعاله"[1] ، ومنه فالاختيار عند أرسطو هو العقل المشتهى أو الشهوة العاقلة، بمعنى أنه يتضمن الشهوة والعقل متفاعلين، أي الشهوة يقودها العقل أو العقل تستحثه الشهوة.

3-أقسام الفضائل: يقول أرسطو عن حقيقة يقر بها الجميع وهي أن النفس تنقسم إلى قسمين، قسم عاقل وقسم غير عاقل. ويشمل القسم غير العاقل على القوة الغاذية بفرعيها الغاذية والنامية وهما ليستا وقف على الإنسان بل يشترك فيهما الحيوان والنبات أيضاً، فكانت الفضيلة الخاصة بهما ليست فضيلة إنسانية بحتة، لذلك لم تكن هاتان القوتان خاضعتين للإرادة، فلم تتعطلا حتى في حالة النوم. ويتصل القسم العاقل بقوة الشهوة والنزوع التي كثيراً ما تصطدم بالقوة العاقلة وتصرفها عن وجهها كحال المسرفين والفاسقين في طلب الملذات. إلا أن بين هاتين القوتين غير العاقلتين من قوى النفس اختلافاً كبيراً، فالقوة الغاذية وفروعها 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 وفضائل أخلاقية، وهذا التقسيم الثنائي نجده في عبارة أرسطو التالية: "الفضيلة في الإنسان تقدم لنا مميزات مؤسسة على هذا الفرق، فمن بين الفضائل بعضها نسميها فضائل عقلية والأخرى فضائل أخلاقية"[2]، أي الفضائل الخاصة بالقوة الناطقة بحد ذاتها، والفضائل الخاصة بالقوة الشهوانية حين تطيع نذير العقل أو تعنو لسلطانه، وبمعنى آخر أن أرسطو يميز بين فضائل يمارسها الإنسان بوصفه إنساناً يريد أن يحقق ماهيته، وأهم وظائفه على الاطلاق هي التأمل والتفكير، وبين فضائل أخلاقية عملية تُمكن الإنسان من أن يعيش حياة اجتماعية وسياسية سليمة.

وقبل البدأ في توضيح هذين القسمين، يجدر بنا التأكيد على أن أرسطو لم يعن بترتيب الفضائل كما فعل من قبل أفلاطون*، ولم يميز بين الفضائل بعضها عن بعض إلا تمييزاً عاماً.

ارتأينا أن نبدأ هذا العنصر من البحث أن نبدأ بدراسة الفضائل الأخلاقية على الإجمال، ثم نفصل في بعض منها بالتحديد وهي فضائل الشجاعة والعدالة والصداقة، ثم ننتقل بعد ذلك إلى النوع الثاني من الفضائل وهي الفضائل العقلية.

أ–الفضائل الأخلاقية: بناءً على طبيعة الفضيلة يمكن تعريف الفضيلة الأخلاقية بأنها استعداد ما بإزاء الانفعالات ناشئ عن قوة بالمران، وإذا كان هذا التعريف قد اتضح في عنصر طبيعة الفضيلة، فإن هناك تعريف آخر نحاول الإتيان به وهو أن الفضيلة الأخلاقية هي "ملكة اختيار الوسط الشخصي الذي يعينه العقل بالحكمة"، وهذا التعريف يطرح جملة من الأسئلة هي: ما هو الوسط الفاضل؟ وما هي دواعيه؟ وهل للفرد معيار في تحديد هذا الوسط الفاضل؟ وهل كل الفضائل لها أوساط؟

الفضيلة في نظر أرسطو تعني الوسط بين طرفين أقصيين، وهذان الطرفان هما معاً رذيلتان: أحدهم رذيلة لأنه إفراط والآخر رذيلة لأنه تفريط، فمثلاً فضيلة الشجاعة هي وسط بين إفراط هو النهور وتفريط وهو الجبن. وفضيلة الكرم أو السخاء هي وسط بين إفراط هو التبذير وتفريط هو التقتير. ففي أفعال الإنسان وانفعالاته يجب الأخذ بفكرة الوسط، فكما أن كثرة الأطعمة تُفسد الصحة فكذلك قلتها عن الحد اللازم، فالأمر كذلك بالنسبة للفضائل الإنسانية كالعفة والشجاعة وغيرها، وأن الإنسان "الذي لا يخشى شيء البتة ويقتحم جميع الأخطار هو متهور، كذلك الذي يتمتع بجميع اللذات ولا يحرم نفسه واحداً منها فهو فاجر، وهذا الذي يتقيها جميعاً بلا استثناء كالمتوحشين سكان الحقول هو بنوع ما كائن عديم الحساسية، وذلك لأن العفة أو الشجاعة تنعدمان على السواء إما بالإفراط وإما بالتفريط"[1]

وسبب الاهتمام بالفضيلة الأخلاقية يعود إلى كونها هي التي تختص بانفعالات الإنسان وأفعاله، فهي التي توجد إما بالإفراط وإما بالتفريط وإما بالوسط القيم، وعلى هذا مثلاً في "وجدانات الخوف والإقدام والرغبة والكره والغضب والرحمة وبالاختصار في وجدانات الألم واللذة يوجد من الاكثر والأقل، وأن هذه الوجدانات المتقابلة من الجهتين ليست طيبة"[2].

والحال 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 وفي الأفعال، وبالنسبة للانفعالات والأفعال، الإفراط بالأكثر خطيئة والإفراط بالأقل هو كذلك مذموم، والوسط وحده الحقيق بالثناء، لأنه وحده القدر المضبوط القويم، وهذان الشرطان هما ميزة الفضيلة"[1].

ونظرية الوسط عند أرسطو تتوافق مع موقفه حول ثنائية العقل والشهوة في الإنسان، فاللفضيلة إذن عنصران: العقل الشهوة، فلابد من شهوة لتضبط، فالزهاد الذين يقتلعون الشهوات من جذورها، إنهم يجهلون أن الشهوات جزء أساسي في الإنسان، فاستئصالها ضار بطبيعته، مضيع لشطر منه، بل إن استئصال الشهوات مضيع للفضيلة، لأن الفضيلة هي شهوات يضبطها العقل، لا شهوات معتدلة. ومن ثم كان هناك طرفان ينبغي تجنبهما: الطرف الأول محاولة استئصال الشهوات، والطرف الثاني إرخاء العنان لها، ومنه فالفضيلة هي الاعتدال، بحيث لا تطغى الشهوات على العقل، ولا يطغى العقل عليها فتستأصل، وبلغة أرسطو نقول إن الأهواء والشهوات هي هيولى الطبيعة والعقل صورتها، والصورة لا تكون بغير هيولى، إلا في الطبيعة الإلهية.

بناءً على تعريف الفضيلة السابق الذكر، نرى بأن الحد الوسط هو ما تقرره الحكمة بعد تقدير جميع الظروف، وعلى ذلك فالفضيلة ملكة اختيار الوسط الشخصي الذي يعينه العقل بالحكمة، فإن الشهوات ليس لها حد تلتزمه، فالعقل هو الذي يعين الحد، وهذا هو الفارق بين الفضيلة والرذيلة، فالفضيلة خاضعة للعقل والإرادة والرذيلة خاضعة للشهوة، فالفضيلة لا تكون فضيلة بمعنى الكلمة إلا إذا صدر الحكم فيها عن عقل صاحبها واتبعته إرادته، بمعنى أن عقل الفاعل وإرادته هما اللذان يحققان الفضيلة، قد أكد أرسطو هذه الفكرة عندما كتب قائلاً: "على هذا فالفضيلة هي عادة، هي كيف يتعلق بإرادتنا منحصر في هذا الوسط الذي هو إضافي لنا، والذي 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 جذور في كل منهج من مناهج الفلسفة اليونانية، لقد كان هذا الوسط في ذهن **أفلاطون** عندما عرّف الفضيلة بأنها انسجام في العمل، و**سقراط** الذي عرف الفضيلة بالمعرفة. لقد أوجد **الحكماء السبعة*** تقليد الاعتدال والوسط عندما نقشوا على معبد "أبولو" عبارة "لا شيء في إفراط"، ربما يكون جميع هذا، كما يقول "**نيتشه**" هي "محاولات

لكبح عنفهم ودوافع أخلاقهم، والأصح أنها كانت تعكس الشعور اليوناني بأن العواطف ليست رذائل في جد ذاتها، وإنما التطرف والانحراف في العواطف رذيلة والانسجام والاعتدال 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 وقابل للقسمة يمكن أن نميز ثلاثة أشياء، الأكثر ثم الأقل وأخيراً المساوي، وهذه التمايز يمكن اجراؤها بالنسبة للشيء نفسه وإما بالنسبة إلينا، فالمساوي هو نوع من الواسطة بين الإفراط بالأكثر والتفريط بالأقل. إن الوسط بالنسبة لشيء ما هو النقطة التي توجد على بعد سواء من كلا الطرفين والتي هي واحدة بعينها في كل الأحوال. أما بالإضافة إلى الإنسان، بالإضافة إلينا فالوسط هو هذا الذي لا يعاب لا بالإفراط ولا بالتفريط. ويقدم أرسطو مثلاً وذلك بفرض "أن العدد عشرة يمثل كمية أكبر مما يلزم واثنين يمثل أقل مما يلزم، فستة يكون هو الوسط الوسيط بالنسبة للشيء الذي يقاس، لأن الستة تزيد عن إثنين 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 وانفعالاتهم لا تحتمل مثل هذه الدقة، ولأن الناس يختلفون في الطباع والاستعدادات، لأنه "في الواقع بالنسبة لرجل بعينه اكل عشرة أرطال من الطعام هو اكل أكثر مما يلزم وأكل رطلين هو بالنسبة له أكل أقل مما يلزم، فليس ذلك بمقتضى أنه يجب على الطبيب أن يأمر كل إنسان بأكل ستة أرطال من الغذاء، لأن الستة أرطال يمكن أن تكون بالنسبة لمن يجب عليه تناولها إما غذاءً ضخماً وإما عذاء غير كافٍ، فهذا قليل جداً بالنسبة **لميلون*** وعلى ضد ذلك كثير بالنسبة لمن يبتدئ لعبة الجمباز"[3]، وكذلك الناس يتباينون في ظروف حياتهم وأحوالهم المعيشية والعقلية، ولهذا فاختيار الوسط يتم بمراعاة هذه الاختلافات ومنه فالوسط يختلف باختلاف الأشخاص وتباين أحوالهم، ويجب أن يرعى في تحديد الوسط الفاضل ما يلي: من وأين ومتى وكيف ولم؟

كذلك مما يدل على أن الوسط الفاضل اعتباري لا رياضي، حتى مع غض النظر عن الشخص وظروفه، هو أنه أميل لأحد الطرفين على الآخر، مثل الشجاعة هي أقرب للتهور منه للجبن، ومثل السخاء فهو أقرب للتبذير منه للبخل، ومثل العفة فهي أقرب لجمود الشهوة منها للشهر، وكون الفضيلة مثل هذا الوسط تجعل ممارستها أمراً دقيقاً وصعباً.

ولا ينبغي طبعاً أن تؤخذ نظرية الوسط عند أرسطو على أنها ترادف الإطراء على الوسطية في الحياة الأخلاقية، لأننا إذا تحدثنا عن الامتياز والتفوق فسوف تكون الفضيلة حداً أقصى، فهي لا تكون وسطاً إلا من حيث ماهيتها وتعريفها، وحول هذه الفكرة يقول أرسطو: "من أجل ذلك فالفضيلة مأخوذة في أصلها وبالنظر إلى التعريف الذي يوضح ما هي يجب أن تعتبر كأنها وسط ولكن بالنسبة للكمال وللخير هي طرف وقمة"[1]، ويمكننا توضيح هذه النقطة برسم بياني وهو رسم يمثل فيه الخط الأفقي في أسفل الشكل البُعد الأنطولوجي، بينما يمثل الخط العمودي البعد الأكسيولوجي.

ويوضح هذا الرسم "نقطة هامة هي أن للفضيلة موقعاً مزدوجاً، فهي وسط بالنسبة للبعد الأنطولوجي، وهي بالنسبة للبعد الأكسيولوجي امياز أو تفوق أو حد أقصى"[2].

وإذا تساءلنا ما هو المعيار؟ كيف لنا أن نعرف الوسط السليم في أي مسألة؟ فإننا نجد أرسطو لم يقدم قاعدة محددة بفضلها نستطيع أن نحدد الوسط الحق (العدل)، فقد اكتفى باستعراض السلوك الواقعي عند الإنسان وتحليله، وقد أشار أرسطو إلى الطريقة العملية لإصابة الوسط العدل، وذلك "بإلزام أنفسنا الميل نحو الجهة المضادة، لأننا بابتعادنا بكل قوانا عن الخطيئة التي نخشاها نقف في الوسط، كما يفعل تقريباً حينما يطلب تقويم قطعة خشبية معوجة"[3]، معنى هذا أن الطريقة العملية التي وضعها أرسطو تلزمنا بالذهاب إلى الرذيلة الأقرب إلى الوسط، ثم معالجة النفس حتى تعود إلى الوسط، ففيما يتعلق بفضيلة الكرم مثلاً يجب أن نلجأ أولاً إلى الإسراف ثم نلزم أنفسنا بتضييق حدود الانفاق بالتدريج حتى نصل إلى الوسط وهو الكرم.

لكن هذه الطريقة جوبهت بعدة انتقادات، غذ كيف يتجه الإنسان بإرادته إلى رذيلة الإسراف وهو يعلم أنها شر مذموم، وكيف "يضمن لنفسه النجاة من أن يصبح الإسراف عادة لديه فيقضي على ما يمتلكه من أموال، وبذلك يصبح الوصول إلى الوسط العدل وهو الكرم عبثاً لا طائل تحته"[4].

إن فكرة الوسط التي يقول بها أرسطو تتضمن بعض الاستثناءات، فهي ليست عامة بحيث تطبق على جميع الأفعال والانفعالات، فمنها ما لا وسط له، فمن الانفعالات كالحسد والغيرة والغيظ، ومن الأفعال كالسرقة والقتل والزنا، فهذه الانفعالات والأفعال يدل مجرد ذكر اسمه (انفعال أو فعل) على شر، فهي رذائل بالذات لا بحكم الإفراط أو

التفريط، لأن "كل هذه الأشياء وكل ما يجانسها مقطوع بأنها خبيثة وجنائية بمجرد السيما القبيحة التي هي موسومة بها فقط"[1].

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

وهناك فكرة أخرى ينبغي الإشارة إليها وهي أن ليس للشرور وهي أطراف متقابلة من حيث هي أطراف طرف عند أرسطو، فليس للإسراف أو الظلم من حيث هما إسراف أو ظلم طرف وإلا لكان لهذا الطرف طرف آخر وهكذا دواليك، وكان بين الطرفين (وهما شران) وسط هو خير وهو محال، فينتج عن ذلك أن الشر شر قطعاً وأن الأفعال الشريرة شريرة بحد ذاتها. ويطلق أرسطو على سائر الأحوال خلقية بقوله "وبالجملة فليست ثمة وسط للإفراط والتفريط بحد ذاتهما ولا إفراط أو تفريط للوسط"[2]، وبهذا المعنى لا يكون للفضائل (وهي أوساط) أطراف متقابلة، فالشجاعة والعفة يستحيل الإسراف فيهما وذلك أن الوسط هو بمعنى ما طرف.

بعد تحليلنا لطبيعة الفضيلة الأخلاقية وتعريفها، نحاول الآن التطرق إلى بعض من هذه الفضائل بالدراسة، ونركز على الخصوص، كما أسلفنا الذكر، على فضائل الشجاعة والعدالة والصداقة.

أ-1-فضيلة الشجاعة: الشجاعة كما ذكرنا سابقاً هي عند أرسطو وسط بين رذيلتين هم التهور والجبن، 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 هو تصور الشر)، ويكون من المخجل أن لا يخاف أبداً، من ذلك مثلاً العار، فالرجل الذي يخاف العار هو رجل حقيق بالاحترام، اما الذي لا يخافه فهو على الضد وقح شقي، ولئن دعي احياناً شجاعاً فذلك ليس مجازاً.

وفي تعريف الرجل الشجاع نجد أرسطو يقول: "فالرجل الشجاع لا يتزعزع ولكن 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 تُخاف، ويحتملها بشعور القيام بالواجب كما يشاء العقل أن يحتمل، وذلك هو عين غاية الفضيلة"[3]، ومنه فالمتهور مخطئ بالإفراط والجبان بالتفريط، والرجل الشجاع يعرف أن يحفظ وسطاً قيماً (فاضلاً) ويفعل كما يهدي إليه العقل،

فالرجل الشجاع "يحتمل ويعرف أن يخاف ما يلزم خوفه واحتماله، ويفعل ذلك لسبب صحيح وبالكيفية الملائمة وفي الوقت الملائم ويعرف أن يكون ذا طمأنينة حكيمة في هذه الأوضاع"[1].

وغي 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 وبالتالي دفع الألم بكل ثمن"[2]. فالشجاعة الحقة تقتحم الخطر وتحتمله، لأن الواجب يقضي باحتماله أو لأنه يكون من المخجل التحلي عنه.

لقد ميّز أرسطو بين خمسة أنواع من الشجاعة تقرب كلها من الشجاعة الصحيحة قرباً يكثر أو يقل، ولكنها تختلف كلها عن الشجاعة الحقيقية وهذه الأنواع هي:

أ–الشجاعة المدنية: (الشجاعة السياسة) ويستهدف صاحبها التقيد بالقانون كي ينال الجلال والاحترام والهوان، وهذه الشجاعة قريبة من الشجاعة الأخلاقية النبيلة، لأن غرضها نبيل هو الشرف. فالإنسان لا ينبغي أن يكون شجاعاً بالإكراه أو بالضرورة، كحال الجنود في المعركة فبعضهم يحارب اتقاءً للعقاب الذي قد يسلط عليه من طرف القائد إن هو فرّ من المعركة، وقد استشهد أرسطو بمقولة "هكتور" "من لقيته فارا عن فئته لن يستطيع أن يخلص من أنياب كلابي"، وهناك أيضا من القواد من يأمرون بالضرب بلا شفقة لأن من الجميل أن يكونه أو لأنه من الواجب أن يكون شجاعاً"[3].

ب–الشجاعة الحربية: (شجاعة الخبرة) التجربة المكتسبة في بعض أنواع الأخطار تقود، عند أرسطو، إلى نوع من الشجاعة. فالتجربة المكتسبة تُوجد شجعاناً في كثير من الأحوال المختلفة، وأبرز دليل غلى ذلك العسكر في أمور الحرب، فالجنود المجرمين يكونون أشجع من غيرهم في المعركة لأنهم يعرفون الوقوف على حقيقة الواقع بحكم تجربتهم، ويظهرون بسالة في المعركة، حتى ليخيل أنهم مسلحون والعدو أعزل، لكنها بيست شجاعة حقيقة لأن هذا النوع من الشجاعة متولد من عادة حملهم السلاح وتعلمهم الطرائق الحسنى للعمل واتقاء العوارض في آن واحد، والذي يبرز أنها ليست شجاعة حقيقة، "أنها هؤلاء الجنود الذين اظهروا الشجاعة في بادئ الأمر فإنهم يصبحون جبناء متى أربت الأخطار على ما كانوا يتوقعون واحسوا أنهم أحط كثيراً في العدد والحول الحربي ويولون بعد ذلك فراراً"[4].

ويستشهد أرسطو من إلياذة "هوميروس" مثال فرار عسكر اليوسبون وثبات أهالي كوروني الذين أغلقوا أبواب مدينتهم خلفهم حتى لا يستطيعون أن يدخلوها هاربين، فإنهم قاوموا بشجاعة واستشهدوا حتى آخر رجل منهم.

ج–شجاعة الغضب: إذا كان الإنسان يشترك مع الحيوان في انفعال الغضب، فإن الحيوانات تغضب وتنقضّ على من يجرحها، ويكون هذا الغضب بدافع الألم، فيلزم أن تضرب أو تخاف، 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 وسجيتها دون أن يخضعها لشيء من العقل، وبالتالي لا تعد هي الأخرى شجاع. بل الشجاعة الحقة يكون فيها الغضب مقرون بالتدبير والاختيار الحر لغرض معقول من جهة، ومراعاة الشرف والواجب من جهة أخرى.

د–شجاعة الرجاء والتفاؤل: هناك من يستمد الشجاعة بسبب الرجاء والثقة في النجاح، حيث تظهر عليه الطمأنينة، فالبعض يعتقدون أنهم يمتازون بالإقدام لا لسبب إلا لأنهم يظنونهم الأشد قوة ويحسبون أن لا خوف عليهم من شيء، وهذه الشجاعة تخدع أصحابها فتجعلهم كالسكارى الذين هم أيضاً مليئين بالرجاء، فإذا لم يجئ الأمر على ما قدروا ركنوا إلى الفرار. لكن الشجاع الحق هو الذي يتجشم كل ما هو مخوف، ويرى أنه من الخزي أن لا يقتحمه. كذلك الإنسان يعجب بشجاعته من يحتفظ بسكينته أمام الأخطار الفجائية.

هـ–شجاعة الجهل: وهي الشجاعة التي تكون نتيجة للجهل بأبعاد الخطر، فمتى رأى أصحاب هذا النوع الأخير من الشجاعة بأنهم مخدوعون وأن الواقع على غير ما حسبوا أسرعوا إلى الفرار، ولتوضيح أفكاره يلجأ أرسطو إلى شواهد تاريخية يستقيها من تاريخ اليونان، فهذا النوع من الشجاعة حدث مع "أرجيين الذين وقعوا على الاسبارطيين ظانين أنهم من أهالي سيسيونيا"[1]، فهذا النوع من الشجاعة هو الآخر سريع الزوال كالشجاعة السابقة، وأصحابها 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 الانصاف الثناء على الشجاعة لأنها أمر صعب جداً، ولأنها أنها أيضاً تولد ألماً، واحتمال الألم أصعب من الامتناع عن اللذة. والسبب في احتمال هذه الآلام هي ما تحققه من غاية لذيذة. ويقدم أرسطو مثال حول هذه الفكرة متمثل في مباراة الجمباز، فإن الغاية التي يقصدها المصارعون هي حقاُ لذيذة جداً لديهم، إنما هي التاج، إنما الكرامات التي يطعمون فيها، غير الضربات التي تصيبهم مؤلمة، لأن المصارعين هم على كل حال من لحم وعظم.

وكل التعب الذي يلقونه حقيق به أن يكون شاقاً جداً. كذلك الجندي يؤثر التعرض للموت والجروح وهي امور تافهة في سبيل الحصول على نعم الشرف.

أ-2-فضيلة العدالة: (نظرية العدالة) إذا كنا قد ذكرنا سابقاً أن العلاقة وطيدة بين علم الأخلاق وعلم السياسة عند أرسطو، لأن هذا العنصر الذي نحن بصدد تحليله يجلي تمام الجلاء هذه العلاقة.

فبدياً يرى أرسطو "إن الإنسان حيوان بطبعه" أي أن الإنسان سياسي بطبيعته أو اجتماعي، فهو يتميز عن غيره من الحيوانات بانتمائه إلى حاضرة (Polis)* وهذه الحاضرة هي نهاية المطاف في تطور التجمعات الإنسانية التي كانت مراحلها: العائلة، القبيلة، القرية والحاضرة.

إن الإنسان لا يستطيع تطوير قدراته وملكاته إلا عن طريق المشاركة في حياة جماعية، فالإنسان كائن في حالة "نقص" ونقصانه الأصلي هذا يجعل منه كائناً ذا حاجة، فهو يحتاج دائماً لكائن آخر شبيه به وناقص بصورة مماثلة، وهذا هو السبب في أنه يعيش في جماعة مع أفراد من جنسه ونوعه، وذلك لا بسبب تحصيل الرزق وحسب، بل ليتمتع كذلك بما يوفره له القانون والعدالة لأجل تحصيل التربية الفاضلة. وتمثل الدولة "في هذا المجتمع الشكل الأمثل، ولا غايي لها سوى رعاية القانون والسهر على تنفيذه من أجل تحقيق الهدف الأسمى الذي يسعى إليه كل فرد، وهو تحقيق الخير وتحصيل السعادة، والعيش حياة اجتماعية كاملة سليمة"[1]، ولهذا من الصعب تخيل الرجل السعيد تماماً متوحداً.

فباعتبار "العدالة" هي قوام الحياة المدنية أو الاجتماعية، فإننا نجد أرسطو يخصص الكتاب الخامس لموضوع العدالة، وفيه يميز بين نوعين من العدالة، فهناك عدالة تامة وعدالة خاصة. إن العدالة التامة هي التي تعني الفضيلة الكاملة وتضم مجموع الفضائل وتهدف إلى تحقيق مصلحة الغير، وحول هذه الفكرة يقول أرسطو: "إذن العدل هو على هذا فضيلة تامة ولكنه ليس فضيلة مطلقة وشخصية محضة، بل هو متعد إلى الغير وهذا هو يجعله في الغالب يشبه أن يكون أهم الفضائل، ومن هنا يجيء مثلنا "كل فضيلة توجد في طي العدل"[2]. إن العدل كفضيلة تامة عند أرسطو معناها أنها تتعلق بالفضائل الأخرى، وهي أيضاً أهم الفضائل والسبب الذي جعل أرسطو يؤكد على أهمية فضيلة العدل هو منفعة العدل الاجتماعية والسياسية، فبدون العدل يفقد الاجتماع غرضه ولا يستطيع أن يوجد، كذلك

يفهم من القول السابق أن الذي يمتلك فضيلة العدل لا يقصر ممارستها على شؤونه الخاصة فقط، وإنما يشعر بأنه ملزم بإنجاز أعمال مفيدة للآخرين.

وهنا نلاحظ أن أرسطو يفهم العدالة بشكل مغاير تماماً لأفلاطون في "الجمهورية"، فإذا كان أفلاطون يعتبر العدالة، كما وضحنا سابقاً، الانسجام النفسي الحاصل من اعتدال القوى وامتلاك الفضائل، فإن أرسطو يرى أن العدالة فضيلة اجتماعية قوامها احترام حقوق الآخرين.

ومما سبق ذكره، لا يجب أن يتبادر إلى الأذهان أن الفضيلة والعدل شيء واحد عند أرسطو، إن مفهوم العدل والفضيلة ليس مفهومين متطابقين، غذ في حقيقة الأمر أن الفضيلة تبقى هي بذاتها، غير أن شكل كونها ليس متماثلاً، فمن "حيث أنها متعلقة بالغير فهي العدل، ومن حيث أنها عادة بعينها لا خلقية شخصية فتلك هي الفضيلة على إطلاقها"[1]. وحينئذ لا يمكن أن يعتبر العدل جزء من الفضيلة، بل هو الفضيلة كل الفضيلة، وأن الظلم الذي هو ضدّه ليس جزء من الرذيلة، بل هو الرذيلة بتمامها.

أما النوع الثاني من العدالة، فهو العدالة الخاصة (الجزئية) وهذا يعني أن للعدالة معنى أضيق من المعنى السابق، والعدالة الخاصة في نظر أرسطو نوعان هما: عدالة توزيعية وعدالة تعويضية.

أ-2-1-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 وعلى العادل الذي يرتبط به من هذه الجهة، وأميز بدياً نوعاً أول هو العدل التوزيعي للكرامات وللثروة ولسائر المزايا التي يمكن أن تُقسم بين أعضاء المدينة، لأنه يمكن في توزيع جيع الأشياء أن يقع عدم المساواة، كما يمكن أن تكون فيها المساواة بين مدني وآخر"[2]، من هذه العبارة نتعرف على أن العدالة التوزيعية هي التي تقسم فيها الدولة الخيرات على المواطنين تبعاً للجدارة والاستحقاق.

إن المدينة في الفكر الأرسطي منظور لها كتجمع بين متساوين ولكن متساوين ينبغي معاملتهم بشكل يتناسب واستحقاقهم، وهذه العدالة تعني المساواة*، فالعدل يقتضي إذن بالضرورة كلها أربعة عناصر على الأقل، فإن "الأشخاص الذين عليهم ينطبق العادل هم في عدد الإثنين، والأشياء التي فيها يوجد العدل هي اثنان أيضاً"[3]. والالتزام الرئيسي الذي تفرضه العدالة الاجتماعية، في نظر أرسطو، هو عدم التحيز أو النزاهة، ويكون 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 ونصيب الشغل ونصيب الأهلية...الخ) متساوية. ومن هنا تنشأ المنازعات والمطالبات متى لم يحصل مدّعوا المساواة على أنصباء متساوية، أو حينما لم يكونوا متساوين ومع ذلك يأخذون أنصباء متساوية.

ومن هنا تكون العملية التوزيعية خاضعة لتناسب هندسي في المساواة، بحيث تأخذ في الحسبان الاختلافات الموجودة وتُبقي عليها، إنها مساواة تعترف بالأعلى باعتباره أعلى وتعتزم إعطاء حصص متساوية لمن هم غير متساوين اجتماعياً وأخلاقياً.

ويرى المعلم الأول أن الحاكم يكون ظالماً عندما لا يراعي هذا التناسب فيعطي لنفسه باعتباره حد في التوزيع أكثر مما يستحق، ويعطي للذين وقع عليهم الظلم أقل مما يحق لهم.

وهذا النوع من العدالة في الفكر السياسي والأخلاقي الأرسطي ترادف المساواة، ومن هنا كانت المساواة أمام القانون بالنسبة لأرسطو من الحقوق السياسية في المجتمعات المتمدينة، وذلك نابع من معنى العدالة التوزيعية، هذه الأخيرة تصورها أرسطو متميزة عن العدالة الكلية أو التامة باعتبارها توازناً بين الحقوق والواجبات وفق مبدأ المساواة بالمفهوم الذي نعرفه، إنّ على كل فرد أن يعطي لكنه يحب أيضاً أن يتلقى ما يستحقه بشكل حق أو حقوق.

أ-2-2-العدالة التعويضية: أما النوع الآخر من العدل فهو العدل المعوض والوازع، ويعرفه أرسطو يقوله: "وهو الذي يضبط علاقات الأفراد بينهم سواء العلاقات الإرادية أم في العلاقات اللاإرادية"[1].

العدالة التعويضية هي التي تحدد العلاقات بين الأفراد، وتقوم في إعطاء لكل ذي حق حقه، من خلال تعويض الفرد للخسارة الناشئة عن فعل فرد آخر. وفي 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 ويعامل الأشخاص كأنهم على أتم ما يكون من المساواة. وبالتالي فإن هذا النوع من العدل يبحث "فيما إذا كان الواحد جانياً وما إذا كان الآخر جانياً عليه، وفيما إذا كان الواحد قد ارتكب أضراراً وما إذا كان الآخر قد لحقه الضرر"[2].

وتخضع هذه العدالة التعويضية إلى مساواة حسابية يراعي فيها الحد الأوسط بين خسارة الواحد وألمه وبين ربح الآخر، وسميت هذه العدالة تعويضية لأن المسؤول القاضي فيها رد الأمور إلى نصابها وتعويض المظلوم عما وقع عليه من ظلم وغبن، ومتى أمكن القاضي أن يقدر الخسارة الواقعة، فربح الواحد ينقلب خسارة وخسارة الآخر تصير ربحاً.

وعلى هذا فالمساواة هي الوسط بين الأكثر وبين الأقل، فالربح والخسارة أو الألم يجب أن يصرفا إلى معنى مضاد أولهما بالأكثر والثاني بالأقل، فالأكثر في النفع والأقل في الضرر، هذا هو الربح وضد ذلك هو الخسارة والألم، والمساوي الذي يلزم الوسط بين أحدهما وبين الآخر هو ما نسميه العادل، والتقويم الصحيح من مهمة العدالة التعويضية، وهذا التقويم يقوم به القاضي المدني (في الأفعال الإرادية كالبيع والشراء) والجنائي (في الأفعال اللاإرادية كالسرقة والقتل) لكل إخلال بالمساواة على حساب أحد الأطراف في معاملة ما. ومن 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، ويؤكد أرسطو على ذلك بقوله: "في بعض البلدان يسمى القضاة وسطاء"[1].

سيكون القاضي هو الذي يعيد المساواة إلى نصابها، وسيقوم أرسطو، حسب بول ريكور، باللعب بالكلمات، الذي "يرجع إلى الفيثاغوريين، حيث سيتم اللعب بكلمة (Dikastée) التي تعني القاضي وبكلمة (Dikhastos) التي تعني من يقسم بين إثنين، وبالتالي تكون الكلمات التي تدل على العادل والقسمة إلى إثنين والقاضي الذي يقسم شيئاً إلى إثنين متشابهة تمام التشابه"[2].

إن هذه العدالة بنوعيها التوزيعية والتعويضية مبدئها، عند أرسطو، واحد وهو المساواة، إلا أن المساواة في التوزيعية يختلف إلى حد ما عن المساواة التعويضية، ذلك أنها في التوزيعية تراعي فضل الأفراد فتعطي كلا على قدر فضله وجهده، أما في التعويضية فإنها تلحظ الظلم الواقع فقط، وتعتبر الطرفين متساويين، فتأخذ الظالم بمثل ما أخذ به غريمه.

إن أرسطو يريد في العدالة التوزيعية ألا يسلك مسلكاً حسابياً مطلقاً، لأن الإسراف في تطبيق العدالة يؤدي إلى الظلم، وما القانون إلا صيغة عامة لا يمكن أن تحتاط للظروف الكثيرة المتنوعة، وحسب أرسطو "فإن تطبيقها على الأحوال الجزئية الراهنة يتطلب مراعاة روح القانون لا نصه الحرفي، والإنصاف نوع من العدالة أسمى من عدالة القانون"[3].

ويضيف أرسطو إلى هذين القسمين الرئيسيين للعدالة الجزئية، العدالة التبادلية (المقايضة) وهو النوع الذي يتناول الخدمات والمنافع، وهذا النوع هو الآخر يتطلب المساواة.

وفي نهاية هذا العنصر، وهو نظرية العدالة، نلاحظ أن العدالة عند أرسطو هي وسط بين أن تفعل الظلم أو أن تكون مظلوماً. فرجل الأعمال العادل مثلاً، في معاملاته، هو الرجل الذي اختار أن يعطي الآخر أقل من حقه، وأن يأخذ نصيبه بالضبط دون أي ابتزاز للأموال بدلاً من يعطي الآخر أقل من حقه، أو أن يأخذ لنفسه أكثر مما يستحق، فإن ذلك يكاد أن يكون رذيلة، أو أنه بالضرورة قد عومل معاملة ظالمة.

يستمر أرسطو ليقول إن العدالة ليست في الواقع وسطاً مثل الفضائل الأخرى، وإنما "هي وسط معنى أنها تؤدي إلى وضع للأمور يقف وسطاً بين طريق يأخذ فيه "أ" أكثر مما ينبغي، وطريق يأخذ فيه "ب" أقل مما ينبغي"[1].

أ-3-فضيلة الصداقة*: بعد تعرفنا على فضيلة الشجاعة وفضيلة العدالة، نتعرف الآن على فضيلة أخلاقية أخرى، وهي فضيلة الصداقة، وهذه 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، ولكن عندما يكون الناس عادلين مقسطين، تبقى الصداقة نعمة وفضل"[2].

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

إن الصداقة والعدل، عند أرسطو، يخصان الموضوعات الواحدة بعينها وينطبقان على الكائنات الواحدة بعينها، ففي كل مجتمع كيفما كان يوجد العدل والصداقة معاً، على درجة واحدة، ويرى أرسطو أن كمال الحياة الاجتماعية هي في العدالة المتحدة مع الصداقة الحقة، التي ترتفع فوق الطبيعة البشرية.

ونظراً لأهمية الصداقة، نجد أرسطو يخصص الكتابين الثامن والتاسع لفضيلة الصداقة، وفيهما يتناول عدة مواضيع حول هذه الفضيلة، وسنحاول في هذا العنصر التركيز فقط على أهمها. ولقد اعتبر أرسطو أن سعادة الإنسان تزيد أو تنقص بمقدار مشاركة الآخرين له، ومن هنا كانت الصداقة المتمثلة في العلاقة مع الآخرين ضرورية.

وتتأكد أهمية الصداقة أكثر، عندما لا يرضى الإنسان أن يعيش بلا أصدقاء، ولا يستطيع ذلك ولو توفرت له جميع الخيرات. ويتساءل أرسطو: كيف تُقتنى الخيرات العظيمة؟ وكيف تحفظ بدون أصدقاء يساعدونك على ذلك؟، ومن هنا يؤكد أرسطو على أن حاجة المرء إلى الأصدقاء لا تتوقف في جميع فترات حياتنا المختلفة، وهنا يقول أرسطو: "فالناس متفقون على أن الأصدقاء هم الملاذ الوحيد الذي يمكننا الاعتصام به في البؤس، وفي الشدائد المختلفة الأنواع، فحينما نكون شباباً نطلب إلى الصداقة أن تعصمنا من الزلات بنصائحها، وحينما نصير شيوخاً نطلب إليها عنايتها ومساعدتها التي تقوم مقام نشاطنا، حيث ضعف السن يجلب علينا كثيراً من أنواع الخور وأخيراً حينما نكون في كل قوتنا نعتمد عليها لنتم بها أعمالنا"[1].

ومن أهم الأفكار حول فضيلة الصداقة، هو تقسيمه فضيلة الصداقة إلى ثلاثة أنواع وهي: صداقة المنفعة، صداقة اللذة وصداقة الفضيلة، ومن خلال هذا التقسيم نكتشف أن تصور أرسطو للصداقة هو تصور للغاية التي تنجر عنها.

أ-3-1-صداقة المنفعة: مثل هذه الصداقة ضرورية للإنسان، طالما أنه ليس مكتفياً بذاته اقتصادياً، فصداقة رجال الأعمال هي من هذا القبيل، وهي 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، وتنقضي بانقضاء الحاجة والمنفعة، خاصة إذا كانت المنفعة دائمة التقلب، ولذلك يؤكد أرسطو "على أن الصداقة بالمنفعة لا تكاد تكون حليقة إلا بنفس التجار"[2].

أ-3-2-صداقة اللذة: وهي تتأسس على المتعة الطبيعية التي يشعر بها الناس في صحبة أقرانهم، لاسيما الشباب لأنهم لا يعيشون إلا في الشهوة وأنهم يسعون على الخصوص إلى اللذة، بل حتى لذة الساعة التي هم فيها. ومع تقدم السنين، كما يؤكد أرسطو، تتغير اللذات وتصير غير ما كانت بالمرة، ولهذا يعقد الشبان علاقاتهم بغاية السرعة وينقضونها بسرعة لا تقل عن الأولى، وبالتالي تنحل الصداقة مع اللذة التي ولدتها.

ومن خلال عرضنا لصداقة المنفعة وصداقة اللذة، نجد أنهما غير مستقرين، بل متقلبين، فعندما يغيب الدافع إلى الصداقة، المنفعة أو اللذة، تغيب الصداقة أيضاً، لذلك فهما في نظر أرسطو دنيئتان وناقصتان.

أ-3-3-صداقة الفضيلة: فهي وحدها في نظر أرسطو الصداقة الكاملة والحقة، إنها صداقة نادرة، وذلك لندرة الفضيلة، وهي باقية لأن الصديقان يحتفظان بخُلقهما، والفضيلة فيما يقول أرسطو شيء متين دائم، وأنها صداقة المحبة وبذل الجهد والمال، ويؤكد أرسطو على هذا النوع من الصداقة بقوله: "الصداقة الكاملة هي صداقة الناس الذين هم فضلاء والذين يتشابهون بفضيلتهم لأن أولئك يريدون الخير بعضهم لبعض من جهة أنهم أخيار، وأزيد أنهم أخيار بأنفسهم، أولئك الذين لا يريدون الخير لأصدقائهم إلا لهذه الأسباب الشريفة، هم حقاً أصدقاء"[1]، ومن هذا القول نجد أن أرسطو يضع جملة من الشروط للوصول إلى ربط قلوب الأصدقاء بالعروة الوثقى والبلوغ بالتالي إلى صداقة الفضيلة، ومن أهم هذه الشروط:

-أن يكون الأصدقاء أخيار بأنفسهم، لا فقط بالفائدة أو باللذة التي يؤثرونها.

-يجب أن تكون قلوبهم كريمة.

-يجب عليهم أن كونوا نافعين بعضهم لبعض، وبالتالي ملائمين بعضهم لبعض.

-أن تكون أفعالهم أيضاً فاضلة.

-يتطلب هذا النوع من الفضيلة شرط "الزمان والعادة"، والمقصود بهذا الشرط أنه "لا يمكن للصديقين أن يقبل أحدهما الآخر، أي لا يمكن أن يكونا صديقين، قبل أن يُظهر كلاهما بأنه حقيق بالمحبة، وقبل أن يتقرر في نفسيهما الثقة المتبادلة"[2]، لأن الصداقة الحقة لا تكون سريعة كصداقة المنفعة أو اللذة، بل تقتضي الدوام، وهذا يعني استقرار في الأخلاق. كما أن انحلال الصداقة حسب أرسطو يعود على تقلب الأخلاق في الشخص.

إن هذا النوع من 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 الاصابات الوخيمة.

والصداقة الحقة فرضت على أرسطو أن يتطرق إلى مسألة الأنانية والأثرة، فالأثرة عند أرسطو تعادل الفضيلة العليا، فالإيثار هو أثرة الأعلى درجة، لأنه ليس شيئاً أخر غير نقل الأثرة من الذات إلى الغير، ففي الصديق تجتمع الأنانية

والغيرية، كما تجتمعان عند الأم، فهي تألم لوجع ابنها مثلما تألم لوجعها، وبالتالي فليست كل أنانية ممقوتة، بل فقط التي تطلب المنافع واللذات. إن الصديق حسب ارسطو هو ذلك الذي يعيش معك والذي يتحد وإياك في الأذواق والذي تسره مسراتك وتحزنه أحزانك، فالصديق هو ذات ثانية أو بتعبير أرسطو فالصديق روح واحد في جسدين.

ويمضي أرسطو في تحليله لموضوع الصداقة، ويتساءل: هل ينبغي أن يتخذ الإنسان أمبر عدد يستطيعه من الأصدقاء؟ ويرى أرسطو أن الصداقة إن دلت على شيء فإنما تدل على قلة الأصدقاء لا كثرتهم. والصداقة الحقيقية لا تتجه إلى أنس كثيرين، لأن الصداقة حب وليس من الممكن حب اناس كثيرين في آن واحد، و"جميع الصدقات التي يشاد بذكرها ويعجب مت أمرها لم توجد البتة إلا بين شخصين"[1].

ويتساءل أرسطو أيضاً: هل الأصدقاء ضروريون أكثر في السراء أن في الضراء؟ ويرى أرسطو أن الأصدقاء يُطلبون في الحالتين على حد سواء، فالأصدقاء هم حقاً ضروريون في المصيبة، فعندما يلزم الأصدقاء النافعون ومجرد 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 ويتقبل نعمهم. لكن أشرف من ذلك أن يكون للمرء أصدقاء في السراء والضراء وفي هذه الحالة لا يطلب إلا أهل الاستحقاق والفضيلة.

ب–الفضائل العقلية: بعد تعرفنا على دواعي تقسيم الفضيلة إلى خلقية وعقلية، وبعد 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 والعدالة والصداقة والكرم والصدق والعفة والأمانة في حياة الناس الاجتماعية، بحيث لا تنتظم هذه الحياة الاجتماعية إلا بوجود هذه الفضائل وممارسة الجميع لها، إلا أن هذه الفضائل جميعاً لا تحقق ماهية الإنسان في نظر أرسطو، لأنها إنما تتم، كما قلنا سابقاً، بتحكم الجزء العاقل من الإنسان في الجزء الشهواني غير العاقل منه، ويبقى أن يكون هناك فضيلة خاصة بالعقل بما هو كذلك.

أهمية الفضائل العقلية لا تستمد من هذا الجانب فقط، بل إنها تستمد أيضاً من "السعادة"، فإذا كانت السعادة نشاطاً يسير طبقاً للفضيلة، فمن "المنطقي أنها تسير طبقاً لأعلى الفضائل وسوف تكون الفضيلة العقلية أفضل جانب فينا"[2]، ومن خلال هذه الفكرة نلاحظ وكأن أرسطو يميز بين نوعين من علم الأخلاق، علم الأخلاق الذي يبحث في الإنسان بصفته مركباً من نفس وجسد، أي في فضيلته وخيره وسعادته، وعلم الأخلاق الذي يبحث فيه بصفته عقلاً محضاً، أي في فضائله العقلية الصرفة.

ومن خصائص الفضائل العقلية، حسب أرسطو، أنها تُكتسب بالتعلم وتنمو بنموه، لذلك كان بلوغها يتطلب وقتاً طويلاً وخبرة عظيمة، وقد خصص أرسطو الكتاب السادس للكلام عم الفضائل العقلية. وقد بدأ بتقسيم العقل إلى نظري وعملي، وكل منهما ينشد الحقيقة من زاويته الخاصة. فالعقل العملي يطلب الحقيقة في مجال الميول والشهوات المستقيمة، ويحدد الوسائل الجزئية لإرضاء هذه الميول. أما العقل النظري، وهو أشرف جزء في النفس الناطقة، فإنه يطلب الحقيقة لذاتها، وموضوعه الكلي الموجودات الثابتة الدائمة، وفعله التأمل النظري باعتبارها فضيلة العقل بما هو كذلك، ولقد خلق العقل في الإنسان لا يتحكم 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 عدة منها: إن التأمل والتفكير حينما يمارسهما الإنسان العاقل فإنه يتشبه في ذلك بالإله الذي اقتصرت وظيفة 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 والتساؤل "عن أسرار الوجود لما استطاع الإنسان أن يعرف مُبدع الوجود وعلته الأولى وهي الله"[1]. وقد خصص أرسطو في الكتاب العاشر من "الأخلاق إلى نيقوماخوس" للبرهنة على مدى سمو هذه الفضيلة على غيرها من أنواع الفضائل، ومن جملة البراهين ما يلي:

-التأمل أقدس الأفعال الإنسانية.

-ارتباط فعل التأمل بالاستقلال واللذة، فالتأمل هو الفعل الألذ والأطهر.

-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 يهيش هذه الحياة التأملية التي هي قبس من الألوهية موهوبة لبعض البشر دون بعضهم الآخر، ومنه يربط أرسطو فعل التأمل بالخلود، فبقدر ما يتأمل الإنسان بقدر ما يحيا حسب أشرف ما يمتلك من قدرة، بقدر ما يقترب من الألوهية، بقدر ما يخلد نفسه.

-التأمل فعل إلهي** ويمثل قمة السعادة للإنسان كما هو للإله، ويقول أرسطو في كتابه "دعوة للفلسفة" ما يتوافق مع هذه الفكرة: "إن الإنسان إذا حُرم الإدراك الحسي والعقل صار شبيهاً بالنبات، وإذا حُرِم العقل وحده تحول إلى حيوان، أما إذا تحرر من غير المعقول وتمسك 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 الاستقراء، ومنها يُكَوِّن معارفه العلمية التي تكون كلية ومتكافئة تنطلق بواسطة روابط ضرورية. إن العلم، عند أرسطو، عندئذ "هو المقدرة على إثبات المعرفة، وهو الاستنتاج السليم انطلاقا من المبادئ الأولية، موضوعه هو الضروري واللانهاية"[2]، ومن علاماته أنه بالإمكان تلقينه كما يمكن تعلم موضوعه، حيث يقول أرسطو: "كل علم قابل لأن يعلّم وكل شيء قد عُلّم يمكن فيما يظهر أن يُعلّم"[3].

أما الفن "techne" فهو "الملكة التي تؤهلنا لأن نتحدث مصنوعات طبقاً لقواعد محكمة"[4]، إن الفن هو ملكة إنتاج يديرها ويدبرها العقل لكنها ى تتعلق بالأشياء واجبة الوجود أو ضرورية الوجود أو بمعنى آخر لا تتعلق بإنتاج الماهيات، وإنما بإنتاج الأشياء التي يمكن أن توجد أو لا توجد. ومنه فثمة فن جيد وفن رديء، فالإنتاج الجيد ناتج فن جيد، والإنتاج الفاسد ناتج فن فاسد. إذ ما هو إلا "ملكة الإنتاج يهديها العقل، فليس في عقلنا ملكة منتجة ليست فناً، فينتج من هذا أن الفن يشتبه فينا بالملكة التي تنتج الأشياء في الخارج بمساعدة العقل الحق"[5].

ومن فضائل العقل أيضاً التدبير، فهو ملكة تقف على الحق، وبمساعدة العقل تهتدي إلى جميع الأشياء الحسنة والقبيحة بالنسبة للإنسان، وبالتالي "فالرجل المدبر هو الذي يكون كفئاً للحكم على الأشياء التي تكون طيبة ونافعة له على الوجه الأنسب لا على الاعتبارات الخاصة لصحة الجسم وعافيته، بل التي يجب على وجه العموم أن تساعد على فضيلته وسعادته"[6]. إن التدبير هو فضيلة الإنسان العاقل الذي ينجح في البُعد عن الانفعالات الوقتية للذة والألم والحرص على الموازنة بين الأمور حتى يمكن اكتشاف الأشياء الحسنة والقبيحة ومن ثم الاتجاه نحو الأشياء

الحسنة والابتعاد 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 والعمل يرد بالضرورة على الأشياء التفصيلية.

أما الحكمة، خاصة العملية، فهي ملكة المشورة الحيّدة في الأشياء الحسنة والرديئة بالإضافة إلى الإنسان لما هو إنسان. والحكمة تعرف الصواب، وتعرف الوسائل إلى ما هو صواب. ولهذا فإن الحكمة فضيلة العقل بها يعرف الإنسان ما ينبغي فعله، وما يجب عليه أن يتجنبه، وتتضمن الروية والحكمة العملية والتصميم أو العزم. والحكمة العملية إذا تناولت شؤون الدولة فيهي "العلم السياسي"، ويجب أن تتناول هذه الشؤون، لأن "الفرد لا يستطيع أن يحيا حياة كاملة في دولة ناقصة، والعلم السياسي يشمل التشريع ووظيفتين خاضعتين للتشريع هما الشورى والقضاء"[1].

وفي الأخير نجد أم كل من الفضائل الأخلاقية والعقلية عند أرسطو هي وسائل لبلوغ السعادة بنوعيها، "السعادة القصوى التي تقابل الفضائل العقلية أو النظرية، والسعادة الأدنى أو الإنسانية التي تقابل الفضائل الأخلاقية أو العملية"[2].

تلك هي الموضوعات الأساسية التي عرض لها أرسطو في كتابه "الأخلاق إلى نيقوماخوس" والتي 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 الأوروبية.

المحاضرة الثامنة: بواكير التفكير الأخلاقي في الإسلام

مقدمة: 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، ومع ذلك كان لهم شعرهم الذي يعدّ ديواناً لهم، وسجلاً لتاريخهم، وكان هذا الشعر حافلاً "بالحكم" التي تدل على رجاحة في العقل وصفاء في الذهن" ويمكننا أ نعثر على بعض الأقوال في هذه الفترة، على بعض الأقوال الشعرية المتناثرة والمعبرة عن العواطف الأخلاقية حيث نجد تحذيرات من التكبر وتهديدات من الانتقام الإلهي ومن ذلك المنطق والتأثير انطلق الرسول الكريم في كل المواقف الهادفة إلى تحسين الأخلاق فيما بعد"[1].

ومن خلال شعرهم ندرك أنهم عرفوا كثيراً من الفضائل وتخلقوا بها في حياتهم العملية وكانوا يفخرون بها، كما عرفوا كثيراً من الرذائل وكانوا يتحرزون منها. لكن هذه "الحكم" قد صدرت عن فلتات الطبع وخطرات الفكر لا غير، ولذا لا يمكن أن تعدّ فلسفة كتلك التي تقوم على النظر العقلي وتعتمد على منهج علمي.

وإذا كانت هذه الفترة قد سميت "بعصر الجاهلية" لما كانوا عليه من وثنية، فقد احتوت على فئة الحكماء، "وحكماء العرب هؤلاء هم: العلماء الذين كان يُرجعُ إليهم فيما يعرض من مشاكل، وهم في الجملة، أعظم العرب حظاً في الثقافة"[2]. وكان لكل قبيلة حكيم أو أكثر واشتهر منهم كثيرون "كأَكْثَمَ بن صيْفيّ، حاجب بن زُرارة، والأقرع بن حابس، وعامر بن الظّرب"[3].

ولقد أثرت عنهم الحكم القصيرة التي تركزت فيها التجربة والحنكة والدعوة إلى القيم الأخلاقية الفاضلة، كالتخلق بالخلق الجميل الحسن والعمل على إقرار الحق ومناصرة العدل ودفع الظلم، ورد الضيم.

حتى إذا جاء الإسلام سما بالأخلاق وأولاها عناية كبيرة لأن الإسلام في جوهره رسالة أخلاقية، بكل ما تحمله هذه الكلمة من عمق وشمول ولا 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 ويؤكد ذلك قول الرسول صلى الله عليه وسلم "إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق" سواء مكارم الأخلاق التي جاء بها الرسل السابقون أو مكارم الأخلاق التي اهتدى إليها الناس في العصور السابقة، بل وفي كل العصور أو مكارم الأخلاق التي كان عليها العرب قبل الإسلام، فكانت رسالة جامعة لكل خُلق حسن، قال تعالى: ﴿وَيَهۡدِيَكُمۡ سُنَنَ ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِكُمۡ﴾

(الأنعام: 90). فالطابع الخلقي بارز وواضح في وصايا الإسلام العامة بمكارم الأخلاق، وعرض الفضائل الإنسانية الحقة ودعوته إليها، ولن نستطيع أن نذكر في هذا المجال كل الآيات التي أشارت إلى هذه الفضائل، وحسبنا أن نذكر بعضها، من تلك الآيات قوله تعالى:﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ (النحل: 90) وقوله تعالى:﴿إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ، الَّذِينَ يُوفُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَلَا يَنْقُضُونَ الْمِيثَاقَ، وَالَّذِينَ يَصِلُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَيَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ وَيَخَافُونَ سُوءَ الْحِسَابِ * وَالَّذِينَ صَبَرُوا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَنْفَقُوا مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ سِرًّا وَعَلَانِيَةً وَيَدْرَءُونَ بِالْحَسَنَةِ السَّيِّئَةَ أُولَئِكَ لَهُمْ عُقْبَى الدَّارِ﴾ (الرعد: 19 -22).

والأخلاق في الإسلام قائمة على الوسطية بين المثالية والواقعية. فالمثالية في الأخلاق الإسلامية تتأكد في النموذج، بينما الواقعية في إمكان التطبيق، مثال ذلك قوله تعالى: ﴿فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ﴾ (النحل: 125) ذلك هو الحد الأدنى الذي يناسب الطبيعة البشرية في الاقتصاص لنفسها (الواقعية)، ولكن المثالية في الارتقاء في المشاعر والتحكم في الانفعالات سموّاً (العفو عند المقدرة)، ﴿فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ ۚ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ﴾(الشورى: 40) وقوله تعالى كذلك: ﴿ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ ﴾ (فصلت: 34).

لم يترك الإسلام جانباً من جوانب الإنسانية إلا وقد صاغه صياغة أخلاقية، الجانب النظري، والعملي، والاقتصادي، والسياسي، والثقافي، والجانب العسكري، والجانب الاجتماعي، والعقائد والعبادات. لأن القرآن يعتبر أن الأخلاق الموجه القويم للإنسان نحو الفضيلة والخير، لأن النفس الإنسانية فيها نزعتان: نزعة الخير والفضيلة، ونزعة الشر والرذيلة.

"ولقد اعتبر الإسلام الأخلاق الفاضلة هدفاً ومقصداً من أهداف ومقاصد التشريع ولذا جعلها مرتبطة بقواعد الإسلام وأركان الإيمان"[1]. فالقرآن الكريم دستور الإسلام الخالد، "قد حفظ القانون الأخلاقي الذي جاء به موسى وعيسى، ولكن هذا القانون لم يأت على شكل كلية واحدة كالوصايا العشر، ولكنه ورد كليات متفرقة في عدد من السور"[2].

ومما نستنتجه من ذلك أن الإسلام قد أرسى قواعد الأخلاق وربّى النفس الإنسانية على المثل العليا والفضائل السامية كالصدق والعفو والحلم والرحمة والتواضع والعدل والإحسان، وما إلى ذلك. ونهى بالمقابل عن الرذائل كلها كالكذب والغش والخيانة والكبر والغضب والحسد والحقد والغدر وما إلى ذلك.

والأخلاق في الإسلام لا تستمد من القرآن فحسب، بل أيضا من سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، حيث كانت سنته تطبيقا عملياً لهذه الأخلاق الكريمة التي اشتمل عليها القرآن. ولقد كان عليه الصلاة والسلام المثَل الأعلى في الفضائل وحسن الخلق، والمؤمنون مطالبون بالاقتداء به والتأسي بأخلاقه. فإذا كانت آيات القرآن وسوره أصوات وكلمات، فإن عمل الرسول وخلقه معانيها وتفسيرها.

ما نلاحظه في هذه المرحلة أن المسلمين اهتموا بالجانب التطبيقي للأخلاق لإدراكهم أهمية هذه المثل والقيم في بناء النفس وإصلاح القلوب، ولم يعتنوا بالجانب التنظيري للأخلاق، بمعنى أن المسلمين في صدر الإسلام الأول لم يكونوا في حاجة إلى البحث العقلي في أساس الخير والشر والفضيلة والرذيلة وغيرها. ويجب "الحذر من المبالغة والقول بأن ما في القرآن والحديث من أخلاق يكوّن مذهباً أخلاقياً، فإن هذا لا يعدو طائفة لها قيمتها من المواعظ والحكم تدل على الخير وتأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر وتدعوا إلى حسن السلوك"[1].

فهذا الجانب النظري تأخر إلى أن ظهرت مرحلة الترجمة في القرن الثاني الهجري، التي اقتصرت في العصر الأموي على الكيمياء والفلك والطب، بينما في العصر العباسي، الذي شهد نهضة حضارية عظيمة وحركة فكرية رائدة وصارت الترجمة أوسع نطاقاً، بحيث شملت الفلسفة والمنطق والعلوم التجريبية. ومن 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 والأخلاق"[2]، خاصة الفارسية منها، كالأدب الكبير والأدب الصغير. وكذلك ترجمة كتب أفلاطون وأرسطو وجالينوس وغيرهم.

فلاسفة الإسلام والقضايا الأخلاقية: لقد أتاحت هذه الترجمة لكثير من مفكري الإسلام الاطلاع 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 خمس موروثات ثقافية وهي:

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

2 . الموروث الإسلامي الخالص الذي يستند إلى المرجعية الإسلامية وعمادها القرآن والسنة.

3 . الموروث الفارسي وكان يمثل ثقافة أجنبية ورثها الإسلام.

4 . الموروث الصوفي.

5 . الموروث اليوناني متمثل على الخصوص في مؤلفات أفلاطون وأرسطو وجالينوس.

وبعد 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، ومنذ ذلك الوقت نشأت الاتجاهات الفلسفية

في الأخلاق الإسلامية*.

وعلى العموم، يرى الدكتور ماجد فخري في كتابه" الفكر الأخلاقي العربي" أن هذا الفكر مرّ بأربع مراحل هي:

المرحلة الأولى: تميزت بمعالجة الإشكاليات الخلقية الناجمة عن تدبر النصوص الشرعية لاسيما مدلول "العدل الإلهي" والتبعة البشرية وماهيّة البرّ، وما اتصل بها من طاعات ومعاصٍ.

المرحلة الثانية: وهي في نظره تعكس التفاعل بين الفكر الديني الإسلامي والفكر الفلسفي اليوناني وتتمثل هذه الفترة في مؤلفات الكندي والرازي التي قال عنها أنها تعكس التأثيرات الرواقية والسقراطية التي أخذت تتسرب إلى العالم الإسلامي في مطلع القرن الثالث الهجري.

المرحلة الثالثة: تعكس بصورة واضحة تأثير "الأخلاق النيقوماخية" لأرسطو وبعض الشروح اليونانية المتأخرة التي اقترنت بها في الترجمات العربية، ويمثل هذه المرحلة مسكويه.

المرحلة الرابعة: وتتصف في نظره بالعمل على دمج الجانب الفلسفي بالجانب الديني والصوفي لذا نجد مؤلفي هذه المرحلة أشد حرصا على تحري النظائر الشرعية في القرآن والحديث للمفاهيم أو القضايا الخلقية، وتأييد أقوالهم بالشواهد الشرعية تلك ويمثل هذه المرحلة كل من "ميزان العمل" للغزالي، و "أدب الدنيا والدين" للماوردي، ثم يضيف إليها رسالة ابن حزم في "الأخلاق والسير" ورسالة فخر الدين الرازي في "النفس والروح"[1].

وهناك تقسيماً آخر يقدمه الدكتور محمد يوسف موسى في كتابه" تاريخ الأخلاق" يصنف فيه اتجاهات الأخلاقيين الإسلاميين إلى ما يلي:

1 . اتجاه يُعنى بالأخلاق العملية المستقاة من القرآن والسنة والحكمة العربية ويمثل هذا الاتجاه أبو الحسن البصري الماوردي (364 . 450 هـ) صاحب كتاب "أدب الدنيا والدين".

2 . اتجاه غلبت عليه النزعة الدينية والصوفية واختلط بكثير من النظر الفلسفي ويمثل هذا الاتجاه الإمام الغزالي (450 . 505 هـ) في كتابيه "إحياء علوم الدين" و"ميزان العمل".

3 . اتجاه بنى نظرياته على أسس فلسفية متأثراً تأثراً عظيماً بالفلسفة اليونانية، ويمثل هذا الاتجاه الكندي والفارابي وابن سينا وإخوان الصفا ومسكويه وابن طفيل وابن رشد[1].

[1] – محمد يوسف موسى، المرجع السابق، ص 164.

المحاضرة التاسعة: فلسفة الأخلاق عند الفارابي

مقدمة: ستقتصر هذه المحاضرة على دراسة فلسفة الأخلاق عند الفارابي*، وتبيان مواطن تأثره بالأخلاق الأرسطية. وإذا تساءلنا لماذا الفارابي؟ فذلك لأنه من أكثر الفلاسفة اهتماماً بالأخلاق، لكثرة ما كتبه عنها، وما ألفه فيها من كتب ورسائل.

لقد ذكر الفارابي الأخلاق وجعلها أحد فرعي "العلم المدني" في كتابه "إحصاء العلوم" وكان في ذلك يترسم خطى أرسطو. سواء في تصنيفه للعلوم . أو في فهمه للأخلاق، حيث قسم العلوم إلى ثمانية أقسام وهي: علم اللسان، وعلم المنطق، وعلم التعاليم، والعلم الطبيعي، والعلم الإلهي، والعلم المدني، وعلم الفقه، وعلم الكلام. وكهذا نرى أن الفارابي عدّد العلوم وأجزاءها كما جاءت عند أرسطو، وأضاف إليها علّمي الفقه والكلام، وهما عِلمان إسلاميّان كانت لهما في عصره أهمية كبرى. وما يهمنا هنا هو العلم السادس أي العلم المدني، لأننا نجد فيه تعريف الأخلاق، ولتوضيح ذلك نعتمد على النص التالي: "فالعلم المدني هو الذي يفحص عن أصناف الأفعال والسنن الإرادية وعن الملكات والأخلاق والسجايا والشيّم التي عنها تكون تلك الأفعال والسنن، وعن الغايات التي لأجلها تفعل، وكيف ينبغي أن تكون موجودة في الإنسان، ويميز بين الغايات التي لأجلها تفعل الأفعال وتستعمل السنن ويبين أن منها ما هي في الحقيقة سعادة وأن منها ما هي مظنون أنها سعادة من غير أن تكون كذلك. وهذا العلم جزءان:

. جزء يشتمل على تعريف السعادة، ويميز ما بين الحقيقة منها والمظنون به، وعلى إحصاء الأفعال والسير والأخلاق والشيم الإرادية الكلية التي شأنها أن توزع في المدن والأمم ويميز الفاضل منها من غير الفاضل.

. وجزء يشتمل على وجه ترتيب الشيم والسير الفاضلة في المدن والأمم، وعلى تعريف الأفعال الملكية التي بها تمكن السير والأفعال الفاضلة"[1].

أما في كتابه "تحصيل السعادة" يرى المعلم الثاني (باعتبار أرسطو المعلم الأول) أن الأخلاق علم يفحص عن الغرض الذي لأجله كوّن الإنسان، "وهو الكمال الذي يلزم أن يبلغه، ثم يفحص عن جميع الأشياء التي بها يبلغ الإنسان ذلك الكمال أو أن ينتفع في بلوغه، وهي الخيرات والفضائل والحسنات، ويميزها عن الأشياء التي تعوقه عن بلوغ ذلك الكمال، وهي الشرور والنقائص والسيئات، وهذا هو العلم المدني، وهو علم الأشياء التي بها، أهل المدن ينال السعادة كل واحد بمقدار ما أعد له بالفطرة"[2].

ومن خلال تعريف الفارابي للأخلاق في كتابيه المذكورين، نلاحظ أن "الأخلاق عند كل من الفارابي وأرسطو علم عملي، أي أنه يقوم على ممارسة الأفعال المحمودة وإتباع القدوة الصالحة لاكتساب ملكة الأفعال الخلقية"[1].

والفارابي 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 والتجربة في الأخلاق أكبر مما هو في المنطق"[2].

وإذا كان تأثر الفارابي في فلسفته بصفة عامة وفلسفته 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، وأرسطو تارة أخرى، وقد تجاوز آرائهما أحياناً نازعاً منزع تصوّف وزهد"[3].

أما الباحث "ناجي التكريتي" في كتابه "الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام" يؤكد على أنه "إذا كان الفارابي قد اقتفى أثر أرسطو في المنطق والطبيعيات، فلأفلاطون أثر كبير عليه في الأخلاق والسياسيات"[4]. أما الباحث محمد عابد الجابري، فيرى أنه رغم "تأثر الفارابي في الأخلاق بأرسطو، وفي فكره السياسي بأفلاطون، ولكن لم يسايرهما في كل ما ذهبا إليه"[5].

وفي دراستنا للفلسفة الخلقية عند الفارابي، نحاول التطرق إلى أهم المواضيع في هذا المجال، وهي على الخصوص، موضوع السعادة والفضيلة واللذة وموضوع علاقة السياسة بالأخلاق. وهي كما نلاحظ نفس المواضيع التي تعرفنا عليها في الفصل الثاني، أي عند دراستنا لفلسفة الأخلاق الأرسطية.

وفي نفس الوقت نحاول تبيان أصول هذه المواضيع في الفلسفة اليونانية عامة والأخلاق خاصة.

1. **نظرية السعادة عند الفارابي**: لقد صادفت نظرية السعادة* هوى لدى فلاسفة المسلمين، وقد تأثروا من غير شك بآراء فلاسفة اليونان في هذا المجال. ولكن 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".

"فلماذا أصر الفارابي على وسم كتبه الأخلاقية باسم " السعادة" ولم يسمها بأسماء أخرى كالفضيلة والأخلاق وما إليها؟"[1]. والسبب في ذلك هو أنه متأثر بالفلسفة اليونانية، وهذه الأخيرة، كما مر معنا، تمتاز بأنها "أخلاق سعادة".

والسعادة عند الفارابي مرتبطة بالسلوك الفردي (سعادة الفرد) على مستوى علم الأخلاق ومرتبطة بالسلوك الجماعي على مستوى علم السياسة. وهنا نلاحظ الفارابي كأرسطو يجعل الأخلاق فرعاً للسياسة، فإذا كان مدار البحث في الأخلاق دراسة السلوك الفردي المؤدي إلى اكتساب الفضائل وتحصيل السعادة لكل فرد على حدة، فإن مجال البحث في السياسة دراسة كيفية تحصيل السعادة للمجتمع بأسره. ولنبدأ الآن بالسعادة الفردية.

إن السعادة في نظره هي الخير الأقصى وآثر الخيرات جميعاً وأنها تُطلب لذاتها لا لشيء آخر، حيث يقول الفارابي: "السعادة هي غاية ما يتشوقها الإنسان، وأن كل ما ينحو بسعيه نحوها، فإنما ينحوها على أنها كمال ما...وكل كمال غاية يتشوقها الإنسان، فإنما يتشوقها على أنها خير ما، فهو محالة لا مؤثر لما كانت الغايات التي يتشوقها على أهنا خيرات مؤثرة، كثيرة، كانت السعادة أجدى الخيرات المؤثرة. وقد تبين أن السعادة من بين الخيرات أعظمها خيراً، ومن بين المؤثرات أكمل كل غاية يسعى الإنسان نحوها (إذ أنها تؤثر لذاتها وما يؤثر لذاته، أفضل مما لا يؤثر لغير ذاته)"[2]. ويقول أيضاً في موضع آخر: "السعادة هي الخير على الإطلاق. وكل ما ينفع في أن تُبلغ به السعادة وتُنال به فهو أيضاً خير لأجل ذاته لكن لأجل نفعه في السعادة، وكل ما عاق عن السعادة بوجه ما فهو الشر على الإطلاق"[3].

هذا القول، سواء الأول أو الثاني، إذا قارناه بما مر معنا، يوضح لنا مقدار تأثر الفارابي بالفلسفة اليونانية عامة والفلسفة الخلقية الأرسطية خاصة، في اعتبار الأخلاق سبيلاً إلى تحقيق الكمال الأسمى، وفي كون السعادة هي الغاية الأخلاقية المرجوة.

فكل إنسان إذن يطلب السعادة، وهو يطلبها لأنها كمال من الكمالات الإنسانية، وهذه الكمالات غايات يطمح الإنسان إلى تحقيقها ويؤثرها على غيرها. ولما كانت السعادة هي من بين الغايات أعظمها قدراً، وأنها إذا تحققت

للإنسان لم يحتج لغاية أخرى غيرها، تبين لنا أنه إنما تطلب لذاتها وأنها مكتفية بذاتها من حيث أنها الخير الأقصى للإنسان.

والسعادة بهذا المعنى ليست في الثروة، كما يرى بعض الناس، ولا في التمتع باللذات كما يتوهم آخرون، ولا في الرياسة كما يعتقد بعضهم، ولا في شيء آخر من هذا القبيل، إن المقصود هنا هي السعادة الحقيقية التي هي نهاية الكمال الإنساني، وهنا المفكر محمد عابد الجابري "أن الكمال مفهوم أرسطي أساسي"[1].

ويرى الفارابي أن الإنسان أو صفاته أو سلوكه، أي الأعمال السلوكية، منها ما يكون موضوعاً للمدح أو الذم، ومنها ما لا يكون موضوعاً لا للمدح ولا للذم، والسعادة ينالها بالصنف الأول من أحوالها أي "التي يلحقه بها حمد أو ذم"[2].

وهذه الأحوال ثلاثة:

1 . الأعمال الجسمية أو أفعال البدن كالمشي والقيام والقعود الخ.

2 . الحالات الانفعالية أو كما يسميها "عوارض النفس" مثل الشهوة واللذة والفرح والغضب.

3 . التمييز بالروية أو التمييز بالذهن.

ويمكن أن نجمع هذه الأحوال الثلاثة في المقولة التالية: "وكما أن الأفعال يلحقها المدح متى كانت جميلة، والذم متى كانت قبيحة فكذلك عوارض النفس يلحقها المدح متى كانت على ما ينبغي، ويلحقها الذم متى كانت على غير ما ينبغي، والتمييز يلحقه المدح متى كان جيّداً، والذم متى كان رديئاً"[3]. فيجب إذن بيان متى تكون الأفعال جميلة، ومتى تكون عوارض النفس على ما ينبغي، ومتى يكون التمييز جيداً.

تكون أفعالنا البدنية وعوارض أنفسنا جميلة بحيث ننال بها السعادة، متى كانت طوعاً واختياراً، وكان اختيارنا لها لأجل ذاتها، وكان ذلك في كل ما نفعله، وطوال حياتنا كلها، حيث يقول الفارابي: "والسعادة ليست تُنال بالأفعال الجميلة متى كانت عن الإنسان لهذه الحال، لكن أن تكون له وقد فعلها طوعاً وباختياره، ولا أيضاً إذا فعلها طوعاً في بعض الأشياء في بعض الأزمان، لكن أن يختار الجميل في كل ما يفعله وفي زمان حياته بأسره"[4].

وكذلك جودة التمييز يجب أن تكون بحيث يشعر الإنسان بما **يميز**، وكيف يميز، في كل شيء يميزه بحيث يقصد بها القبيح طوعاً واختياراً. ومنه فالسعادة "تُنال السعادة عند الفارابي بممارسة الأعمال المحمودة الصالحة بطريقة إرادية متواصلة. والإنسان حر في عمل الخيّر لأن له بالقوة خصالاً يتمكّن من تنميتها فتصبح له ملكة، والملكة هي ما لا تزول بسهولة"[1].

أما في كتابه الآخر وهو "السياسة المدنية" نجد الفارابي يُسوي بين الخير والسعادة، وهي الخير على الإطلاق، وتحديد "السعادة" بأنها الخير المطلق اعتمده عليه، وهنا نجد الفارابي يأخذه عنه، وحول هذه المساواة، يقول الفارابي: "والسعادة هي الخير على الإطلاق. وكل ما ينفع في أن تُبلغ به السعادة وتُنال به فهو أيضاً خير لا لأجل ذاته لكن لأجل نفعه في السعادة، وكل ما عاق عن السعادة بوجه ما فهو شر على الإطلاق"[2].

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

يؤكد الفارابي على مبدأين للأخلاق هما الطبع والإرادة، حيث يقول: "والخير النافع في بلوغ السعادة قد يكون شيئاً مما هو موجود بالطبع وقد يكون ذلك بإرادة. والشر الذي يعوق عن السعادة قد يكون شيئاً مما يوجد بالطبع وقد يكون بإرادة"[3]. وهو هنا يوافق المعلم الأول القائل بإرادة الخير والشر.

والأفعال التي هي بالطبع عند الفارابي تكون صادرة عن نفس الأجسام السماوية (إن النفس عند الفارابي ثلاث نفوس: نفس الجسام السماوية، ونفس الإنسان، ونفس الحيوان). أما الخير الإرادي (الجميل) والشر الإرادي (القبيح) فهما صادران عن القوة الناطقة*، التي هي خاصة بالإنسان، وهي التي تمكنه من إدراك المعقولات والتمييز بين الجميل والقبيح واكتساب الصناعات والعلوم ويقترن بها عند الإنسان نزوع إلى ما يفعله. وتنقسم القوة الناطقة إلى قسمين: أحدهما عملي، وهو الذي يستنبط ما يجب فعله من الأفعال الإنسانية والآخر عملي أو نظري، وهو الذي يتم به جوهر النفس، يصير جوهراً عقلياً بالفعل، يقول الفارابي: "والناطقة منها النظرية ومنها عملية، والعملية منها مهيئة ومنها مروية. فالنظرية هي التي بها يحوز الإنسان علم ما ليس شأنه أن يعمله إنسان أصلاً، والعملية هي التي بها يعرف ما شأنه أن يعمله الإنسان بإرادة. والمهيئة منها هي التي تحاز الصناعات والمهن، والمروية هي التي يكون

بها مأخذ الفكر والروية في شيء مما ينبغي أن يعمل أو لا يعمل"[1]. وفي موضع آخر وفي تعريفه للقوة الناطقة، نجد الفارابي يؤكد على أن الجزء العملي من هذه القوة جعل ليخدم الجزء النظري و"النظري لا ليخدم شيئاً آخر، بل ليوصل بها إلى السعادة"[2].

يذكر الفارابي أن العوامل التي تدفع المرء إلى الشر وهي جهل الناطقة بالسعادة الحقة وتوهمها إياها في اللذة أو الكرامة أو النفع وأشباه ذلك، واشتياق هذه المتوهمات والسعي إليها ومساعدة المتخيلة والحساسة في القصد إليها، وحول هذه الفكرة نجد الفارابي يقول: "ومتى توانى الإنسان في تكميل الجزء الناطق النظري فلم يشعر بالسعادة فينزع نحوها ونصب الغاية التي يقصدها في حياته شيئاً آخر سوى السعادة من نافع أو لذيذ أو غلبة أو كرامة واشتاقها بالنزوعية وروّى في استنباط بآلات القوة النزوعية وساعدته المتخيلة والحساسة على ذلك كان الذي يحدث حينئذ شراً كله"[3].

والنفس كما الجسم .كما مر معنا. فهي صورة الجسد وقومه ومادته، بمعنى النفس متصلة بالبدن أوثق اتصال. ولقد أوردنا هذه العلاقة بينهما حتى نُبين أن "السعادة تقوم عند المعلم الثاني قارئ محاورة فيدون"[4]–هي المحاورة التي برهن فيها أفلاطون على خلود النفس بمناسبة موت سقراط–في تحرر النفس من قيود المادة أغلالها، فتصير عقلاً كاملاً، أي أن تصير نفس الإنسان من الكمال والتخلص من أدران المادة وغواشيها بحيث لا تحتاج في قوامها إلى المادة و"أن تبقى على تلك الحال دائماً أبدا"[5].

وكيف تصل النفس لهذه السعادة القصوى؟، يقول المعلم الثاني إنها "تبلغ ذلك بأفعال ما إرادية بعضها أفعال فكرية ترمي إلى معرفة علوم الفلاسفة والقدماء وبعضها أفعال بدنية، وليست بأي أفعال اتفقت، بل بأفعال محدودة مقدرة تحصل على هيئة ما وملكات ما مقدرة"[6]. وقد فرق الفارابي بين نوعين من الأفعال:

النوع الأول: أفعال تساعد في بلوغ السعادة وقد أطلق عليها "الأفعال الجميلة"، وهي تصدر عن الفضائل "وهذه الخيرات هي لا لأجل ذواتها بل إنما هي خيرات لأجل السعادة"[7].

النوع الثاني: أفعال تعوق عن تحقيق السعادة، وقد أطلق عليها "الشرور" و"هي الأفعال القبيحة والهيئات والملكات التي تكون عنها هذه الأفعال هي النقائص والرذائل والخسائس"[1]. وعلى ذلك فالسعادة تتحقق وتأتي:

أولاً: عن طريق الابتعاد عن الأعمال القبيحة والشهوات.

ثانياً: عن طريق العقل والحكمة والتعقل.

فهو إذن "كما تأثر بأرسطو من أن السعادة تأتي عن طريق التأمل العقلي، تأثر أيضاً بأفلاطون وأفلوطين في التأمل والاتصال والزهد*والتشبه بالله"[2].

وفي 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 وفضائل، وهذه تكون لنا بالفلسفة، حيث يقول الفارابي: "لما كانت السعادات إنما ننالها متى كانت الأشياء الجميلة قُنية، وكانت الأشياء الجميلة إنما تصير لنا قنية بصناعة الفلسفة، فلازم ضرورة أن تكون الفلسفة هي التي بها تنال السعادة"[3]. إذن ننال السعادة بالفلسفة التي ننالها بجودة التمييز، التي تكون بحسب قوة الذهن على إدراك الصواب وتمييزه عن الخطأ، "وقوة الذهن إنما تحصل متى كانت لنا قوة بها نقف على الحق إنه حق بتيقن فنعتقده، وبها نقف على ما هو باطل أنه باطل بتيقن فنتجنبه .... والصناعة التي نستفيد هذه القوة تسمى صناعة المنطق"[4]. لأن المنطق هو العلم الذي به نميّز الخطأ الذي يُظنّ به أنه صواب والصواب الذي يُظنّ به أنه خطأ.

وبهذا تكون السعادة التي هي الغاية من الفضائل والأفعال الجميلة مرتبطة بالحكمة التي تقوم على صناعة المنطق. وهذا يجعل العقل ذا أهمية رئيسة في الوصول إلى السعادة والحصول عليها. فالفارابي "ينظر إلى العقل من أربعة زوايا: الأولى، المعرفة الإنسانية، والثانية، النظام الكوني، والثالثة، ما بعد الطبيعة، والرابعة، الزاوية الأخلاقية والسياسية"[5].

أما في كتابه "تحصيل السعادة" نجد الفارابي يؤكد على أن السعادة إنما تكون في الحياة الدنيا والأخرى معاً، ولا تقتصر على الحياة الدنيا حين تكون النفس في الجسد، فهو يقول: "الأشياء الإنسانية التي إذا حصلت في الأمم وفي أهل المدن حصلت لهم بها السعادة الدنيا في الحياة الأولى، والسعادة القصوى في الحياة الأخرى"[1].

ويكرر نفس هذه الفكرة في موضعين مختلفين في كاتبه "الملة". ففي الموضع الأول، وفي معرض تعريفه للعلم المدني نجده يقول: "ثم يميّز السير والأخلاق والملكات التي إذا استُعملت في المدن أو الأمم عمرت بها مساكنهم ونال بها أهلها الخيرات في هذه الحياة الدنيا والسعادة القصوى في الحياة الأخرى". أما الموضع الثاني فيقول فيه: "حتى تتم الخيرات الإرادية في كل واحدة من المدن بحسب رتبته وإستئهاله ليصل لأجل ذلك جماعات الأمم والمدن إلى السعادة في هذه الحياة والحياة الآخرة"[2].

وتقسيم السعادة إلى دنيوية وأخروية يعكس آثار عقيدته الإسلامية عليه. فسعادة الحياة الدنيا متاعها قليل، والآخرة خير وأبقى، فالمدينة الأرضية ـ هما يكن كمالها ـ ليست غايتها في نفسها، وإنما هي تدرج إلى السعادة العليا التي تنالها النفوس الزكية في العالم الآخر، "فالنفوس الخيرة العارفة هي التي تبقى وتدخل العالم العقلي، وكلما زادت درجتها في المعرفة والفضيلة في هذه الحياة علا مقامها بعد الموت وزاد حظها من السعادة في الحياة الأخرى"[3].

المدينة الفاضلة وعلاقتها 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 وتكون السياسة عنده فلسفة أخلاقية أكثر من كونها علماً مستقلا"[4]. وإذا حافظنا على موضوعنا، وهو السعادة، يمكننا القول إن غاية الأخلاق والسياسة واحدة، من حيث استحالة بلوغ الإنسان السعادة إذا هو اقتصر على مجهوده الفردي في تقويم نفسه وإتباع طريق الخير ونواهي الأخلاق وأوامر الدين، فما تنهى عنه الأخلاق وما يأمر به الدين قد يظل مجرد شعارات جوفاء إن لم تعاضده تنظيمات سياسية.

ولهذا فسعادة الفرد مرتبطة بسعادة المجتمع، ويرى الفارابي أن الإنسان وولد بطبعه محتجاً إلى غيره، وهي فكرة أخذها عن أفلاطون وأرسطو، أشرنا إليها في الفصل الثاني، ولتأكيد ذلك نورد عبارة الفارابي التالية التي يقول فيها: "وكل واحد من الناس مفطور على أنه محتاج في قوامه، وفي 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. وكل 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 كل واحد لكل واحد ببعض ما يحتاج إليه في قوامه، فيجتمع، مما يقوم به جملة الجماعة لكل واحد، جميع ما يحتاج إليه في قوامه وفي أن يبلغ الكمال"[1].

لقد أتينا بهذه المقولة من كلام الفيلسوف، حتى نثبت أن السعادة الفردية عنده مستحيلة دون السعادة الجماعية، أي سعادته وكماله مرهونة بالاجتماع بغيره ومنه يكون الاجتماع وسيلة لا غاية. أما الغاية فهي بلوغ الكمال الذي به تكون "السعادة في الحياة الأولى والسعادة القصوى في الحياة الأخرى"[2]. وهذا يفضي بنا إلى البحث عن أفضل أنواع الاجتماع الإنساني التي تتحقق عن طريقها غايات الإنسان، وهي السعادة. لكن قبل الحديث عن المدينة الفاضلة عنده ومضاداتها، يجدر بنا التعرف على أنواع الاجتماعات الإنسانية لديه.

يقسم الفارابي الاجتماعات الإنسانية لديه إلى نوعين: الكاملة وغير الكاملة (الناقصة). والكاملة ثلاثة وهي: عظمى، ووسطى، وصغرى. فالعظمى: "هي جماعة أمم كثيرة تجتمع وتتعاون"[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 . اجتماع أهل القرية أو اجتماع أهل المحلة

2 . اجتماع في سكّة أي طريق

3 . اجتماع في منزل، وهو يُعدّ أصغر هذه الاجتماعات

بعد التعرف على تراتبية الاجتماعات الإنسانية، بشكل موجز، نعود الآن إلى التعرف على أفضل المدن التي تقود إلى تحقيق السعادة، ولهذا فالمدينة هي مرحلة الكمال الأولى التي يجب أن تمرّ بها الاجتماعات الكاملة، فالمدينة هي الخير الأفضل والكمال الأرفع، وكل ما دونها من اجتماعات فهو ناقص، هدف المدينة هو بلوغ الخير، ولذلك فالمدينة التي تحوّر غايتها إلى الشر مثلاً تنحرف ويكون مصيرها الهلاك، أما المدينة التي تقصد الخير، وتريد التعاون

للوصول إلى السعادة، هذه فقط هي المدينة الفاضلة، واجتماعها القائم على التعاون لنيل السعادة، هو وحده الاجتماع الفاضل.

أما المدن الأخرى التي لا تحقق هذه الغاية فهي المدن **المضادة** للمدينة الفاضلة وبالتالي فهي مدن غير فاضلة، وسنعود 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 وحفظها، يقول الفارابي: "وكما أن البدن أعضاؤه مختلفة، متفاضلة الفطرة والقوى، وفيها عضو واحد رئيس هو القلب... كذلك المدينة، أجزاؤها مختلفة الفطرة، متفاضلة الهيئات، وفيها إنسان هو رئيس، وآخرون تقرب مرتبتهم من الرئيس"[1]. والفرق بين المدينة والبدن أن أعضاء البدن طبيعية، والهيئات التي لها هي قوى طبيعية، على حين أن أجزاء المدينة . وأن كانوا طبيعيين، فإن الهيئات والملكات التي يعقلون بها أفعالهم للمدينة، ليست طبيعية بل إرادية. هذا التشبيه مقتبس من "جمهورية" أفلاطون.

تنظير الفارابي للمدينة الفاضلة ولفكره 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 وسادها النظام الذي يسوده عينه"[2]. بمعنى أن المدينة عند الفارابي شبيهة بمراتب الموجودات الطبيعية التي تبتدئ من الأول وتنتهي إلى المادة الأولى والأسطقسات (التراب، الماء، النار، الهواء)، ويكون ارتباطها وائتلافها 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 ومرؤوساً إلى أن تنتهي الموجودات الممكنة التي لا رئاسة لها أصلاً، بل هي خادمة وتوجد لأجل غيرها، وهي المادة الأولى والأسطقسات"[3].

وإذا كنا قد ذكرنا أن الإنسان يحتاج إلى أبناء جنسه ويعيش في مجتمع، وأن هذا الاحتياج مسألة فطرية وطبيعية، لكن الكيفية التي ينتظم فيها المجتمع ويساس ليست تلقائية ولا طبيعية، وإنما هو بحاجة إلى تنظيم وإلى شخص يتدخل كي يسبغ عليه النظام، وذلك هو الرئيس.

وعلى هذا المنوال يكون رئيس المدينة الفاضلة، هو أكمل أجزائها فيما يخصه، ودونه قوم مرؤوسون منه، ويرأسون بدورهم آخرين. والرئيس بنظر الفارابي "هو الإنسان الذي حلّ فيه العقل الفعّال*"[1]. وهذا يدل على "أن رئيس المدينة الفاضلة الذي تصوره الفارابي مختلف عن الحاكم الفيلسوف الذي تصوره أفلاطون لأنه ليس فيلسوفاً فقط، وإنما هو نبي يوحى إليه"[2]، وهذه تقربه من التعاليم الإسلامية، لأنه نقطة الاتصال بين العبد وربه.

وكما 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 والضعة وفق مقصد الرئيس وإرشاده وتوجيهه، ويكونون درجات متفاوتة من حيث الرئاسة أو الخدمة.

وإذن 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 والطبع مُعداً للرئاسة، وثانيهما، أن يكتسب خصالاً معينة بالإرادة. وإنما يكون معداً بالفطرة للرئاسة إذا اجتمعت فيه "اثنتا عشرة شرطاً" يكون قد فطر عليها، أي تكون له طبيعية، وليس مما يكتسب، وهي أن يكون:

1 . تام الأعضاء، سليم الجسم.

2 . جيد الفهم والتصور.

3 . جيد الحفظ الأخير بقلم.

4 . جيد الفطنة ذكياً.

5 . حسن العبارة ليس في لسانه عيب.

6 . محباً للتعليم.

7 . غير شره على المأكول والملبوس والمنكوح.

8 . محباً للصدق وأهله.

9 . كبير النفس محباً للكرامة.

10 . غير مهتم بأعراض الدنيا كالمال.

11 . محبا للعدل بالطبع، مبغضاً للجور بالطبع.

12 . قوي العزيمة.

وإلى جانب هذه الخصال التي يجب أن تكون في الرئيس بالطبع، هناك شروط أخرى يشترطها فيمن يكون سبيله إلى الرئاسة وهي:

" 1 . أن تكون نفسه كاملة متحدة بالعقل الفعال، فيقف على كل فعل يمكن أن يبلغ به السعادة.

2 . أن تكون له قدرة بلسانه على جودة التخيل بالقوة لكل ما يعمله.

3 . وقدرة على جودة الإرشاد إلى السعادة.

4 . إلى الأعمال التي بها تبلغ السعادة.

5 . وأن 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، ولذلك لا يوجد من فُطر على هذه الفطرة إلا الواحد بعد الواحد من الناس.

وإذا فقدت الحكمة من الرياسة تعرضت المدينة للهلاك، ويتجلى ذلك في قيام مدن فاسدة شريرة في الرأي والقول والعمل يسميها الفارابي "مضادات المدينة الفاضلة"، وهذه المضادات خمس وهي: المدينة الجاهلة، والمدينة الفاسقة، والمدينة المتبدلة، والمدينة الضالة، والنوابت.

1 . **المدينة الجاهلة:** وهي "التي لم يعرف أهلها السعادة ولا خطرت ببالهم، وإن أُرشدوا إليها فلم يقيموها ولم يعتقدوها، وإنما عرفوا من الخيرات بعض هذه التي هي مظنونة في الظاهر أنها خيرات من التي تظن أنها هي الغايات في الحياة، وهي سلامة الأبدان، واليسار، والتمتع باللذات، وأن يكن مُخلّى هواه، وأن يكون مكرماً ومعظماً، فكل واحدة من هذه سعادة عند أهل الجاهلية"[2]،وتنقسم المدينة الجاهلية بدورها إلى عدة مدن:

أ . المدينة الضرورية: وهي التي قصد أهلها الاقتصار على الضروري مما به قوام الأبدان، من المأكول والمشروب والملبوس والمنكوح، والتعاون على استفادتها.

ب ـ المدينة المبدّلة: وهي التي قصد أهلها أن يتعاونوا على بلوغ اليسار والثروة، ولا ينتفعون باليسار في شيء آخر، لكن على أن اليسار هو الغاية في الحياة.

ج ـ مدينة الخسة والشقاوة: وهي التي قصد أهلها التمتع باللذة من المأكول والمشروب وبالجملة اللذة من المحسوس والمتخيل، وإيثار الهزل واللعب بكل وجه ومن كل نحو.

د ـ مدينة الكرامة: وهي التي قصد أهلها على أن يتعاونوا على أن يصيروا مكرمين ممدوحين مذكورين مشهورين بين الأمم.

هـ ـ مدينة التغلب: وهي التي قصد أهلها أن يكونوا القاهرين لغيرهم، الممتنعين أن يقهرهم غيرهم، ويكون كدهم اللذة التي تنالهم من الغلبة فقط.

و ـ المدينة الجماعية: وهي التي قصد أهلها أن يكونوا أحراراً يعمل كل واحد منهم ما يشاء لا يمنع هواه في شيء أصلاً "[1].

2 ـ **المدينة الفاسدة:** وهي التي "آراؤها الآراء الفاضلة، أفعال أهلها كأفعال أهل المدن الجاهلية"، بمعنى أنها تعرف علوم المدينة في الله والسعادة والعقول، ولكنها تفعل أفعال المدن الجاهلة.

3 ـ المدينة المتبدلة: فهي "التي كانت آراؤها وأفعالها في القديم آراء المدينة الفاضلة وأفعالها، غير أنها تبدلت فدخلت فيها آراء غير تلك، واستحالت أفعالها إلى غير تلك"[2].

4 ـ المدينة الضالة: وهي "التي كانت تقر بالسعادة بعد هذه الحياة الدنيا ولكنها كفرت بذلك واعتقدت في الله ـ عز وجل ـ وفي الثواني وفي العقل الفعّال آراء فاسدة "[3]،ويكون رئيسها ممن أوهم أنه يوحى إليه، فيستعمل الغرور والخداع والتمويه.

5 ـ النوابت: وهذه توجد في المدن الفاضلة وفي غيرها من المدن، وهم عبارة عن أناس يضرون المجتمع، يقول عنهم الفارابي "فإن النوابت* في المدن منزلتهم فيها منزلة الشيلم من الحنطة أو الشوك النابت فيها بين الزرع"[4]، ثم البهيميون من الناس، وهم ليسوا مدنيين، بل "يكون بعضهم على مثال ما عليه البهائم الإنسية وبعضهم مثل البهائم الوحشية

وبعضهم مثل البهائم الوحشية... وهؤلاء ينبغي أن يجروا مجرى البهائم: فمن كان إنسياً وانتُفع به في شيء من المدن تُرك واستُعبد واستُعمل كما تُستعمل البهيمة. ومن كان منهم لا ينتفع به أو كان ضاراً عُمل به ما يُعمل بسائر الحيوانات الضارة"[1].

أن 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.

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

إذا بدأنا بتعريف الفضيلة عند الفارابي، فإن أول ملاحظة تستوقفنا هي أننا لا نجد تعريفاً محدداً للفضيلة، وكل ما نجده هو أقوال متناثرة في مجموعة من مؤلفاته، لكننا سنحاول أن نجد رابط بين هذه الأقوال، ومنه نقدم تعريفاً وتصوراً للفضيلة.

في كتابه "فصول منتزعة" ويسمى أيضاً (فصول المدنيّ) يرى أن "الغرض في الفضيلة واحد هو الخير الذي يراد لنفسه لا لشيء آخر غيره"[2].

ولذا ارتبطت الفضيلة بفعل الخير والجميل، كما ارتبطت الرذيلة بفعل الشر والقبيح.

ونفس هذا المعنى تحمله الفضيلة في موضع آخر من هذا الكتاب، حيث نقرأ للفارابي ما يلي: "الهيئات النفسانية التي بها يفعل الإنسان الخيرات والأفعال الجميلة التي هي الفضائل، والتي بها يفعل الشرور والأفعال القبيحة هي الرذائل والنقائص"[3]. ومن هذين المقولتين نكتشف مدى تأثر الفارابي بأرسطو، الذي يرى هو الآخر أن الفضيلة

هي خير يراد به بلوغ السعادة، وأننا 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، ولا بوجه عام من أجل أي شيء كان سواها"[1].

أما في كتابه " التنبيه على السعادة" فإننا نجده قد استعار "نظرية الوسط العدل" الأرسطية، فهو يقول: "وكمال الإنسان في بدنه هو الصحة، وكما أن الصحة متى كانت حاصلة، فينبغي أن تحفظ ومتى لم تكن فينبغي أن تكتسب، وكما أن الأمور التي بها تحصل الصحة إنما تحصل متى كانت بحال التوسط، فإن الطعام متى كان متوسطاً حصلت به الصحة، والتعب متى كان متوسطاً حصلت به القوة، كذلك الأفعال متى كانت متوسطة حصّلت الخلق الجميل"[2]. أن الفضيلة عند الفارابي كما نفهمها من هذا القول، هي ملكة اختيار الوسط العدل، بمعنى ليس هو الوسط الحسابي، لأن الوسط العدل يحدد المعيار وهو "متى أردنا الوقوف على المقدار الذي هو توسط في الأفعال، تقدمنا فعرفنا زمان الفعل والمكان الذي فيه الفعل ومن منه الفعل ومن إليه الفعل وما من الفعل وما به الفعل وما من أجله وله الفعل، وجعلنا الفعل على مقدار كل واحد من هذه، فحينئذ نكون قد أصبنا الفعل المتوسط"[3]. لقد استعار الفارابي من أرسطو المعيار الذي به نحدد الوسط العدل، والذي يختلف من شخص إلى آخر، كما تعرفنا على ذلك في الفصل الثاني.

بعد أن حددنا ماهية الفضيلة عند الفارابي، ننتقل إلى تقسيمه للفضائل، وهذا التقسيم توجزه عبارته التالية: "أن الأشياء الإنسانية الجميلة التي إذا حصلت في الأمم وفي أهل المدن حصلت لهم السعادة الدنيا في الحياة الأولى والسعادة القصوى في الحياة الأخرى أربعة أجناس: الفضائل النظرية، والفضائل الفكرية، والفضائل الخلقية، والصناعات العملية"[4]، إن الفضائل أربعة أنواع، وهي مرتبة ترتيباً تنازلياً يبدأ بالفضائل التي أهم خصائصها معرفة واجب الوجود بذاته، ثم تنتهي بالصناعات العملية وهي:

1 . الفضائل النظرية: وهي العلوم الأولى أو المبادئ الأولية للمعرفة كمبادئ الهندسة. و"هي العلوم منها ما لا يحصل للإنسان منذ أول أمره من حيث لا يشعر ولا يدري كيف ومن أين حصلت، وهي العلوم الأول المركوزة في النفس ولا يمكن تحصيل غيرها إلا بواسطتها، ومنها ما يحصل بتأمل وعن فحص واستنباط وعن تعليم وتعلم"[5]،وبالجملة 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، وأما القوة الفكرية التي يستنبط بها ما هو أنفع في غاية هي الشر فليست هي فضيلة فكرية"[1]. وهي "على الأرجح علوم السياسة والاقتصاد وفن الحرب"[2].

3 ـ الفضائل الخلقية: وهذه الفضائل تنظر في عمل الحق والخير، بمعنى تهتم بالبحث في السلوك الأخلاقي للإنسان، وهي التي يتحقق كمالها متى كانت قوتها قوة الفضائل كلها.

وهذه الأنواع الثلاثة مرتبطة بعضها ببعض، فالفضيلة الفكرية تابعة للنظرية، والفضيلة الفكرية هي التي تستنبط الفضيلة الخلقية.

4 ـ الفضائل (الصناعات) العملية: هي التي يراد بها اكتساب الفنون العملية المعروفة، ويكون حصولها "بطريقتين: أحدهما بالأقاويل الإقناعية والأقاويل الانفعالية التي تمكّن في النفس هذه الأفعال والملكات تمكيناً تاماً ..والطريقة الأخرى طريق الإكراه، وتلك تستعمل مع المتمردين المعتاصين من أهل المدن والأمم الذين لا ينهضون للصواب من تلقاء أنفسهم"[3].

الفضائل العملية عند الفارابي هي الممارسة الفعلية للخير، ونقل الفضيلة من الصعيد النظري إلى الصعيد العملي.

وتحصيل الفضائل المختلفة في الأمم يكون بطريقتين أوّليتين: بتعليم وتأدب "فالتعليم هو إيجاد الفضائل النظرية في الأمم والمدن، والتأديب هو طريقة إيجاد الفضائل الخلقية والصناعات العملية في الأمم"[4]. وثمة فرقان بين التعليم والتأديب بنظر الفارابي: التعليم يرمي إلى إيجاد الفضائل النظرية والتأديب يرمي إلى إيجاد الفضائل الخلقية. والتعليم يكون بالقول فقط بينما التأديب يكون بالقول والفعل. ويمكننا القول إن الفارابي "يحاول أن يعمم نظرية أرسطو في الفضائل الأخلاقية على سائر أجناس الفضائل"[5].

وهناك تقسيم آخر للفضيلة لديه، حيث يقسمها إلى فضيلة خلقية ونطقيّة، "فالنطقية هي فضائل الجزء الناطق من الحكمة والعقل والكيس والذكاء وجودة الفهم. والخلقية هي فضائل الجزء النزوعيّ مثل العفّة والشجاعة والسخاء والعدالة"[6]. إذن الفضيلة النطقية متعلقة بالقوة الناطقة وهي، كما سلف الذكر، خاصة بالإنسان، وتمكنه من إدراك

المعقولات والتمييز بين الجميل والقبيح. أما الفضيلة الخلقيّة فهي مرتبطة بالقوة النزوعية وهي "التي بها يطلب الإنسان الشيء، أو يهرب منه، ويشتاقه أو يكرهه، ويؤثره أو يتجنبه وبها تكون البغضة والمحبة والصداقة والعداوة والخوف والأمن والغضب والرضا والشهوة والرحمة وسائر عوارض النفس"[1].

من هذا القول ندرك بأن الفضيلة الخلقية مرتبطة بالإرادة أما الفضيلة النطقية فقائمة على الاختيار، لأن الاختيار يقوم على التفكير والروية.

علاقة الفضيلة بالإرادة: لقد ذكرنا آنفاً أن الفضائل طريق السعادة، لكن الفضائل منها ما هي كائنة بالطبع ومنها ما هي كائنة بالإرادة، فحرية الإرادة عند الفارابي هي دعامة الأخلاق، وهذا نلمسه من قوله: "والسعادة ليست تنال بالأفعال الجميلة، متى كانت عن الإنسان لهذه الحال، لكن أن تكون له وقد فعلها طوعاً وباختياره"[2]. فحرية الإرادة شرط لتحقيق السعادة.

ويتعمق الفارابي في شرح العمل الإرادي، فيفرق بين الإرادة والاختيار، ويربطهما بالفعل الأخلاقي. فالإرادة قائمة على نوع من الإحساس والتخيل، بينما الاختيار ناجم عن الرويّة والنطق، يقول الفارابي: "فعندما تحصل هذه المعقولات للإنسان يحدث له بالطبع تأمل، وروية، وذكر، وتشوق إلى الاستنباط، ونزوع إلى بعض ما عقله، وشوق إليه وإلى بعض ما يستنبطه، أو كراهيته، والنزوع إلى ما أدركه بالجملة هو الإرادة، فإن كان ذلك عن روية أو عن نطق في الجملة سمي الاختيار، وهذا يوجد في الإنسان خاصة، أما النزوع عن إحساس أو تخيل فهو أيضاً في سائر الحيوان"[3]. فالمعلم الثاني يفرق تفريقاً واضحا بين الإرادة والاختيار، ويرى أن الأولى وليدة شوق ورغبة يبعثهما الحس والتخيل، غي حين أن الاختيار لا يكون أغلى وليد تفكير وتدبر، وهو مقصور على الإنسان، وكأنه يهبط بالإرادة إلى مستوى النزوع، وبذلك يمكن أن تعزى إلى الحيوان. وسبب هذه التفرقة هو محاولة جعل الاختيار أساساً للفعل الأخلاقي، لأنه مقصور على الإنسان، بينما الإرادة شاملة للإنسان والحيوان.

وفي كتابه "التنبيه على السعادة" يقسم الفارابي الناس بحسب أخلاقهم إلى أحرار وبهيميين وعبيد، بحسب جودة تفكيرهم، ومدى قوة عزيمتهم على الأخذ بما يوجبه تفكيرهم. فالإنسان الحر هو الذي يكون تفكيره ورويته جيدة ويكون له من العزيمة ما يمكنه من الأخذ بما يمليه عليه تفكيره. أما الإنسان الذي ليس لديه جودة الفكر ولا قوة

العزيمة "ففي عادتنا أن نسميه الإنسان البهيمي. ومن كانت له جودة الروية فقط، دون قوة العزيمة، سمّيناه العبد بالطبع"[1].

علاقة الفضيلة بالعادة: يؤكد الفارابي في كثير من مؤلفاته الأخلاقية، أن الأخلاق ممارسة. ففي كتابه "فصول منتزعة" يؤكد "على أن الفضائل والرذائل الخلقية إنّما تحصل وتتمكّن في النفس بتكرير الأفعال الكائنة عن ذلك الخلق مراراً كثيرة في زمان مّا واعتيادنا عليها. فإن كانت تلك الأفعال خيرات، كان الذي يحصل لنا هو الفضيلة، وإن كانت شروراً، كان الذي يحصل لنا هو الرذيلة، على مثال ما عليه الصناعات مثل الكتابة، فإنا بتكريرنا أفعال الكتابة مراراً كثيرة واعتيادنا لها تحصل لنا صناعة الكتابة وتتمكن فينا، فإن كان ما نكرّره ونتعوّده من أفعال الكتابة أفعال رديّة، تمكّنت فينا كتابة سوءٍ، وإن 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، ويتم له ذلك الاعتياد أي بتكرار فعل الشيء الواحد مراراً، ولمدة طويلة، وبأوقات متفاوتة. والأخلاق المحمودة أو المذمومة تستفاد كالصناعات. فكما أن الحذق في الكتابة لا يحصل إلا بالعادة والمران، هكذا الأخلاق أيضاً، لا تكتسب إلا بالممارسة كما سبق وأسلفنا الذكر.

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

موقف الفارابي من اللذة: يحذو الفارابي حذو أرسطو في تقسيم النفس إلى جزء حسي وجزء عاقل، وكل جزء يطلب لذاته. "فاللذات منها ما يتبع المحسوس، مثل اللذات التابعة لمسموع أو منظور أو مشموم، ومنه ما يتبع المفهوم مثل اللذات التابعة للرياسة والتسلط والغلبة والعلم وما أشبه ذلك"[4]. فما يمكننا ملاحظته من هذا، هو أن الفارابي مثل أرسطو يعدد أنواع اللذات، فاللذات الجسدية سهلة المعرفة وقريبة المنال، لكنها سريعة الزوال و"عائقة عن أعظم ما تنال به السعادة"[5]، فهي إلى بهيمية الحيوان أقرب. أما اللذات العقلية (الفكرية) فهي بعيدة المنال لكنها طويلة الأمد، وهي التي يجب السعي وراءها لأنها متعلقة بالجانب العاقل من الإنسان، وهو أشرف جانب فيه، ومنه يكون

التعقل هو الفعل المطابق لخير الإنسان الأقصى أي لسعادته، فالحكمة إذن هي فضيلة الإنسان، بل هي أسمى فضائله. وهذه الفكرة الأخيرة تعكس تأثر الفارابي بسقراط وأفلاطون اللذين جعلا الفضيلة على رأس الفضائل.

والفارابي يرى أن القوة التي تساعد على التمييز بين اللذتين هي الفلسفة "إذ أنه لما كانت السعادات إنما نالها متى كانت الأشياء الجميلة قنية، وكانت الأشياء الجميلة إنما تصير قنية بصناعة الفلسفة، فلازم ضرورة أن تكون الفلسفة هي التي بها تنال السعادة"[1]، وعليه فإن السعادة تنال بأشرف لذة وهي لذة التأمل العقلي.

خاتمة: ما نلاحظه في ختام هذه المحاضرة، هو أنه رغم أن الفلسفة الخلقية الفارابية ترجع بجذورها إلى الفلسفة اليونانية عامة والفلسفة الأرسطية خاصة، لكن هذا لا يمنعنا من التأكيد على شيء مهم وهو أن بصمات انتمائه الثقافي والديني جلي وواضح.

[1]- الفارابي، التنبيه على السعادة، ص 312.

المحاضرة العاشرة: فلسفة الأخلاق عند مسكويه: بين التأثير اليوناني والشريعة الإسلامية

المقدمة: تهدف هذه المحاضرة إلى تحليل الفلسفة الخلقية لفيلسوف يعتبر من الذين أسهموا بشكل كبير 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 واهتمامه، ربما أكبر من أي مفكر إسلامي آخر"[1] إن الفيلسوف مسكويه اضطلع بالجانب الأخلاقي من فلسفة أرسطو في الوقت الذي اضطلع به الفلاسفة الآخرون بالجوانب الفكرية الأخرى من فلسفته كالمنطق والإلهيات وغيرها.

سنحاول إبراز فلسفته الخلقية ومدى ارتباطها بالفلسفة اليونانية من خلال أشهر كتبه في هذا المجال وهو كتاب "تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق"، وهو في الحقيقة الكتاب الوحيد الذي استطعنا أن التوصل إليه رغم محاولاتنا الجادة في البحث عن مؤلفاته الأخرى التي يعالج فيها المسائل الأخلاقية "ككتاب السعادة". وقبل البدء في تحليل الكتاب ومقارنة 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 وماهية النفس وقواها ماهية الخير والفضائل والرذائل. والثاني، في الخُلق وتهذيبه. والثالث، في الخير والسعادة. والرابع، في العدالة وأقسامها. والخامس، في المحبة والصداقة. أما السادس، في صحة النفس وطريقة حفظها. ما نلاحظه من هذا التقسيم أن الأقسام الخمس الأولى تتفق مع الموضوعات الخلقية التي طرقها أرسطو في كتابه "الأخلاق إلى نيقوماخوس"، أما القسم الأخير (السادس) فيعكس التأثيرات الرواقية والأفلاطونية المحدثة التي تسربت إلى العالم الإسلامي من خلال الشروح والتعاليق ولا سيما فرفريوس الصوري وجالينوس.

من خلال هذا العرض الموجز لأقسام الكتاب، نجد أنه "التأليف الأول الذي يحاول وضع أسس علم الأخلاق باعتباره علماً مستقلاً داخل النسق بُعد الإلهيات"[2]. لقد كان الغرض من وضع كتابه "تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق" كما يذكر المؤلف في مقدمته، "أن نحصل لأنفسنا خُلقاً تصدر به عنا الأفعال كلها جميلة، وتكون مع ذلك سهلة علينا، لا كلفة فيها ولا مشقة، ويكون ذلك بصناعة وعلى ترتيب تعليمي"[3].

وفي عرضنا لفلسفة مسكويه (المعلم الثالث كما يلقب) الأخلاقية، سنلزم أنفسنا بالتطرق لنفس المواضيع ونفس ترتيبها كما فعلنا مع المعلمين الأول والثاني، أي أرسطو والفارابي. وهي كالتالي: السعادة ثم الفضيلة ثم حرية الإرادة وكذلك تبيان موقفه من اللذة.

1-نظرية السعادة عند مسكويه وأصولها:

إن الانتشار الواسع للفلسفة في القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي، أدى إلى نضج الوعي الإسلامي وهذا النضج نقل معالجة المسائل الفلسفية عامة والمسائل الأخلاقية خاصة . لأن هذا ما نركز عليه في هذه المذكرة . من المرحلة التي تمتاز بالطاعة ورد الفعل العاطفي تجاه التعاليم الدينية إلى المرحلة العقلانية، التي أخضع فيها فلاسفة الإسلام المسائل الأخلاقية إلى أحكام العقل ومحاجاته. ومن أهمها مسألة السعادة وكيفية الحصول عليها. فإذا كانت السعادة هي الغاية العليا عند أرسطو وخاصة الفارابي الذي جعلها عنواناً لكثير من مؤلفاته، فإن هذا ما سنلاحظه مع الفيلسوف الإسلامي الآخر مسكويه.

يقرر مسكويه أن الغاية متأصلة في أفعال الإنسان وتصرفاته، وفي طبيعة البدن وأعضائه المختلفة وفي طبيعة النفس وملكاتها، وفي الآلات أيضاً، فلكل آلة غرض معين تحققه وبتحقيقه يتم كمالها، لأنها صنعت لتأدية وظيفة معينة، يقول في هذا الصدد: "فإذن الواجب الذي لا مرية فيه أن نحرص على الخيرات التي هي كمالنا، والتي من أجلها خلقنا، ونجتهد في الوصول إلى الانتهاء إليها، ونتجنب الشرور التي تعوقنا عنها وتنقص حظنا منها. فإن الفرس إذا قصر عن كماله ولم تظهر أفعاله الخاصة به على أفضل أحوالها حط عن مرتبة الفروسية واستعمل بالإكاف(البرذعة) كما تستعمل الحمير وكذلك حال السيف وسائر الحالات، متى قصرت ونقصت أفعالها الخاصة بها حطت عن مراتبها واستعملت استعما لما دونها"[1]، وبعد أن يشرح مسكويه ذلك ينتهي إلى "أن سعادة الإنسان هي في صدور أفعاله عنه بحسب تمييزه ورويته"[2]، أي بحسب أحكام العقل. فالباعث الأكبر للإنسان العاقل عند مسكويه هو السعادة القصوى، فهي الغاية التي لا غاية بعدها وهي الغاية النهائية، أي الخير الأسمى. إليها يجب أن يوجه العقلاء كل مجهوداهم في أمر سلوكهم ويتخذونها معياراً يقدرون به أعمالهم. فكل فعل يقرب منها فهو خير، وكل فعل يبعد عنها فهو من الشر، وعليه فالسعادة القصوى هي القطب الجاذب، الذي يسعى أن يصل إليه كل إنسان سليم صحيح التفكير، وفي هذا يقول مسكويه: "الخير هو المقصود من الكل وهو الغاية الأخيرة"[3].

وإذ يجعل مسكويه السعادة هي الغاية القصوى فهو هنا تابع للمعلم الأول، كما لاحظنا ذلك في الفصل الثاني. ويبدو تأثير أرسطو بارزاً في مستهل المقالة الثالثة، التي يفرق فيها بين الخير والسعادة، حيث يقول: "نبدأ بمعونة الله تعالى في هذه المقالة بذكر الفرق بين الخير والسعادة، بعد أن نذكر ألفاظ أرسطو طاليس اقتداء به وتوفيه لحقه"[1].

ويلاحظ المفكر محمد أركون " أن أرسطو ينتمي إلى خانة المصادر المهيمنة، ذلك أن مسكويه قد استشهد به (24) مرة، أما أفلاطون وجالينوس* فقد استشهد بكل منهما أربع مرات فقط. أما النبي محمد والإمام علي فتم الاستشهاد بهما مرتين لكل واحد"[2].

نعود الآن إلى المقالة الثالثة التي يعتمد فيها على أفكار أرسطو، والتي يفرق فيها بين الخير والسعادة، فهو ينقل عن أرسطو أنواع الخير، "فمن الخير ما يكون شريفاً أو ممدوحاً أو نافعاً"[3]، الأول ما يكون شرفه من ذاته وبه يشرف صاحبه كالحكمة، والثاني كالفضائل وما يكون عنها من أفعال جميلة ممدوحة إلا أنها لا بلغ في النبالة الضرب الأول، والثالث، كالغنى والجاه وحسن السمعة لدى الناس وغير ذلك من الخيرات التي تطلب لا لذاتها بل لتكون سبيلاً لأخرى غير منها.

والخير ينقسم على نحو آخر إلى ما هو غاية تامة كالسعادة، أو غير تامة كالصحة واليسار، إذن السعادة هي الخير التام في نفسه، بحيث لا يحتاج من بلغه إلى شيء آخر وراءه، ولكن «لا يوصل إليه إلا بسعادات أخرى، وهي التي في البدن، والتي خارج البدن"[4].

من الجلي أن مسكويه يدل بدلوه حول إشكالية علاقة السعادة القصوى بالخيرات الجزئية. فهو يوافق الفيلسوف أرسطو من جهة، ومن جهة أخرى، لا يقر رأي القائلين بأنها لا ترتبط مطلقاً بغيرها من السعادات، وأنها قائمة بنفسها لا تحتاج في تمامها إلى غيرها من سعادات البدن والأمور الخارجية التي يصح أن تمهد لها، ويذكرهم بالاسم وهم: فيثاغورث وبقراط وأفلاطون"[5]. وقبل توضيح رأيه حول هذا الإشكال، رأينا من الضروري التعرف على علاقة السعادة باللذة عنده.

2–السعادة واللذة: يقول مسكويه مصوراً اللذات الحسية ومحدداً موقفه منها تحت عنوان "كمال الإنسان ليس في اللذات المعنوية" ما يلي: "وسيظهر عند ذلك أن من رضي لنفسه بتحصيل اللذات البدنية وجعلها غايته وأقصى سعادته فقد رضي بأخسّ العبودية لأخسّ الموالي لأنه يصير نفسه الكريمة التي يناسب بها الملائكة عبداً للنفس الدنيئة التي يناسب بها الخنازير والديدان وخسائس الحيوانات التي تشاركه في هذه الحال"[1]، الواقع أن مسكويه يرفض أن تكون السعادة القصوى –التي هي الخير الأسمى –هي اللذة الخالصة، وذلك لأن عنصر اللذة الخالص تشوبه المادة، والخير روحاني صرف فلا يتفق معه في طبيعته، ولهذا فمن الخطأ البالغ أن يتخذ الإنسان اللذة غايته النهائية، لأنها تتناقض مع أشرف عناصره التي يجب أن يخضع لها في حياته، ألا وهو العقل.

ينتقد مسكويه بشدة أصحاب مذهب اللذة الذين اتخذوها مثلهم الأعلى، ووصفهم بأنهم في الدرك الأسفل من القدر الإنساني لأنهم الرعاع، الذين يعيشون عبيداً لشهواتهم الجامحة وحواسهم الدنيئة وهم بذلك "قد جعلوا النفس المميزة الشريفة كالعبد المهين، وكالأجير المستعمل في خدمة النفس الشهوية لتخدمها في المآكل والمشارب والمناكح، وترتبها لها، وتعدلها إعداداً كاملاً موافقاً"[2]. يشير مسكويه هنا ولو ضمنياً "إلى شريحة اجتماعية واسعة في عصره، شريحة لا همّ لها إلا البحث عن المتع والشهوات الحسية، وبالتالي فكلامه يدل على واقع محسوس وليس مجرد تنظير معلّق في الفراغ"[3].

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

إن السعادة 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 ويصعب أن يوجد كشيء مستقل بنفسه له كيانه الذاتي، يقول مسكويه: "ووجود الخيرات من المقولات كلها يكون على هذا المثال, أما في الجوهر. أعني ما ليس بعرض ـ فالله تبارك و تعالى هو الخير الأول، فإن جميع الخيرات تتحرك نحوه بالشوق إليه، ولأن مآل الخيرات الإلهية من البقاء و السرمدية والتمام منه. وأما في الكمية فالعدد المعتدل والمقدار المعتدل، وأما في الكيفية فكاللذات وأما في الإضافة فكالصدقات

والرياسات، وأما في الأين والمتى فك المكان المعتدل والزمان الأنيق البهيج، وأما في الوضع فكالقعود والاضطجاع والاتكاء الموافق، وأما في الملك فكالأموال والمنافع، وأما في الانفعال فكالسماع الطيب وسائر المحسوسات المؤثرة، وأما في الفعل فمثل نفاذ الأمر ورواج الفعل، فالسعادة هي تمام الخيرات وغايتها"[1].

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

ومن جانب آخر، يقرر مسكويه أن بلوغ السعادة القصوى متوقف على تحصيل الحكمة بجزئيها النظري والعملي، " فبالنظري يمكن تحصيل الآراء الصحيحة وبالعملي يمكن تحصيل الهيئة الفاضلة التي تصدر عنها الأفعال الجميلة، وبهذين الأمرين بعث الله الأنبياء صلوات الله عليهم ليحملوا الناس عليها"[4]. وإذا حقق الإنسان الجزء الأول وتحلى به، صدق نظره، وصحت بصيرته، وأمن الخطأ في الاعتقاد، واستطاع أن يحدد غايته بوضوح، وأن يحدد الوسائل لبلوغها. وإذا الجزء الثاني تمسك بالفضائل، وصارت تصرفاته محمودة، بعيدة عن الرذيلة.

3-الشروط السعادة القصوى عند مسكويه:

1-أن يكون الإنسان قوياً معافى في جسمه كله، مزاجه معتدل، فالخالة الصحية للإنسان لها تأثيرها غي حالته العقلية، وعلى اتجاهه الأخلاقي نحو الخير أو نحو الشر، يقول مسكويه: "أن السعادة أفضل الخيرات، ولكننا نحتاج في هذا التمام الذي هو الغاية القصوى إلى سعادات وهي التي في البدن"[5].

2-ومن الشروط الأساسية لبلوغ السعادة القصوى، الاجتماع بالناس، فالإنسان لا يبلغ كماله إلا مع أبناء جنسه وبمعونتهم. ويذهب مسكويه إلى أن الزاهد يجور على غيره لأنه يستنجد الناس في ضروراته ويطلب معاونتهم ثم لا

يعاونهم، وهذا هو الظلم والعدوان، وحول علاقة السعادة بالاجتماع البشري نقرأ له ما يلي:" ... ولذلك وجب أن تكون أشخاص كثيرة، وأن يجتمعوا في زمان واحد، على تحصيل هذه السعادات المشتركة ليكتمل كل واحد منهم بمعاونة الباقين له، فتكون الخيرات مشتركة والسعادة مفروضة بينهم، فيوزعونها حتى يقوم كل واحد منهم بجزء منها ويتم للجميع بمعاونة الجميع الكمال الإنسي وتحصل لهم السعادات"[1]. وقوام هذا الاجتماع هو فضيلة المحبة، وهو يتبنى فكرة أرسطو القائلة بأن الإنسان مدني بالطبع.

أ–أقسام السعادة عند مسكويه:

يقدم مسكويه تقسيم أرسطو للسعادة على تقسيمه الخاص، فيقول: "وأما أقسام السعادة على مذهب هذا الحكيم فهي خمسة أقسام:

أحدهما: في صحة البدن، ولطف الحواس، ويكون ذلك من اعتدال المزاج، أعني أن يكون جيد السمع، والبصر، والشم، والذوق واللمس.

والثاني: في الثروة والأعوان وأشباههما، حتى يتسع لأن يضع المال في موضعه.

والثالث: أن تحسن أحدوثته في الناس، وينشر ذكره بين أهل الفضل.

والرابع: أن يكون منجحاً في الأمور، وذلك إذا استتم كل ما روى فيه، وعزم عليه حتى يصير إلى ما يأمله منه.

والخامس: أن يكون جيد الرأي، صحيح الفكر، سليم الاعتقادات في دينه وغير دينه جيد المشورة في الآراء.

فمن اجتمعت له هذه الأقسام فهو السعيد الكامل، على مذهب هذا الرجل الفاضل"[2].

بعد هذا يعطي تقسيمه الخاص وهو على النحو التالي:

1–سعادة الأبدان: وهي 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–سعادة الأرواح الطيبة المستغنية عن الأبدان: وهي لا تحتاج إلى شيء من السعادات البدنية سوى سعادة النفس فقط، أعني المعقولات الأبدية التي هي الحكمة.

3-سعادة الأبدان والأرواح معاً: ما دام الإنسان إنساناً فلا يتم له السعادة إلا بتحصيل الحالين معاً (كنا تعرفنا على هذا الموقف في السابق).

ب-الفضيلة:

يرتبط الحديث عن الفضيلة وأنواعها عند مسكويه بالحديث عن النفس وقواها ارتباطاً كبيراً، ولهذا رأينا من الضروري أننا نقدم تعريفه للنفس وقواها ثم التطرق إلى موضوع الفضيلة، وأنواعها ونظرية الوسط العادل.

أ-النفس وقواها: لقد اهتم مسكويه بأمر النفس كغيره من فلاسفة الإسلام، فعرفها على أنها" ليست جسماً ولا جزءاً من جسم ولا عرض"[1]، وأنها تتميز عن الجسم وأرفع منه مرتبة لأنها شيء آخر مفارق للجسم بجوهره وأحكامه وخواصه وأفعاله. ومن ثمة كانت فضيلتها هي " شوقها إلى أفعالها الخاصة بها، أعني العلوم والمعارف، مع هروبها من أفعال الجسم الخاصة به"[2]، التي هي الغضب والشهوة. ومن هذا التعريف المقدم للنفس واختلافها عن الجسم، يحدد مسكويه قوى النفس التي تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

القوة الأولى وهي القوة الناطقة، يقصد بها " القوة التي بها يكون الفكر والتمييز، والنظر في حقائق الأمور"[3]، ويسميها مسكويه "الملكة" وآلتها الدماغ.

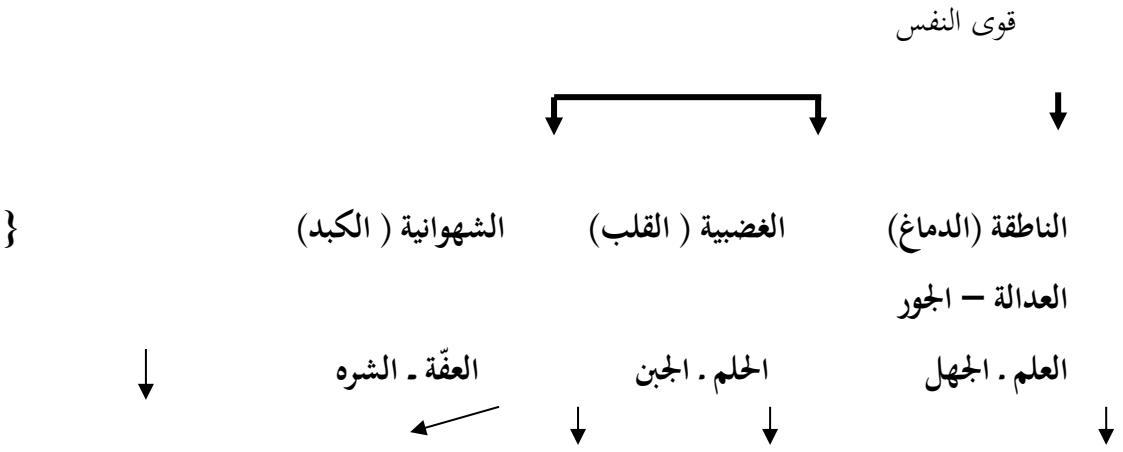
والقوة الثانية، هي القوة الغضبية، ويقصد بها "القوة التي بها يكون الغضب والجدة والإقدام على الأهوال، والشوق إلى التسلط والترفع وصنوف الكرامات"[4]، ويسميها مسكويه "السبعية" وآلتها القلب.

والقوة الثالثة هي القوة الشهوانية ويقصد بها "القوة التي بها تكون الشهوة وطلب الغذاء والشوق إلى الملاذ التي في المآكل والمشارب والمناكح، وضروب اللذات الحسية"[5]، ويسميها مسكويه " البهيمية" وآلتها الكبد.

بعد هذا التقسيم يحدد مسكويه فضيلة كل قوة من قوى النفس. ففضيلة النفس الناطقة ـ أي العاقلة ـ الحكمة، وهي تأتي عن العلم. وفضيلة النفس الغضبية هي الشجاعة وهي تنتج عن الحلم. أما فضيلة النفس البهيمية (الشهوانية) فهي العفة.

يضيف إلى هذه الفضائل الثلاث فضيلة " العدالة"، والتي تنتج عن الاعتدال والتوسط بين الفضائل الثلاث المذكورة (الحلم، الشجاعة، العفة)، وعدم طغيان قوة على أخرى، حيث يقول:" لذلك أجمع الحكماء على أن أجناس الفضائل أربعة: وهي الحكمة، والعفة، والشجاعة، والعدالة"[1]. وسنعود إلى هذه الفضائل عند التطرق إلى نظرية الوسط العدل عنده.

ويمكن توضيح قوى النفس والفضائل المتولدة عنها من خلال الرسم التالي:



الحكمة، الشجاعة، (السخاء، الدعة، الكرم، الايثار، الصداقة، الالفة، الذكاء، الذكر)، كبر النفس، النجدة، الصبر، القناعة، النبل، المؤاساة، صلة الرحم، المكافأة، التعقل، سرعة الفهم، عظم الهمة، الثبات، الخيرية، حسن السماحة، حسن الشركة، صفاء الذهن، سهولة الحلم، عدم الطيش، الهدى، المسالمة، المسامحة، حسن القضاء، التعلم) الشهامة، احتمال الوقار، الورع) التودد، العبادة الكد)

بعد هذا الإيضاح للنفس وقواها عند مسكويه، نعود إلى موقفه من الفضيلة، ونواصل تحديد هذا العنصر من خلال توضيح علاقة الفضيلة بالمعرفة، وأنواع المعرفة ونظرية الوسط الفاضل.

4–علاقة الفضيلة بالمعرفة:

يخوض مسكويه في إشكالية علاقة الفضيلة بالمعرفة، ويعالجها تحت عنوان " مسألة عويصة أولى"، وفيها ينحاز إلى موقف سقراط. فيرى أن الفضيلة معرفة. ويضع مسكويه المسألة هكذا: "إذا كانت العدالة فعلاً اختيارياً يتعاطاه العادل، ويقصد به تحصيل الفضيلة لنفسه، والمحمدة من الناس، فيجب أن يكون الجور فعلاً اختيارياً، يتعاطاه الجائر،

ويقصد به تحصيل الرذيلة لنفسه، ومذمة الناس، ومن القبيح الشنيع أن يظن بالإنسان العاقل أنه يقصد الإضرار بنفسه بعد الروية، وعلى سبيل الاختيار"[1]، يمكن أن نصيغ من هذه المقولة الإشكالية التالية: هل من المعقول أن يقترف الإنسان الرذيلة عن روية واختيار؟ ويؤيد مسكويه الإجابة التي يقترحها بعض الحكماء الذين "قالوا: إن من ارتكب فعلاً يؤد به إلى الضرر أو عذاب فإنه يكون ظالماً لنفسه، وضاراً لها، من حيث يُقدر أنه ينفعها، وذلك لسوء اختياره، وترك مشاورة العقل فيه"[2].

ويقد 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].

والدليل الآخر هو أننا "نجد العاقل إذا تغيرت أحواله تلك فصار من الغضب إلى الرضا، ومن السُّكر إلى الإفاقة، تعجب من نفسه، وقال: ليت شعري كيف اخترت تلك الأفعال القبيحة؟ ويلحقه الندم، وإنما 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، وراجع عقله رأى قبح ذلك الفعل وفساده"[4].

أ–أنواع الفضيلة:

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

1–الفضيلة النظرية (الفضيلة الفلسفية): لقد رأى مسكويه أن "هناك فضيلة أخرى للنفس، بجانب الفضائل الأخلاقية، هي بها (للنفس) أسبه وأنسب، أعني التشوق للمعارف والعلوم وطلبها كما تقدمت الإشارة إلى ذلك، لأن تمام النفس الناطقة هو بالاستكمال بالعلوم والاتحاد بالعقل الفعّال"[5].

وللوصول إلى هذا النوع من الفضيلة يتم بالتدرج وفق مراتب وهي:

أ–مرتبة فضيلة السعادة: وهي مرتبتان:

المرتبة الأولى: "أن يصرف الإنسان إرادته ومحاولاته إلى مصالحه في العالم المحسوس والأمور المحسوسة في أمور النفس، والبدن وما كان من الأحوال متصلاً بها مشاركاً لهما من الأمور النفسانية، ويكون تصرفه في الأحوال المحسوسة تصرفاً لا يخرج به عن الاعتدال الملائم لأحواله الحسية"[1].

والمرتبة الثانية: "وهي التي يصرف فيها الإنسان إرادته ومحاولاته، إلى الأمر الأفضل، من صلاح النفس والبدن، من غير أن يلتبس مع ذلك بشيء من النفسيات المحسوسة، إلا بما تدعوه إليه الضرورة"[2].

ب–الفضيلة الإلهية المحضة: "وهي التي لا يكون فيها تشوق إلى آت، ولا تلفت إلى ماضٍ ولا تشيع لحال، ولا تطلع إلى ناء، ولا ظن بقريب، ولا خوف ولا فزع من أمر، ولا ما تدعو الضرورة إليه من حاجة البدن والقوى الطبيعية ولا القوى النفسانية، لكن يتصرف بتصرف الخير العقلي في أعالي رتب الفضائل، وهو صرف الوقت إلى الأمور الإلهية ومعاناتها بلا طلب عوض"[3].

ج–آخر رتبة: وهي أن تكون أفعال الإنسان كلها أفعال إلهية، وهذه الأفعال هي خير محض، وسبيل ذلك كما يحدده مسكويه بقوله: "فأفعال الإنسان إذا صارت كلها إلهية، فهي كلها إنما تصدر عن لبه وذاته الحقيقية التي هي عقله الإلهي الذي هو ذاته بالحقيقة، وتزول وتتصدر سائر دواعي طباعه البدني بسائر عوارض النفسين البهيميتين، وعوارض التخيل المتولد عنهما، وعن دواعي نفسه الحسية، فلا يبقى له حينئذ إرادة ولا همة خارجتان عن فعله من أجلها يفعل ما يفعل، لكنه يفعل ما يفعله بلا إرادة ولا همة في سوى الفعل"[4].

رغم حالة التصوف التي تلمس في هذا التدرج في المراتب إلا أن مسكويه "لا يذهب مذهب المتصوف لأنه يربط هذا التدرج بالأخلاق وسلوك سبيل الحكمة(الفلسفة) وليس بالزهد ومجاهدة البدن وشهواته كما يفعل المتصوفة"[5]، وعند قراءتنا لكتابه "تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق" نجد أن مسكويه يتحدث عن الفضائل النظرية حديثاً مقتضباً.

ب–الفضيلة الخلقية (العملية):

على خلاف الفضائل النظرية، نجد مسكويه، يتحدث عن الفضائل الأخلاقية في كتابه حديثاً مفصلاً شارحاً وموضحاً. والسبب في ذلك هو أن غرض الكاتب هو غرض عملي. كما سبق وأشرنا إلى ذلك. أي السعادة العملية

التي تترتب على الفضائل الخلقية وهذا ما صرح به في قوله: "غرضنا في هذا الكتاب، أن نحصل لأنفسنا خلقاً تصدر به عنا الأفعال كلها جميلة"[1].

الفضيلة الخلقية تتعلق بالعقل العملي، وتحقق للإنسان التوفيق في تصرفاته مع غيره من بني جنسه، وهذه الفضائل تكتسب بالتربية والاعتياد. سنفصل في هذا الأمر عند حديثنا على الخُلق. وهي تتصل بكمال الإنسان القريب أو السعادة الأخلاقية وتمهد للوصول إلى السعادة القصوى.

والفضيلة الخلقية تعود في أصولها إلى الفضائل الأخلاقية الأربعة التي نجدها عند أفلاطون وهي: الحكمة، والشجاعة، والعفة، والفضيلة. وتعتبر أضدادها رذائل، فإذا كانت أمهات الفضائل أربعاً فإن كل منها يتضمن فضائل أخرى تندرج تحتها وتعتبر أجزاء منها.

وإذا عدنا إلى الرسم السابق، فإننا نجد أن لكل قوة من قوى النفس فضيلة خلقية تقابلها، فالقوة العاقلة فضيلتها الحكمة، والقوة الشهوانية فضيلتها العفة، والقوة الغضبية فضيلتها الشجاعة. وبانسجام هذه الفضائل الثلاثة واعتدالها تنتج الفضيلة الرابعة وهي فضيلة العدالة.

ج–الفضيلة والوسط 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: "وينبغي أن يفهم من قولنا: أن كل فضيلة هي وسط بين رذائل "[2]، فالفضيلة تمثل مركز الدائرة فهو يقول:" وقد نجد للفضيلة الواحدة أثر من طرف واحد، وذلك إذا تصورنا الفضيلة مركزاً، وأخرجنا منه خطاً مستقيماً، فحصلت له نهاية: أمكننا أن نخرج من الجانب الآخر المقابل له خطاً آخر على استقامته، فتصير له نهاية أخرى ويصيران جميعاً مقابلين للمركز الذي فرضناه فضيلة، إلا أن أحدهما يجري مجرى الإفراط والغلو، والآخر يجري مجرى التفريط والتقتير"[3].

إن هذا التوضيح يتيح لنا أن نقيم الجدول التالي الذي تستبين فيه المركز بين قطبين متضادين يشكلان الرذيلة"[4].

بَلَه ـــــ حكمة ـــــ سَفَه

جُبْن ـــــ شجاعة ـــــ تهوُّر

خمود ـــــ عِفَّة ـــــ شَره

انظلام ـــــ عدالة ـــــ 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 مسكويه: "ولهذا صعب جداً وجود هذا الوسط، ثم التمسك به بعد وجوده أصعب. لذلك قالت الحكماء: إصابة نقطة الهدف أعسر من العدول عنها ولزوم الصواب بعد ذلك حتى لا يخطئها أعسر وأصعب"[1].

ويظل مسكويه مخلصاً لنموذجه لأرسطو طاليس، 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"[2].

ولتوضيح هذا الإخلاص والتأثر، نورد عبارة ابن مسكويه التالية: "ويجب أن تطلب أوساط تلك الأطراف بحسب كل فرد فرد"[3].

بعد التعرف على رأي مسكويه في الوسط العدل، توضيح مدى تأثره في ذلك بالمعلم الأول، نحاول الآن تطبيق هذا الوسط على الفضائل الخلقية الأربعة.

د–الفضائل الخلقية الأربع:

نجد لدى مسكويه تحليل معمّق لهذه الفضائل الأربعة وما يتفرع عنها من أقسام وفروع، كما رأينا في الرسم السابق، ولا يمكن لأي باحث أن يتحدث عن الفضيلة عند مسكويه دون التطرق إلى أمهات الفضائل عنده وهي:

أولاً: فضيلة الحكمة: هي فضيلة النفس الناطقة المميزة "وهي أن تعلم الموجودات كلها، من حيث هي موجودة"[4]، وهي وسط بين السفه والبله، يقول مسكويه: "أعني بالسفه ههنا استعمال القوة الفكرية التي فيما لا ينبغي وكما لا ينبغي وسماه القوم الجربزة، وأعني بالبله تعطيل هذه القوة وإطراحها، وليس ينبغي أن يفهم ههنا نقصان الخلقة، بل ما ذكرته من تعطيل القوة الفكرية بالإرادة"[5].

والأقسام التي تحت الحكمة وهي: "الذكاء، والذكر، والتعقل، وسرعة الفهم وقوته، وصفاء الذهن، وسهولة التعلم، وبهذه الأشياء يكون الاستعداد للحكمة"[1].

ثانياً: فضيلة الشجاعة: هي فضيلة النفس الغضبية، "وتظهر في الإنسان بحسب انقيادها للنفس الناطقة المميزة، واستعمال ما يوجبه الرأي في الأمور الهائلة"[2]، وهي وسط بين رذيلتين أحدهما الجبن، والآخر التهور، " أما الجبن فهو الخوف مما لا ينبغي أن يخاف منه، وأما التهور فهو الإقدام على ما ينبغي أن يقدم عليه"[3]. والأقسام التي تحت الشجاعة هي:"كبر النفس، والنجدة، وعظم الهمة، والثبات، والصبر، والحلم، وعدم الطيش، والشهامة، واحتمال الكد"[4].

ثالثاً: فضيلة العفّة: هي فضيلة القوة الشهوانية. وهي وسط بين رذيلتين هما الشره وخمود الشهوة "وأعني بالشره الانهماك في اللذات والخروج فيها عما ينبغي، وأعني بخمود الشهوة السكون عن الحركة التي تسلك نحو اللذة الجميلة التي يحتاج إليها البدن في ضروراته، وهي ما رخص فيه صاحب الشريعة والعقل"[5].

أما الفضائل التي تحت العفّة فهي:" الحياء، والدعة، والصبر، والسخاء، والحرية، والقناعة، والدماثة، والمسالمة، والوقار والورع"[6].

رابعاً: فضيلة العدالة: تكون بانسجام الفضائل الثلاثة الأولى، وهي وسط بين رذيلتين هما الظلم والإنظلام، "أما الظلم فهو التوصل إلى كثرة المقتنيات من حيث لا ينبغي كما لا ينبغي، وأما الإنظلام فهو الاستخذاء والاستماتة في المقتنيات لمن لا ينبغي وكما ينبغي"[7].

أما الفضائل التي تحت العدالة فهي:" الصداقة، والألفة، وصلة الرحم، والمكافأة، واستعمال اللطف، وركوب المروءة في جميع الأحوال، وحسن التودد، وترك المعاداة، والبحث عن سيرة من يحكى عنه العدل"[8].

ويلاحظ أن مسكويه يستخدم لفظ "العدالة" بمعنيين يقصدهما تماماً:

أ –هو الاعتدال والتوسط والاتزان بين تلك الفضائل الكبرى (الحكمة، الشجاعة، العفة) وعدم طغيان قوة على أخرى، فهي إذن عدالة داخلية أو باطنية في النفس الإنسانية.

ب –هو المعنى الاجتماعي المضاد للظلم، باعتبار الإنسان مدني بالطبع.

"لكنه لا يتعمق في دراسة العدالة كثيراً ولا يذهب بعيداً لكي يشمل دواليب الأجهزة الحكومية والدساتير الممكنة والعلاقات المحسوسة الكائنة بين المواطنين، ولكنه يظل محصوراً في جو "الأخلاق إلى نيقوماخوس". وهذا دليل على أنه لم يطلع على كتاب أرسطو الآخر" السياسة"[1].

يعطي مسكويه فضيلة العدالة المقام الأول ويصفعا بالتمام، والشرف، فهو يقول: "ولما كانت العدالة وسطاً بين أطراف، وهيئة يقتدر بها على رد الزائد والناقص إليها صارت أتم الفضائل وأشبهها بالوحدة. وأعني بذلك: أن الوحدة التي لها الشرف الأعلى، والرتبة الأقصى"[2]، لأنها توجد فيما بين الفضائل كلها، وهي شرط أساسي لها، فالعفيف لا يمكن أن يكون عفيفاً ألا إذا كان عادلاً، أي أن يعرف كيف يتوسط وكيف يساوي بين الأمور. وكذلك الحكيم لا يصل إلى درجة الحكمة إلا إذا أقام العدل في مختلف معارفه فيبتعد عن السفه والبله.

ومسكويه يدرج ضمن "نزعة أسلمة الأخلاق اليونانية"[3]، التي ظهرت في عصره، وذلك عندما يربط بين العدالة والشريعة، لأن "الشريعة تأمر بالعدالة أمراً كلياً، وليست تنحط إلى الجزئيات .... وبهذا النوع من العدل قامت السماوات والأرض"[4].

ومن جهة أخرى، نجد مسكويه لا يهمل النظرة الاجتماعية للفضائل الخلقية، بل إنه ليرى ضرورة وجود المجتمع لتتحقق الفضيلة و السعادة، وما ذلك إلا لأن الاختلاط بين الناس هو المحك الذي تظهر به الفضيلة أو الرذيلة، وحول هذه الفكرة، نقرأ في كتابه ما يلي: "إن الفضائل الخلقية إنما وضعت من اجل المعاملات والمعاشرات التي لا يتم الوجود الإنساني إلا بها، وذلك أن العدل احتيج إليه لتصحيح المعاملات، وليزول به معنى الجور، وإنما وضعت العفة لأجل اللذات الرديئة، وكذلك الشجاعة وضعت فضيلة من اجل الأمور الهامة التي يجب أن يقدم الإنسان عليها لأي بعض الأوقات ولا يهرب منها ... لذلك ذممنا المتوسمين بالزهد إذا تفردوا عن الناس وسكنوا الجبال والمغارات، لأنهم ينسلخون عن جميع الفضائل الخلقية، وكيف يعف ويعدل ويشجع من فارق الناس وتفرد عنهم"[5].

5-الخُلق بين الفطرة والاكتساب: يعالج مسكويه قضية الخلق بين الفطرة والاكتساب، ويبدأ بتعريف الخُلق بأنه "حال للنفس داعية لها إلى أفعالها من غير فكر ولا روية"[1]. ويرى محمد عابد الجابري "بأن هذا التعريف هو في الحقيقة لجالينوس وأن لم ينسبه إليه صراحة"[2]، ويضيف مسكويه قائلا: "وهذه الحال تنقسم قسمين: منها ما يكون طبيعياً ومن أصل المزاج كالإنسان الذي يحركه أدنى شيء نحو الغضب. ويهيج لأقل سبب... ومنها ما يكون مستفاداً بالعادة والتدريب، وربما كان مبدؤه بالروية والفكر، ثم يستمر عليه أولاً حتى يصير ملكة وخلقاً"[3]، معنى هذا القول، أن هذه الحال منها ما يكون طبيعياً كالذي تسوقه فطرته ومزاجه للبذل أو الإمساك، أو الجبن أو الشجاعة في العمل ويستمر على ما تعود حتى يصير له خُلقاً راسخاً.

ولمعالجة هذه القضية يستعين بالمنهج الأرسطو طاليسي والمتمثل في عرض الآراء حول القضية المطروحة ثم مناقشتها بعد ذلك، وهو أسلوب فلسفي، فهو يرفض الرأي القائل "من كان له خلق طبيعي لم ينتقل عنه"[4]، فهذا الرأي في نظره، يؤدي إلى إبطال قوة التمييز والعقل "وإلى رفض السياسات كلها، وترك الناس همجاً مهملين، وإلى ترك الأحداث والصبيان على ما يتفق أن يكونوا عليه بغير سياسة ولا تعليم وهذا ظاهر الشناعة جداً"[5]. وبعد هذا النقد، يعرض لنا مسكويه رأي جالينوس في القضية، الذي يذهب إلى أن من الناس الخيّر بالطبع الذين لا ينتقلون إلى الشر وهم قليلون، والشر بالطبع الذين لا ينتقلون للخير وهم كثيرون، والمتوسطون بين هذين الضربين، وهؤلاء ينتقلون للشر أو للخير حسب البيئة التي ينشؤون فيها.

وهو يوافق جالينوس فيما ذهب إليه بصريح العبارة، فهو يقر في نهاية عرض هذا الرأي "بأن هذا الرأي هو الذي نختاره"[6]. فالواقع يؤكد ما ذهب إليه جالينوس من جهة، ومن جهة أخرى ملاحظة انتقال الصبي الناشئ من حال لحال نبعاً للبيئة التي تحوطه ولنوع التربية التي يتلقاها.

وأخيراً يتعرض لرأي أرسطو، وهو 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 ويتحرك إلى الفضيلة بسرعة ومنهم من يقبله ويتحرك إلى الفضيلة بإبطاء[7].

فمسكويه إذن من القائلين بقبول الأخلاق للتغيير، فإذا كان في تعريف الخلق يقول "بأن منه ما يكون طبيعياً ومن أصل المزاج" فليس معنى هذا أنه يكون فطرة فُطر المرء عليها لا يستطيع منها فكاكاً ولا لها تغييراً، بل انه يكون من السهل صدور الأفعال التي تناسبه وتتسق معه.

الخاتمة: في ختام هذا المقال، نستطيع أن نقول بأن مسكويه قد بحث في عديد من المجالات المعرفية، إلا أن التيار الرئيسي لفلسفته إنما تمثل في الأخلاق والاهتمام بالبحث فيها. ونستطيع القول أيضاً بأن هذا التيار الخاص بفلسفته إنما استفاده من عديد من المصادر الإسلامية والأجنبية، أبرزها الأخلاق الأرسطية، "غير أن مسكويه لم يُفلحّ، من حيث التفاصيل في التوفيق بين مختلف النظريات اليونانية الأخلاقية التي أدخلها في مذهبه، ولا في التوفيق بينها وبين أحكام الشريعة الإسلامية"[1]، ورغم هذا يضيف دي بور قائلاً: "كما ينبغي أن نعترف بأن فيلسوفنا أظهر في بسط مذهبه سلامة في التفكير وسعة في العلم

المحاضرة الحادي عشر: الأخلاق عند ديكارت

قليلة هي الكتابات التي تبرز الفلسفة الأخلاقية في فلسفة ديكارت، إذا ما قورنت بالجوانب المختلفة في فلسفته التي وجدت اهتماماً كبيراً من الباحثين. وهذا يعود إلى أن ديكارت لم يخصص كتاباً مستقلاً في الأخلاق. وذهب البعض إلى القول "بأن ديكارت لم يقدم نسقاً أخلاقياً، ولم يبدع في مجال الأخلاق، وان قواعد الأخلاق المؤقتة التي قدمها أشبه ببرنامج شخصي للسلوك وليس مذهباً أخلاقياً"[1]. ويرى البعض الآخر أن ديكارت "كان ميتافيزيقياً عظيم الطاقة، لكنه لم يكن أخلاقياً مُجداً"[2].

وفي المقابل هذا الرأي الذي ينفي اهتمام ديكارت الجدي بالأخلاق، نجد موقف آخر يؤكد على أن ديكارت ليس فيلسوف الكوجيتو والشك المنهجي والبرهان الأنطولوجي فحسب، بل أيضاً هو فيلسوف الإنسان والحرية، وأنه تحدث في المجتمع، وفي الأخلاق.

ففي كتابه "مبادئ الفلسفة" نجده يقول: "الفلسفة كشجرة جذورها الميتافيزيقا وجذعها العلم الطبيعي وأغصانها بقية العلوم، وهذه ترجع إلى ثلاثة كبرى هي الطب والميكانيكا والأخلاق العليا الكاملة، التي تفترض معرفة تامة بالعلوم الأخرى"[3]، إذ نلاحظ منذ البداية أن علم الأخلاق (أو الفلسفة العملية) عند ديكارت هو رأس الحكمة، بل تاج العلوم جميعاً. ولهذا فهو يرى أنه من الضروري الاطلاع على كل العلوم قبل الخوض في علم الأخلاق.

ويمكن تلمس الجوانب الأخلاقية في فلسفة ديكارت من خلال أهم كتبه وهي "المقال في المنهج" و"مبادئ الفلسفة" و"تأملات ميتافيزيقية"، وكلك من خلال الرسائل التي أرسلها إلى أصدقائه كالملكة "كريستينا" ملكة السويد، وإلى صديقه "شانو" السفير الفرنسي لديها، وإلى الأميرة "إليزابيت"، ابنة ملك بوهيميا الملوع، التي شغلها موضوع الخير والسعادة والفضيلة والطمأنينة النفسية، وكانت قد طلبت إلى ديكارت أن يكتب "رسالة في انفعالات النفس" فأجاب رغبتها ونشر الرسالة بالفرنسية سنة 1649م، تحتوي على أهم ما في مذهبه الأخلاقي[4]، فهذه الرسائل كانت الدافع الأساسي التي جعلت ديكارت يخوض في ميدان الأخلاق.

ولكيلا يُدخل الأخلاق والدين في مجال الشك أثناء انتقاله من الشك إلى اليقين –ولعل سبب ذلك حتى يكون بمنجاة عن الاتهام بالإلحاد وما ينجر من أخطار–اقترح **الأخلاق المؤقتة**، وهي أشبه بالإيواء المؤقت، أو قل بدقة، إنها اتباع بعض العادات والأعراف والقواعد القديمة المتعارف عليها والتي لا تتعارض مع ما سوف يكون عليه البناء

الجديد، فهي تعبر عن مرحلة انتقالية، إذا جاز التعبير، أو هي لقواعد مرحلية لم تكتسب بعد صفة العلم ولا نستطيع أن نصنفها بالدوام، ومن هنا يسميها ديكارت بالمؤقتة. فلا يكفي قبل البدء، كما يقول، "في تحديد السكن الذي نقيم فيه أن نهدمه وأن نحصل على مواد العمارة وأن نكون قد وضعنا له الرسم بعناية، بل يجب أيضاً أن يكون لنا مسكن آخر نستطيع أن نأوي إليه في راحة أثناء العمل في ذلك المسكن"[1]. إن الأخلاق المؤقتة عند ديكارت هي عبارة عن جملة من القواعد:

فالقاعدة الأولى: يرى فيها ديكارت ضرورة امتثال الفرد للقوانين السائدة في بلده الذي يعيش فيه.

أما **القاعدة الثانية**: تنص على أن الفرد عليه أن يسلك وفق ما اجمع عليه أعقل العقلاء في البلد الذي يعيش فيه.

وواضح أن هاتين القاعدتين "تتضمنان بعض الأصول الرئيسية التي تعلمها عند اليسوعيين، كتعويد النفس الطاعة واحترام الدين، والتقاليد السياسية المتبعة في البلاد، والتهيؤ الكامل للعمل"[2].

أما **القاعدة الثالثة**: فتنص على أنه يجب على الفرد أن يحافظ على الإيمان بالمعتقد أو الديانة التي نشأ عليها وأنعم الله بها عليه.

وتقضي القاعدة الرابعة على ضرورة أن يكون الفرد ثابتاً في سلوكه، متجنباً التردد فيما يعزم عليه، وذلك لكي يكفي نفسه كل ندم وتأنيب إذا ما تبين له خطا سلوكه فيما بعد.

كما يؤكد ديكارت في القاعدة الخامسة على أن يكون العقل هو ما يجب على الإنسان أن يتخذه هادياً في سلوكه وحاكماً للحد من رغباته وأهوائه وأوهامه، إن أفكارنا وعواطفنا ملك إرادتنا ويمكننا عن طريق العقل والتفكير التحكم بها، فنعيش بطمأنينة وسعادة. ولهذا يجب 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 الأفكار قدرة تامة[3].

هذه القواعد تعطينا دليل على مدى تأسيس اللاهوت لفلسفة ديكارت، بمعنى أن الدين هو الأساس الجذري للأخلاق عنده، كما هو الحامل الأصلي لفلسفته بأكملها. وكذلك تؤكد هذه القواعد على أن فكرة الإرادة القوية

المستقلة تظل مبدأ أساسي لدى ديكارت. إن الإنسان لا يكون سيد الطبيعة ومسخرها إلا بفضل هذه الإرادة الحرة المستقلة. والإنسان لكي يكون فاضلاً فلابد أن تقوم فضيلته أيّاً كانت على إرادته وحريته.

وإذا تساءلنا ما هو الخير الذي يعطينا السعادة والفضيلة، والذي يجب أن تقودنا الأخلاق إليه؟ فنجد الإجابة عند ديكارت متمثلة في الإرادة الحازمة لعمل الخير، "فالإرادة الحرة هي أنبل وأفضل ما يمكن أن ننعم به، واستعمالها استعمالاً حسناً هو سبيل السعادة التامة، أي سبيل معرفة الخير الأعلى والوصول إليه"[1].

وإذا عدنا إلى القواعد السالفة الذكر، فنجد أن لها جذور يونانية وه تبين مدى تأثر ديكارت بفلاسفة اليونان، فمثلاً مبدأ **سقراط** القائل بأن الفضيلة هي العلم والمعرفة، وأن هناك وحدة بين العلم والفضيلة، ويرى سقراط أنه من المهم أن يجده الإنسان ليكون علمه عن الحقيقة علماً واضحاً لا لبس فيه، وحينئذ فلن يحيد سلوكه عن الحق. هذا المبدأ يبعث من جديد مع ديكارت "الذي يرى أن الخير الأعلى هو الإرادة الحرة، التي تستند للعقل وتفيد منه أكبر فائدة لبيان الحسن وتحديد كل ذلك تحديداً تاماً"[2].

كذلك مذهب ديكارت الأخلاقي مطبوع بصفة خاصة بطابع المذهب الرواقي، وليس أدل على الأثر الرواقي من القاعدة الديكارتية المشهورة التي أخذ الفيلسوف بها في السعي للتغلب على هوى النفس قبل التغلب على الحظ، وأن يبذل بهذه في تغيير رغباته بدلاً من تغيير نظام العالم –هذه القاعدة سبق الإشارة إليها–وهذا يتوافق مع مقولة أحد الرواقيين وهو "أبكتت" القائلة "بأن لا تطلب من الأشياء أن تأتي كما ترغب، بل تمنى الأشياء كما هي، وأن تكون سعيداً بذلك"[3].

كذلك نجد ديكارت يحذو حذو الرواقية في التركيز على الطبيعة والدعوة إلى الحياة وفقاً للعقل. فالإنسان حين يحيا وفقاً للعقل لا يكون موافقاً لنفسه فحسب، بل يكون موافقاً لمجموع الأشياء، أي الكون بأسره، وكتأكيد على هذا التأثير نجد ديكارت يؤكد على أن الطريقة الوحيدة المؤدية إلى السعادة عي إخضاع إعمالنا لحكم العقل.

إن ديكارت يدعو إلى تثقيف العقل، وتربيته تربية لا أثر للضلالات وأوهام التقاليد فيها، وبفضل هذا التثقيف يصل الإنسان إلى كشف ما تصدر عنه قوانين الطبيعة من مبادئ حقة، فصار "من الواجب استبدال المبدأ الرواقي وهو

"اتبع الطبيعة" بمبدأ أو حكمة أخرى وهي "اتبع العقل الحق"[1]. ولكن رغم ذلك يختلف ديكارت عن الرواقية، خاصة في الانفعالات والشهوات والأهواء، فالرواقية "تدعو إلى إماتة الشهوات، بينما ديكارت يرى ضرورة السيطرة عليها"[2].

وبمناسبة ذكر الانفعالات، لا يفوتنا ذكر مؤلف ديكارت الذي يحمل عنوان "انفعالات النفس" والهدف من وراء تأليف هذا الكتاب، هو أن يوضح لنا كيفية سيطرة الإنسان على الانفعالات، وهذه السيطرة تتم عن طريق إرادة الكائن العاقل وهي حرة لا سبيل إلى قهرها. فالإنسان قادر بإرادته وبالمران الذي يمارس به هذه الإدارة أن يناضل شهواته وانفعالاته مباشرة، ولا يمكنه السيطرة على العالم إلا بعد السيطرة على طبيعته، وهذه "السيطرة على طبيعته مناطها الإرادة الإنسانية المسترشدة بنور العقل"[3].

يقدم ديكارت رؤية متكاملة حول الانفعالات، حيث يرى أن الإنسان مركب من جسم ونفس، ولكل منهما قواه الخاصة به. فالجسم يخضع لكل ما يعرض له، خاصة لقوانين علم الطبيعة باعتباره جسم مادي وأحد أجزاء العالم الطبيعي. وأما النفس هي جوهر ماهيته الفكر، ولا صلة لها بكل ما يحكم الجسم من قوانين وعلاقات. ورغم أنهما من طبيعيتين متمايزتين، فإنهما يكونان معاً. وهما نظر ديكارت وحدة لا انفصام بينهما. ولهذا يؤكد ديكارت على علاقة التأثير والتأثر الموجودة بينهما، وهذا "الاتحاد الوثيق بين النفس والبدن يعتبر بمثابة اليقين الثالث في فلسفته، أي التالي لليقين في النفس وفي الله"[4].

فإذا كان الجسم خاضعاً لقوانين الطبيعة فإن النفس، على العكس من ذلك، تخضع في أحوالها وميولها وغرائزها للعقل والإرادة. ولذا فقد أولى ديكارت أحوال النفس وميولها وانفعالاتها اهتماماً بالغاً، فهو يستخدم لفظ "انفعالات" ليدل على حالات النفس الوجدانية التي تشتمل مشاعر الحب والكراهية، الميل والنفور، الحزن والسرور. فالانفعالات هي الحالات الوجدانية التي يسببها الجسم، وهي أثر من آثار اتحاد النفس بالبدن. وقد تكون سلبية وإيجابية، تكون إيجابية في حالة الإرادة، وسلبية في حالة الإدراك، وترتبط "الانفعالات بالرغبة ومن الأمثلة على ذلك، أن انفعال مثل الخوف يدفع النفس إلى الرغبة في الهرب والشجاعة تدفعها إلى الرغبة في العراك"[5].

إن الانفعالات الإنسانية تبقى مقبولة وطبيعية في حالة الانفعال، أما في حالة ثورانها وتفجرها أو الإفراط، فإنها تتحول أو تنقلب إلى ظواهر مرضية، ينبغي محاربتها والسيطرة عليها، عن طريق العقل، وإذا 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[1].

نجد ديكارت في القسم الثاني من كتابه "انفعالات النفس" الذي شرع في تأليفه منذ عام 1646 للأميرة إليزابيث، يقسم الانفعالات إلى ستة أقسام وهي: الحب، البغض، الفرح، الحزن، الرغبة والتعجب، وعنها تنبثق شتى الانفعالات والمشاعر والأهواء الأخرى.

وقبل 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 وإليه في صورة بارزة لا على البشرة والملامح وحدها، بل في النشاط العضلي الحركي أيضاً، الانفعال إذن وعي وثورة جسمية في نفس الوقت مصدرها تغير مفاجئ في جريان الدم، يقول ديكارت: "إننا نعرف مما قيل سابقاً بأن السبب الأخير والأقرب لانفعالات النفس ليس سوى الهياج الحاصل حين تُحرك الأرواح الغدة الصغيرة الموجودة في وسط الدماغ"[2].

هذا التعريف يستند إلى مفهوم عقلي وعلمي عن الإنسان، وهذه الثورة الجسمية والثورة النفسية تحتمل التغير المستمر، كما تحتمل التجديد والالغاء، لأن ثورة النفس والثورة الدموية الحركية أمور خاصة بوقع كل فرد وبتاريخ حياته واتصالاته. وتبعاً للعلاقة بين هذين الثورتين تتولد ستة انفعالات، وأولها "التعجب" الذي ما هو لدى ديكارت إلا صورة من صورة الانتباه العفوي، وبفضله يتبوأ موضوع بعينه مكانة الصدارة بنوع ما بسبب جدته بالقياس إلى سائر الموضوعات، أي هو الانفعال الزائد بموضوع ما أو بشيء ما لعلة فيه، وقد يؤدي إلى الدهشة والذهول، وفي حالة عدم تدخل العقل، لجعل موضوع التعجب مفهوماً ومعقولاً، يقول ديكارت: "يبدو لي بأن التعجب هو أول جميع الانفعالات، وليس له من نقيض لأن الغرض الذي يمثل أمامنا، لو لم يكن يحوي بذاته شيئاً يفاجئنا لما كنا تأثرنا به ولكنا نظرنا إليه دون أي انفعال"[3].

أما الانفعالان التاليان للتعجب في ترتيب الانفعالات، فهما "الحب والبغض"، فالحب معناه ميل النفس إلى إنسان معين ورغبتها في الالتقاء والاتحاد به، أو ميلها إلى شيء معين ورغبتها في حيازته، يقول ديكارت: "إن الحب هو شعور للنفس تسببه حركة الأرواح الحيوانية* التي تحرضها للارتباط بملأ إرادتها بالأغراض التي تبدو مناسبة لها"[4]. أما

البغض فمعناه هو نفور النفس من إنسان معين، ورغبتها في الابتعاد عنه أو النفور من شيء معين ومقتها له لسبب معين، حيث نجد ديكارت يقول: "الكراهية هي شعور سببه الأرواح التي تحرض النفس على أن تنفصل عن الأغراض التي تمثل أمامها كأغراض مُضرة"[1].

بعد الحب والبغض تأتي انفعالات الفرح والحزن، أما الفرح فهو اتحاد الذات بالموضوع، وفي هذا الصدد يقول ديكارت: "إن الفرح هو انفعال للنفس مبهج وفيه قوام تمتعها بالخير الذي تصوره لها انطباعات الدماغ على أنه خير"[2]. أما بخصوص الحزن فهو افتراق الإنسان عن الموضوع، ولنترك ديكارت يعرفه أكثر، حيث كتب قائلا: "إن الحزن هو ثبوط كريه وفيه قوام الانزعاج الذي تتلقاه النفس من الشر أو النقص اللذين تصورهما لها انطباعات الدماغ على أنهما يخصانها، وهناك حزن عقلاني وهو ليس بانفعال، ولكن قلما لا يصاحبه انفعال"[3].

ومن انفعالات الفرح والحزن ينتج لنا انفعال "الرغبة" وهي الانفعال الذي يدفع إلى التحرك والعمل، كالعمل من أجل التقرب من الحبيب والتضحية في سبيله، ولأكثر توضيح نورد هذا النص لديكارت الذي يقول فيه: "وأخيراً فإني ألاحظ ما يلي كأمر خاص بالرغبة وهو أنها تهيج القلب بطريقة أعنف من كل الانفعالات الأخرى، وكذلك فإنها تزود الدماغ بكمية أكبر من الأرواح التي تمر من هناك إلى العضلات، فتجعل كل الحواس أحدّ وكل أجزاء الجسم أكثر حركة"[4].

ومن خلال موقف ديكارت حول الانفعالات وانواعها وكيفية نشوئها، نجد الطبيب "كامانيس" يؤكد على أن ديكارت كان رائداً في مجال العلاقة بين الفيزياء والأخلاق، إذ كان يعتقد أن سر الفكر يكمن في النظام الذي يحكم الأعصاب والمخ، فهناك صلة وثيقة بين الطب والفلسفة وبين السيكولوجيا والفيزيولوجيا، فدراسة الأخلاق عند ديكارت ترتبط بالبحث في هذه الانفعالات"[5].

إن الانفعال عند ديكارت ليس سلبي مطلقاً، لأن الانفعالات في جوهرها حسنة، المهم أنحذر من الافراط فيها، والاستخدام الخاطئ لها، فالانفعالات المعتدلة أو الطيبة تجعلنا نبلغ الخير الأسمى. فالحكمة تجاه الجسد وانفعالاته وعواطفه وأهوائه ليست بالكبح، وهذا ما تراه كل من الكلبية والرواقية، بل بالموقف العقلاني الذي عن طريق المعرفة يصل إلى القدرة والسيطرة. ومتعة الحياة الدنيا تتوقف على هذه الانفعالات والعواطف واللذات الحسية، فليس في

الحياة عذوبة بدونها، وكلما كان الإنسان أقدر على الانفعال والاحساس كلما زادت مقدرته على تذوق السعادة اليومية.

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

الواقع أن ديكارت عندما يتحدث عن الأخلاق، في كته المختلفة، لا يدعي بأنه يقدم لنا تصوراً نهائياً، عما يدين به من أخلاق، وإنما "يلحظ منذ البداية بأنه يسوق ما يسوقه من آراء أخلاقية، بانتظار بحثه النهائي في الأخلاق هو ما لم يقيّض لديكارت تحقيقه"[1].

المحاضرة الثاني عشر: الأخلاق عند إيمانويل كانط

أفضل طريقة لفهم أي فلسفة، هي وضعها في إطارها التاريخي وفي أجزائها التي ظهرت فيها، وفي مسارها الخاص ضمن المسارات الفلسفية المتعددة، ولهذا يمكن فهم فلسفة كانط النقدية (Criticisme)، وتعريفه للعقل وتحديد فلسفته الخلقية إلا ضمن هذه القاعدة.

لقد ظهرت فلسفة كانط، التي تمحورت حول "موضوعين مهمين مهما المعرفة والأخلاق في القرن الثامن الذي اشتهر بالصراع الشديد بين خطين فلسفيين أو مدرستين كبيرتين"[1]، الخط الأول هو خط الفلسفة العقلية وهو الخط الذي برز فيه بشكل واضح ديكارت وسبينوزا وليبنتز، وترى هذه المدرسة العقلية، خلافاً للتصور الذي الفلسفي الذي أنتجه الفكر اليوناني والذي أشرنا إليه آنفاً، أن العقل أداة للمعرفة وهو مصدرها الرئيس، على اعتبار أن العقل بمثابة النور الطبيعي أو نور الفطرة كما يسميه ديكارت. فكأن العقليين يؤمنون بالعقل وتصوراته أو أفكاره الموجودة فيه وجوداً قبلياً (فطرياً) منذ لحظة ميلاد الإنسان، وأن "الله أودعها فينا كعلامة للصانع في صنعه"[2]. أما الخط الثاني، فهو الفلسفة التجريبية، ويبرز فيها بيكون ولوك وهيوم، وقد عارضت هذه الفلسفة بشدة موقف المذهب العقلي، فقد اعتبر المذهب التجريبي العقل صفحة بيضاء خالية من الأفكار الفطرية، وأن كل ما يكتسبه الإنسان من معارف هو من التجربة، أي عن طريق الحواس، ومن هنا يظهر الدور الثانوي الذي يلعبه العقل في المعرفة.

إن الصراع الفلسفي بين الاتجاهين العقلاني والتجريبي هو الذي دفع كانط إلى نهج موقف فلسفي توفيقي نقدي، يوفق فيه بين المذهبين، وينتقد فيه دور الحواس والعقل، ويُبين حدودهما وحدود العقل الإبستيمية. لقد اتجه كانط في كتابه "نقد العقل المحض" إلى فحص حقيقة المعرفة الإنسانية، وكانت أسئلته الكبرى: إلى أي مدى يستطيع عقلنا الوصول إلى إدراك حقيقة الكون والطبيعة الإنسانية؟ وما هي أدوات المعرفة الصحيحة؟ وما قيمة هذه الأدوات وأدوارها في تحصيل المعرفة الصحيحة؟ وهل 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 في صحة كل ما نصدر من أحكام، وما هذه المحكمة سوى امتحان نقدي للعقل المجرد أو النظري"[3].

ومن خلال المنهج النقدي التوفيقي يتضح مفهوم العقل عند كانط، حيث يرى أن العقل ملكة في المعرفة تتكون من ثلاث قدرات هي: الحساسية والفهم والعقل الخالص. فالحساسية هي المسؤولة عن تنظيم الانطباعات الحسية المتفرقة التي تقدمها التجربة الحسية، وتؤدي الحساسية وظيفتها بواسطة مقولتين قبليتين هما مقولتا الزمان والمكان. أما الملكة الثانية وهي ملكة الفهم فهي التي تحول المدركات (الحدوس) إلى معرفة، وذلك بواسطة "مقولات قبلية تنصب فيها معطيات التجربة الحسية فتتحول إلى معرفة، وهي من أشهر تلك المقولات، مقولة السببية"[1]. وثالثاً العقل الخالص وهو المرتبة العليا لملكة المعرفة ومهمته تنظيم المدركات العقلية وتوحيدها وتأطيرها بواسطة المبادئ والمفاهيم القبلية العليا وتحويلها إلى معرفة يقينية ضرورية كلية، أي إلى حقائق.

وهكذا يكون العقل فاعلاً، موحداً، منظماً، بدونه كان الواقع التجريبي والعالم كله سيظهر عبارة عن فوضى خالية من كل نظام. فالعقل هو الذي يضفي النظام والمعقولية على الواقع، ولكن، في ذات الوقت، هو عاجز عن إنتاج المعرفة من ذاته وحدها لأنه مجرد صورة تظل بدون المحتوى التجريبي فارغة. ومنه فالعقل عند كانط لا يملك القدرة المطلقة في المعرفة، خلافاً لتصور العقلانيين الذين وثقوا في العقل ثقة عمياء مطلقة.

إن المساهمة الفلسفية النقدية الكانطية تتجلى في رسم حدود الاستعمال المشروع لملكة العقل، ولما يمكن أن تبلغه المعرفة الإنسانية بواسطة العقل، فمادام التنظيم والتوحيد الذي يقوم به العقل رهناً بتوفير معطيات حسية، فمن الخطأ الفلسفي الجسيم التعويل عليه في معرفة ما يتجاوز التجربة (الميتافيزيقا)، وكلما تجاوز العقل "عالم الظواهر ليبحث في موضوعات ميتافيزيقية (الله، العالم، النفس) فإنه ينتهي حتماً في تناقض"[2]، لأن كانط يميز في الأشياء بين الظاهر (Phénoméne) وبين النومين (Nouméne)* الشيء في ذاته"[3]، إننا لا نعرف من الأشياء إلا الظواهر أما النومينات فذلك ما نجهله.

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 نجد كانط يطرح مجموعة من سؤالين مهمين: ماذا يجب أن نعمل؟ أو ما الذي ينبغي أن أفعله؟ وذلك في كتابه "نقد العقل العملي" والدليل على هذه الصلة بين المعرفة والأخلاق عند كانط، هو خضوع الأخلاق لمشروعه النقدي، فالنقد عنده هو استخراج المبادئ العقلية المشتركة في تكوين أحكامنا العلمية التي فيها شمول وضرورة.

وإذا طبقنا هذه القاعدة في مجال الأخلاق، نجد أن مهمة الفيلسوف النقدي، ليست هي أن يتناول أحكام الناس الأخلاقية بالتأييد أو بالتفنيد، فإن قال الناس فيه 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 "الواجب" إلى مصادره الأولية، من أين استمد الناس فكرة الواجب هذه؟ إنهم لم يجيدوها فيما خبروه بحواسهم من تجارب، لأنهم في هذه الخبرة رأوا فلاناً وفلاناً يطيعون آبائهم ولم يروا "وجوبا"، فمن أين جاءهم حين قالوا حكمهم الأخلاقي "يجب على الأبناء طاعة الآباء"، ولو 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 وكذا"، فما الذي أوجب الواجب؟ لماذا نلتزم بفعل ما نقول عنه إنه واجب؟ وهذا 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، وبما أن طبيعة الإنسان هي العقل، لذلك فإن القوانين التي يجب أن يسير عليها الإنسان في حياته وأخلاقه يجب أن تقوم على مبادئ الفعل وبذلك يصبح القانون الأخلاقي هو القانون الفعلي عند الإنسان.

والمبدأ 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 ونتائجه، وبمقدار ما يمكننا من الوصول إلى غاية معينة هي السعادة حيناً واللذة حيناً آخر. ولا 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 واللاتينية.

أما المذاهب الحديثة، في الفلسفة الحديثة، فقد اتجهت فلسفة الأخلاق في طريقين مختلفين، "فاعتقد النفعيون أن الخير مجرد شيء محسوس ملموس، ومن 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، وأعلى 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 والمنفعة، كما أنه يعجز عن استخراج قانون كلي ضروري من أنواع الحساسية الجزئية المتغيرة. ولم يوافق كانط أيضاً "على مذهب العاطفة الأخلاقية مع اعترافه بالفضيلة أولاً وبالذات"[1].

لهذا فالفعل الأخلاقي عند كانط هو الفعل القائم على "الواجب"، والواجب كما يعرفه كانط هو "ضرورة أداء الفعل احتراماً للقانون"[2]، وبموجب هذا القانون الأخلاقي المفطور في نفوسنا يكون العمل فاضلاً وصالحاً، لا بسبب ما ينتج عن هذا العمل من نتائج حسنة وطيبة، أو بما فيه من حكمة، ولكن لأن هذا العمل قد أُدّي وفقاً لهذا الشعور الداخلي بالواجب، هذا القانون الداخلي لم يأت عن طريق تجاربنا الشخصية ولكنه فطري طبيعي فينا.

إن 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 وإنما هو الواجب"[3]، يقول كانط: "من بين الأمور التي يمكن تصورها في هذا العالم أو خارجه لا يوجد شيء يمكن عده خيراً على الإطلاق ودون قيد، اللّهم شيء واحد هو الإرادة"[4]. إن الواجب عند كانط لا يستند على العاطفة أو الوجدان ولا إلى الميول أو الرغبات مهما كانت نبيلة وسامية، كما أنه لا يقوم على تجربة خارجية كانت أو باطنية، بل يقوم أولاً وبالذات على احترام القانون، ومن هنا يتصف الواجب عند كانط بالصفات التالية:

1-الواجب صوري محض، فلا يحفل بأية اعتبارات مادية تتعلق بالمضمون، ولهذا ينبغي أن نرد القانون العملي أو الأخلاقي من كل اعتبارات مادية، بحيث يقتصر على مجرد شكل للتشريع الكلي.

2-الواجب نزيه عن الأعراض، فهو لا يسعى إلى السعادة.

3-الواجب "لا يمكن رده إلى أي شيء آخر، ذلك أن الواجب لا يؤسسه شيء، بل هو الذي يؤسس كل فعل أخلاقي"[5].

ومن فكرة الواجب هذه يستنبط كانط ما يسميه مصادرات العقل العملي، إنها مصادرات أو فروض لأنها لا تقبل البرهنة العقلية، كما قرر ذلك في كتابه "نقد العقل المحض"، وإنما هي موضوعات للاعتقاد فحسب، أي للإيمان غير العقلي، وهذه المصادرات ثلاث هي:

1–الحرية: وتنبع من ضرورة إطاعة الواجب، ذلك أن "الإلزام" يفترض أن يكون المرء خيراً، ولا معنى "للإلزام الخلقي" بدون افتراض الحرية في الإنسان. إن الإلزام 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–خلود النفس: ومصدره أن الإخلاص التام للواجب لا يمكن تحقيقه في هذه الدنيا، ولهذا فنحن نميل إلى الاعتقاد في إمكان تزايد الكمال إلى غير نهاية، وهو أمر لا يتصور إلا بافتراض أن النفس خالدة

3–وجود الله: والاعتقاد "بوجود الله يصدر من تأكيدنا بأن السعادة يجب أن تصحب الفضيلة، وبأن السعادة مصاحبة للأخلاق، وأن النعيم يتوج التزام الواجب"[1].

يرى كانط أنه لو كان للإنسان عقلاً محضاً لاتجه بطبيعته نحو الخير لتحقيق التطابق بين عقله وإرادته، ولكنه مزيج من الحس والعقل فإنه يتصور الخير ويرتكب 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. وحين يتحدث كانط عن الأوامر فإنه يعني أن الأخلاق تصنعنا في مستوى يعلو مرتبة الطبيعة، وهو يسمي قوانين العقل باسم "الأوامر".

يفرق كانط بين نوعين من الأوامر، أوامر شرطية مقيدة وأوامر قطعية مطلقة، فالأوامر الشرطية هي تلك التي تكون مشروطة بشروط معينة، وهي لهذا تبدأ عادة بأداة شرط "إذا" مثلا "إذا أردت أن تحيى سعيداً فكن صالحاً" أو "إذا أردت أن تكسب ثقة الناس فتحرى الصدق دائما"، وهذه الأوامر، كما يرى كانط، هي مبدأ للسلوك يقبله الناس لا لجدارته أو استحقاقه، بل لأنه يُمَكْنُهم من الحصول على غاية معينة يرغبون فيها، يقول كانط: "والأوامر الشرطية تمثل الضرورة العملية لفعل ممكن معتبر كوسيلة إلى شيء آخر يرغبه الإنسان (أو على الأقل من الممكن أن يرغب فيه)"[2].

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 خيراً" أو "تحرّى الصدق دائماً"، وهنا 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 يطاع لما يترتب عليه من منافع، بل لأنه هو القانون"[1]. إن الأمر المطلق يقوم على الربط المباشر بين الإرادة وبين القانون دون شرط ولا مقدمات ولا نتائج، وهو الذي يطلب منا أن نفعل الواجب من أجل الواجب دون أن تكون هناك دوافع أخرى.

إن الفارق بين الأمر الشرطي والأمر المطلق، أن الفعل في الأول لا يكون خيراً 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، كما عرفنا، هو الفعل احتراماً للقانون، ولعل الصفة الأساسية الرئيسية التي يتميز بها القانون هي صفة الكلية أو العمومية. ولهذا نجد أن كانط وضع صيغاً رئيسية للواجب أو قواعد الفعل الأخلاقي التي يجب على الإنسان أن يلتزم بها ويسترشد بها حتى يضمن أن تأتي أفعاله متفقة مع الأخلاق وهي:

أولا: "اعمل بحيث يكون عملك وفقاً لقاعدة تريد أن تكون قانوناً عاماً للناس "وهذه قاعدة أساسية اعتبرها كانط بمثابة الأساس لبقية القواعد. وهي تعني أن معيار الفعل الخلقي هو إمكان تعميمه دون أن نقع في تناقض، إما إذا أدى التعميم لهذا الفعل إلى لون من التناقض كان الفعل متعارضاً مع القانون الخلقي.

ثانيا: "اعمل دائماً بحيث تعامل الإنسانية في شخصك وفي أشخاص آخرين كغاية في ذاتها لا مجرد وسيلة"[2]، ومعنى ذلك أن كانط يجعل من الإنسانية غاية يجب أن يراعيها المرء في سلوكه.

ثالثاً: "اعمل بحيث تكون إرادتك هي نفسها مشروع قانون"، وهذه القاعدة هي بمثابة جمع بين القاعدتين السابقتين، لأنها تنص على ضرورة خضوع الإنسان للقانون باعتباره موجوداً عاقلاً، وتكون الإرادة هي مصدر القانون.

في ختام هذه المحاولة التي تبرز ولو بإيجاز بعض جوانب الفلسفة الخلقية الكانطية، نفضل أن ننهيها بعبارته الشهيرة التي أنهى بها كتابه "نقد العقل العملي" والتي تكشف مدى أهمية الأخلاق عند كانط وهي: "السماء المرصعة بالنجوم من فوقي والقانون الأخلاقي في باطن نفسي". ومن تحليلنا السابق لأخلاق كانط، فإننا نشاطر الذين يرون "أنها ذات طابع ثوري في تاريخ الأخلاق الفلسفية"[3].

إذا كانت فلسفة الأخلاق الكانطية تقول بأن شعور الإنسان بواجبه صادر من أخلاق فطرية وأن الأخلاق عامة وفطرية ومطلقة وكلية وعمومية، كما تعرفنا على ذلك آنفاً، فإن الفيلسوف الألماني المعاصر **يورغن هابرماس** حاول إيجاد بديل لذلك، ويتمثل في أن معيارية القوانين لا تستند إلى أي وازع أخلاقي، وإنما يجب أن تكون عقلنة للإرادة الإنسانية في عالم يلفها بالتعقيد والاحتمالية. فالأخلاق في فلسفة التواصل النقدية لم تعد نهياً ولا أمراً ولا سلسلة محرمات واكراهات أو مجرد إيمان أعمى بمعتقدات ومثل وقيم، بل تخضع قواعدها للمجادلة والمحاججة 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"[1]، وتتجلى العقلنة عنده في شكلين هما عقلانية أداتية وعقلانية تواصلية. فالأولى، أي العقلانية الأداتية، تخضع للحساب الواعي الذي يدرس كيفية الوصول إلى أهداف بحد ذاتها موضوع حساب وغير خاضعة لطابع قيمي، بل لطابع عملي، يتشخص نوع هذه العقلانية في تعامل الإنسان مع الطبيعة وتتجسد في العلم والصناعة والتكنولوحيا الحديثة.

أما النوع الثاني، أي العقلانية التواصلية، فهي تنظم عملية التفاعل بين أفراد المجتمع وتصوغ فهم الجماعة لذاتها، ويظهر هذا النوع من العقلانية في المجال الأخلاقي والسياسي الذي ينظم الشرائع والمعايير الجاري بها العمل. ومن هذا المنطلق ينقد هابرماس العقلانية الأداتية الخاصة بالتقنية والأنساق التي لا تعرف إلا منطق الحسابية والوظيفية، ويقدم 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 والتقنيات، في الأخلاق والقانون، أي أن هذا العقل الذي ينزع عنه كل طابع جوهري "يفترض عقلنة العالم المعيش ويستدعي مجتمعاً حلّ فيه العقل الخطابي وادعاءات الصلاحية محل المقدس والمعايير السلطوية"[2].

المحاضرة الثالث عشر: أبعاد الفلسفة الخلقية عند بول ريكور

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

إنه لمن الأهمية بمكان، ونحن نركز في هذه المحاضرة على الأساس العقلي للأخلاق، وعلى التعقلية وخضوع الأخلاق للحكمة العملية، كما وجدناها عند كل من 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 الأنجلوسكسونين أي أنه فتح الأبواب كلها أمام مختلف التيارات الفكرية وحاول صياغة مشروعه الفلسفي منتهجاً تأويلية (Herméneutique) خاصاً به طعّم به فينومينولوجيا هوسرل.

لقد انطلق ريكور من هرمينوطيقا الرموز والأساطير، ومنها انتقل إلى هيرمينوطيقا 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 كتاب "الذات عينها كآخر" (soi-même comme un autre) الصادر سنة 1990، ويحتوي هذا الكتاب عشرة فصول أو دراسات، وغذا كانت الدراسة السابعة والثامنة والتاسعة هي التي تحتوي على فلسفته الأخلاقية، فقد أرتأينا أن نقدم لمحة عما احتوته الفصول الستة الأولى.

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 التمييز هو ما يتسلح بهر يكور للخوض في مغامرة الذات (le soi) الباحثة عن موقعها الأنطولوجي.

ففي الفصلين الأول والثاني من كتابه، يلجأ ريكور إلى التحليل المنطقي للغة، ومن خلال مقاربة دلالية للغة يناقش "ستراوسن" 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 مهملاً كل الهوية الذاتية التي تتصف

بالقدرة على الاستعمال والتغير مع الزمان، كما يناقش ريكور في الفصل الثاني تداولية اللغة وأفعال الخطاب عند "أوستين"، ثم ينقلنا في الفصلين الثالث والرابع من عالم الإنسان المتكلم إلى عالم الإنسان الممارس الفاعل والمتألم، وتناقش الفلسفة التحليلية التي تنكر الفاعل وتعتبره مجرد أحد العناصر التي تكوّن الحدث، فيرد ريكور على "أنسكومب" و"دافيدسون" اللذان يشددان على حدث كواقعة مستقلة يمكن وصفها منطقياً دون اللجوء إلى مفهوم الفاعل، بالقول إن نسبة محمول إلى فاعل منطقي هي غير عملية 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 والمتألّم 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 لبلورت فلسفته الأخلاقية أو كما يسميها "علم أخلاقي صغير". والذي يميز فيها ريكور بين الأخلاق (Ethique) التي قال بها أرسطو والواجبية (Moral) التي قال بها كانط، الأولى تتعلق بكل ما هو خيّر وحسن، وبكل ما يجعل الحياة طيبة، أي الأخلاق الغائية المنطلقة من الرغبة، أما الثانية وهي كل ما يجب أن نفعله، أي ما فيه إلزام وإكراه، يقول ريكور: "من السهل جداً أن نتعرف من خلال التمييز بين الاستهداف والمعيار على التعارض بين تراثين فلسفيين، تراث أرسطوطاليس، حيث الأخلاق يميزها المعيار الغائي، وتراث كانط، حيث أخلاق الواجب يحددها الطابع الإلزامي للمعيار، وبالتالي وجهة نظر أدبية (déontologique)*"[1].

يرى ريكور أن الأخلاق هي من اجل التطلع إلى حياة منجزة والواجبية من أجل تمفصل هذا التطلع داخل معايير تتسم في آن معاً بادعائها الكلية والكونية (صلاحها لجميع البشر) واحتوائها قيداً وإكراهاً ويقترح 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 (aporétique) المختلفة التي كان قد واجهها تأملنا في الهوية الذاتية. إذن فالواجبية تمثل تحقيق محدود والأخلاق تحتوي الواجبية.

يؤكد ريكور على أن الأخلاق (الاستهداف الأخلاقي) قائمة على تقدير الذات (estime de soi) لأن "الإنسان كائن يلقي على ذاته نظرة التقدير والتثمين، في حين أن الواجبية قائمة على احترام الذات (respect de soi)"[1]. ولهذا ففي نظر ريكور أن تقدير الذات أساس أكثر من احترام الذات، وأن احترام الذات هو الشكل الذي يتخذه تقدير الذات في ظل نظام المعيار، وكذلك 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 والآن. إن "تقدير الذات واحترام الذات سيمثلان مجتمعين المراحل المتقدمة الأخيرة لنمو الهوية الذاتية الذي هو في الوقت نفسه بسطاً لها"[2].

يعرف ريكور الأخلاق أو الاستهداف الأخلاقي "بأنها الرغبة في العيش الحسن والخيّر والجيد مع الآخر ومن أجله في مؤسسات عادلة"[3]، وهذا التعريف يتضمن مكونات ثلاثة هامة وهي: "الحياة الجيدة"، "مع الآخر ومن أجله" و"في مؤسسات عادلة".

ففيما يخص المكون الأول، فإن أرسطو يدعو بالعيش جيداُ أو كما يقول بروست بالحياة الحقيقية، فالغاية القصوى لأي واحد منا هي التتويج بحياة جيدة وخيرة. وفي الأخلاق الأرسطية ليس هناك من مكان إلا للخير من أجلنا، يرى ريكور أن الدرس الكبير الذي نحفظه من أرسطو أن الممارسة العملية مرساها الحياة الجيدة الحيرة، والدرس الثاني جعْله الغائية الداخلية للممارسة مبدئاً منظماً بنيوياً هدف "الحياة الجيدة الخيرة".

وأرسطو يرى أن الغائية أمر طبيعي، وأن الأفعال كلها وخاصة أفعال الإنسان تقصد على غاية، وإذا تعددت الغايات وتسلسلت فلابد أن تنتهي إلى غاية عليا تكون غاية الغايات، ولا تكون وسيلة لغاية ورائها وإنما تقصد لذاتها، وهذه الغاية القصوى هي الخير الأسمى المتمثل في العادة التي لا تكون وسيلة إلى غاية أبعد منها وإنما هي غاية الغايات، والروية (déleberation) (التداول مع الذات والتفكير قبل اتخاذ القرار) هي التي تختار بين الوسائل التي تقود إلى الغايات. والروية أيضاً هي السبيل الذي تتبعه الفطنة (phronésis) (الحكمة العملية) هو السبيل الذي يتبعه رجل الفرونيزيس من أجل قيادة حياته. نجد الفيلسوف ريكور هنا ينتقد النموذج الأرسطي "وسيلة-غاية"، ويرى

"بأنه غير كافٍ، ويستبدله بنموذج "ذهاب وإياب" بين مثل عليا بعيدة"[1]. والبديل الذي يقدمه ريكور من أجل تجاوز وتجنب الصعوبات القائمة في كتاب أرسطو "الأخلاق إلى نيقوماخوس" يتركز على التصورات (أفاهيم) الثلاث التالية:

1-خطة حياة وتشير إلى تجذر المعنى البيولوجي وإلى وحدة الإنسان برمته بما هو كائن يلقى على ذاته نظرة في التقدير والتثمين، وهنا يقول سقراط "إن حياة لم نتفحصها ونحكم عليها ليست جديرة بهذا الاسم".

2-"الوحدة السردية للحياة": إن فكرة فكرة الوحدة السردية تؤكد بأن الذات الفاعلة في الأخلاق ليست شخصاً 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 الخيّرة الجيدة: هي سديم المثل والأحلام والانجازات العديدة، إنه مستوى الزمن الضائع أو الزمن المستعاد، ولإدخال التأويل يرى ريكور أن بين استهدافنا للحياة الجيدة الخيرة، وخياراتنا الخاصة يرتسم نوع من الحلقة التأويلية بفضل لعبة حركة "الذهاب والإياب"، بين فكرة الحياة الجيدة الخيرة والقدرات المصيرية في مراحل وجودنا "المهنة والحب وأوقات الفراغ...ألخ"، 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 عرّف كيف يرسي دعائم فلسفته على احترام الآخر، ولعل عنوان الكتاب "الذات عينها كأخر" 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 معاً ومن دون فصل بينهما"[4].

العلاقة بين الذات والآخر عند ريكور قائمة على "الصداقة" نظراً لأهميتها لأنها من جهة تتوسط استهداف الحياة الجيدة الخيّرة واستهداف العدالة، وهي فضيلة إنسانية تعددية ذات طابع سياسي. والصداقة من جهة ثانية تتبع

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 عند أرسطو هي التي تقود إلى "العيش معاً"، أما الصداقة عند بول ريكور هي معبر إلى المساواة، فكل واحد من الصديقين يعيد إلى الآخر المقدار المساوي لما تلقاه.

فالصداقة عند ريكور تساهم في شروط تحقيق الحياة بما هي هي خير في ذاته وملذة في جوهرها. كما ينطلق ريكور من فرضية **ليفيناس** التي تقوم على أن مبادرة الآخر في العلاقة البينية، أي اللاعلاقية الخارجية للأخر، 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 وجهاً 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 والسياسة، والفيلسوف ريكور يمر هنا من الصداقة إلى العدالة. ففكرة العدالة تتعلق بالعلاقة مع الآخر الذي ليس له وجه والذي يمكن أن يظل نهائياً 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 مستوى الأخلاقي للرغبة في العيش الحسن؟ فالسبب عنده يمكن في كون الحياة في المجتمع تترك مكاناً كبيراً وغالباً ما يكون مرعباً لشتى أنواع الصراعات المؤثرة على مستويات العلاقة الإنسانية في حدود الفوائد والإيمان والمعتقدات، 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 حدى والمؤسسات التي تؤطر الحياة في المجتمع. من هنا تولد ضرورة "الثالوث" المتمثل في مجتمعاتنا المتحضرة بوجود كيان قانوني مكتوب، وكذلك تأسيس مؤسسات قضائية. 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 وجون راولز، فالأول نظريته قائمة على التوزيع المتساوي والمتناسب للثروة بين المواطنين، أما الثاني فنظريته قائمة على العدالة كإنصاف.

بعد هذا الاطلاع يحدد ريكور مفهوم "العادل" الذي ينظر عنده إلى جهتين: إلى جهة الخير، حيث يجعل علاقاته البينشخصية تمتد لتشمل المؤسسات، وإلى "جهة الشرعي والقانوني حيث يمنح النظام القانوني تماسكه وحقه في الملاحقة والإلزام"[1].

وما نستخلصه بعد هذا الذي ذكرناه هو أن السياسي عند بول ريكور يتصل اتصالاً وثيقاً بالإتيقا، لأن السياسة له ما يقوم به في المؤسسات التي تنظم الأفراد الذين يصيرون أصدقاء، لكنهم يكونون مترابطين في حركتهم داخل أطار المؤسسة.

المحاضرة الرابع عشر: جون راولز (الأخلاق في عصر ما بعد الحداثة)

عرفت الفلسفة السياسية انبثاقاً جديداً منذ بداية السبيعينيات من القرن الماضي، وتعد نظرية العدالة التي قدمها واحد من أهم المفكرين في امريكا هو جون راولز (1905-2002) ويعد كتابه "نظرية العدالة" أحد النصوص المعاصرة الأكثر شهرة في الفلسفة الأخلاقية النظرية والسياسية، وهذا الكتاب هو في الواقع ليس حول الفلسفة السياسية فحسب، بل كتاب أخلاق نظرية أيضاً[1].

في هذا الكتاب يطرح راولز عدة تساؤلات مثل: ما العدالة؟ ما النظام العادل المستقر؟ كيف تفهم القواعد التي تهيمن على توزيع الخيرات والمصالح الأساسية؟ وتلاحظ 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 موائماً وعلى إعطاء الحقوق والواجبات.

2-الملاحظة الثانية تتناول أسباب نجاح "نظرية العدالة"، ذلك أنه مع أزمة الأيديولوجيا الماركسية يبدأ "عصر الفراغ" الذي يجد فيه رجال السياسة أنفسهم حائرين، وعندما 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 بناءً على خلفيات فكرية عديدة، أولها هي محاولة لتجديد الليبرالية السياسية ولتليين وتلطيف جموحها بما يتلائم مع المبادئ الأخلاقية للعدالة كإنصاف (comme équité)، حيث أن فلسفته السياسية الليبرالية تتموقع ما بين الليبرالية الراديكالية وبين الجماعية (Communitarisme) فالليبرالية الراديكالية تقوم على التوزيع العادل المستند على الخصائص الفردية من لياقة واستعداد وجدارة وغيرها. ومبادئ تخصيص المصادر الاقتصادية في المجتمع على الأفراد، يجب أن تقوم على أساس هذه القيم الفردية، ويدعو هذا النوع من الليبرالية إلى عدم تدخل النظام السياسي الذي تمثله الدولة في الحياة الاقتصادية. ومن أبرز ممثلي هذا النوع من الليبرالية نجد "فريدريك هايك"، فالعدالة عنده تتحقق باللامساواة المطلقة، أما الجماعية (Communitarisme) فتنادي بالمساواة المطلقة، وبناءً على ذلك تكون العدالة الاجتماعية، هي أن جميع الناس، مهما تكن ظروفهم، ومهما يكن عملهم في المجتمع، ومهما تكن استعداداتهم، يجب أن يعيشوا على حد سواء. وعلى رأس منظري هذه النظرية كارل ماركس، ففي المجتمع الشيوعي الماركسي يكون التوزيع على أساس شعار ماركس المعروف "من كل حسب طاقته ولكل حسب حاجته". والواقع ان الوصول إلى

معيار "الحاجة" كقاعدة أساسية للتوزيع في مجتمع شيوعي أمر ممكن، ولا 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 بناءً على ما شهدته الولايات المتحدة الأمريكية في الخمسينيات 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 والشارع والجامعة 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 والاستعمال العمومي للعقل. كما أنه استفاد من نظرية التعاقد عند روسو، واخيراً 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) بناءً على أسس العدالة للحيلولة دون استشراء النزعة الأداتية النفعية والفردانية الاستحواذية (égoïsme possessif)، ومسألة التعدد الثقافي والهوياتي وتضارب تصورات الخير، ومحاولة التوفيق بين المذاهب الغائية للخير والمذاهب الاستعمالية 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 عند راولز تمثل القاعدة الأساسية لكل مجتمع منظم عقلانياً يروم ارضاء 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"[1]، فشتان بين كونية مفهوم العدالة وخصوصية مفهوم الخير. فما يمكن أن يراه بعضهم خيراً، قد يراه الآخر وبالاً وشراً. أما العدالة كإنصاف فتحضى بإجماع الكل، فهي تحافظ على اختلافاتهم دون أن تفضي إلى الانشقاق والتمزق الذي يهدد المجتمعات الليبرالية.

ولكي تتضح مبادئ العدالة عند راولز، يقترح مذهباً تعاقدياً مخالفاً لنظرية العقد الاجتماعي كما نجدها عند هوبز ولوك وروسو، ولا يوافقهم على ما ذهبوا إليه من مذهب الحق الطبيعي الذي يساوونه مع القوة والقدرة والاقتدار، حيث أن راولز يطرح مفهوماً جديداً أسماه "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[2]، 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"[3]، طالما المشاركين فيه لن يقرروا بناءً على مميزات اعتباطية، وهنا يظهر تأثير الفلسفة الأخلاقية الكانطية واضحاً في طرح راولز والتي تنظر إلى الأفراد ككينونات عاقلة وإرادات حرة قادرة على تجريد البواعث من ظروفها والحكم على أخلاقية الباعث بتعميمه. وهنا نلاحظ وكأن "راولز لا يضع صحة التصورات الأخلاقية لكانط موضع تساؤل، بل إنه يقوم بنقل المثل الأخلاقية إلى مجال آخر هو مجال النظرية السياسية المهتمة بمسألة العدالة"[4]، يعتقد راولز أن نظرية الحق عند كانط، القوية أخلاقياً، هي في الوقت ذاته نظرية ليبرالية سياسية.

ونعود الآن إلى تحديد مبادئ العدالة، فنطرح السؤال التالي: فماذا 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. أما المبدأ الثاني: وهو أكثر إثارة للجدل، يطرح عدالة أنواع التفاوت الاجتماعي الاقتصادي، عندما "تقدم بصفة تعويض منافع لكل فرد، إذا أفادت الأفراد الأقل نصيباً، لا عدالة

إطلاقاً في أن يحظى عدد صغير إلا بشرط تحسين وضع اللامحظوظين"[1]. وهذا المبدأ الثاني يكشف الطابع العادل والأخوي في نظرية راولز، لأن كل زيادة لصالح الأكثرين حظّاً إنما يُعوض عنها بتقليل أضرار الأقلين حظّاً

وبهذين المبدأين نجد المفكر الأمريكي يعتنق وضعاً متوازناً 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 متجسداً 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 فهماً لأساس حسابي يجد مرجعيته في المصلحة الخاصة وهو ما يجعل منه أمراً جيداً، فإن المعقول يحيل إلى العقل العملي بما هو ملكة لتحديد ما هو عادل ومن ثمة متابعته.

في الأخير نجد أن نظرية العدالة عند راولز تعطي نفساً جديداً 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.

.

قائمة المصادر والمراجع

أ–باللغة العربية:

1 – محمود يعقوبي، معجم المصطلحات الفلسفية (أهم المصطلحات وأشهر الأعلام)، الميزان للنشر والتوزيع، الجزائر، 98.

2– مصطفى حلمي، الأخلاق بين الفلاسفة وعلماء الإسلام، دار الدعوة للطبع والنشر والتوزيع، الإسكندرية، مصر، ط2، 1993.

3 – عبد المقصود عبد الغني، الأخلاق بين فلاسفة اليونان وحكماء الإسلام، مكتبة الزهراء، القاهرة، 1993.

4– مسكويه، تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، المطبعة الحسنية المصرية، 1329 هـ.

5– علي رمضان فاضل، الموسوعة الفلسفية الميسرة، دار طيبة للطباعة، الجيزة، مصر، ط1.

6 – زكريا إبراهيم، المشكلة الفلسفية، مكتبة مصر، مصر.

7– م. روزنتال، ي. يودين، الموسوعة الفلسفية، تر: سمير كرم، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط4، 1981.

8 – محمود حمدي زقزوق، مقدمة في علم الأخلاق، دار الفكر العربي، القاهرة، مصر، ط4، 1993.

9 – أحمد أمين، كتاب الأخلاق، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2005.

10 – أرسطو طاليس، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، تر: أحمد لطفي السيد، مطبعة دار الكتاب المصرية، القاهرة، 1924، ج2.

11 – الغزالي أبو حامد، ميزان العمل، حققه: سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، ط1، 1964.

12 – محمد السيد بدوي، الأخلاق بين الفلسفة وعلم الاجتماع، دار المعارف الجامعية، القهرة، مصر، 2000.

13 – يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، دار القلم، بيروت، لبنان.

14– حربي عباس عطيتو، موزه محمد عبيدان، مدخل إلى الفلسفة ومشكلاتها، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2003.

15 – إبراهيم مدكور، يوسف كرم، دروس في الفلسفة، دار عالم الأدب للترجمة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2016.

16 – سرفالي راداكرشنا، شارلزمور، الفكر الفلسفي الهندي، تر: ندرة اليازجي، دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر، بيروت، لبنان، 1967.

17 – مصطفى النشار، الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، السابقون على السوفسطائيين، ج1، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، 1998.

18 – محمد يوسف موسى، تاريخ الأخلاق، مطابع دار الكتاب العربي، مصر، ط3، 1953.

19 – محمد عبد الستار نصار، دراسات في فلسفة الأخلاق، دار القلم، الكويت، ط1، 1982.

20 – كتاب جماعي عنوانه الفلسفة الخلقية من سؤال المعنى إلى مأزق الإجراء، أشراف سمير بلكفيف، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2013.

21 – سعيد إسماعيل علي، التربية والحضارة في بلاد الشرق القديم، عالم الكتب، القاهرة، مصر، 1994.

22– صلاح مصطفى القوال، سوسيولوجيا الحضارات القديمة، دار الفكر العربي، القاهر، مصر.

23 – هيجل، محاضرات في فلسفة التاريخ (العالم الشرقي)، تر: إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط2، 2007.

24 – كارل ياسيبرز، فلاسفة إنسانيون، تر: عادل العوا، منشورات عويدات، بيروت، لبنان، ط3، 1988.

25 – بلحنافي جوهر، الأخلاق والسياسة بين الرواقية والفكر الإسلامي، مؤسسة كنوز للحكمة والنشر والتوزيع، الجزائر، 2017.

26 – محمد حسن، تيارات الفلسفة الشرقية، دار علاء الدين، دمشق، سوريا، (د.ط)، 1999.

27 – جون كولر، الفكر الشرقي القديم، تر: كامل يوسف حبيب، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الأردن، ط1، 2001.

28 – ملحم قربان، قضايا الفكر السياسي القانون الطبيعي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1989.

29 – جماعة من الأساتذة السوفيات، موجز تاريخ الفلسفة، تر: توفيق سلوم، دار الفارابي، بيروت، لبنان، 1989.

30– تولمين. أ. ف، فلاسفة الشرق، تر: عبد الحميد سليم، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط2، 1994.

31 - السيد محمد بدوي، الاخلاق بين الفلسفة والعلم، دار المعرفة الجامعية، مصر، 2000.

32 - جفري بارندر، المعتقدات الدينية لدى الشعوب، تر: إمام عبد الفتاح إمام، سلسلة عالم المعرفة، مايو 1993.

33 -ويل دويرانت، قصة الحضارة، المجلد الأول، ترجمة مجموعة من المترجمين، لجنة الاليف والترجمة والنشر.

34- فؤاد محمد شبل، حكمة الصين دراسة تحليلية لمعالم الفكر الصيني منذ أقدم العصور، دار المعارف بمصر، ج1.

35- محمد غلاب، الفلسفة الشرقية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1938.

36- فؤاد محمد شبل، حكمة الصين دراسة تحليلية لمعالم الفكر الصيني منذ أقدم العصور، دار المعارف بمصر، (د، س).

37 -عبد الرحمن مرحبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1983.

38 -أرسطو، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ترجمة: لأحمد لطفي السيد، مطبعة دار الكتاب المصرية، القاهرة، 1924، ج1.

39 -توشار جان، تاريخ الفكر السياسي، مطابع دار الكتاب العرلي، مصر، ط3، 1953.

40-اشفيتسر ألبرت، فلسفة الحضارة، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، دار الأندلس، ط2، 1980.

41-ستيس ولتر، تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط2، 2005.

42-فخري ماجد، أرسطو طاليس، (سلسلة قادة الفكر)، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، لبنان، 1958.

43 -كرم يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، دار القلم، بيروت، لبنان.

44 - أبوريان محمد علي، تاريخ الفكر الفلسفي من طاليس إلى أفلاطون، دار المعرفة الجامعية، ط3، 2003، ج2.

45-أرسطو، في النفس، ترجمة: أحمد فؤاد الأهواني، دار احياء الكتب العربية، القاهرة، مصر، ط2، 1962.

46 -حسين صالح حمادة، دراسات في الفلسفة اليونانية، دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2005، ج2.

47-أبو ريان محمد علي، تاريخ الفكر الفلسفي، دار المعرفة الجامعية، ط3، ج2.

48 - زكريا ابراهيم، المشكلة الخلقية، مكتبة مصر.

49 -زقزوق محمد حمدي، مقدمة في علم الأخلاق، دار الفكر العربي، القاهرة، مصر، ط4، 1993.

50 -مراد محمود، الحرية في الفلسفة اليونانية، دار الوفاء الطباعة والنشر والتوزيع، الإسكندرية..

51-كوبلستون فردريك، تاريخ الفلسفة، المجلد 1، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، ط1، 2002.

52-شوفالليه جان جاك، تاريخ الفكر السياسي، ترجمة: محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1985.

53 -كتوره جورج، أرسطو والسياسة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1987.

54 -بول ريكور، الفلسفة الأخلاقية والسياسية عند أرسطو (من الغضب إلى العدالة إلى الصداقة السياسية)، ترجمة: عزالدين الخطابي، منشورات عالم التربية، المطبعة الجديدة، المغرب، ط1، 2004.

55 -النشار مصطفى، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، دار قباء، القاهرة، 1998.

56 -أرسطو، دعوة للفلسفة، قدّمه وعلق عليه وشرحه: عبد الغفار مكاوي، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت.

57 -إسماعيل زروخي، بنية الأخلاق عند أرسطو (أرسطو في الفلسفة العربية الإسلامية، كتاب جماعي)، مطبوعات جامعة منتوري، قسنطينة، الجزائر، ج1، ط1، 2001.

58 -أويزرمان تيودور، تطور الفكر الفلسفي، ترجمة: سمير كرم، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط2، 1979.

59-ت،ج، دي بور، الأخلاق والحياة الأخلاقية عند المسلمين، ترجمة: أحمد عبد الحليم عطية، دار قباء، للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة, 2001.

60-عبد الحليم محمود، التفكير الفلسفي في الإسلام، دار الكتاب اللبناني، بيروت، بدون سنة.

61-أحمد أمين، فجر الإسلام، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية (سلسلة أنيس)، سنة 1989.

62-حسن رمضان فحلة، مقومات الحضارة الإنسانية في الإسلام، دار الهدى، عين مليلة الجزائر.

63- محمد عبد الله دراز، دستور الأخلاق في القرآن ترجمة (عبد الصبور شاهين)، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان, 1983.

64-يوسف موسى، تاريخ الأخلاق، مطابع دار الكتاب العربي بمصر، ط3، 1953.

65-محمد محمود صبحي، الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط3، 1992.

66 - ماجد فخري، الفكر الأخلاقي العربي، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1978.

67-الفارابي، إحصاء العلوم، مركز القومي، بيروت، لبنان، 1991.

68-الفارابي، تحصيل السعادة، (قدّم له وعلّق عليه وشرحه عليب وملحم)، دار ومكتبة الهلال، بيروت، لبنان، 2006.

69-محمد علي أبوريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعرفة الجامعية، مصر, 1986.

70-ت،ج، دي بور، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، (نفله إلى العربية وعلّق عليه: محمد عبد الهادي أبوريده)، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر.

71-ناجي التكريتي، الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط 2, 1992.

72- محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2001.

73-فوزي عطوي، الفارابي، (سلسلة أعلام الفكر العربي)، دار الفكر العربي، بيروت، لبنان، ط1، 2002.

74-الفارابي، كتاب السياسة المدنية، (قدّم له وشرحه وبوّبه علب وملحم)، دار ومكتبة الهلال، بيروت، لبنان، ط1، 1996.

75-حنا الفاخوري وخليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية، دار الجيل، بيروت، لبنان، ج2، ط3، 1992.

76-عبد السلام بنعبد العال، الفلسفة السياسية عند الفارابي، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط 4، 1997.

77-الفارابي، كتاب الملة، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر، 1990.

78- عثمان أمين، شخصيات ومذاهب فلسفية، الشركة المصرية للطباعة والنشر، القاهرة، 1972.

79- جورج سعد، تطور الفكر السياسي (في العصور القديمة والوسطى)، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت، لبنان، 2000.

80- عاطف العراقي، الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل، دار الرشاد، القاهرة، ط5، 2004.

81-منذر الكوثر، فلسفة الفارابي (الله، الوجود، الإنسان)، دار الحكمة، لندن، ط1، 2002..

82- جميل صليبا، تاريخ الفلسفة العربية، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، لبنان، ط3، 1995.

83-الفارابي، فصول منتزعة، (حقّقه وقدّم له وعلّق عليه: فوزي متري النجار)، دار المشرق، بيروت، لبنان، 1971.

84- أرسطو، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ج1، ك 1، ب 1، ف5.

85 - محمد محمود صبحي، الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي، دار النهضة العربية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط3، 1992.

86 - حسن حنفي، من النقل إلى الإبداع، المجلد الثاني (التحول)، دار قباء، القاهرة، 2000.

87 - مسكويه، تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة, 2001.

88 - محمد يوسف موسى، فلسفة الأخلاق في الإسلام وصلاتها بالفلسفة الإغريقية، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط3 ،1994.

89 - محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2001.

90-أحمد عبد الحليم عطية، الفكر الأخلاقي الجديد، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط2.

91-فرانسوا جرجوار، المذاهب الأخلاقية الكبرى، تر: قتيبة المعروفي، منشورات عويدات، لبنان، 1984.

92- ديكارت، مبادئ الفلسفة، تر: عثمان أمين، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1960.

93- عثمان امين، شخصيات ومذاهب فلسفية، دار احياء الكتب العربية، مصر، 1945.

94-نجيب بلدي، ديكارت (سلسلة نوابغ الفكر الغربي)، دار المعارف بمصر، ط2.

95-محمد يوسف موسى، تاريخ الأخلاق، الكتاب العربي بمصر، ط 3، 1953.

96- عثمان امين، الفلسفة الرواقية، النهضة المصرية، ط2، 1952.

97- محمد عبد الستار نصار، دراسات في فلسفة الأخلاق، دار القلم، الكويت، 1981.

98- مهدي فضل الله، فلسفة ديكارت ومنهجه، دار الطليعة، بيروت، ط2، 1986.

99 -الشرقاوي محمد عبد الله، مدخل نقدي لدراسة الفلسفة، دار الجبل، بيروت، ط2، 1990.

100 -علي عبد المعطي محمد، المدخل إلى الفلسفة، دار المعرفة الجامعية.

101-كانط ايمانويل، نقد العقل المحض، تر: موسى وهبة، مركز الإنماء العربي، لبنان، بيروت.

102-هويدي يحيى، مقدمة في الفلسفة العامة، دار النهضة العربية، ط5.

103 -النشار مصطفي، مدخل جديد إلى الفلسفة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، 1999.

104 -توفيق الطويل، الفلسفة الخلقية نشأتها وتطورها، دار النهضة العربية، 1967.

105 -مصطفى حلمي، الأخلاق بين الفلاسفة وعلماء الإسلام، دار الدعوة للطباعة والنشر والتوزيع، الإسكندرية، مصر، ط2، 1993.

106 -كانط أيمانويل، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، تر: نازلي إسماعيل حسين (سلسلة أنيس)، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، 1991.

107-دويرانت ول، قصة الفلسفة، منشورات مكتبة المعارف، بيروت، ط5، 1985..

108 -بدوي عبد الرحمن، الأخلاق النظرية، وكالة المطبوعات، الكويت، 1976.

109 -ابراهيم زكريا، كانط أو الفلسفة النقدية، دار مصر للطباعة، القاهرة، ط2، 1972.

110 -بيشي كلود، المنهجية الأخلاقية عند كانط، ترجمة: فؤاد مليت، مجلة أيس، العدد1، جوان 2005، رواق الكتاب، الجزائر.

111-أفاية محمد نور الدين، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، دار إفريقيا الشرق، المغرب، ط1، 1991.

112 -ريكور بول، الذات عينها كآخر، ترجمة: جورج زيناتي، التوزيع مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1990.

113 -أرسطو طاليس، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ترجمة: أحمد لطفي السيد، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، ج2.

114 -جاكلين روس، الفكر الأخلاقي المعاصر، ترجمة: عادل العوا، عويدات للنشر والطباعة، بيروت، لبنان، ط1، 2001.

115-فيري جان مارك، فلسفة التواصل، ترجمة: عمر مهيبل، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2006.

ب-باللغة الأجنبية:

1-Rogre Labrous, Introduction à La Philosophie Politique, édition Marcel Riviere, Paris, 1959.

2- Majid Fakhry, Histoire de la Philosophie Islamique (traduit de l'Ang Marian nasr), les éditions du CERF, Paris, 1989.

3 -Mohamed Arkoune, contribution à l'étude de l'humanisme arabe au ive/Xe siècle, Miskawayh philosophe et histoire, librairie philosophique j, vrain, Paris.

4-Jacque Chevalier, histoire de la pensée, la pensée antique, flammation, éditeur Paris, 1955.

5 - Descartes, Le Discours de la Méthode, bordas, Paris, 1967.

6- Descartes, les Passions de l'âme, libraire philosophique J. Vrin, Paris, 1994.

7 -Rawls.J, théorie de la justice, trad, Catherine Audard, édition du Seuil, 2000.

القواميس والمعاجم

1 - عبد المنعم الحفني، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، مكتبة مدبولي، مصر، ط3، 2000.

2- عبده الحلو، معجم المصطلحات الفلسفية، مكتبة لبنان، بيروت، ط1، 1994.

3 - لالاند اندريه، معجم لالاند الفلسفية معجم مصطلحات الفلسفة النقدية والتقنية، تعريب: خليل أحمد خليل، عويدات للنشر والطباعة، بيروت، لبنان، 2012، المجلد الأول (A-G).

4 – مراد وهبة، المعجم الفلسفي، دار الثقافة الجديدة، مصر، ط3، 1979.

5– جان لابلانس، ج.ب.بونتاليس، معجم التحليل النفسي، تر: مصطفى حجازي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط1، 1985.

6 – هنري توماس، أعلام الفلسفة كيف نفهمهم، تر: أمين متري، دار النهضة العربية، 1964.

7 – الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب المعاصرة، الندوة العالمية للشباب الإسلامي بالرياض، المملكة العربية السعودية، ط3، 1979.

8– جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، ج2، ط1، 1973، ص 590.

فهرس المحاضرات

المحاضرة الأولى.....02

المحاضرة الثانية.....09

المحاضرة الثالثة.....14

المحاضرة الرابعة.....22

المحاضرة الخامسة.....27

المحاضرة السادسة.....43

المحاضرة السابعة.....56

المحاضرة الثامنة.....95

المحاضرة التاسعة.....100

المحاضرة العاشرة.....118

المحاضرة الحادي عشر.....136

المحاضرة الثانية عشر.....143

المحاضرة الثالثة عشر.....150

المحاضرة الرابع عشر.....156