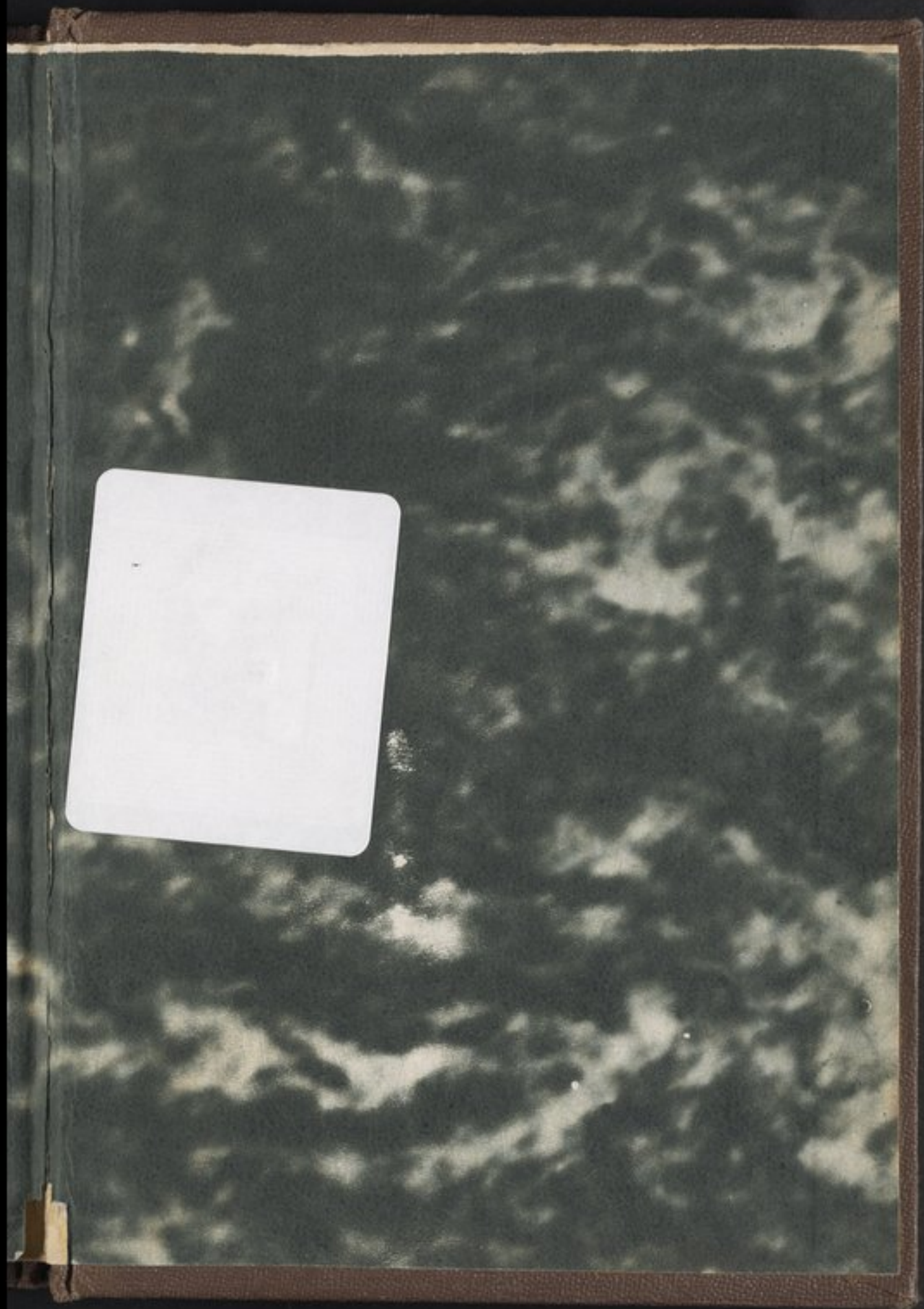
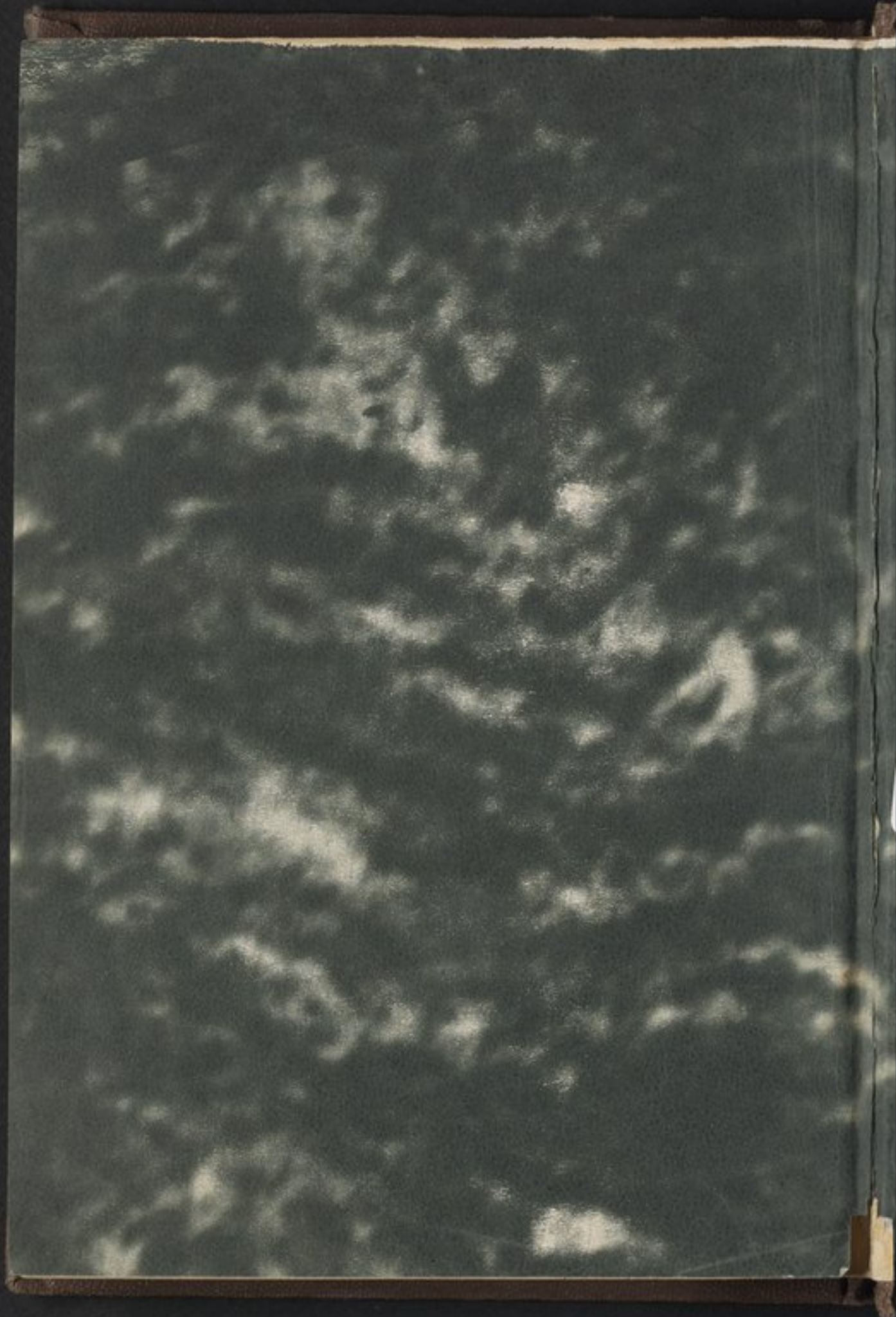


AMERICAN UNIV. IN CAIRO LIBRARY
3 8534 00973 5998





03-B1210 PWT

تاريخ الأخلاق

BJ
78
A7
M9
1953

Mūsā, M. Yūsuf

Tārīkh al. akhlāq

الدكتور

محمد يوسف موسى

دكتور في الفلسفة من السوربون بباريس
وأستاذ بكلية الحقوق بجامعة القاهرة

الطبعة الثالثة

١٣٧٣ هـ - ١٩٥٣ م

مطابع دار الكتاب العربي بمصر

oclc
60509833

B12940598
14572783

حقوق إعادة الطبع للمؤلف

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمة الطبعة الأولى

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على أكمل الأنبياء والمرسلين ، وبعد فهذه محاولة لتأريخ الأخلاق ، عند الشرقيين ، وعند اليونان ، وعند غير أولئك وهؤلاء ، من الأمم التي كان لها ذكر في التاريخ ، وأثر في الأخلاق .

وقد أعلم - قبل أن أخط كلمة في هذه المحاولة - أن تأريخ الأخلاق ليس جمعاً لأقوال فلاسفة الأخلاق في هذا الموضوع أو في ذاك ، بل هو ما يعين القارئ على تتبع التطور لمسائل العلم المختلفة ، وكيف عالجها الفلاسفة الأخلاقيون . وقد أعلم كذلك أن تأريخ الأخلاق كتأريخ الفلسفة يستلزم - فضلاً عن بيان أسباب قيام المذاهب والمدارس - بيان مبلغ تأثير هذا المذهب أو ذاك بما سبقه ومبلغ أثره فيما بعده ، وبعد هذا بيان القيمة العالمية التي كانت له بالنسبة للمجموع العام لتأريخ الأخلاق .

أقول : إنى أعلم هذا كله ، ولكن إلحاح الأيام ، والحاجة

لشق الطريق ، جعلاني لا أفى بكل ما نويت وقدرت ، والسكال
لا يكون إلا بتعاون الجهود ، وفراغ البال ، والتوافر على البحث ،
وليس كل ذلك بهين على رجل موزع القلب ، مثقل السكاهل
بالتسكاليف للأزهر وغير الأزهر . وإني لأضرع إلى الله تعالى
أن يهيئ لي قريباً النظر مرة أخرى فيما أقدمه الآن ، بعد أن أكون
أكملت العدة ، وصرت متفرغاً له ، فيكون أدنى للسكال ، وما توفيقى
إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب .

هذا وقد رأيت أن أعرف آخر السكتاب بالفلاسفة والعلماء
الذين يرد ذكرهم في أثناء البحث ، فذلك أجدى من ذكر كلمة
لا تغنى شيئاً عن كل منهم في أسفل الصفحات . والله الهادي
إلى سواء السبيل .

الروضة في { ٢٤ من ديسمبر سنة ١٣٥٩
٢٣ من ديسمبر سنة ١٩٤٠ }

محمد يوسف موسى

تطور الجو العلمي

في الأزهر

المحفور الأستاذ الأكبر الشيخ مصطفى عبد الرزاق

منذ أكثر من عشرين عاماً كنت سكرتير مجاس الأزهر الأعلى والسكرتير العام للمعاهد الدينية ، وكنت بحكم مناصبي متصلاً بمناهج التعليم في الأزهر ، وما يقرر تدريسه من الكتب . وأذكر أنه في ذلك العهد كان يُقرر تدريس « كتاب تهذيب الأخلاق » لابن مسكويه في بعض السنين الدراسية ، وسرني ذلك لأنني كنت أحب أن تجد كتب الفلاسفة الإسلاميين منفذاً إلى المعهد الإسلامي الأكبر . ولم يمض زمن طويل حتى علمت أن المدرسين والطلاب شكوا من تدريس رسالة ابن مسكويه بحجة أنها تتضمن من الآراء والمذاهب ما يعتبر فلسفة ينبغي أن ينزه عنها الأزهر الشريف . وحل محل « كتاب تهذيب الأخلاق » رسالة صنفها بعض مدرسي الأزهر تتضمن آثاراً وحكما ومواعظ تحث على مكارم الأخلاق وتنهى عن مساوئها . وحاولت جهدي أن أدافع عن ابن مسكويه وعن كتابه فلم يجد مسعاً شتياً ، وكادت تثار حول سمعة الدينية شبهات كان لها حينذاك خطرها . ثم ضعف اتصالي بمناهج التعليم في الأزهر ، ولم أعد أساير ما يجد من التغيير في شئون التعليم الأزهرى إلا لمساماً . وقد اطلعت أخيراً على

كتاب للأستاذ الفاضل الشيخ محمد يوسف موسى اسمه « تاريخ الأخلاق » بطبع للمرة الثانية في عامين ، وإني لأعرف الأستاذ الشاب عالماً موفور النشاط ، موفور الذكاء ، كريم الأخلاق ، مغرم بالدرس والتماس المزيد من العرفان . ومن تجمعت له هذه الخلال في عنفوان شبابه ، فقد استكمل كل أدوات النجاح في الحياة العلمية . والكتاب عرض طيب لتاريخ الأخلاق في الشرق القديم ، وعند الأغريق في العصور المختلفة ، وفي القرون الوسطى ، وفي الفلسفة الحديثة ، وفي الإسلام عند الفلاسفة وغير الفلاسفة .

عادت بي الذاكرة — حين راجعت فصول هذا الكتاب الذي يؤلفه مدرس الأخلاق بكلية أصول الدين — إلى ما كان من حديث ابن مسكويه وكتابه منذ بضعة وعشرين عاماً ، فأدركت مبلغ ما حدث من التغيير في الجو العلمي الأزهرى في أقل من ربع قرن من الزمان ، ورجوت أن يكون ذلك آية من آيات الحرية الفكرية في البحث العلمي التي التمس المصلحون شيئاً منها للأزهر الشريف منذ زمان ، ووجدوا في سبيل مسعاهم أذى كثيراً .

وقد يبدو عجيباً أن يحتمل الأزهر تاريخ المذاهب الفلسفية بتسامح وسعة صدر ، ثم يضيق صدره أحياناً بما قد يعتبر تاريخاً لبعض المذاهب الكلامية في الإسلام ، كما حدث منذ عهد قريب في أمر كتاب الدارمي الذي حوكم ناشره . على أن حرية البحث العلمي غلبت في

النهاية وأفرج عن الكتاب ، وبرىء ناشره إلا من هنات أخذ بها
أخذاً رفيقاً.

ولا شك أن النقد الدقيق واجد بعض ملاحظات في كتاب
الأستاذ الفاضل الشيخ محمد يوسف موسى من ناحية الترتيب والتبويب
ومن ناحية الاعتماد - في بعض الأحيان - على مراجع ثانوية ،
ومن ناحية ظهور الترجمة في بعض العبارات ظهوراً يجنى على أسلوبها
العربي ، لكن أمثال هذه الملاحظات لا تنقص من قيمة مجهود يستحق
الثناء ، وهو مجهود أزهرى متوافر على دراساته الإسلامية ، تسامى بنشاطه
الشخصي إلى دراسة اللغة الفرنسية دراسة مكنته من التقدم لشهادة
الدكتوراه في الفلسفة من جامعة «ايون» بفرنسا ، وقد استطاع أن
يتخذ من هذه اللغة أداة في أبحاثه العلمية . وأسأل الله أن يزيد صديقي
الأستاذ قوة في سبيل خدمة العلم وتوفيقاً ، وأن يخلد اسمه في سجل
العاملين السابقين في نهضة الدراسات الفلسفية والأخلاقية في الجامع
الأزهر الشريف .

مقدمة الطبعة الثانية

ذلك ما قلناه منذ عامين ، وتلك الكلمة القيمة التي تفضل بها فضيلة أستاذنا الكبير صاحب الفضيلة الشيخ مصطفى عبد الرازق وهي كلمة مع وجازتها عزيرة الدلالات ، كتبها فضيلته يسجل بها رأيه في الكتاب كما كان في طبعته الأولى ، ويسجل بوجه خاص ناحية من نواحي تطور الأزهر في حرية الرأي والفكر ، وهو تطور نحمد الله عليه حمداً كثيراً .

والآن - وقد استكملنا بعض ما كان ينقص من أدوات البحث - نرجو أن نكون قد خطونا خطوة واسعة في سبيل الكمال المنشود ، فقد زادت هذه الطبعة زيادة كبيرة في تفاصيل وتحقيقات رجعنا فيها إلى مراجع أصلية « أجنبية وعربية » ، كانت عوناً لنا على تعميق البحث ودقة الاستنتاج وصحة الحكم ، فما غطينا بها عن بعض ما استفدنا إليه في الطبعة الأولى أحياناً من المراجع الثانوية .

ومع هذا أحب أن أقول كلمة فيها شيء من الصراحة ، في مسألة المرجع . إن الواجب الذي لا ريب فيه ، والذي به يكون الكمال ، أن يجعل الباحث عماده المراجع الأصلية المباشرة ، ولكن ذلك قد يغتسر أحياناً ، أو قد يكون الخطب يسيراً لا يستأهل ما يلقى الإنسان من عناء في سبيل التفتيش عن المراجع الأولى . وهنا يختلف المؤلفون ؛

فمنهم من تطوع له نفسه الانتفاع بالإحالات إلى بعض هذه المراجع
ممن سبقه في البحث ، فيأخذ هذه الإحالات ويزين بها كتابه دون
أن يتصل بالمراجع المحال إليها نفسها ؛ ومنهم من يعمد إلى ما يروقه
من بعض المراجع الثانوية فيضمه ثم يضمه تأليفه ، وقد أخذ حالة
جديدة لا تخدع الباحثين المنقبين وإن خدعت جمهرة القراء ؛ ومنهم
من يتعرج ولا يجيز لنفسه هذا الضرب أو ذاك من التمويه على القراء ،
وغمط فضل من أفاد منهم في بحثه ، فيجد من نفسه الشجاعة للتصريح
بمأخذه من تلك المراجع بوساطة من سبقوه .

ومن السهل جداً أن أشير إلى مثل للطائفة الأولى والثانية من الذين
سار لهم ذكر في البحث والتأليف . أما أنا فقد رضيت لنفسى الأمانة في
العلم والاعتراف بالفضل لصاحب الفضل ، فذكرت كل من أفدت منه
ورجعت إليه ، وإن كان مؤلفه — إن راعينا الدقة التامة — ليس
من المراجع الأصلية ، وبخاصة ولسنا بسبيل رسالة نتقدم بها للجامعة
من الجامعات .

ومها يكن ، فهذا العمل كما أقدمه الآن أربع مقالات :

١ / الأولى في : الأخلاق في الشرق القديم .

والثانية في : الدراسات الأخلاقية عند اليونان .

والثالثة في : الأخلاق في المسيحية والإسلام في القرون الوسطى .

والرابعة في : الأخلاق في عصر النهضة والعصور الحديثة بأوربا .

وقد رأيت أن أقسم الدراسات الأخلاقية في اليونان إلى ثلاثة
أدوار : الأول دور الحكيم والنصائح والتمهيد قبل سقراط ، والثاني
دور الإنشاء والقوة والسكال أيام سقراط وأفلاطون وأرسطو ،
والثالث - وهو الأخير - دور الضعف والانحطاط في عهد الأبيقوريين
والرواقيين في اليونان والرومان .

وإني أسأل الله الذي تفرد بالسكال أن يتقبل هذا العمل ،
وأن يجعله خالصاً للعلم ، وأن ينفع به ، وأن يقسم لي قريباً النظر فيه
مرة أخرى ، ليقرب إلى ما أرجو له من كمال ، إنه الموفق والمعين .

الروضة في } أول المحرم ١٣٦٢
٧ من يناير ١٩٤٣ محمد يوسف موسى

مقدمة الطبعة الثالثة

نفدت الطبعة الثانية من السكتاب منذ أعوام ، ولكن حال
دون طبعه أنى استبدلت تدريس الشريعة الإسلامية بتدريس الفلسفة ،
وذلك بعد انتقالى للجامعة .

ثم كان أن ظهرت الحاجة إلى إعادة طبعه ظهوراً جلياً للحاجة
إليه ، وبخاصة حاجة طلاب تخصص التدريس بكلية اللغة العربية
بالجامع الأزهر .

وجعلنى أعزم على هذا من ناحية أخرى ، تفضل أخى وزميلى
فضيلة الأستاذ الدكتور محمد عبد الله دراز بتوجيه طلابه فى التخصص
إليه ، وقد عهد إليه تدريس مادة « الأخلاق » لهم .

لذلك كله ، أذنت بإعادة طبعه ، وإن كان الزمن لم يمكننى
من تناوله بالتفقيح العام الشامل كما كنت أريد ، فاكتميت بما رأيته
من ذلك ضروريا .

وأسال الله أن يديم به النفع ، وأن يرزقنا جميعاً التوفيق والسداد .

محمد يوسف موسى

الروضة فى { ربيع الأول ١٣٧٣ هـ
نوفمبر ١٩٥٣ م

تمهيد

يجد الباحث في تاريخ الأخلاق لذة وفائدة مصدرها الوقوف على تطور العقل ومحاولة الوصول للحقيقة في ناحية من نواحي الفلسفة ، وربما أُرِبت متعة البحث في هذه الناحية عنها في كثير من النواحي الفلسفية الأخرى ، ذلك أن نظريات ما بعد الطبيعة مثلاً هي غالباً عمل العبقرية التي تحب العزلة والانفراد بنفسها ، بينما المذهب الأخلاقي لفيلسوف ما يعتبر تاريخه — إلى حد ما — ترجمة لعواطف العصر الذي عاش فيه ولتقاليد أهله وناسه ، ومن هنا كان الأخلاقيون مشرعين للشعوب بضرب خاص من التشريع . حقيقة إنهم بعد إجابة عقولهم في تقاليد العصر وعاداته ، هم الذين يملون قوانين السلوك وقواعد السير في الحياة مستلهمين في ذلك الرأي السديد والفكر النافذ والمثل العليا التي من حظ الإنسانية التعلق بأهدابها . لذلك كان من الحق أن نقول مع إفلاطون : « إن القوانين الأخلاقية كقوانين الأمة الأخرى ليست دعائماً وأسسها أحجاراً وأخشاباً ، ولكن عادات وتقاليد » . وبدراسة هذين النوعين من القوانين لأمة من الأمم ينكشف لنا طابع روحها وعقليتها ، فيساعدنا ذلك على فهمها حق الفهم .

هذا ، وإذا كانت مذاهب الفلاسفة الأخلاقية تقفنا على المثل الأعلى الذى كان لهذا الشعب أو ذاك ، فهى كذلك يمكن أن تتخذ مقياساً لتقدم الضمير الإنسانى خلال الزمن ، كما تقدم لنا فى الوقت نفسه فائدة نظرية فضلاً عن فائدتها التاريخية ، وهى أن الضمير الإنسانى خاضع كغيره لقانون التطور العام .

وأخيراً ليس الغرض هنا تأريخ فكرة الخير والشر ، ذلك أنه لعل من الحق أن نقول إن فكرة الخير والشر ، واعتبار هذه الطائفة من الأعمال فضائل وتلك الطائفة رذائل ، عريق فى القدم عراقة الإنسانية نفسها ، فمن يوم أن تكونت الجماعات الإنسانية وجد جانب من الأخلاق العملية ، وعرف المرء أن هذا خير وذاك شر . ومما يدل لهذا قصة ابنى آدم كما جاء فى القرآن ، إذ نجد فيها أن قابيل أحس الماء مُضاً إذ قتل أخاه بلاجريرة ، وعجز عن أن يوارى جثته ، واستشعاره الندم أمانة إحساسه بأنه أتى منكراً . إذاً ليس الغرض تأريخ فكرة الخير والشر كما قلنا ، بل القصد تأريخ البحث فى الأخلاق ، متى ابتدأ ؟ كيف تطور ؟ كيف هو فى العصر الذى نعيش فيه ؟

المقالة الأولى

الأخلاق في الشرق القديم

أولا في مصر

ليس من شأننا هنا أن نثبت الحكم فيما يرى بعضهم أن يجعله مشكلة تتطلب الحل ، وقضية تستوجب الحكم الذي يعطى الحق لذويه ، نعى الفلسفة : هل للشرق فيها نصيب بنى عليه اليونان ؟ أو أن هؤلاء هم آباؤها الذين أسسوها وأعلوا منها البناء ؟ ذلك من شأن مؤرخ الفلسفة ، لا من شأن من يؤرخ البحث الأخلاقي في إيجاز ، إذا فلنجاوز هذه المسألة ، ونكتفى بالقول بأن الشعوب الشرقية عرفت في العصور القديمة كثيراً من المعارف والآراء التي لها خطرها في الطبيعة والدين والأخلاق ، وفي غير ذلك من أنحاء التفكير الإنساني ، كما نقول إن اليونان اتصلوا في عصورهم الأولى بكثير من مدنيات هذا الشرق ، الذي يغمطه حقه كثير من أبنائه ، فأفادوا منها في الفلسفة التي تنسب إليهم ، والتي ندرس الآن جزءاً من تاريخها . ولسنا بمتجذرين في هذا ، بل سبيلنا أن نشهد بعض أوائك اليونان القدماء على أنفسهم ، الذين لا يهتمون بالحياة ، وخاصة فيما يتعلق بهذا الموضوع . ها هو ذا « ديودور الصقلي — Diodor de sicile » المؤرخ اليوناني الذي زار مصر بين عام ٦٠ وعام ٥٧ ق م ، يذكر ضمن الذين اتصلوا بمصر وعاشوا

فيها فترة من الزمن من علماء اليونان وأدباؤها وفلاسفتها ، هوميروس وأهوميروس شاعر اليونان الأشهر ، وليكورج المشرع الأسبارطي^(١) ، وسولون المشرع الأثيني^(٢) ، وفيثاغورس وديموكريت وأفلاطون من الفلاسفة المعروفين الذين سنتناول مذاهبهم بالبحث بعد قليل . وإذا تركنا هذا المؤرخ نجد كاتباً وفيلسوفاً يونانياً آخر زار مصر نحو عام ١٢٠ ق . م وهو « بلوتارك Plutarque » يذكر في كتابه المشهور « إيزيس وأوزيريس » أن أعظم اليونان المقنورين وهم : سولون وتاليس وأفلاطون وفيثاغورس وليكورج ، زاروا مصر وعاشوا فيها على أوثق اتصال بكهنتها .

وإذا أردنا شاهداً آخر بعد هذا وذاك نجد كثيرين منهم العلامة « جوستاف لوبون Justave le Bon » الذي يقرر ، وقد عرف الشرق ودرسه دراسة من يريد معرفة بواطن الأمور ، أنه إلى زمن ليس بالبعيد كان الناس يعتقدون أن اليونان غير مدينين في فنونهم وعلومهم وآدابهم لغيرهم من الأمم التي سبقتهم ، لكن هذا الرأي لم يعد ممكناً التسليم به ، فإنه وإن كانت الحضارة القديمة قد بلغت الأوج في بلاد الإغريق ، إلا أنها ولدت ونمت في الشرق ،

(١) Lycurgue الذي وضع القوانين لمدينة إسبارطة ، وقد عاش في القرن التاسع قبل الميلاد .

(٢) Solon الذي وضع القوانين لمدينة أثينا القديمة ، وعاش بين عام ٦٤٠ وعام ٥٥٨ ق . م .

ونحن نعلم اليوم أنه في العصر الذي لم يكن اليونان فيه إلا جهلة برابرة، كانت هناك حضارات لامعة مزدهرة على ضفاف النيل وفي سهول كلديا^(١).

وبعد أوائك جميعاً نجد « ماسون أورسيل Masson Ourcel » وهو حجة عالمي في هذا الموضوع وما يتصل به، يقرر بعد ما أشار إلى تفجر الروح الشرقية عند الفلاسفة السابقين لسقراط وعند إفلاطون نفسه، والأصل السامي لجمهرة الفلاسفة الرواقيين، والجو الديني الذي نمت فيه الإفلاطونية الحديثة، وغزو المذهب المانوي الإيراني الأصل، نجده يقرر بعد هذا كله أنه يكون من السذاجة الظن بأن كل هذا مرجعه إلى تقدم المبكرة اليونانية وحدها تقدماً منطقياً صحيحاً^(٢).

كما يقرر هذا الأستاذ في موضع آخر أنه « ليس هناك الآن أي إنسان يستطيع الاعتقاد بأن اليونان والرومان وشعوب أوروبا، في العصور الوسطى والحديثة، هم دون سواهم أرباب التفكير الفلسفي ! ففي جهات أخرى من الإنسانية سطعت عدة مواطن — يريد بها طبعاً حواضر الأمم

(١) « الحضارات الأولى — Les premières civilisations »

الطبعة الفرنسية بباريس سنة ١٨٨٩ ص ٤ .

(٢) كتاب الفلسفة في الشرق، طبع بباريس سنة ١٩٣٨ ص ٦ - ٧ من التصدير.

وقد نقلنا هذا الكتاب القيم للعربية، ونشرته دار المعارف بمصر عام ١٩٤٦ م.

الشرقية القديمة - للتفكير المجرد ، وظهرت أشعتها جايا وانتشرت في شتى الأنحاء ^(١) .

لسنا بمتعصبين إذاً إن رأينا أن صرح الفلسفة الإغريقية دخل في بنائه كثير من الحجارة المجلوبة من الشرق . على أن هذا لا يمنع من أن نقول إن اليونان هم الذين انتفعوا بما أخذوه عن سواهم من المعارف والآراء ، وزادوا عليها كثيراً ، فصار لذلك كله شأن آخر ، بما أدخلوه من التحليل ، ووصلوا إليه من التعاريف والبراهين ، وكان منه ما يعرف الآن بالفلسفة اليونانية التي طبعوها بطابع عقليتهم الممتازة .

بعد هذا نقول إن المصريين القدماء عرفوا كثيراً مما نعرف الآن من الأخلاق العملية ، وكان لهم أشد العواطف حيوية نحو العدالة الفردية والعدالة الاجتماعية ، ونحو الخلقة الراقية عامة . دعاهم لهذا - كما دعا مثله الشعوب القديمة - ماندعو إليه من اتصال الناس بعضهم ببعض ، وما تنشئه من علاقات متبادلة تقتضى التفكير فيما يعتبر خيراً وما يعتبر شراً ، وفي الواجبات الأخلاقية بصفة عامة ، وذلك قبل أن يفكروا ، أو يكون لهم وقت للتفكير ، أو بعبارة أخرى قبل أن يكون لهم قدرة على التفكير في بناء مذاهب فلسفية شاملة .

لقد اشتد حث القوم على العدل ، وبخاصة عدل العامل في رعيته ، إلى درجة أن نرى أن أحد الفراعنة يعنى بنصح وزير له حين عين

(١) نفسه ص ١ من المقدمة

في منصبه بأن يهتم بأمور الناس جميعاً ، البعيد منهم والقريب والمجهول منه والمعروف ، فإن أصدق واجبات الأمراء العدالة^(١) كما جاء في نقوش على مدفن أحد الحكام في « بنى حسن » أنه لم يسئ معاملة ابنة من الناس ، ولم يظلم أرملة ، ولم يمتحن فلاحاً ، ولم يطرد راعياً ، ولم يسخر في أعماله عمالاً بلا أجر ، وبذلك زال البؤس عن ولايته^(٢) .

كما كانوا يمتدنون أن كل إنسان مسئول بعد موته عما كان منه في حياته ، إذ يمثل بعد أن تفارقه الحياة أمام محكمة مؤلفة من اثنين وأربعين قاضياً من الآلهة برئاسة أوزوريس ، وبعد أن يدلى الميت بدفاعه عن نفسه بصدر الحكم إماله ، فيذهب حيث يكون جزاؤه النعيم الخالد ، وإما عليه ، فيحل به العذاب ، بأن يلقي إلى وحش يفترسه ، أو إلى النار تلتهمه ، أو نحو ذلك من صنوف العذاب . وها هو ذا يحمل دفاع وجد في كتاب الموتى يتقدم به الميت دفاعاً عن نفسه موجه إلى أوزوريس :

« إننى لم أقترف إثماً ، ولم أعتد على أحد ، ولم أسرق ، ولم أنسب في قتل أحد غيلة وغدراً ، ولم أبخل بشيء من القرابين للآلهة ، ولم أكذب ، ولم أجعل أحداً يبكى ، ولم أكن دنساً ، ولم أقتل الحيوانات المقدسة ، ولم أتلغ أرضاً مزروعة ، ولم أش باحد ، ولم أغضب مطلقاً ،

(١) تاريخ مصر لهنرى برستيد ، ترجمة الدكتور حسن كمال ، الطبعة الأولى سنة ١٩٢٩ م . ص ١٦٠ (٢) نفسه ص ١٠٥ .

ولم أزن ، ولم أرفض سماع الحقيقة ، ولم أسيء لا إلى الملك ولا لأبي ،
ولم ألوث الماء ، ولم أجعل سيداً يسيء معاملة عبده ، ولم أحنث في يميني ،
ولم أغش في الميزان ، ولم أحرم رضيعاً مرضعته ، ولم أصد شيئاً
من طيور الآلهة ، ولم أمنع الماء في إبنائه ، ولم أقطع قناة ماء عن مجراها ،
ولم أطفئ ناراً حين الحاجة إليها ، ولم أستخف بصوت الله في قلبي ،
إني طاهر إني طاهر^(١) »

من هذا الدفاع يتبين أن المصريين عرفوا تماماً كثيراً من الواجبات
الخلقية المختلفة ، التي تعتبر السيئات التي يتبرأ منها أضداداً لها « وبضدها
تتميز الأشياء » ، كما يتبين أيضاً أن هذه الواجبات منها واجبات
دينية ، وأخرى اجتماعية ، وأخرى شخصية نفسية ، ومن غير الضروري
ذكر مثل مما تقدم لكل نوع من هذه الأنواع .

وإذا فقد كان للمصريين في تلك العصور العريقة في القدم ،
أخلاق عملية رائعة ، وخلقية سامية ، وذلك ما جعل بريستيد المؤرخ
الإنجليزي المشهور يقول في كتابه « تاريخ مصر » بعد أن أورد نصوصاً
غير قليلة مما كتبه بعض كبار المصريين في قبورهم — تدل أولاً على
ما كان لعقيدة الحساب بعد الموت عندهم من تأثير ، وثانياً ما كانوا
يعتقدون أن من الخير أن ينسب إليهم من أنواع السلوك في الحياة —

(١) كتاب النيل والمدنية المصرية الاستاذ « موريه Moret » طبع باريس
س ٤٦٥ .

« وعليه ، فالمصريون هم أول قوم اعتقدوا بترتب الحياة الأخروية على الحياة الدنيوية ، ويرجع هذا الاعتقاد في الحقيقة إلى عهد المملكة القديمة ، والغريب أن هذه العقيدة انحصرت في المصريين أكثر من ألف سنة ، في حين أن البابليين والإسرائيليين اعتقدوا انتقال الموتي عامة إلى سقر »^(١).

ولنا بعد هذا أن نشير إلى أن المصريين ربما كانوا أول من أحس بالضمير ، وعبروا عنه في كتاباتهم ، وعرفوا له خطره في السلوك والجزاء عليه ، وبخاصة — كما يقول « موريه » من الأسرة الثانية عشرة إلى نهاية المدنية المصرية لدى الصفوة من الطبقة الحاكمة .

ها هو ذا « باهيري - Baheri » من العائلة التي كان لها حكم « الكتاب » ، يقول عن نفسه إنه يعرف الله الذي هو في صدور الناس معرفة حققة ويخشاه ، ويميز به الخير من الشر . كما أننا نجد أن « بيكي - Beki » وهو أحد الحكماء الذين عاشوا في عهد الأسرة الثامنة عشرة ، يرى أن المرء لا يفعل الخير إطاعة للقانون ، أو تثبيتاً للنظام فحسب ، بل امتثالاً لإلهه الداخلي . ولما شارفت المدينة المصرية عهدها الأخير نجد نبيلاً يؤكد أن قلب الإنسان هو إلهه الخاص ، وأنه لا ضير عليه إذا ما دام قلبه كان راضياً عنه^(٢).

(١) كتاب تاريخ مصر من أقدم العصور للعلامة برستيد ، تعريب الدكتور حسن كمال ، ص ١١٢ .
(٢) موريه ص ٤٧٦ .

على أنه لا يجب أن ننسى أن نقول — بعد ما علمنا جماع الفضائل
التي كانوا يتمدحون بها ويدعون إليها ، وأن مرجع هذا كان خوفهم
من الحساب بعد الموت — إن الباعث الخلقى عندهم لم يكن فعل الواجب
للوأجب ، ولا تحقيق مثل من المثل العليا النظرية ، بل كان باعثاً نفعياً
إن اصطعننا تعبير الفلاسفة المحدثين ، إذ كانوا يحضون على فعل الخير
والفضيلة رجاء الخير في هذه الدنيا و بعد الموت في الحياة الأخرى ، وهذه
النزعة العملية هي التي تجلت فيما بعد في الأخلاق الدينية على اختلاف
ضروبها وألوانها .

ثانياً عند الهندوس

إذا جئنا لتاريخ الأخلاق عند الهندوس نجد مذاهب يتلو بعضها بعضاً؛
نجد البراهمية و بعدها البوذية التي ليست إلا تجديداً للأولى وإصلاحاً لها .
البراهمية :

البراهمية اسم لنظام ديني اجتماعي سياسي يعتبر تعديلاً للمذهب
الفيدى الذي سبقه ، هذا المذهب الذي هو ، على ما وصل إليه العلم الآن ،
أقدم ديانة هندية يرجع بعض أناسيدها 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 السكينج ، وإبراهما 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 حوالى القرن التاسع ق . م — على اعتقاد إله واحد له ثلاث صفات ، هى : (الإيجاد والحفظ والإهلاك) ؛ فباعتباره موجداً هو إبراهيم ، وبوصف أنه حافظ هو « فيشنو Vichnou » ومن حيث أنه مهلك هو « سيفا Siva » .

هذا ، وإن كنا لا نريد التعرض هنا لبحث الفلسفة الهندية النظرية لكن واجب ربط الفلسفة العملية أى الأخلاقية بها ، يقتضيها أن نذكر أن الفلسفة البراهمية كانت تقوم على فكرتين : وحدة الوجود وتناسخ الأرواح . تعنى بالفكرة الأولى أن جميع الكائنات صدرت عن إله واحد ، يتنوع بتنوع مظاهره ، وإليه تعود وبه تتمدد . وتعنى بالثانية أن الروح لا تفنى بفناء الجسم ، بل تنتقل من جسم إلى آخر لئتم لها الطهارة ، فهى إذاً باقية خالدة .

من أجل هذا نرى أن أهم تعاليم هذا المذهب كان الطاعة التامة لإبراهما ، والإعراض عن مغريات الحياة ولذائذها واحتقارها ، ورياضة النفس بالزهد والتقشف والتقوى ، والتأمل فى الله فى عزلة وسكون ، رجاء الوصول للفناء فى إبراهما الإله الأعلى والاندماج فيه والاتحاد به . وبهذا الفناء عن الوجود الذى يتحول من حال إلى حال ، والاستغراق فى الوجود

الثابت الذى لا يتغير إلى درجة الاتحاد به ، يكون قد وصل المرء إلى النيرفانا ؛ وفى هذا السعادة التامة ، أى السعادة القصوى .

ومن أجل ذلك أيضاً نجد فى هذا المذهب مبادئ أخلاقية تبلغ حد الإعجاب فيما يتصل باحترام الناس جميعاً وحبهم ، بل وحب كل ما خلق الله من الكائنات الحية ، والمفوع عن المسمى ، وغير هذا وذلك مما يقوم عليه المجتمع من فضائل . ففيه أن « الذى يعفو عن المسمى له يكون أثيراً مكرماً لدى السماء ، والذى يحمل الحقد يذهب للجحيم » . وفى قوانين « مانو Manou » — أحد مشرعى هذه الديانة — نجد الأمر باحترام الضعاف وحبهم ، إذ يقول : « الأطفال والمسنون والفقراء والمرضى ، يجب أن نعتبرهم سادة العالم الذى نعيش فيه . المرأة يجب أن تكون موضع احترام خاص . حيثما لا نكرم النساء يكون لا جدوى من أفعالنا الخيرة . لا يجوز مطلقاً أن نضرب امرأة ولو بزهرة ! » ^(١) .

البوذية :

مؤسس هذا المذهب هو بوذا (أى الحكيم) أو ساكيامونى (أى زاهد قبيلة ساكيا) فهما فى الأصل لقبان صارا اسمين لمؤسس البوذية واسمه الحقيقى « سيدارتا جوتاما » الذى حول البرهمة التى كان عليها الهنود قبله إلى دين جديد ، تكاثر أتباعه ومريدوه .

(١) دروس الأخلاق للأستاذ « هنرى ماريون — Henri marion »
الأستاذ بكلية الآداب بجامعة باريس ، طبع باريس سنة ١٩٢٧ ص ١١٨ .

أنجبه والده - وهو ملك إقليميه - في منتصف القرن السادس ق. م ،
ونشأ كما ينشأ أمثاله أبناء الأسرات الكبيرة في اللذائذ والمسرات حتى
بلغ عمره كما يقال تسعة وعشرين عاماً ، وصادف أن رأى - على
ما يرؤون - في إحدى جولاته شيخاً نال منه الزمن ، ومريضاً ،
وجثة ، ورجلاً من رجال الدين ، فتأمل فيما وقعت عليه عيناه ، وأطال
التفكير في الإنسان وما يلزمه على الأرض من شقاء وآلام .

وأخيراً اعتزم في نفسه أمراً فترك قصره خلصة وذهب يحيا حياة
العزلة والتفكير حيث أراد . ثم انقطع تماماً في غابة ست سنوات ، قضاهما
في التفكير ، وخرج بعدها يعلن للناس أنه صار « بوذا » أى حكيماً ،
وفهم تماماً أن الحياة لا تخلو مطلقاً من الألم ، وأن التخلص منه لا يكون
إلا بالزهد في الدنيا ، والإعراض عن الرغبات والشهوات وخيرات هذا
العالم المادية ، وبالإقبال على التأمل ، وأخذ النفس بالمحبة والصدقة
للجميع . ولذلك ألغى ما كان عليه البراهمة من تقسيم الناس إلى أربع
طبقات ، وظل عمره طويلاً « ٤٥ عاماً » يبشر بمذهبه في الهند كلها ،
حتى توفي نحو سنة ٤٨٠ تقريباً قبل الميلاد^(١)

تري البوذية أن الذي ينغمس في الإنم يولد من جديد ، أى تحل
روحه في جسم آخر أردأ منه بين الحيوانات ، وأن الحكيم يولد

(١) دائرة المعارف الفرنسية .

من جديد في حالة أفضل ، كأن تعود روحه في جسم كاهن مثلاً ، وأن
المرء لا يزال هكذا آخذاً نفسه بالرياضة والزهد ، والتفكير الذى يؤدى
للمعرفة الحقيقية ، فإذا وصل لذلك لا يعود للولادة من جديد مرة أخرى
إذا مات ، بل يبقى متمتعاً بالنيرفانا أى السعادة القصوى ، التى لم يصل
إليها بوذا نفسه إلا بعد وفاته .

ولأن بوذا ألغى نظام الطبقات كما قلنا كان مذهبه كثورة اجتماعية
أشادت بمبادئ المساواة والأخوة الطيبة . وكان مما جاء فى هذه
المبادئ : « عيشوا مخفين أعمالكم الطيبة معلنين أخطاءكم ، أحبوا
الناس والكائنات كلها ، ليست الولادة من طبقة معينة هى التى تخلق
البراهمى الحق ، فهذا لا يتعلق بالأم ، أنا أسمى براهمياً الفقير الذى لا إربة
له ، والذى هو برىء يتحمل الإهانات والضربات ولو بالحديد بصبر
وطيبة ، والذى لا يضرب حيواناً ضعيفاً أو قوياً ولا يسمح أن يكون
كذلك ، والذى لا يقاوم المعتدى عليه ، والذى لا يحسد حاسديه ، كل
أولئك هم البراهميون الحقيقيون بهذا الاسم ^(١) » .

ويقول بوذا نفسه فى بيان وجوب مقابلة السيئة بالحسنة : « إذا
كان الحقد يرد على الحقد بالمثل فكيف ينتهى إذاً ! » . وللبوذيين
مثل بديع فى وجوب الإحسان مهما كان المرء ضيق ذات اليد ، هو أن

(١) دروس الأخلاق السابق ذكره صفحة ١١٩

أرنبا لا يملك من حطام الدنيا شيئاً عز عليه أن يرد سائلاً طلب ما يمسك به رmqه ، فشوى نفسه له حتى لا يردّه خائباً^(١) . هذا المثل يبين بإعجاب وجوب مساعدة المرء لغيره بما يملك من وقت ومال وبذات نفسه أيضاً ، كما يذكّرنا بقول الشاعر العربي :

ولو لم يكن في كفه غير نفسه لجاد بها ، فليتق الله سائلاً
وها هو ذا مثال آخر من أروع المثل في وجوب الصبر على الأذى ومقابلة الشر بالخير ، والفاظة بالرحمة ، في سبيل الدعوة للخير . هذا المثل نجده في محادثة بوذا لتلميذه اسمه « پُرنا Purna » أراد السفر لبلد أهله متوحشون ليهديهم سواء السبيل ، ويعلمهم ما في المذهب الجديد من حكمة وأخلاق ، فرأى ضرورة مقابلة أستاذه الحكيم قبل السفر ، فكان بينهما هذا الحديث الذي يبدوّه بوذا :

— إن من تريد السفر إليهم يا پُرنا أناس برابرة ، قساة بغضبون للثافة من الأمور ، فإذا عمل لو أثاروا غضبك ، وأسمعوك ما تكره ؟
— أقول لنفسى إنهم طيبون ؟ ! إذ قنعوا بالكلام ، ولم يرفعوا في وجهى يداً ، ولم يقذفوني بحجر .
— ولكن هبّهم اعتدوا عليك باليد ، أو رموك بحجر ، فما العمل ؟

(١) الفلسفة العلمية والفلسفة الأخلاقية ، صفحة ٢٥١ - ٢٥٢ ، ومن المفهوم أن مسألة هذا الأرنب هي أسطورة رمزية حكيمة .

— أفكر أنهم حلماء أيضاً ، إذ لم يضر بوني لا بالعصا ولا بالسيف

— فإذا كان هذا الذي نخشى ؟

— أرى مع هذا أنهم حلماء إذ لم يسلبوني الحياة .

— فإذا سلبوك الحياة ؟

— أرى أنهم أسدوا إلى يدي ، إذ خلصوني بقليل من الآلام ،

من هذا الجسم الملى ، بالأقدار .

عندئذ ختم بوذا الحديث قائلاً : مرحى ، مرحى ! فى مقدورك

يا برنا أن تقيم مع هؤلاء المتوحشين . فاذهب خالصاً حراً من الشهوات ،

مُعزى عما تركته ، لتحرر الآخرين وتعزيهم ، فإذا وصلت للنيرفانا

فاعمل على أن يصل إليها سواك أيضاً^(١) .

و بعد ما تقدم عن البوذية وأعاليمها فى الأخلاق والاجتماع ، نرى

أنها أخذت عن البراهمية أجمل ما دعت إليه من أخلاق فاضلة تعتبر

فى مجموعها من المثل العليا ، وتركمت ما رآته بحق يتناقض وهذه المثل

من التفريق بين الناس — وكلهم خلق من خلق الإله الأعلى —

وجعلهم طبقات يستذل بعضها بعضاً .

ثالثاً عند الفرس

أهم ما يلفت النظر ويستوقف الباحث في تاريخ الفكر عند
 الفارسيين قديماً هي الديانة الزرادشتية ، التي ينسب وضعها إلى كبير
 مفكرهم زرادشت الذي عاش حوالى القرن السادس أو الثامن
 ق . م على ما ذهب إليه بعض المؤرخين ، أو حوالى القرن السابع كما
 جاء في دائرة المعارف الفرنسية . وتقوم هذه الديانة على اعتقاد أن هناك
 إلهين أوجدا العالم وتقاسما ، فإله للخير والنور ويسمى « هورمُذزُ
 Hormudz » أو مازدَا ، ويقول الشهرستاني عنه إنه يسمى بالفارسية
 يَزْدَان^(١) ، وإله للشر والظلمة ويسمى « أهرمان Ahriman » هذان
 الإلهان هما مبدأ كل شيء ، فالأول صنع السماء والأرض والملائكة
 والصالحين من الناس ، والثانى صنع المردة والشياطين من الإنس والجن
 وهو سبب الرزائل والأمراض التى أفشاها بين الناس . وبذلك صار
 العالم حزبين : حزب الأخيار ، وحزب الأشرار ، وصارت الحرب قائمة
 بينهما ، كل يرجو الغلب لنفسه والنصر لأصحابه . ولا تزال الحرب
 سجلاً حتى يكتب النصر الحاسم الهائى لإله الخير وحزبه ، فى نهاية
 العالم بعد أن ينال الشرير جزاءه الذى يكون مطهرة له ثم يلحق بالأخيار ،
 ولا يقوم للشر وإلهه بعد ذلك قائمة كما يقولون .

(١) الملل والنحل للشهرستاني ج ٢ ص ٢٧ .

هذا وزَرَدُشت يزعم أنه النبي الذي أوحى إليه إله الخير ، وتلقى عنه الكتاب المقدس وهو « زَنْدَاْفِسْتَا Zand-Avesta » ويسميه الشهرستاني « زندوستا » ، وهو كتاب خرج به على الفاس بعد عزلة دامت نحو عشر سنين . وتعاليم هذا الدين التي تضمنها كتابه تتلخص في عبادة الله والكفر بالشیطان ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجتناب الخبائث . وبالإجمال في العمل على نصر إله الخير ، بتعميم مبدئه والعمل بشريعته التي لا تأمر إلا بكل ما هو حسن وجميل من القول والعمل ^(١) .

ومن الطبيعي أن يبني الفرس — أتباع هذا الدين — مذهبهم في الأخلاق على رأيهم في الألوهية وفيما بعد الطبيعة . فهم يرون أن في المرء صراعاً دائماً بين مبدئين : مبدأ النور والخير والحياة ، ومبدأ الظلام والشر والموت ، وعلى المرء أن يضع نفسه وإرادته رهن خدمة مبدأ الخير ، وذلك يكون باتباعه سبيل الفضيلة ، وبمساعده في انتصار مبدأ الخير في المستقبل ، ذلك النصر الذي سيجيء في يوم لا ريب فيه ، ولكن كل امرئ يستطيع أن يعجل أو يؤخر حظه من هذا النصر . والباحث لهذا المذهب من نواحيه كلها يرى بسهولة أنه مذهب متفائل يعتقد أن النصر سيكون حتماً لمبدأ الخير أخيراً ، وحين ذاك يعم

الجميع السلام . لسكنه مذهب ليس فيه ما في المذهب البراهمي والبوذي
من نزعة صوفية تدعو إلى أخلاق وفضائل خاصة . إن المذهب الزرادشتي
بما يقوم عليه من نضال بين الخير والشر يدعو إلى النشاط والعمل ،
لا إلى القعود والإعراض عن الدنيا ، يدعو إلى سد ما يفتحه مبدأ
الشر أو إلهه من أبواب للفساد والدمار ، بل إلى معارضتها بوسائل
تمكن للخير في هذه الدنيا ، والأسر أوضح من أن يحتاج إلى مزيد
من البيان والتفصيل .

رابعاً عند الصينيين

كتب كثير من الغربيين الذين يعنون بالفكر الشرقي وتطوراته
عن الصين وحكمتها ، وخاصة عن حكيمها الأكبر « كونفشيوس
Confucius » وعن خلفه « مانسيوس Mancius » . ونحن في بحثنا
الأخلاق عند الصين ، لا نرى مطلقاً حاجة للكلام على كل نواحي
التفكير فيها ، أي في الدين وفي غير الدين ، بل نكتفي بالكلام
على ما كان لها من فلسفة عملية ، وبعبارة أخرى على ما كان لها
من جهود في الناحية الأخلاقية ، معتبرين « كونفشيوس » ممثلاً
في هذه الناحية ، وجاعلين من مراجعنا عنه كتاب الحوار الذي تضمن
فلسفته ، والذي ترجمه من الصينية مباشرة للعربية الأستاذ الأديب
محمد مكين الصيني .

كونفشيوس — الذى ينسب إليه المذهب الكونفشيوسى —
ولد من أسرة كبيرة عام ٥٥١ ق م ، وهو مشهور عند عامة الصينيين
بـ (كُونج فُونْسِيَه K'oung — Fu — tseu) ^(١) ، ولكن الأوربيين
كعادة كل مترجمى الأسماء ، حرفوا اسمه فصار كونفشيوس ، وظل
يعرف به حتى الآن . ولم يكن فيلسوفنا خاملاً ، بل كان ذا مركز
مرموق ، إذ كان وزيراً للعدل فترة من الزمن ، ثم رئيساً للوزارة حيناً .
وأخيراً عزل بسبب الاضطهاد من منصبه ، فانتهاز فرصة فراغه من
مشاغل الوزارة والإدارة ، وذهب يحجوب البلاد ، معلماً للأخلاق ،
ناشراً بها مبادئه ، حتى مات سنة ٤٧٩ ق . م

على أن هذا المذهب — الذى ينسب إليه — ليس كله وليد
فكره ، بل استلهم فيه الأسفار القديمة التى حوت آداب الصين
وتقاليدها وحكمها ، وكان له من تنقيحها ، واختيار ما راقه منها ،
وإعمال فكره فيها ، هذا المذهب الذى ينسب إليه .

تحتل مسألة الواجب فى تعاليم كونفشيوس المكان الأول فهو
« مقدس وعظيم » ولذا كان المهم أولاً وقبل كل شئ معرفة الواجب
الذى قيمته الذاتية فيه « ولا يستمد ساطانه إلا من نفسه ^(٢) » هذا
القانون الأخلاقى — الذى يجب أن تصدر عنه فى كل ما نأتى ونذر —

(١) وكلمتا فونسيه معناهما الأستاذ المجلد . وأما كلمة كونج فهى اسم الأسرة .

(٢) دروس الأخلاق ص ١٢١ .

عام للجميع ، فليس لأحد أخلاقياً أن يحيد عنه ، ولا أن يتطلب من أعماله إلا أن تكون منبعثة عنه ، أى لا يكون له من القيام بها إلا أداء الواجب لا طلب غاية أخرى ، كلذة أو منفعة أو غيرها ، وأى عمل يقصد به شيء من هذا يفقد قيمته الأخلاقية ، ولا يكون حرياً بأن يوصف بأنه عمل فاضل ، ومتى كان المرء يتخذ الواجب والقيام به باعثاً له في سلوكه ، يشعر عند أدائه بالسعادة الكاملة التي لا يشعر بها أحد من النفعيين ، الذين لهم دائماً مآرب خاصة من أعمالهم ، غير القيام بالواجب وحده .

ثم بعد هذا ، إذا سألنا كونفشيوس عن الواجب ، وكيف نعرفه ، وكيف يثق الإنسان أنه يتبع أوامره ؛ نجده يجيبنا بأنه لا علينا إلا الاستماع للصوت الذى يحسه كل من منا في قرارة نفسه ، وإلا أن يستجيب له ، فيكون مؤدياً للواجب فاضلاً سعيداً .

هذه نظرة حكيم الصين وأستاذها العظيم للواجب وتقديسه له ، وجعل العمل الذى لا ينبعث عنه لا قيمة له من الناحية الأخلاقية ، وجعل السبيل لمعرفة ما يأمر به هو الإصغاء للصوت الداخلى الذى ينبعث من داخل النفس ، وبعبارة أخرى من الضمير . أليس في هذا ما يجعله قد سبق « كانت » الفيلسوف الألماني ، إمام مذهب الواجب ، في بعض ماذهب إليه في الأخلاق ؟ ألا يرفع هذا كثيراً

من شأن تفكير فيلسوف الصين في هذه الناحية مع أنه مات قبل أن يولد كانت (عام ١٧٢٤ م) بأكثر من اثنين وعشرين قرناً ؟ نعتقد أن الجواب في ذلك كله بالإيجاب إن كنا منصفين .

وعند كونفشيوس أن المرء يجب أن يحاسب نفسه على ما عمل ، فقد أجاب من سألته عن الرجل ذى الخلق الكامل بأنه من لا يحزن ولا يخف ، وكأن السائل رأى أنه من الكثير أن يعتبر كامل الخلق من انتفى عنه الحزن والخوف ، فأوضح له كونفشيوس ما يريد بقوله : « إن من حاسب نفسه ، ولم يجد عليها خطيئة ، فإذا يحزنه ويخيفه ^(١) ؟ » يريد بذلك أن كمال الخلق منوط بإرضاء الضمير ، ولا يكون هذا إلا بالقيام بالواجب .

كما كان من رأى كونفشيوس أن المرء يولد مفطوراً على الخير ، وفي ذلك يقول : « يولد الإنسان مستقيماً ، فمن فقد الاستقامة ، وما زال في الحياة ، فنجأه من الموت إنما هو من حسن طالعه ^(٢) » كما كان يرى أن للقدوة أثراً كبيراً في الأخلاق واقتباسها ، ومن كلامه في هذا : « كلما سرت بين رجلين وجدت لنفسى أستاذين ، من له فضائل فهو قدوتي ، ومن له رذائل فهو عبرتي ^(٣) » .

(١) كتاب الحوارات ١١٢ - ١١٣

(٢) المرجع نفسه ص ٥٩

(٣) كتاب الحوارات السابق ذكره ص ٦٧ - ٦٨

إذا تركنا هذا إلى الناحية الاجتماعية ، نجد كونفشيوس يرى أن أساس علاقات الناس بعضهم ببعض هو رعاية التبادل ، فلا تعامل الناس بما لا ترضى أن تعامل به ، و « أن رأس الفضائل هو حب الغير بكل ما للإنسان من قوة وعاطفة ^(١) » ، وأن الناس جميعاً إخوة ، ولذلك أجاب تلميذاً له حين تألم لأن كل الناس لهم إخوة ما عداه ، بأن الرجل الممتاز في خلقه يعتبر كل من في العالم من أناس إخوة له ^(٢) ، على أن هذه الأخوة لم تمنعه من إيجاب معاقبة المسيء بالعدل من غير إسراف ، ومجازاة المحسن بالإحسان ، كفاً لعدوان الأول واستصلاحاً لنفسه إن كان لثيماً تصلحه العقوبة ، واستزادة للخير من الثاني .

وأخيراً لم ينس كونفشيوس حظ الدولة والمصلحة العامة من نشاط الإنسان الذي لا تسكّل له الفضيلة إلا إذا غنى بالصالح العام للأمة جميعاً حسب طاقته ، ولذلك لما سئل عن العار ، ما هو ؟ أجاب : « من العار ألا تهتم إلا بالرواتب والدولة تحت سياسة حكيمة . ومن العار أيضاً ألا تهتم إلا بالرواتب والدولة تحت سياسة غاشمة » ^(٣) .

وواضح أنه يريد أن المرء يجب أن يهتم بعمله وحده مادامت الأمة تعيش في ظل العدالة الشاملة ، لأن حقه سيصل إليه حتماً ، وأنه إذا كان

(١) دروس الأخلاق ص ١٢١

(٢) كتاب الحوار ص ١٣٢

الأمور بالعكس لم يكن واجبه أن يعنى براتبه أى بمنفعته الخاصة ، بل أن يكون همه تقويم ما اعوج من أمور الأمة العامة .

وهكذا ، رأينا أن الفلسفة الصينية تميل إلى الناحية العملية أكثر من الناحية النظرية ، ولهذا عنيت بالأخلاق والسياسة عناية قد تكون منقطعة النظير بين أمم الشرق القديمة . وهذه الظاهرة نلمسها لمساً في كونفشيوس الذى كان همه إصلاح الفرد والمجتمع ، دون أن يعنى بمشاكل ما وراء الطبيعة ، أو بما يتصل بالإنسان من بحوث نظرية صرفة .

خامساً عند الاسرائيليين

عندما نقلب صفحة من تاريخ هذا الشعب العريق في القدم أيضاً ، نرى أنه كان من تقاليدهم الضيقة في فجر تاريخهم ، أنهم لا يعتقدون واجباً إلا لإلههم المحلى وأنفسهم ، حتى جاءهم الأنبياء والرسل والحكماء بالمثل الأخلاقية الرحبة الواسعة ، وفي ذلك يقول أحدهم في القرن السادس قبل الميلاد : « ليس لجميع الشعوب إلا إله واحد كل العالم معبده ، وتكريمه أن يكون الكل عادلاً »^(١) . وإذا نظرنا لكتب العهد القديم التى نزلت فيهم (التوراة) نجد عندهم عقيدة أن الإنسان

(١) الفلسفة العلمية والفلسفة الأخلاقية تأليف شالى . طبع باريس ١٩٣٢
من ٢٥٤ — ٢٥٥ : Phi. scienti. et phi. morale, F. Challaye, :
Agrége de philosophie.

مركب من جسم ، يعود للتراب بعد الموت ، ونفس خالدة تحاسب على ما كان منها في الدنيا ، فإما إلى جنة ، وإما إلى نار . ومن هنا نرى لهم عواطف مشبوبة نحو العدالة والخير والفضيلة ، فنجد في سفر الأمثال من التوراة : « النهى عن منع الخير لأهله والمرء قادر على فعله ، وأن الله يبغض العيون المتعالية واللسان الكاذب ، والأيدى السافكة للدم البريء ، والقلب العاصر بأفكار الشر ، والأرجل السريعة الجرى للسوء ، وشاهد الزور وزارع الخصومات بين إخوة » كما نجد منهم تقديرًا لأثر القدوة الصالحة والسيئة في الأخلاق ، إذ جاء في هذا السفر أيضاً : « أن مسائر الحكماء يصير حكماً ، ورفيق الجهالة يُضّر » .

وإذا تركنا التوراة للتلמוד^(١) نجد هذه الوصية : « أحبب غيرك كنفسك ، ولا تعامله بما لا تحب أن يعاملك به » وهذه هي الحكمة التي أخذها أحد حكماء اليهود في القرن الأول قبل الميلاد « هيلل Hillel » مبدأ له ، فهي عنده كلمة الشريعة الجامعة ، وما عداها مجرد تفسير لها . وفيه أيضاً : « من لا يضطهد مضطهديه ، ومن يتحمل الإهانة صامتاً ، ومن يفعل الخير حباً في الخير ، ومن يستسلم لآلامه فرحاً ، أولئك هم أصدقاء الله^(٢) » . كذلك ذكر « مكسيم غوركي » الكاتب

(١) التلמוד هو المؤلف الذي يشمل القانون المدني والديني لليهود ، وهو ملحق بأسفار التوراة الخمسة الأولى . وقد أخذ وضعه من علماء اليهود ألف عام .

(٢) في الفكر اليهودي للدكتور هرتس الحاخام الأكبر للامبراطورية البريطانية ، وتعريب الدكتور الأديب القريب بلوز السكرتير السابق لجمعية المباحث التاريخية الإسرائيلية المصرية .

الروسي المعروف هذه الحكمة السامية لهليل السابق ذكره : « إن لم تكن لنفسك فلمن تكون ؟ ولكن إن كنت لنفسك فلم تكون ! » ويقول غوركي عن نفسه إنه تأثر بما في تلك الكلمة الجليلة من معنى دقيق ، وحكمة عميقة ، فجعل مبدأه أن يعنى بنفسه فلا يكون كلاً على غيره ، وألا يحيا لنفسه فقط ، وإلا كان لا معنى لحياته ، وأخيراً يحتم كلمته بقوله : « إن حكمة (هليل) هي النبراس الذي هدى السبيل وما كان سهلاً سوياً » .

ولا يسعنا أن نحتم الكلام عن الأخلاق عند الإسرائيليين ، قبل أن نشير إلى ما كانوا يعتقدون من أن الإنسان مرتبط بالله بعقد وميثاق ، فيجب إذاً أن يرعى ما عاهد الله عليه من اتباع أمره ، واجتناب نهيه ، وإلا وكله الله إلى نفسه ، وخسر الدنيا والآخرة . كذلك يجب أن نشير إلى ما يرونه من حرية الإرادة ؛ وفي ذلك يقول أشهر فلاسفتهم وهو موسى بن ميمون^(١) : « إن قاعدة شريعة موسى أن الإنسان ذو استطاعة مطلقة ، أى أنه بطبيعته واختياره وإرادته يفعل كل ما للإنسان أن يفعله ؛ وكذلك من جملة قواعد شريعة موسى : أنه تعالى لا يجوز عليه الجور بوجه من الوجوه ، وأن كل ما ينزل بالناس من البلايا أو

(١) هو أكبر فلاسفة اليهود ، ولد بقرطبة عاصمة الأندلس سنة ١١٣٥ م وأهم مؤلف فلسفي جامع له هو كتابه دلالة الحائرين .

يصلهم من النعم - أفراداً كانوا أو جماعات - كل ذلك على جهة الاستحقاق . فلو أصاب الشخص شوكة في يده وأزالها لحينه لكان ذلك عقاباً له ، ولو نال أيسر لذة لكان ذلك جزاء له ، وكل هذا باستحقاق ، لسكنا نجهل وجه الاستحقاق ^(١) .

وأخيراً - وهذا هام جداً - جرى جمهور أبحارهم على « أن الله يجازي الطائع على كل ما فعله من البر ولو لم يؤمر بذلك على يد نبي ، وأنه يعاقب على كل شر فعله ولو لم يُنْهَ عنه على يد نبي ، إذ ذاك منهي عنه بالفطرة » . ومعنى ذلك : أن المرء رزق قوة فطرية يعرف بها الخير من الشر ، وإليها يرجع في الأخلاق .

هذه القوة الفطرية هي الضمير الذي زودنا الله به ، حتى نهتدى بنوره ، ونعرف ما يحسن فعله وما يسوء ، إنه الحارس المملوك الذي شاء الله الحكيم الرحيم أن يضعه فينا لينقل لنا نصائح وأوامره الأبوية ، وليكون قاضينا حين نبتعد عن الطريق السوي . على أنه ليس معنى هذا أن الضمير عندهم قائد لا يضل وناصح لا يخطئ ؛ إن الشهوات قد يقوى أمرها ويعلو عليه صوتها ، فيضعف أمامها ويقاثر بها في أحكامه ، وهنا يكون الضلال فيها لعلاج هذه الحالة كان لا بد من الوحي لمساعدة

(١) موسى بن ميمون للدكتور الأستاذ إسرائيل ولفستون ، مطبعة لجنة التأليف
سنة ١٩٣٦ م ١٠٤ .

الضمير وإرشاده ، وليجعله يسمع بوضوح صوت العقل الخالص ، أى
صوت العقل الألهى ^(١) .

خاتمة و تقدير

والآن بعد أن طفنا مسرعين بالأمم الشرقية التى تعرضنا لها ، وعرفنا
بمض الشئ عن التفكير ، وخاصة الأخلاقى فيها ، نعلم أن الأخلاق
ليست وليدة الأهواء ، وإنما هى وحى الضمائر والعقول السامية ، وأنها
لهذا قوانين عامة للناس جميعاً خالدة على الأجيال . هى هى عند المصريين
وغيرهم من الشرقيين ، والإغريقين ، والرومان ، وشعوب هذا القرن
الذى نعيش فيه ، والقرون التى تلوها إلى أن يشاء الله ، اللهم إلا عند من
فسدت فيهم الفطر الإنسانية ، فأصبحوا يفهمون الأمور على غير حقائقها .
ولهذا نجد فى تاريخ الأخلاق أفسكاراً وآراء أخلاقية عالمية
جاءنا بها أصحاب الضمائر العالية الفيرة ، بعد تفكير عميق تجاوزوا به
أزمانهم وبيئاتهم إلى الإنسانية عامة ، فصارت لهذا مبادئ مقبولة منا
جميعاً إذ أصبحت حقائق عامة يعترف بها الجميع ^(٢) .

(١) Le monothéisme ou la verité (تأليف الحاخام ميشيل ماير)
Religieuse طبع باريس عام ١٩٠٠ من ١٠٣ وما بعدها .

(٢) يرجع فى فهم هذا والتدليل عليه للمقالات التى نشرتها بمجلة الرسالة فى
هذا الموضوع « الأخلاق والعلم » .

على أن ليس معنى هذا أن الأخلاق عند أية أمة من الأمم الشرقية
التي عرجنا عليها وضعت معالمها ، وتقررت قواعدها ، وصارت علماً له
قوانينه العامة ، ذلك ما لا يظفر به الباحث لتاريخ التفكير الشرقى ،
ولا يقول به منصف خلا من التعصب والحكم بالهوى ، إنما نجد ذلك
عند الإغريق بعد أن أخذ التفكير الفلسفى فى النضج على يد سقراط .
والآن ندع الشرق والشرقيين ، لنفكلم عن تاريخ الأخلاق عند
الإغريق .

المقالة الثانية

الأخلاق عند الإغريق

يستطيع الباحث الذي سابر الأخلاق عند الإغريق أن يقرر أنها مرت بثلاثة أدوار : دور التمهيد والإعداد ، ودور الإنشاء والبناء ، والنضوج ، ودور الضعف والانحطاط .

في الدور الأول كانت الأخلاق لا تعدو غالباً حكماً ونصائح تجرى على أسنة الشعراء والحكماء ، أو آراء منشورة في بعض نواحي الأخلاق ، لا تبلغ من الإحاطة والتماسك درجة أن نعتبرها علماً ، وإن تسامحنا في استعمال هذه الكلمة .

وفي الدور الثاني نجد الأخلاق تؤسس وتكون علماً ، وتبلغ أسمى ما وصلت إليه من السكال ، في العصور القديمة بفضل سقراط وأفلاطون وأرسطو طاليس .

وأخيراً في الدور الثالث نجد الدراسات الأخلاقية ينقلبها الضعف شيئاً فشيئاً ، حتى ينال منها فتصل إلى آخر درجاته ، وذلك بصنيع السكبيين والرواقيين والقوريفائيين والأبيقوريين الذين كانوا جميعاً في مذاهبهم عالة على أوائل الذين بنوا الأخلاق ولا سيما سقراط ، وبانتقال الفلسفة إلى روما حيث كانت العناية بالناحية العملية أكثر

منها بالفاحية النظرية ، وبامتزاجها بالتصوف في الإسكندرية ، وكل من
هذا وذاك من أمارات التدهور الفكرى .

الدور الأول

هومير ، هيزيود ، الحكماء السبعة ، الفيثاغوريون ،
هيراكليت ، ديموكريت ، السوفسطائيون

هومير :

أول ما يطالع الباحث في تاريخ التفكير لدى الإغريق قصيدتا
هومير الخالدتان ، نعتى الإلياذة والأوديسة ، فهما أقدم ما وصل إلينا
من مظاهر تفكيرهم في الأخلاق وفي غير الأخلاق ، وقد أنشأ الشاعر
الفقر الأعمى الموهوب هاتين القصيدتين — إن صح وجوده وأنهما
جميعاً له — في حب تروادة التى استمرت كما يقال من عام ١١٩٣ إلى
عام ١١٨٤ ق . م . بين أسبارطه باليونان ومدينة تروادة على شاطئ
آسيا الصغرى .

وكان سببها أن باريس بن پريام ملك تروادة القوية زار اليونان
ومر بأسبارطه ، ونزل ضيفاً على ملكها منلاس ، فأعجبته زوجه هيليني
المشهوره بجمالها ، فنوى اختطافها ، ونفذ ما أراد . كان من الطبيعى أن
يستنفر الملك قومه لفسل هذه الإهانة والانتقام لأنفسهم وتخليص الملكة ،
وفعلا اجتمع له جيش كبير أمر عليه أخاه أغاممنون ، وأبحر الجيش وحاصر

تروادة عشر سنوات عبثاً ، وأخيراً تم لهم فتحها بالحيلة ، وهدموها وقتلوا
ملكها وأشجع أولاده وهو هكتور ، ورجعوا منصورين .

وهنا تتداخل الأساطير ، فتجعل الآلهة تشارك في الحرب ، وتعمل
أوليس بعد انتصار قومه وإرادته الرجوع معهم يفضل عشر سنوات في
البحار ، بفعل الآلهة التي كانت تقيم أمامه العقبات وتصيبه بالنكبات ،
حتى إذا قدر له الرجوع لايتاك — مملكته الصغيرة باليونان — وجد
قصره محتملاً بكثير من أشرف قومه ، كلهم عاشق لزوجته بنيلوب ، طامع
في أن تختاره من دونهم بدلا من زوجها أوليس الذي مات . يتألم أوليس
لهذا ، وتتوزع عواطفه بين الألم لخيانة الأصدقاء ، والإعجاب بالزوجة
الوفية لزوجها الميثوس من عودته ، الصابرة على ما يسومها الرغاب من
أذى وإعنات ، وتشاء الآلهة أن تهيبه القوة فيبطش بهم جميعاً بمساعدة
ابنه تليماك وينزل بهم العقاب .

قص علينا هوميرو في الإلياذة — التي ترجع فيما يرى النقاد إلى القرن
التاسع — أنباء القتال الذي أدخل فيه الآلهة ، فكان حديثه عنها فرصة
عرفنا بها بعض الشيء عن تلك الآلهة وعن أفكار الإغريق الدينية .
كما قص علينا في الأوديسة — التي يقال إنها ترجع إلى القرن التاسع
والثامن — أنباء « أوليس » البطل اليوناني ، وما حاق به من خطوب
أثناء سياحاته الطويلة في سبيل دعوته لوطنه ، فاتخذ من ذلك سبباً

ليذكر عادات البلاد وتقاليدها وأخلاقها ، وبذلك كان هوميرو الشاعر
والمؤرخ لأزمان الإغريق الأولى .

إذا اتخذنا هذه الأشعار المنسوبة لهوميرو مقياساً للتفكير عند اليونان
في ذلك العصر ، نجد في الأوديسة أنهم كانوا يتمدحون ويشيدون بيمض
الفضائل : كشجاعة بطله آشيل^(١) ورحمته وصبر « أوليس » على نائبات
الدهر وكفاحه لها ، وعفة زوجته بنيلوب ووفائها ، وبر ابنه تليماك به ..
وهذا ونحوه كما نرى ليس إلا دليلاً على إحساسهم بعاطفة الخير والشر
الفطرية في الناس جميعاً .

هيزيود :

أما إذا جئنا لهزيود — الشاعر الآخر الذي عاش في القرن الثامن —
فإننا نجد التفكير بدأ يدخل في الأخلاق ، وإن كان تفكيراً ضعيفاً
لم ينبج من التأثير بعواطف الشاعر الخاصة ؛ والذي يستعرض ديوانه الذي
سماه « الأعمال والأيام » يجده مملوءاً حكماً تدور حول فكرة العدالة ، فمن
ذلك قوله : « من يضر غيره يجلب الشر على نفسه ، عين زوس^(٢)
تبصر كل شيء . إذا كان الذي يربح الدعوى هو الأكثر طلاحاً فمن
الضار أن يكون المرء صالحاً ، ولكن لا أعتقد أن يكون زوس الحكيم
جداً قد صنع مثل هذا ، إن ساعة العقاب آتية لا محالة^(٣) .

(١) أحد أبطال هوميرو اليونان .

(٢) كبير الآلهة الذين كانوا يعيشون في قبة الأولمب .

(٣) تاريخ الفلسفة اليونانية للأستاذ يوسف كرم ص ٦ .

الحكماء السبعة :

نبلغ هؤلاء في القرن السابع والسادس قبل الميلاد ، والمؤرخون مختلفون في أسمائهم — إن سلمنا بوجودهم — على أنهم على كل حال لم يكونوا فلاسفة ، وإنما كانوا أناساً عمليين رزقوا حظاً من الحكم ، وجوامع الكلم والأمثال ، فعملوا على قذفها في قلوب الجماهير ، وإذاعتها بين الناس ، دون أن يصحب ذلك نقاش أو كبير تفكير ، فهي حكم أخلاقية نتيجة التجارب والحياة المتبصرة^(١) .

من هذه الحكم : « العفو خير من العقوبة ، شر الحيوانات المستأنسة المتملق الخادع ، الانتصارات الحققة هي التي لا تكلف نقطة واحدة من الدم ، هي التي تكون لنا على أنفسنا ، تزود وأنت شاب من الحكمة لهرمك لأنها أقل الخيرات عرضة للفساد ، لتكن مصيبة صديقك أسرع بك إليه من ثروته وغناه ، هذبوا الناس وأضيئوا قلوبهم بالمعرفة كي لا نجدوا سبباً لعقابهم »^(٢) إلى أمثال هاتيك الحكم والأمثال التي مهما كان أمرها لا تكون هيكلًا لمذهب أخلاقي .

قلنا إن هناك من يشك في وجود هؤلاء الحكماء ، ولذلك نجد المؤرخين مختلفين في أسمائهم ، على فرض أنهم كانوا شخصيات تاريخية حقيقية لا رمزية ، هاهو ذا الشهر ستاني بصفهم بأنهم أساطين الحكمة ،

(١) تاريخ الفلسفة (المسائل والمذاهب) للاستاذين (بول جانيه Paul Janet) و (جيريل سيالي G. Séailles) باريس ١٩٣٢ م ٣٩٥ .
(٢) دروس الفلسفة للاستاذ (هنري ماريون H. Marion) م ١٢٢ .

ويذكر منهم طاليس وفيثاغورس وسقراط وأفلاطون^(١) ، وغيره
يذكر فيهم سولون المشرع الأثيني الذي عاش من عام ٦٤٠ إلى عام
٥٥٨ ق. م ، ودائرة المعارف الفرنسية تقدم هكذا : طاليس ، بيتا كوس
بياس ، كليوبول ، ميزون ، شيلون ، أو خيلون ، وأخيراً سولون .

الفيثاغوريون :

✓ ولد فيثاغور عام ٥٨٢ وتوفي عام ٤٩٧ ق. م . وهو وأتباعه أكبر
فلاسفة الأخلاق في العصر الذي قبل سقراط . وإذا تركنا جانباً ،
لتاريخ الفلسفة ، تعيين علاقة فلسفتهم العملية أى الأخلاقية بفلسفتهم
النظرية لمكان الدقة في ذلك ، نقول إن النزعة العامة لمذهبهم في
الأخلاق هي التصوف . ذلك أنهم كانوا يدينون بالتفاسخ الذي يتطلب
الاعتقاد به المبالغة في الزهد ورياضة النفس .

✓ من أجل هذا كانوا يعلمون أن الخير في انتصار الروح على الجسم ،
وأن الفضيلة في الإعراض عن الذات ، وأن العفة جهاد بين العقل
والشهوات . ولولا إيمانهم بالله الذي أنعم عليهم بالحياة ، لنصحوا بالانتحار
مسارعة إلى تخليص الروح من الجسم^(٢) ، لكنهم — وهم لم يجيئوا

(١) الملل والنحل الطبعة السابعة ج ٢ ص ١٥٨ .

(٢) لعل هذا الرأي ومثله هو الذي جعل الشهرستاني في الملل والنحل
ج ٢ ص ١٧٣ يقول عن فيثاغورس إنه أخذ الحكمة من معدن النبوة ، وإنه ذو
الرأى المتين والعقل الرصين .

للحياة برغبتهم وصنعهم — كانوا يوصون بوجوب الإذعان لأوامر الله ،
ومنها احتمال الحياة وآلامها تكفيراً عما سبق ارتكابه من آثام في الحياة
السابقة . وكان من الوسائل الفعالة في رأيهم لتهديب الأخلاق العلم
كما نرى ذلك الآن .

ومع ما كان يدعو إليه رجال هذا المذهب من المحبة والصدقة
ومساعدة الغير ، كانوا لا يرضون أن تؤدي مساعدة الغير ومحبته إلى
أن يصير ضعيفاً متواكلاً ، ولهذا جاء في كلامهم : « يجب مساعدة
الناس في حمل أثقالهم لا حملها عنهم »^(١) .

وأخيراً كان من محاسن هذا المذهب ، أنه كان يدعو إلى أن
يفحص المرء ضميره ليعلم ما أتى من خير أو شر ، وفي ذلك يقول بعضهم :
« لا تجعل للنوم عليك سبيلاً قبل أن تعرض على نفسك ما مر بك
في يومك وما عملته طيلة النهار ، فتسأل عما نقصك من خير كان يجب
أن تعمله ، وعما أتيت من شر كان يجب تركه . وهكذا تستعرض
أعمالك واحداً بعد آخر ، فإن رأيت أخيراً أنك اقترفت إثماً ندمت ،
وإلا سررت واطمأنت »^(٢) .

وقد كان لطابع هذا المذهب من الزهد والخشونة تأثير جلي دام
طويلاً ، وظهر بصفة خاصة في المذهب الأفلاطوني ، كما يتبين عند
الكلام عن أفلاطون ومذهبه في الأخلاق .

هيراكليت :

بعد هؤلاء ، نصل إلى بدء الآراء الأخلاقية القائمة على تفكير
فلسفي عام ، أى نصل للكلام على هيراكليت (٤٥٠ - ٤٧٥ ق . م)
وديموكريت (٤٧٠ - ٣٦١ ق . م) ، فهما أول من أثر عنهم آراء
في الأخلاق تركز على مذهب فلسفي وتتمشى معه .

وقد صدر الأول في فلسفته عن أن العالم في تغير دائم ، وأن
الأشياء في تغير متصل وفق قانون عام ، ولهذا ينصح للمرء أن يخضع
لنظام العالم وقانونه العام ، وأن يتحمل ما يأتي به بصبر ، وأن يفهم أنه
ذرة منه ، من الخير له إذا أن يترك نفسه يسير مع هذا التيار الجارف ،
لا أن يقف معارضا له ^(١) ، وأن يجمع شهواته « لأن الشهوة تؤكد
للشخصية والشخصية انتقاض على القانون الطبيعي ومعارضة للتغيير » ^(٢) .

ديموكريت :

وأما ديموكريت فكان لا يرى في الوجود إلا المادة ، حتى
النفوس هي مادية أيضاً ، إذاً فليس للإنسان أن يطمع في الخلود ،
إذ ليس له إلا الأيام التي يقضيها في هذه الحياة ، ولهذا صدر في آرائه
في الأخلاق عن مذهب المنفعة بمعنى الكلمة . إنه رأى أن السعادة

(١) تاريخ الفلسفة تأليف جانبيه وسيباى ص ٣٩٥

(٢) تاريخ الفلسفة اليونانية للأستاذ يوسف كرم ص ٢١

هي الغاية النهائية التي يجب أن تطلب في الحياة ، وأنها في رأيه هي الصحة والمزاج المعتدل والروح المطمئنة الهادئة ؛ وأساس ذلك كله العفة ، والتميز بين اللذات ، والمفاضلة بينها ، والتزام حد الاعتدال فيها .

السوفسطائيون :

إبان انتشار مذهب الفيثاغوريين في اليونان كان هناك مذهب السوفسطائيين الذي كان يتفق مع الروح اليونانية أكثر من المذهب الآخر ، إذ كان وليد بيئته ، ونتاج العصر الذي ظهر فيه . ذلك العصر الذي كان فيه كل امرئ يتعصب لمدينته ونظمها ، ويؤثر مصلحتها على مصلحة سائر المدن ، بل على مصلحة الدولة نفسها . ثم زاد التنافس بين الأفراد كما زاد بين المدن ، ففشت نزعة الأنانية الفردية ، وصار المرء يرى أن الواجب في تقديم صالحه على صالح مدينته . وتلك نزعة تظهر بوضوح في عصور الحكم الديمقراطي ، ومردّها فيما نعتقد إلى مبالغة الفرد في تقدير نفسه ورعاية صالحه ، تعويضاً عما أصابه من زراية وإهمال حين كان السلطان للأرستقراطيين .

تلك كانت الحالة في بلاد اليونان حين ظهر السوفسطائيون في القرن الخامس ق . م : تعلق بالديموقراطية وأخذ بأسبابها ، حتى ساد حكم الشعب بأثينا بعد أن دحرت الفرس ، وحفظت للبلاد استقلالها ؛ وأخيراً شعور الفرد بذاتيته وطموحه للمراكز السامية ،

فكانوا في حاجة لمن يمد لهم لها ، ووجدوا في السوفسطائيين خير الأعوان والمعلمين^(١).

ومن الخير أن نأني هنا بكلمة للدكتور طه حسين ، صور بها هذا العصر وما كان يضطرم فيه من نزعات ، إذ يقول :

« إن العقل اليوناني في ذلك العصر كان قد وصل إلى حال من الشك لم يعرفها من قبل : شك في الفلسفة التي عجزت عن تفسير الكون ، وشك في الدين الذي أصبح من السخف بحيث لا يستطيع أن يؤمن به عقل يحترم نفسه ، وشك في الحياة السياسية التي اشتد فيها الاضطراب وعبثت بها الحروب من جهة ، والثورات من جهة أخرى ، والأهواء الشخصية من جهة ثالثة ، وشك في النظام الاجتماعي الذي لا قيمة له إذا لم يعتمد على فلسفة قوية أو دين متين أو سياسة ثابتة . شك في كل شيء ، وحرص على المنفعة الخاصة التي يمكن أن يؤمن بها الفرد حقاً ، لأنه يحسها ويستمتع بها ويسعى إليها . في هذه الحال نشأت فلسفة السوفسطائيين (Sophistes) التي كانت في حقيقة الأمر مرآة صادقة للحياة الاجتماعية ، والتي كانت تنسك كل شيء في نفسه ، ولا تعترف إلا بشيء واحد وهو المنفعة الفردية^(٢) » .

(١) أشهر السوفسطائيين « بروتاغوراس » الذي ولد عام ٤٩٠ ومات مريباً حوالي ٤١٩ ق م و « غورغياس » الذي توفي حوالي عام ٣٧٥ ق م أو سنة ٤٢٠

(٢) قادة الفكر من ٥٦ - ٥٧

نصب السوفسطائيون أنفسهم معلمين مأجورين ، وجهوا همهم للحياة العملية ، وحولوا الفلسفة من النظر في العالم الخارجى ومبادئه وأصوله وعلمه إلى البحث فى الإنسان وقواه ، ووسائل النجاح فى الحياة . لذلك نراهم هنا وهناك يعلمون الشبان كيف يكون النجاح مهما كانت الوسائل ، وكيف تكون الغلبة بالجدل وبالباطل والتمويه ، وكيف يستطيع المرء أن يسند رأى وضده ، حتى صارت كلمة سفسطة - واشتقاقها فى الأصل من الحكمة - رمزاً للجدل والتهريج واللعب بالألفاظ .

وقد ساعدهم على هذا ، ما رأيناه من التغير الكبير الذى حصل فى العقلية الإغريقية بتغير الأحوال الاجتماعية ، وغير هذا من العوامل الأخرى . وكان من ذلك ، أن التفكير الفلسفى أخذ فى التحول عن الطبيعة للإنسان ، وخاصة بصفته فرداً فى جماعة ، وبعبارة أخرى نجد البحوث الإنسانية خلقت البحوث الطبيعية^(١) .

صدر السوفسطائيون فى مذهبهم عن قاعدة أن الإحساس هو المصدر الوحيد للمعرفة ، وأن الحواس سبل المعلومات ، ولما كنا نختلف فى الإحساس والمشاعر ، وكانت الأشياء يعتمدها التغير والاختلاف ، كانت مدركاتنا الحسية مختلفة ، وكان ما يحسه كل إنسان باعتباره فرداً هو الحق بالنسبة له . ورأوا من المنطق أن يكون الأمر كذلك

(1) Léon Robin, la morale antique, Paris 1938, p. 22-23

في الأخلاق ، بمعنى أن يكون المرء مقياس الخير والشر ؛ فما يحس أنه الخير كان خيراً ، وما يشعر أنه الشر كان شراً .

وإذا فلا يوجد إلا خير نسبي يلاحظ فيه الفكرة التي يكوّنها الإنسان عنه ، واللعظة التي يحكم فيها عليه . وهذه الفكرة التي يصدر لأجلها الحكم لا يمكن أن نقول عنها إنها خاطئة ، ما دامت صادرة عن إحساس حق ^(١) .

هذا ، وهؤلاء الناس - أعني السوفسطائيين - لنا بهم ألف لكثرة ما يرد من ذكرهم في كتب علم الكلام ، لذلك نرى من الخير أن نبسط الحديث قليلاً في بيان مذهبهم وطوائفهم ، راجعين في ذلك ، فضلاً عما لدينا من كتب الفلسفة ، إلى بعض المراجع في علم الكلام ، وإلى مذكرات الأستاذ المحقق «سانتالانا» المخطوطة بالجامعة المصرية .

تعرض علماء الكلام إلى السوفسطائيين عندما تكلموا على إثبات العلوم الضرورية ، إذ جعلوا إثباتها والرد على منكريها من مبادئ علم الكلام التي لا بد من بيانها ، لأن العلوم النظرية تنتهي إلى هذا النوع من المعارف والعلوم التي بعضها حسي وبعضها بديهي ، وقد أنكر هذين الضربين السوفسطائيون جميعاً مستنفدين إلى أدلة زخرت بها

(١) الأخلاق القديمة تأليف مسيو روبان المتقدم الذكر ص ٢٥

كتب علم الكلام ، وليس هنا محل بيانها^(١) ، وإذا رجع الباحث إلى هذه المصادر يجدها تتفق في الكلام على هذه الفرقة ، وعلى أنها ثلاث طوائف ، هي : اللا أدريّة ، والعناديّة ، والعنديّة وإننا ننقل هنا نفس ما ذكره الطوسي إذ كان مرجع سعد الدين التفتازاني ، كما يتبين من الرجوع إلى كتابه شرح المقاصد .

يقول الطوسي في تلخيص محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين لفخر الدين محمد بن عمر الرازي : « إن قوماً من الناس يظنون أن السوفسطائية قوم لهم نحلة ، ويتشعبون إلى ثلاث طوائف ؛ اللا أدريّة ، وهم الذين قالوا نحن شاكون ، وشاكون في أنا شاكون وهم جرا ؛ والعناديّة ، وهم الذين يقولون ما من قضية بديهية أو نظرية ، إلا ولها معارضة ومقاومة يمثلها في القوة والقبول عند الأذهان ؛ والعنديّة ، وهم الذين يقولون مذهب كل قوم حق بالقياس إليهم وباطل بالقياس إلى خصومهم ، وقد يكون طرفا النقيض حقاً بالقياس إلى شخصين وليس في نفس الأمر شيء بحق . » هكذا لخص الطوسي ما يظنه البعض في أمر تلك الطائفة ، ثم قرر أن المحققين يرون أنه لا يمكن أن يكون في العالم قوم ينتحلون هذا المذهب ، بل كل غلط سوفسطائي في موضع غلطه^(٢) .

(١) يرجع في هذا البحث إلى المواقف لعبد الدين الإيجي وشرحها للسيد الشريف الجرجاني طبعة مطبعة السعادة بمصر سنة ١٣٢٥ هـ ج ١ ص ١٨٦ - ١٨٨ ، والمقاصد لسعد الدين التفتازاني ج ١ ص ٢٢ - ٢٣ طبع الأستانة ، ونصير الدين الطوسي في تلخيص المحصل للرازي في حاشيته ص ٢٣ طبع الخانجي
(٢) هامش ص ٢٣ من كتاب المحصل نشر الخانجي طام ١٣٢٣ هـ

وللطوسي وأمثاله المخذرة فيما رآوه من أنه لا يمكن أن يكون في العالم
جماعة تنتحل هذا المذهب ، لمخالفته للعقل السليم والمنطق الصحيح أولاً ،
وامدم إمكانهم الاهتداء بالمصادر الصحيحة للفلسفة الإغريقية ثانياً ،
ولذلك نراهم يجمعون على عدّ اللاأدرية طائفة من السوفسطائيين ،
وليس هذا من الحق في شيء ؛ فقد اختلط عليهم الأمر ، فكان منهم
هذا الخطأ ونحوه مما يتصل بالفلسفة الإغريقية .

من أجل هذا نرى خيراً أن نأتى برأى مستشرق كبير هو الأستاذ
سانتلانا ، الحجة في الفلسفة الإغريقية ، وانصال المذاهب الكلامية
الإسلامية بها ، من مذكراته المخطوطة التي سبق أن أشرت إليها .

إنه يقول : « والحاصل أن السوفسطائية قوم اتخذوا الفاسفة حرفة
فكانوا يجتازون المدن والأقطار ويدعون القدرة على كل علم وعلى تعليمه
أيضاً في أقرب وقت ، مع أنهم أجمعوا على أنه لا علم في الحقيقة ولا حكمة
وأن قصارى ما يدركه الإنسان من الوجود — على فرض وجوده —
هو ما يدركه بحاساته الخمس . ولما كان الإدراك الحسى مما يختلف بين
الناس من إنسان إلى إنسان ، بل في الإنسان الواحد باختلاف الأوقات
والصحة والمرض ، وهو مع ذلك يتغير تغيراً مستمراً ، فقد لزم من ذلك
أنه لا حق ولا باطل ، ولا خير ولا شر ، بل كل ذلك مما تواطأ عليه
الناس ، ليستقيم به معاشهم ويكفي بعضهم شر بعض ، وهو في نفسه أمر
ليس بموجود .

و بعد إجماعهم على هذه الأصول قد اختلفوا في الفروع ، فذهب « بروتاغوراس » إلى أن مظهر لكل واحد حقاً فهو حق بالنسبة إليه ، أى أن الإنسان مقياس الأمور في وجودها وعدم وجودها ، ولا يتعدى هذا الحكم إلى غيره . وذهبت طائفة أخرى اشتهرت باسم « غورغياس » إلى أنه لما كانت الأشياء في حكم التغير الدائم فلا يتمكن الإنسان من إدراك الحق بوجه ، وغاية ما يقدر عليه أن يقتصر على ما يدركه في كل آن من ظواهر الأشياء ، لا يتعدى حكمه فيها إلى ما يدركه في آن آخر ، ولا يقول بوجود شيء ألبتة ، إذ حقيقة الأشياء على فرض وجودها مما لا طاقة للبشر عليه .

« وهذا المذهبان معروفان عند من لقبوا المذهب الأول أى مذهب « بروتاغوراس » بمذهب العندية ، والثانى بمذهب العنادية . وقد ألحقوا بهما مذهباً آخر ليس من السوفسطائية بشيء ، أعنى مذهب « بيرون » الذى ذهب إلى الشك المحض ، والإمساك عن الجزم بشيء أحق هو أم باطل ، ومذهبه معروف عند العرب بمذهب اللاأدرية^(١) »

ويرى بعض الباحثين المعاصرين أن من الخطأ التفرقة بين هذين المذهبين بتسمية أحدهما بالعندية والآخر بالعنادية ، لأن ممثليهما — على ما يرى — وهما بروتاغوراس وغورغياس — كل منهما يؤمن تمام الإيمان برأى صاحبه . ونعتقد أن هذا بعيد عن الصواب .

إن «بروتاغوراس» قال في كتابه (الحقيقة) : « الإنسان مقياس الأشياء جميعاً ، هو مقياس وجود ما يوجد منها ، ومقياس لا وجود ما لا يوجد » ، وإن أفلاطون شرح هذه القولة في محاورته (تيتياتوس) : « بأن الأشياء هي بالنسبة لى على ما تبدو لى ، وهي بالنسبة لك على ما تبدو لك ، وأنت إنسان وأنا إنسان »^(١) ، فلا شك بعد هذا في صحة تسمية مذهبه بالعندية ، مادام الحكم على الأشياء مرجعه إلى ما يظهر عند كل إنسان من صفاتها وخواصها وأحوالها .

كذلك وضع زميله « غورغياس » كتاباً (فى اللاوجود) لخص فيه آراءه فى هذه القضايا الثلاث ؛ لا يوجد شيء ، وإذا كان هناك شيء فالإنسان قاصر عن إدراكه ، وأخيراً إذا فرضنا أن إنساناً أدركه فلن يستطيع أن يبلغه لغيره من الناس^(٢) ، وإمعان النظر فى هذه القضايا ، يجعل المرء مطمئناً إلى أن المتكلمين أصابوا الحز فى تسمية مذهبه بالعنادية^(٣) .

لكن هذا لا يمنعنا من الموافقة على أن المتكلمين وغيرهم من المسلمين التبس عليهم الأمر ، فجعلوا من السوفسطائيين طائفة ثالثة لقبوها باللاأدرية ، بينما هذا مذهب « بيرون » الذى عرف بالشك ، والذى عاش فى القرن الرابع والثالث قبل الميلاد .

(١) عن تاريخ الفلسفة اليونانية للاستاذ يوسف كرم ص ٥٩

(٢) نفسه ص ٦١

(٣) الأستاذ يوسف كرم أشار إلى هاتين التسميتين فى كتابه المذكور ص ٦٠ و ٦٢

ولسنا نستطيع أن نحدد بمشك أو نخاله ، أى ليس في مقدورنا الجزم بأن الشك كان منصّباً على الأشياء نفسها ، أو على قيمتها بالنسبة إلى ما يرجوه المرء من سعادة في حياته . وربما كان الأقرب إلى العقل أن يكون الشك في أن هذا الشيء بعينه خير دائماً مثلاً ، وذلك شر دائماً كذلك ، ما دامت الأشياء والأحوال في تغير مستمر ؛ وإذا فلا خير ولا شر في ذاته ، وإنما الأمر على ما تعارفه الناس فيما بينهم ، فهذا يكون خيراً مرة وشرّاً أخرى . وهذا الرأي أدعى للسعادة مادام لا بقاء لشيء على حال .

ومهما يكن ، فإن السوفسطائيين يرون أنهم بمذهبهم قد أعلنوا شأن الفرد وردوا له اعتباره ، إذ لم يرضوا له أن يظل أسير الآراء التي وضعها سواه ، سواء أكان ذلك في القوانين أم في الأخلاق . ذلك أنهم كانوا يذهبون إلى أن القوانين الاجتماعية إن خالفت الطبيعة — التي فسرّها بعضهم بالعقل ، أى عقل الفرد — كانت ظالمة يجب رفضها ، وإن كانت مشتقة منها وموافقة لها وجب الرضاء بها .

إنهم يرون ذلك دون نظر للنتائج التي تكون عند التطبيق العملي لهذا الرأي القائل ، هذه النتائج التي يكون منها مثلاً استحقاق الرق وحرمان بعض الطبقات من الحقوق الدينية والاجتماعية والسياسية . بل إن بعض تلاميذ زعماء هذه الطائفة كانوا يرون أن الرجل الذي منح عقلاً قوياً يستطيع به أن يخرج على القوانين ، وشجاعة ممقازة بها

يتمكن من تأييد ما يراه ، لا شيء عليه إن خرج على هذه القوانين وأطلق لنزعاته العنان ، ولو كان في ذلك ما يضر غيره^(١) .

هذه نقود توجه بحق للسوفسطائيين ، وإن كان من الحق ألا يفكر عليهم أنهم كانوا الأولين الذين أثاروا مسألة الفضيلة وكيف تكون للمرء : أم هي هبة وفضل من الطبيعة ؟ أم هي ثمرة التمرين والتعليم ؟ ثم ، أواحدة هي وتأخذ أشكالا متعددة ومظاهر مختلفة ترجع لمعنى واحد ؟ أم متكررة أصالة وبالذات ؟ وهكذا ، ولأسباب أخرى ، قد يكون من الحق أن نقول إن السوفسطائيين ساعدوا بقوة في إيجاد علم الأخلاق النظري .

على أنه ، مهما يكن فضلهم في توجيه الفلسفة نحو الإنسان ، والتمهيد للمنطق والأخلاق ، فقد كادوا يبعثهم وفوضاهم يقضون على الفلسفة ، لولا أن أرسل الله سقراط فأتى بنيانهم من القواعد ، وانتصف للفلسفة من جدلهم بالباطل ، وأقام الأخلاق على أساس متين .

(١) تاريخ الفلسفة تأليف جانيه وسيباي ص ٣٩٧

الدور الثاني

سقراط

كان تعليم الحكمة في رأى السوفسطائيين حرفة شريفة مُربحة ،
فقد في رأى « سقراط » — الذى عاش من ٤٧٠ — ٤٠٠ ق م —
واجباً وطنياً توحى به رسالة دينية ، يترجم عنها الصوت الداخلى الذى
كان يسمعه في مختلف المناسبات .

لقد وهب نفسه لتعليم شبان أثينا الأخلاق ، كرسول يودى
رسالته ، فيستهن في سبيل ذلك بكل شيء ، لذلك نراه لا يعمل
كالسوفسطائيين على أن يجمع ثروة ، أو يهيء لنفسه مركزاً سامياً ،
بل نرى أنه أشده عنايته بتهديب النفوس أهل مصالحه الخاصة ومنها
تنمية ثروته . وكان ، ليجعل لسكلامه التأثير المرجو ، يجعل من نفسه
مثلاً أعلى لما يقول ؛ فكان ذلك مساعداً له في مهمته ، وسبباً في أن
يفقر له ما يقتضيه نشر رسالته من تعرض لشئون الغير ، وتقويم المعوج
من الأخلاق .

ذلك بأنه كان يتخذ الدين والنظم الديموقراطية موضوعاً لحواره ،
كما كان يتخذ مادة لحديثه أعمال وسيرة من يريده من مواطنيه ،
فكانه كان رقيباً على العادات ، ولهذا يحدثنا بأنه كان يعتبر نفسه

أباً أو أخاً كبيراً لمواطنيه ، وله الحق لهذا في أن ينصحهم بما يراه ،
وأن يحضهم على فعل الخير^(١).

قلنا إن سقراط كان يجعل من نفسه مثلاً أعلى لما يبشر به من
فضيلة ، والواقع أن أحسن تعاليمه كانت حياته ، وأحسن منها موته
شهيد الظلم والسوفسطائيين . كانت حياته نضالاً مستمراً قوياً للأخطاء
والأوهام الشائعة في عصره ، وللسوفسطائيين الذين كادوا يقضون
على الأخلاق والفلسفة كلها ، ومجهداً متصلاً لفهم الإنسان
وما يتصل به من أخلاق ، فكان بذلك واضع أساس علم النفس
ومؤسس علم الأخلاق .

وكان منهجه في البحث يقوم على مرحلتين : « التهكم والتوليد » .
كان يزعم لحدثه أنه يجهل هذا الموضوع مثلاً ويريد أن يعرفه منه ،
فإذا وقع الحدث المسكين في الأحبولة ، وصدقه فيما يتظاهر به من
جهل ، أمطره بسيل من النقد والاعتراض المنطقي على ما يدلى به ،
حتى يقر أخيراً بعجزه .

وهنا تجيء الخطوة الثانية - وهي التوليد - بمساعدته من يحاوره
على الوصول للحقيقة التي ينشدها . بذلك كان يعرف كيف يخلع عن
محدثه رداء التعالم ، والمعجب الفارغ ، والزعم الباطل بأنه عالم وحكيم .

(١) تاريخ الفلسفة تأليف جانيه وسيباى ص ٣٩٨

وهكذا ، بدون أن ينهج منهج المعلم الذى يضع قواعد ونظريات لاشك فيها ، قد كرس حياته لهدم الضلال ونصرة الحقيقة ، محادثا الشبان ليفتح عقولهم للحق وقلوبهم للخير .

وكان فيلسوفنا موقفاً عندما جعل طريقته فى البحث فى الأخلاق تقوم على المحاوراة التى مبناهها التهمك والتوليد ، ذلك أنه إذا كان التفكير المعتزل الذى يخلو فيه الباحث لنفسه يناسب علم الطبيعة أو ما بعد الطبيعة .

فإن هذا الضرب من التفكير لا يناسب الدراسات الإنسانية التى يقصد منها معرفة طبيعة الإنسان وغايته ، وما يتصل بهذه وتلك . كيف يتأتى للباحث أن يعرف الإنسان إلا بمحادثة الناس ؟ فضلا عن أن كل امرئ يحمل فى نفسه المحك الضرورى لاختبار الآراء التى تتعلق بالأمور الإنسانية ، فهو إذاً فى أمن من أن يضل بواسطة من يحاوره فيها ، إذ فى مكنته أن يرجع إلى نفسه لتسكون له هادياً ومرشداً ، عندما تكشف له — بواسطة التوليد — شيئاً فشيئاً الحقائق الأخلاقية التى ليست إلا معرفة للطبيعة الإنسانية ، هذه الطبيعة التى يحملها كل منا ولكن القليلين هم الذين يستطيعون التعبير عنها بما يجليها للناس جميعاً .

على أن فيلسوفنا لم يشفع له هذا التوفيق فى فاسفته ، ولا ما قدمه من الخير لأمتة ، فجاءه الموت يسعى مسوقاً بطائفة من الذين فضحهم

وأظهر جهلهم وتناقضهم ، ولكن هذا الموت وظروفه كان تدعيا لمذهبه زاده قوة على قوة .

نحن نعرف كيف مات من محاورات تلميذه المخلص « أفلاطون » أو بعبارة أدق في « فيدون Phédon » ، فهذا القسم من المحاورات يجعلنا نشترك في أواخر لحظات سقراط .

لقد اتهم من الوشاة الحاسدين بتهم مختلفة ، منها : إلحاده ، واحتقاره لدين الدعوة بدعوته لإله واحد يسمع صوته في أعماق نفسه . وكان من السهل عليه أن يتخلص من تلك التهم الباطلة لو اعتذر ووعد بالعدول عن منهجه ، ومع هذا فقد رفض أن يعتذر ، وأن يشتري حياته بأقل تسامح في عقيدته الدينية والفلسفية ؛ لأنه — كما يقول في دفاعه — لا يجوز لرجل قضى ما قضيت من العمر ، وذاع اسمه في الحكمة بحق أو بغير حق ، أن يحقر من نفسه بالتماس البراءة من غير ذنب ، وأن يعتذر من غير جرم^(١) .

وبعد أن حكم عليه بالموت ، لم يأسف على دفاعه الذي أدى به إليه ، لأنه لا يرى الحياة حقيقة بالتقدير ما لم تكن قبل كل شيء حياة خيرة^(٢) . وقبل أن يموت أخذ في حديث طويل بينه وبين تلاميذه

(١) محاورات أفلاطون تعريب الأستاذ زكي نجيب عن الإنجليزية ص ١٠٠

(٢) المرجع نفسه ص ١٣٢

— الذين حضروا لوداعه — في خلود الروح ، ثم أوصاهم جميعاً بالصبر
والسلوان ، وتجرع السم راضياً مبتسماً ، حتى بضت عيناه جلاده بالدموع
إعجاباً به ورثاء له ^(١) .

سقراط وعلم الطبيعة :

أعرض السوفسطائيون عن الاشتغال بعلم الطبيعة ، ووجهوا جهودهم
للبحوث الإنسانية ، فانتقلت الفلاسفة بفضاهم من طور إلى طور ومن حال
إلى حال ، فهل سابرهم سقراط في مجافاتهم لهذا العلم ؟ أو أقبل عليه أولاً
فعنى به ثم انتقل عنه إلى دراسة الأخلاق ؟ اختلف في الجواب عن هذا
السؤال مؤرخو الفلسفة ، لاختلافهم في تعيين رسالته التي كان يرى أنه
مطالب بالاضطلاع بها ؛ أمى تجديد شباب الفلسفة باتخاذ أساس جديد
لها ، وهو البحث عن المفاهيم الكلية وجعل ذلك موضوع العلم ؟
أو امتحان السوفسطائيين وردمهم على الاعتراف بجهلهم ، بعد أن أكثروا
في الأرض الفساد ؟ أو محاولة الإصلاح الأخلاقي والسياسي لأثينا ، بعد
ما كان في ذلك من اضطراب ؟ أو لغت الأثينيين إلى ما يعتبر في رأيه
أساس كل فضيلة والشرط الأول لكل إصلاح ، وهو العقيدة الدينية
وبالأخص العقيدة في العناية الإلهية . بكل من هذا قال بعض من

(١) دروس الأخلاق للاستاذ هنرى ماريون ص ١٢٤

مؤرخي الفلسفة المعروفين بالبحث العميق والاستنتاج الدقيق^(١) .
وكما اختلف هؤلاء المؤرخون في رسالة سقراط ، اختلفوا كما قلنا
في أنه اشتغل بعلم الطبيعة أم لا . يرى بعضهم أن فيلسوفنا قبل أن يهيب
نفسه للدراسات الأخلاقية ، يجب أن يكون قد اجتاز طوراً يتميز
بالتفكير في علم الطبيعة ، مستشهداً في ذلك - فيما استشهد به - بما
ورد في « فيدون »^(٢) « على لسان سقراط نفسه من أنه كان في صباه
شديد الرغبة فيما يسمى بالعالم الطبيعي من أبواب الفلسفة . وظل يتناول
بالبحث أشياء الأرض والسماء حتى فتن بها ، ثم بان له أخيراً أنه عاجز
كل العجز عن هذه البحوث ، فتوجه للبحث في الأخلاق ، ليحل محل
ما عني الفلاسفة الإغريق من قبل بحله ، أعني مسألة شرح العالم »^(٣) .
لكن العلامة « بوترو » يلحظ بعد هذا بحق أن هذا النص الذي
ورد في « فيدون » يتعارض مع ما جاء في دفاع سقراط من نصريحات
قاطعة بأنه لم يكن مطلقاً بعلم الطبيعة ، وهذا ما يوهن قيمته في الاستدلال
وبخاصة إذا لوحظ أن أفلاطون أجراه على لسان سقراط ، وقد لا يكون
مع هذا معبراً عن رأيه الحق ، بينما القيمة التاريخية لدفاع سقراط

(١) دراسات في تاريخ الفلسفة « لأميل بوترو - E. Boutroux » عضو
الأكاديمية الفرنسية وأكاديمية العلوم الأخلاقية والسياسية طبع بباريس س ١٢ وما بعدها
(٢) هذا النص المشار إليه ورد في عاورات أفلاطون ترجمة الأستاذ ركي نجيب

محمود س ٢٥٦

(٣) بوترو الكتاب المذكور س ١٩

لا شك فيها . ثم ينتهى « بوترو » بتقرير أن سقراط لم يولع بالطبيعة
بشهادة أفلاطون وأرسطو ، ولكن مما لا ريب فيه أنه أخذ علماء بها .
كفيلسوف ، دون أن يعنى بالمسائل والنظريات التى شغلت المكان
الأكبر فى بحوث الطبيعيين القدماء^(١) .

هذه النظريات والمسائل رفضها فيلسوفنا معاً ، معتبراً علم الطبيعة
علماً باطلاً ومجدياً ومدنساً^(٢) .

إنه بحث باطل وعبث لأن الطبيعيين لم يتفقوا على مسألة من مسائله ،
فبعضهم يرى أن الوجود واحد والآخرى أنه متعدد أو متكثّر إلى غير
نهاية ؛ وبعضهم يرى أن الكل يتحرك ، على عكس ما يرى الآخرون
من أنه ساكن أزلاً ؛ وهكذا نجد الاختلاف والتناقض بينهم ، وهذا
أمانة الجهل .

وهو مجذب لا خير يرجى منه ، لأن هؤلاء الذين يُعَنّون به هل
يعتقدون إذاً — كما يقول سقراط — أنهم حينما يعرفون ما عليه العالم
من قانون ، به تجرى وتحدث ظواهره ، يستطيعون إن أرادوا أن
يحدثوا الرياح والمياه والفصول !

وأخيراً هو مدنس ، لأن الأشياء التى يتشوف المرء إلى معرفتها على
ضربين كما يرى سقراط : الأشياء الإنسانية كالتقوى والإلحاد ، والجمال

(١) المرجع السابق ص ٢١ (٢) نفسه ص ٢٢ — ٢٣

والقبح ، والعدالة والظلم ؛ والمسائل المتعلقة بالأسرة والسلطة والدولة ؛
والأشياء الإلهية كتمكون العالم ، وما يتصل بهذا من المباحث الطبيعية .
والآلهة أعطونا قوة معرفة الضرب الأول بالتفكير ، بينما نراهم يحتفظوا
لأنفسهم بمعرفة الضرب الثانى . إذا علماء الطبيعة حينما بحثوا فى
الأشياء الإلهية وأهملوا الأشياء الإنسانية ، قد قلبوا النظام الإلهى
باحترارهم ما منحوا القدرة على معرفته ، وتطلعهم إلى معرفة ما احتفظ
به الآلهة لأنفسهم .

وهكذا ، رفض سقراط أن يتابع من سبقه من الفلاسفة فى العناية
بعلم الطبيعة إذا صح هذا رأى ، وهكذا علل الموقف الذى اتخذته لنفسه
منه . ونعتقد أنه لو عاش إلى أيامنا هذه ورأى ما كشف العلماء فى
الطبيعة من قوانين ، وما وصلوا إلى تعليله من ظواهر ، وما وقَّعوا له من
كشوف قيمة فى العالم الأرضى والسماوى ، ومبلغ تسخيرهم للطبيعة
لخير الإنسان والإنسانية ، لما حكم عليه بأنه عبث ومجذب لآخر فيه .
ولو أنه فطن إلى أن الأشياء التى جعلها إلهية ليس من الحق أن الآلهة
احتفظت بعلمها كلها ، وأن محاولة معرفة ما يمكن معرفته منها ليس فيه
أى تطاول على مقام الألوهية ، لما حكم على علم الطبيعة بأنه مدنس
وفيه إهانة لله .

على أن سقراط ، وإن رفض الاشتغال بعلم الطبيعة على ذلك النحو ،

فإنه أفاد من النظر فيه بتطبيق طريقة البحث ومنهاجه على موضوع السفسطة وهو المسائل الإنسانية .

حقاً ، لقد قدر للسوفسطائيين ما توفروا عليه من الدراسات الإنسانية يجعلها موضوع فلسفتهم ، وإن لامهم لتركهم المنهاج العلمى الذى يعتمد على النظر واهتمامهم بالتمرين والتعود لا غير^(١) ، وجعل هذا طريقهم فى الوصول بتلاميذهم إلى ما يريدون من النجاح فى الحياة ، ولهذا كانوا لا يرون حاجة للدراسات النظرية . كما أعجب من الطبيعيين بمنهاجهم وطريقتهم العلمية ، وإن لامهم على تطبيقها على موضوع يعز عن الإدراك . من أجل هذا وذاك نرى سقراط يجمع بين مارآه حرياً بالحياة فيما يتعلق بهذين العلمين ، السفسطة والطبيعة ، نعى بين منهاج الطبيعيين العلمى وبين موضوع فلسفة السوفسطائيين وهو الأشياء الإنسانية ، وبذلك يكون قد جمع بين الحسنين .

أخلاقه النظرية ، العلم والفضيلة :

لم يكن سقراط مع هذا يستحق لقب فيلسوف إذا لم يكن له إلا التبشير بالفضيلة بين الأثينيين . لقد استحق هذا لمذهبه المتماك الذى

(١) فيتكرار الكلام البليغ وتعوده يصير المرء بليغاً ، ويتكرار البذل وتعوده يصير كريماً ، وهكذا دون حاجة لدراسة نظرية يعرف منها أصول البلاغة وقواعدها ، والخلق وما يتصل به من دراسات نفسية كالغريزة والعادة والإرادة والباعث ونحوها .

سجله تاريخ الفلسفة في ناحية الأخلاق . إنه لم يُعن كغيره من الفلاسفة الذين سبقوه بنظريات الطبيعة التي حاولوا بها تفسير السكون والوجود العام ، كما لم يحفل أيضاً بالرياضيات .

إنما كان همه كله موجهاً نحو الإنسان ، ومنحصرأ في دائرة الأخلاق ، ولذلك صح قول « شيشيرون » عنه : « إنه أنزل الفلسفة من السماء » ، كما صح عنه أنه مؤسس علم الأخلاق . ذلك أن إيمانه بما كان يبشر به وبطريقته في تعرف الفضائل جعله يرى أن الفضيلة واحدة ، وأنها العلم أو المعرفة ، وأنه من الممكن أن تُعلم كسائر العلوم .

هي واحدة لأنها كما يقول علم الخير ، وكثرتها من تعدد المظاهر المختلفة التي تسكون لها . فمثلاً معرفة مواطن الإقدام والإحجام في الحرب هي الشجاعة ، ومعرفة متى يجب البذل ومتى يجب الإمساك هي الكرم ، ومعرفة متى يجب إرضاء الشهوات ومتى يجب قهرها هي العفة ، وهكذا شأن الفضائل الأخرى . والفضيلة من الممكن أن نعلم لأنها — على حسب اعتبار سقراط وفهمه — نوع من المعارف التي يصح اكتسابها وتعلمها ، ولكن لا بوساطة التفكير النظري المحض ، كما هو الشأن في علم الطبيعة مثلاً ، ولا بالمرانة والعمل وحدهما ، كما كان يرى السوفسطائيون ، بل تعلم بالتفكير النظري المقترن بالمرانة والعمل معاً .

ولا ننس أن نذكر أن مؤسس الأخلاق يريد بما أثر عنه من أن
الفضيلة العلم ، أنه متى حصل هذا العلم لم يبق محل لتمييز العلم عن الفضيلة ؛
لأن الذي يعلم حقيقة أن هذا خير ، يفهم ويوقن طبعاً أن من صالحه
أن يعمل به ، وإذا لا يمكن ألا يريد عمله ، لأن الإرادة لا يمكن أن تسير
ضد العقل ، وليس عثارها أو خطؤها إلا ضلال العقل نفسه^(١) . إذاً
متى علمنا أن هذا خير أردناه ، ومتى أردناه عملناه ؛ لأن كلاً منا يطلب
الخير لنفسه ، وهو يكون بتوافق الإرادة والعقل ، أو بعبارة أخرى
وهو يتحقق بالعمل وفق العلم والمعرفة .

وقد أنهم سقراط العالم بدفاعه عما اتهم به ، وبموته الذي كان أبلغ
من كل دفاع ، أن الفضيلة أثمن من كل مافي الحياة ، بل أفضل من الحياة
نفسها ، وأن أخوف ما يخشاه العاقل هو العار والشر الأخلاقي لا الموت ،
وأن الشرير الطاغية لا يستطيع أن يشقى الرجل الفاضل — مهما أنزل
به من محن وآلام — مادام معتصماً بفضيلته متحلياً بها ، وأن الحياة
والثروة والمنصب وسائر متع هذه الحياة لا تعدل كلها الفضيلة التي
ليست في رأيه استبدال خوف أو لذة أو ألم بخوف أو لذة أو ألم من
نوع آخر ، بل هي — كما قلنا من قبل — المعرفة الحقة ، أو بكلمة
واحدة : الحكمة .

على أننا نحب قبل أن نجاوز هذه النقطة أن نلفت النظر إلى أن

(١) جانيه وسياسي ص ٤٠٠ .

التوفيق لم يكن حليف سقراط فيما رآه من أن الفضيلة المعرفة ، وأن المعرفة بالفضيلة تؤدي إلى عملها ، وأن الضلال في العمل ليس إلا خطأ في العلم وعدم دقة في المعرفة .

نحن نسلم له أن المرء لا يكون فاضلاً حقاً إلا إذا أتى الفضيلة عن علم ، ولسكنها لا نسلم له أنه متى علم أن هذا خير فعله ، أو أن هذا شر نأى عنه . فقد يقع العالم بالخير حق العلم في الشر ، وبعبارة أخرى نجد بين الأشرار من هو على معرفة تامة بالفضائل والردائل .

وبحق ما يقول « سانتهيلير » في مقدمة ترجمة كتاب الأخلاق لأرسطو : « ليس ما يقع فيه الإنسان من الإنم ناشئاً عن خطأ في الموازنة بين اللذة الحاضرة وبين الآلام المستقبلية التي هي أكبر منها كما يعتقد سقراط ، ولا ناشئاً عن جهل بطبائع الأشياء ، إنما منشؤه فساد في الخلق يحمل الإنسان على تفضيل الشر على الخير وهو عالم بهما وبقيمة كليهما جميعاً ، وحينئذ بهذه المثابة لا تكون الفضيلة والعلم متماثلين ؛ فقد يعلم الإنسان ولا يعمل ، وقد يعمل ضد ما يعلم^(١) . »

الفضيلة والسعادة :

وعلى كل حال إذا كان الخير نافعاً كانت النتيجة أن غاية الأخلاق هي السعادة ، ولسكنها السعادة التي تتحقق بالعلم والفضيلة ،

(١) كتاب الأخلاق ترجمة لطفي السيد باشا ج ١ ص ٤٩ - ٥٠

ولا تكون بجزء آخر عليها . إنها اطمئنان النفس والفرح الداخلى
القدسى الذى يكون بالاعتدال والتحرر من أسر الخيرات الخارجية ،
كالغنى والجاه ونحو هذا مما يعتبره الناس عادة سعادة .

ولسكن كيف نصل لهذا النوع الأسمى من السعادة ؟ يرى سقراط
أن ذلك يكون بالفضائل التى هى كما قال علوم . ذلك لأن الفضيلة العليا
هى — كما قدمنا — الحكمة أو العلم العام للخير ، والفضائل الأخرى
فروع منها داخلية فيها ، فكل منها معرفة نوع من الخير تؤدي إلى
عمله . العفة مثلا ، هى معرفة الخيرات الحقيقية التى تتعارض مع
الخيرات الزائفة ، التى يسمونها لذات ، معرفة تامة تؤدي للعمل ؛
والشجاعة ، هى معرفة مواطن الإقدام ومواطن الإحجام ، والتقدير
الصحيح للآلام التى لا يجب أن نرهبها كالمرض والموت ، والآلام
الحقيقية التى يجب أن نتجنبها كالظلم مثلا ؛ والعدالة أخيراً ، هى
معرفة المباح والحرام بواسطة القوانين الإلهية أو الإنسانية .

وأخيراً إذا كانت السعادة نجيء فى أثر الفضيلة التى هى المعرفة
بما هو خير ، فكيف نعرف أن هذا العمل خير وذاك شر ؟ يجيب
سقراط عن هذا بأن للخير أصلاً ثابتاً لدينا ، أو بعبارة أخرى بأن الخير
يعرف بالضمير الذى يهيب بنا صوته أن نعمل هذا ونترك ذاك .
هذا الصوت كان يهيم فى مسمعه همساً رقيقاً له أثره كنفثات
القيثارة فى آذان المتصوف ، وأحياناً كان يدوى فيمنعه أن يستمع إلى

أى صوت سواه^(١). وهذه الأصوات هى التى تكون أوامرُها قوانين غير مكتوبة تنال موافقة الناس جميعاً ، لأنها عامة وإن لم يشتركوا فى وضعها .
ها هو ذا سقراط نفسه يضطر أحد السوفسطائيين إلى الاعتراف بذلك ، وإن خالف مذهبه ، فى حديث بينهما :

— هل تعرف يا « هيبياس — Hippias » قوانين غير مكتوبة ؟

— نعم يا سقراط ، هى القوانين التى يحسها الناس ويعتقدونها جميعاً ، والتى موضوعها واحد^(٢) .

— هل تقدر على القول بأن الناس هم الذين وضعوها ؟

— كيف يمكن أن يكون هذا ، بما أنه من المستحيل أن يكون الناس اجتماعوا فى مؤتمر واحد ، وتكلموا لغة واحدة بها أنشأوها !
— من إذا الذى وضعها فى رأيك ؟

— إنهم الآلهة كما اعتقد الذين طبعوها فى صدور الناس^(٣) .

وهذه القوانين — التى لم يجمعها سفر — تكون لهذا طبعاً عامةً كما قلنا وفيها نوابها وعقابها ؛ أما الثواب فى الارتياح والغبطة رهدوء النفس وسعادتها بعد الإتيان بعمل فاضل ، وأما العقاب فهو الألم الممض الذى يأكل القلب أكلاً ، والذى لا مفر للمجرم من الاكتواء به .

(١) محاورات أفلاطون ص ١٤٥ — ١٤٦ ، جانيه وسيباى ٤٠١

(٢) ظاهر أنه يريد بذلك أن موضوعها الخير والشر .

(٣) جانيه وسيباى ص ٤٠١

وفي هذا يقول سقراط : « هؤلاء الذين ينتهكون حرمة القوانين الإلهية ، سيقاسون عقاباً يستحيل الفرار منه . أما الذين يدرسون القوانين الإنسانية ، فإنه قد يكون في مقدورهم أن يفروا من العقاب ؛ إما باختفائهم عن أعين رجال الشرطة ، وإما لأن لهم من قوتهم وجاههم ما يدفع عنهم الجزاء^(١) » .

سقراط مؤسس علم الأخلاق :

وبهذا يكون حقاً ما عرف به سقراط من أنه مؤسس علم الأخلاق ، ونرى مع ذلك أن نذكر هنا كلمة في هذه السبيل لأحد كبار العلماء الفرنسيين ، وهو « إميل بُوترو - E. Boutroux » عضو الأكاديمية الفرنسية وأكاديمية العلوم الأخلاقية والسياسية . إنه يقول في كتابه « دراسات في الأخلاق والتربية » :

« ولد علم الأخلاق في اليونان في اللحظة التي استولى فيها العقل على أزمة الحياة الإنسانية ، وقد كانت قبل بيد الدين . وسقراط هو المؤسس الحقيقي لهذا العلم . لقد كان الأول الذي أدرك هذه الفكرة ، وهي أن

(١) جانيه وسيأى . وبهذا الفهم من سقراط للقوانين الواجبة الطاعة من الجميع ، أى القوانين المطبوعة في الصدور ، أقام سقراط الحجة على السوفسطائيين فيما زعموه من المعارضة بين طبيعة المرء العاقلة ، وبين القوانين التي هي من وضع المشرعين ، والتي أرادوا بها إخضاع الفرد لما يرون خوفاً من العقاب .

لعلم الأخلاق أساساً يتميز عن التقاليد الدينية ، وأنه مع هذا لا يرتكز
✓ على العادات أو الفرائض . لقد رأى أن من الممكن أن نجد في الملاحظة
اليقظة المنظمة للطبيعة الإنسانية العناصر اللازمة لمذهب أخلاقي لا تعوزه
الدقة ولا سمو ولا السلطان ، كل المسألة كانت إذا معرفة طبيعة
الإنسان الحق ، وبهذا كان مذهب سقراط أول محاولة للأخلاق
الحرّة العقلية .

✓ « روح أخلاق سقراط تتأخص في هذه الحكمة : » اعرف
نفسك ، على أن تكون معرفة عميقة مبتكرة على طريقة سقراط
الخاصة به : « اعرف نفسك بنفسك » ، معناها أن يبحث المرء بفكره
فيكشف ما فيه من شيء ذاتي عام دائم يميزه عما عداه ويكون خاصاً
الإنسان ، ثم إذا عرف هذا الشيء عليه أن يتصرف على وفقه . وهكذا
كانت هذه الفكرة أساس الأخلاق الهيلينية ، وكان هذا الأساس
هو الأساس المشترك لكل المذاهب الأخلاقية المختلفة التي ازدهرت
باليونان .

« مما تقدم كله ، يتبين مقدار فضل سقراط على علم الأخلاق
فقد وجه إليه عنايته وجعل الفلسفة تنحصر فيه ، بمعنى أنه يستحق أن
تتركز فيه جهود الفيلسوف ، وجعل له قواعده وقوانينه ؛ وعرف
الفضيلة وبين السبيل إليها ، وحدد السعادة ووسائلها ؛ وأخيراً أرشد
إلى منبع الخلقية ، وهو الضمير .

كان هذا من سقراط بعد أن مضى زمن طويل — علمه عند الله — كان المرء فيه محكوماً في حياته الأخلاقية بعامل خارج عن ذاته وهو الدين والعرف والتقاليد ، كما يحدثنا بذلك العلماء الذين بحثوا في نفسية الشعوب البدائية وأخلاقهم ، محاولين تعرّف مناهج الأحكام التقديرية التي كان أولئك الناس يصدرونها فيما بينهم على الأعمال الإرادية .

وفي هذا يقول الباحث الألماني المعاصر « أرفلد كولبه — Osvvald Kiilpe » متابعاً أولئك العلماء : « إنه لهذين العاملين : الدين والعرف ، منذ فجر الحضارة الإنسانية سلطان عظيم على الفرد »^(١) على أنه قد يكون من الحق أن نقرر أنه كان لهذين العاملين في تلسم الأيام كل السلطان على الفرد ، فيما يتصل بالسلوك والحكم عليه ، حاشا الصفوة المختارة التي عرفت الضمير وأثره في السلوك .

أفلاطون

هو تلميذ سقراط وأستاذ أرسطو . ولد سنة ٤٢٧ ق . م من أسرة كريمة الحسب لها مقام كبير في السياسة وإدارة شئون الدولة . وقد درس — فيما درس — الموسيقى والرياضيات ، وتلمذ للفيشاغوريين والسوفسطائيين قبل أن يصير تلميذ سقراط وصديقه الأشهر ، وبعد وفاة

(١) المدخل إلى الفلسفة ، تعريب الأستاذ أبي العلا عفيفي ص ٩٠

أستاذه قام بعدة رحلات زار فيها إيطاليا ومصر ، واتصل فيها بعلمائها رجال الدين ، وأفاد منهم بلا شك في الأخلاق وغير الأخلاق . وأخيراً رجع إلى أثينا واستقر بها ، وأسس عام ٣٨٧ مدرسة التي عرفت فيما بعد باسم « الأكاديمية » أي مجمع العلماء ، واستمر يعلم فيها ويؤلف حتى مات عام ٣٤٧ ق م .

أودع أفلاطون فلسفته في رسائل ومحاورات كثيرة ، أدارها على لسان أستاذه سقراط ، إذ كان هو الشخصية الكبيرة فيها دائماً تقريباً . ولذلك صار من الصعب تمييز أخلاقه من أخلاق سقراط ، لأننا لم نعرف هذا إلا من ذاك ، ولأن الروح الغالبة التي استوحاها في آرائه هي روح تعاليم أستاذه الكبير .

ولهذا ، فإنه على الرغم من الكلمة التي تنسب لسقراط في شأن تلميذه النجيب وهي : « كم من أشياء جميلة لم أفكر فيها مطلقاً جعلني أقولها هذا الشاب » ، فإن أفلاطون مدين بلا شك لأستاذه بالأساس الأول لمذهبه وخاصة في الأخلاق^(١) . بل إن سانهلير يقول في مقدمته لكتاب أخلاق أرسطو التي استعرض فيها المذاهب الأخلاقية ، عندما أخذ يتكلم عن سقراط وأفلاطون : « إنهما في الأخلاق ليسا إلا واحداً ، وإنه قد يصعب على النظر الثاقب أن يميز آراء أحدهما من آراء الآخر .

(١) دروس الأخلاق السابق ذكره ، ص ١٢٤

وفي الحق ، أن أفلاطون رجع إلى الأساس المتين الذي وضعه
أستاذه لعلم الأخلاق ؛ وأن الدور الذي قام به هو أنه أتم ما بدأ به
سقراط وتوسع فيه ، وجعل بين الأخلاق والسياسة والاجتماع علاقة
وثيقة العرى لا انفصام لها ، على ما سيجي . بياحه .

الفضيلة عنده :

أخذ أفلاطون في فلسفته كثيراً من آراء الفلاسفة الذين تقدموه
بعد أن نقدها ، وأقام الدليل على ما رآه صحيحاً منها أخذ عن هيراكليت
رأيه في تغير العالم تغيراً دائماً ، وإذا لم يرض أن يكون موضوع المعرفة
هذه المظاهر المتغيرة التي لا تستقر على حال ، بل ما تدل عليه من حقائق
عامة ؛ وأخذ عن الفيثاغور بين عقيدتهم في تناسخ النفوس ، وإذا
فالروح خالدة حتماً عنده ، كما أخذ عنهم نزعتهم الزهدية ، ولكنه جعلها
معتدلة مقبولة ؛ وأخذ عن سقراط آراءه في الأخلاق ، ولكنه كعادته
دائماً وسعها وطبعها بطابعه الخاص ، ومزجها بنظرياته فيما وراء الطبيعة .

يميز أفلاطون بين ثلاث قوى في النفس ، ويعزو لكل منها عملاً
محددًا ووظيفة معينة وفضيلة خاصة ! القوة الشهوية إن لم يطلق لها
العنان بأن نظمت ولزمت الحد المعتدل كان من ذلك فضيلة العفة ،
والغضبية إذا كانت كذلك كان منها الشجاعة ، والعقل بالتأمل والتفكير
وعدم التناقض مع نفسه يكون منه الحكمة .

ويذهب كأستاذة إلى أن العفة والشجاعة يجب أن يكونا في خدمة
الحكمة التي هي أم الفضائل ، وأن المرء لا يكون فاضلاً بحق إلا إذا
كان يعمل الخير للخير والفضيلة للفضيلة ، وأما أن يتعفف عن متعة
لينال أخرى أكبر منها فذلك ليس عفة ، كالذي يتشجع ويواجه خطراً
صغيراً اتقاء لخطر أعظم لا يعد عمله شجاعة . إن كل ذلك ليس إلا تجارة
تقوم على أساس التبادل النفعي : أساس استبدال مسرات ولذائذ
بمسرات ولذائذ أخرى ، واستبدال آلام بآلام وأخطار بأخطار ، كمن
يترك قطعة نقد ليأخذ أخرى أكبر قيمة منها . إن النقد الصحيح الذي
يجب أن نحفظ به وندفع في سبيل الاحتفاظ به كل ما نملك هو الحكمة ،
بها يكون المرء كل شيء ، من شجاعة وعفة وعدالة ، وبفقدائها يفقد
كل شيء ، ويكون ما يزعمه فضيلة سراباً لا حقيقة له ^(١) .

ولا يصح أن يلتبس عليهما مراد أفلاطون بالعدالة ، وهي الفضيلة الرابعة
التي تنشأ من تعادل قوى النفس الثلاث . لا يريد فيلسوف الأكاديمية
بالعدالة المعنى الذي يتبادر للذهن إذا أطلقت هذه الكلمة في دور القضاء ،
بل يريد بها التوافق والانسجام بين قوى النفس بوساطة العقل ،
فلا تبغى إحداها على الأخرى ، بل تكون في سلام ووثام ، وتكون
الفضائل التي تنشأ عنها متساندة كالأخوة يساعد بعضها بعضاً ،

(١) جاييه وسيباي ص ٤٠٢ ، ومعاورات أفلاطون ص ١٨٩ - ١٩٠

ولا عجب فكلهم أبناء الحكمة ، وإن كان بعض أفضل من بعض .
وهناك بجانب تلك الفضائل الناشئة من اعتدال قوى النفس ،
والتي تسمى الفضائل العملية أو الأخلاقية ، فضيلة من نوع أرق
لأن مرجعها للعقل وحده وهي الفضيلة الفلسفية . فضيلة الفيلسوف
في رأى افلاطون هي أعمال عقله في تأمل عالم المثل والتفكير فيه
وإدراك حقائقه .

ولعل مما جعل افلاطون يتجه لدرس النفس ، ويرى الخير في تعادل
قواها ، أنه كان يرى أن فضيلة الإنسان هي التشبه بالله مثال الخير المطلق ،
وهذا التشبه يقتضى أن يفهم المرء نفسه وما فيها من قوى ، ليعرف ماذا
يجب أن يكون حتى يتحقق بينها الانسجام ، الانسجام الذى نجده
مبتوثاً في العالم كله ، وبه يقوم نظامه ويدوم سيره إلى ما قدر له .

الخير المطلق عنده

والخير عند افلاطون - على ما يؤخذ من غورغياس - ليس شيئاً
تجريئياً ، وليس السرور أمانة عليه ، كما أن الألم ليس أمانة على الشر ،
ولكن المرء يقترب منه بقدر ما يبتعد عن النوازع الطبيعية^(١) . وبعد
هذا الكلام العام ، نسأل فيلسوف الأكاديمية عن تحديد الخير المطلق
عنده ما هو ؟ إنه ككل الفلاسفة الذين عنوا بالأخلاق ، يجعل

(١) رويان ، المرجع السابق ذكره ، ص ٣٧

موضوع علم الأخلاق النظرى تحديد الخير المطلق ؛ أى الخير الذى يكتفى
بنفسه ولا يكون وسيلة لغيره ، وفى ذلك الفرق بينه وبين سائر الخيرات
نعم ، هل هذا الخير هو اللذة ؟ يقول افلاطون : لا ؛ لأن اللذة
لا تستمد قيمتها من نفسها ، بل من حسن استعمالها بوساطة العقل
الذى يشرف عليها ؛ فهى إذا خير نسبي تابع لا مستقل ، وليست أهلاً
لأن تعتبر الخير المطلق .

أهو إذا العلم والدكاء الذى يعطى اللذة قيمة خاصة ، ويجعلها نوعاً
من الخير ؟ يجيب فيلسوفنا أيضاً بالسلب ، لأنه ليس فيها من يرضى أن
يعيش طول حياته قانعاً بأن يكون نصيبه فيها كل ما يمكن تحصيله من
علم بالخير والحكمة ، على ألا يحس شيئاً من اللذة أو الألم ، ولا أية عاطفة
من هذا النوع .

من أجل هذا لا تكون اللذة وحدها أو المعرفة وحدها الخير
المطلق . ولكن بما أن هذين هما كل ما نعرف من الخيرات ، يجب أن
يكون ذلك الخير هو جماعهما ووليد اتحادهما . الخير المطلق إذا هو مزيج
يستقى من هذين العنيتين ؛ وبعبارة أخرى هو مزيج متناسب من اللذة
والمعرفة . وبذلك يكون افلاطون لم يتجاهل اللذة ولا العقل ؟ وهما
مبدءا الطبع البشرى ، بل أعطى كل منهما حقه من التقدير .

الفضيلة والسعادة

وهنا ، يرى افلاطون كأستاذه أيضاً أن هناك رابطة ضرورية بين

الفضيلة وبين السعادة التي تجيء حتماً في أثرها . إن الفاضل قد يكون غرضاً للنائبات في الثروة أو غيرها ، وقد يعامل معاملة جائرة حتى من ذوى قرباه ، وقد يصير ضحية لحقد أعمى أو دسيسة جريئة ، وقد يذوق عذاب السجون ويموت أخيراً على سرير الآلام — ومع هذا كله يرى افلاطون أنه يظل سعيداً متى بقي محتفظاً بفضيلته ، عائشاً في ظل العدالة بمعناها العام التي تنيله هدوء النفس وسلامة الضمير . بل إن الطاغية ليكون شقياً حقيقاً بالمعنى والمطف والرثاء ، وإن كان على العرش ، وعلى حبل الذراع منه كل ما يسمى عادة متعاً ولذات .

من هنا يتبين أن افلاطون يرى أن السعادة التي هي نتيجة الفضيلة تتحقق في هذه الحياة متى كان المرء فاضلاً ، وأن الحكيم يمكنه أن يموت كما مات سقراط شهيد الظلم ، لكن قرير العين هادئاً سعيداً سعادة روحية عالية في غير اتهام للعدالة أو الآلهة . على أنه مع هذا كان يرى خلود الروح ، وأن العناية الإلهية الساهرة ستحقق لكل منافع في عالم آخر ما يستحقه من جزاء على ما عمل في هذه الحياة^(١) .

وأخيراً ، ها هو ذا افلاطون يظهر لنا في أخلاقه مترفعاً عن لذة « أريستيب Aristippe » القورينائى وأمثاله ، ومعرضاً عن طيبات الحياة

(١) يلاحظ أن افلاطون ذكر مسألة خلود الروح في جميع كتبه ، وخصص لها « فيدون » من محاوراته ص ٢٧٨ وما بعدها .

التي اعتاد الناس تسميتها خيرات تقصد لذاتها، وموفقاً بين اللذة والمعرفة في انسجام بديع يكون منه السعادة التامة والخير المطلق، ومعتقداً لخلود الروح وحياتها ثانية في دار أخرى تجزى فيها على ما أسلفت من خير أو شر. ولهذا يجب ألا نبيع الفضيلة أو نفرط في شيء منها بأى ثمن من هذه الخيرات الدنيا مهما ظنه غير الحكيم عالياً، كما لا يجوز أن نخشى الموت أو نرهبه ما دامت الروح لن تموت، بل يجب انتظاره في شجاعة واستقباله في غبطة، ما دامت غاية الحكيم هي التخلص من الجسم ليحيا حياة سعيدة لا ألم فيها في العالم الإلهي الذي كله خير.

السياسة والأخلاق

لا يسعنا، وإن كنا شرطنا على أنفسنا الإيجاز فيما نعرضه من تاريخ الأخلاق، أن نجاوز افلاطون لتلميذه الأشهر أرسطو دون أن نتكلم كلمة عن رأيه في السياسة، وعلاقة هذا العلم بالأخلاق علاقة وثيقة العرى لا انفصام لها عنده. لا يسعنا أن نمر بهذه المسألة صامتين والعالم كله يقاسى منذ قرون خلت عقابيل فصل السياسة عن الأخلاق وعدم اعتدادها به.

الفرد في حاجة للجماعة لعدم استغنائه بنفسه وايصل لغايته من الكمال هكذا منشأ الدولة كما يقول افلاطون. والدولة، كما يقول في موضع

آخر من جمهوريته^(١)، هي الفرد مكبراً؛ ففي كل منهما قسم حاكم، وقسم محكوم، وثالث يساعد الأول في مهمة الحكم التي نيّطت به. فضلاً عن أن كل ما يفضى إلى وجود الفضيلة في الفرد يفضى إلى وجودها في الدولة^(٢)، وفضيلة هذه وذاك «الدولة والفرد»، أن يقوم كل منهما بعمله على وجه السكال، بأن يقوم كل قسم من الأقسام الثلاثة في كل منهما — لا فرق بين الحاكم والمحكوم والمساعد — بما خلق له. وتزداد صلة السياسة بالأخلاق جلاء في رأي فيلسوف «الأكاديمية» إذا فقهنا ما وضعه للمدينة أو الجمهورية التي تشوف إليها من دستور، وما شرطه في الحاكم من شروط ومؤهلات، ليستأهل أن يظفر بالحكم وتلقى بين يديه المقاليد^(٣) : إذ رأى أن ينشأ ناشئة المدينة وفتيانها على الشجاعة، واحترام النفس والآلهة، والرجولة التامة، كما يجب تحريم الكذب تحريماً باتاً على الناس كلهم، ماعدا الحكام الذين يعتبرون أطباء للعامة؛ فلا يلجأون إليه إلا بقدر، ولا يسوغونه لأنفسهم إلا في خداع الأعداء أو في إقناع الأهلين بما فيه خير الدولة، ونحو هذا مما يحقق الصالح العام^(٤). وإذا جاز للحاكم أن يلجأ للكذب

(١) ص ١١٠، ١١٦

(٢) الجمهورية ص ١١٦

(٣) تراجع هذا الدستور في الجمهورية ص ٦١ وما بعدها

(٤) المرجع نفسه ص ٦٤ — ٦٥

مضطراً لمثل ما ذكرنا ، فليس له بحال ما أن يسكر ، لأنه آخر شخص
في الدنيا يباح له أن يشرب فيفقد صوابه ، ولأنه من السخف حقاً أن
يحتاج الراعى إلى من يرعاه^(١) .

ويجب مع هذا أن يكون الحاكم فلسفى النزعة ، أو بعبارة أدق أن
يكون فيلسوفاً ، ليستطيع معرفة مهامه وتقديرها وحسن القيام بها . إنه
— كما يقول — « لا يمكن زوال تعاسة الدول وشقاء النوع الإنسانى ،
ما لم يملك الفلاسفة أو يتفلسف الملوك والحكام فلسفة صحيحة تامة ، أى
ما لم تتحد القوتان السياسية والفلسفية فى شخص واحد »^(٢) .

ذلك بأن الفيلسوف وحده هو القادر على إدراك الوجود الأبدى
الذى لا يتغير ، وعلى التفرس فى الحقيقة السكاملة تفرس المصورين ،
فيتخذها نموذجاً دائماً يقامله ويدرسه بعناية قبل أن يتقدم للعمل فى نظم
ملكته ، أى قبل أن يحاول تحقيق ما هو جميل وصالح وعادل فى أمته ،
ولهذا يضع هذه الأمور مواضعها ويسهر على حفظها .

إنه — كما يذكر فى موضع آخر — لا فرد يمكن أن يبلغ كماله ،
ولا دولة تصل إلى الرفعة والسعادة ، ما لم تلق مقاليد الأحكام فيها إلى
الفلاسفة ؛ لأن الفيلسوف هو الذى يشعر شعوراً عميقاً بالحق والشرف ،

(١) نفسه ٧٩ - ٨٠ .

(٢) الجمهورية ص ١٤٦ ، ويلاحظ أن أفلاطون فى هذا أيضاً يبنى على الأساس

الذى وضعه سقراط .

ويعتبر العدالة أسمى الواجبات وأحقها ، فيجد مهمته — كخادم ومحِب
للعدالة — في العمل على إصلاح دولته إصلاحاً تاماً ، ويعمل لذلك
عن رغبة وحب^(١) .

هكذا ربط أفلاطون السياسة بالأخلاق والأخلاق بالسياسة ، ثقة
منه بأن في ذلك الخير كل الخير . واعتقد أنه إلى هذا الحد على حق ،
فما أتى العالم بالكوارث التي نتج عن منها الآلام والغصص إلا حين
رأى الساسة النفعيون قصارو النظر فصل السياسة عن الأخلاق ، وبناء
سياساتهم لبلادهم على نفعية سافرة وأنانية مقبلة .

لكننا لا نستطيع أن نشط كإفلاطون في هذا السبيل ، فنغالى
في علاقة الفرد بالدولة بالتضحية بالملكية الخاصة والأسرة في سبيلها ،
أو في الشروط التي فرضها في الحكم وعليهم — التي لا تتفق والأخلاق
في شيء — من شيوعية نسايتهم وأولادهم ، لأن في هذا — في زعمه —
خير الدولة الأعظم^(٢) ، وإن كنا نقدر ما ذهب إليه من أن الحكم
يجب ألا يكون لهم ملك خاص ، بل يأخذون نفقاتهم من الخزانة العامة
إذا راموا أن يكونوا حكاماً حقيقيين^(٣) . أليس هذا ما كان عليه
أسلافنا العظماء أمثال أبي بكر الصديق ، وعمر الفاروق !

(١) الجمهورية ص ٢٠٩ .

(٢) الجمهورية ص ١٣١ ، ١٣٧ .

(٣) نفسه ص ١٣٧ .

أرسطو

إذا كان بعض الناس تشمل فيهم أحياناً عبقرية وروح أمة بأمرها
فأرسطو كان أكثر تمثلاً من غيره من هذا الصنف من الناس ؛ ففيه
وجدت العبقرية اليونانية المعبر السكامل عنها ، وفيه تمتأت الروح
اليونانية بالغة الأوج من العظمة العقلية .

حياته :

ولد أرسطو عام ٣٨٥ ق . م في مدينة استاجيرا على بحر إيجه ،
ولما بلغت سنه الثامنة عشرة قدم أثينا لينهل من مناهلها ، والتحق
بالأكاديمية وصار تلميذاً ناجحاً لأفلاطون ، وبعد وفاة أستاذه ترك
أثينا — لأسباب قد تكون في الغالب سياسية — إلى آسيا الصغرى ،
ثم عاد إلى أثينا ثانية ليقوم على تربية الإسكندر المقدوني الذي عهد به
والده فيليب إليه ، وظل معه حتى شغلته الحروب ومشاركة الجيش فيها .
ولما استقر به الحال في أثينا أسس مدرسة في ملعب رياضي يدعى
« الليسيه » ، فلازمها هذا الاسم وعرفت به للآن ؛ كما عرفت مدرسة
أستاذه بالأكاديمية . وأخيراً لأسباب سياسية أيضاً اتهم بالإلحاد ، فخشي
القتل فغادر المدينة غير آسف ولا نادم ، معللاً فراره بأنه بذلك لا يهين
للأثينيين فرصة ثانية للإجرام ضد الفلسفة ، ولم يممه القدر فمات بعد
عام من فراره ، أي عام ٣٢٣ ق . م .

وقد أظهر فيلسوفنا استقلاله في البحث قبل موت أستاذه بوقت طويل ، حتى إنه من الممكن جداً أن يكون وهو عضو بالمدرسة الأفلاطونية ، ألقى دروساً باسمه الخاص ، ومن هذا الحين أخذ في التأليف^(١) ولعل هذا الاستقلال ، مضافاً إليه مناقشته لأستاذه في آرائه التي خالفه فيها ، كان من أسباب ما شاع من الخصومة بين الأستاذ وتلميذه . على أن أرسطو أرانا باحترامه لأستاذه واحترامه مع هذا للحق وجعل المنزلة العليا له أنه لم يكن تلميذاً عاقاً ، بل تلميذاً يعرف لأستاذه قدره وللحق حرمة ، فإن تعارضاً كان هذا أولى بالاعتبار .

طابعه العام :

من الحق أن نقرر أن أرسطو قدّر ما وضع سقراط من أسس للأخلاق فشاد عليها وأكمل البناء ، كما قدر ما كان لأفلاطون من آراء في هذا العلم فلم يتعدّها إلا قليلاً ، إلا أنه كان أكثر من أستاذه عناية بالحياة العملية الواقعية^(٢) ففي كتاباته في الأخلاق نجده معنياً بوصف الأعمال الأخلاقية كما هي ، وبيان ما يجب أن تكون عليه ، فهو لهذا أخلاقى وقبل ذلك عالم نفس عميق التفكير ، ومجرب خبير بالطبيعة الإنسانية ، وفي الوقت نفسه مفكر راعته فكرة المثل الأعلى

(١) بوترو ، المرجع السابق ، ص ٩٧ .

فأخذ بها . لكنفه ، لأنه يعنى فى كل شىء بالفاحية العمالية ، قد أنزل أخلاق أفلاطون من السماوات التى كان يخلق فيها إلى الأرض التى نعيش عليها ، لتسكون أكثر انطباقاً على حياة الواقع التى نحياها . وقد كان هذا الفهم من أرسطو للأخلاق وللحياة ، معبراً بإخلاص وأمانة عن الروح اليونانية القديمة وما طبعت به من عمق وحيوية ونشاط . ولا عجب فقد كانت فكرة الجمال والانسجام والسعادة هى التى تهيم على تفكيره فى الأخلاق ، وهى الأساس الذى قامت عليه فلسفته الأخلاقية .

هذا ، والمعلم الأول وإن كان يُعدّ متشائماً بالنظر إلى أثر الدراسة الأخلاقية فى كسب الفضيلة وتحصيل الخلق الحسن ، إلا أنه يعرف الحاجة الماسة لعلم الأخلاق . ذلك ، بأنه يرى بحق أن للحيوان غاية يتجه لها فى أعماله وإن لم يقصدها ، أما الإنسان فهو وحده الذى لنشاطه وأعماله غايات عليا يقصدها ويفكر فيها وفى الوسائل إليها . إذاً لا بد من علم ينظم للإنسان حياته ، ويكشف له عن غايته ، ويجعل لسلوكه قوانين تتفق وطبيعة الإنسان الخاصة التى تميزه عن الحيوان ، وهذا العلم هو الأخلاق أحد فروع الفلسفة العملية أو الفلسفة الإنسانية .

هذه الفلسفة التى لها فروع ثلاثة : علم الأخلاق الذى يعنى بوضع

قواعد للحياة الفردية ، وعلم تدبير المنزل الذى يبين قواعد الحياة العائلية ،
وعلم السياسة الذى هدفه وضع قواعد الحياة الاجتماعية .

الفضيلة عنده :

من الممكن أن يدعى مذهب أرسطو فى الأخلاق بمذهب الحد
الوسط ؛ فلقد أخذ فى ذلك بمذهب للحكماء الأقدمين وهو : « لا شيء
أكثر من اللازم ، اطرد كل زيادة عن الحد^(١) » . لذلك نراه يعرف
الفضيلة أولاً بأنها ملكة عمل المرء على أحسن الوجوه ما يعتبر خاصاً به
وبطبيعته كإنسان عاقل ، وبعبارة أخرى الفضيلة عادة السلوك
بلا إفراط ولا تفريط ، أى تجنب الحد الأعلى والحد الأدنى فيما تدعو
إليه نوازع النفس وقواها ؛ « لأن الإفراط بالأكثر خطيئة ، والإفراط
بالأقل هو كذلك مذموم ، والوسط وحده هو الحقيق بالثناء^(٢) » .
من أجل هذا ، كما يقول أرسطو نفسه متى أريد مدح عمل من
الأعمال يوصف بأنه لا يستطاع النقص منه ولا الزيادة عليه ؛ وذلك
معناه « أنه إذا كان الإفراط والتفريط يفسدان السكال ، فإن الوسط
الحق وحده يمكن أن يؤكده^(٣) » .

على أنه إذا كانت الفضيلة وسطاً بين رذيلتين إحداها تبنى
بالإفراط والأخرى بالتفريط ، فليس معنى ذلك أن كل الفضائل — أى

(١) كتاب الأخلاق لأرسطو ترجمة لطفى السيد باشا ج ١ ص ٢٤٧

(٢) نفسه ج ١ ص ٢٤٦

الأعمال الفاضلة — أوساط . ذلك بأنه إن كان من الممكن أن يقال عن الشجاعة والكرم والعفة ونحوها إنها أوساط ، فلا يمكن أن يطرّد هذا في جميع الفضائل كالصدق مثلاً ، وربما العدالة أيضاً ؛ لأن الإنسان إذا صادق أو كاذب ، عادل أو ظالم ، ولا وسط بين الطرفين .

ومهما يكن ، فهذا الوسط — في الأمور التي يوجد فيها — ليس من السهل أن يوجد ، وقد يكون إدراكه صعباً جداً ؛ ليس من السهل أن نعرف الوسط في الغضب والرضا ، وفي الإعطاء والمنع ، وما إلى ذلك . ومن أجل هذا « كان الخير شيئاً نادراً وممدوحاً وجميلاً »^(١) .

هذا ، ونرى من الحق أن نقول إن كثيراً من الذين ينقدون اعتبار أرسطو للفضيلة وسطاً بين طرفين كلاهما مذموم ، صدروا في بعض وجوه تقديمهم عن توهم أن هذا التوسط شبيه بالتوسط في الحساب والهندسة بحيث تكون نسبته إلى كل من الطرفين واحدة ، وهذا فهم لم يردّه أرسطو .

إنه يريد أنها وسط اعتباري يحس الشخص باتباعه أنه توسط في الأمر ، حتى ولو كان قريباً من أحد الطرفين ؛ ولهذا نجد الشجاعة أقرب للتهور ، والكرم أقرب للسرف ، والعفة أقرب لجمود الشهوة^(٢) . ولم تغب عن المعلم الأول التفرقة التي رآها افلاطون بين الفضائل

(١) كتاب الأخلاق ج ١ ص ٢٦١

(٢) نفسه ج ١ ص ٢٦١

العملية الأخلاقية وبين الفضيلة الفلسفية ، فجعل الفضيلة العليا الفضيلة التي منبعها العقل وحده ؛ أعنى العلم والتفكير والتأمل في الله الذي به يقترب العبد من ربه ، وفي ذلك كماله ^(١)

السعادة أو الخير الأعلى

السعادة تكون بأن يحيا المرء ويعمل حسب ما توحى به الفضيلة الكاملة ، ولكن ماهى السعادة بالتحقيق ؟ يرى أرسطو أن السعادة هى الغاية النهائية التى تسكتفى بنفسها ، ما دامت أنها غاية جميع الأعمال الممكنة للانسان ؛ فتكون إذاً أكبر الخيرات ، أى الخير الأعلى ^(٢) . ولكن ، ماهو هذا الخير الأعلى ؟ هذا الخير هو الغاية التى تبتغى لنفسها لا لشيء آخر .

ولأجل تحديد هذا الخير وضبطه ، نرى أرسطو يجعل الخيرات ثلاثة أنواع : خيرات البدن وجماعها اللذة ، والخيرات الخارجية كالثروة والجاه ، وخيرات النفس التى تسمى على الأفضل خيرات ^(٣) .

ذلك أن اللذة هى سعادة ذوى الطبائع العامية الغليظة التى لا تحب إلا العيشة المحوطة بضروب الاستمتاع المادى ، وكذلك المجد والحصول على شارات النبالة والشرف ليس السعادة النهائية ؛ لأن هذه الأمور ملك للذى يوزعها على من يريد لا للذى يتقبلها ، فضلاً عن أنها لا تطلب

(١) كتاب الأخلاق ج ١ ص ٢٢٥ وبوتروس ١٧٣ (٢) كتاب الأخلاق

ج ١ ص ١٩٢ (٣) نفسه ص ١٩٨

لذواتها ، وقد علمنا أن الخير الأعلى هو شيء شخصي محض يملكه صاحبه ويطلب لذاته لا لأي شيء سواه .

لم يبق بعد ذلك إلا خيرات النفس أي حياة التأمل والتفكير ، وهذه هي الخير الأعلى والسعادة القصوى ^(١) . فحياة التأمل والتفكير بأشرف جزء فينا وهو العقل نعطينا السعادة الكاملة التي تتجاوز عادة طبيعة الإنسان الخاصة والتي تجعلنا قريبين من الآلهة ، هؤلاء الآلهة « العقول المفارقة » الذين لا فضيلة لهم إلا حياة النظر والفكر ، لأنه لا يصح أن يضاف لهم شيء من الفضائل الخلقية التي لا قوام لها إلا بالعمل أما بالنسبة لنا فهذا النوع من الفضائل يعتبر سعادة ثانوية لا تطلب لذاتها ، بل لأنها بحكمها الشهوات تساعد على الوصول للخير الأعلى والسعادة القصوى ، وهي حياة العقل في النظر والتفكير .

من هنا نستطيع أن نفهم تقسيم أرسطو للفضائل إلى فضائل أخلاقية ، وفضائل عقلية هي الأفضل وتعتبر الأولى وسائل لها ، وإن كانت المضائل الأخلاقية تناسب الإنسان باعتباره كائناً مركباً من جسم وعقل أكثر من الفضائل العقلية ^(٢) .

قلنا إن المعلم الأول لا يرى الخيرات الخارجية هي السعادة التامة ؛ ولكنه ليس معنى هذا أنه يستبعد منها حسابها ولا يأبى لها ، بل بالعكس

(١) كتاب الأخلاق ج ١ ص ١٧٨ وما بعدها (٢) يوترو نفسه ص ١٧٤

نراه يؤكد أن الخيرات : كالصحة والثروة والجاه وذيوع الاسم ، تعتبر ضرورية للسعادة ، فقد يمكن أن يحتقر الحكيم المصائب والأرزاء التي تشد من عزمه وترهف شجاعته ، هذا ممكن بلا شك ، ولكن الحرمان من هذه الخيرات الثانوية ، ومقاساة الأرزاء يمنعه على الأقل من أن يكون سعيداً تام السعادة ، بل إن الإعجاب بسعادة الحكيم المعذب جسمياً أمر حريء بالسخرية البالغة ^(١)

السعادة لكي تكون تامة تتطلب أن يكون المرء محل إنعام الآلهة كأن يكون منعماً بالصحة ، وهناء المنزل ، وحب الأهل والأصدقاء ، وبالثروة ، وشرف المولد ، وبالمركز الحسن في الأمة التي يعيش فيها ^(٢) على أنه لا يصح أن يفهم من هذا أن الحكيم يجب أن يحرص دائماً على التمتع بكل هذه المزايا ومحوها ، لا ؛ بل طالب السعادة التامة قد يتطلب منا تضحيات يحملها العقل على قبولها والرضا بها ، ولكننا مع هذا نشعر في أمثال هذه الحالة بأن شيئاً ينقصنا ، وأن سعادتنا غير تامة.

خلود الروح

كان من المنطق وقد قرر أرسطو أن السعادة التامة هي حياة التأمل والتفكير بالجزء الإلهي الذي فينا وهو العقل ، هذه السعادة التي لا تتحقق

(١) رويان ص ١٠٣

(٢) كتاب الأخلاق لأرسطو ج ١ ص ٢٠٣ وجانيه وسيباي ص ٤٠٨

على الوجه الأكمل بإطلاق وباستمرار إلا للآلهة لأنها فضيلتهم الخاصة ،
هذه السعادة التي أضاف لها شرط الحصول والتمتع بالخيرات الخارجية
ولو على أنها وسائل لها - نقول كان من المنطق بعد هذا أن يكون فيلسوف
الليسيه من أنصار خلود الروح ، فيرى أن هناك حياة أخرى تكمل فيها
سعادة الإنسان التي لا تكاد تتحقق في هذه الحياة .

نعتقد أن هذا الرأي هو ما كان يجب أن تنتهي به فلسفة أرسطو
في هذه الناحية ، لكنه بكل أسف لم ينته إليه ، فلم يقرر خلود الروح
للأدلة التي رآها في علم الطبيعة . هذه الأدلة التي منها أنها صورة الجسم ،
وأن الصورة لا تفارق المادة ولا توجد وحدها ، وبما أن الجسم سيفنى
لا إلى رجعة ، فلا يستقيم أن تكون الروح خالدة . وبهذا لم يستطع
أن يصل إلى ما وصل إليه أفلاطون وسقراط من قبله ، من عقيدة خلود
النفس التي سمت بأخلاقهما كثيراً .

السياسة والأخلاق :

الإنسان في رأى المعلم الأول مدنى بالطبع لم يخلق ليعيش وحده ،
فليست المدينة إذأ وليدة اتفاق الناس على أن يعيشوا معاً يتبادلون
الخدمات والمنافع ، بل هى قائمة على الطبيعة الإنسانية ، وتعتبر شرطاً
لا بد منه لترقى الفرد من حال إلى حال ولتحقيق جميع ما فى قواه من
خير وفضيلة .

وأرسطو لم يكن في فكرته : « الإنسان مدني بالطبع » صادراً
عن تفكير فحسب ، بل إنه انتزعها من الحياة العملية انتزاعاً ؛ فهي
كغيرها من أفكاره السياسية ليست إلا حقيقة واقعية عرفها بالتجربة
والملاحظة ، ثم صاغها في قالب النظريات .

وهذا الاجتماع الذي يكون الدولة لا بد له من باعث كما رأينا وغاية
تعمل لها الدولة ؛ هذا الباعث هو أن الإنسان لا يستغنى بنفسه عن
الآخرين ، وهذه الغاية هي إسعاد المواطنين . وكما تقاس المدينة بمبلغ
ماعليه أفرادها من علم وخلق ، كذلك يكون لها من فضل بقدر ما تبذل
من جهد لتحقيق الغاية التي قامت لها .

وإذا أردنا أن نزيد هذه الغاية بياناً نقول إنها ليست مجرد إشباع
الرغبات الجسدية ، ولا تحصيل الغنى ولا وضع القوانين لحماية المواطنين
من الأذى . إنها يجب أن تكون سعادتهم بكل معنى الكلمة ،
أي إنها السهر على كل ما يملكه الأهليون من الخيرات الخارجية
والداخلية أو الفضيلة بصفة خاصة ^(١) .

وإذا كان هذا رأى أرسطو في أن السياسة يجب أن تكون عوناً
للعمى على ما ينبغي من فضيلة وسعادة ، وإذا كانت السياسية مرتبطة
ارتباطاً وثيقاً وعميقاً بالأخلاق فيما تختطه من المثل الأعلى للجماعة الإنسانية ،
وإذا كان المعلم الأول في هذا وذاك يتفق مع أستاذه افلاطون ، فإنه

(١) بوتروس ١٧٩

بعد ذلك لا يسير معه إلى نهاية الشوط فيما قرره من آراء في السياسة .
إنه لا يتفق معه في التضحية بالملكية والأسرة في سبيل الدولة ، إذ لاحظ
— بحق — أن نظريات أفلاطون في هاتين المسألتين يتعذر تطبيقها ،
وأن في شيوعية الملك والعائلة مصادرة للطبيعة ومنافاة لصالح الدولة ،
لأن الملكية والأسرة ليسا أمرين صناعيين ، بل هما أمران طبيعيان
لا بد منهما للدولة ، إذ تحصل بهما على منافع لا تتحقق بوسائل أخرى ،
فيجب إذاً تنظيمهما لا تعفيتهما ^(١) .

ومن الحق أن نوافق المعلم الأول فيما ذهب إليه من وجوب
الاحتفاظ بالأسرة الخاصة والملكية الخاصة . إن ذلك أمر طبيعي ،
وما كان تداخل الدولة في تنظيمه — بما لها من عرف وقوانين —
بمخرجه عن أن يكون أمراً طبيعياً ندعو إليه فطرة الإنسان .

وبأنه إن كان الملكية الخاصة مساوية لا يمكن إنكارها ، فمن
الحق أن نذكر أن هذه المساوية ليست لذاتها ، بل لفساد الناس وسوء
استعمالهم لما يملكون . ثم إن فيما يملكه المرء عوناً له على كثير من الفضائل ،
وقديماً قال بعض صحابة الرسول الفقراء : ذهب أهل الثور بالأنجور .

أرسطو وأفلاطون :

وأخيراً ما هو موقف أرسطو من أستاذه أفلاطون ؟ بعد استيعاب

ما تقدم وبعد إلقاء نظرة عل مذهبيهما فيما بعد الطبيعة ، نجد أن المعلم الأول يعتبر على كل حال تلميذاً لفيلسوف الأكاديمية كما يعتبر معارضاً له ، حقيقة لم تمنعه صحبة أستاذه عشرين عاماً — أفاد منه فيها ما أفاد — من مخالفته له في بعض ما ذهب إليه .

نراه مثلاً يهاجم فكرة « المثل الأفلاطونية » التي تقول بوجود الحقائق العامة السكلية مستقلة عن المواد في عالم خاص أزلى هو عالم المثل ، ثم لا يرى بأساً أن يستعير منها ما فيها من خير ، فيرى أن هناك مفاهيم كلية — مخالفاً بذلك السوفسطائيين — ولكنها لا توجد مستقلة في الخارج كما كان يرى أستاذه ، بل وجودها هو في الذهن وفي الموجودات التي ليست إلا مواداً وصوراً لا تفرق في الخارج بحال من الأحوال ، وسواء أكان أرسطو محققاً أم مخطئاً في هذا الرأي فقد كان جميلاً منه اعتذاره عن مخالفته لأستاذه بأنه رعاية وواجب سيرى « أننا لصالح الحق ننتقد حتى آراءنا الخاصة ، خصوصاً ما دمت أدعى أنى فيلسوف وعلى هذا فبين الصداقة وبين الحق ، اللذين كلاهما عزيز على أنفسنا ، نرى فرضاً علينا أن نؤثر الحق » ^(١) .

كذلك خالفه في غاية الحياة فرأى أنها السعادة العامة التي جعل من شروطها الخيرات الخارجية كما تقدم بيانه ، على حين يجعل أفلاطون — مقتنياً أثر

(١) الأخلاق ج ١ ص ٨١ .

أستاذ سقراط — الفضيلة والواجب الغرض الأسمى للحياة الإنسانية .
وقد شدد « سانتهيلير » المنكير على أرسطو في جعله الخير الأعلى
السعادة التي وصف ، وأحاطها بما أحاطها به من قيود ، فقد استشهد
الناقد بشهادة الضمير الذي يقول — إذا سئل المقارنة بين السعادة
والواجب — إن السعادة ليست شيئاً مذكوراً حينما تقارن بالواجب ،
وإن من السقوط في الخلق أن يرجحها الإنسان عليه . ومع هذا فقد
لا تتعارض السعادة والفضيلة ، فإن تعارضتا كانت الأولى هي القربان
الواجب الذي لا ينبغي مطلقاً أن ينزل لها عن شيء ماً^(١)

كما خلفه أيضاً — على ما رأينا — في بعض مذهب إليه في السياسة
وإن وافقه في أن أساسها عمل الدولة على تحصيل الخير والسعادة للأفراد
هذا ، ومهما كان من مخالفة أرسطو لأستاذه في بعض الأمور
والآراء فمن الحق أن نقول مع « سانتهيلير » إنه ليس له نظرية واحدة
إلا وهو مستعيرها منه ، وإن كل ما يعرضه في الأخلاق من نظريات
أخذها عنه ثم حورها وكساها طابع فكره الخاص .

كما أنه مهما كان من عدم توفيق أرسطو للحق أحياناً ، يجب
أن نردد ما قاله من أنه « من العدل أن نعترف أن الحقيقة الكاملة
عسيرة المنال ، وأنها لا تنال إلا تدريجياً بتعاون الجهود »^(٢)

(١) مقدمة سانتهيلير للكتاب المذكور من — ٧٥ — ٧٦ (٢) تاريخ

الفلسفة اليونانية للأستاذ يوسف كرم من ٢٧٣

وإنه لهذا ، « ليس ينبغي أن تقتصر على أن نشكر الذين شاركناهم في الآراء بأعيانهم فقط ، دون أن نشكر من كان له في ذلك ولو بعض الحظ ، فإنهم قد أعانونا بعض المعونة ، وذلك أنهم تقدموا فراضوا عقولنا وخرّجوها » ^(١) .

كما يجب بعد هذا كله أن نذكر ما قاله ابن رشد تعليقا على قولة أرسطو هذه : « وإذا كان هذا واجبا على أرسطو مع قلة ما كان عند من تقدمه من معرفة الحق ، وعظم ما أتى به من الحق بعدهم ، فكم بالحرى أضعاف ما وجب عليه من الشكر ، يجب على من جاء بعده من شكره ، ومعرفة حقه » ^(٢) .

وحقيقة ، يجب أن نحمد للمعلم الأول ما كان له من جهد قد لا يتاح لغيره في جميع نواحي الفلسفة ، ومنها الأخلاق الذي يعتبر مدينا له بما ناله على يديه من استقلال نسبي بعد أن كان لا ينفرد عن السياسة عند افلاطون .

البرر الثالث

تمهيد

تمتاز الأخلاق بعد سقراط — فيما عدا افلاطون وأرسطو — بالطابع الفردي ؛ ففي عصر المدرسة الأبيقورية والرواقية يلوح أن الفكر تخلص إلى حد كبير من البحث فيما وراء الطبيعة كما كان أيام سقراط ،

(١) تفسير ما بعد الطبيعة لابن رشد نشر الأب بويج ببيروت سنة ١٩٣٨

ص ٨ — ٩ (٢) نفسه ص ١٠

ومن فروض علم الطبيعة في أصل العالم ، ذلك بأن فلاسفة هذه المدارس كانوا يعتبرون الإنسان ذا قيمة خاصة فيجب أن تتوجه البحوث إليه وإلى خيره وغايته .

وبينما كان أفلاطون يتعزى عن الآلام التي تصيب الأفراد بسعادة الدولة ، وكان أرسطو يفضل قليلا الحياة السياسية عن الحياة الفردية ، نجد « أبيقور — Ebicure » ، « وزينون — Zénon » يجعلان غاية الإنسان الفرد نفسه ، ويحررانه من علائق المدينة . وهكذا نرى قيام الأبيقورية والرواقية يؤرخ في الفلسفة عصر *Période* جديداً سادته الفهم الفردي في الأخلاق ، كما صار فيه علم الأخلاق أهم أبحاث الفلاسفة ، وأصبحت نظرية السعادة التامة أو الخير المطلق هي ما تدور حوله مباحث الأخلاق

لقد تفرعت عن سقراط بعد موته مدارس صغيرة كل منها تزعم أنها استمدت مبادئها وتعاليمها من مذهبه ؛ من هذه المدارس المدرسة القوريفائية التي كان منها بعد قليل المدرسة الأبيقورية ، والمدرسة الكلبيية التي كانت مقدمة للمدرسة الرواقية .

ولعل السبب في زعم كل من زعماء هاتين المدرستين — القوريفائية والكلبيية — الانتساب إلى سقراط والأخذ بتعاليمه ، مع الاختلاف الكبير بين ما تذهبان إليه من تعاليم ، أن سقراط حينما قال : « اعرف

نفسك بنفسك » لم يبين تماماً ما يعنيه بهذا المبدأ ففسرته كل مدرسة بما تشاء وتهوى كما سنرى . كذلك لم يبين مؤسس علم الأخلاق ما يريده بالخير الذى جعله الغاية التى يجب أن يطلبها الإنسان ، فذهب تلاميذه فى تبينه كل مذهب واختلفوا فى تحديده شيعاً وأحزاباً ، فكان منهم تلك المذاهب المختلفة .

وقد يكون من الأسباب التى ساعدت على هذا ما كان من سيرة أستاذهم الخاصة . فقد كان على ما علمنا حريصاً على الفضيلة جاداً فى طلبها ، مع ميل إلى الزهد والتقشف فى حياته ، فكان من هذه الناحية المثل الذى تأثر به السكليون . كما كان بمبدئه : « اعرف نفسك بنفسك » يدعو إلى مجازاة الطبيعة وتلبية ما تقتضيه — وإن كان شرط أن يكون العقل مهيمناً على السلوك — فكان من هذه الوجهة مرجع القورينائيين الذين اعتنقوا مذهب اللذة واستمسكوا به استمساً شديداً .

ومن أجل هذا نفهم لماذا عرف التلاميذ نحو هذا النحو أو ذاك بالسقراطيين الصغار أو أنصاف السقراطيين ، ماداموا لم يتأثروا بسقراط إلا من ناحية دون أخرى ، وماداموا لم يعتنقوا تعاليمه كلها ، بل اقتصروا عليها — كل من جهة — ابتعاداً كبيراً .

هذا ، وقد كان حق التاريخ ألا نفصل بين المدرستين القورينائية والسكيبية بالمدرسة الأبيقورية ، لكننا آثرنا أن يتصل الكلام على

مذهب اللذة بشعبتيه في التاريخ القديم ، فكان أن ذكرنا أولا
المدرسة القورينائية وبعدها الأبيقورية التي نشأت عنها ، ثم المدرسة
الكلمية وبعدها الرواقية التي قامت على أسسها .

ومهما يكن من شيء ، فإن من الواجب أن نشير إلى أن «أريستيب»
القورينائي و «أنيسمين» الكلمي ، وإن كانا معاصرين لأفلاطون
وأرسطو ، فقد رأينا أن يكون الحديث عنهما في هذا الدور الثالث ؛
إذ كانا تمهيدين لظهور المذهب الأبيقوري والمذهب الرواقي ، ولأن
الدراسات الأخلاقية عندهما كان عليها سمة الضعف وعدم الابتكار .

المدرسة القورينائية

أسس هذه المدرسة أريستيب القورينائي ، الذي ولد نحو
عام ٤٣٥ ق . م ، بمدينة قورينا عاصمة المستعمرة الأغريقية المعروفة
باسمها بشمال إفريقية بالقرب من مصر ، وهذه المستعمرة أو المقاطعة
هي المعروفة هذه الأيام باسم برقة كما جاء بدائرة المعارف الفرنسية .
أما أريستيب نفسه فقد تعلم لسقراط ، وإن كان أحاط قبل
اتصاله به خبرا بالسوفسطائيين ومبادئهم فترك هذا أثرا في نفسه ،
وبعد وفاة أستاذه سافر إلى جهات مختلفة ، ثم ألقى عصاه واستقر به
النوى أواخر حياته بقورينا وأخذ يعلم بها مذهبه .

— وهذا المذهب يقوم على وجوب السير مع الطبيعة التي تقول لنا
إن السعادة في اللذة والشر في الألم ، فلتسكن غايتنا إذا طلب اللذة
الحاضرة أيا كانت لأن التفكير في المستقبل كالأسى على الماضي مجلبة
للهم والألم ، وبذلك جعل أر يستيب اللذة هي الخير الأسمى وهي مقياس
الأعمال جميعاً . على أنه وإن جعل اللذة غاية الإنسان القصوى ،
فقد شرط أن يظل المرء حراً في نفسه لا تستعبده اللذات وكان يقول
في هذا : « إني أملك ولا أملك » .

ولكن إذا سألنا مؤسس هذا المذهب : إلى أي حد يستطيع
المرء أن يطلب اللذة دون أن يكون عبداً لها ؟ لا نجد عنده جواباً ،
وإن كنا نجد هذا الجواب عند تلميذه « تيودور » الملحد الذي جعل
الحرية الداخلية التي يتكلم عنها أستاذه تتحقق باستقلال الفكر وجرأته .
من أجل هذا كان يبشر ، في الأخلاق كما في الدين ، بآراء
جريئة تبرر لقبه ؛ إذ أنه لما كان يقيس الأعمال بنتائجها — مهما
كانت الوسائل — كان يرى أن السرقة والنزير ، وعدم احترام
المعابد المقدسة ، وما إلى ذلك ، يمكن أن تكون مباحة أحياناً ،
وبذلك ذهب إلى الحد الأقصى في تطبيق مذهب اللذة الهدام .
هذا ، وكأن التطرف في كل شيء لا يمر بدون عقاب ، وغالباً ينقلب
إلى ضد الغرض المنشود . فقد كانت الفلسفة القور ينائية تقوم على الاستمتاع

بالحياة ولذا نذرها والبعد عن الآلام جميعها ، ولما رأى أحد رجالها المتأخرين وهو « هيجسياس - Hégésias » أن ذلك الغرض مستحيل دركه — لأن اللذة الخالصة أمر لا يمكن تحصيله ، وهى مع هذا سريعة الزوال — ذهب إلى أنه خير لنا أن نتخلص من الحياة بالانتحار استشفاء من مقاعب الحياة وآلامها بالموت الذى لا ألم بعده .

وقد استمع لهذا رأى كثير من الذين خدعوا « بهيجسياس » فانتحروا ، ولذلك لقب بخطيب الموت الناصح به ، فكان هذا سبب نفيه وإغلاق المدرسة^(١) ثم مات بعد هذا منتحراً .

تلك كلمة عن فيلسوف قورينا ومذهبه الذى يرى أنه استعمده من مبادئ أستاذه سقراط . لقد كان حقيقة من تلاميذ سقراط الذين كان يعجب بهم ، وكان يرى مثله أن الأخلاق هى علم البحث عن الخير الذى هو غاية الإنسان التى يجب عليه تعريّفها والبحث عنها وطلبها .

كما جعل وكّده مثل أستاذه العناية بالإنسان وبالدراسات المتصلة به فاستبعد الدراسات الأخرى التى تبعده أو تشغله عن تلك الغاية العليا ، لسكنه مع هذا وذاك انحرف كثيراً من مبادئ أستاذه العظيم فى جعله الخير أو السعادة فى اللذة والشر فى الألم .

ولئن كان سقراط لم يبين بكلام أثر عنه ما أراده بالخير ، فقد بينه

(١) جانيه وسيباى ص ٤١٤ — ٤١٥ .

بسيرته وحياته ، وقد كان حرياً بأرستيب لو كان تلميذاً أميناً أن يعلم من رفض أستاذه الفرار بعد أن حكم عليه بالإعدام ظالماً وقد تهيأت له أسبابه ، بل من إبطائه الاعتذار عن مسلكه والوعد بالعدول عن طريقته في التفلسف وتعليم الناشئة ، أنه لم يجعل الخير أو السعادة في اللذة وحدها مهما كانت وكانت عواقبها !

على أن سقراط لم يعجبه هذا الاندفاع من أرستيب نحو اللذة فنقده ، كما نقده أفلاطون زميله في الأخذ عن سقراط ، وكما نقده كثيراً معاصره أرسطو في مواضع كثيرة من كتابه في الأخلاق . ومن الممكن وقد رأينا كيف ابتعد فيلسوف قورينا عن أستاذه في صميم مذهبه ، أن نجد صلة بين مذهب إليه من اعتبار اللذة -- واللذة الحسية -- الخير الأسمى ، وبين مذهب بروتاغوراس الزعيم السوفسطائي -- وقد درس أرستيب طبعاً ما كتبه -- الذي لا يؤمن إلا بما تؤديه الحواس .

ويظهر أن أرستيب رضى مذهب بروتاغوراس هذا في المعرفة فجعله أساساً لمذهبه في الأخلاق ، بأن جعل الخير في اللذة التي ترتبط بالحواس برابط وثيق ، إذا تعتبر وسائل لها أو طريقاً للشعور بها .

ونختم الحديث عن المذهب القورينائي بالإشارة إلى أن عدم تحديد مؤسسه للذة تحديداً يمنع اللبس ، كان سبباً في قيام مذاهب متعددة فيما بعد على ماسنرى بعد عصر النهضة بأوروبا على أنقاض هذا المذهب ،

مع اختلاف كثير أو قليل مع زعيمه ، ومع زعم أصحابها أنهم يستوحون مبادئه فيما ذهبوا إليه من آراء ، فما أشبه ما كان من هؤلاء بما كان من تلاميذ سقراط بعد وفاته !

المدرسة الأبيقورية

ولد « أبيقور — Epicure » الذي أصبح اسمه عنواناً لفلسفة اللذة في ساموس بآسيا الصغرى من أسرة أثينية عام ٣٤١ ق . م ، وارتحل إلى أثينا مشواً الفلسفة والفلاسفة حيث افتتح عام ٣٠٦ مدرسة يعلم فيها مذهبه الذى أنضجته دراساته وفهمه للحياة ، واستمر حتى مات سنة ٢٧٠ ق . م

وإذا نظرنا إلى أبيقور باعتباره رجلاً لا فيلسوفاً له مذهب قابل للنقد ، نجده حياً حياة طاهرة شريفة لا تتفق مع الفكرة التى للكثيرين عن الأبيقورية الإباحية كما يظنون . فقد عاش محبوباً من تلامذته ، بل لعل أستاذاً لم يظفر بمثل حب تلامذته له ، وفى أثناء مجاعة انتابت أثينا جمع فى حديقة صغيرة كل من كان أفقر منه وعاشوا معاً فى اتحاد مثالى يسوده التحاب والعاطفة الطيبة ؛ وكان دائماً يقول : « القليل الضرورى يجب أن يكون لسعادة الحكيم ، بقليل من خبز الشعير والماء يمكن أن يكون المرء سيداً^(١) » .

(١) دروس الأخلاق ص ٥٢

وفي حياته العملية نجد فيه الرجل الذي لا يخدع الناس بأرائه ، بل يطبقها على نفسه ؛ فكان يكتفى بالماء والعيش القفار غالباً ، وكان إن أراد التوسعة على نفسه يرسل لأحد تلامذته فيبعث إليه قطعة من الجبن .

ولما حانت وفاته كان موته بسيطاً كحياته وجميلاً مثلها ! مرض بالحصوة وقاسى منها آلاماً تذهب صبر الجليد ، ولكنه احتملها بصبر نادر وشجاعة معجزة حلوة ، متعزياً عنها بما أمكنه أن يقدم بتعاليمه من خير ، حتى إن « شيشرون - Cicéron » الذي روى هذا الحادث ، هتف من أعماق قلبه بأن أبيقور بموته أقام الحجة على مذهبه^(١) ، يريد أنه كان عليه أن ينتحر راضياً بألم قليل في سبيل التخلص من الآلام الجسام .

ولنلق بعد هذا نظرة على هذا المذهب الذي قدم لنا مؤسسه مثلاً طيباً بسيرته ، والذي كان له شهرة سيئة في تاريخ التفكير الإنساني .

اللذة والفضيلة والسعادة

يتفق أبيقور مع أريستيب في أن طلب اللذة والفرار من الألم قانون عام للكائنات الحية الحساسة جميعاً ؛ إلا أن هذا المبدأ الوحيد للمذهب القورينائي ، على حين كان مبدأ السير في المذهب الأبيقوري . ذلك بأن أبيقور لم يكتف به ، بل أضاف إليه مبدأ آخر ، إذ يقول :

(١) دروس الاخلاق ص ٥٣ .

« أنت إنسان ، أى حيوان ذكى عاقل ، فاستخدم هذا العقل الذى يميزك عن الحيوان فى طلب اللذة والمفاضلة بين اللذات » ، ومن هنا ، يمكن أن تتلخص تعاليم الأخلاق الأبيقورية فى أربعة القواعد الآتية .
 (أ) خذ اللذة التى لا يعقبها ألم ، بمعنى اعتبر العمل الذى ينتجها خيراً .
 (ب) فرّ من الألم الذى لا يجلب أى لذة .

(ح) ارفض اللذة التى تحرمك من لذة أكبر منها ، أو التى تسبب لك ألماً أكبر .

(د) اقبل الألم الذى يخلصك من ألم أكبر ، أو الذى يجلب لك لذة أعظم .
 وبهذه القواعد ، كان أبيقور هو المخترع لما سمي بعد فى انجلترا بحساب اللذة أو حساب المسرات .

ومن السهل بعد هذا ، أن نرى سمو مذهب أبيقور نظرياً عن مذهب أريستيب الذى يفسر تفسيراً سيئاً الحكمة التى شاعت فى العصر القديم ، وهى : « عش حسب الطبيعة » ؛ إذ كان لا يستخدم من الطبيعة الإنسانية فى سلوكه إلا العناصر والقوى التى يشترك فيها الحيوان ، أعنى الغرائز والشهوات وما إليها .

أما أبيقور فقد رأى أن فى الإنسان عنصراً ذاتياً خاصاً به وهو العقل ، إذاً فالأخلاقية يجب أن تتطلب التفكير فى اللذات وحسابها والمفاضلة بينها ، ثم الاختيار من بينها لأنفعها له ، وبهذا يكون مذهبه أدنى للإنسانية وأرقى إذا راعينا النتائج العملية .

أرستيب يرى أن الغاية القصوى للإنسان هي اللذة مهما كانت ،
وإذا فليتلقفها بمجرد ظهورها ، وهذا معناه إفلات عنان الشهوات ،
واقترانها بأية وسيلة ولو كانت غير شريفة ، بل معناه السلوك بلا مبدأ
ولا قاعدة .

أما أبيقور فنحن بإزائه إزاء حكيم متبصر رقيق ، سيرته سلام
وانسجام وتوافق مع أمثاله ، وسلوكه صادر عن إرادة طيبة ، حتى إنه
من غير المبالغة أن نقول إن أثينا كانت تكون سعيدة والحياة فيها هائلة
راضية لو كانت معمورة بتلاميذ أبيقور المخلصين .

وإذا كانت غاية الحياة وسعادة الإنسان هي اللذة والحصول عليها
وكان العمل يعتبر فاضلا متى أمكننا منها ، تكون الفضيلة هي ملكة
اختيار الأعمال التي تنتج هذه اللذات . وهذا تدرج منطقي على
رأى أبيقور .

ولكن ما هي اللذة التي يعتبر طلبها فضيلة والحصول عليها سعادة ؟
يرى فيلسوف اللذة أنه يجب التفريق بين نوعين من اللذة : لذة هادئة
دائمة وهي لذة السكون والطمأنينة ، ولذة حادة سريعة زائلة وهي لذة
الحركة . الأولى هي الخلو من كل ألم وقلق واضطراب بال ، والثانية
تستحثها وتذكها فينا نوازع الجسم التي تتطلب دائما الإرضاء .

والذي يجعلنا سعداء من بين هذين الضربين من اللذة هو أن ننع
بجسم خال مما يؤلم وبنفس هادئة ليس هناك ما يكدرها ويجعلها مضطربة

وهذه هي اللذة العقلية . أما لذائذ الجسم ومسراته فهي دائماً مشوبة بنوع من الآلام والاضطراب ، فهي ليست لهذا حرية بأن تقصد من الحكيم . إن المسرات واللذائذ الروحية العقلية أثنى ألف مرة من اللذائذ الجسمية ؛ لأن هذه لا تكون إلا لذات حاضرة ، أو بعبارة أخرى إحساسات سارة ينعم بها المرء في ساعة إرضاء رغبة من رغبات الجسم ، أما الروح أو العقل فينعم بالحاضر والماضي والمستقبل أيضاً ، وذلك بأن نرجو تجديد ما نعلمنا به من لذات سلفت ولو كانت جسمية ^(١) .

ومن الحق أن نسجل للأبيقوريين أنهم سبقوا « بنقام » و « ستيوارت ميل » بنحو خمسة عشر قرناً بالنظر في اللذة وتصنيفها إلى ضروب مختلفة ، والمفاضلة بينها ؛ يجعل بعض أنواعها ضروراً وآلاماً والبعض الآخر خيرات فيها السعادة . فكان التوجه المفاضلة بين الذات مما انتفع به ذاك الفيلسوفان على ما سنرى عندما نصل للحديث عنهما .

اللذة مقياس الفضائل

اللذة هي القانون الأسمى كما يقول « أبيقور » ، فالفضيلة المتعارفة بيننا ليس لها قيمة من نفسها ، والعمل الفاضل الجميل في رأينا ليس شيئاً عنده إذا كان نافعا ، ولهذا يجب أن تكسب الفضيلة لأنفسها بل للسعادة التي هي وحدها الكفيلة لنا بها .

مثلاً ، إذا كانت العفة فضيلة ، فذلك ليس لأنها تطهر الروح ، بل لأنها تحقق لنا لذات أدوم من غيرها . ومثل هذا يقال عن الشجاعة التي التي تجعلنا نتحمل ألماً جليلاً لمسررات ومنافع أعلى في المستقبل .

والعدالة كذلك صورة راقية مهذبة من الأثرة لأنها كعقد اجتماعي اتفقنا فيه ألا يتعدى بعضنا على بعض ، وبذلك يأمن المرء من الانتقام والمدوان ويظفر بالطمانينة وهي الخير الأعظم المنشود ، فكلمة « حق » لا تعبر إلا عن حساب أناني يصون لنا حقوقنا ، ونحن نعتبره مقدساً لأنه نافع . اليوم الذي يصبح قانون من القوانين فيه غير نافع ، يصبح في الوقت نفسه غير محترم بل لا يوجد بعد .

والصدقة ممدوحة والإخلاص للأصدقاء يعتبر من الفضائل ، لأن ذلك يعود علينا بمنافع متبادلة . وهكذا كل الفضائل يمكن ، كما يرى أبيقور ، أن تفسر بما تنقجه من لذات ومنافع تكون من ورائها .

السبيل لتحقيق السعادة

هذا وليس يكفي أن نعلم أن السعادة الحقيقية تكون في الخلو من الألم وفي هدوء النفس وطمانينتها ، بل يجب أن نبحث عن وسيلة تجعل هذا المثل الأعلى حقيقة واقعة . وكى نصل لهذا يقول فيلسوف الحقيقة إنه يجب أن نعرف تماماً ما نطلبه منا الطبيعة الإنسانية ، وما هي الحاجات والرغبات النفسية التي يعتبر إرضاؤها قانوناً ضرورياً ، وهناتجىء نظر ريته ،

إن صح تسمية رأيه في هذا نظرية ، في الرغبات وتنويعها وإعطاء كل نوع حكما خاصا .

هذه النظرية تتلخص في أنه يوجد أولا الرغبات الضرورية . وهذا النوع سهل الإرضاء ؛ أليس من الحق أن الخبز والماء يعتبران لونا لذيذاً من الطعام حينما يكون المرء جوعانا ! وأن ذلك يروى شهوة الأكل لحفظ الحياة ! .

وهناك الرغبات الطبيعية غير الضرورية ، كالرغبة في الزواج وأن يكون للمرء أطفال . فهذه رغبات صادرة عن نزعات طبيعية بلا شك بما أن الحيوانات تشترك فيها ، ولكن الحكيم يستطيع التحرر منها بلا تعب ولا عناء لأن الزواج والأبوة مصدران لهوموم ومشاكل كثيرة فمن الفطنة أن يفر الحكيم منهما .

وعلى كل فالرغبات الصادرة عن مثل هذه النزعات الطبيعية غير الضرورية يجب أن يحيل الحكيم فيها رأيه ليتبين هل من الحكمة قمعها أو إرضاؤها باعتدال كبير ، حتى لا تنقلب بالشغف بها إلى نزعات ضرورية وبصير المرء عبداً لها .

بقي من أنواع الرغبات ما يكون منها غير طبيعي وغير ضروري ، وذلك كالرغبة في الفنى والسلطة والجاه مثلاً ، والحكيم يجب ألا يأبه لمثل هذه الرغبات ، بل واجبه أن يكفها وأن يرفض لذائذها .

ومن هذا كله ، يتضح أن النزعة التي كانت تسود هذه الفلسفة

هى الرغبة فى الهدوء المطلق ، هى الملل والتقزز من كل لذة ، هى الحاجة للراحة والسكون ، فليس هناك مذهب أخلاقى — فيما نعتقد — أقل لذة من هذا الزهد الحسى .

إن المثل الأعلى فى رأى مؤسسى هذا المذهب هو أن تقتصر حياة الإنسان ورغباته على النجاة بنفسه من الألم حتى لا يكون له عليه سلطان بحال ما ، وتلك حال المتعبين من الحياة وصرورها ، الذين تبددت شجاعتهم وآمالهم ، ولم يبق لهم من قوة وأمل إلا فى العيش من يوم ليوم فى سكون هو أشبه بالموت منه بالحياة .

الطبيعة فى رأى أبيقور :

ولكى ننتهى من الكلام عن أبيقور ومذهبه يجب أن نذكر كلمة عن رأيه فى الطبيعة ودراستها . لم يعتبر أبيقور الطبيعة علماً يستحق أن يدرس لنفسه ، بل لما يكون من فائدة فى دراسته لعلم الأخلاق الذى يحدد خير الإنسان الأعلى ويظهره على سر الحياة السعيدة . لذلك جعل الغرض من الطبيعة تخليص البشر من خوف الظواهر العالمية والموت . وبعبارة أخرى يرى أن علم الطبيعة يطهر العقل من المخاوف التى لا أساس لها ، والخرافات التى درج عليها الناس ، وللاطمئنان من هذه النواحي أثر كبير فى السعادة التى هى غاية الحياة . من أجل هذا رأى « كديموكريت » أن ليس فى الكون إلا المادة ، وأن الإنسان جسمه ونفسه لم يخرج كذلك عن المادة .

وتفصيل ذلك أنه — أى أبيقور — أراد أن يحرر الإنسان من
نير الشهوات والاستعباد للآلهة ، فصدر في علم الطبيعة عن طبيعة مادية
لا محل لخلود الروح ولا للثواب والعقاب فيها ، وجعل الآلهة لا يعنون
إلا بأنفسهم وبسعاداتهم فلا يتدخلون في حكم العالم وإذاً فلا محل
للخوف منهم .

جعل الموت أخيراً أمراً عادياً لا يستحق أن يخافه المرء لأنه
عبارة عن فقد الإحساس والشعور والفناء التام ، فما دام المرء يعيش
فهو لا يحس بالموت وإذا حلت ساعته انعدم الجسم وزال الإحساس ،
والنتيجة أنه لا يصح لماقل أن يخافه ^(١) وهكذا ، جعل أبيقور علم
الطبيعة في خدمة الأخلاق الذى هو مدار الفلسفة .

وبعد ، فالمذهب الأبيقورى — كما وضعه مؤسسه — نجد فيه لذة
« أريستيب » التى لا قانون لها تصبح بمهارة أبيقور ومنطقه ضرباً من
السعادة الروحية التى تتحقق بتصنيف الذات واختيار أنفعها ، كما نجد
فيه احترام ما تعارفه الناس من فضائل كالعفة والشجاعة والعدالة مثلاً ،
وإن كان يتخلق بها لما تجلبه من منافع ولذات لأنها فضائل فى نفسها .
وهذه نظرة خطررها كبير على الأخلاق ، لأنها لا تجعل للفضائل
القيم الذاتية والسلطان المطلوب ، ولهذا يحدثنا التاريخ بأن تلاميذ أبيقور

ومشايه لم يلبثوا — وخاصة لما انتقل المذهب إلى روما — أن صاروا كالقورينائيين طلاب لذة مهما كان أمرها .

وأخيراً ، نجد فيه تركيز جهوده الفلسفية في الأخلاق يجعل هذا العلم قطب الفلسفة والمحور الذي تدور حوله ، حتى إنه جعل علم الطبيعة في خدمته ؛ فيعنى بتفسير العالم ، وفهم الآلهة ، بما يؤمن الناس على لذاتهم وطمأنينتهم التي هي غاية ما يرجو الأبيقوريون .

المدرسة السكيبية

أسس هذا المذهب « أنتستين » — Antisthènes — الفيلسوف الإغريقي الذي ولد بأثينا نحو عام ٤٢٤ ق . م ، وقد كان أنتستين هذا تلميذاً لسقراط ؛ بهرته بساطته في معيشته ، وتواضعه في حياته ، وملكه نفسه وهواه ، واستغناؤه عن الرغبات والمتع الزائفة التي يتقاتل الناس لأجلها . إلا أنه كان تلميذاً غير مخلص لمبادئ أستاذه ، فقد فصل الأخلاق عما بعد الطبيعة ، والفضيلة عن العلم . ولم يحتفظ من تعاليمه إلا بأن كل ما تواضع الناس على عده خيرات في هذا العالم أمور لا قيمة لها إذا قورنت بالفضيلة ، وأن الحياة صراع ضد الشهوات ، وأن المثل الأعلى هو في احتفاظ المرء بخيريته ، واحتقار الخيرات الخارجية المظنونة . لكن هؤلاء الفلاسفة تجاوزوا الحد في هذا الاحتقار فزاد إلى احتقار هناءة العيش والأدب والحشمة ، وإلى احتقار الغير والعجب

بأنفسهم . ولعل الكلمة التي يقال إن أفلاطون وجهها إلى «ديوجين» رجل هذه المدرسة الشعبي ، وهي : «إني أرى عجبك من ثفايا ثقوب دَنِّكَ الذي اتخذته لك لباساً !» — لعل هذه الكلمة ، تعبر عن الأثر الذي تركه هذا الفيلسوف بتعاليمه وسلوكه ^(١) .

المدرسة الرواقية

وقد كان وجود السكبيين ممهداً لظهور الرواقيين ؛ فإن الأولين يعتبرون الصلة بين هؤلاء وبين سقراط ، كأن «زينون - Zénon» مؤسس هذه المدرسة وتلاميذه احتفظوا في الأخلاق بما هو حسن وجميل من تعاليم السكبيين ومبادئهم ، ورفضوا منها ما يؤلم الذوق والوجدان العام ، وإن كانوا وقعوا أيضاً في بعض المبالغات على ماسنري وقد أخذت هذه الفلسفة هذا الاسم ، لأن مؤسسها كان يعطي دروسه في بعض أروقة أثينا المزينة بكثير من النقوش والرسوم . ومهما يكن من التسمية وسببها ، فإن زعيم هذه المدرسة كان له من تلاميذه وأتباعه ما حمل لواء فلسفته في اليونان ولدى اللاتين في روما .

وكان من هؤلاء التلاميذ والأتباع ، «كريزيب - Chrysippe» الذي عاش في القرن الثالث قبل الميلاد في اليونان وعُرف بالمؤسس

(١) دروس الأخلاق ص ١٣٠

الثاني المذهب ، و « شيشيرون — Cicéron » (١٠٦ - ٤٣ ق . م) ،
و « سنيك — Sénèque » (٣ - ٦٥ م) ، ثم أشهرهم ذكرأ وهو
« إبيكتيت — Epictète » الذي عاش في القرن الأول للميلاد ،
و « مارك — أوريل — Marc — Aurèle » (١٢١ - ١٨٠ م)
في روما .

الطبيعة في رأى الرواقية

ونرى من الضروري أن نذكر كلمة نشير فيها إلى رأى الرواقين
في الطبيعة لاتصال ذلك إلى حد ما بالأخلاق ، تلك الطبيعة التي
لاتعدو الحق إذا قلنا إنها نوع من الحلوية .

إن هؤلاء الفلاسفة يرون أن الله والعالم ليسا إلا شيئاً واحداً له
مظهران مختلفان ؛ العالم هو المادة ، والله هو القوة التي تجعل فيه الحركة
والنظام ، ومع هذا فلا يمكن فصل هذه عن تلك إلا في اعتبار العقل
لاغير ؛ فلا يوجد إذاً في الحقيقة إلا كائن واحد ، منه ينبىء كل شيء ،
وإليه كل شيء يعود .

وخير ما يمثل هذه الحلوية الرواقية هو مسيو « فيليكس رافيسون
Félix Ravisson » ، إذ يقول : « في الأصل كانت القوة ، النفثة الملتهبة
أى الله . وبفضل قانون التناسق والانسجام الذى يجعل الهدوء يعقب
العمل ، وجدت فترة سكون فكان عنصر جديد هو الهواء ، ثم تلا

ذلك سيكون فكان عنصر آخر جديد هو الماء الذي حدث عن الهواء
كما حدث الهواء عن الأثير .

وفي هذا الحين كان العالم كتلة من الماء محاطة بكرة من النار ،
وبتأثير حرارة السماء تبخر جانب من الماء فتكون الهواء من جديد ،
وتجمد جانب آخر فكان الأرض التي جعلت للانسان مقاما ، ثم
بتأثير العقل الإلهي وجدت سائر الكائنات . غير أنه تعود النار الإلهية
فتأخذ حلتها الأولى شيئا فشيئا ، فتتحول الأرض إلى ماء والماء إلى هواء
والهواء إلى نار ، ويأتي يوم يعود فيه كل شيء إلى الوحدة الأولى
بسبب الاحتراق العام »^(١)

هذا التصوير لرأى الرواقيين في الطبيعة ، يفهمنا مذهبوا إليه
من أن الإنسان ليس إلا جزءا من العالم ، أي من الطبيعة العامة التي
هي الله ، إذ ليس كما أشرنا إلا شيئا واحداً له مظهران مختلفان ، وإذا ،
يكون من السهل فهم مذهبهم في الأخلاق .
مذهبهم في الأخلاق

لقد صدر الرواقيون في الأخلاق عن هذا المبدأ القائل : « عش
وفق الطبيعة » . يريدون بذلك أمرين :

الأول ، أن العالم « الطبيعة العامة » محكوم بقانون عام لا يخرج

(١) كتابه في الطبيعة عند أرسطو 'Essai sur la métaphysique' Aristote
تقلا عن الأستاذ « بول ليمير » في ترجمته « المختصر ابيكتيت » للفرنسية .

عن سلطانه شيء وليس في أحكامه استثناء ، فيجب إذاً ألا يشذ الإنسان عنه وأن يرضى بكل ما يجيء به القضاء والقدر ، مادام هو نفسه جزءاً من الطبيعة العامة الكلية يسير كما تسير .

الثاني ، أن يكون عمل الإنسان تابعاً أيضاً لأهم جزء في طبيعته وهو العقل ، فتكون الفضيلة إيقاظ هذا الإنسان فينا ، وإخضاع الجسم وشهواته وغرائزه ، واحتقار الذات والمتع الجسمية . ومن هذا يتبين أن المثل الأعلى للسلوك عندهم يتلخص في هاتين الكلمتين : « تحمل وانته » ؛ أي تحمل الآلام والشدائد ، وكف عن طلب الذات وهنا ، الفارق بينهم وبين أرسطو الذي مع ضرورة إخضاع السلوك للعقل عنده ، لم يتجاهل الشهوات ولم يطلب منا أن نحاربها ، بل طلب فقط أن تكون محكومة ومضبوطة بالعقل ؛ فكانت فضيلته مشرقة صالحة للمجتمع ، وكانت فضيلة الرواقيين جافة لا حياة فيها ، تنتهي بصاحبها للزهد غير المحمود واختلال التوازن بين قواه ، بل تنتهي به إلى رفض الحياة كلها جملة واحدة ، حتى إن زينون توفي منتحراً سنة ٢٦٣ ق م ، وأوصى غيره بالانتحار للتخلص من الآلام ، مع ما في ذلك من المخالفة لمبادئهم التي توصي بالرضا بالقضاء والقدر .

ويظهر من ذلك أن الفضيلة عند رجالات هذه الفلسفة هي الخير الوحيد وما عداها ليس خيراً ولا شراً ؛ فالألم على اختلاف ضروبه ، والموت وما

يفوت من متع ولذات ، ليس شيء منهما في نظر الحكيم شراً ، ولا يجب أن ينال من هدوئه وسعادته . ما دام قد استطاع أن يحتفظ بفضيلته ، التي هي السير حسب الطبيعة العاقلة والطبيعة العامة ؛ وما دام أنه بهذا يجد السعادة التي هي صفاء الروح وسموها ، والعصمة من الآلام أي عدم التأثر بها ، والطمأنينة التي لا يستطيع شيء أن ينال منها مثالا .

حقاً ، إن الرواقى يرى أن الإنسان متى كان سيد نفسه على الحقيقة ، ومتى ملك تماماً الحكمة ، لا يمكن أن يسقط خلقياً ، بل يكون في أمن من العثار وتتقاصر دونه الآلام فلا يعود يحس لها وجوداً .^(١) كما يرى أنه لا سعادة إلا في الفضيلة ، لا فيما تعارف الناس على أنه خيرات كافئ والصحة والمجد وإرضاء الشهوات والرغبات .

فالفضيلة عندهم أسمى الغايات ، فتطلب لنفسها لا لما فيها من لذة كما يذهب الأبيقوريون ، ولا لأنها تؤدي حياة التأمل والتفكير وهي السعادة القصوى في رأى أرسطو . وبما أن الفضيلة تطلب لنفسها لا لغاية أخرى فتوابعها فيها . ولا حاجة للقول بحياة أخرى يكون فيها الجزاء لكل امرئ عما قدم في هذه الحياة الدنيا .

نزعتهم الإنسانية :

ولم ينس الرواقيون في مذهبهم الفضائل الاجتماعية الإنسانية ؛ إذ كانوا يرون أن الناس جميعاً أسرة واحدة ؛ وأن كل إنسان يعتبر عضواً

(١) دروس الأخلاق ص ١٣١ - ١٣٢ ، جانيه وسيباى ص ٤٢١ - ٤٢٣

في المجتمع بما فيه من قوة عاقلة مشتركة بين الناس جميعاً . وإنه لهذا الأصل المشترك يجب أن يتحد الناس وأن يتحابوا ، وأن يزول ما يفرق بينهم من فروق الطبقات والأجناس والأوطان . يريدون بهذا ألا يكون هناك أغريقى أو بربرى ، عدو أو صديق ، سادة أو عبيد ؛ بل يكون الجميع إخوة يتمتعون بالحق الطبيعى ، ماداموا يتمتعون بالعقل الإنسانى الذى هو الجزء السامى فى الطبيعة الإنسانية .

و هذه النزعة الإنسانية السامية ، هى إحدى الميزات الظاهرة لأخلاق المدرسة الرواقية . ولكن هل من الحق أن نعتبرها ، لو أمكن تطبيقها عملياً خيراً للعالم ؟ أعتقد أن الأمر ليس كذلك ، فالعالم لا يكون سعيداً إذا زالت منه فوارق الأجناس والطبقات والأوطان وصار أمة واحدة ، هذه الفوارق التى تحفز الناس للعمل والجد وعليها نظام الكون ، ولكن من الخير بلا شك ، ألا تكون هذه الفوارق سبباً للبغى والعدوان ، وللحروب البربرية التى لا تبقى ولا تذر كما نشاهد الآن .

الأتيقورية والرواقية بروما

١ — تفكرت الأيام لليونان — والدنيا دول — بعد أن أقبلت عليها دهرأ طويلاً ، كانت فيه دولة قوية مرهوبة الجانب ولها مستعمرات مترامية الأطراف ، فأصبحت فى القرن الثانى قبل الميلاد وقد أخلت الميدان

لروما الفتية وألقت لها بالمقاليد ، وصارت ولاية من ولايات الرومان
يصرفونها كما يريدون .

وقد مرت روما - مثل كل ناشئ - بأدوار مختلفة ؛ فكانت أولاً
قرية تعيش على النظام القبلي في منتصف القرن الثامن قبل الميلاد ،
فعاصمة لدولة ملكية عمرت نحو قرن ونصف قرن ، ثم تغير نظام الحكم
فيها فصارت جمهورية عهداً طويلاً يبلغ خمسة قرون أو ينقص قليلاً
« ٥٠٨ - ٣٠ ق . م » ، وأخيراً صارت قاعدة الامبراطورية الرومانية
التي لها ذكر كبير معروف في التاريخ .

ولسنا بسبيل تتبع روما والرومان في الأدوار التي مروا بها في
التاريخ ، ولكن الذي نريد الإشارة إليه هو أنه في عهدها الجمهوري
نالت انتصارات حربية لها خطرها وقيمتها على خصومها الذين هالهم
أخذها بأسباب القوة وتوسعها في الفتوحات ، وبعد حروب طويلة ،
صمد الرومان فيها لأعدائهم ونالوا منهم نيلاً كبيراً ، خضعت لهم مقدونيا
وبلاد الإغريق في كثير من الأقطار الأخرى التي دخلت ضمن
الإمبراطورية الرومانية .

وقصارى القول ، تم للرومان عام ١٤٦ ق . م إخضاع اليونان نهائياً
وسلبهم استقلالهم فأصبحت بلادهم ولاية رومانية . لكن أثينا - كمركز
للمسفة والعلم ، لم تفقد منزلتها مرة واحدة ، بل استمرت مدينة الثقافة
العالية يقصدها الطلاب ، الرومان وغير الرومان ، فيجدون فيها ما يريدون
من علم وفلسفة .

إلا أن نجمها أخذ في الأفول شيئاً فشيئاً ، حتى جاء الإمبراطور « جوستينيان » وأمر عام ٥٢٩ م بأغلاق كل مدارسها الفلسفية وكانت تسكاد تكون مقفرة من التلاميذ وقليلة العلماء ، وبذلك انحسرت من الوجود كمثابة للفلسفة بعد أن أدت رسالتها زمناً طويلاً .

هذا ، ولم يعرف للرومان كثير من الابتكارات والآراء الخاصة في الفلسفة اللهم إلا في الأخلاق فقد كان لهم من ذلك بعض الشيء ، ولهذا أخذوا عن اليونان بلا ريب في الفلسفة والأخلاق ، وأفادوا مما أخذوا خيراً كثيراً .

إلا أنه حصل ما يكون دائماً من ظهور أثر البيئه الجديدة ؛ حقيقة قد نال المذاهب الأخلاقية اليونانية شيء من التعديل والتغيير بحكم وجودها بين العادات التي كان عليها أن تنظمها ، واحتكاكها بهذه العادات والتقاليد المختلفة .

لذلك نجد الأبيقورية والرواقية بانتقالهما إلى روما ظهر عليهما الطابع الروماني إلى حد كبير ، هذا الطابع العملي الذي دفع الرومان إلى تطبيق المبادئ أكثر من وضع النظريات ، وجعلهم يعنون في دراساتهم الفلسفة بالسلوك وقواعده ، والضمير وأمره ونهيه ومحاسبته ، وواجبات الفرد لنفسه وربه والناس جميعاً .

٢ - أما التعاليم الأبيقورية التي أراد بها مؤسسها أن يجذب إليها من لا يكثر للذات المادية العنيفة ، ومن رزق عقلاً دقيقاً يسيطر به على شهواته ورغباته ، فلم تجد في روما إلا أتباعاً نستروا وراء اسمها ليخفوا رذائلهم وشهواتهم التي يزعمون الخير في إرضائها .

دفعهم إلى هذا انحلال الأخلاق في البيئة التي عاشوا فيها ، والاستعداد الطبيعي للجري وراء الذات ، وخاصة وهم قد تحرروا من الاعتقادات الدينية التي هي كالشكيمة للشهوات ، فلم ترضهم اللذة السلبية بل اندفعوا في سبيل الذات الإيجابية ، وصار شعارهم : « لنا كل ونشرب فالموت قريب » . بذلك ساعدوا على وصم هذا المذهب بأنه منحط وضعيف ؛ أساسه إرخاء العنان للغرائز والشهوات ، والسعي لاقتناص الذات^(١) .

٣ - ولكن الرواقية كان حظها بروما أحسن من حظ الأولى ؛ فقد راقى كثيراً من المفكرين ورأوا في بعض مبادئها ما يستحق الإعجاب ، وكانت النتيجة أن اعتنق كل منهم المبدأ الذي راقه منها وسما به كثيراً .

(١) ها هو ذا شيشيرون الخطيب الروماني الشهير بفصاحته

(١) تاريخ الفلسفة تأليف جانيه وسيباى من ٤٢٦

وحكمته كان حفيظاً^(١) ومؤرخاً للفلسفة أكثر منه فيلسوفاً ،
ولأنه كان من أنصار الدولة وأشياءها نجده يستهويه من الرواقية
دعوتها للنظام والهدوء .

(ب) كذلك نرى بعده « سنيك » الذي تولى تربية نيرون
الإمبراطور الطاغية ، يفتنه بالرواقية نزعتها الإنسانية العامة ، وعدم
تفرقتها بين الغنى والفقير والعالي والدون ، ولهذا كان لا يرى في العبيد
أرقاء فقدوا إنسانيتهم بل خدماً مستأجرين مدى الحياة ، بل إنهم
إخوة لنا قضت الأقدار أن يكونوا أقل منا مركزاً . . . كما كان يهيب
بالأغنياء قائلاً : « لماذا تسكنون هذه الأموال كأنها لكم ! أتم
لستم إلاقومة عليها تقومون بتدبيرها ، وإنفاقها في وجوه الخير . »
(ج) وأخيراً نجد من رجالات الفلسفة الرواقية بروما « إبيكتيت »
و« مارك أوريل » ؛ الأول كان فيلسوفاً عبداً نال حرية بعد
أن غبر دهرأ في الرق وعاش في القرن الأول الميلادي ، والثاني كان
فيلسوفاً وإمبراطوراً حكم من عام ١٢١ إلى عام ١٨٠ م . ونرى أن نخص
كلا منهما — لاسيما الأول — بكلمة خاصة ، إذ كانا في رأينا يمثلان
بحق الرواقية وقد اكتست بالطابع الروماني .

(١) أي علامة كثير البحث والتفكير . وقد استعملت هذه الكلمة في مثل هذا
المعنى في القرآن أكثر من مرة ، ولذلك أرى أنها ترجمة مناسبة للكلمة الفرنسية
érudit التي يراد بها المعنى الذي ذكرته .

إبيكتيت :

لم يحفظ لنا التاريخ إلا القليل عن حياة إبيكتيت الذي سما
بالفلسفة الرواقية وكان خير من عبر عنها في محادثاته وحكمه . وكل
ما نعرفه عنه أنه كان كما يقال من إبيزيا^(١) ، وأنه عاش في عصور
ثلاثة من الأباطرة الرومان منهم نيرون الذي اشتهر بقسوته
وجبروته ، وأنه كان عبداً لضابط من ضباط حرس هذا الإمبراطور .
وقد كان فيلسوفنا من تلاميذ « مُوزنيوس — Musonius »
وهو فيلسوف رواقى كبير عاش في القرن الأول للميلاد ، وكان
لا يقدر من الفلسفة إلا ما تقدمه من عون على السلوك الطيب في الحياة ،
ولهذا كان لا يأبه علوم النظر والتفكير البحتة . ولعل تعلمه لهذا
الفيلسوف كان من أسباب عاطفته الشديدة نحو العمل ، وتطبيق
المبادئ النظرية عملياً في سلوكه .

لقد عرفه الناس جلدأً صبوراً على ما ينزل به من نوائب ، وعرف
هذا سيده فأراد أن يبتليه ليرى رأى العين صدقه في فلسفته ،
فلوى بشدة ساقه بآلة خاصة ، فما زاد « إبيكتيت » على قوله :
« ستكسر ساقى » . وكان أن انكسرت بالفعل ، فالتفت إلى سيده
القاسى وقال له : « لقد قلت لك ستكسر ساقى » ! .

(١) شبه الجزيرة الأوربية انتى مى أسيا والبرتغال الآن .

وكان هذا الحادث الأليم كان سبباً لأن يمن عليه سيده بحريته ، فلم يغير هذا من حالته ، بل صار يعيش كأ كبير العبيد المحررين تواضعاً ؛ يقنع بالقليل ويأوى إلى دار لا غلق لها ، ولا باب ، ولا يجد لذة إلا في التأمل والتفكير والتحدث إلى أمثاله ، جاعلاً وكده نشر الفلسفة الرواقية

وأخيراً صدر عام ٩٠ م مرسوم من الامبراطور « دوميشيان — Domitien » بنفيه ونفى سائر الفلاسفة من روما ، فغادرها إلى موطنه الأول حيث افتتح مدرسته يعلم فيها الفلسفة ، وحيث زادت شهرته ، فكان الناس يأتون إليه من كل صوب يستمعون حكمه ونصائحه .

وقد كان حظه في التدوين حظ سقراط ، فلم يترك لنا شيئاً مكتوباً ، حتى إن الفضل في أن عرفناه وعرفنا فلسفته كان لتلميذه « أرزيان — Arrien » الذي عاش في القرن الثاني الميلادي . فقد نلخص لنا دروسه في كتابه المحادثات ، كما أودع حكمه العملية مؤلفاً صغيراً سماه المختصر ، جمعه نشرًا للفلسفة الرواقية وإذاعة لها .

والدارس لهذا المختصر ولتلك المحادثات كلها ، يخرج من دراسته بأنهما على وجازتهما يحويان أسنى ما ورثه العالم من الأخلاق العملية

من حكمة ذلك الزمن القديم ، وأن أكثر ما أودعه فيهما فيلسوفنا من حكم مليء بالعمق والحقيقة ويحمل على التقدير والإعجاب .
ولعل أحسن ما ندلل به على رأينا في أخلاق هذا الفيلسوف ، هو أن نتقدم بشيء من مبادئه وتعاليمه بالرجوع إلى المحادثات والمختصر اللذين أشرنا إليهما .

١ - الفكرة التي كانت مستوية على « إيكيت » وبه يدين له بها كل الرواقين ، هي أن نميز دائماً في كل شيء بين ما في مقدورنا وبين ما لا يدخل تحت قدرتنا . الضرب الأول هو آراؤنا ، وحركاتنا ، ورغباتنا ، وميولنا الطيبة نحو هذا ، وإحساسنا الكره والنفور من ذلك ، وبكلمة واحدة هو أعمالنا . والضرب الثاني هو نيل الصحة ، والخيرات ، والشهرة ، والرتب والمناصب ، ونحو هذا مما ليس من أعمالنا .
والأمور التي من النوع الأول نجدها حرة بطبيعتها ، لا تقوم العقبات دونها إن أردناها ، بعكس الأمور التي من النوع الآخر نجدها لا تخضع لنا عرضة لآلاف العقبات والموانع ، وبذلك تكون غريبة عنا ^(١) .

فلنجعل إذاً سعادتنا فيما هو في مقدورنا فقط ، بأن نعمله على أحسن الوجوه ، ثم لا نكثر بسواه فنكون فضلاء سعداء فالصحة

(١) المختصر Le Mannel بالفرنسية ص ١٥

والجمال ، والغنى ، والشهرة والجاه ، والحياة نفسها — كل أولئك ليست
خيرات في نظر الحكيم ، وأضدادها ليست شروراً وآلاماً .
إنه لا يوجد إلاخير حقيقى ، هو ألايتناقض المرء مع نفسه والفضيلة
الدائمة وسلامة النفس طمأنيتها ، ولا يوجد إلا شر واحد هو فقدان
الشرف والحرية النفسية .

هذه الحكمة السامية كانت محفورة جيداً في قلب « هيلفيدْيُوس
بْرِيسْكُوس — Helvidius priscus » ^(١) ، وكان يصدر عنها في
سلوكه . لقد طلب منه الامبراطور « وِسْبَاسِيَان — Vespasian » ذات
يوم ألا يذهب لمجلس الشيوخ ، فكان بينهما هذا الحوار :
— إن لك ألا تجمعلى عضواً بالمجلس وأن تفصانى منه ، أما أنا
فسأذهب لأحضر جلساته مادمت عضواً فيه .
— إذا أبيت إلا الحضور فستلزم السكوت .
— لا تطلب رأى ، وإذا فلن أتكلم .
— ولكن متى حضرت كان من الضرورى أن أسألك رأيك .
— إذا فسأدلى بما أراه حقاً وعدلاً .
— ذلك معناه الحكم عليك بالقتل .
ومتى قلت لك إنى من الخالدين ! ليسكن من كلينا مايتعلق به ؛

(١) أحد الرومانيين المشهورين بالفلسفة الرواقية في القرن الأول الميلادى

أنت ترسلني للموت إذا أردت ، وأنا سأتحمله صابراً لا شكياً
ولا متذمراً^(١)

٢ - يجب أن يكون الإنسان حراً سيد نفسه ، وليس ذلك بالأمر
العسير . إنه ليس بإرضاء الرغبات يكون المرء حراً ، بل بالتخلص
منها ؛ إن الطريق الوحيد للحرية ، والوسيلة الفذة للتخلص من العبودية ،
أن يستطيع الواحد أن يقول للاله : اللهم اجعلني حيث تريد ، وضعني
في المنزلة التي ترضيك .

ومعنى هذا أن الإنسان يجب ألا يطلب أن تجري الأمور كما يريد ،
بل الخير أن يرغب فيها كما تكون ، وإذاً يكون سعيداً .

٣ - تذكر دائماً أن تبين لنفسك إذا رغبت في شيء محبوب
أو متاع جميل القيمة الحققة لهذا الشيء أو هذا المتاع ، حتى لا تنخدع
فيه . مثلاً ، إذا أعجبتك آنية من الفخار ، فقل لنفسك إنها آنية من
فخار قابلة للكسر ، حتى إذا انكسرت يوماً لم تأس عليها . وإذا
كان لك ولد أخذ حبه بمجامع قلبك فلا عليك أن تحبه ، ولكن
قل لنفسك إنها تحب إنساناً غير خالد ، حتى إذا فقدته ذات يوم
لم تطر نفسك شعاعاً عليه^(٢)

٤ - إذا أردت ألا يتخطف الموت أحداً من أولادك أو أهلك

(١) دروس الأخلاق ص ١٣٤

(٢) المختصر ص ١٧

أو أصدقائك مثلاً كنت مخبولاً مسلوب الفؤاد ، لأن هذا معناه إرادة أن يكون لك مالا يتعلق بك وأن تشارك فيما هو من شئون غيرك ، وهو منح الخلود^(١)

ويتصل بهذا ألا تقول إن فقدت شيئاً - هو بطبيعته عرضة للاضياع - إنك فقدته ، بل قل إنك رددته ؛ فإذا ضاعت ثروتك فقد رددتها بعد أن نعمت بها زمناً قصيراً أو طويلاً ، وماذا يهمك إذا استرجع الله بعض الذى أودعك بيد هذا أو ذاك من الناس !^(٢)

٥ - كن فى هذه الدنيا كأنك فى مادبة ، فخذ باعتدال مما يقدم لك ، وإذا رغبت فى شيء فانتظر صابراً حتى يكون بين يديك . أو بعبارة أخرى اعتبر نفسك فى هذا العالم ممثلاً ، يجب أن تقوم بالدور الذى يعهد به إليك المالك للمسرح والذى إليه وحده تنظيم شئونه . وليكن هذا الدور طويلاً أو قصيراً ، دور ملك أو شحاذ ، فقم به خير قيام راضياً ؛ لأن ذلك ما يتعلق بك ، أما اختيار الدور فمن حق غيرك^(٣)

٦ - ليست الأشياء ذاتها هى التى تؤلمنا وتروعنا ، إنما هذا من آرائنا فيها وفكراتنا عنها . مثلاً ، الموت فى ذاته ليس شيئاً هائلاً ولا مخيفاً ، بل نحن الذين جعلناه كذلك بفهمنا السيء له وبما أضفناه إليه .

(١) المختصر ٢١

(٢) نفسه ص ٢٠

(٣) نسه ٢١ ، ٢٢

مع أن العاقل يجب أن يفهم أن من ولد يموت بعد أن ينضج ويحين
حصاده ، وأن الموت ليس إلا انحلالاً للعناصر التي يتكون الإنسان منها
فيعود كل إلى أصله ، وأن الأمر لا يعدو أن يكون تغيراً كبيراً لافناء^(١) .

٧ - المرء في هذه الحياة جزء من كل هو العالم ، أو كساعة
من نهار ، فليس له أن يأسى إذا ذهب جزء وحل بدله آخر ، أو إذا
جاءت ساعة بدل أخرى تولت ، وسواء عنده إن كان رحيله عن هذا
العالم بهذا السبب أو ذاك من الأسباب الكثيرة . بل إن المرء كسنبلة
من القمح ؛ تولد لتنضج وتحصد متى آن أوانها ، حتى إنها لو أمكن
أن تعقل وتتكلم لتمنت ألا يحول شيء دون نضجها الذي ترى من الخير
أن تصل إليه ، إداً يجب أن يرى الإنسان أن نضجه غاية وجوده ،
وأن من الشر ألا يبلغه !^(٢) .

وفي تصوير هذا الفيلسوف العملي الموت ، واستقباله له حين يجيء ،
نجد أنه لا ينسى شيئاً مما قدره من مبادئ . هأنذا - فيما يقول - مضطر
لركوب البحر ، فإذا يجب أن أعمل ؟ لا شيء إلا أن أعنى باختيار
السفينة وربانها وبجارتها ، والفصل المناسب للسفر واليوم الذي تكون
فيه الريح رخاء ، وهذا كل ما في طوقى . فإذا صرت فعلاً في عرض

(١) المختصر ص ١٨ والمحادثات بالفرنسية ص ٥٣ - ٥٤

(٢) المحادثات ص ٥٢ - ٥٣

البحر وثار عاصفة هوجاء ، كان انتقاء أخطارها من عمل الربان لا من على . هاهي ذى السفينة لم تستطع مقاومة الريح وأحيط بها من كل جانب ، وأخذت تغوص في الماء ولم تبق حيلة في انتقاء الغرق ، فماذا يجب عمله ؛ لا شيء دائماً إلا ما يتعلق بى ، أى أن أنحمل الموت بشجاعة معتقداً أن من قانون الطبيعة العام أن من ولد لا بد من أن يموت .

٨ - وتبين النزعة الرواقية إلى العمل فيما يراه علمها في عصر الرومانى ، من أنه في الفلسفة يجب أن نعطي لتطبيق المبادئ النظرية عملياً المقام الأول من الأهمية . مثلاً : يجب ألا نكذب ، وبلى هذا في التقدير الدلائل على وجوب عدم الكذب ، وأخيراً يحى ضرورة تأكيد وتثبيت الأمرين الأولين كأن نبحث مثلاً في الدلائل وشرائطه وسائر ما يتصل به . وإذا فالأمر الثالث ضرورى بسبب الثانى ، وهذا الثانى ضرورى بسبب الأول الذى هو أهمها .

لكننا قلبنا الأمر ، فأعطينا الثالث الأهمية البالغة وأهملنا الأول تماماً . لهذا تجدنا نكذب ، ونعرف تماماً كيف نقيم الدلائل على أنه يجب ألا نكذب مطلقاً !^(١)

٩ - وبعد هذا كله ، نجد فيلسوفنا يقرر صراحة أن الإنسان حر أخلاقياً ، له أن يفعل هذا أو ذاك ، وأنه يشعر بذلك تماماً من نفسه . وفى هذا يقول إن الله يمد المرء بالقوى الضرورية لاحتمال أحداث الحياة

ومقابلتها بما يجب ، وإن هذه القوى خالصة من كل إكراه أو إلزام خارجي ، وإنها جعلت تحت تصرفنا الكامل حتى إن الله لا يقيم في سبيل هذه الحرية العوائق والعراقيل^(١)

والحياة الحرة - التي تكون حسب العقل وهدية - هي الخير الوحيد اللائق بالإنسان ، ولو أردنا هذا الخير لكان تحقيقه في استطاعتنا ، ولم يكن في مكنة أحد أن يحول بيننا وبينه . لنستمع له في حوار مع تلميذ من تلاميذه :

- هل يستطيع أحد أن يكرهك على أن تعمل مالا تريد ؟
- من الممكن هذا ، لأنني إذا هددت بالموت أو السجن فعلت مالا أريد .
- ولكن إذا كنت تحقر الموت والسجن هل تهتم بهذا التهديد ؟
لا ، طبعاً .

- بعد هذا ، هل ترى احتقار الموت من واجبك ؟

- نعم .

- إذا فإرادتك حرة دائماً .

١٠ - والفضيلة في رأيه هي المعرفة ، وهو في هذا الرأي متأثر كما هو واضح بسقراط مؤسس علم الأخلاق . وفي ذلك يقول إنه ليس لصاحب

مصرف أو تاجر أن يرفض نقداً صحيحاً تقدمه له ، بل عليه — رضى أم لم يرض — أن يعطيك بدل نقدك ما تريد من متاع .

والأمر كذلك فى النفس ؛ إذا عرفت الخير أقبلت عليه ، وإذا بصرت بالشّر ابتعدت عنه ، وإنه من المستحيل أن تعرف أن هذا الشىء واجب ثم تعدل عنه إلى آخر . إن الذين يقعون فى إنهم السرقة أو الاختلاس مثلاً لا يعرفون ما السرقة وما الاختلاس ، فإذا عرفوا هذا وأنه إنهم أخلاقياً ابتعدوا عنه ^(١)

والفضيلة لا يصح أن ننظر لها ثواباً خارجاً عنها ، بل إن ثوابها منها وفيها ؛ ذلك بأنه كيف نبحث عن جزاء للرجل الخير أكبر من أنه فعل ما هو خير وفضيلة ؟ إن معنى هذا أننا نرى شيئاً لا خطر له وثمناً قليلاً أن يكون المرء رجل خير وفاضل وسعيد سعادة داخلية نفسية دونها كل سعادة !

وتأثر « إبيكتيت » بمؤسس علم الأخلاق فى مسألة الفضيلة وأنها المعرفة ، بل فى مسائل أخرى كثيرة ، بين بعد ما عرفناه من مبادئه وتعاليمه ؛ حتى إنه ليرى أن الإنسان إذا حزبه أمر فيما يتصل بالسلوك فما عليه إلا أن يتساءل ماذا كان يفعل سقراط أو زينون فى هذه الحال ،

(١) المحادثات ص ٤٦

ثم ليتأثرهما فيما كانا يعملان ، فيخلص من الحيرة ويكون قد أصاب
الخير فيما اختار^(١).

أشعر أنى أطلت الحديث عن « إبيكتيت » ولكن عذرى أن
لفلسفته العملية — كما رأينا — جلالها وأسرّها ، وأنه كان خير من
فهم في عصره الواجبات الشخصية والاجتماعية والدينية والتبعية الخلقية
وقداسة الواجب ، وأن مجهوداته القوية الحصبة كانت سنداً ضد
المذهب الأبيقورى وعاصماً منه ومما تورط فيه أشياعه في روما ، وأن كثيراً
من آرائه ومبادئه في الأخلاق تقرب إلى حد كبير مما جاء به الإسلام .

مارك — أوريل

وإذا تركنا « إبيكتيت » إلى « مارك — أوريل » نجد لونا
آخر من المبادئ الرواقية يأخذ بمجامع قلبه الحساس ، يرى هذا
الامبراطور ، الذى رفع الفلسفة الرواقية معه إلى العرش ، أن المرء أعجز
من أن يوقف سير هذا الكون العظيم أو يغير من اتجاهه ، هذا العالم
الذى يسير وفق خطة لا تتغير ، والذى يرتبط حفظنا بحظه ؛ وإذا ،
فلنرض بما يكون وبما يأتى به القضاء والقدر .

وكما يجب أن نتحمل ما يأتى به القدر ، يجب أن نتحمل ظلم
الإنسان ، فهو — أى الظلم — ضرورة من ضرورات الكون والنظام العام ،

وخاصة ونحن مهما تدمرنا وسخطنا لن نستطيع تغيير ذلك إلى أحسن منه .
وهناك شيء يمكن أن يعزينا عن هذه الآلام ، هو أن شرور
الأشرار لا يمكن أن تنال من فضيلة الأخيار ؛ قد يقتل الشرير بعض
الأبرياء ، وقد يصب اللعنات على رءوس الأخيار ، ولكن ماذا يمنعك
أنت الخير أن تبقى حكيمًا معتدلاً عادلاً ! ثم ماذا يضرنا ما يقول
الآخرون عنا ؟ قد يؤذوننا بكل أنواع الإيذاء دون أن يغالوا من النفس
الطاهرة الفاضلة الحكيمة مثلاً . شأنهم وشأننا في هذا شأن إنسان
يقذف حجراً أو أقذاراً في عين صافية جارية ، ولا يمنعها ذلك من أن
تظل تعطينا ماء عذبا رائقاً ، بل إنها - وهي الطهور - لترد ما يلقى فيها
من الأوساخ طاهراً^(١) .

هكذا وصل المذهب الرواقى إلى أعلى درجات النبالة ، وإن ظل
فخوراً بتساميه حزيناً بمبادئه ، فهو مذهب كرامة وصبر أكثر منه
مذهب حب وأمل .

تقدير ونقد للرواقية عامة^(٢)

لسنا مبالغين إن قلنا مع غيرنا بأن الأخلاق الرواقية تعتبر من أنبل

(١) دروس الأخلاق من ١٣٩ ، جانيه وسباى من ٤٢٩ - ٤٣٠

(٢) مما رجعنا إليه في هذا « رافيسون » في كتابه سابق الذكر ، و « بول
ليسير » في ترجمته المختصر « إبيكتيت » للفرنسية ، و « سانتهيلير » في مقدمته
لكتاب أرسطو في الأخلاق .

المذاهب في الأخلاق ، وبأن الفلسفة لم تنتج في الأخلاق العملية — التي لها أساسها النظري — أعظم مما ذهب إليه « زينون » و « إبيكتيت » و « مارك - أوريل » .

لقد سمت الرواقية بالإنسانية ، إذ رأت أن الإنسان مقدس بالنسبة إلى أخيه الإنسان ، وجعلت الخلقية في اتباع العقل والإعراض عن الشهوات ، وفهمت ما للواجب وإلزامه من خطر ، وقررت أن ثواب الفضيلة فيها لا في شيء آخر خارج عنها ، وبذلك كانت هذه الفلسفة احتجاجاً قوياً على مذهب اللذة .

ولكن مع هذا كله ، لم تسلم مما يوجب النقد الحق في بعض نواحيها . لقد نظر الرواقيون إلى أنفسهم فرأوا أنهم قدروا الإنسانية قدرها ، وعرفوا للعقل منزلته وخطره ، وحرروا أنفسهم من أسر الشهوات ومتع الحياة الدنيا ، فسموا بهذا سمواً كبيراً على معاصريهم من الأبيقوريين . إلا أن ذلك جرحهم إلى رذيلة العجب ، الذي كان يظهر واضحاً في أحاديثهم وأعمالهم ، حتى صار من أسس مذهبهم ومقوماته . وهل أدل على هذا العجب البالغ من أنهم كانوا يرون أن الحكيم الرواقي يعيش في منزلة سواء مع الآلهة ! بل إنه ليفضل كبير الآلهة « جوبيتر أوزوس » ؛ أن كان هذا لا يقترب الشر من طبيعته ، على حين لا يقربه الحكيم من إرادته ! وبعد هذا ، فالإله في رأيهم

لا يبلغ كماله إلا في الإنسان ، فهو كبذرة كمالها في نمائها ! .
ثم لقد تغنوا بحرية الإنسان وخلع نير الشهوات عن عاتقه ،
لكنهم جعلوه مع هذا خاضعاً للطبيعة يرضى بما تجيء به ولا يرغب
في أفضل مما يكون ، وهذا مالا يرضاه إنسان لنفسه . على أن التسليم
بالقضاء والقدر والخضوع التام للطبيعة العامة ، يتناقض والحرية التي
زعموها للإنسان وتساموا بها على من سوام^(١) .

وقد أحس هذا العلامة « سانتهيلير » فنقدم نقداً لاذعاً إذ يقول :
« إنهم لشد ما يمتدحون بالحرية ، بل هم يفرطون في الإشادة بذكرها ،
ومع ذلك يسلّمون أيضاً بالقضاء والقدر ! في مذهبهم الذي لا يخشى
المتناقضات — لأنه لا يراها — يقررون أن الإنسان حر ، ثم هم على
ذلك يخضعونه إلى قوة عمياء يسمونها عبثاً باسم العناية الإلهية » .
على أنه قد يقال إن هذا نقد ظاهره الحق ؛ لكن إذا تدبرنا
الأمر وفهمنا معنى القضاء والقدر ، وأن ما قدر علينا وما سبق به القضاء
لا يمكن أن يصل إلينا علمه قبل وقوعه ، وأن المرء عند ما يريد عملاً
من الأعمال يشعر من نفسه بتمام الحرية في فعله وعدم فعله — إذا لاحظنا

(١) لعل إشادة الرواقين بحرية المرء إزاء الشهوات هو الذي أوقع الأستاذ
أحمد أمين في لبس جعله يقرر « في كتابه الأخلاق ص ٦١ من الطبعة الثالثة »
أنهم ذهبوا إلى حرية الإرادة ، بينما من المعلوم كما قدمنا أنهم يقولون بالجبر
ونقي الاختيار .

هذا كله ، وفهمنا الحكمة في جعل ما قدر علينا من العناية الإلهية من جملة الغيب الذي استأثر الله بعلمه ، أدركنا ما في هذا النقد من تحايل يبعد به عن الحق ، وأن رجالات الفلسفة الرواقية لم يتناقضوا فيما ذهبوا إليه في هذه الناحية ! .

وبعد هذا وذاك ، لقد بالغوا في الزهد واطراح رغبات الجسم ومحاربة الشهوات ، والتباعد عن كل ما يراه الناس من خيرات ، وتشددوا في الفضيلة باعتقادهم أنها لا تنال إلا بهذا كله ولا تدوم إلا باليقظة التامة لها والحرص الشديد عليها ، فأياسوا الكثيرين منها ، إذ رأوا أن دون التحلى بها عقبات وأهوالا كما دلوا بهذا الرأي على أنهم لم يفهموا الإنسان حق فهمه ، وإلا لقالوا مع افلاطون وأرسطو بأن الفضيلة اعتدال أو توسط بين الإفراط والتفريط .

لكن من العدل أن نخفف من حدة هذا النقد إذا راعينا أن الفلسفة الرواقية كانت تعاصر الأبيقورية وتمشى معها جنباً إلى جنب ، هذه الفلسفة التي كانت لا ترى في الحياة غاية أسمى من اللذة ، وكان رجالها إذا لجأوا للعقل وجعلوا له حظاً من الهيمنة على السلوك ، لم يجعلوا له هذا الحظ إلا للمفاضلة بين اللذات واختياراً أكبرها وأدومها والتفكير في طرق نيلها والاستمتاع بها . كان لابد إذاً من طرف آخر يشدد في الفضيلة وطلبها ، وفي الخير والحرص عليه ، وكان هذا الطرف الرواقيون .

وأخيراً ، إن أصحاب الرواق لم يروا - كما تقدم - ضرورة للقول
بخلود النفس الفردية والجزاء على الفضيلة في حياة أخرى ، وبخاصة
وفلسفتهم كانت فلسفة مادية بمعنى الكلمة ، وهذا مما يذهب
بالكثير من عظمة مذهبهم في الأخلاق وجلاله .

الافلاطونية الحديثة

تمهيد

قرّبت فتوح الإسكندر المقدوني الغرب من الشرق ، فجعلت من
الممكن أن يتحقق إلى حد ما حلم الرواقيين ، وهو جعل العالم كله
وطناً واحداً ، لا يشعر فيه الناس بفوارق الأمم وتخوم الممالك .

حقيقة ، كان من آثار دولة الإسكندر الأكبر وفتوحاته ،
أن صارت إيطاليا واليونان والشرق يكوّنون عالماً سياسياً جديداً ،
كان من أثره المباشر خلق عالم فلسفي جديد . فقد اختلط الشرق
بالغرب ، وتعرف كل إلى الآخر ، وأفاد من علومه وحكمته وأخلاقه ،
وامتزجت الآراء وتلاقحت الأفكار والنزعات .

وكان من ذلك انبجاء جديد في الفلسفة التي لم تعد أئينا مركزاً لها ،
كما كان شأنها في الماضي ، بل صارت الإسكندرية التي بناها
الإسكندر عام ٣٣١ ق م خليفتها ، والمحافظة على تراث الأقدمين .

يعاونها في هذا المهم الجليل مكتبتها الشهيرة التي أسسها البطالمة ،
وصيرورتها ملتقى العالمين ، ومثابة العلماء والفلاسفة من كل فج ،
ما بين يهود ومصريين ويونان ورومان .

في هذه المدينة العالمية تألفت المدرسة الافلاطونية الحديثة
في أوائل القرن الثالث الميلادي على يد « أمونيوس ساكاس -
Ammonius Saccas » المتوفى سنة ٢٤١ م ، ثم « افلوطين المصري -
plotin » الذي تعلمه له وعاش من عام ٢٠٥ إلى عام ٢٧٠ م ،
وسجل التاريخ لهذه المدرسة مذهباً في الأخلاق وغير الأخلاق .

الأخلاق والخير الأعلى :

تأثر « أفلوطين » - الذي يعتبر الممثل لهذا المذهب - بفلسفة
افلاطون وفلسفة أرسطو ، وبتعاليم زرادشت التي درسها بفارس لما
ذهب إليها سنة ٢٦٩ م في حملة حربية في صحبة الإمبراطور
« جُورْدِيَان - Gordien » .

لهذا نجد أفلوطين يرى أن جميع الموجودات صدرت عن الله
بطريق الانبثاق كما يفيض النور عن الشمس والحرارة عن النار
من غير أن ينقص ذلك الشمس والنار شيئاً ، وبما أن النفوس فاضت
هكذا عن الله فهي تشتاق إليه دائماً وتحس ميلاً إليه وإلى الاتصال به ،

رياضة النفس والإمعان في التأمل والتفكير والغيبة عن الوجود^(١).
وعن هذا المبدأ فيما بعد الطبيعة صدر « افلوطين » في الأخلاق .
حقاً ، أخلاق مدرسة الاسكندرية ، كفلسفتهم كلها ، تقوم على
التصوف الذي يدعو للتأمل أكثر مما يدعو للبحوث العقلية المجردة .
هذه الأخلاق هي سير دائم نحو الكمال ، وارتفاع مستمر إلى الله ،
ولهذا يرى « افلوطين » أن التأمل هو الفضيلة التي لها القيمة الحقة
وأن جعل السعادة في العمل معناه جعلها في أشياء غريبة عن الفضيلة^(٢).
أما أمهات الفضائل المعروفة ، وهي الحكمة والشجاعة والعفة
والاعتدال أو العدالة ، فليس لها من قيمة إلا تطهير الروح بإبعادها
عن الشر وإجائها من الإنم ، وهذه الفضائل كما تطهر الروح تُذكى
العقل وتساعد على الاستغراق في التأمل والتفكير ، حتى يصير
المرء أهلاً لأن تهب عليه نسمة من رحمة الله ، فيصل إلى الانجذاب
الذي يجعل من الحب والمحبوب - كما يقولون - شيئاً واحداً ،
بانصراف الحب عن ذاته حتى لا يشاهد إلا الله وحده^(٣).

هذا الانجذاب هو الخير الأعلى والسعادة القصوى التي لا تدوم
إلا لحظات ؛ لكنها تملأ النفس غبطة لا يدرك كنهمها ومدى لذتها إلا من سعد

(١) برهيه ، تاريخ الفلسفة ، ج ١ ص ٤٥٣

(٢) رويان ، ص ١٣٩

(٣) تاريخ الفلسفة لجانيه وسيباى ص ٤٣٠ - ٤٣٢

بهذا الاتصال الذى لم يتذوقه « افلوطين » نفسه إلا أربع مرات ، فيما يروى عنه تلميذه « فورفوريروس »^(١)

هذا ؛ وقد كان لرأى الافلاطونية الحديثة ، فيما بعد الطبيعة وفي الأخلاق ، أى لنظرية انبثاق الموجودات عن الله بطريق الفيض واتصال النفس به متى استعدت لهذه السعادة القصوى ، أثر عظيم على الفلسفة الإسلامية . هذا الأثر يلحسه الباحث لمساً عند دراسته لهذه الفلسفة ، كما سنحسه عند دراسة الأخلاق لدى بعض الفلاسفة المسلمين كالفارابى وابن سينا ومن حذا حذوها فى الفلسفة .

والآن ، وقد انتهينا من دراسة تاريخ الأخلاق الفلسفية ، أى الأخلاق فى العصر القديم ، قبل ظهور المسيحية والإسلام الذين وجهها الأخلاق وجهات أخرى من ناحية الغاية وناحية البحث — الآن ، وقد انتهينا مما تقدم ، نرى أن نذكر كلمة قصيرة عن الطابع العام للأخلاق الإغريقية ، قبل أن ننقل للعصور التالية .

الطابع العام للأخلاق الإغريقية

بعد دراسة الأخلاق الإغريقية فى أدوارها المختلفة ، نستطيع أن نقرر أنه كان من مميزاتها الرئيسية — التى تكون طابعها — أن مذاهبها على تعددها كانت كلها عقلية . بمعنى أن تحديد الغاية القصوى والباعث

(١) هو تلميذ افلوطين (٢٣٢ - ٤٠٣) الذى جمع رسائله وهى أربعة وخمسون رسالة فى ستة كتب كل منها تسع رسائل ، فسميت لهذا بالناسوعات .

على العمل كان مرجعه العقل لا عاطفة من عواطف الوجدان ، كاللحبة والإيثار مثلاً الذين سنجدهما فيما بعد في المسيحية وغير المسيحية .
نلمس هذه النزعة لدى سقراط وأفلاطون وأرسطو ، الألى جعلوا للقوة الناطقة المهيمنة على قوى النفس الأخرى فيما يختص بالسلوك ، وجعلوا الحكمة الفضيلة العليا ، كما نلمسها أيضاً لدى الأبيقوريين والرواقيين ، وبخاصة هؤلاء الذين جعلوا مبدأهم « اتبع العقل » قاعدة السلوك .

ولئن عرفنا في أخلاق الافلاطونية الحديثة نزعة صوفية روحية غالبية ، لا تتفق مع تلك النزعة العقابية التي أثرت عن اليونان ، فإن مردها إلى ما كان من تأثر رجالاتها ولا سيما افلوطين ، بالتصوف الشرق بسبب تطوافه ببلاد الشرق وأخذه من تعاليمه .

ونجد بعد هذا ، من ميزات تلك الأخلاق ، أن الخير الأعلى كان هدف جميع مذاهبها المختلفة وغايتها العليا ، هذا الخير الذى هو السعادة كان مطلب الجميع ، وإن اختلفوا — قليلاً أو كثيراً — فى تحديده وتعيين وسائله ، كما كان مرتبطاً بالفضيلة برباط وثيق .

حقيقة ، إن غاية الأخلاق فى ذلك العصر القديم كانت الخير الأسمى أى السعادة التى لا تنفصل عن الفضيلة ، فهذه الغاية تشوّف إليها كل الأخلاقيين ، لأنه من البديهي أنه لا يستطيع فيلسوف أن يقول إن مذهبه الذى يدعو إليه فى الأخلاق لا يحقق للناس ما يرجونه من سعادة

لقد طلب سقراط السعادة ، ورأى أن الفضيلة كفيلة بتحقيقها وطلبها من بعده افلاطون ، وأراد بها اللذة الروحية العليا التي يحسها الرجل الفاضل إذا استعمل عقله في التفكير ، حتى يصل لمعرفة عالم المثل والاتحاد بمثل الخير المطلق وهو الله تعالى . وجعلها أرسطو محور مذهبه وشرط لها ما شاء من شروط على ما عرفناه .

كما قال بها من بعد الأبيقوريون والرواقيون ورجال مدرسة الأسكندرية . وهكذا نجد السعادة غاية كل تلك المذاهب الأخلاقية ، وإن أخذت صوراً مختلفة تتباعد حيناً وتقتارب حيناً آخر .

على أن أولئك الفلاسفة القدماء لم يجهلوا الواجب ، بدليل محاورات افلاطون ، لكن فكرة الواجب ، كما نفهمه بدقة هذه الأيام ، فكرة محدثة ، وكان « كانت - kant » هو أول من خاص الواجب مما كان يحيط به ، وجعل له حدا يعرف به ، وجعل الأخلاقية مرتكزة عليه . لهذا يصح القول بلا مبالغة بأن افلاطون وأرسطو كانا يتكلمان دائماً عن الخير وعن الفضيلة ، ولكننا لا نجد عندهما تعابير تدل تماماً على ما نسميه اليوم الواجب بمعنى الكلمة^(١) .

ومع هذا فاليونان ، منذ وقت مبكر جداً ، كانت لهم فكرة عن

(١) جانيه وسيباي ص ٤٣٢ - ٤٣٣

القانون الأخلاقي الذي يأمر وينهى ، كالقوانين المدنية التي تتميز الأخلاقية عنها بأنها لم تكن قط مكتوبة .

فسقراط — كما تقدم — أنطق السوفسطائي « هيبيااس — Hippias » بالدليل على وجود هذه القوانين المخطوطة في الصدور ، وافلاطون بين في « كريتون — Criton » فكرة الإلزام المطلق التي لا تنفصل عن القانون الأخلاقي : « لا يجب أن نرتكب الظلم مطلقاً ، إذاً لا يصح أن نظلم ، حتى من بصيبننا بظلمه » . ولكن رغم هذا أيضاً ، فافلاطون كان يبحث عن الجمال والخير ويؤكد طلبهما أكثر من بحثه وطلبه الإلزام ، ولا حاجة للقول بأن هذا الطابع أكثر وضوحاً عند أرسطو .

المقالة الثالثة

الأخلاق في القرون الوسطى

نطلق كلمة « القرون الوسطى » ، على المدة الواقعة بين أواخر القرن الرابع الميلادي إلى عام ١٤٥٣ م الذي فتح فيه الترك مدينة القسطنطينية . وقد كان لهذه العصور فلسفة تختلف بطبيعة الحال عن الفلسفة السابقة - في الخطة والفرص - نظراً لظهور المسيحية والإسلام وإتيان كل منهما بدين جديد وجه الناس وجهة أخرى غير التي ألفوها ، وكشف عن حقائق جديدة أعجب الفلاسفة أنفسهم كثيراً في البحث عنها . والذي يهمنا هنا تسجيل التطور الذي طرأ على الأخلاق ، بسبب المسيحية أولاً ثم الإسلام ثانياً .

الأخلاق في المسيحية

من الممكن تقسيم هذا العصر الطويل من عصور التاريخ إلى زمنين : زمن آباء الكنيسة ، وزمن الفلاسفة المدرسين ، غير أننا لا نجد ضرورة لهذا التقسيم من ناحية الأخلاق التي لم تختلف تقريباً في أحدهما عن الآخر . وإذا فلنتكلم عنها فيهما جملة واحدة ، وليكن الكلام فيها موجزاً لأنه لا يحتاج لتطويل .

ونقول أولاً إن العصر المدرسى يطلق عليه كلمة « La scolastique » ،
ويراد بها العهد الذى كانت الفلسفة تعلم فيه فى الأديرة ، وفى المدارس
التي أسست للدراسات الدينية الفلسفية ، والتي كان يقوم عليها معلمون
من رجال الدين . هذا العهد امتد من القرن التاسع إلى أوائل الخامس
عشر ، وسادت فيه تعاليم افلاطون حيفاً ، وتعاليم أرسطو حيفاً آخر .
فى هذا العصر كله - أعنى طوال القرون الوسطى - عملت
الكنيسة على تثبيت سلطتها ، وعلى أن تكون هى وحدها مصدر
المعرفة ، وعلى أن يكون الكتاب المقدس هو المرجع الوحيد فى الأخلاق
وفى غير الأخلاق ، أما الفلسفة فلا يصح أن يكون لها أكثر من التدليل
على ما تضمن الكتاب المقدس من آراء .

على أن الفلاسفة من رجال الدين فى هذا العصر ، فهموا ما تضمنته
الفلسفة اليونانية من حقائق ، فاجتهدوا فى التوفيق بينها وبين الدين
المسيحى الذى هو فوق الشك والنقاش ، وهذه المهمة - أى مهمة
التوفيق - كانت إحدى مميزات العصر المدرسى .

الأخلاق والدين

فى ذلك العهد ، يرى الباحث أن للأخلاق خصائص تمتاز بها عنها
لدى اليونان ، ومن هذه الخصائص اتجاهها للقلب أكثر من العقل ،

واعتمادها على الوحي لمعرفة الخير والشر أكثر من اعتمادها على النظر والتفكير الحر .

فالرسول ، من حيث هو رسول ، يرسل لإصلاح من أرسل إليهم عامة على اختلاف عقلياتهم وطبقاتهم ، فيجد من الخير أن يعنى بسلوك الأفراد والجماعات عناية كبيرة ، وأن يعتمد في ذلك على العواطف والمشاعر والإحساسات ، يؤثر فيها بذكر ما أعده الله للأخيار من نعم مقيم وما ينتظر الأشرار من عذاب أليم ، وفي هذا ما يهز القلب ويدفع الإرادة للعمل الصالح . فهو يعتمد على ذلك أكثر من اعتمادها على العقل الذي يلجأ للتحليل ووضع المقدمات ، لمعرفة الخير من الشر ورسم المثل الأعلى كما رأينا في الأخلاق لدى اليونان .

ورجال الدين مع هذا ، يرون مقياس الخير والشر أمر الله ونهيه لانظر العقل وحده ؛ فبعد أن كانت الأخلاق في الفلسفة اليونانية عملاً من أعمال العقل ، أى كان العقل هو المرجع في تمييز الخير من الشر ، أصبح الأمر في هذه الناحية في القرون الوسطى للوحي الذي صار المصدر الوحيد تقريباً لتبيين الخير والشر والحسن والقبيح .

وهناك خاصة أخرى لهذا الضرب من الأخلاق ، وهى أنها شعبية تنبجها للأمة كلها لا للطبقة الخاصة منها ، مادامت لا تطلب من الإنسان إلا أن يضع نصب عينيه ما حثَّ عليه الدين فيعتبره خيراً ، وما نقرَّ منه

فيعده شراً ، فإن طلبت مع هذا شيئاً من النظر العقلي فلتبرير تلك
الأوامر والنواهي .

على حين كانت الأخلاق في اليونان أخلاقاً « أريستوقراطية »
لا تطبقها إلا فئة خاصة ، بما رسمت من مثل أعلى للسعادة يتطلب كثيراً
من النظر والتفكير لفهمه والوصول إليه ، وحسبنا في هذا الإشارة إلى
رأى افلاطون وأرسطو وافلوطين في السعادة ووسائلها .

وبعد هذا الإجمال يجب أن نذكر بإيجاز أن الأخلاق في المسيحية
كما نأخذها من أحاديث المسيح عليه السلام في الإنجيل ، تعتبر مواظب
وحكما تجد سبيلها للمشاعر والقلوب ، وتتناول الحث على كثير من خلال
الخير والتنفير من كثير من خصال الشر .

فيها الحث على التواضع ، ومقابلة السيئة بالحسنة ، والأمر بأن يعامل
الإنسان غيره بما يحب أن يعامل به ، إذ يقول : « أحبوا أعداءكم ،
أحسنوا إلى مبغضيك ، وصلوا لأجل الذين يسيئون إليكم ، ومن أخذ
رداءك فلا تمنعه ثوبك أيضاً ، وكما تريدون أن يفعل الناس بكم فافعلوا
أنتم أيضاً بهم ، اغفروا يغفر أيضاً لكم »^(١)

وفيها النهي عن الرياء والقتل والزنى والسرقة وشهادة الزور ،
والأمر بأن يحب الإنسان أخاه الإنسان كنفسه ، والتنفير من الدنيا
التي لا يستقيم حبها مع حب الله ، وعن كنز المال في الأرض حيث

(١) لإنجيل لوقا ، الإصحاح السادس

يكون عرضة لنهب اللصوص والبلى . وقد شدد روح الله وكلمته في هذا ، حتى إنه وصى من سألته عن طريق السكال بأن يبيع ماله ويعطى ثمنه للفقراء فيكون له كنز في السماء ، ثم بعد هذا يذهب ليقبعه^(١) . وفيها غير هذا وذلك من التعاليم الأخلاقية التي بها - في رأى المسيحية - إصلاح الفرد والجماعة .

هكذا كانت الأخلاق في المسيحية في الفترة الأولى التي سبقت التأثر بالفلسفة اليونانية ، حتى إذا كان هذا التأثر رأينا بعض مذاهب هذه الفلسفة تنساب إلى المسيحية ، وتظهر بواسطة رجال الدين الذين حاولوا صوغ التعاليم الدينية صياغة علمية وطبعها بالطابع الفلسفى ، مستعينين في هذه المحاولات ببعض فلسفات اليونان في الأخلاق . ومن الواضح أن الفلسفة الرواقية كانت أقرب تلك الفلسفات للمسيحية لما تدعو إليه من زهد وتقشف واستمسك شديد بالفضائل العملية ، ولما كان لكثير من أبطالها ورجالها من شخصيات قوية صادقة في إيمانها بها فعملت على نشرها .

ولما جاء القرن الثالث عشر للميلاد وترجمت كتب أرسطو الأخلاقية أخذ الفلاسفة المدرسيون يتدارسونها - بجانب ما درسوا من افلاطون - ويتأثرون بها تأثراً شديداً وضح في دراستهم ومؤلفاتهم التي حفظها لنا التاريخ .

ومع هذا التأثر بافلاطون - وبخاصة بهذا الأخير - في الفترة

(١) إنجيل متى ، الإصحاح السادس والتاسع عشر .

الأخيرة من العصر المدرسى ، نجد كثيراً من الفلاسفة اللاهوتيين في هذا العصر يجعلون معرفة الخير والشر من الله وحده ، وكان من هؤلاء الفلاسفة « أبيلارد - Abélard » الفرنسى و « دونس سكوت » الانجليزى ، و « جيرسون - Gerson » الفرنسى .

يقول « أبيلارد » : إن التمييز بين الخير والشر لا يرجع إلا إلى الله وحده^(١) ، وإن كان - على ما يرى - لا يخطئ المرء أخلاقياً إذا سلك حسب ما يوحى به الضمير المستنير بهدى الدين والمعتقد مع أوامره وإرشاداته^(٢) .

وبعد نجد « دونس سكوت » يعلم أن الله إذا أراد شيئاً كان هذا الشيء خيراً ، ولو أنه أراد أن نسير في الأخلاق على قوانين غير التى أرادها لكانت هذه القوانين عادلة .

وأصرح من هذين ، فى رجوع الحسن والقبح لله وحده ، « جيرسون » الذى يقرر أن الله لا يريد هذه الأمور ويرضى عنها لأنها حسنة ، بل هى حسنة لأن الله أرادها ؛ وكذلك أضدادها هى شرور لأن الله حرمها^(٣) وهنا يتذكر الباحث الخصومة فى الحسن والقبح فى الإسلام بين أهل السنة والمعتزلة ، فـ أشبه الليلة بالبارحة .

الخير الأعلى

ومن الطبيعى أن يكون للأخلاقىين المسيحيين فى هذا الطور ،

(١) جانيه وسيباى ص ٤٣٦ (٢) دروس الفلسفة للأستاذ Cuviller ج ٢ ص ٢٨٧ (٣) المرجع نفسه

فهم خاص جديد للفضيلة وللخير الأعلى . وقد رأينا القداماء - من سقراط إلى أبيقور وزينون الرواقى - يوحّدون بين السعادة والفضيلة ؛ فعند سقراط وافلاطون وأرسطو وزينون السعادة ثمرة الفضيلة ، فمن ملكها كان سعيداً . وعند أبيقور الفضيلة ثمرة السعادة ، فحتى كان المرء سعيداً - أى حاصلًا على اللذة - كان فاضلاً .

أما عند الأخلاقيين المسيحيين فكان الأمر على غير هذا : الفضيلة بإطلاق هى الإحسان أى حب الله وحب الإنسان لأجل الله وفى سبيله لأنه موضوع عطفه ورحمته ، والسعادة هى أن يحب المرء الله وأن يكون محبوباً منه . والخير الأعلى - الذى وسيلته الإحسان وحب الله - لا يتحقق فى هذه الحياة التى لا تتسع له ، بل يكون فى الدار الأخرى التى أعد الله فيها ما شاء للمصطفين الأخيار .

وأخيراً ، فإنه إذا شئنا أن نذكر ممثلاً للأخلاق فى ذلك العصر المدرسى ، حاول أن يفلسف التعاليم الأخلاقية الدينية ويصبغها بصبغة فلسفية أرسطية ، لا نجد أمثل من القديس « توماس الاكويينى Thomas d'Akuin » أكبر رجال الدين التابعين للكنيسة العربية . هذا الفيلسوف كان يرى أن الفلسفة على جدواها لا تغنى عن الوحي ، بمعنى أن الحاجة ماسة إلى تعليم مماوى يأتى من عند الله ، مع وجود التعاليم الفلسفية التى يصل إليها العقل البشرى بنوره الخاص بعد أعمال النظر والتفكير .

ذلك بأن الإنسان يتشوف دائماً إلى الله ويتجه إليه ، على أنه

الغاية القصوى التي يعجز العقل عن إدراكها ، فليس حينئذ إلا الوحي الإلهي يمد المرء بما ليس في طوق العقل معرفته فيما يتصل بهذه الغاية التي يتطلع لها في كل حال .

ومن ناحية أخرى فإن الحقائق الإلهية ، وإن كان للعقل فيها مجال فإن هذا يكون لطائفة خاصة ، ولا نصل إلى بعضها إلا في زمان طويل ومع أوهام كثيرة لا يؤمن معها الخطأ والضلال ، والوحي هو الذي يجلو كل هذا الضرب من الحقائق للناس جميعا بأيسر السبل وأوثقها في التأدية إلى الحقيقة^(١) .

أما الأخلاق عنده ، فكانت مزججا من الأخلاق المسيحية وأخلاق أرسطو . لقد كان يرى من ناحية الفلسفة أن العفة والشجاعة والعدالة فضائل لا شك فيها وفي مقدور الإنسان كسبها ، وتؤدي للسعادة الطبيعية . لكن السعادة القصوى فوق الطبيعية ، هي التي تكون متى كان للمرء ثلاث فضائل أخرى ترجع للدين ، هي : الإيمان ، والإحسان للناس في سبيل الله وحبّه ، والأمل في الحياة الأخرى التي ينال الإنسان فيها حظه من الثواب^(٢) .

وزراه في بحث القوى العقلية يرى في العقل النظري والعقل العملي ، وهو الضمير ، رأى المعلم الأول الذي يطلق عليه كلمة الفيلسوف . إنه

(١) الخلاصة اللاهوتية La Summa Théologique ، تعريب الأب بولس عواد عن اللاتينية ج ١ ص ١١ طبع بيروت سنة ١٨٨٧ م .
(٢) جانيه وسيباي ص ٤٣٧ .

يذهب مثله إلى أن العقل النظري والعقل العملي ليسا قوتين متغايرتين ، بل إنهما قوة واحدة تختلف فقط بالغاية ؛ لأن الأول يقصد به إدراك الحق في نفسه لا العمل به ، بينما الآخر يراد منه العلم الذي يؤدي للعمل ، وإذا فباعتبار الغاية سمي ذلك نظرياً وهذا عملياً^(١) وهذا العقل العملي أو الضمير يُغري بالخير وينفر من الشر ، ويعذل ويؤنب ، أى له عنده الخصائص التي نعرفها والأدوار التي يقوم بها قبل العمل وفي أثناءه وبعده .

وإذا تعرض لمسألة الحرية والاختيار في الأخلاق ، نراه يعالجها معالجة لا تهمل الدين أو الفلسفة ، بل تحاول أن تجمع بينهما في قرآن ، إذ يذهب إلى أن الإنسان له حريته في عمل ما يريد واختياره الذي يوجهه كما يشاء .

ثم يفرق بين الجاد الذي يفعل ، مجازياً طبعاً ، دون حكم ؛ والحيوان الذي يفعل بحكم طبيعي ، كما تحكم الشاة إذا رأت الذئب بوجوب الهرب منه حكماً طبيعياً لا اختيار فيه ؛ والإنسان الذي يفعل هذا الفعل بعد حكم القوة المدركة بوجوب فعله ، أو يتركه بعد حكم هذه القوة بوجوب الكف عنه ، وهذا الحكم لا يكون عن غريزة طبيعية بل بضرب من القياس العقلي مع جواز فعل غير ما يأمر به العقل . ولو لم يكن الإنسان مختاراً ، ما كان في النصح والأوامر والنواهي والثواب والعقاب فائدة^(٢) .

(٢) نفسه ص ٣٨٠

(١) الخلاصة اللاهوتية ج ٢ ص ٣٥٣

على أن اختيار المرء لهذا الفعل مثلاً دون ذاك ، لا يكفي لأن
يصدر عنه ما لم يعضد هذا الاختيار من الله كما يقول . وبهذا نجد
النزعة الدينية غلبت عليه أخيراً ، فرأى ما يراه الفلاسفة اللاهوتيون
عامة من أن كل شيء يرجع لإرادة الله وحده .

ومسألة حسن الأفعال وقبحها ، التي شغلت جانباً كبيراً من
تفكير الفلاسفة في العصور المختلفة ، تنال ما تستحقه من العناية من
تفكير فيلسوفنا القديس الذي يلقيه المسيحيون بالأستاذ الملوكي ،
فيعقد لها من كتابه القيم - الذي هو مرجعنا الأول فيما كتبناه عنه -
أحد عشر فصلاً ، يخرج الباحث منها بأنه جعل للعقل بحالاً كبيراً
في حسن الأفعال وقبحها ، ولم يصدر كما صدر أسلافه عن قاعدة :
أن هذا العمل حسن لأن الله أمر به ، ولم يأمر الله به لأنه حسن .
إنه يرى أن الفعل الإنساني يكون حسناً أو قبيحاً باعتبار قياسه
إلى مبدأ الأفعال الإنسانية وهو العقل ، فإن اشتمل موضوعه على
ما يوافق العقل كان الفعل حسناً في نوعه كالتصدق على الفقير ،
وإلا كان قبيحاً كالسرقة التي هي سلب ما للغير^(١) .

وأخيراً ، نرى الفيلسوف الأكوييني معنياً بمسألة السعادة فيخصص
لها قدراً كبيراً من كتابه ؛ إذ يبحث عن السعادة ما هي ، وعما تقوم به

(١) الخلاصة اللاهوتية ج ٣ من ٣٧٧

سعادة الإنسان ، وعن مقتضيات السعادة كاللذة وخيرات البدن
والخيرات الخارجة ، وعن إدراك السعادة هل هو في مقدور الإنسان
أولا ؟ وهل يتفاوت الناس في درجات السعادة ؟ ونحو هذا وذاك
مما يتصل بهذه الناحية ، وقد خصص لكل مبحث من هذه المباحث
الأربعة ثمانية فصول .

وقد انتهى من هذه الدراسة الطويلة إلى أن السعادة لا تقوم
بالخيرات الخارجة : كالغنى والكرامة ، ونباهة الشأن ، والمجد والجاه
والسلطان . ذلك بأن السعادة هي الخير الأعظم ومن حقيقتها أن
تكون كافية بنفسها لا غاية لشيء بعدها ، وكل هذه الخيرات
لا تتحقق فيها هذه الخاصة ، إذ يوجد غيرها خيرات أخرى لها قيمتها
وقدرها كالحكمة والعافية ونحوهما^(١) .

كذلك السعادة ليست في خيرات البدن كالعافية والصحة ؛
ولا في اللذة التي هي في الحقيقة شيء لاحق للسعادة لا السعادة ذاتها ؛
ولا بخيرات النفس وحدها من الفضيلة والمعرفة ، لأن السعادة وإن كانت
شيئاً في النفس أي خيراً حاصل فيها ، إلا أن ما تقوم به هو شيء خارج عنها .
إذاً ، بم تقوم السعادة في رأيه ؟ يظهر أنه يرى أنها تقوم بفعل
العقل النظري أكثر من فعل العقل العملي .

(١) الخلاصة اللاهوتية ج ٣ ص ١٨٣ وما بعدها .

أولاً ، لأن السعادة - وهي فعل للإنسان - يجب أن تكون أشرف فعل له بأشرف قوة من قواه ، وأشرف القوى الإنسانية هو العقل النظري ، فالسعادة إذا قائمة بالأخص بعمل هذا العقل أى بالنظر فى الإلهيات .

وثانياً ، الإنسان بالنظر والتفكير يشارك نوعاً ما الملائكة الأعلى ، أى الله والملائكة الذين يصير بالسعادة شبيهاً بهم ، ولهذا كانت السعادة القصوى المرجوة فى الحياة الأخرى ترجع إلى التأمل والتفكير وإدراك المعلومات الحقة^(١) .

على أن السعادة لتكون كاملة بإطلاق ، لا يكفى للحصول عليها إدراك كل العلوم النظرية ، بل لابد من معرفة الجواهر المفارقة أى الملائكة ، واتصال العقل بالله على أنه موضوعه الذى به تمام السعادة . ومن أجل هذا لا يمكن - كما ذهب إليه فيلسوفنا - أن يحصل إنسان على السعادة الكاملة فى هذه الحياة . ذلك بأن السعادة باعتبارها الخير الكامل ، تنفى كل شر وترضى كل شوق ، وهذا غير ممكن فى هذه الحياة بداهة لكثرة شرورها وآلامها التى لا يسلم أحد منها ، ولأن خيراتها زائلة فيظل الإنسان متطلعاً إلى خير دائم لا يزول عنه ، وأن له بهذه فى حياتنا الدنيا ! ولأن ما تقوم به السعادة بصفة خاصة هو رؤية الله واتصال العقل به ، وهذا كما نرى متعذر فى هذه الحياة^(٢)

(١) الخلاصة اللاهوتية ج ٣ ص ٢٠٩ وما بعدها .

(٢) الخلاصة اللاهوتية ج ٣ ص ٢٣٦ - ٢٣٧ .

وأخيراً ، يتضح من كل ما تقدم مقدار تأثير هذا المفكر — الذى اعتبرناه بحق ممثل الأخلاق الدينية الفلسفية فى العصر المدرسى — بالفلسفة وبخاصة فلسفة أرسطو ، وكيف حاول تعليل التعاليم الدينية تعليلاً فلسفياً وطبعها بالطابع الفلسفى .

الأخلاق فى الإسلام

إن الضمير ، وإليه المرجع فى بيان الخير والشر ، فطرى فى جبرئوته وأصله ، عرف به الناس أمهات الأخلاق وكثيراً من الفضائل والردائل وإن اختلفوا قليلاً أو كثيراً فى التطبيقات .

والعرب — وهم أمة من الأمم — كان لابد لهم من هاد يهديهم سواء السبيل على فترة من الرسل وانقطاع الوحى ، وهذا الهادى كان الضمير الذى تفضل الله فأمد به الإنسان ليكون له وازعاً فطرياً . من أجل هذا كان للعرب فى جاهليتها ، كسائر الأمم فى بداوتها ، حظ من الأخلاق يتعايشون به قبائل وجماعات ، وتتمثل هذه الأخلاق فيما كان يدور على ألسنتهم فى النثر والشعر من حكم فيها حض على المكارم وتنفير من الدنيا .

لكن هذه الحكم والوصايا لا يبلغ أمرها ، مهما بلغت من السمو ، أن تكون نتاج تفكير فلسفى ولو فى الناحية الأخلاقية وحدها ، إنما هى كما يقول الشهرستانى فلتات الطبع وخطرات الفكر .

ولعل من المناسب أن نذكر لذلك مثلاً معدودة من النثر والشعر ؛
فن الأول ما أثر عنهم من هذه الأمثال والوصايا :

« من سلك الجدد^(١) أمن العثار ، إن الحذر لا ينجي من القدر ،
آفة الرأي الهوى ، وسوء الظن عصمة ، أترك الشر يتركك ، إذا قام جناة
الشر فاقعد » . ومنها ما أوصى به زهير بن جناب الكلبي بنيه إذ يقول :
« يا بني قد كبرت سني ، وبلغت حرساً^(٢) من دهرى ، فأحكمتني
التجارب ، والأمور تجربة واختبار ، فاحفظوا عني ما أقول وعوه :
إياكم والخور عند المصائب ، والتواكل عند النوائب ؛ فإن ذلك داعية
للغم ، وشماعة للعدو ، وسوء ظن بالرب . وإياكم أن تكونوا بالأحداث
مغتربين ، ولها آمنين ومنها ساخرين ، فإنه ما سخر قوم قط إلا ابتلوا .
ولكن توقعوها فإن الإنسان في الدنيا غرض تعاوره الرماة فقصر دونه
ومجاوز لموضعه ، وواقع عن يمينه وشماله ثم لا بد أن يصيبه » .

ومن الشعر الذي ملأ حكمة ، ووصى بكثير من طيب الخلال
وحسن الأخلاق ، قول السموءل اليهودي :

إذا المرء لم يدنس من اللؤم عرضه فكل رداد يرتديه جميل
وقول عبيد بن الأبرص :

صبر النفس عند كل مُلم إن في الصبر حيلة المحتمل

(١) ما استوى من الأرض

(٢) الحرس : الدهر ، وحرس كسمع عاش زماناً طويلاً

ربما تجزع النفوس من الأمر له فرجة كحل العقال
وقول زهير بن أبي سلمى :

ومن يجعل المعروف في غير أهله يجد حمده ذمًا عليه ويندم
هذا ، ولما جاء الإسلام وأخذ العرب يفقهون القرآن والحديث
ويجبلون النظر فيما اشتملا عليه ، اتسع مجال تفكيرهم واتجهوا بمقولهم
لآفاق أخرى ، زادت واتسعت حينما اتصلوا بغيرهم من أبناء الأمم ذوى
الثقافات المختلفة ، وخاصة بعد أن ترجموا ما ترجموا من مؤلفات اليونان
وغير اليونان . حينئذ نشأت الفلسفة الإسلامية ، وصار للإسلام فلاسفة
في الأخلاق وفي غير الأخلاق .

ونرى قبل أن نتكلم عن تاريخ الأخلاق كما عرفناها عن الفلاسفة
وغير الفلاسفة من المسلمين ، أن نشير إلى موقف أهل السنة والمعتزلة
في مسألة لا تزال من أبحاث الفلسفة الأخلاقية الهامة ، وهى : مدى
قدرة العقل وسلطته في تعرف الحسن من القبيح ، والخير من الشر .
نرى أن نشير إلى هذا ، وإن كنا نعتقد أن هذين الفريقين لم يقصدا
البحث في الأخلاق حينما عرضا لهذه المسألة .

إن من الأصول التى انفق عليها المعتزلة مسألة الحسن والقبح
العقليين ؛ يعنون بذلك — كما هو معروف لمن درس علم الكلام —
أن الحسن والقبيح والخير والشر أمور ذاتية تجب معرفتها بالعقل ، فإن
قصر المفكر في هذا استوجب العقوبة .

وفي ذلك يقول الشهرستاني بعد ما أورده من الكلام على الجبائي المتوفى عام ٣٠٣ وابنه أبي هاشم : « واتفقا على أن المعرفة وشكر المنعم ومعرفة الحسن والقبح واجبات عقلية ، وأثبتا شريعة عقلية ، وردا الشريعة النبوية إلى مقدرات الأحكام ومؤقتات الطاعات التي لا يتطرق إليها عقل ولا يهتدى إليها فكر »^(١) .

وبجانب هذا الرأي الذي لا يحجر على العقل في التفكير ، نرى أهل السنة الذين يرجعون ذلك كله للشارع ؛ فالحسن ما جعله حسنا ، والقبيح ما رسم أنه قبيح ، وليس للعقل سلطان بيان الخير والشر من نفسه . ولا نبالغ إذا قلنا إن موقفهم في هذه المسألة هو موقف آباء الكنيسة المسيحية وفلاسفتها منها .

ومهما يكن ، فليس مما يميننا هنا بيان أدلة هذا الفريق أو ذاك ، فلذلك موضعه من علم الكلام ، وإعما وجدنا من الخير الإشارة لهذين المذهبين لما نعتقد من اتصالهما اتصالا غير مقصود بتاريخ البحث الخلقى الذي نحن بصدد الآن .

نرجع بعد هذه اللمحة الخاطفة إلى مانحن بسبيله من عرض لتاريخ الأملاق عند المسلمين ، فنرى أن الذين بحثوا وكتبوا فيها كانوا شيعا

(١) الملل والنحل ج ١ ص ١٠٠ ، وفي ج ١ ص ١٧ أن ذلك مما انفرد به أبو الهذيل العلاف !

متميزة بالنزعات المختلفة التي غلبت عليهم ، ومناهج البحث التي
اصطنعوها وساروا عليها .

نجد منهم من سادته في كتابته النزعة الدينية ، وعنى فقط بالأخلاق
العملية ، يدلل عليها ويؤكد كدها ببعض آى القرآن وأحاديث الرسول
صلى الله عليه وسلم وشعر العرب ، كأبى الحسن البصرى الماوردى المتوفى
عام ٤٥٠ هـ في كتابه « أدب الدنيا والدين » .

ونجد منهم من سادته النزعة الدينية والصوفية ، إلا أنه شاب ذلك
بكثير من النظر الفلسفى ، كأبى حامد الغزالى .

ونجد منهم أخيراً طائفة ممن عرفوا بأنهم « فلاسفة الإسلام »
كالكندى والفارابى وإخوان الصفا ومسكويه بالمشرق وابن باجه
وابن طفيل ومحيى الدين بن عربى بالمغرب .

وهؤلاء وأولئك جميعاً ، أقاموا مذاهبهم فى الأخلاق على أساس
من الفلسفة التي ثقفوها عن اليونان معانين ذلك غير مستخفين .

هذا ، ومن الخير أن نتناول فى لمحة خاطفة — قبل الكلام على
هؤلاء الفلاسفة — الأخلاق كما تفهم من القرآن والحديث قبل أن
تتصل بالثقافات الأجنبية عامة ، وبعد أن تأثرت بأداب الفرس والهند ؛
كما يمثلها لنا ابن المقفع فى كيلة ودمنة وأدبيه الكبير والصغير ، وكما
نراها فى كتب الأدب مثل عيون الأخبار والعقد الفريد ، وأخيراً

كما يعرضها لنا الماوردي في كتابه أدب الدنيا والدين ، الذي يمثل في رأينا الأخلاق الإسلامية الصريحة التي لم تتأثر بالثقافة اليونانية تأثيراً واضحاً . لم يترك الكتاب الكريم والسنة الصحيحة شيئاً مما يحتاج إليه المرء من الأدب ؛ في نفسه ، وفي من يتصل بهم من أهل وإخوان وجماعات ، وفي صلته بربه . ففي القرآن أمر بمكارم الأخلاق ومحامد الخلال ، ونهى عن جميع المنكرات والشرور والذائل ، كما فيه بيان لواجبات الإنسان نحو شخصه ووالديه وأمه وربه . والسنة جاءت متممة للقرآن ، وموضحة لما أبهم ، ومفصلة لما أجمل .

ففي هذين المصدرين نجد الأمر بالزهد في الدنيا وعروضها لأنها ليست إلا متاع القرور ، والتوصية بأن يكون المرء في هذه الحياة كأنه غريب أو عابر سبيل ، وفي الوقت نفسه بالعمل لها والانتفاع منها ، كما نجد الترغيب في دفع السيئة بالحسنة ، والحث على الصبر والعفو بشرط ألا يكون عن عجز وانضاع ، وعلى التوكل على ألا يؤدي إلى القعود عن طلب الرزق والتأني له ، وعلى التوسط في الإنفاق حتى يكون المرء بمنجاة من التقير والإسراف وكلاهما رذيلة ، وعلى البر بالوالدين وعرفان ما لهما من حقوق ولو كانا مشركين ، وعلى الوفاء بما يكون من عقد وعهد ، وعلى صلة الرحم ورعاية حق الجار وحسن الخلق مع الناس جميعاً .

كما فيهما النهي عن شرور اللسان من غيبة ونميمة وكذب ، وعن التجسس والتحاسد والتباغض ، وعن الكسل والجبن والبخل ،

وعن الأذى في جميع ضروبه وألوانه ، حتى يقول الرسول : المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده . وهكذا إلى آخر ما جاء في القرآن والحديث من أخلاق سمحة مشرقة تعتبر مثلاً علياً ، فيها الخير والعز والسعادة لمن سار على هداها وأخذ نفسه بها .

إلا أنه حذر من المباغة والقول بأن ما في القرآن والحديث من أخلاق يكون مذهباً أخلاقياً ، فإن هذا لا يعدو — كما نعرف جميعاً — طائفة لها قيمتها من المواعظ والحكم تدل على الخير ، وتأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر ، وتدعو إلى حسن السلوك .

وقد استمر الأمر هكذا ، حتى رأينا المسلمين في أوائل القرن الثاني الهجري يختلطون بل يمتزحون بغيرهم ، بعوامل الفتح والمصاهرة والعيش في ظل حكم واحد ، فكان أن رأينا الثقافة الأجنبية وبخاصة الفارسية تأخذ سبيلها للأدب العربي ، وتسير مع المصادر الأولى جنباً إلى جنب في سبيل الأخلاق .

وخير واسطة في إظهارنا على هذا اللون من الثقافة هو ابن المنفع في كتبه الأدب الصغير والكبير وكليلة ودمنة ، التي سجل فيها كما يقول : « حروفاً فيها عون على عمارة القلوب وصقالها وتجاية أبصارها ، وإحياء للتفكير وإقامة للتدبير ، ودليل على محامد الأمور ومكارم الأخلاق »^(١) . كما أودعها زبدة ما ثقفه من علم وفلسفة عن الفرس

(١) الأدب الكبير نشر المرصفي سنة ١٣٣١ هـ ص ٢

والهند واليونان ، وما ابتكره عقله النافذ ، وما أمدته به تجار به الواسعة .
ونجد الأمر كذلك أو قريباً منه في الأصول من كتب الأدب ،
مثل عيون الأخبار لابن قتيبة الدينوري المتوفى عام ٢٧٦ هـ ، والعقد
الفريد لابن عبد ربه المتوفى عام ٣٢٨ هـ .

فابن قتيبة يقول في كتابه في بعض ما يصفه به : « فإن الكتاب
وإن لم يكن في القرآن والسنة والشرائع الدينية وعلم الحلال والحرام ،
دال على معالي الأمور ، مرشد لسكريم الأخلاق ، زاجر عن الدناءة ،
ناه عن القبيح ، باعث على صواب الرأي وحسن التقدير »^(١) . والحال
كذلك في العقد الفريد ونحوه ، وما على من يريد إلا الرجوع إلى هذه
الكتب أو إلى كتابنا « فلسفة الأخلاق في الإسلام » فيجد مصداق
ما نقول .

ولقد ظهر السكندى فيلسوف العرب في هذا العصر ، إلا أننا نرجى
الحديث عنه وعن إخوانه الفلاسفة الآخرين إلى حين ، لنذكر كلمة قصيرة
عن الماوردي المتوفى عام ٤٥٠ هـ وكتابه أدب الدنيا والدين .
أبو الحسن البصري الماوردي يمثل لنا بكتابه هذا — كما قلنا —
الأخلاق الإسلامية التي غلب عليها طابع القرآن والحديث والحكمة
العربية ، وإن عاش مؤلفه في عصر الفلسفة والفلاسفة .

(١) المقدمة ص ١ من طبعة دار الكتب .

ويبين هذا من مقدمته التي يذكر فيها : « وقد توخيت بهذا الكتاب الإشارة إلى آدابهما - الدنيا والدين - وتفصيل ما أجمل من أحوالهما ، على أعدل الأمرين إيجاز وبسط ، أجمع فيه بين تحقيق الفقهاء وترقيق الأدباء ، مستشهداً من كتاب الله جل اسمه بما يقتضيه ، ومن سنن رسول الله صلوات الله عليه بما يضاهيه ، ثم متبعاً ذلك بأمثال الحكماء وآداب البلغاء وأقوال الشعراء ^(١) » .

ولما نفذت الفلسفة اليونانية إلى المسلمين في العصر الذهبي للدولة العباسية ، أفاد من أخلاقها المسلمون حتى المحافظين ، إذ رأوا فيها ما يتفق وتعاليم الدين كالأمس بالتوسط والاعتدال ، وفي بعض فلاسفتها من يعتبر مثلاً أعلى في التمسك بالفضيلة كسقراط . ولذلك ، لنا أن نقرر أن الأخلاق في الإسلام لم تأخذ حظها من البحث والدرس والكتابة العلمية إلا بعد الاتصال باليونان .

والآن ، ننتقل إلى الأخلاق الإسلامية الفلسفية ، فنتناول بالعرض السريع - الذي يتناسب ومهمة التأريخ - آراء الأخلاقيين الفلاسفة ، ومنهم الغزالي ، حسب ترتيبهم الزمني ، وسنجد في هذه المرحلة ، التي بلغت الأخلاق فيها الأوج ، أثر الحكم الفارسية والهندية والفلسفة اليونانية واضحاً ، ومحاولة هؤلاء الأخلاقيين التوفيق بين هذا كله وبين تعاليم الإسلام .

(١) أدب الدنيا والدين ، ص ٣ من طبعة بولاق عام ١٩٠١ م

عند الكندي^(١)

هو أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي ، فيلسوف العرب
وأحد أبناء ملوكها ، إذ كان جده الخامس الأشعث بن قيس ملكاً
على جميع كنده ، كما كان أبوه أميراً على الكوفة للمهدي والرشيد .
وكانت نشأته العلمية ببغداد ، ففيها نهل من مناهل العلوم المختلفة ،
وأروى ظمأه للمعرفة حتى صار واحد عصره في معرفة العلوم القديمة
بأسرها [المراد بها العلوم الفلسفية] ، وفيلسوف العرب كما يقول
ابن النديم في فهرسته^(٢) وابن أبي أصيبعة في كتابه « طبقات الأطباء »^(٣) .
ويذكر جمال الدين القفطي عنه أنه عرف بالتبحر في فنون الحكمة
اليونانية والفارسية والهندية^(٤) .

ولعل مما أعانه على حذق الفلسفة اليونانية أنه كان — كما ينقل
ابن أبي أصيبعة — واحداً من أربعة هم حذاق الترجمة في الإسلام ،
ولهذا كان ممن نذبهم المأمون للنقل من اللغة اليونانية . ويظهر أنه
كان إلى جانب معرفته باللغة اليونانية . يعرف السريانية أيضاً ،
على ما يؤخذ من أخبار الحكماء للقفطي .

(١) اختلف المؤرخون في تاريخ ميلاده ووفاته . ويذكر أحد المستشرقين
المحدثين أنه توفي عام ٢٥٨ هـ .

(٢) طبع المطبعة الرحمانية ص ٣٥٧ (٣) ج ١ ص ٢٠٦ وما بعدها .

(٤) كتاب « إخبار العلماء بأخبار الحكماء » ص ٢٤٠ . وهذه الكتب

الثلاثة لها أهميتها الكبرى في بحث الفلسفة وحالة الحركة العلمية في الإسلام .

ولعل من الحق أن نعتبر أن اشتغاله بالترجمة في الفلسفة كان حدثاً هاماً يجب تسجيله ؛ فإن العلوم الفلسفية في عهده كانت علوماً دخيلة ، ينظر إليها بالنظر الشرر ، ولا يقوم بتعريبها إلا جماعة ليسوا مسلمين ولا عرباً . تمثل الكندي هذه الثقافات وأضافها إلى ثقافة عصره ، فظهر أثر ذلك في تأليفه التي تناولت كل فروع الفلسفة وغيرها ، هذه المؤلفات التي بلغت من الكثرة أن ذكر أسماءها ابن النديم في ثمان صفحات . لكن أحداث الزمان ، وما منى به العالم الإسلامي — في العصور الماضية — من جهل بعض من ينتسبون للدين وتعصب العامة وأشباه العامة ، أضاعت هذه الثروة العلمية الكبيرة ، فلم يبق منها بأيدينا اليوم كتاب واحد نعرف منه آراء هذا الفيلسوف العربي الخالص العروبة . على أنه من الممكن أن يقال إنها كانت خليطاً من مذاهب افلاطون ومذهب أرسطو والافلاطونية الجديدة ، مضافاً إليه ما شاء له ذهنه النافذ . ومؤرخ الفلسفة الإسلامية يستطيع أن يقرر أن أبا يعقوب هو الذي بدأ بالعمل على الجمع بين افلاطون وأرسطو ، وعلى التوفيق بين الدين والفلسفة ، ووجه الفلسفة الإسلامية هذه الوجهة ، إذ كان يعتقد أن كليهما يخرج من مشكاة واحدة ، وأن الحق لا يتعدد وقد أصابه كل من فيلسوف الأكاديمية والمعلم الأول . ولقد تأثر الكندي بمحنة سقراط واستشهاده في سبيل التمسك بالفضيلة وبما رآه حقاً ، ولذلك ألف في هذا أكثر من كتاب ؛ منها

رسالة في خبر فضيلة سقراط ، ورسالة في خبر موت سقراط . كما يذكر له المؤرخون الذين ذكرنا أسماءهم سابقاً في الأخلاق أيضاً رسالة في الأخلاق ، وأخرى في التنبيه على الفضائل ، وأخرى في تسهيل سبل الفضائل . ولم يفته أنه لا بد قبل كل شيء أن يفهم المرء نفسه ، فكتب رسالة في النفس وأفعالها .

على أن الزمن الذي كان يعيش فيه ، وما انتابه من كيد ودس من بعض معاصريه بغياً وحسداً ، جعله يوصي ابنه بوصاة شديدة تدل — إن صحت — على بخله ونشأته وتشككه في الناس جميعاً ، إذ يقول : يا بني ! الأب رب ، والأخ فح ، والعم غم ، والخال وبال ، والولد كمد ، والأقارب عقارب ، وقول « لا » بصرف البلاء ، وقول « نعم » يزيل النعم ، إلى أن يقول . والناس سخرة فخذ شيئهم واحفظ شيئك ، ولا تقبل ممن قال اليمين الفاجرة فإياها تدع الديار بلاقع^(١) .

ومهما يكن من عدم معرفتنا شيئاً محدوداً عن مذهب السكندى في الأخلاق ، فإن هذا لا يمنعنا من القول بأنه كان يرى أن النفس الإنسانية جوهر أزلي خالد هبط للجسم بعد أن صار صالحاً لقبوله ، وهي لهذا تشعر دائماً بأنها في غير مستقرها الذي يليق بها ، وتحن إلى مفارقة هذا السجن لتعود إلى أصلها الذي جاءت منه .

(١) طبقات الأطباء ج ١ ص ٢٠٩

والذى يساعدها على الشعور بذانيتها وعلى استمتاعها بالسعادة
الروحية الكاملة — بعد العلم الذى لابد أن تأخذ منه بأوفر نصيب —
هو سلوك سبيل الفضيلة والبعد عن الرذيلة ، وذلك يكون باتباع ما أمر به
الله والانتفاء عما نهى عنه . وبهذا وذاك يكون المرء أهلاً لرحمة الله
وفيضه ، ويصل للنعيم الروحى الدائم أبداً .

ولم تكن معرفته بالنفس معرفة نظرية فحسب ، بل غنى بالعمل
إلى جانب النظر ؛ فقد روى عنه الشَّهْرُزُورَى أنه كان من قوله :
« من ملك نفسه ملك المملكة العظمى واستغنى عن المؤن ، ومن كان
كذلك ارتفع عنه الذم ، وحده كل واحد وطاب عيشه ^(١) » .
كما نقل عنه مسكويه رأياً خاصاً له فى ضرورة معرفة المرء عيوبه
ليسعى فى إصلاحها ، قال :

ينبغي لطالب الفضيلة لنفسه أن يتخذ صور جميع معارفه من الناس
مرآة له تريبه صور كل واحد منهم ، عند ما تعرض له آلام الشهوات
التي تضر السيئات ، حتى لا يغيب عنه شيء من السيئات التي له .
وذلك أنه يكون متفقداً سيئات الناس ، فتى رأى سيئة بادية من أحد
ذم نفسه عليها كأنه فعلها ، وأكثر عتبه على نفسه من أجلها ،
ويعرض عليها كل يوم وليلة جميع أفعاله حتى لا يشذ عنه شيء منها ...

(١) فى كتابه نزهة الأرواح ، نسخة مصورة بمكتبة الجامعة المصرية ، ص ١٧٥

فإذا وقفنا على سيئة من أفعالنا اشتد عدلنا لأنفسنا عليها ، ثم نقيم عليها حداً نفرضه ولا نضيعه .

ثم قال : « وينبغي ألا نقطع بأن نصير أشباه الدفاتر والكتب التي تفيد غيرها معاني الحكمة وهي عادة اقتنائها ، أو كالمسح بشفذ ولا يقطع ، بل تكون كالشمس التي تفيد القمر كلما أشرقت عليه إنارة من ذاتها ، فتفعل له تماماً حتى يكون له شبهها وإن قصر عن نورها ، فهكذا ينبغي أن يكون حالنا إذا أفدنا غيرنا الفضائل^(١) .

ولقد نقلنا هذه الفقرة على طولها لنشد أزرنا في بيان شيء من فلسفته في الأخلاق ، مادامنا لا نجد شيئاً من كتبه ، ولأن مسكويه يذكر أنه يحكي ما ذكره فيلسوف العرب بألفاظه .

ومهما يكن ، فما تقدم كله يتضح مقدار تأثير الكندي في مذهبه في الأخلاق ببعض تعاليم سقراط والرواقيين ، إلى جانب تأثره بغيرهم من الفلاسفة كافلاطون وافلوطين الإسكندري . وخاصة في مسألة النفس وسابق وجودها على الجسم ، وحنينها للرجوع إلى حالتها قبل اتصالها به .

عند الفارابي

هو أبو نصر محمد بن محمد أوزلغ بن طرخان ، وينسب إلى « فاراب » من أعمال أحد أقاليم بلاد التركستان فيما وراء النهر ، وقد أقام فترة من حياته ببغداد ثم انتقل إلى الشام وأقام بها حتى مات .

(١) تهذيب الأخلاق ، طبع المطبعة الحسينية بمصر سنة ١٣٢٩ هـ ، ص ١٥٨

وكان المعلم الثاني في أول أمره فقيراً حتى كان يستضيء بالقنديل الذي للحارس في أحد بساتين دمشق ، لكن ذلك لم يمنعه من إدامة الاشتغال بالفلسفة حتى صار أوجد زمانه وعلامة وقته ، بل صار كما يقول صاعد الأندلسي - في كتابه طبقات الأمم - فيلسوف المسلمين بالحقيقة ، أو بعبارة أخرى كما يقول القفطى فيلسوف المسلمين غير مدافع .
وقد اتصل شطراً طويلاً من عمره بالأمير سيف الدولة الحمداني بحلب وحظى عنده ، وظل مقيمًا بحظوته وإكرامه حتى مات بدمشق عام ٣٣٩ هـ عن نحو ثمانين عاماً .

وترك الفارابي من الكتابات في الفلسفة وفروعها قدراً كبيراً من المؤلفات ، لكن الزمن عدا عليها كما عدا على سائر مؤلفات الفلاسفة تقريباً ، فلم يبق لنا منها إلا جانب صغير نستطيع به - إلى حد ما ^(١) بحمد الله - تحديد مذهبه في الأخلاق .

هذا ، والفارابي ممن عنوا من بين فلاسفة المسلمين بالأخلاق والسياسة عناية كبيرة ، وقد مزج الأولى بالثانية وأدججها فيها ، على نحو ما فعل افلاطون في الجمهورية .

وغايته من هذه الدراسات ، أن يصل بنفسه وبخريجيه إلى السعادة ، وهي في رأيه المثل الأعلى . وآية هذا اهتمامه بها وكتابته أكثر من مؤلف فيها ، يجد الباحث أسماءها في ترجمته في كتاب «طبقات الأطباء»

(١) نقول « إلى حد ما » ، لأن له مؤلفات في الأخلاق لم تطبع حتى الآن منها « كتاب الأخلاق » .

لابن أبي أصيبعة^(١) و « أخبار الحكماء » للقفطي^(٢) ومن هذه المؤلفات رسالة في التنبيه على أسباب السعادة ، وأخرى في تحصيل السعادة .

العقل العملي والعلمي

يرى الفارابي أن من قوى الإنسان المفارقة العقل العملي والعقل العلمي ؛ الأول ترجع إليه لبيان ما نفع وما لا نفع من الأعمال فهو أساس الأخلاق ومرجعها ، والثاني به تسكّل النفس وتصير عقلاً بالفعل بعد أن كانت عقلاً بالقوة^(٣) .

على أن هذه التفرقة لا نجدها واضحة عنده دائماً كما نجدها عند غيره كمسكويه وابن سينا مثلاً ، فإنه في المدينة الفاضلة يجعلهما - أى العقل العملي والعلمي - قوة واحدة في الإنسان بها يميز بين الجميل والقبيح وبها يحوز الصناعات والعلوم^(٤) .

ومهما يكن ، فهو - كما رأينا - يوافق المعتزلة فيما ذهبوا إليه من قدرة العقل على معرفة الخير من الشر ، وأن ذلك واجب على المرء ، وإلا فما كان من العدل أن يكون مسئولاً أخلاقياً . وليس هذا رأيه وحده ، بل رأى الفلاسفة جميعاً .

الخير والسعادة

وإذا كان أبو نصر قد تأثر بأرسطو فيما ذهب إليه من أن الخير والشر

(١) ج ٢ ص ١٣٤ وما بعدها . (٢) ص ١٨٢ وما بعدها .

(٣) مبادئ الفلسفة القديمة ص ١٢ نشر المكتبة السلفية ، آراء أهل المدينة

الفاضلة ص ٤٧ طبع « ليدن » سنة ١٨٩٥ . (٤) آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٤٣ .

مردّها العقل ، فقد تأثر بسقراط في جعله المعرفة رأس الفضائل وأسمى أنواع الخير ، وأنها فوق العمل في الدرجة ، ولذلك يبالغ ويشتط في حكمه ؛ فيقول إن من يعرف مافي مؤلفات المعلم الأول « أرسطو » ، وإن كان لا يعمل بها ، خير ممن يعمل بمقتضى تعاليمه وهو جاهل بها .

أما السعادة العظمى التي تطلب لذاتها عنده فهي أن تتحرر النفس من قيود المادة وأغلالها فتصير عقلا كاملا ، أى أن نصير نفس الإنسان من الكمال والتخلص من أدران المادة وغواشيها بحيث لا تحتاج في قوامها إلى مادة ، وأن تبقى على تلك الحال دائما أبدا .

وكيف تصل النفس لهذه السعادة القصوى ؟ يقول فيلسوفنا إنها « إنما تبلغ ذلك بأفعال ما إرادية ؛ بعضها أفعال فكرية ترمى إلى معرفة علوم الفلاسفة القدماء ، وبعضها أفعال بدنية ، وليست بأى أفعال انفق ، بل بأفعال محدودة مقدرة تحصل عن هيئة ما وملكات ما مقدرة محدودة .

« وذلك أن من الأفعال الإرادية ما يعوق عن السعادة ، والسعادة هي الخير المطلوب لذاته ، وليست تطلب أصلا ولا في وقت من الأوقات يُينال بها شيء آخر ، وليس وراءها شيء يمكن أن ينفاله الإنسان أعظم منها . « والأفعال الإرادية التي تنفع في بلوغ السعادة هي الأفعال الجميلة ، والهيئات والملكات التي تصدر عنها هذه الأفعال هي الفضائل ؛ وهذه هي خيرات لا لأجل ذواتها ، بل إنما هي خيرات لأجل السعادة .

والأفعال التي تعوق عن السعادة هي الشرور ، وهي الأفعال القبيحة ،
والهيئات والملكات التي عنها تكون هذه الأفعال هي النقائص
والرذائل «^(١) .

لقد أتيت بهذه الكلمة الطويلة من كلام الفيلسوف نفسه لأنها جمعت
ما بين تحديد الغاية من الوجود الإنساني ، وهي الوصول لهذه السعادة التي
وصفها . وبين تحديد الطريق الموصل إليها وهو العلم الذي يساعد عليه
للعمل الصالح والفضيلة الخلقية . وبذلك يكون الأمر كما يقول من أن القوة
الناطقة « منها عملية ومنها نظرية ، والعملية جعلت لتخدم النظرية ،
والنظرية لا لتخدم شيئاً آخر ، بل ليتوصل بها إلى السعادة »^(٢) .

وهو بتقريره أن الفضيلة خير يُطلب لمساعدته في الكمال العقلي العلمي
يشبه جمهور علماء المسلمين الذين يرون صلة كبيرة بين رياضة النفس
بفعل الخير ومجانبة الشر ، وبين الوصول للسعادة بالعلم والمعرفة

حياته مصداق فلسفته

لم يكن الفارابي من الذين يقولون ولا يفعلون ، بل كان فيلسوفاً حقاً
يعمل على أن تطابق حياته فلسفته ، تراه زاهداً « متجنباً عن الدنيا مقتنعاً
منها بما يقوم بأوده ، يسير سيرة الفلاسفة المتقدمين »^(٣) . وإنه مع بالغ
إكرام سيف الدولة له ، لم يكن يتناول من جملة ما ينعم به عليه سوى

(١) المدينة الفاضلة ص ٤٦ (٢) نفس المرجع ص ٤٧

(٣) طبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ١٢٤

أربعة دراهم فضة في اليوم ، يخرجها فيما يحتاجه من ضروري عيشه^(١) ،
ومع هذا نجده يدعو الله فيقول من دعاء طويل : « اللهم قوّ ذاتي
على قهر الشهوات الفانية ، وألحق نفسي بمنازل النفوس الباقية ، واجعلها
من جملة الجواهر الشريفة الغالية في جيات عالية »^(٢) .

وما أحسن ما أوصى به طالب الحكمة إذ يقول : « إنه ينبغي لمن
أراد الشروع في الحكمة أن يكون شاباً صحيح المزاج ، قد تعلم القرآن
واللغة وعلوم الشرع ، ويكون غير مغل بأدب من آداب السفة والشرعية
والأيتخذ علمه آلة لكسب الأموال ، ومن كان بخلاف ذلك فهو حكيم
زور »^(٣) . أي والله ؛ من كان على غير الصفة التي ذكرها هذا
الفيلسوف الذي رُمى بالكفر ، ممن يعتقدون أن الله خصهم بالتقوى
وآتاهم العلم والحكمة وفصل الخطاب ، فليعلم أنه عالم زور !
وأخيراً ، فإنه جلي بعد ما تقدم تأثر الفارابي في مذهبه في النفس
والأخلاق بافلاطون وأرسطو والافلاطونية الحديثة ، بحيث لا نرى
ضرورة لبيان مقدار هذا التأثير تفصيلاً .

ولا عجب ؛ فقد عرف المعلم الثاني — ضمن ما عرف — مؤلفات
أرسطو في الأخلاق ؛ وله شروح على بعضها ، كما عرف بلا شك غير
ذلك من مؤلفات المعلم الأول وغيره من فلاسفة اليونان وفلاسفة

(١) طبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ١٣٤

(٢) نفسه ج ٢ ص ١٣٧

(٣) تنمة صوان الحكمة لظاهر الدين البيهقي طبع الهند ص ٢٠

الافلاطونية الحديثة بالإسكندرية ، فكان لهذا كله أثره الكبير في فلسفته بصفة عامة^(١) .

عند إخوان الصفاء

هم طائفة من المفكرين الأحرار اتفقوا فيما بينهم على أن يعيشوا متحابين متناصحين ، واتخذوا البصرة مقراً لهم ، وأخذوا يتدارسون علوم الأوائل وما أثر من الفلسفات المختلفة ، فظهر لهم في النصف الثاني من القرن الرابع مجموعة من الرسائل — تبلغ اثنتين وخمسين رسالة — جمعت حكمهم وفلسفتهم التي هي مزيج من الفلسفات المختلفة . وقد حاولوا في رسائلهم التوفيق بين مختلف الآراء والنظريات الفلسفية ، كما عنوا — وهذا هو الأهم في رأيهم — بالتوفيق بين الدين والفلسفة ؛ إذ ذهبوا إلى « أن الشريعة قد دنست بالجهالات واختلطت بالضلالات ، ولا سبيل إلى غسلها وتطهيرها إلا بالفلسفة لأنها حاوية للحكمة الاعتقادية والمصلحة الاجتماعية ، وزعموا أنه متى انتظمت الفلسفة اليونانية والشريعة العربية فقد حصل الكمال » .

هذه الجماعة كان منها أبو سليمان محمد بن معشر البُشْتِي ويعرف بالقدسِي ، وأبو الحسن علي بن هارون الزنجاني ، وأبو الحسن العوفي ،

(٤) دائرة المعارف الإسلامية عند الكلام على مادي : « أخلاق ، الفارابي »

ل « كارادي فو — Carra De Vaus »

ومحمد بن أحمد المهرجاني «أو النهرجوني» ، وإن كانت رسائلهم التي أذاعوها بين الناس بوسائل مختلفة بقيت حتى الآن لا تحمل اسم من أسماء مؤلفيها .

عصرهم

وربما كان العصر الذي ظهر فيه هؤلاء الفلاسفة ، وما كان فيه من نزعات مختلفة في الفكر والدين بصفة عامة ، سبباً من أسباب ما ذهبوا إليه من أن الشريعة اختلطت بالجهالات والضلالات .

لقد نبغوا في القرن الرابع الذي ظهرت فيه ثمار ما نقل للمسلمين من فلسفات اليونان والهند وفارس ، وما عرفوه من الملل والنحل الدينية المختلفة ، من تسكوين طراز خاص من التفكير طبع العقلية الإسلامية في ذلك العصر ، ويعتبر إخوان الصفا مثالا طيباً له .

وهذا العصر ، الذي تمثله من الناحية العقلية تلك الرسائل ، كان إلى جانب رقيه في ناحية التفكير ، عصر انحطاط من ناحية السياسة والاجتماع والأخلاق ، ولهذا الرقي من جانب والانحطاط من جانب عوامل وأسباب أبنائنا جماعها في كتابنا «فلسفة الأخلاق في الإسلام» في المقالة الثانية منه . إذاً ، لا عجب أن نرى من هؤلاء من المفكرين عناية ملحوظة في فلسفتهم بما يرونه إصلاحاً في الدين والأخلاق ، وفي غير هذا وذاك .

وكما تدل رسائهم على ما حسبوه إصلاحاً في تلك النواحي ، فإنها تدل كذلك على نزعة اجتماعية طيبة جعلتهم يعيشون في صفاء وتعاون في كل الشئون . إذ كانوا يرون بحق أن المرء لا يمكنه أن يعيش وحده إلا عيشاً نكدأ ، وأنه لا بد له - لينجوا من محن هذه الدنيا وليسعد في الآخرة - من معاونة إخوان نصحاء فضلاء متبصرين^(١) .

هذا ، ولم يكن إخوان الصفاء من الفلاسفة الذين إذا تناولوا مسألة وقوها حقها من البحث الذي يظهر عليه طابع المفكر الخاص ، بل كانوا يتناولون المسألة الواحدة في أكثر من موضع ، ويختارون ما يروقهم من مختلف الآراء مع تعديل قليل أو كثير أو من غير تعديل .

وكان من ذلك أن رأينا مذهبهم الفلسفي العام - أى في الأخلاق وفي غير الأخلاق - مزقاً مختلفة من المذاهب التي درسوها ، وهم يعترفون بهذا بصفة عامة ولا ينكرونه ، فيقولون : « وبالجملة ينبغي لإخواننا أيدهم الله تعالى ألا يعادوا علماء من العلوم أو يهجروا كتاباً من الكتب ، ولا يتعصبوا على مذهب من المذاهب ، لأن رأينا ومذهبنا يستغرق المذاهب كلها ويجمع العلوم جميعها »^(٢) .

رأيهم في الخلق

والأخلاق عندهم منها ضرب جبلي وآخر كسبي . الأول ما يكون

(١) رسائل إخوان الصفاء ، طبع مصر سنة ١٩٣٨ ج ١ ص ٦٢

(٢) الرسائل ج ٤ ص ١٠٥

مركوزاً في الفطرة من استعدادات شتى ، بها يسهل على النفس أن تعمل كذا من الأعمال من غير فكر ولا روية ، كالمفطور على الشجاعة يكون الإقدام على الأمر المخوف سهلاً عليه ، ومثله المفطور على الكرم أى على الاستعداد والتهيؤ له . وعلى العكس من هذا ، نجد في الأفعال التي لا تتفق ولا جُبِلَ عليه من الاستعدادات ، يحتاج إلى معاناة وكلفة وعسر^(١) .

وليس كل إنسان مفطوراً على جميع الأخلاق ، وإلا لتأنت من كل امرئ — كما يقولون — جميع الأفعال بلا كلفة ومشقة . والملاحظة والواقع تنفيان هذا ، ويثبتان ما نلقى كثيراً من عسر وعنت في فعل هذا الأمر أو ذاك .

أما الأخلاق المكتسبة ، فهي التي تكون ثمرة التعمود والأخذ عن الآباء والأتراب والأصدقاء والأستاذين ، وغير هؤلاء وأولئك ممن يألفهم المرء ويخالطهم ويتطبع بأخلاقهم .

الخير والفضيلة

والخير هو أن يظهر ما استكن في الطبيعة من أخلاق على ما ينبغي في الوقت الذي ينبغي من أجل ما ينبغي ، والشر بخلافه^(٢) ، وبعبارة أوضح ، الشر أن يترك المرء وسجيته بلا فكر أو أجتياز ، والخير أن

(١) الرسائل ج ١ ص ٢٣٥

(٢) نفسه ج ١ ص ٢٤٧

يُرَوَّى المرء قبل الإقدام على العمل فلا يعمل إلا بموجب العقل والتفكير ،
أو حسب أمر الناموس وتأديبه ^(١) .

هذا الناموس الذي إن تأملنا أوامره وجدنا أكثرها على خلاف
ما ركز فينا من شهوات ، وفي هذا دليل على أن سلوك المرء وفق طبيعته
على سذاجتها شر أيماً شر . إنه يأمر — وبعضده العقل — بالحلم عند
الغضب وحب الانتقام ، وبالشجاعة عند المخاوف ، والعفو عند المقدرة ،
وبالزهد في الدنيا وهي مواتية محببة ، وبالمواساة عند القلة والحاجة ،
وبغير هذه الخلال التي تدعو الجيلة والطبيعة إلى خلافها .

وربما كان لنا بعد هذا ، أن نقرر أن مقياس الخير والشر عند
فلاسفتنا هؤلاء ، العقل والوحي معاً اللذان يعضد كل منهما الآخر ،
واللذان إذا انتظما كان الكمال . فالمرء لا يكون في رأيهم خيراً إلا إذا
صدر في أعماله عن طبيعته الحقيقية وهي النفس العاقلة ، ووافق عمله
الناموسى الإلهى ، وكان لا يريد بفعله الخير عوضاً .

وفي الفضيلة لا يشذون طبعاً عن أمثالهم من الفلاسفة في أنها
اعتدال وتوسط الأفراط والتفريط . والمحبة هي الفضيلة بحق عندهم ؛
لكنها المحبة التي موضوعها الله ، وغايتها الفناء فيه ، ومن مظاهرها محبة
الناس جميعاً — لا فرق بين نحلهم وأجناسهم — والرضا بكل ما يأتى

به القدر . ولذلك كانوا يعملون من خصال المرء السكامل الخلق أن يكون عربى الدين ، مسيحى المنهج ، يونانى العلم ، هندى البصيرة ، صوفى السيرة ، ملكى الأخلاق ، إلهى المعارف^(١) .

وكما رأوا الفضيلة بحق هى المحبة على ما وصفنا ، فقد رأوا ألا خلق أجل أو أفضل من الزهد فى الدنيا والرغبة فى الآخرة . دعاهم إلى هذه النزعة ما كانوا يرون من أن الجسد ليس إلا آلة تبلغ بها النفس كمالها ، فالعناية به تكون بقدر ما يصل بها إلى ما تريد ويبلغها غايتها . فضلا عن أن الزهد عون على جودة الحفظ وذكاء الفهم وجلاء القلب ، وأنه خصلة طيبة نبيلة تتبعها خصال كثيرة ، من محاسن الأخلاق وجميل الأفعال^(٢) .

وإذا كان للفضائل أمهات ، فللارذائل كذلك أمهات ، وللشروق أصول . هذه الأصول هى الكبر والحرص والحسد ، لأنها فى رأيهم أمهات لسائر المذموم من الخصال والردىء من الأخلاق ، وأصل يتفرع عنه الشر كله^(٣) .

السعادة والوصول إليها

والسعادة عندهم — كأمثالهم من الفلاسفة المسلمين — أن يبلغ

(١) الرسائل ج ٢ ص ٣١٦ ، وتاريخ الفلاسفة فى الإسلام تأليف المستشرق « دى بور » تعريب الأستاذ أبى ريده ، ص ١١١ — ١١٢

(٢) الرسائل ج ١ ص ٢٨٠

(٣) الرسائل ج ١ ص ٢٧٤ ، ٢٧٦

الإنسان من الكمال العقلي درجة تجعل نفسه مستعدة لقبول الإلهام من الملائكة ، فيصل بذلك لفهم أسرار الوجود المكنونة ، وذلك يكون بالأخلاق والعلم .

يجب على من يتشوف لهذه السعادة الكاملة أن يبدأ بإصلاح أخلاقه وتصفية نفسه ، حتى تكون كالمرآة تقرأى فيها صور الأشياء الروحانية ، وتستطيع مشاهدة الأمور الغائبة عن حواسها بعقلها وصفاء جوهرها . ثم عليه بعد هذا أن يسير سيرة عادلة في سائر أموره كما رسم له في الشريعة ، وأن ينظر العلوم فيحكمها ، ليتحلل عن الآراء الفاسدة التي اعتقدها قبل أن أتيح له البحث عن حقائق الأشياء .

فإذا تم لطالب السعادة هذا كله صارت نفسه مهيئة لقبول الإلهام من عل ، وكلما زاد في المعارف استبصاراً ، صارت نفسه أطوع للعقل وأقبل للفيض والإلهام^(١) .

حقاً ، إنه — فيما ذهبوا إليه — لا يمكن الصعود إلى ملكوت السموات وبلوغ السعادة القصوى ، إلا بعد تهذيب النفس وتصحيح الاعتقاد ، والوصول للمعلومات الحقة ، وهذا كله في مقدور كل من تطلعت نفسه لهذه السعادة وعمل لها ، واتخذ وسيلة لذلك الأخلاق الفاضلة والفلسفة التي بها تطهير النفس من الآراء الفاسدة ، وإخراجها من ظلمات الجهالات ، ولهذا — كما يقولون — ألفوا رسائلهم الثنتين والخمسين في الفلسفة من نواحيها كلها^(٢) .

(٢) الرسائل ج ١ ص ٢٦١ ، ٢٨٣

(١) الرسائل ج ٤ ص ١٧٤

وأخيراً ، من السهل بعد ما تقدم بيانه التماس أصول هذا المذهب في الفلسفات السابقة ، وفي الشريعة الإسلامية وآدابها . من السهل أن نرى الأثر الواضح في هذا المذهب لفلسفة الفيشاغوريين وأرسطو والرواقيين وافلوطين ؛ ولا عجب ، فقد صرحوا بأن مذهبهم في الفلسفة عامة يجمع المذاهب كلها ، وبأن غايتهم التوفيق بينها جميعها من ناحية ، وبين الدين والفلسفة من الناحية الأخرى .

ولهذا ، نجد البارون « كارآدى فو » يقرر أن القاريء لرسائل إخوان الصفاء يرى أنهم يتبعون أرسطو في كثير من الفصول ، فإذا ما ابتعدوا عنه فيما بعد الطبيعة وفي التصوف فلسكى يتبعوا افلاطون والفيشاغوريين كما يرى أنهم يصدرون في الطبيعة أيضاً عن آراء الافلاطونية الحديثة وأنهم كانوا أحراراً جداً فيما يختص بالدين^(١) .

عند مسكويه

هو أبو علي الخازن أحمد بن يعقوت مسكويه ، وكان من أجلاء فارس كان خازناً للملك « عضد الدولة بن بويه » ، وله تصانيف كثيرة في العلوم المختلفة وفروع الفلسفة ، إلا أنه توفّر على الأخلاق من بينها ، بخلاف غيره من الفلاسفة كالغاراني وابن سينا فإن كلامهم في الأخلاق جاء في سبيل عرض المذهب الفلسفي العام ، ولهذا كانت شهرتهم بغير الأخلاق .

(١) مفكر الإسلام ، ج ٤ ، ص ١٠٤ وما بعدها

أما مسكويه فلا يكاد الباحث يذكر اسمه إلا ويتسارع إلى ذهنه مذهبه في الأخلاق الذي بسطه في كتابه «تهذيب الأخلاق» وخصص له جزءاً غير قليل من كتاب «الفوز الأصغر». وقد عاش طويلاً حتى توفي عام ٤٢١ هـ على ما ذهب إليه ياقوت في معجم الأدباء وحاشي خليفة في كتابه «كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون».

وسنتبين بعد عرض موجز لهذا المذهب أنه مزيج من آراء افلاطون وأرسطو وجالينوس، ومما جاءت الشريعة من صنوف السياسات الأدبية وأنه حاول التوفيق بين هذا كله فعز عليه المطلب وحيل بينه وبين الغاية.

الفضيلة وقابلية الخلق للتغير

يقدم مسكويه لمذهبه ببيان النفس وقواها، فيذكر كافلاطون أن لها ثلاث قوى، تصدر عنها متى كانت معتدلة ثلاث فضائل «نم يحدث عن هذه الفضائل الثلاث باعتدالها ونسبة بعضها إلى بعض فضيلة هي كلها وتماها وهي فضيلة العدالة، فلذلك أجمع الحكماء على أن أجناس الفضائل أربع، وهي: الحكمة والعفة والشجاعة والعدالة»^(١). ويريد بالحكمة — وهي طبعاً فضيلة القوة المفكرة — استعمال هذه القوة فيما ينبغي وكما ينبغي، وبذلك تكون وسطاً — كما يقولون — بين السفه والبله الذي هو تعطيل هذه القوة وإطراحها.

(١) تهذيب الأخلاق طبعة ١٣٢٩ هـ، ص ١٢، ١٣.

وهذه الفضائل من الممكن أن نلقبها بالفضائل العادية العملية ،
أما فضيلة النفس الخاصة فهي شوقها إلى الأفعال التي تناسبها وهي
المعارف والعلوم^(١) .

بعد هذا ، يعرف الخلق بأنه « حال للنفس داعية لها إلى أفعالها
من غير فكر ولا روية » ويجعل من هذه الحال ما يرجع للفطرة
وأصل المزاج ، وما يرجع للعادة والتدرب ثم يثول بالاستمرار إلى أن
يصير ملكة وخلقاً .

ويرى بحق أن الخلق قابل للتغير خلافاً لمن زعم غير هذا ؛
ويستدل ذلك بالتجارب والمشاهدة ، وبما ذهب إليه المعلم الأول ،
ولأن الذهاب مع الرأي المخالف 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^(٢) .

السعادة

لا يرى « أبو علي » أن السعادة في الفضيلة وحدها كما هو رأى
سقراط والمدارس التي أخذت إخذه ، بل السعادة على الإطلاق عنده
تكون بالجمع بين جزئي الحكمة النظرى والعملى بالفلسفة النظرية
يمكن تحصيل الآراء الصحيحة والعلوم التي تنتهى بالعالم الإلهى ، والتي

(١) تهذيب الأخلاق ص ٨ (٢) نفسه ص ٢٥ وما بعدها .

إذا حذقها الإنسان ذهبت حيرته وسكن قلبه ، وظهر له الحق فكانت
لذته بذلك لا يقادر قدرها . وبالفلسفة العملية يمكن تحصيل الهيئة الفاضلة
التي تصدر عنها الأفعال الجميلة ، وبصل المرء للكمال الخلقى ، فلا تغالب
قواه بل تنسالم وتنساند ، وتهيمن عليها القوة المميزة وتصدر كل أفعاله
عنها . فإذا استكمل الإنسان شطرى الحكمة كما وصفنا ، فقد استحق
أن يلقب حكيما فيلسوفاً وقد سعد السعادة التامة^(١) .

ومن هذا ، يظهر مقدار ما ظنه بعض من يعتقدون في أنفسهم أصالة
الرأى والحكمة من أن سعادة الإنسان القصوى وخيره المطابق في الذات
الجسمية ، وأن جميع قواه أعدت للمساعدة على الوصول إليها ، وأن نفسه
العاقلة وهبت له ليرتب بها أفعاله ويتوجهه نحو هذه الذات .

هذا ، كما يقول « مسكويه » ، هو رأى الجمهور من العامة
وجُهمال الناس ، الذين تلتهب نفوسهم عند ذكر الجنة ، ويسألونها الله
بكرة وعشيا في صلواتهم ودعواتهم ، والذين إذا زهدوا في الدنيا فأنما
ذاك على سبيل التجارة . يزدري فيلسوفنا هذا الرأى متابعاً في ذلك
« جالينوس » وغيره لأنه يجعل النفس الناطقة التي ناسبتنا بها الملائكة ،
عبدة للنفس الحيوانية تسمى في جلب لذاتها الحسية لها^(٢) .

وقد خصص بعد ذلك من كتابه « تهذيب الأخلاق » المقالة الثالثة

(١) الفوز الأصغر ص ٦٦ ، ٦٨ ؛ وتهذيب الأخلاق ، صفحة ٣٢ ، ٣٣

(٢) نفسه صفحة ٣٥ وما بعدها .

من الصفحة الثانية والستين إلى السادسة والثمانين للكلام على الخير والسعادة ، وكذلك الفصل الثامن والتاسع والعاشر من كتابه « الفوز الأصغر » . فاستعرض في هذا آراء فيثاغور وأفلاطون وأرسطو والرواقيين وغيرهم ، ونقد ما رآه مستوجبا للنقد من هذه الآراء ، وذكر أن الخيرات التي سماها المعلم الأول خيرات خارجية — كالصحة والثروة وحسن الأحدثوة والنجاح في الحياة — تعتبر من وسائل السعادة . ووصل أخيراً — بعد هذه الجولة الاستعراضية النقدية لآراء أسلافه الذين أخذ عنهم — إلى أن السعيد التام هو الذي توفر حظه من الحكمة ؛ فهو مقيم بروحانيته مع الملائ الأعلى ، يستمد منهم لطائف الحكمة ويستنير بالنور الإلهي ، وهو لهذا لا يرتاح إلا لمن ناسبه أوقار به ، ولا يبالى بما فاته من متع الدنيا ونعيمها .

وأخيراً ، هو الذي كما يقول : « لا يفعل إلا ما أَرَادَهُ اللهُ مِنْهُ ، ولا يختار إلا ما قرب إليه ، ولا يخالفه إلى شيء من شهواته الرديئة ، ولا ينفذ بخدائع الطبيعة ، ولا يلتفت إلى شيء يعوقه عن سعادته . وهو الذي لا يحزن على فقد محبوب ، ولا يتحسر على فوت مطلوب ^(١) » . وهذه السعادة النامة تنالها النفس كاملة متى فارقت البدن ، وصار لها وجود آخر أشرف من الوجود الإنساني في هذه الحياة ، وحينئذ

(١) تهذيب الأخلاق ص ٧١ . وهذا الرأي في السعادة هو الذي اختاره أرسطو على ما يقول المؤلف بعد هذه الفقرة التي نقلناها . وقد بينا في كتابنا « فلسفة الأخلاق في الإسلام » ، ص ٨٠ - ٨٣ ، أنه خدع في نسبة هذا الرأي للمعلم الأول .

تعلم يقينا أن ما كان يعد سعادة في الدنيا أمور تافهة لا قيمة لها ،
ولم يكن يصح الالتفات إليها .
نزعته الاجتماعية

ولا يريد « مسكويه » ، بما ذكره من وجوب ردع الشهوات
وجعل السعادة العليا في الحكمة والتأمل والتفكير ، الخوض على ترك
الدنيا والإضراب عن الأخذ منها بنصيب معلوم . ذلك بأنه يرى أن
الإنسان اجتماعي بالطبع ، أي « أنه لم يخلق خالق من يعيش وحده
ويتم له البقاء بنفسه ^(١) » .

وإذا كان الأمر كذلك ، وكان لا بد من التعاضد والتساند بين
الناس جميعا ، « فمن العدل إذاً أن نعين الناس بأنفسنا كما أعانونا
بأنفسهم ، ونبذل لهم عوض ما بذلوا لنا ^(٢) » . ويكون التزهد التام
وتحريم المكاسب ظلما وعدوانا ، لأن المتزهد في هذه الحالة يجور على غيره
وينتفع به في ضرورات حياته ، من غير أن يؤدي شيئا من العوض له ^(٣) .
لا بد إذاً ، من أن يتناول المرء من الدنيا ما يتناسب ومرتبته التي قسمت له ،
وبعبارة أخرى لا بد أن يتناول من الغذاء ما به يقوم البدن وتصلح الحياة ،
ومن اللباس ما يدفع البرد والحر ويستتر الجسد ، ومن سائر مرافق الحياة
ما لا تستقيم إلا به ، وما يخرج به عن الشح والتقتير ويحفظ منزلته

(١) الفوز الأصغر ص ٦٢ (٢) نفسه ص ٦٤

(٣) نفسه ص ٦٥ ، تهذيب الأخلاق ٤٠ - ٤١

بين أمثاله ، غير جاعل في ذلك كله اللذة أمراً مطلوباً لذاته ، بل أداة
لكمال النفس وسعادتها .

وبعد ، فقد أتينا على جماع فلسفة ابن مسكويه الأخلاقية بصفة
عامة ، ولا نخالفنا بحاجة بعد ما تقدم للكلام على استمدادها من
الفلسفة الإغريقية وفلاسفة الإغريق وخاصة أرسطو ، مع عدم إهمال منه
للشريعة الإسلامية وآدابها الحقة .

هذا ، وقد رأينا أن ننقل بعد الكلام على ابن مسكويه إلى الكلام
على الأخلاق عند الغزالي ، تاركين الكلام على ابن سينا « ٣٧٠ —
٤٢٨ هـ » اكتفاء بما ذكر عن الفارابي .

لأن الشيخ الرئيس — كما جاء في ترجمته في طبقات الأطباء
لابن أبي أصيبعة وفي تكملة صوان الحكمة لظاهر الدين البيهقي — كان
تلميذاً لتصانيف المعلم الثاني ، وأخذ عنه فلسفته العامة . ولأن آراءه
في العقل العملي والعقل النظري ^(١) ، وفي ضرورة معرفة النفس حتى
يمكن إصلاحها ^(٢) ، وفي الخير والسعادة ^(٣) ، وفي غير ذلك مما يتصل
بالأخلاق ، لا تفرق في شيء يستحق الذكر عما رأيناه للفارابي وإذا
فلنجاوزه إلى الكلام على حجة الإسلام .

(١) النجاة ص ١٦٣ ، الاشارات طبع ليدن ص ١٢٦ .

(٢) مقالات فلسفية قديمة طبع بيروت سنة ١٩١١ ص ٦ .

(٣) النجاة صفحة ١٦٥ ، الاشارات ص ١٩٥ وما بعدها .

عند الغزالي

هو أبو حامد محمد بن محمد الغزالي حجة الإسلام ، والجامع بين الشريعة والتصوف والفلسفة . ولد في طوس من أسرة فارسية عام ٤٥٠هـ ، ودرس على عدة من الأعلام ، منهم إمام الحرمين ضياء الدين الجويني المتوفى عام ٤٧٨هـ .

وقد كان بطبعه طُلعة في العلم ، ومتمطشاً منذ أول أمره لإدراك الأمور بفطرتة ، فدرس مذاهب المتكلمين والفلاسفة والمتصوفين وغيرهم ، كما يقص علينا هذا بنفسه في كتابه « المنقذ من الضلال » ، وهضم ذلك كله وتمثله فكان — بعد القرآن والحديث وحكم العرب وآدابها — أساس علمه الفياض الذي أكسبه لقب حجة الإسلام والمسلمين . وأخيراً بعد تطواف منه في البلاد ، ما بين العراق والحجاز والشام ، رجع إلى طوس حيث توفي عام ٥٠٥هـ .

واسنا هنا في مقام البيان والتدليل على مبلغ استفادة الغزالي من غيره في فلسفته ومؤلفاته التي خلدت ذكره ، فذلك له موضعه لمن يريد دراسته من النواحي كلها . لكننا نشير الآن إلى أنه في الأخلاق استفاد من الفلسفة اليونانية التي قرأها بواسطة الفارابي وابن سينا ، كما يذكر في كتابه « تهافت الفلاسفة » كما استفاد بلاريب من مسكويه والفارابي وغيرهما ، وكل هذا سيظهر بوضوح من عرض مذهبه في الأخلاق .

مقياس الخير

لا يرجع الغزالي في معرفة الخير من الشر للعقل وحده ويجعله المقياس لمعرفة الحسن والقبیح من الأعمال ، لكنه لا يهمله تماماً كأهل السنة الحرفيين ، بل يرى الرجوع في هذه الناحية للعقل والشرع معاً . يظهر هذا الرأي منه في مناسبات متعددة في كتبه المختلفة ، مثل : الإحياء ، وميزان العمل ، ومعارج القدس ، وإن كان في النفس شيء من صحة نسبة هذا الكتاب الأخير له .

ففي الإحياء يقول : « فالداعي إلى محض التقليد مع عزل العقل بالكلية جاهل ، والمكتفى بمجرد العقل عن أنوار القرآن والسنة مغرور^(١) » . وفي المعارج يرى أن العقل كالأسس والشرع كالبناء ، ولن يغني أسس ما لم يكن بناء ، ولن يثبت بناء ما لم يكن أسس . وأن العقل يعلم کلیات الأمور كحسن الصدق والعدل والعفة ونحوها^(٢) كذلك عند كلامه على الفضائل العملية كالسخاء مثلاً ، يذكر أن الاعتدال الحمود في البذل والإمساك هو ما وافق الشرع والعقل^(٣) . وفي كلامه على النفس الناطقة ، نراه ينفحو منحى الفارابي وابن سينا في تقسيمها إلى عقل نظري به تكسب المعارف والعلوم ،

(١) الإحياء طبع سنة ١٣٢٦ هـ ، ج ٣ ص ١٤

(٢) معارج القدس الطبعة الأولى سنة ١٣٤٦ هـ ، صفحة ٥٩ ، ٦١

(٣) ميزان العمل ، صفحة ٦٣ ، ٦٨

وعقل عملي به يدرك المرء الخيرات في الأعمال ، ويسوس قوى نفسه وأهل منزله وبلده ^(١) . وبعبارة أخرى ، عمل العقل النظري هو تكميل النفس بإدراك الحقائق المختلفة ، وعمل العقل العملي سياسة البدن وتديره على وجه يفضي به إلى السكال النظري ^(٢) .

الفضيلة

ويبين أيضاً تأثره بالفارابي ومسكويه وأمثالهما — بل بافلاطون وأرسطو اللذين هما الأصل — في فهمه للفضيلة وتقسيمها — ففي كل كتاباته في الأخلاق نراه يذكر قوى النفس الثلاث ، وأن لكل منها فضيلة خاصة ، وأن اعتدالها جميعاً وعدم بغي إحداها على غيرها ينتج عنه فضيلة رابعة ، فتكون لهذا أصول الفضائل وأمهات الأخلاق أربعة : الحكمة والشجاعة والعفة والعدالة . ثم يردّ أخيراً حسن الخلق إلى أنه وسط بين الإفراط والتفريط ، وأن خير الأمور أوسطها ، وأن كلا طرفي الأمور ذميم ^(٣) .

ونعتقد أن الأطراف التي تكتنف هذه الفضائل الأصول واضحة ،

(١) ميزان العمل ، صفحة ٦٥

(٢) معارج القدس صفحة ٥٣ . ويلاحظ أن هذا الرأي يرجع فيه الغزالي إلى الراغب الأصفهاني في كتابه « تفصيل النشأتين ونحوه » السعادتين » ص ٦٥ طبع بيروت .

(٣) ميزان العمل صفحة ٤٣ و ٤٤ و ٦٤ وما بعدها ؛ والإحياء ج ٣ ص ٣٩ و ٤٠ ؛ والأربعين ص ١٧٦ وما بعدها .

فلا حاجة لإطالة الحديث ببيانها وتعريفها . إلا أننا نشير إلى أن مسكويه على ما سبق جعل الحكمة وسطاً بين السفه وبين البله ، وفسر البله بأنه تعطيل القوة واطراحها لا نقصان الخلق^(١) كما نشير إلى أن حجة الإسلام جعلها — أى الحكمة — وسطاً بين الخب والبله ، ويعنى بهذا النقصان عن حد الاعتدال ، الناشئ عن بطء الفهم وقلة الإحاطة بصواب الأفعال^(٢) .

وفى رأينا أن كلا منهما أخطأ وأصاب . أصاب الغزالي فى وضعه الحكمة وسطاً بين الخب — وهو الخداع — والبله ، وأصاب مسكويه فى أن أراد بالبله تعطيل القوة المفكرة بالإرادة ؛ لأن هذا يكون رذيلة ومذموماً ، بينما الغزالي يجعله البطء فى الفهم الذى ليس لصاحبه به يدان ؛ وإذا فىكون عده رذيلة ظمناً ، لأنها لا تكون إلا تفریطاً أو إفراطاً ، أى أمراً إرادياً مقصوداً .

السعادة

وإذا كان هذا رأى «أبى حامد» فى الفضيلة ، فما هو رأيه فى السعادة ؟ أى اللذة والتمتع بصنوف المتع وألوانها فى هذه الحياة وفى الحياة الأخرى ؟ أم هى الوصول لأعلى مرتبة تقاوى للانسان فى العلم والمعرفة ؟ .

(٢) ميزان العمل من ٦٥ - ٦٦

(١) تهذيب الأخلاق من ٢١

لا يتردد الغزالي في تحديد الخير المطلق والسعادة التي يجب أن تكون غايتنا من الحياة ؛ عنده أن السعادة بإطلاق هي السعادة في الدار الأخرى حيث يرتفع عنه الحجاب فيعلم ما كان عنه خفياً في حياته الدنيا ، وحيث ينال من النعيم مالا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر .

أما ما عدا هذا مما يقال عنه سعادة فإطلاق الاسم عليه إما بضرب من التجوز والخطأ كذات الحياة التي لاتتخذ وسيلة لسعادة الآخرة ، وإما لأنها تساعد على السعادة الحققة فتسمى لذلك سعادة على بُعد الفارق بينهما ؛ كفضائل النفس ، والصحة والقوة والجمال — والمراد به السلامة من القبح وكرهه المنظر — وطول العمر ، والمال والأهل والعز وكرم العشرة ، وهداية الله وتأنيده^(١)

وطريق الوصول لهذا ، العمل والعلم ؛ « لأن تأثير العمل إزالة مالا ينبغي والسعى في العلم سعى في تحصيل ما ينبغي ، وإزالة مالا ينبغي شرط لتفريغ المحل — أي النفس — لما ينبغي »^(٢)

العمل شرط للسعادة لأن المراد به تحصيل الفضائل ، وكسر الشهوات فلا تشغل بها النفس عن التطلع للناحية العالية الإلهية . والعلم هو الشرط الثاني لأن به يحصل للنفس السكال فتكون أهلاً لفيض

(١) الميزان ص ٨٤ — ٩٠ وما بعدها . (٢) نفسه ص ٣٠ .

رحمة الله عليها ، فيضاً تنشق به في النفس الحقائق الألهية حتى تصير كأنها هي . ففيضان هذه الرحمة من الله على النفس غاية المطلوب ، « وهو عين السعادة التي للنفس بعد الموت »^(١)

باشتراط « أبي حامد » العلم لبلوغ السعادة القصوى ، يكون مخالفاً للصوفية الذين لا يأبهون بالعلم ولا يعدونه من أدوات السعادة ، بل يرون أن سبيل السعادة هو العمل وحده ؛ ولهذا لم يحرصوا على دراسة العلوم وتحصيلها ، وقالوا : « الطريق تقديم المجاهدة بمحو الصفات المذمومة ، وقطع العلائق كلها ، والإقبال بكل الهمة على الله تعالى . ومتى حصل ذلك فاضت عليه الرحمة ، وانكشف له سر الملكوت وظهرت له الحقائق ، وليس عليه إلا الاستعداد بالتصفية المجردة والترصد بالانتظار لما يفتحه الله تعالى من الرحمة ؛ إذ الأولياء والأنبياء انكشفت لهم الأمور ، وسعدت نفوسهم بنيل كمالها الممكن لها ، لا بالتعلم بل بالزهد في الدنيا والإعراض والتبري عن علائقها ، والإقبال بكل الهمة على الله تعالى »^(٢) .

ولسنا في حاجة للقول بأن الغزالي أصاب الحق بمجاوبته للمتصوفة وموافقته للنظار والفلاسفة في اشتراط العلم للسعادة الحقة ، وجعله العمل مقدمة ضرورية لها ، لا طريقاً يكفي وحده في الوصول . كما أننا لسنا

(٢) نفسه ص ٣٤

(١) ميزان العمل ص ٣٢

كذلك في حاجة لأن ندلل عل مبلغ تأثر الغزالي بالفلاسفة في هذه
الناحية أيضاً من فلسفته الأخلاقية .

نزعتة الزهدية والعملية

لا يرى الغزالي ما يراه الفيثاغوريون والرواقيون من المبالغة في الزهد
وكبت نوازع الشهوات وعدم إجابة النفس لرغباتها ، معتبرين ذلك
الخلقية الكاملة . بل يرى بحق في محاولة قطع الشهوات ودواعي النفس
محاولة للقضاء على الحياة ، ومعارضة فاشلة للطبيعة الإنسانية وللنظام الذي
يقوم عليه العالم .

على أنه ، وإن رأى في العمل على استئصال الشهوات ما لا يتفق
والحياة ، فقد وضع لهذه الشهوات حدوداً ليس من الخلق ولا من رياضة
النفس - في رأيه - تعديها ، سواء أكان ذلك في المأكل أو الملبس
أو المسكن .

ففي المأكل ، الحد الوسط ثلث البطن من الطعام الوسط في نوعه ،
والزيادة على ذلك بطنة يأبأها الشرع . وفي الملبس ، أدناه ما يستر العورة ،
وأوسطه يختلف حسب منزلة المرء وحاله من غير تنعم ولا ترفه . وفي
المسكن ، الحال الوسط أن يكون للإنسان حجرة خاصة لا يزاحم فيها
ليستطيع أن يخلو بنفسه متى أراد ، ومجاورة هذا الحال إقبال على الدنيا

واشتغال بزيتها ، وابتعاد عن طريق السعادة الحقبة ^(١) .
ويكثر الغزالي من الاستشهاد بما كان عليه الصحابة في عهد عمر
رضوان الله عليه ، ولا أدري كيف فاته حالهم وقد فتح الله عليهم بلاد
كسرى وقيصر ، فأصابوا من خيرات الدنيا ونعيمها الشيء الكثير دون
أن ينال ذلك من دينهم ومن خلقهم !

ومهما يكن ، فحجة الإسلام يشيد بالزهد وأثره ، ويذهب إلى أنه
من الوسائل الفعالة للمعرفة ، ويذكر في ذلك حديثاً عن الرسول يقول
فيه : « من أراد أن يؤتيه الله علماً بغير تعلم ، وهدى بغير هداية فليزهد
في الدنيا » ^(٢) وهو هذا صار كما ترى إلى رأى الصوفية في الوصول
للسعادة لا إلى رأى النظائر والفلاسفة ، إلا أن يكون ساق هذا الحديث
للأشارة بالزهد والتعظيم له ، دون أن يريد منه معناه الحرفي .

وعلى كل حال ، فالزهد عنده على درجات ثلاث ؛ أعلاها
ألا يكون الباعث عليه خوف النار أو الرغبة في الجنة ، بل الترفع عن
الالتفات إلى ما سوى الله تنزيهاً للنفس عنه واستحضاراً له ، وهذا زهد
العارفين . أما ما يكون باعثه اتقاء النار أو الرغبة في نعيم الجنة ، فأليق
به أن يسمى تجارة إن أردنا تسمية الأشياء بأسمائها الصحيحة ^(٣) .

(١) ميزان العمل ص ١٤٠ وما بعدها ، الأربعين ص ٢٠٢ وما بعدها .

(٢) ميزان العمل ص ٢٠١ ، وهذا حديث لا أصل له

(٣) الأربعين ص ٢٠٨

بقى بعد ذلك أن نشير إلى أن الغزالي لم يكتف كـبعض فلاسفة الأخلاق بالنظريات يقررهما ، و بغاية الإنسان يحددّها ، بل كان عملياً فيما رسمه من طرق اكتساب الأخلاق .

إنه بيّن أن من أراد تحصيل خلق الجود مثلاً فعليه أن يتكاف البذل ويواظب عليه ، حتى يصير له عادة وخلقاً راسخاً . وذكر أن للشيخ أثراً كبيراً في علاج المريـد وتوجيهه للخير ، فعليه ألا يسوس المريـد قبل أن يبلو أخلاقه ويتعرفها ، فإذا تم له هذا عاجله بما يفاسيه من أنواع الرياضيات^(١) .

وأخيراً ، فالغزالي مهما لمح الباحث في مذهبه في الأخلاق من الآراء التي أخذها من غيره من الفلاسفة والمتصوفين ، فقد طبع كل ما أخذ بطابعه الخاص ، وفرض على من جاء بعده نفوذاً لم ينل منه الزمن ، ولازلنا نحسه قوياً حتى الآن ، حتى لا يعد عالماً بالأخلاق الإسلامية من لم يقرأ كتبه فيها .

عند ابن باجّه

هو أبو بكر محمد بن يحيى الصائغ ويعرف بابن باجّه ، أول من نبغ في الأندلس من الفلاسفة الذين حملوا شـعلة الفلسفة في المغرب الإسلامي بعد أن كاد يقضى عليها الغزالي في المشرق .

(١) ميزان العمل ص ٦١

ولد أبو بكر حوالى نهاية القرن الخامس وتوفى عام ٥٣٣ هـ ، قبل أن يتاح له من الزمن ما يسمح بنشر ما وعاه صدره من العلوم الحسكية التى كان فيها — كما يقول ابن أبى أصيبعة — علامة وقته وأوحد زمانه^(١) ، إذ كان فى ثقابة الذهن ولطف الغوص على المعانى الفلسفية الشريفة الدقيقة أعجوبة دهره . لذلك يرى ابن طفيل فيه أنه كان أصح أهل زمانه نظراً ، وأصدقهم روية ، غير أنه شغلته الدنيا حتى اخترمته المنية قبل ظهور خزائن علمه وبث خفايا حكمته^(٢) .

ولابن باجه مؤلفات ورسائل غير قليلة فى بعض فروع الفلسفة والطب والرياضيات ، لا نملك منها بالعربية الآن إلا قطعة مخطوطة من رسالته « تدبير المتوحد » ، التى أراد بها أن يرسم الخطة التى يتبعها المتوحد الذى يعيش وحده ليصل إلى السعادة القصوى وهى الاتحاد بالعقل الفعال .

وهذه الرسالة لا نعرف لها نصاً عربياً كاملاً إلا القطعة المخطوطة الموجودة منها ، ضمن مجموعة رسائل فى المكتبة التيمورية رقم ٢٩٠ أخلاق . فبالى هذه القطعة وإلى ترجمة فرنسية عن العبرية للمخص الرسالة كلها للمستشرق اليهودى « مانك - Munk » ، نرجع فيما نكتبه عن مذهبه فى الأخلاق .

(١) طبقات الأطباء ج ٢ ص ٦٢

(٢) حى بن يقطان طبع دمشق عام ١٩٣٥ ، ص ١٤

السعادة وطريقها

خصص أبو بكر كتابه « تدبير المتوحد » لبيان المساج الذي يصل المتوحد به إلى السعادة التامة ، وهي عنده — كما قلنا — الاتحاد بالعقل الفعال . بهذا الاتحاد وإشراق نور العقل الفعال يصل المرء للحقائق الصحيحة الحقة ، وبعبارة أخرى يصل المرء لمعرفة الأشياء على حقيقتها ، وإن كان يعز على العقل عادة إدراكها .

وسبيل هذا الاتحاد أو هذا الوصول تنمية القوة العاقلة واستعمال النظر الصحيح وإحراز الفضيلة ، لا بأوهام بعض الصوفيين وحركاتهم وتأملهم الفارغ من النظر .

إن « غاية المتوحد النهائية هي في إدراك هذه المعقولات ، والأفعال التي تؤدي إلى هذه المعرفة ترجع كلها إلى العقل والتفكير ، لأنه بالدراسة والتأمل يصل المرء إلى هذه المعارف النظرية ^(١) . ولا بد لهذا من أن يتحلى الإنسان بالفضائل ، حتى « متى قضت النفس الناطقة — يريد بذلك العقل النظري — بشيء لم تعاند فيه النفس البهيمية ^(٢) » . ويمتاز ابن باجه بتحليل دقيق منه للأفعال الإنسانية ، فجعلها درجات تبعاً للبواعث التي تبعث عليها ، وللأغراض التي تفعل لأجلها .

(١) رسالة « تدبير المتوحد » ، ترجمة الأستاذ « مانك » Munk بالفرنسية عن العبرية ص ٤٠٣ من كتابه : مزيج من الفلسفة اليهودية والعبرية Mélanges de philosophies guive et Arable

(٢) مخطوطة دار الكتب السابق ذكرها ، ص ٣٣٥

إنه رأى أن من الأفعال ما يكون بهيمياً بحتاً ، ومنها ما يكون إنسانياً ،
ومنها ما يكون بهيمياً بالذات إنسانياً بالعرض ، ومنها ما يكون على
العكس ، ومنها أخيراً ما يكون إلهياً من باب التشبيه والتجوز .

فمن الطائفة الأولى ، أن يحس الإنسان وهو في طريقه عوداً خدشه
فألمه فيسرع لكسره واستئصاله . ومن الثانية ، كسر هذا العود لثلاث
يخدش غيره أو عن روية توجب كسره . ومن الثالثة الفعل الذي يتحقق
به غرض لم يقصده فاعله ، كمن يأكل شيئاً لأنه يشتهيهِ فيتفق أن ينتفع
به . ومن الرابعة مثلاً فعل الذي يأكل هذا الشيء للانتفاع به ، فيتفق أن
يكون شهياً عنده . ومن الطائفة الأخيرة الفعل الذي يقدم عليه صاحبه
« لأجل الرأي والصواب ، ولا يلتفت إلى ما يحدث في النفس البهيمية ،
ففعل هذا شأنه بأن يكون إلهياً أولى من أن يكون إنسانياً ^(١) .

ولكن يوصل المرء إلى هذه الدرجة من الكمال في بواعثه ومقاصده ،
فيقدم على ما يرى أنه الرأي والصواب والخير لأنه خير فقط ، يجب
— كما قلنا — أن تتكامل نفسه أولاً بالفضيلة ، حتى تساعد نفسه
الحيوانية نفسه العاقلة بدل أن تكون عائقاً لها .

ولكن ، مهما قلنا إن المرء الغريق في النزعات المادية وشهوات
الجسم لا يمكن أن يصل للسعادة العليا ؛ لأن الوصول لها لا يكون
إلا للإنسان الروحاني حقيقة ، والذي يحاول جهده أن يكون إلهياً بأن يعمل

(١) المخطوطة نفسها ، من ٣٣٣ — ٣٣٥

ما يعمل للحق والخير لا لغرض آخر — مهما قلنا هذا ، فإنه لا يصح أن نفهم منه وجوب إهمال الجسد وحاجاته لأنه يكون أيضاً ضد الطبيعة أن ينسى المرء تماماً الوجود الجسدى . إن هذا — أى عدم المحافظة على حياة الجسم وورغائبه يكون مباحاً ، بل مأموراً به في حالة خاصة ، كما إذا تطلب الأمر تضحية النفس في سبيل الوطن أو الدين ^(١) .

إذاً ، الأعمال التى غايتها صلاح الجسم ، كالأكل والشرب واللبس والسكن ، لا ينبغي إهمالها وإن كانت لا تقصد لذاتها ، أما الأعمال التى لا يقصد منها إلا تكميل النفس الإنسانية علمياً وأخلاقياً ، مثل أن يدرس الإنسان بعض العلوم تهذيب العقل وتكميله دون ابتغاء غاية مادية ، ومثل أن يأتى عملاً من أعمال الكرم والمروءة دون قصد فائدة خاصة — هذه الأعمال ونحوها ، يجب أن تتم لذاتها دون أى غرض آخر عنها مهما كان ، ولو حسن الأحدوثه وجميل الذكر . وإن كان يوجد بين الناس من يقبل على أمثال هذه الأعمال قصد خلود الاسم وجمال الذكر ، معتقدين أن هذا أعظم سعادة مرددين مع الشاعر العربى أن الذكرى للإنسان عمر ثان ^(٢) .

انفراد المتوحد ضرورى

ويجب أن يحافظ المتوحد على ألا يدنس نفسه بمخالطة الماديين الذين لا هم لهم إلا متع الحياة ولذائذها ، وأن يعمل على توثيق الرابطة بأهل العلم وخدم لأن في هذا خيراً كثيراً .

(١) رسالة تدبير التوحيد عن « مانك — Munk » ، ص ٣٩٨

(٢) المرجع نفسه ص ٣٩٦ — ٣٩٧

ولكن بما أن هؤلاء لا يوجدون في كل مكان حيث يريد المتوحد ،
فواجبه أن يعيش بعيداً عن الناس جميعاً ما كان ذلك في وسعه ، وألا يختلط
بهم إلا بقدر الضرورة لأنهم ليسوا على شاكلته . بذلك يسلم من ثرتهم
وأكاذيبهم ، ومن اضطرابه للرد والحكم عليهم بما هم أهل له ، وبهذا أيضاً
يستطيع التوفر على ما يأخذه نفسه من تكميل نفسه حتى يضيء لغيره الطريق^(١)
وهذا الذي يقوله ابن باجه ، من وجوب ابتعاد المتوحد عما ليس من شكله ،
لا ينافي ما يقوله العلم السياسي من أن من الشر الابتعاد عن الناس والاتزوا
عنهم ، ولا ما تقرر في العلم الطبيعي من أن الإنسان اجتماعي بالطبع .
إن وجوب عزلة المتوحد في بعض الحالات لا ينافي هذا ولا ذاك ؛
لأن هذه العزلة قد تكون وحدها هي الخير أحياناً إذا كان الذين نفرّ من
عشرتهم ليسوا على ما يجب أن يكونوا عليه من كمال في طبيعتهم ، كالغذاء
الذي يفيد الجسم عادة قد يكون ضاراً حيناً بل قاتلاً . وهذه الحالة ، وإن
كانت نادرة وخاصة بالأجسام ، تنطبق أيضاً على تدبير النفوس^(٢) .

كلمة أخيرة

وأخيراً ، مهما تعمق ابن باجه في تصنيف الأعمال الإنسانية وتحليلها ،
وبيان ما يصح أن يعمل منها أو لا يعمل باعتبار الغرض والباعث ،
ومهما رسم للمتوحد من طرق ومناهج لبلوغ السعادة الحقيقية كما بينها ،

(١) نفسه ص ٤٠٢ - ٤٠٣

(٢) تدبير المتوحد ، ص ٤٠٢ - ٤٠٣

فإن هذا لا يمنعنا من أن نلاحظ أنه لم يبين تماماً بصفة نهائية كيف يصل المرء عملياً للغاية القصوى التي ينشدها ، وهي الاتحاد بالعقل الفعال . وهذا ما يجعلنا نصدق ما ذكره « ابن طفيل » - في كتابه « حي ابن يقظان » - من أن رسالة تدبير المتوحد انتهينا من عرض وتحليل ما يتصل منها بالأخلاق ، غير كاملة كأكثر مؤلفاته^(١).

على أننا لا يسعنا إلى أن نلاحظ أن هذا الفيلسوف الذي عنى بالمتوحد وتدبيره ، كان متأثراً في بحثه بنزعة تضاد نزعة التصوف التي تراها تسود الغزالي في بحثه في الأخلاق وغير الأخلاق ، وأنه أعلن أن العلم وحده يصل بالمرء إلى فهم نفسه وفهم العقل الفعال والاتصال به ، وهذا هو السعادة العليا التي شغلت تقريباً الفلاسفة الإسلاميين جميعاً .

عند ابن طفيل

هو أبو بكر محمد بن عبد الملك بن طفيل « أو الطفيل » القيسي ، أحد مشاهير فلاسفة الإسلام بالأندلس . ولد في قادم إحدى المدن الصغيرة بولاية غرناطة ثمانية حواضر الأندلس بعد قرطبة ، ونشأ في بيئة ترحب بالعلم والعلماء فساعد هذا على التفرغ للتأمل والتفكير دون خوف من متعصب أو جهول ، مادام في كنف أسرة الموحدين المالكة وطبيباً ووزيراً لأبي يعقوب يوسف بن عبد المؤمن ثاني ملوكها .

(١) قصة حي بن يقظان ، ص ١٤

و بلغ من حظوته لدى أبي يعقوب هذا أن كان يقيم مع الملك في قصره أياما ليلا ونهاراً يتدارسان ما يشاءان من الفلسفة ، التي كان المليك متذوقا لها والوزير الفيلسوف متحققا بجميع أجزائها ، كما يذكرونا عبد الواحد المراكشي^(١) ولم يزل ابن طفيل أثيراً لدى أسرة الموحدين حتى توفي عام ٥٨١هـ ، وسار الملك أبو يوسف المنصور - الذي خلف والده - في جنازته .
ومما يجدر بنا ذكره هنا ، أن ابن طفيل هو الذي قدّم ابن رشد - أ كبر فلاسفة الإسلام - إلى مليكه أبي يعقوب ، وعهد إليه بتلخيص كتب أرسطو وشرحها وتقريرها للأفهام ، وكان ذلك تنفيذاً لرغبة صدرت له من المليك ، فكانت هذه التقديم سبباً في تفرغ ابن رشد لأرسطو وإقدامه على تلخيص كتبه وشرحها^(٢) .

وكان ميل أبي بكر للتأمل والتفكير أكثر من ميله للكتابة والتأليف ، ولا ندري له من المؤلفات غير كتابه « حى ابن يقظان » الذي هو مرجعنا الأول في تفهم مذهبه وبيانه . على أن المراكشي يذكر له كتباً ورسائل أخرى ، ويقول إنه رأى بعضها مخطوطاً بيد المؤلف نفسه^(٣) .

وفلسفته العامة التي بسطها في كتابه المذكور لم يصل إليها - كما يقول بنفسه - إلا بعد أن نظر في فلسفات الغزالي ، وابن باجه ، وغيرهم ، من مشاهير أسلافه وتمثاها كلها ، ثم صرف بعضها إلى بعض

(١) المعجب في تلخيص أخبار المغرب ، نشر « دوزى - Dozy » ، ص ١٧٢

(٢) نفسه ص ١٧٢

(٣) نفسه ص ١٧٤ - ١٧٥

محاولة التوفيق بينها ، حتى وصل أخيراً إلى الحق بطريق البحث والنظر
أولاً وطريق الإشراف والذوق أخيراً^(١) .

لا عجب إذاً ، إذ رأينا فهم السعادة فهم سلفه من الفلاسفة الذين
يرونها في تخلص النفس من المادة وأدرانها والوصول لله تعالى وإشراف
نوره عليه ، فيصل إلى إدراك الحقائق العليا التي لا نعرف عنها إلا بعض
أمثالها ورموزها^(٢) ، ثم يرسم لها الطريق وهو ينحصر دائماً في أمرين :
النظر والتفكير ، والعمل والتحلي بالفضيلة .

ولا عجب أيضاً إذا رأينا يتناول فكرة ابن باجه التي بثها في كتابه
« تدير المتوحد » ، وهي قدرة العقل وحده على الوصول للكمال التام ،
فيجعلها قوام فلسفته والغرض من تأليف قصته ؛ لئلا يزيدها وضوحاً
ويلبسها ثوباً جديداً ، ويزيد في تجديد الأعمال التي يصل بها للكمال
المنشود ، مع تبين البواعث عليها .

وليس من شأننا هنا أن نعرض كيف يزعم ابن الطنيل أن بطله
حي بن يقظان وصل من نفسه - وقد نشأ وحيداً في جزيرة لا أنيس له
فيها إلا الوحوش - إلى معرفة الجسم والروح ، وعالم الكون والفساد ،
والعوالم السماوية ، وحاجة العالم إلى خالق يكون واحداً متصفاً

(١) قصة حي بن يقظان ص ٢٠ ، ٢١

(٢) قصة حي بن يقظان ص ١٠١ ، ١٠٤ ، وحرف م من المقدمة للدكتورين

في الفلسفة جميل صليباً وكامل عباد .

بكل كمال ، إلى آخر ما يجده الباحث في قصته الفلسفية المذكورة .
إن التعرض لهذا الزعم ونقده من شأن من يبحث في فلسفة
ابن الطفيل الطبيعية والإلهية ، لا من شأن من همّه فقط بيان مذهبه
في الأخلاق ، ومبلغ تأثره فيها بأسلافه
وإذا فلنقتصر على ما يتصل بهذا ، بعرض مارسمه لنفسه في حياته
من منهاج عمل ، وما أخذ به نفسه من خلق يؤدي به مع النظر
والفكير إلى السعادة التي جعلها غاية الغايات ، على أن يكون ذلك
كله عرضاً موجزاً .

السعادة ووسائلها

أقد عني ابن طفيل بتفهم شخصه ، باعتباره مركباً من جسم وروح
تحركه ونفس ناطقة بها يدرك العلوم ، فوجد في الإنسان مشابهاً من الحيوان
والأجسام السماوية والموجود واجب الوجود وهو الله تعالى ذكره .
وقد تبين أن الإنسان يشبه الحيوان بجزئه الخسيس وهو الجسم -
الذي يطالبه بما يحفظه من الماء كل والمشرّب ونحوهما والذي لم يخلق
عبثاً - فعليه أن يتفقدّه ويصلح من شأنه ، ويشبه الأجسام السماوية
بالروح الذي يحرك البدن وبه حياته ، وأنه أخيراً يشبه الله جل ذكره
- بنوع من التجوز طبعاً - بنفسه الناطقة البريئة من صفات الأجسام
والتي بها عرف الإله خالق الكون كله .

ومن أجل هذا ، رأى فيلسوفنا أن الأعمال التي يجب عليه أن يفعلها
تتجه نحو ثلاثة أغراض : إما عمل يتشبه به بالحيوان ، وإما عمل يتشبه به
بالأجسام السماوية ، وإما عمل يتشبه به بالموجود واجب الوجود ^(١) .
وبما أنه بهذا التشبه الثالث تحصل له السعادة العظمى ، وهي دوام
المشاهدة لله تعالى ، فقد اعتبر أنه المقصود وأن التشبهين الأولين وسيلتان
له ، فيجب أن يكون حفظه منهما بقدر الضرورة ، وإلا كانا من عوائق
السعادة لا من وسائلها .

لهذا ، رأى أن يكون حفظ المرء من الغذاء ما يسد خلة الجوع ولا يزيد
عليها ، وألا يعاود الأكل حتى يلحقه ضعف يخشى منه أن يقطعه عن
بعض الأعمال التي تجب عليه ليقوم بما يوجب التشبه الثاني . على أن يقصد
فيما يتغذى به من نبات أو حيوان أكثر الأصناف وجوداً وأقواها على
التوالد والنماء ، وألا يستأصل أصلاً منها ولا نوعاً من أنواعها ^(٢) ؛ وإلا كان
غير متشبه بالله الذي أعطى كل شيء خلقه ، وهداه لسكناه وأقدره عليه .
ولما أراد الأخذ في التشبه بالأجرام السماوية رأى أنها تفيض الخير على
العالم الذي نعيش فيه بما ترسله من ضوء وحرارة هما سبب الحياة ، وأنه في
نفسها شفاقة نيرة طاهرة تتحرك أفضل الحركات وهي الحركة الدائرية .
لهذا ، ليفي بالضرب الأول من محالها ، ألزم نفسه ألا يرى

(١) حى بن يقظان ص ١٠١

(٢) حى بن يقظان ص ١٠٤ - ١٠٦

ذا حاجة أو عاهة أو مضرة من الحيوان والنبات إلا دفع ذلك عنه بقدر
وسعه ، وأن يكون خيراً في جميع حالاته للسكانثات جميعاً :

كما أوجب على نفسه - ليقوم بالضرب الثاني من محاكاة العوالم
السمائية - دوام الطهارة وإزالة الدنس والرجس عن جسمه ونفسه ،
وأن يكون في حركاته وانتقالاته ملتزماً بالحركة الدائرية ؛ فكان تارة
يطوف بالجزيرة ويدور على ساحلها ، وتارة يدور على نفسه حتى يغشى
عليه . وهو في ذلك كله مديم التفكير في واجب الوجود ، حتى ليريد
لو أمكنه أن لا يشرك في التفكير به أحداً ، ملتزم لمشاهدته ، فكانت
هذه السعادة تتأني له في لمحات خاطفة^(١)

وهنا آلمه ألا تدوم هذه السعادة ، وأعتقد أن سبب ذلك أنه لم
يصل بعد إلى أن يصير نفساً خالصة من صفات الأجسام وخلالها ،
فانتقل إلى التشبه الأخير وهو التشبه بالله تعالى ، ورأى أن ذلك ان
يكون حتى يتخلص مما بقي عالماً به من صفات الأجسام كالحركة
والعناية بالحيوان والنبات التي تقتضي تفكيراً فيها وكدحاً في أمرها ،
ولذلك كان « حى » يقتصر على السكون في مغارته أياماً عدة مجتمع لهم
والفكرة في الوجود الواجب الوجود وحده .

وما زال يطلب الفناء عن نفسه والإخلاص في مشاهدة الحق ،
حتى تأني له ذلك وغابت عن ذكره وفكره السماوات والأرض

(١) حى بن يقظان ص ١٠٨ - ١٠٩

وما بينهما ، فصار هذا كله هباء منثوراً ، ولم يبق إلا الواحد الأحد الحق وهو يقول : « لمن الملك اليوم ! لله الواحد القهار » .

وهنا وصل إلى ما يريد من السعادة العظمى ، وشاهد ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر ، وما لا سبيل لأن يصفه إنسان^(١) ومن ذلك الذي شاهده ووقف على حقيقته : العالم الإلهي ، والجنة والنار ، والبعث والنشور ، والحشر والحساب ، والميزان والصراط^(٢) .

وهذه الحال التي يشير ابن الطفيل إليها ، والتي جعلها السعادة القصوى ، تبلغ كما يقول من اللذة والابتهاج درجة لا يستطيع من وصل إليها أن يكتممها أو يخفي سرها ، وإن كان ليس في الطاقة البشرية وصفها على حقيقتها .

ولهذا نرى كما يقول الغزالي^(٣) أن الأمر انتهى ببعض الواصلين إلى القول بالاتحاد ، وبآخرين إلى القول بالحلل ، وكل هذا خطأ وضلال . بل الذي من الله عليه بهذه النعمة الكبرى لا ينبغي أن يزيد على أن يقول : وكان ما كان مما استأذكره فظن خيراً ولا تسأل عن الخير الفرق بينه وبين ابن باجه

تبين مما تقدم ، مما عرضناه من مذهب كل من هذين الفيلسوفين في الأخلاق ، ما بينهما من فروق . لقد رأى كل منهما أن السعادة هي

(١) حى بن يقطان ، ص ١١٢ — ١١٣ (٢) نفسه ، ص ١٣٣

(٣) المنقذ من الضلال ص ١٣٢ — ١٣٣

في معرفة الأشياء على حقيقتها وتخفف النفس من المادة وأثقالها ، والاتصال بالعقل الفعال لتقف على ما عز الوصول إليه على العقل الإنساني . كما رأينا أن سبيل هذه السعادة هو النظر العقلي والتحلي بالفضائل ، لا لأنها غرض يقصد لذاته ، بل لتكون النفس مستعدة لنعمة الوصول .

لكنهما وقد اتفقا في هذا وذاك ، اختلفا في أمور أخرى تعتبر في الدرجة الثانية من الأهمية ، وإن كان لها قيمتها أيضاً في الحياة العملية التي تعيننا في البحث الآن .

يرى ابن باجه - كما تقدم - أنه لا يجب إهمال حاجات البدن وأن إهمال الوجود الجسماني غير جائز ، على حين ذهب ابن طفيل - كما رأينا - إلى الاقتصاد الشديد جداً في الغذاء فلا يتناول منه إلا ما بقي من الموت ، بل إن بطله حي بن يقظان بقي كما يقول أياماً عدة لا يتغذى فيها . كما أن أبا بكر حدّ من الميول الصوفية - التي قواها الغزالي وأمثاله - وقوى العقل والتفكير على حسابها ، على حين صاحب حي بن يقظان زاد من التصوف وحركاته بما أخذ نفسه به من وجوب التشبه بالأجسام السماوية حتى كان يغمى عليه لكثرة هذه الحركات وشدها ، وإن كان هنا فرق كبير بين حركات الصوفيين وهذه الرياضة التي ذهب إليها ابن الطفيل للأسباب التي رأها وأشرنا إليها . والخلاصة أن ابن الطفيل زاد من شأن الزهد والتصوف كثيراً بعد أن كان ابن باجه قد حدّ منهما كما قلنا .

عند ابن عربي

وصلنا الآن إلى الحديث على فيلسوف من ضرب آخر ، أقام فلسفته على أساس لم نره لغيره من الفلاسفة المسلمين الذين تقدموه ، وكان لهذا أثره الخطير في ناحية الأخلاق . هذا الفيلسوف هو محمد بن علي بن محمد الحاتمي محيي الدين ابن عربي ، بدون ألف ولام تمييزاً له عن أبي بكر ابن العربي المحدث الأندلسي المتوفى عام ٥٤٣ هـ .

ترجمته

ولد ابن عربي سنة ٥٦٠ بمدينة مُرْسِيه بالأندلس ، وتخرج في العلم على كثير من الشيوخ الأعلام ، وبعد أن نبّه شأنه وعلا أمره ، رحل إلى الشرق ليزداد علماً إلى علم ، فزار الحجاز والشام والموصل وآسيا الصغرى ، وأخيراً عاد إلى الشام حيث توفي بدمشق عام ٦٣٨ هـ ، بعد أن ترك من المؤلفات ماذهب فيها الباحثون كل مذهب ، وكان له بسببها أولياء وخصوم ، لما تحتمله من تأويل وتفاسير شتى .

ومن هذه المؤلفات كتابه الضخم « الفتوحات المكية » ، وكتاب « فصوص الحكم » الذي شرحه عبد الرازق القاشاني ، وتفسير القرآن في جزأين الذي أحال به القرآن معيناً للفلسفة اليونانية ! لكن العلامة المرحوم الشيخ محمد زاهد بن الحسن الكوثري ، وكيل المشيخة الإسلامية في الخلافة العثمانية سابقاً ، أكد لي أن هذا التفسير ليس لابن عربي

بل لتلميذه القاشاني ، مستدلاً ببعض عبارات وردت في التفسير نفسه
وبغير هذا مما أمكنني التحقق منه .

ومهما يكن من شأن التفسير ، فما لا ريب فيه عفى أن رسالة الأخلاق
التي تنسب إلى فيلسوفنا ليست له ، وإن خدع بها كثير من الناس
ومنهم بعض من سار لهم اسم في البحث والتأليف . هذه الرسالة ليست لابن
عربي وإن نشرت باسمه ، ولا للجاحظ وإن نسبت له أحياناً ، إنها ليحيى
بن عدي النصراني اليعقوبي رئيس أهل المنطق في زمنه والمتوفى كما
يروى القفطي ببغداد عام ٣٦٣ هـ . والدلائل على هذا الذي نذكره
كثيرة أشرنا إليها في كتابنا « فلسفة الأخلاق في الإسلام » .

وقد نشأ ابن عربي بالأندلس ، إحدى الممالك الإسلامية التي أخذت
من العلم والمدنية بنصيب كبير ، حيث نبغ ابن باجه وابن طفيل وابن
رشد الفلاسفة المعروفون . على أن الفلسفة مع هذا لم تكن علماً محبوباً
حين ذاك في تلك الربوع ، بل كانت مقيمة لدى رجال الدين والكثير
من أمرائها وملوكها ، وإن وجدت أحياناً تشجيعاً كبيراً من بعض هؤلاء
فازدهرت وآتت أطيب الثمار .

إلا أنه بعد نسكبة أبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد ونفيه وموته
عام ٥٩٥ هـ ، خبا ضوء التفكير الحر ، وخاف المفكرون الأحرار
على أنفسهم ، فأخذت الدراسات الفلسفية في الضعف والانحطاط لدى
المسلمين ، وحمل مشعلها اليهود الذين تفرقوا خوف الاضطهاد في أوروبا
المسيحية وبخاصة في فرنسا ، عاملين على أداء رسالة العلم والفكر .

وقد أخذ ابن عربي في هذه البيئـة بحـظ كبير من فلسفة اليونان كما عرفها المسلمون ، واتصل بكثير من الصوفية فأفاد منهم ، وكان لهذا وذاك — إلى جانب الدين — أثره في فلسفته النظرية والعملية .

رأيه في النفس والخلق

قدم ابن عربي لدراسة الأخلاق بدراسة للنفس أسوة بأسلافه الفلاسفة ، فمن الخير أن نشير إلى رأيه فيها قبل بيان رأيه في الأخلاق ، ما دامت النفس محور دراسة هذا الفرع من الفلسفة .

النفس هي الجوهر الروحاني المنير بطبعه الذي يعطى الجسم الحياة عندما يتصل به ، والذي يتخذ آلة لكسب العلوم ، والنفس تحل في الجسم بعد أن يتم خلقه وبصير مستعداً لها . وليست كل النفوس سواء في الكمال أو في حبها للأجسام وتعلقها بها ، وكلما زاد هذا الحب والتعلق بالجسم الكثيف المظلم بأصل خلقته كان بعدها عن الكمال ، وإذاً يكون كمالها في أن تجتهد في الخلاص من أسر الجسم والشهوات وفي كسب المعارف والعلوم ^(١) .

والأخلاق [جمع خلق] في رأيه كلها جبلية فُطر المرء عليها ، بمعنى أن الرجل الحليم العف اليد واللسان مثلاً يجب أن يوصف بهذين الخلقين من ناحية فطرته ، لأن ذلك كان مركزاً فيها ، لأنه صار حليماً وعفيفاً حين رأينا أفعال الحلم والعفة تصدر عنه بسهولة ويسر .

(١) مفكر الإسلام البارون « كارا دي فو » Carra de vaux « » ٤

وفيلسوفنا يؤمن بهذا إيماناً لا ريبة معه ، حتى يقول : « الصحيح في هذه الأخلاق الإلهية أنها كلها في جبلة الإنسان ، فجميع ما يظهر من مكارم أخلاق وسفاسف أخلاق كلها في جبلة ^(١) . وكما يؤمن بهذا يؤمن أيضاً بأن الله قدر لكل من خلقه منزلة لا يعدوها ؛ فمنهم المؤمن ومنهم المنافق ، ومنهم الولي ومنهم العدو . وهكذا ليس للخلق كسب في تحصيل مقام لم يخلق له ، وذلك تقدير العزيز العليم ^(٢) .

الفضيلة

هذا ، وابن عربي لا يشذ عن أسلافه الفلاسفة في الفضائل والردائل ويقيم الأخلاق في أصولها على أساس الشريعة الإسلامية ، ويرى أن ترجع إلى العرف والشرع لمعرفة الخير والشر . ومن ثم يؤكد أن الإنسان إذا نظر إلى الشرع في حركاته وأفعاله ، ونزل على حكمه واهتدى بهديه ، كان محمود النقيبة صاحب نور إلهي يسعى بين يديه وينير له السبيل ^(٣) .

لكن الشيخ الأكبر يعلم علم اليقين أن هناك حالات كثيرة لا يبين فيها حكم الشرع واضحاً ، فما العمل حين يشتبه الأمر في تلك الحالات ؟ نعتقد أن حينئذ لا بد من استشارة الضمير والسير على ضوئه وأن هذا رأى فيلسوفنا ، وإن كنا نود أن يكون بين رأيه صريحاً في هذه المسألة الهامة من مسائل علم الأخلاق .

(١) الفتوحات ، ج ٢ ص ٢٤٢ .

(٢) نفسه ج ٣ ، ص ٥٣ .

(٣) الفتوحات ، ج ٢ ص ٢٤٣ .

على أنه مما يساعد على القول بأنه عرف للضمير قدره وخطره
في السلوك ، ما ذهب إليه من أن العلم الحاصل بالنظر الفكري علم غير
وثيق لأن آلاته وهي الحواس عرضة للخداع والخطأ . أما العلم اليقيني
فهو ما كان شبيهاً بالإلهام لأن مرجعه لله الذي إذا أطاعه المرء واتقاه ،
كان سمعه وبصره ، فبه يهتدى ويعرف الخير والشر وغيرهما من
ضروب المعارف والعلوم ^(١) .

السعادة وطريقها

ابن عربي — كغيره من فلاسفة الإسلام — جعل الغاية التي يجب
أن يسمى إليها الإنسان هي السعادة ، ورأى — كما رأوا — أن هذه
السعادة تكون بالعلم الحق والمعرفة الصحيحة التي تكشف للمرء الكون
أرضه وسماؤه وسائر ما يتشوف لمعرفة ، إذ في هذا ذهاب لخيرته ورضى
لنفسه . وبهذا العلم في رأى فيلسوفنا يتبين — ذوقاً لمن ينعم الله عليه
به — أن لا موجود إلا الله ، لأن كل مخلوقاته ليست إلا مظاهر ومجالي
له ، ولهذا نجده يقول في فصوص الحكم : « فإن كوشف على أن الطبيعة
عين نفس الرحمن فقد أوتى خيراً كثيراً » ^(٢) .

وإذا كان سبيل السعادة المرجوة العلم فإن سبيل هذا العلم — بعد

(١) الفتوحات ، ٢ من ٢٩٧

(٢) الفصوص ، طبع الحلبي بمصر ، من ٢٣٦ .

أن يبذل العقل ما في طوقه من جهد — الحب الذي يؤدي للاتحاد بالله أو الفناء فيه ، وحينئذ متى وصل العارف لهذه الدرجة علم علماً لا ريب معه ما يعز على العقل إدراكه من حقائق مختلفة بها تكون السعادة تامة . إذاً ، فعلى الذي يتطلب المعرفة الحقة لتكون سبيل السعادة أن يحب الله هذا الحب ، وأن يتقرب إليه بكثرة الطاعات حتى يكون الحق سمعه وبصره وجميع قواه ، فيعرف الأمور كلها بالله ويعرف الله بالله .. »^(١) وليس من الممكن — كما يرى ابن عربي — أن يُحدّ هذا الحب الذي ترتكز عليه السعادة إلا بلوازمه وآثاره ، ومنها أن يصير الإنسان بالله وله يسمع ، وبه وله يبصر ، وبه وله يتكلم^(٢) لأن الله هو المحبوب حقاً وإن كان يغفل عن ذلك قوم ، ولا يشعر به دائماً إلا العارفون الذين ما أحبوا إلا الله مع كونهم يحبون أنفسهم وأهلهم وأصحابهم^(٣) ؛ ومن ثم ، ولوع كثير من المتصوفين بالغزل والذسيب بليلي وهند ، وغير هذه وتلك ، مما يتخذ ستاراً يتكشف عن الله تعالى الذي هو موضوع حبهم جميعاً . وإن يكون الحب صادقاً إلا إذا كان لذات الله ، لا لعرض من عروض الحياة ، ولا لما يُرجى في الجنة من نعيم ؛ ولهذا كان من أمارته ألا يتأثر بإقبال أو جفوة ، أو نعمة أو بلوى ، بل هو ثابت أبداً لا يزيد

(١) الفتوحات ، ج ٢ ص ٢٩٨ .

(٢) الفتوحات ، ص ٣٢٥ .

(٣) نفسه ، ص ٣٥٢ .

بالبر ولا ينقص بالأعراض . وإذا صدق الحب ووصل المحب ، رأى نفسه أنه عين محبوبه لفنائه فيه ، وصح له أن يقول مع الشاعر :

أنا من أهوى ومن أهوى أنا

هذا ، وللحب أحكام والمحب صفات ؛ منها أنه كاللذابة جرحه جُبار لأن الحب لا يكون حباً حقاً إلا إذا غشى العقل وأزاله ، ولا يؤاخذ الله إلا العقلاء^(١) . ومن ثم ، يكون من الظلم أن نطالب المحب برعاية الأدب ، لأن هذا إما يطلب من له عقل يعصمه ، وأنى للمحب بعقله ! لقد بان بوضوح بعد هذه اللمحة عن مذهب ابن عربي ، أنه في النفس والخلق والفضيلة والسعادة ، لم يأت بجديد لم يسبق به . إنما الجديد في مذهبه يحثه في الحب ، وما جعله المحب من صفات وأحكام وحقوق بها يرتفع عنه اللوم إن تجاوز الآداب ! لأنه فيما ذهب إليه لا يمدّ هذا تجاوزاً إلا في نظرنا نحن ، أما بالنسبة لمن وصل إلى الدرجة الكاملة من المحبة فلا تجاوز ولا إساءة أدب ، بل هو تصرف فيما أبيع له ، فشأن المحب في تلك الحالة شأن أهل بدر الذين غفر الله لهم فلمهم أن يفعلوا ما يشاءون ! .

على أن هذا التشبيه بأهل بدر وتلك التعلات الباطلة بزوال العقل ، لا تمنع من القول بأن مذهب فيلسوفنا في الأخلاق مذهب هدام ،

لأنه يذهب بالمسئولية الأخلاقية وهي عماد كل مذهب أخلاقي صحيح .
ورحم الله أبا زيد طيفور بن عيسى البسطامي الزاهد المشهور المتوفى
عام ٢٦٤ هـ ، إذ يقول : « لو نظرتم إلى رجل أعطى من الكرامات
ما يرتفع به في الهواء فلا تغتروا به ، حتى تنظروا كيف تجدونه عند
الأمر والهي ، وحفظ الحدود وأداء الشريعة » .

الأخلاق بعد عصر الفلاسفة

والآن ، وقد عرضنا من عرضنا من فلاسفة الإسلام ومذاهبهم في الأخلاق ،
تشير إلى حاله الدراسة الأخلاقية بعد هذا العصر ، الذي ازدهرت فيه
الفلسفة في شرق الإسلام وغربه ، حتى هذه الأيام التي نعيش فيها ،
لنكون قد سائرنا هذه الدراسة منذ بدأت في الإسلام بفضل فلاسفته
إلى أن انتهت هذه الأيام على أيدي الذين قعدوا بها ^(١) .

إن علم الأخلاق ، بصفته فرعاً من فروع الفلسفة ، رجع
التقهقرى بعد عصر الفلسفة الذهبي الذي انتهى باحطاط الفلسفة في
الاندلس ، وصار الأمر فيه لا يعدو الإعادة والتكرار والبسط والاختصار
لآراء المتقدمين وخاصة مسكويه ، والماوردي ، والغزالي . وآية ذلك
أن يلقى الباحث نظرة على التأليف في الأخلاق في تلك الأيام إلى
هذا العصر الذي نعيش فيه .

(١) كان حق الترتيب الزمني تأخير هذه الكلمة قليلاً ، ولكننا آثرنا أن
يتصل الكلام عن الأخلاق في الإسلام .

١ - من هذه المؤلفات الكتاب المعروف بأخلاق عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي المتوفى عام ٧٥٦ هـ ، وهو مختصر في جزء نلخص فيه زبدة ما في المطولات ، كما يقول حاجي خليفة في كتابه كشف الظنون ، وقد يكون من الطريف أن نذكر أنه جرى عليه ما جرى على كتب الكلام ونحوه في تلك العصور من الشرح والتعليق ؛ فقد شرحه تلميذ المؤلف شمس الدين محمد بن يوسف الكرماني المتوفى عام ٨٧٦ هـ ، والمولى أبو الخير أحمد بن مصطفى المعروف بطاش كبرى زاده .

٢ - ومنها « الذخائر والأعلاق في آداب النفوس ومكارم الأخلاق ^(١) » لأبي الحسن سلام بن عبد الله الباهلي الأشبيلي . وهو كتاب يذكر مؤلفه في مقدمته أن الأمور الشرعية والأحوال الدينية والمعاني العقلية والأسباب المرضية قد جمعها القرآن ، وأنطق الله بها أنبياءه ، وقذفها في صدور أهل النهى فصدرت عنهم حكما وأمثالا ونواذر ، فأراد لهذا أن يجمع من ذلك كله ما يدعو لمكارم الأخلاق وينفر من مساوئها لتحسن حال العامل بها دنيا وأخرى ، كما أنه يتضح لمن يتصفح هذا الكتاب أن مؤلفه عرف شيئا من الفلسفة وانتفع به في كتابه .

٣ - وبعد هذا نجد كتاب « إرشاد العباد إلى سبيل الرشاد ^(٢) »

(١) طبع المطبعة الوهبية بمصر ، عام ١٢٩٨ هـ

(٢) طبع المطبعة الشرفية بمصر ، عام ١٣١٧ هـ

لزين الدين بن عبد العزيز المليباري . وهو كتاب يدور كسابقه على الأخلاق الدينية النظرية ، ومنهاجه الترغيب في الفضيلة والتخويف من الرذيلة بالآيات والأحاديث وحكايات الصالحين وقليل من الإسرائيليات .
٤ — ويظهر أثر الغزالي واضحاً كل الوضوح في الطرف الثاني من كتاب مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم ، وهو الجزء الثالث من هذا الكتاب^(١) .

فإن الذي يتصفح هذا الجزء يرى أن مؤلفه طاش كبرى زاده المتوفى عام ٩٦٢ هـ لم يفعل أكثر من تلخيص إحياء علوم الدين للغزالي تلخيصاً وافياً ، حتى إنه احتذاه في عناوين الفصول والمباحث ، واتفق معه في العرض والمناهج والكثير من التعبيرات ، فكان هذا الصنيع عوناً للناشرين على تصحيح النسخة الخطية التي نشروها .

وبعد هؤلاء نعتز بكتاب « مكارم الأخلاق لرضي الدين أبي نصر الطبرسي^(٢) » ، وهو كتاب يعتمد فيه مؤلفه كل الاعتماد على القرآن والحديث وآثار الصحابة والتابعين والصالحين ؛ واحتوى على أخلاق الرسول صلى الله عليه وسلم وهديه في عامة أحواله ، وعلى بيان الحقوق المخلقة التي على الإنسان للناس على اختلاف ضربهم ووصلاتهم به .

(١) طبع حيدر آباد عام ١٣٥٦ هـ ، وهو ٤٥٣ صفحة

(٢) طبع المطبعة الخيرية بمصر ، عام ١٣٠٣

والغاية من تأليفه — كما قال صاحبه في مقدمته — إرادة التأسى
بالرسول ، لأن الله جعل ذلك مفتاحاً لرضوانه وطريقاً إلى جناته .
٦ — وأخيراً ، نجد كتاب « موعظة المؤمنين من إحياء علوم الدين »
لمحمد جمال الدين القاسمي الدمشقي . وهو جزءان في مجلد^(١) ، اختصر فيه
مؤلفه — كما يقول — الأحياء متبعاً ترتيب أصله بلا مخالفة ، بعد أن
استشار الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده كما يقول .

وهكذا ، كلما مر الزمن ، ينمحي الطابع الفلسفي عن الدراسات
الأخلاقية شيئاً فشيئاً كما رأينا ، حتى تعود دينية بحتة لا أثر للطرافة
والتفكير الفلسفي فيها ، وظل هذا طوال تسلك الأزمان حتى ذلك
العصر الذي نعيش فيه . وآية ذلك — فوق ما تقدم — الرسائل
الكثيرة التي كتبها كثير من علماء الأزهر وغيرهم في الأعوام الأخيرة ،
والتي لا نعد في قليل أو كثير من الدراسات الأخلاقية الحقة .

ظل الأمر كذلك حتى بدأت النهضة العلمية في مصر منذ قليل ،
فأخذت دراسة الأخلاق في الإسلام تنعش من جديد بفضل الأزهر
والجامعة ، وتقوم على أساس متين من الفلسفة ، وتسير بخطى غير ضعيفة
إلى الأمام .

(١) نشر محي الدين الكردى بمصر عام ١٣٣١ هـ

المقالة الرابعة

الأخلاق في العصر الحديث

لم تنقل أوروبا من القرون الوسطى للعصر الحديث فجأة ، بل كان هناك ما مهد لهذا الانتقال وهو عصر النهضة ، الذي بدأ في القرن الخامس عشر واستمر إلى نهاية السادس عشر ، كما كان للنهضة عوامل مختلفة تناولت العلم في نواحيه كلها وغيّرت التفكير وأسلوبه في أوروبا .

النهضة وعواملها

وليس من السهل تحديد مبدأ النهضة تحديداً تاماً . بل لعل هذا ليس ممكناً ؛ لاختلاف أسبابها وتعدد عواملها ، وفعالها بمرور الزمن في سبيل إحياء أوروبا وبعث حياة التفكير الحر فيها من جديد . هذه العوامل أو الأسباب ظهرت تدريجياً وابتدأت تعمل عملها في القرون الثاني والثالث والرابع عشر ، أي قبل عصر النهضة الحقيقي الذي يبدأ من عام ١٤٥٣ م ، الذي استولى فيه الأتراك على القسطنطينية عاصمة الامبراطورية الرومانية حينذاك ، وينتهي بانتهاء القرن السادس عشر واستهلال العصر الحديث . وربما كان غير يسير حصر تلك العوامل والأسباب ، فنكتفي إذن بالإشارة فيما يأتي إلى أهمها :

١ — لعل من غير المبالغة أن نقرر أن أول أسباب النهضة في أوربا اتصال الأوربيين بالمسلمين وإفادتهم من علمهم وفلسفتهم . اتصلوا بالمسلمين في الشرق بسبب الحروب الصليبية ، وفي الأندلس وصقلية وجنوبي إيطاليا بحكم المجاورة وما تدعو إليه من اختلاط وتعلم وتعليم ، وبهذا كان المسلمون حلقة الاتصال بين قديم أوربا وحديثها .

ذلك ، بأن المسلمين سبقت معرفتهم بالفلسفة والعلوم الإغريقية فنقلوها للعربية وعنوا بها شرحاً وتفسيراً وتعليقاً ونقداً ، فلما اتصل بهم الأوربيون أخذوا عنهم وترجموا كثيراً من كتبهم — أي المسلمين — اللغة اللاتينية ، وأحبوا الدراسات القديمة وأولعوا بها ، وهذا قبل أن يعرفوا منها ما عرفوه بعد سقوط عاصمة الدولة الرومانية في أيدي الأتراك^(١) .

٢ — اختراع المطبعة ، ومساعدتها في نشر هذه المؤلفات القديمة وفي نشر الآراء والأفكار بسرعة لم تعهد فيما تقدم من الزمان . ها هو ذا « مارسيل فيسان -- Marsile Ficin » الإيطالي الذي عاش من عام ١٤٣٣ — ١٤٩٩ م ، وكان أول رئيس لأكاديمية فلورنسا ، ينشر مؤلفات « افلاطون وافلوطين » مع شروح وترجمة لاتينية لها ، فيزيد في مدى معرفة أوربا بالفلسفة القديمة على وجهها الصحيح .

(١) لقد كان من علماء أوربا في ذلك العصر من يتعصب لابن سينا ومن يتعصب لابن رشد ، وقد تغيرت الحال فأصبحنا تبعاً لأوربا في كل شيء حتى في العلم !

٣ — وفي عام ١٤٥٣ م استولى محمد الفاتح على مدينة القسطنطينية ، عاصمة الإمبراطورية الرومانية حين ذاك ، فهاجر علماء الأغريق منها إلى إيطاليا وغربي أوربا^(١) ، ومعهم مخطوطات بالمؤلفات الأصلية « لافلاطون » و « أرسطو » و « شيشيرون » و « افلوطين » . ومن هذا الحين ابتدأت المقارنات بين ما كانوا يعرفون من الفلسفة اليونانية ، وبين ما وصل إليهم أخيراً على أيدي هؤلاء العلماء .

ها هم أولاً يوازنون بين « افلاطون » وبين « ارسطو » ، وبين « ارسطو » نفسه كما عرف من هذه النصوص وبين « ارسطو » الذي تناوله علماء العصر المدرسي بالتغيير قليلاً أو كثيراً . كما صار لكل من المذاهب الفلسفية القديمة أتباع وتلاميذ . فنشأ حينئذ — ما ينشأ عادة في مثل هذا الحال — من حرب الآراء ، ومن الخصومة بين هذه المذاهب التي يعارض بعضها بعضاً ، وجر ذلك طبعاً لضعف الثقة المذاهب التي كانت لها السيادة أولاً ، والتي كانوا يجعلونها مراجع لمعرفة الحقيقة لا يصح الخروج عنها .

٤ — كما أثار تقدم العلوم والاكتشافات ، التي لم تكن متوقعة ، حب الاستطلاع إلى درجة كبيرة أيقظت العقول ، وبعثت على النظر طبق منهاج جديد لهذا العالم الذي يحوى من الأسرار الشيء الكثير جداً .

(١) وقد مهد السبيل لهم ، من سبقهم بالهجرة إلى إيطاليا من العلماء الذين لم يحتلوا سيطرة الأتراك وشدتهم على الدولة الرومانية قبل سقوط عاصمتها .

إن هذه الكشوف في الفلك والطب والتشريح وغير ذلك ،
وقفت الناس على بعض ما وقع فيه الفلاسفة والعلماء قبل من أخطاء ،
وقلبت نظريات « بطليموس وأرسطو » في الفلك والسماء رأساً على عقب ،
وجعلت الآذان تفتتح والعقول تتيقظ ، ودفعت العلماء للتفكير — على
خطة جديدة — بعقولهم لا بعقول من تقدم بهم الزمان دون غيرهم .
كل هذه العوامل — مضموماً إليها عوامل أخرى لها خطرها —
جعلت عصر النهضة عصرأ خصباً بالمذاهب ، وميداناً تحترق فيه
الأفكار ، فكان تمهيداً طيباً للفلسفة الحديثة .

حقيقة ؛ بينما نجد الفلسفة في القرون الوسطى ليست تقر بياً إلا امتداداً
لفلسفة العصر القديم ، وأن القومة عليها كانوا رجال الدين ما بين
رهبان ومتكلمين ، إذا بنا نراها في عصر النهضة تعمل على الانفلات
من سلطان الكنيسة ورجالها ، ونرى الفلاسفة علماء أحراراً في تفكيرهم ،
ما بين عالم بالفلك أو الطب أو بغير ذلك من فروع العلم المختلفة ،
بحيث كان الطابع الذي يعمهم هو النظر في الـكون ومحاولة كشف
أسراره وإعلان نتائج بحوثهم الحرة ، مهما نالهم من الكنيسة من
أذى وإعنات وحُكم بالـموت حرقاً في بعض الحالات .

أخيراً ، كان من أثر هذه النهضة أن انفصل الأخلاق من الدين
وتحرر من علم الكلام ، ورجع الفلاسفة مرة أخرى إلى ما أثر عن

الفلسفة اليونانية ، وإلى البحث بالعقل وحده عن حل مسألة غاية الإنسان من أعماله .

التجأوا إلى العقل يستلهمونه الحقيقة ، ويستوحونه مبادئ السير والسلوك . وكان من ذلك أن لم تسكد أوروبا تشهد استهلال القرن السابع عشر حتى ظهرت طوائف من الفلاسفة يتلو بعضها بعضاً ، جعلوا همهم تحرير الأخلاق — بل الفلسفة كلها — من استعباد الدين ، ورد ما ضاع من سلطان العقل له ، ومحاولة جعل الأخلاق علماً بانتهاج منهج هذا العلم أو ذاك في دراستها .

وكان من هؤلاء الفلاسفة جماعة أقاموا الأخلاق على دعائم مما بعد الطبيعة ، وآخرون أقاموها على دعائم من علم النفس ، ثم آخرون حاولوا أن يجعلوا من علم الحياة أساساً لها ، وأخيراً كان الأخلاقيون المعاصرون الذين حاولوا تأسيس الأخلاق على علم الاجتماع .

وسيمكون منهجنا في هذه المرحلة الأخيرة من مراحل تاريخ الأخلاق أن نعرض مذاهب مشاهير فلاسفة كل طائفة من هذه الطوائف الأربع على حدة ، وإن اقتضى هذا تقديماً أو تأخيراً يسيراً في التاريخ .

أخلاق ما بعد الطبيعة

هذه الأخلاق هي ضرب من الأخلاق العقلية التي ترى أن العقل مبدأ الخلقية ؛ إليه نلجأ في معرفة الشر والخير وتحديدتهما ، ومعرفة الفضيلة ، وبيان غاية الإنسان التي يجب أن يعمل لها ، ورسم الطريق

إليها ، على نحو ما عرفنا عن فلاسفة اليونان وخاصة افلاطون وأرسطو .
هى إذاً ، الأخلاق التى تبني على التفكير الفلسفى الذى يكشف
للإنسان طبيعته ونفسه ، وعلاقاته المختلفة بالعالم الذى هو جزء منه ،
والغاية التى يجب أن يتجه لتحقيقها . ومن أجل ذلك ، نرى هذا
المذهب فى جملته يحاول ربط الإنسان بالكون ، أو بعبارة أخرى ربط
الدراسات الأخلاقية بدراسة الكون وخالقه ، رجاء أن يكون
فى الأعمال الإنسانية من التماسق والانسجام ما فى الكون الذى يسير
إلى غاية معلومة على منهاج مرسوم .

والمثل الأعلى فى هذه الأخلاق المؤسسة على ما بعد الطبيعة ليس
شيئاً اتفق عليه الناس ، بل هو شيء يضعه الفيلسوف ويستمدّه من
تفكيره ، ويرتبط حتماً بالله ، الخير المطلق وأصل كل حقيقة وكال .
تلك ، هى بعض الخصائص التى تميز أخلاق ما بعد الطبيعة عن
المذاهب الأخرى ، وسنجدّها - وغيرها - واضحة فى دراستنا لبعض
فلاسفتها ؛ أمثال ديكارت ومالبرانش وشبينوزا .

ديكارت — DESCARTES

طابعه العام

عنى فيلسوف فرنسا الأثمهر بعلم الأخلاق ، وخصص له غير قليل
من جهده وكتاباتة ، إذ كان يعتبره فى النهاية من مراتب الحكمة ما دام

البحث فيه يستلزم إحاطة بأنواع المعارف المختلفة ، ولهذا وهو يصنف العلوم أصنافاً ودرجات جملة في قسّمها جميعها . إلا أنه يلاحظ بصفة عامة أنه أبعد الشك الذي عُرف به عن الأخلاق كما أبعد عن الدين أيضاً ، ولعل مرجع هذا رغبته في أن يكون بمنجاة عن الاتهام بالإلحاد وما يجر من أخطار .

وسنعرف ، مما نعرض سن آرائه في الأخلاق ، أنه يستوحى فيها فلاسفة الإغريق ثم سانت توماس من بعد ، وأنه يحاول التوفيق بين أرسطو وزينون الرواقى وأبيقور ، وأن مذهبه — كما يقول العلامة « بُونزو » — مطبوع بصفة خاصة بطابع المذهب الرواقى الذى كان ذاتاً حين ذاك ^(١) إلا أنه بفضل تثقيف العقل وتربيته تربية لا أثر للضلالات وأوهام التقاليد فيها ، وصل الإنسان لكشف ما تصدر عنه قوانين الطبيعة من مبادئ حقة ، فصار من الواجب استبدال مبدأ الرواقيين وهو « اتبع الطبيعة » بمبدأ أو حكمة أخرى هي : « اتبع العقل الحق » ^(٢)

كما سنعرف كذلك أنه وإن استوحى أولئك الفلاسفة ، فإنه يخالف فيما يجد خيراً وحقاً الخلاف فيه . ولهذا بينما كان سقراط يرى أن من العبث وإهانة الإله أو الآلهة الاشتغال بعلم الطبيعة لاستكناه علل ظواهرها وقوانينها ، نرى فيلسوفنا لا يرى حدوداً للفتوح التي يمكن أن

(١) دراسات في تاريخ الفلسفة ، ص ٣٠٠

(٢) نفسه ص ٣١٤ . وهذا المبدأ ، وهو العمل وفق الطبيعة واتباع العقل لرجوعهما إلى المصدر السماوى الواحد ، كان المنزل الأعلى في القرنين السابع عشر والثامن عشر

يفالها العقل في العالم وفهمه . و بينما كان الرواقيون يرون الخير في الحكم على الشهوات وحربها ، نجد « ديكارت » يستأنسها بفضل العلم الذي يصل لمعرفة أسبابها ويجعلها تساعد العقل في الوصول للخير .

قلنا إن فيلسوف فرنسا الأشهر صدر في فهمه للأخلاق عن فهم الإغريق ، ولهذا نجده يبحث أولاً عن تحديد الخير الأعلى للإنسان الذي يشمل في رأيه السعادة والفضيلة ، ويرينا في بحثه كيف يمكن التوفيق بينهما . هذا التوفيق - الذي به نصل للخير الأعلى - يكون بفهم حياة الروح وحياة الجسم ، وعدم طغيان إحداها على الأخرى . إنه يرى أن النفس - ولو أنها متحدة بالجسم - تعتبر متميزة عنه ولها حياتها ومسرراتها الخاصة ، كما للجسم مسرراته الخاصة أيضاً . وحياة النفس الخاصة وطبيعتها الحقة ، هي أن تظهر على الشهوات وأن تكون حرة غير تابعة لغيرها ؛ فتحرير النفس من الشهوات واستقلالها عن الهوى ، يقودنا للأخلاق الحقة التي هي العلم بالخير الأعلى .

الخير الأعلى

ما هو إذاً هذا الخير الذي يعطينا السعادة والفضيلة ، والذي يجب أن تقودنا الأخلاق إليه ؟ إنه ليس إلا الإرادة الحازمة لعمل الخير . الإرادة الحرة هي أنبل وأفضل ما يمكن أن ننعم به ، واستعمالها استعمالاً حسناً هو سبيل الفضيلة والسعادة التامة ، أي سبيل معرفة الخير الأعلى والوصول إليه . إنه قد يُخدع المرء ويقع في بعض الآثام ، ولكن ذلك لا ينقص من فضيلته

ولا من سعادته مادام ضميره يشهد له بأنه لم يقصر في عمل ما رآه أنفع الأعمال^(١).
على أنه لكي نكون بمأمن من الخطأ يجب أن نستعين هذه الإرادة
بالعقل للتفرقة بين اللذات والخيرات ، وأن يسير العقل في المفاضلة بين
هذه الخيرات سيرته في بحث أية مسألة علمية أخرى .

يجب ألا نعتبر شيئاً حسناً إلا إذا كان كذلك بيقين ، وألا نرجع فقط
في تقدير قيمة اللذات المختلفة إلى أي رأي من الآراء السابقة للفلاسفة الذي خلع
عليهم الزمن نوعاً من القداسة إلا إذا وافق العقل المستقيم . وعبارة أخرى يجب
ألا نخدع بأوهام الماضي ولا تقاليد الحاضر في تقدير الحسن والقيبح والخير
والشر ، وأن يكون هذا التقدير مبنياً على أساس علمي صحيح .

وكنا نود أن يكون « ديكارت » قد أسس لنا هذا العلم ؛ لكنه
بكل أسف لم يؤسسه ، واكتفى بتقرير أن الهوى والشهوة يبالغان عادة
في قيمة اللذات التي ينشدانها ، وأن لذات الروح هي التي تناسب
الطبيعة الإنسانية الحققة ، وأنها لهذا أرقى من لذات الجسم ، وهي التي
تجلب السعادة والغبطة الدائمة .

كما قرر أن العلم لأنه لا يمكن أن ينزل إلى تقرير القواعد في الأمور
الخاصة الجزئية ، لا يمكن أن يسد مسد الضمير . ولهذا يجب أن يترك
لكل منا حرية البحث عما يكون أحسن الأمور وأفضلها ، مستعيناً

(١) جانيه وسياي ص ٤٤٠ — ٤٤١ عن « رسائل » ديكارت

في ذلك بالعقل والضمير لتمحيص الخيرات المتعارفة ، وبيان الصحيح من الزائف منها ، لأن العقل في رأيه - إذا أحسن توجيهه - يكفي في هدايتنا للأخلاق السكالة .

على أن فيلسوف الشك والمنهج ، يذهب في القليل الذي خصصه للأخلاق في « المقال عن المنهج » ، إلى وجوب طاعة القوانين وعادات البلاد والمحافظة على الدين ، وأن يحكم المرء نفسه في كل حالة وأمروفاً لأكثر الآراء اعتدالاً وأبعدها عن الإفراط ، والتي يتقبلها أحسن من يعيش بينهم حظاً من العقل والإدراك والرأي الصائب ، لأن الاهتداء بآراء أمثال هؤلاء المفكرين خير ما يستطاع عمله . ويعمل الفيلسوف تخيره من تلك الآراء المقبولة ما كان أكثر اعتدالاً ، بأنها تكون أيسر في العمل دائماً وأفضل من سواها ، إذ كل إفراط يكون عادة سيئاً وأبعد عن الطريق المستقيم ^(١) .

ومن هذا يظهر بوضوح ما أشرنا إليه أولاً من أنه عمل على إبعاد شك المنهج عن الدين والأخلاق حتى لا يتهم بالإلحاد ، وخشية أن يسئ الناس فهم المنهج الذي طلع عليهم به . وإذا ، فربما كانت هذه الآراء التي ذهب إليها دريئة له مما يخاف ويخشى .

(١) المقال عن المنهج Discours De La Méthode ص ٢٦ ، من الأصل الفرنسي طبعة لاروس بباريس .

وأخيراً ، مهما وصل المرء لحرية النفس واستقلالها ، وأصبح ذا إرادة حرة طيبة - أى إرادة تنفّج ، كما يقول «ديكارت» نفسه في «رسائله» ، على الوجه الأكمل بالعقل في معرفة ما يجب أن يعمل وما يجب أن يترك في كل ظروف الحياة^(١) - مهما كان الأمر كذلك ، فإنه يجب ألا ننسى أن الأمور لا تجري دائماً على وفق ما قدرنا وأردنا ، وأن ظروف الحياة يمكن أن تخل بما وضعناه لنا من نظام لنصل للسكّال المنشود .

وفي هذه الحالات ماذا يقول فيلسوفنا ؟ إنه يرى أنه حتى في أمثال هذه الحالات ، يجب أن نعتبر أيضاً أن تلك الأمور لا يمكن أن تنال من انسجام الروح الداخلي ؛ لأنه ما دامت هذه الأمور وأمثالها لا بد منها وداخلية في قضاء الله وقدره ، يجب أن نقبلها وأن نريدها ، وبذلك لا يكون هناك ما يأتى ضد ما نريد ، وتكون سعادتنا كاملة غير منقوصة .

من هذا يتبين تأثر فيلسوف القرن السابع عشر بالرواقيين ، حتى إنه جعل نزعتهم موضوع حكمته الثالثة الأخلاقية في «المقال على المنهج» . إنه يرى أن من أسباب السعادة أن يحاول المرء الانتصار على نفسه لا على الحظ ، وأن يغير رغباته بدلا من أن يحاول عبثاً تغيير نظام العالم ، وبصفة عامة أن يعود نفسه الاعتقاد بأنه لا يقدر تماماً إلا على أفكاره وآرائه ؛ وإذا ، فمن الممكن أن يعتقد حقاً أنه سعيد تام السعادة ، مادام

قد بذل غاية وسعه في سبيل الفضيلة والخير ، وإن حال دون بعض ما كان يريد قدر الله الذي لا يمكن تغييره ^(١) .

وبعد ، فمن كل ما تقدم نرى أن مبدأ سقراط القائل بأن الفضيلة العلم أو المعرفة يبعث من جديد بوساطة «ديكارت» . سقراط يوحد بين الفضيلة والعلم ، ويرى أن المهم أن يجهد الإنسان نفسه ليكون علمه عن الحقيقة علماً واضحاً لا لبس فيه ، وحينئذ فلن يجهد في سلوكه عن الحق . وهذا ما رآه فيلسوفنا ، من أن الخير الأعلى هو الإرادة الحرة التي تستند للعقل وتنفيد منه أكبر فائدة ، لبيان الحسن من القبيح وتحديد كل ذلك تحديداً تاماً . كما تظهر مشابهة «ديكارت» أيضاً «لإبيكتيت» و«مارك - أوريل» لقوله بوجود إرادة كل ما يأتي به القضاء والقدر ، ولو كان فيه مالا نعتبره غير خير لنا ، مادام ذلك ضرورياً في نظام الله .

مالبرانش — MALEBRANCHE

«مالبرانش» هو أحد تلاميذ «ديكارت» المشاهير ، ومن الممكن أن يقال إنه في الأخلاق أخذ آراء أسقاده وتوسع فيها ، فكان ذلك المذهب الذي نعرضه الآن .

إلا أنه عني أكثر من فيلسوف المنهج بعلم الأخلاق ، فتناوله بالبحث في كثير من كتاباته ، وخصص له بعض مؤلفاته ، وقد أبان عن

سبب عنايته بهذا العلم في كلمة طيبة في كتابه البحث عن الحقيقة
كما سنرى .

الحاجة إلى علم الأخلاق

لا يوجد علم له كثير اتصال بنا أكثر من الأخلاق ؛ ذلك بأنه
هو الذى يعلمنا واجباتنا نحو الله والملك والأهل وجميع ما يحيط بنا
بصفة عامة ، كما يعلمنا الطريق الذى يجب سلوكه لنكون سعداء
سعادة خالدة ، ولهذا فكل الناس في حاجة ماسة لتعلمه . ولكنه مع
ذلك كله ، فهذا العلم حتى الآن ، رغم مرور آلاف السفين ، بعيد عن
الكمال بعداً كبيراً ^(١) وهذا الفقص لا يعزوه « مالبرانش » إلى أحد
من الفلاسفة في القديم والحديث ، بل يردده ويلوم لأجله العلماء
اللاهوتيين والوعاظ ورجال الدين .

هذا ، وعلى الرغم مما ذكره « مالبرانش » في كتابه « البحث عن
الحقيقة » ، من أن « ديكارت » كشف وحده في ثلاثين عاماً من الحقائق
أكثر مما كشفه الفلاسفة الآخرون جميعاً ، فإن مؤلف كتاب « مالبرانش »
وهو الأستاذ « هنرى جولى » ^(٢) يرى أن الأخلاق تدين — في تكوينها

(١) « مالبرانش » ، ص ٢٣٩ الأستاذ « هنرى جولى - Henri Joly » ،
عن كتاب البحث عن الحقيقة تأليف مالبرانش نفسه .

(٢) هذا الكتاب حلقة من سلسلة « كبار الفلاسفة » ، وقد تناول فيه
مؤلفه « مالبرانش » من كل نواحيه الخاصة والفلسفية معتمداً على المراجع الأصلية
وبخاصة مؤلفات الفلاسفة أنفسهم .

وصيرورتها علماً وجزءاً من الفلسفة العقلية — إلى « مالبرانش »
أكثر من غيره من كبار الفلاسفة في القرن السابع عشر .
حقيقة ، إن « ديكارت » له نظرات بارعة في تطبيق منهجه العام
على السلوك في الحياة ، لكن « مالبرانش » كان أكثر رعاية للمنهج
وأدنى — لهذا — للكمال منه ، ولم يخش أن يدفع من ذات نفسه ثمن
ما أخذه على عاتقه من عرض الأخلاق النظرية والعملية عرضاً
مذهبياً عقدياً^(١) .

ولعل مما يعزز الرأي في فضل « مالبرانش » على الأخلاق أكثر
من أستاذه ، ما رأيناه من أن هذا يجعل الأخلاق بمنجاة عن شكه ،
ويدعو إلى الاهتداء بآراء السابقين على ما سبق إيضاحه .

طابعه العام

من الممكن أن نقرر أن طابع مذهب « مالبرانش » الأخلاقي العام
هو النزعة القوية لتوحيد الأخلاق وجعلها عامة ، وسبيل إدراك هذا
والاقتناع به العقل وحده . إنه يقول في رسالته عن الأخلاق : « من
المؤكد أن العقل العام هو دائماً واحد لدى الناس جميعاً ، وأن النظام
العام للكون ثابت لا يتغير ، ومع هذا فالأخلاق تختلف حسب
الزمان والمكان ! »^(٢) .

(١) مالبرانش ص ٢٤٠ ، وكلمة « عقدياً » نسبة إلى عقيدة وهي ترجمة كلمة
« Dogme » الفرنسية التي استعملها الكاتب (٢) « مالبرانش » ص ٢٤٤

وهذا الاختلاف الذى يلاحظ فى قديم الزمان وحديثه، وفى هؤلاء الذين أعدوا لهداية الناس إلى السبيل السوى، ما سببه والعقل هو نفسه عند الجميع؟ إن سببه دون شك هو الإعراض عن استشارته والحكم حسب الأمزجة والميول والنزعات الخاصة، ولهذا سجل التاريخ فضائل مختلفة لاختلاف تلك الميول والنزعات، وكان الواجب ألا يكون إلا فضيلة واحدة تتفق والعقل الذى عندنا جميعا.

محك الحقيقة إذاً هو الوحدة والعموم؛ فحينما يفضل امرؤ حياة حصانه على حياة سائقه يصدر طبيعياً فى رأيه عن أسباب، لأنه لا أحد يعمل شيئاً دون باعث وسبب، ولكنها تكون أسباباً شخصية يتقزز منها الرجل العاقل حقاً. «إنها أسباب لا تعتبر فى الواقع معقولة، لأنها لا تتفق والعقل السامى المطلق أو العام الذى يستشير به ويرجع إليه كل الناس^(١)»

الخير الأعلى

ومن الطبيعى بعد ما تقدم، أن يذهب فيلسوفنا إلى ما ذهب إليه فى فهم الخير الأعلى الذى تتوقف معرفته والوصول إليه على العقل والتفكير النظرى. إنه يرى - بحق - أن فى الحياة نظاماً كاملاً وضعه الله للكون كله، وهذا النظام رتب الخالق فيه الموجودات ترتيباً تصاعدياً حسب مرتبتها من الكمال، ومن بين هذه الموجودات النفس الإنسانية التى تشغل مكاناً علياً.

(١) «مالبرانش»، ص ٢٥١

إن واجب المرء إذاً ، هو كشف مكانه في هذا النظام والتفرقة بينه وبين الحيوانات مثلاً ، وواجب النفس متى عرفت منزلتها أن تحافظ عليها فلا تنزل عنها وأن تحاول مجاوزتها إلى ما هو أرقى منها ، وبعبارة أخرى أن ترتفع شيئاً فشيئاً نحو الله الكمال المطابق ، وأن تعامل سائر الموجودات حسب حظها من الكمال ومكانها من النظام الإلهي . مثلاً ، كما يقول « مالبرانش » نفسه ، هذا الحجر يستأهل من التقدير أقل مما تستأهله دابة ، وهذه حظها منه أقل من حظ الإنسان ، ومن خالف هذا فقد ظلم ، ومرجع ذلك كله اختلاف نسبة كل من الأنواع الثلاثة من الكمال والوضع الإلهي^(١) .

الفضيلة والخير الأعلى

والفضيلة الوحيدة عند « مالبرانش » ، هي حب هذا النظام بشرط أن يكون حبا له أثره في العمل . ولنا أن نقول إن الفضيلة الوحيدة عنده هي حب الله مصدر هذا النظام ، وهي مبدأ كل واجب ، وتأخذ صوراً مختلفة هي الواجبات المختلفة .

لأنه ما معنى حب الله ؟ معناه أن يحب الإنسان كل الكائنات حبا يتناسب مع حظ كل منها من الكمال ، حبا مبعثه ما أودعه الله فيها من هذا الكمال الذي جعلها جديرة بالحب وأهلا له ، ومتى وصل المرء لهذه الدرجة اقترب من الله وسار في طريق

(١) جانيه وسياسي ص ٤٤٤ عن رسالة « مالبرانش » في الأخلاق

الكمال المطلق والخير الأعلى . ومن هنا ، نستطيع أن نلمح ما يقوم عليه هذا المذهب من بعض ألوان التصوف .

على أن هذا الفيلسوف ، الذي يكاد يكون متصوفاً ، لا يترك العمق في التحليل ، إذ يفرق بين الأعمال التي تقع موافقة لنظام الكمال العالمى الذى سنه الله وبين الأعمال التى يقوم بها المرء بدافع من حب هذا الكمال ؛ فالذى يعطى الفقير حظه من الزكاة لأن الله أمر به وكفى - ولولا ذلك لما أخرج من ماله فلساً واحداً - لا يكون فاضلاً ؛ أما الذى يواسى الفقير من فضل ماله ، وإن لم يكن مجبراً بشريعة الزكاة مثلاً ، طاعة لله وحباً لنظامه ، فهو الفاضل حقاً . وأخيراً يرى « مالبرانش » أن حب الله ، وهو كما قلنا الفضيلة الوحيدة ، يكون فضلاً عما تقدم بإعلاء ما فينا من عقل وتهذيبه ، وقتال ما فينا من شهوات وأهواء^(١) .

وإذا كنا لجدنا العاثر لا نستطيع الوصول إلى سيادة العقل دائماً فى الجماعة التى نعيش بينها ونخضع لها طوعاً تارة وكرهاً أخرى ، فإنه يجب أن نعمل على أن يكون العقل محبوباً ومحترماً ومسموعة كلمته فى الجماعات التى يكون لنا فيها السلطان ، أى فى أهلنا وأطفالنا . هؤلاء يجب ألا نسوسهم بغير العقل ، كما يجب أن ننشئهم على استشارته واتباعه ، وهذا هو أول وآخر مبدأ فى مذهب « مالبرانش » الأخلاقى ، لأن العقل وحده كاف فى أن تنال السعادة الكاملة الأبدية^(٢) .

(١) جانيه وسياسى ص ٤٤٥ وما بعدها (٢) « مالبرانش » ص ٢٧٠-٢٧١

سبينوزا — SPINOZA

هذا الفيلسوف اليهودي الدين ، الهولندي المولد ، البورتغالى الأصل ،
والذى قرأ ماسبقه من فلاسفة اليونان وفلاسفة الأندلس وفلاسفة أوروبا ،
فترك كل أولئك — وخاصة ديكارت — أثره الكبير فى فلسفته ، والذى
حكم عليه من آباء الكنيسة اليهودية بالكفر والحرام ^(١) فأت منبوذاً
من قومه — هذا الفيلسوف ، قد ترك للإنسانية دراسة للأخلاق تعتبر
أرقى ماسما إليه الفكر فى العصر الحديث .

لقد أودع هذا الفيلسوف فلسفته النظرية والأخلاقية كتابه الذى
سماه « الأخلاق » ، وعالج فيه مسائلها على طريقة الهندسة ، فنراه يذكر
الرأى الذى يرى فى شكل قضية يتبعها بالإيضاح والتدليل ، حتى لا يترك
فى نفس القارى حاجة ولا ريبه فيما يقول . وقد رأيت أن يكون مرجعى
الأول فيما أكتب عن هذا الفيلسوف ، الذى استأثر بالكثير من تقديرى
وإعجابى ، هذا الكتاب نفسه ^(٢) و « رسالة إصلاح العقل » له أيضاً ^(٣) .
وقد كان تقدير « سبينوزا » للأخلاق كبيراً يدل على عرفانه ما لهذا
العلم من القيمة الكبرى بين العلوم الفلسفية الأخرى ، ولهذا جعل
فلسفته — كما ذكرنا من قبل — فى كتاب سماه الأخلاق .

(١) لأنه أخضع الكتاب المقدس للنقد الحر ، ولأنه كان من أشد أنصار مذهب الحلول

(٢) ترجمة « شارل أبوهن — Ch. Appuhn » من اللاتينية الفرنسية .

(٣) ترجمة الأستاذ « كواريه — Coyré » كذلك

حقيقة ، إنه - كما لاحظ مسيو كواريه - يرى أن علم المنطق مقدمة لعلم الأخلاق ، وأن الغرض من المنهج الذي اختطه للوصول للحقيقة هو توجيه أفكارنا توجيهاً طيباً لتحقيق الكمال وإدراك السعادة ، وهذا هو عين ما يطلبه علم الأخلاق^(١) بل إنه يصرح بأنه يريد أن يوجه كل العلوم نحو غاية واحدة هي الوصول للكمال الأقصى ، فكل ما لا يدنيننا من العلوم من هذه الغاية يعتبر غير مفيد وبلقي جانباً^(٢) . وقد عاش سبينوزا عيشة شقية بائسة ، من أجل عداة رجال الدين له ، ونعلم هذا من رسالة أرسلها لأحد أصدقائه يبين فيها سبب إعراضه عن نشر كتاب الأخلاق إذ يقول :

« جاءني رسالتك وأنا على جناح السفر إلى « أمستردام » لأعمل على طبع الكتاب الذي كلمتك عنه ، لكنه في أثناء اشتغالي بهذا أشاع رجال سوء أن لي كتاباً تحت الطبع حاوات فيه إثبات أنه لا يوجد إله ، ووجدت تلك الإشاعة آذاناً صاغية ، فاهتبل هذه الفرصة ببعض رجال - وربما كانوا هم الذين اختلقوها - وشكوني للأمير والقضاة فوجدتني مضطراً لإجاء نشر الكتاب حتى تنجلي الحالة^(٣) » . وقد كان من ذلك ، أن هذا السفر الخالد لم ينشر إلا بعد وفاة مؤلفه التي كانت في فبراير عام ١٦٧٧ م .

(١) رسالة لإصلاح العقل ، ص ٩٧

(٢) المرجع نفسه ، ص ١٢ ، ١٤

(٣) كتاب الأخلاق ص ١٢ - ١٣

ومهما يكن من شيء ، فإن فيلسوفنا يفكر أمرين لهما خطرهما :
الحرية الأخلاقية ، ووجود الخير والشر ؛ بمعنى وجود أعمال هي في نفسها
خير وأخرى هي في نفسها شر ، بل الخير والشر في رأيه نسبيا .

مسألة الحرية

فبالنسبة لهذه المسألة يرى « سبينوزا » أن العالم يسير في اتجاه مرسوم
وطريق معلوم ، لا يلوى على شيء لأنه مسوق بقوانين الطبيعة . أو بعبارة
أخرى بإرادة الله التي لا تتبدل ولا تتغير ، سنة الله التي لا يخرج شيء عنها .
وإذا كان العالم كله - والإنسان ذرة منه - محكوماً بتلك القوانين
أو بتلك الإرادة التي تسيطر على كل شيء ، فمن العبث والوهم أن نؤمن
بإرادة الإنسان الحرة وباختياره لأفعاله ؛ كذلك من السذاجة وعدم فهم
الأمور كما هي أن ننسكركم للأشعار ، وبجعلهم موضع كرهنا واحتقارنا .
ومن جهة أخرى ، إذا كان العالم يسير على منهاج مرسوم إلى قدر
معلوم ، كان من عدم الفهم لقوانينه ونظمه أن نريد أن تكون الأمور
على غير ما هي ، وأن نفتاظ من الطبيعة لأنها لا تجري كما نريد ،
بل تجري كما قدر لها ^(١) .

الخير والشر

أما مسألة إنكاره للخير والشر ، فيرى فيها أن كل ما يجيء به
القدر يعتبر ضرورياً وخيراً لصدوره عن العناية والحكمة الإلهية التي لاحكمة

(١) جانيه وسيای ، ص ٤٤٧

فوقها ، ذلك بأنه إذا أريد أن نتكلم بدقة لا نجد للتمييز بين ما يسمى شراً وبين ما يسمى خيراً أية قيمة . فالأشياء التي تعتبر شروراً بالنسبة للإنسان ولا تنال إلا كراهيته ، يمكن أن تكون خيرات بالنسبة لغيره من الحيوانات .

ولعل من الحق أن نقول إنه مصيب في هذه المسألة ، لأننا نشاهد العمل الواحد يعتبر شراً عند هذا الشخص أو هذه الجماعة ، وخيراً عند آخرين ؛ فكم من غيث أصاب أرضاً نال منها الظماً فأحياها ، وأصاب جنات دائية قطوفها يانعة ثمارها فذهب بها ، وجعل أشجارها عاطلة من حلتها ! وسبيوزا يصرح بذلك في أكثر من موضع ، فيقول ربما كان للموضوع الواحد آثار مختلفة على أناس مختلفين ينفعل كل به على وجه خاص ، وربما كان للشيء الواحد آثار مختلفة كذلك على الشخص نفسه في أزمان مختلفة^(١) . إن الحسن والقيبح لا يدلان على أمر ذاتي في الأشياء ، إنهما ليسا إلا حالات أو أعراضاً للتفكير ، وبعبارة أخرى معارف وتصورات نصوغها لأنفسنا ، ولهذا نرى أن شيئاً واحداً يمكن أن يكون في وقت واحد حسناً وقيحاً^(٢) .

وهذا المعنى ، وهو أن حكمنا بالخيرية والشرية على الأشياء تابع لتأثرنا بها وتفكيرنا عنها ، ألح عليه فيلسوفنا كثيراً في مواضع عدة^(٣) ، مما يدلنا على مبلغ إيمانه بهذا الرأي الذي يرى .

(١) كتاب الأخلاق ، ص ٣٤٩

(٢) نفسه ، ص ٤٢٤ ، ٤٥

(٣) يرجع على سبيل المثال لكتاب الأخلاق ص ٢٨٤ ، ٢٨٧ ، ٢٩٦ ، ٣٠٠ ، ٣١٠

فالحكم على الشيء بالخيرية أو الشرية هو حكم عليه إذا بالنظر لجانب واحد من جوانبه ، ولو نظر الإنسان نظرة شاملة ، وحاول تعرف حكمة الله في تسيير العالم ، لعلم مبلغ خطئه في اعتبار هذا شراً وذاك خيراً دائماً . بهذا يكون الخير والشر - كما ذكرنا - في نظر « سبينوزا » أمرين نسبيين يختلفان باختلاف آراء الناس وأنظارتهم للحياة وغاياتهم منها ، ويكون - فيما نرى - غير بعيد عن شك « بيرون » الذي انتهى إلى أنه ليس هناك خير وشر بالذات ، بل الأمر عرف واصطلاح .

رأيه في الفضيلة

الفضيلة في رأى « سبينوزا » هى ملكة التصرف والسلوك وفق قوانين طبيعة الإنسان الخاصة ، أى وفق هداية العقل ، وبقدر ما يكون العمل متفقاً مع طبيعته - أى مع العقل - يكون حسناً ؛ وكلما كان المرء خاضعاً للشهوات والأهواء لا يكون فاضلاً ، إذ لا يكون حينئذ على وفاق مع طبيعته الخاصة^(١) .

ولعلنا لا نخطئ إن رأينا فى هذا نزعة رواقية واضحة ، كما لعلنا لا نخطئ إن رأينا نزعة أبيقورية واضحة كذلك فى تطبيقاته على هذا المبدأ ، مبدأ وجوب اتباع العقل وهديه ، إذ يرى^(٢) :

(١) كتاب الأخلاق ص ٤٠٨ ، ٤٧٥ ، ٤٧٧ ، ٤٤٨

(٢) نفسه ص ٥٥٠

١ — أنه يجب أن نريد — خاضعين لحكم العقل — ألماً صغيراً لنصل إلى خيراً أكبر، ونرفض خيراً صغيراً يكون سبباً لألم أكبر؛ لأن الألم في الحالة الأولى خير في الحقيقة، والخير في الحالة الثانية شر كذلك.

٢ — نحن نفضل، حسب إرشاد العقل، خيراً أكبر مستقبلاً على أصغر حاضراً، وألماً صغيراً حاضراً على كبير مستقبلاً.

هذا، وكما كان من المرء عمل فاضل أحسن بلذة أو سرور، ويعرّف اللذة بأنها الإحساس السار الذي يحسه الإنسان بالانتقال من كمال أصغر إلى كمال أكبر، كما يعرف الألم أو الحزن بأنه الإحساس المضاد الذي يشعر به الإنسان من الانتقال من كمال أكبر إلى كمال أصغر^(١)

أما الخير الأعلى، أو الفضيلة العليا، التي يجب أن نتشوف جميعاً إليها فهي الله؛ ذلك بأن فضيلة النفس مطلقاً في المعرفة، وخير ما يمكن أن تعرفه النفس هو الله، وهذا خير مشترك للناس جميعاً، فلكل أن يعمل على الوصول إليه ما دام الجميع من طبيعة واحدة^(٢).

السعادة عنده

يرى «سبينوزا» أن سعادة الإنسان الحقة تكون بالفضيلة والكمال العقلي، وأن ذلك يستلزم أن يكون المرء خيراً. والخير هو الحرية أي عدم استخذاء النفس للهوى والشهوات، الشهوات التي تتطلب الخيرات

(١) كتاب الأخلاق، ص ٣٧٩ — ٣٨٠

(٢) نفسه، ص ٤٨٨

الحاضرة العابرة التي لا قيمة لها ولا نظام بينها ، الحرية تكون بالحياة حسب قانون العقل الذي يقارن الخيرات المستقبلية بالخيرات الراهنة . وموضوع هذا العقل ، الذي يصبو إليه ويتطلبه ، هو نوع من الخير لا يمكن أن يبيد وهو العلم ، وخاصة العلم بالحقائق الخالدة .

وبهذا يجعل « سبينوزا » قاعدة السلوك مبنية على أساس من العقل والتفكير ، لا على المشاعر والمواطف وحدها . كما أنه لم يكن مثل « كانت » يعتقد أن هناك خصومة بين الفضيلة والسعادة ، وأن إحداهما تتطلب تضحية الأخرى .

إنه على الضد من هذا يرى أن الضرورة العامة ، يريد قوانين الطبيعة ، أى إرادة الله المليئة بالحكمة ، وثقت الرابطة بين السعادة والحياة العاقلة الحرة التي هى السبيل للفضيلة . وبعبارة أخرى جعلت سعادة الإنسان فى السكال وفى الفضيلة ^(١) .

ولهذا نراه يؤكد أن الفضيلة يُرغب فيها جدًّا الرغبة لذاتها ، وأنه لا يوجد شئ يعالوها فى القيمة أو يكون أكثر منها نفعاً لنا ^(٢) . كما نراه يحتم كتابه فى الأخلاق بأن الطوبى أو السعادة ليست ثمن الفضيلة ، لكنها الفضيلة نفسها . وإذا ، فأولئك الذين يُشَقُّون أنفسهم ، ظانين أنهم

(١) جانيه وسباى ، ص ٤٥٠

(٢) كتاب الأخلاق ، ص ٤٥٩

يحسنون صنعا وأن ما يعملون هو الفضيلة ، وينتظرون من الله الجزاء
الأوفى على ما يعملون ، هم أبعد الناس عن فهم الفضيلة فهما حقاً !

سبينوزا وديكارت

لقد رأى نفر من الباحثين — كما يذكر الأستاذ « كواريه » بحق —
أن يضع كلا من سبينوزا وديكارت في كفة ، وأن يجعل من أحدهما
معارضاً للآخر ، على شدة تأثر الأول بالثاني كما رأينا من قبل . لقد قالوا :
إن « ديكارت » مؤمن ولا يبحث إلا عن المعرفة ، وبشك ويريد أن
يتخلص من الشك ، إذ جعله سبيلاً للمعرفة واليقين ؛ أما « سبينوزا »
فلا يطلب المعرفة ، بل يطلب خلاص نفسه وسعادتها .

وقد يكون هؤلاء على حق من ناحية ، إذا راعينا أن العلم في رأى
فيلسوفنا هذا ليس له من قيمة في نفسه ، بل قيمته في أنه سبيل السعادة ،
ولهذا لم يعن من العلوم إلا بما رآه يقود إلى هذا الغرض الوحيد .

على أن من الخطأ ، كما يرى « كواريه » أيضاً ، أن نبالغ في
المعارضة بين هذين الفيلسوفين العظميين ؛ فإن « ديكارت » لم ينس
الأخلاق وما تودى إليه من سعادة ، فكان يتساءل أيضاً : كيف
نعيش ؟ و « سبينوزا » لم يستهن بالمعرفة وآية هذا أنه جعلها وحدها
سبيل الكمال والسعادة اللذين جعلهما وُحدة من حياته وفلسفته ^(١) .

(١) مقدمة رسالة إصلاح العقل .

وأخيراً ، قد نرى أن فيلسوفنا يقول أولاً بأن المرء مجبور ، ثم يقول بعدُ بضرورة أن يكون حراً غير مستعبد للشهوات ، على أن النظرة الفاحصة تبين أنه كان حريصاً على ألا يتناقض .

إنه حين يقرر أن المرء مجبر ، لأنه يعيش في عالم يسير بقوانين لا هوادة فيها ، يقرر الواقع الذي يؤدي للرضى بما يأتي به الله ، والذي يؤدي لا اعتبار كل مايتوهم أنه شر ليس مما يستوجب الألم لأن ذلك سبيل السكال ، كما أنه لا يقدح في سامي حكمة الله الذي جعل الناس طبقات ليتخذ بعضهم بعضاً سخرى وفي هذا خيرهم جميعاً . وحين يقرر وجوب أن تكون النفس مستعلية على الشهوات وحررة فيما تريد ، يقرر ما يجب أن يكون من الرضى مع الحب لما يأتي به الله ولما يكون أخيراً .

الأخلاق النفسية

لئن كان « ديكارت » وسائر الذين قفوه من فلاسفة ما بعد الطبيعة في الأخلاق ، قد جعلوا في العقل مبدأ الفضيلة والسعادة ، ورأوا الخير المطلق في استقلال النفس والعقل الذي يجعلنا نتشبه بالله فتكون إرادتنا من إرادته — نقول ، إن كان الأمر كذلك في أخلاق ما بعد الطبيعة ، فقد صدر أنصار الأخلاق النفسية عن فهم آخر للأخلاق وأسماها ، ولغاية الإنسان التي يسعى لها .

يرى فلاسفة هذه المدرسة أن الأخلاق يجب أن تقوم على أساس من علم النفس ، ما دامت النفس هي التي يطلب لها الأخلاق ، وهذا الأساس هو الغريزة أو الميل أو العاطفة أو القوة النفسية ، التي يظن أنها لدى الناس جميعاً ، وتسودهم فيما يأتون و يذرون من الأعمال .

وتنوع هذا الأساس النفسي واختلافه ، يجعل من المفهوم أن أنصار هذا الضرب من الأخلاق كانوا شيعاً ؛ فكان منهم هوبز و هلفسيوس ، و بنتام ، و ستيوارت ميل ، الذين عرفوا بفلاسفة المنفعة . و شافنبري ، و هاتشسون ، و آدم سميث ، الذين عرفوا بمذهب العاطفة أو الحاسة الأخلاقية ، كما لنا أن نعدّ منهم إلى حد كبير ، « عمانويل كانت » الفيلسوف الألماني والأشهر .

هوبز — HOBBS

يرى هذا الفيلسوف أن غريزة حب الذات من الغرائز الفطرية العامة التي تصلح لأن تقوم الأخلاق عليها ، لهذا أخذ مذهب « ارستيب القورينائي » في اللذة وأنها غاية المرء . إلا أنه أوصى بالنظر للمستقبل أيضاً ، ولما يكون للذة الحاضرة من عقابيل ، ولهذا جعل قاعدة السلوك النافع لا اللذيذ مهما كان الحال ، وهذه المنفعة التي يدعو إليها منفعة شخصية سافرة ، وإن كانت مموهة بغشاء نفسي لا يستر منها شيئاً .

ذلك ، بأنه يرى أن الإنسان دائماً بطبيعته ذئب بالنسبة لأخيه الإنسان ، وأن هذه الطبيعة لن تحول مهما تغشت بلباس التمدن والتربية ، وآية هذا أن المرء لا يطلب إلا لذاته ولو على أنقاض سعادة غيره ؛ بل إنه ليجد لذة في أن يشقى غيره ويسعد هو حتى يزعم لنفسه أنه أشد قوة وأعرف بطريق الخير والنجاح . لكن كره الإنسان لغيره قد يتبدل بالحب إذا أمكن أن يؤدي هذا الغير خدمة ومنفعة له ؛ وإن كان من الواضح أنه حتى في هذا الحال ، لا نحب هذا الذي أفدنا منه ، بل نحب خيرنا الذي جاء عن سبيله ^(١) .

و بعد هذا ، لم ينس « هوبز » أن يرجع كل عواطف الخير وكل الفضائل لعاطفة الأثرة التي لا ترعى شيئاً سواها . فالمطف على الغير والإحسان إليه ليس فضيلة مجردة عن الهوى ، بل إرواء لنزعة أنانية طبيعية هي اللذة في إحساس المرء بأنه قوى يستطيع أن يعمل لسعادته وسعادة غيره والعمل على تخفيف بؤس المنكوبين ، إنه ليس إلا عملاً يقصد منه أن نكون بآمن مما أصيبوا منه وألا يؤثر بؤسهم على سعادتنا وهكذا . يحيل هذا الفيلسوف كل الفضائل إلى ألوان مختلفة من ألوان الأثرة ، ويكون في أخلاقه نفعياً محضاً ^(٢) .

(١) جانيه وسياسي ، ص ٤٥٦

(٢) ولعل في عناية أصحاب رموس الأموال بصحة العمال حتى لا يضطرب عليهم العمل ، ما يؤدي إلى حد ما رأى « هوبز »

هَلْفِسيُوس — HELVÉTIUS

لم يقتصر أثر مذهب « هوبز » على انجلترا ، بل تعداها إلى فرنسا وصار مذهباً لعامة الفلاسفة الفرنسيين ومنهم « هلفسيُوس » الذي كان في آن واحد مواصلاً لمذهبه ومعارضاً له ، فقد اتفق معه في مقدماته — واختلف عنه في نتائجها .

اتفق معه في أنه لا يرى إلا قاعدة المنفعة الخاصة يسير عليها الإنسان؛ إذا كان العالم الطبيعي خاضعاً لقوانين الحركة ، فالعالم الأخلاقي ليس أقل خضوعاً لقانون المنفعة ^(١) فهي الساحر القادر الذي يغير أمام أعيننا صور الأشياء ، ويجعل الأمر الواحد خيراً عندنا وشرّاً عند آخرين .
ولكن بينما هذه المنفعة الشخصية تعتبر في رأى « هوبز » مبدأ الحق والفرقة ، فإنها في رأى « هلفسيوس » سبباً للتسامح وعطف الناس بعضهم على بعض ، ولنستمع إليه حين يعمل هذا الرأى فيقول :
« الناس ليسوا أشراراً ولكنهم خاضعون لمنافعهم ، فيجب أن نلبسهم حسب هذه الطبيعة التي فطروا عليها ، فإذا تأملت لنتائج ما فطروا عليه من السعى لمنافعهم الخاصة ، كنت كمن يشكو من المطر الذي يجيء في موسمه لما يكون عنه أحياناً من الأذى . الرجل الإنسانى هو الذى يجد في منظر آلام الغير وتعاسته منظرأ يذيب القلب ولا نحتمله

(١) عن كتاب « فى العقل » لهلفسيوس نفسه .

النفس ، فيرى نفسه مضطراً للعمل على موازنة هذا المنكود والتخفيف عنه .^(١) وإذا ، فمن له من قوة أعصابه ما يجعله لا يتألم لمناظر المكروبين ، لا يفكر في الإحسان مطلقاً ، ولهذا يرى هلفسيوس : « أن كل دراسات الأخلاقيين يجب أن تتوجه إلى ربط المنفعة العامة بالخاصة حتى يتحدا ، وهذا الاتحاد هو الغاية الرئيسية التي يجب أن يقصدها الأخلاق »^(٢) .

وأخيراً ، لكي نصل إلى التوحيد بين صالح المجموع وصالح الفرد ، يرى « هلفسيوس » أن تتدخل القوانين لمساعدة علم الأخلاق ، لأن انتظار أن يصدر الناس في أعمالهم عن الإخلاص بمحض إرادتهم ، هو انتظار لحلم لا يرجى له أن يتحقق .

ولكن كما أن الأخلاق لا تستغنى عن عون القانون ، كذلك التشريع يجب أن يستند إلى الأخلاق ، أي أن تكون الأوامر التي يحتمها القانون مقررّة من العقل ، وذلك يكون إذا كانت متفقة مع منفعة المواطنين . وتدخل القانون لتدعيم الأخلاق ، معناه فرض عقوبات تحمل بمن يخرج عن أوامرها ، إما بطريق الإكراه أو عن طريق الرأي العام ، ففي ذلك على كل حال مساعدة على تربية عواطف الخير وتهذيب وجدان .

بنتام — BENTHAM

وصلنا الآن إلى فيلسوف المنفعة وحساب الأخلاق الذي تخرج على

(٢، ١) جانيه وسياسي ، ص ٤٥٦-٤٥٧ ، عن كتاب « في العقل » المشار إليه

« هُوبز » و « هيلفسوس » ، وتقدم بمذهب المنفعة ووجهه وجهة جديدة بتحليله العميق للذات ، كما طبق مبادئه في التشريع ؛ إذ كان يرى أن حب المنفعة العامة ، الذي أساسه الأثرة ، من الأمور الفطرية ومن الخير أن يكون دعامة للأخلاق .

هذا الفيلسوف والمشرع يرى أن الذات حسنة كلها ، إلا أنها درجات . ولكي نظفر بالسعادة ، أى بأ كبر جانب من الذات ، نجد علم الأخلاق يعلمنا وجوب الاختيار بينها ، بوزن كل لذة وتحليلها ، ومقارنة بعضها ببعض ، وهذا ما يعتبر موضوع علم حساب اللذة « أو الأخلاق » الذي وضع أساسه « بنتام » .

بالرجوع إلى هذا الحساب نجد الذات تتفاضل لاعتبارات مختلفة ، هى : حدة اللذة ، مدتها ، صحتها ، قربها ، خصبها ، أى استتباعها لذة أول ذات أخرى ، وأخيراً نقاؤها وعدم شوبها بأى ألم .

لكنه ليس يكفي أن تكون اللذة مفضلة على غيرها في نفسها لتكون خيراً ، يجب أن يكون ذلك أيضاً بالنسبة لمن يطلبها ؛ فالأقاليم ، والسن ، والجنس ، والطباع ، والعادات ، وقوة العقل ، وعلى العموم كل الأسباب التي تغير من الحساسية - جميع هذا يغير في أعيننا قيمة اللذة والسرور ، بحيث يكون لها قيم مختلفة تبعاً لهذه الاعتبارات المختلفة . وإذا يجب أن ندخل في حساب الأخلاق ، أى حساب اللذة ، كل هذه الاعتبارات أيضاً .

على أنه بعد هذا كله يجب أن نلاحظ أن منفعتنا تختلط دائماً بالمنفعة العامة ، وأنه لذلك من الواجب أن نعتبر أن الكلمة الأخيرة للأخلاق هي : « طلب أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس » .

صلة أخلاقه بمذهب « هوبز »

إذا نظر المرء نظرة عميقة لفلسفة « هوبز » الأخلاقية وفلسفة خريجه « بنتام » ، يجد أن الأخلاق عند هذا تعتبر في أسسها إلى حد كبير هي نفس أخلاق سلفه الانجليزى .

ذلك ، أننا نرى أن « بنتام » لم يعترف في الأخلاق بمبدأ آخر غير الأثرة والمنفعة الخاصة . غاية الأمر نجد « بنتام » ينتقل على وجه ليس من السهل إدراكه من المنفعة الخاصة للعامة ، وينادى بسعادة المجتمع كله ، بل بسعادة الإنسانية جميعها باسم المنفعة الشخصية ، أى لما فى سعادة الأمة مثلاً من سعادة للفرد التى هى الغاية دائماً .

وهكذا نجد أخط المذاهب الأخلاقية — وهو مذهب الأنانية السافرة — يستحيل بين يدي « بنتام » إلى مذهب له سموه وجماله ، إلى مذهب ترى عليه من الحق مخايل ومشابه تحمل كثيراً من الناس على منحه الرضى والتقدير . ✓

نقد هذين المذهبين

إن كل نقد يوجه إلى مذهب « بنتام » ويبين عدم صلاحيته ليكون قاعدة للسلوك ، يوجه بالطريق الأولى إلى مذهب سلفه « هوبز » الذى

لم يحاول صبغ مذهبه بصبغة المنفعة العامة . وإذا ، فليكن ما نورده من من نقد موجهاً إلى « بنتام » والقاعدة التي رأى أن الخير في اتباعها ، وهي : « طلب أكبر قدر من السعادة لأكثر عدد من الناس » . والنقود التي يمكن أن توجه إلى فيلسوف المنفعة كثيرة ، ولكننا — والمقام مقام إيجاز — نكتفي منها باثنين فقط ، هما :

١ — هذا المذهب غير مقبول ، مهما تكلف صاحبه في جعله محبوباً وتدعيمه بمختلف الحجج والبراهين . لأننا إذا فرضنا ركبا في سفينة أشرفوا على الفرق ، وتوقف نجاتهم — وهم أكثر — على أن يموت منهم واحد أو اثنان مثلاً ، كان مما يتمناه السفر جميعاً أن يتقدم بعض المؤثرين بتضحية أنفسهم فداء للعثات الآخرين . فإذا لم تحصل هذه المعجزة ، فأى ظلم شنيع ترتكبه إذا أمسكنا بتلابيب هذا الواحد أو الاثنين مثلاً وألقيناها في البحر ! وعلى رأى « بنتام » ، يتعين هذا الجرم لأنه السبيل الوحيد للسعادة ، واسكن من منا الذي تسوّل له نفسه ارتكابه ! .

٢ — أى سلطة تستطيع ترضية المرء على تضحية منفعته في سبيل منفعة غيره إلا أكثر عدداً معتبراً ذلك خيراً ؟ أهى المنفعة كما يقول « بنتام » ؟ ذلك مالا يسلم له ؛ لأن المنفعة تدعو كلاً منا لإيثار صالحه ، وخاصة والمنفعة العامة ليس لها هذا السلطان . أم هى الواجب والضمير كما يرى الواجبون ؟ قد يكون هذا هو الحق ، ولكن « بنتام » إن رضيه كان واجباً لا منفعياً .

هذا ، وقد نقد «سبنسر — Spencer» هذا المذهب نقداً شديداً
وحقاً ، في محاوره ضيق فيها الخناق على صاحبه ، أجراها بين أخلاق
وبين آخر متشيع «لبنتام» ، هكذا :

إذا ، أنت ترى أن الخير في القاعدة التي وضعتها وهي : «أكبر مقدار
من السعادة لأكبر عدد من الناس» ؟ نعم ، إنى أرى الخير في هذا .
هذا معناه لو أن تسعة وتسعين شخصاً رأوا سعادتهم أو منفعتهم
في عمل ما يرى فيه مائة آخرون شقاءهم ، كان هذا العمل غير خير
ولا يجب أن يعمل ؟ بلا شك ، هذا العمل يكون غير خير .
ويكون هذا للسبب الذي تزعمه وهو زيادة شخص في الناحية
الثانية ؟ هذا هو السبب بالتحقيق .

إذا ، أنت تفترض تساوى الناس ، وأنهم يقدرُونَ بالكمية
كالأشياء الأخرى توزن بوحدات خاصة كما يجري في الحساب ،
بما أنك ترى أن فئة تزيد واحداً عن فئة أخرى يكون الخير فيما تراه
نافعاً لها ؟ هذا ما أذهب إليه وأقر به .

ولكن كيف تعلم أن الأشخاص هم وحدات متساوية في القيمة ؟
في رأيي أنه لا أبعد في الضلال من هذه الفكرة ، لأننا نجد عدم
التساوى في كل شيء : في الثروة ، والذكاء ، والشجاعة وغير ذلك
من المزايا والصفات ، فمن أين أخذت إذاً هذه القاعدة ، وهي أن منفعة
هذا يجب أن تحترم تماماً كمنفعة ذاك ؟ .

من قال لك مثلاً إنى أعتبر مساوياً لك ، لى من الحق مالك ؟
إنى متأكد من كل هذا وأحس به وألمسه لمساً .

وهنا ، لم يسمع الأخلاقى إلا أن يكف عن المحاوره ، وإلا أن
يلاحظ على زميله أن يتكلم عن قيم الناس وتساويها كتلميذ مخلص
للفيلسوف الألمانى « كانت » ، أما أن يزعم مع هذا أنه منفعى وتلميذ
« لهوبز » فهذا إغراق منه فى الوهم والخيال^(١) .

ومن أجل هذا صح ما وجهه إلى « بنتام » أحد تلامذته وهو
« هنرى سيمنر — Sumner » الذى عاش فى القرن التاسع عشر ، من أنه
باعتباره مشرعاً له كل الحق فى اعتبار المنفعة العامة أساس التشريع ،
أما باعتباره أخلاقياً فقد أخطأ تماماً فى اتخاذه قاعدة المنفعة العامة — التى
هى حق فى نفسها — مبدأً للخلقىة يجب أن تصدر عنه فى أعمالنا^(٢) .

ستيوارت ميل — S. Mill

بعد « بنتام » بجىء إلى « ميل » الذى عنى بتصوير مذهب المنفعة
بصورة تساعد على تحديد صلة الحياة الاخلاقية بالحياة النفسية والحياة
الاجتماعية ، وهى صلة كان لا بد من تحديدها ؛ حتى يمكن إعطاء
ما لقيصر « الجماعة » لقيصر ، وما لله « الضمير » لله .

وهذه المسألة لها خطرهما وقيمتها الهامة من الناحية النظرية والناحية

(٢) نفسه ، ص ٧٨

(١) ماريون ، ص ٧٧

العملية ؛ من الناحية النظرية لأن من المهم كشف أصول العواطف الأخلاقية ومعرفة أثر المجتمع في تكوينها ، ومن العملية لأن من الممكن أن نتساءل عن مدى التزام الجماعة لضمير هو صنع يديها . وهذا الاتجاه في البحث ، كان للصيغة التي صيغ بها « ميل » ، وكذلك « سبنسر » من بعده ، مذهب المنفعة أثر كبير فيه .

لقد اجتهد « ستيوات ميل » في القرن التاسع عشر في بيان أن الأخلاق التي تتخذ المنفعة أساساً لها يمكن أن ترضى النفوس العالية ، وأن نصير أخلاقاً للمجتمع لا تعارض منافع الأفراد . ولتستمع إلى ما يقول في بيان تحليل غريزة حب المنفعة ورجع الفضائل إليها ، مستعيناً في هذا بهدى علم النفس والاجتماع .

« المذهب الذي يتخذ أساساً للأخلاق المنفعة أو أكبر مقدار ممكن من السعادة ، يعتمد على أن الأعمال تعتبر طيبة بنسبة ما فيها من منفعة وزيادة للسعادة ، وعلى أن الأعمال الأخرى التي تعتبر شروراً هي التي تؤدي للعكس . ونعني بالسعادة السرور أو عدم الألم ، وبالشقاء الألم أو فقدان السرور^(١) » .

ثم يرى بعد هذا أن المعاني والفضائل الأخلاقية التي يكشفها لنا الضمير لا تخرج عن هذا المبدأ ، لأنه من السهل أن نجد من علم النفس ما يرينا أنها جميعها ترجع إلى نشدان المنفعة والسعادة . « الفضيلة

(١) رسالة المنفعة عن « جانبيه وسباي » ، ص ٤٦٧

إذا رجعنا للأصل لا نجد سبباً للرغبة فيها إلا لما نترقبه من دفع الألم وجلب السرور ، ولكن لعوامل اجتماعية — كان لها أثرها بمرور الزمن — صار ينظر إليها على أنها خير في نفسها ، وأصبحت تطلب لذاتها^(١) وهكذا ، بوساطة عوامل نفسية وصل المرء إلى أنه يحب لذاته ما كان يحبه باعتباره وسيلة للمنفعة ، كما يحب البخيل الذهب لأنه ذهب وقد كان يحبه أولاً لما يجلبه له من خير .

لنأخذ مثلاً لذلك عاطفة الميل للعدل والنفور من الظلم ، التي يرى « ميل » أنها في الأصل كانت حركة نفسية يراد بها دفع المرء العدوان عن نفسه ثم صارت عاطفة عامة .

لقد اعتدى على هذا الرجل بلا جريرة ، فماذا يكون ؟ بحركة غريزية مبعثها الدفاع عن النفس أتألم وأغتاظ ، ثم أحاول الدفاع عن نفسي ومثل هذا يكون لو كان الاعتداء على غيري ، أي أنى أرى هذا العدوان عملاً ظالماً يوجب أن انحاز إلى جانب المعتدى عليه . فإذا صار مثل هذا الموقف عاماً كان من ذلك ما نسميه عاطفة العدالة ، التي ليست في أول الأمر إلا عاطفة مبناها الأثرة ترجع إلى الرغبة في دفع عدوان الظالم حتى لا يصيبنا منه رشاش ، ثم صارت بمرور العصور عاطفة وفضيلة محبوبة لذاتها .

وبعبارة أخرى ، قد هدانا التفكير والتجربة إلى أن هناك أعمالاً تؤدي عادة للمنفعة والسعادة الشخصية ، وأخرى إلى الضرر والألم ؛

فكان النوع الأول يُحِبُّ لعقباء الطيبة كما كان الثاني يُكره لعاقبته السيئة . ثم عملت القوانين النفسية عملها ، وأثر فيها ما اعتداه عقلياً من ربط هذه الطائفة من الأعمال بالألم وتلك باللذة ؛ فأصبحنا نعتقد أن بعضها فضائل تحب لذواتها ، وبعضها الآخر رذائل تكر لذواتها أيضاً .

وهكذا تكون العاطفة أو الحاسة الأخلاقية مكتسبة لا فطرية^(١) وبعبارة أخرى ، إنه بهذا يكون الضمير وليد الجماعة بطريق غير مباشر .

وبهذا ومثله ، يرى « ميل » أنه لا تعارض بين المنفعة العامة ، وأنه من السهل التوفيق بينهما إذا قامت الجمعية على نظام يكفل انسجاماً حقيقياً بين صالح الفرد وصالح المجتمع ، واستعان المصلحون بالتربية على التمكن للإيثار الذي هو شرط قيام الحياة الاجتماعية .

وهذا يكون بأن يعتقد كل إنسان - كما يقول « ميل » نفسه - أنه لا تعارض بين غاية كل منا الحقبة التي يقصدها في حياته وبين الغاية التي لغيره من أمثاله في الإنسانية ، وأن مقياس العمل الخير هو أن يحقق أكبر قدر من السعادة العامة ، وأن سعادة الآخرين تزيد في سعادتنا ، وأنه لهذا يجب أن نروض أنفسنا على شيء من الإيثار به يحصل التوافق والانسجام بين منفعتنا والمنفعة العامة .

(١) دروس الأخلاق ص ٨٥ ، روسيل ج ٢ ص ٣٣٣

هذا ، ومن الحق أن نقرر أن ما بين علم النفس والأخلاق من صلوات كثيرة يسمح بمحاولة هؤلاء الفلاسفة إقامة الأخلاق على أساس نفسى ؛ ذلك بأن الأخلاق تقوم على الضمير والقوة العاقلة والإرادة ، وكل ذلك من مباحث علم النفس ، كما أن هناك من الغرائز والاستعدادات والميول النفسية ما يوجه إرادتنا وأعمالنا وجهات خاصة . وإذا ، فمن الطبيعى أن يُغترى بعض المفكرين باستغلال هذه الصلوات ، ويعمل على دعم الأخلاق بعلم النفس بجعله لها أساساً .

لكن هذه المحاولات وأمثالها ، وأحقها بالتقدير محاولة بنقام وميل ، لم تنته إلى الغاية التى أريدت منها ، بل جنت على الأخلاق . إنها نزلت بالأخلاق عن مستواها العالى الذى نعرفه ، يجعلها اللذة أو المنفعة أساس كل عمل يكون من الإنسان ؛ كما أنها برجعها الأعمال الأخلاقية إلى بعض الغرائز والقوى للنفسية تصف الكائن بدل أن ترشد إلى ما يجب أن يكون ؛ وإن الأخلاق يفاط بها ضبط ما فينا من غرائز جامحة وميول عنيفة ، لا السير على ضوء هذه الغرائز والميول .

من هذا كله ، نرى أن على الأخلاق أن يعنى بالناحية النفسية للفرد والمجتمع ، وأن يفيد من ذلك فى بحوثه ، ولكنه مع هذا يجب أن يبقى الأخلاق فرعاً من الفلسفة يبحث فيما يجب أن يكون ، لا فيما هو كائن كعلم النفس والحياة والاجتماع .

شافتسبري ، هتشسون ، سميث

هؤلاء هم الشعبة الثانية من الفلاسفة الذين اتخذوا من علم النفس أساساً للأخلاق ، والذين عرفوا - كما أشرنا من قبل - بأصحاب العاطفة أو الحساسة الأخلاقية التي كان يدعو إليها رجال المدرسة الأيكوسية . وقد أسس هذه المدرسة الفيلسوف الإنجليزي « شافتسبري - Shaftesbury » ، وجاء الأخلاقي الفرنسي « هتشسون - Hutcheson » فاستمر في تعاليم أستاذه وتوسع فيها ، ثم كان أشهر رجالها « آدم سميث - A . Smith » الفيلسوف الأيكوسي والاقتصادي المعروف .

١ - يرى فلاسفة هذه المدرسة بصفة عامة أنه لا يصح أن نجعل الحكم على عمل بالخيرية أو الشرارة تابعاً لنتيجته ، وأن ليس من الحق ألا نرى في النفس الإنسانية إلا بواعث وعواطف ترجع كلها إلى مبدأ الأثرة وحب الذات .

كلا ؛ إن فيما عاطفة تهدينا للخير والشر ، إن فينا حاسة من الخير أن نركن إليها في تعارف الحسن والقبيح ، كما نركن لحاسة النظر في معرفة الألوان وأشكال الأشياء وصفاتها . هذه الحاسة كما يرى « شافتسبري » تهتز للسرور الداخلي وتلقذ به أكثر من التذاذها بالمسرات الخشنة المادية التي يعتكز لأجلها عامة الناس ؛ فلنعتد إذ أعليها ، ولنضع ثقتنا فيها ، نصيب الخير ونظفر بالسعادة .

« وهتشنسون » كان يعلم أن الخير والشر لا حاجة في معرفتهما لفكر أو نظر ، فإنه بهذه الحاسة نعرفهما سريعاً ، هذه الحاسة التي لا يظفر باحترامها وتقديرها إلا الأعمال الصادرة عن العاطفة غير المفرضة . حقيقة ، من الممكن أن نصفح عن الذين يصدون في بعض ما يعملون عن حب الذات ، ومن الممكن أن نعدم أبرياء غير آثمين ، ولكن لا يمكن أن نعدم أخياراً .

إذاً ، فليكن مرجعنا في أعمالنا هذه العاطفة ، وليكن هديها قاعدتنا ؛ ومن رحمة الله أنها فطرية فينا ، وأن كلا منا يشعر بها تهديه سواء السبيل ، وتعطفه لعمل الخير لأمثاله ، وتكسبه سروراً ولذة لا يقدر قدرها^(١) .

٢ — وهذا الميل أو العاطفة يعتبرها أيضاً « آدم سميث » ، الذي كل عنده هذا المذهب ، القائد الوحيد الذي يجب أن نسلم له القيادة في ثقة واطمئنان . ويعنى « سميث » بهذه العاطفة الميل النفسى الذى يربط بين نفوسنا وأحاسيسنا ، وهى بما تنقله إلينا من آلام الناس تدفعنا لمواساتهم والتخفيف عنهم ، فترتفع عن الأثرة ونقضى على الأنانية التى تجعل صاحبها يعيش لنفسه وحده ، ونجد فى سعادة الآخرين سعادتنا . ولكن ، إذا كان الخير هو فى إسلام الأمر لهذه العاطفة ، أى فيما رآته هذه العاطفة خيراً ونال رضى عواطف غيره ، فما هى خواص هذه العاطفة

(١) جانيه وسيائى ، ص ٤٦٠ وما بعدها ، « ماريون » ص ٩١ وما بعدها .

حتى لا نخدع فيها ؟ أو بعبارة أخرى كيف نعرف أن هذا العمل أو ذاك تأمر به هذه الحاسة الأخلاقية ؟

وهنا ، يرى « سميث » أن هذه العاطفة يجب أن تكون نقية لا شوب فيها ؛ فالأعمال الطيبة هي التي تنال رضاها بلا لبس ولا تحفظ ، والأعمال المشتبهة هي التي لا نظفر بهذا الرضى إلا بالإغماض فيها . كذلك يجب أن تكون موافقة العاطفة عامة منا ومن غيرنا ؛ فلا يكفي ليكون العمل حسناً ، أن تقره عاطفتي أو عاطفة بعض أصدقائي الذين قد يستحسنون ما أستحسن ، بل يجب أن يظفر هذا العمل بإقرار الناس جميعاً وإعجابهم .

ولأنه من غير الممكن أن يتعرف المرء آراء الناس جميعاً في كل ما يقدم عليه من عمل ، يرى « سميث » أنه يجب لتذليل هذه الصعوبة أن ينصب الإنسان من نفسه حكماً غير متحيز ، ويسأله الحكم فيما يريد من عمل ؛ فإن أقره كان خيراً ، وإلا كان شراً .

٣ — وأخيراً ، هكذا نرى هذه المدرسة تحوم حول مذهب الضمير وتردنا إلى هديه وحكمه ، كما نرى أشهر رجالها وهو « آدم سميث » يكاد يقول به وإن لم يجر اسمه على لسانه ، ويستبدل عملياً الحاسة أو العاطفة الأخلاقية — التي أشاد بها وأوجب الرجوع إلى هديها — بقاعدة الواجب وبذلك الحكم غير المتحيز الذي لامعقب عليه في حكمه . وإن كان من الممكن أن يقال إنه على رغم هذا ظل أميناً لمذهبه ومبادئه ؛

لأن هذين — أعني قاعدة الواجب ، وحكم الحكم المحايد — مصدرهما معاً تلك الحاسة الأخلاقية التي قال بها .

كانت — Kant

جعلنا هذا الفيلسوف الألماني الأشهر من بين الفلاسفة الذين حاولوا تأسيس الأخلاق على أسس من علم النفس ؛ لأنه كما سنرى يجعل مبدأ الأخلاق هو العقل العملي وحده الذي يجب أن نسير على هديه وتشريعته ، والكلام في العقل باعتباره قوة من قوى النفس من أهم مباحث علم النفس كما هو معلوم

على أنه مع هذا يختلف اختلافاً جوهرياً ، في المنهج الذي يجب أن يطبق على الأخلاق ، مع « هويزو بنقام » وأمثالهما من الأخلاقيين النفسيين . إن هؤلاء يرون أن يكون منهج الأخلاق منهجاً استقرائياً يصعد من الجزئيات للسكليات أو من الخاص للعام ، بتحليل الظواهر والأعمال الأخلاقية ومعرفة بواعثها للوصول إلى قانون عام . أما « كانت » ، فقد رأى أن يصطنع في بحثه في الأخلاق المنهج القياسي الذي يكون الانتقال فيه من السكليات للجزئيات أو العام للخاص ؛ لأن الأخلاق يجب أن تستند إلى مبادئ عامة ضرورية مسلم بها من الجميع ، وبسير كل في الحالات الجزئية الخاصة على ضوءها .

ومهما يكن ، فإنه في الزمن الذي كان يلتف حول مذهب العاطفة

أو الحاسة الأخلاقية كثير من الفلاسفة في إيكوسيا وانجلترا وفرنسا ،
وكان آخرون يدعون لمذهب المنفعة ، كانت ألمانيا تتمخض عن مذهب
بلغت فيه فكرة الواجب الأوج ، وكان ظهوره حَدَثًا لفت الأنظار
إلى صاحبه بقوة وأحدث رجة عنيفة ، ذلك هو مذهب « عمانوئيل
كانت — Emmanuel Kant ، ١٧٢٤ — ١٨٠٤ م » الفيلسوف
الألماني الأشهر وأحد سادة التفكير الإنساني .

كانت الأخلاق حتى ظهور « كانت » تقوم على أن الغرض
الأسمي منها هو الوصول للخير الأعلى الذي يشمل السعادة والفضيلة ، على
اختلاف في جعل إحداها سبباً للآخرى ، فجاء فيلسوف ألمانيا وأقامها
على فكرة الواجب وحده وعلى الإرادة التي تخضع له دون غيره .
وبعبارة أخرى ، كان الفلاسفة الذين سبقوه يُتبعون قانون الأخلاق
لخير الإنسان ، فهذا الذي يجب علينا عمله ، هو ما يحكم العقل بأن
فيه خيرنا .

لكن « كانت » جاء برأى مبتكر هو اتباع فكرة الخير لمبدأ
الواجب ، وليس معنى هذا أنه لم يسبق لأساس رأيه ومذهبه ، فقد رأينا
أكبر الأخلاقيين في كل الأزمان يبشرون بضرورة العمل حسب العقل .
ومن هؤلاء الرواقيون « Les stoïciens » الذين كانوا يقولون :
« اتبع الطبيعية » ، ويعنون بذلك — فيما يعنون — الطبيعة العاقلة .
وها هو ذا « فولتير — Voltaire ، ١٦٩٤ — ١٧٧٨ م » أحد كتّاب

فرنسا وشعرائها وفلاسفتها المشاهير ، يقول : « لقد أعطانا الله عقلاً عاماً فطرياً ، كما أعطى الطيور الريش لتستطيع به الطيران ، فيجب أن يكون هو هادينا في العمل ^(١) . وهكذا ، نجد أكبر المفكرين يوصون أن يكون مبدأ السلوك هو ذلك النور الطبيعي الذي نحس به منذ المهد .

وإذا كان فيلسوفنا مسبقاً بفكرة الواجب ، فما هي المميزات التي جعلت لمذهبه الدوى الشديد والمنزلة الكبيرة في التاريخ ؟ لقد كان مما استوجب الخلود لفيلسوف « كونسبرنج » Königsberg أنه بدأ عمله بالشك في قدرة العقل النظري على المعرفة ، ومن ثم أخذ في محاكمته ونقده ليبين حدوده ويزن قدرته وقوته .

وكانت نتيجة هذا الفحص أن أعلن خطأ اتخاذ العقل النظري مبدأً للأخلاقية ، وسبيلاً لمعرفة حقائق ما بعد الطبيعة والبرهنة عليها ، وأن الواجب أن نرجع في ذلك كله للعقل العملي الذي لا يستند في إدراكه للحقيقة على مقدمات قد تكون غير صحيحة ، ولا على مدركات جاءت عن حواس قد تخطئ كما نصيب .

وكذلك ، مما امتاز به « كانت » استقلاله في مذهبه عن مبادئ ما بعد الطبيعة . إذ برهن — كما يقول — في كتابه « انتقاد العقل العملي الخالص » على استحالة الوصول في علم ما بعد الطبيعة إلى معرفة الله معرفة يقينية تامة ، بل إنه لم يكتف بإبعاد الأخلاق عما وراء

(١) دروس الأخلاق ، للأستاذ « Marion » ص ١٠٤

الطبيعة ، فأدخل في هذا مسلمات و بدهيات من علم الأخلاق كما سيأتى بيانها . وأيضاً ، نجد « كانت » لا يستند في مذهبه لشيء من وحى ميولنا وعواطفنا ورغباتنا ، ونحو ذلك مما يتصل بالتجربة .

من أجل هذا ، أى لعدم بنائه الأخلاق على أصول ما بعد الطبيعة أو على التجربة ، يرى « كانت » أنه بموجب القاعدة التى تقول : « اعمل بالمبدأ الذى يمكن أن يكون قانوناً عاماً » ، يكون من السهل جداً أن يعرف من يريد طيب العمل من خبيثه . بخلاف ما لو شرطنا لمعرفة الواجب أن ترتفع بتفكيرنا حتى نصل لحقائق ما بعد الطبيعة ، أو أن يكون المرء خبيراً بالحياة ذا تجارب تامة^(١) .

أسس أخلاق « كانت »

١ — بعد أن قسم « كانت » العقل إلى نظرى وعملى ، وبين أن المعول عليه هو الثانى ، نراه يقرر أن خير ما يُمنحه المرء هو « الإرادة الطيبة » ؛ أى التصميم على عمل الواجب كواجب ، والأخذ في سبيل ذلك بكل الأسباب دون الوقوف عند حد العدة والتمنى فقط . هذه الإرادة تعتبر طيبة بالنسبة لنفسها لالشيء آخر ؛ فهى كالخجر الثمين يكاد يريقه يذهب بالأبصار ، ويستمد قيمته من ذاته وجوهره ، لا مما يؤدى إليه من خير .

(١) « كوفيه — Cuvillier » ، دروس الفلسفة ، ج ٢ ص ٢٩٦ — ٢٩٧

٢ — هذه الإرادة يجب ألا تخضع فيما تعمل إلا للعقل العملي وحده ودائماً ، وبعبارة أدق يجب ألا تنفذ إلا أوامر هذا العقل المطلقة ، كالأمر بالصدر مثلاً دون تقييده بشرط ؛ كأن يقال : « إذا رغبت في الربح في تجارتك ، فكن صادقاً » .

وهذا الأمر المطلق ، هو الأمر الأخلاقي الذي يجب القيام به دون نظر لأي شرط أو اعتبار مهما كان شأنه . وهذه الإرادة يجب أن تكون حرة ؛ وآية ذلك بأنه لا يمكن بدون فرض الحرية أن نطالب المرء أن يفعل ما يأمر به الواجب . وفضلاً عن هذا ، فكل منا يحس بها تماماً حين يوازن بين أمرين ليختار أحدهما .

٣ — من الواضح أن هناك نوعين من الخير يفرض علينا العقل النظري أن نسعى إليهما ، وهما السعادة والفضيلة . هذه الإثنينية يجب أن تزول بأن يكونا واحداً هو الخير المطلق ؛ ولكن كيف ذلك ؟ كيف نتصور رابطة توحد بين السعادة التي مصدرها الحساسية ، وبين الفضيلة التي تكون فيما نبذله من جهد للتخلص من الرغبات والشهوات التي تثيرها فينا الحساسية ؟

واقد كان هذا أمراً سهلاً عند « الأبيقوريين » الذين جعلوا الفضيلة في السعي للذة والسعادة ، وبذلك ردوا الخير الأخلاقي للخير الطبيعي ؛ كما كان سهلاً عند « الرواقيين » الذين عكسوا الحال فردوا الخير الطبيعي للخير الأخلاقي ، إذ أكدوا أن الفضيلة لها من نفسها جزاؤها وثوابها لأنها تجعل الفاضل سعيداً .

أما « كانت » فقد انتهى بمذهبه — الذى لا يشرك مع الواجب بائعاً آخر مطلقاً — إلى أنه يوجد تعارض بين ذينك النوعين من الخير ؛ لأن طلب السعادة معناه إطاعة دواعى الحساسة ، وهذا يتعارض مع الأخلاقية التى توجب ألا يعمل الإنسان إلا بباعث وحيد هو احترام قانون الواجب ، وهذا — كما قلنا — يتطلب حتماً التخليص من الحس ودواعيه . هذا من جهة ، ومن جهة أخرى ، فالاتحاد الفضيلة والسعادة متعذر فى هذه الحياة التى لا نجعل بينهما علاقة كعلاقة العلة بالمعلول .

٤ — إذا كان الاتحاد بين الفضيلة والسعادة لا يمكن للسببين الذين ذكرناهما ، وإذا كان العقل النظري يتطلب هذا الاتحاد ، فكيف العمل ؟ يرى « كانت » أنه لا بد لحل هذه المشكلة من فرض وجود الله وخلود الروح وجعل ذلك من بدائه علم الأخلاق ومسلّماته ، وأن يكون هذا الإله كامل العلم ليعلم تماماً قيمة كل إنسان وما يستحقه من سعادة ، وكامل القدرة ليتخطى قوانين الطبيعة — التى لا تربط بين الفضيلة والسعادة برباط العلة والمعلول — ويثيب الفاضل .

كما يرى أن ذلك لا يكون على كماله إلا فى الدار الأخرى ، التى لا يكون فيها من العوائق ما يحول بين ارتباط هذين العنصرين المكونين للخير الأعلى ارتباطاً ضرورياً ، والتى لهذا يجعل علم الأخلاق التسليم بها أمراً ضرورياً أيضاً^(٢) .

(١) مقدمة سائنهلير لكتاب الأخلاق لأرسطو ، ص ١١٦ — ١١٧

(١٨)

٥ — وأخيراً وضع « كانت » لعمل الخير ثلاث قواعد لا يضل المرء باتباعها ، وهي ^(١) :

(١) اعمل على أن تكون الإنسانية في رأيك غاية في نفسها ، لا وسيلة لغايات أخرى .

(ب) اعمل دائماً حسب المبدأ الذي تستمع أن تجعله قانوناً عاماً لا استثناء فيه .

(ج) اعمل كل ما ترى أن ضميرك هو المشرع له ، وإن إرانتك تقوم من نفسها بتنفيذه وجعله قانوناً عاماً .

هذه هي المبادئ التي أقام عليها « كانت » مذهبه في الأخلاق ، ذكرناها بإيجاز لنقول فيها كلمة نقد مجملة .

كلمة نقد وتقدير

أولاً : تقسيم العقل إلى نظري وعملي ، وبيان حدود عمل كل منهما ، وأن العقل العملي هو مرجع الأخلاق لأنه هو الذي يبين ما يجب فعله من الأعمال الإنسانية — هذا كله سبق به الفلاسفة المسلمون بقرون كثيرة تكلم عن ذلك الفارابي في كتابه « عيون المسائل » ص ١٧ ، وفي « آراء أهل المدينة الفاضلة » ص ٦٧ ؛ وتكلم عنه « ابن سينا »

(١) جانيه وسيباي ص ٦٥ وما بعدها ، كوفييه Cuvillier الكتاب السابق ذكره ج ٢ ص ٢٩٦ — ٢٩٧ .

في كتابه « مبحث عن القوى النفسانية » ص ٦٤ ، وفي كتاب
« النجاة » ص ١٦٣ ؛ وتكلم عن ابن مسكويه في كتابه « تهذيب
الأخلاق » ص ٣٣ ؛ ثم تكلم عنه أيضاً الغزالي — نقلاً عن ابن
سينا — في كتابه « معارج القدس في مدارج معرفة النفس » ص ٥١ ،
وفي كتابه « ميزان العمل » ص ٢٠ . وإذا ، فليس للفيلسوف الألماني
فضل الابتسكار ، اللهم إن قلنا بتوافق الخاطر ، وبأنه قد يقع الحافر
على الحافر !

ثانياً : لقد بالغ « كانت » في تقديس الواجب ووجوب انفراده
في البعث على العمل ، كما بالغ في ضرورة تعميم أوامره بحيث لا تقبل
الاستثناء . كذب الطبيب عنده عمل شر أخلاقياً وإن كان السبب
في حياة عائلة بأسرها ، والإحسان للفقير بدافع الواجب والشفقة ليس
عملاً أخلاقياً لأنه لم يتمخض للواجب وحده ! ولذلك استبعد من البواعث
كثيراً من البواعث الحميدة والمواطف الخيرة النبيلة ، وصار مذهبه جافاً
لا غناء فيه ولا يقوم عليه مجتمع .

على أنه من الحق أن نقول إن « كانت » لم يستبعد تماماً العاطفة
في مذهبه ، بل جعل لها دوراً وإن كان ثانوياً . حقيقة لا توجد الأخلاقية
الحقة إلا حينما يعمل المرء ما يجب لأنه يجب ، وإلا حينما يطبع قانون
الواجب احتراماً لهذا القانون وحده .

ولسكنه يرى مع هذا أن العاطفة تساعد المرء على القيام بالواجب لأنه حينما يفهم العقل تماماً أن هذا خير ، وتحس الإرادة الاحترام لهذا الخير الذى أبانه العقل ، تجيء العاطفة مساعدة للإرادة على القيام به . ومن ثم ، يجد المرء سهولة فى الإحسان للقريب أو الجار الذى يؤلمه منظر بؤسه وعوزة ، أكثر مما يجد فى الإحسان للبعيد عنه ، مع علمه بأن الإحسان واجب فى كلتا الحالتين .

ثالثاً : وهكذا، نرى مذهب فيلسوف الواجب فى حاجة للتعديل قليلاً من ناحية التشدد فى الواجب ، ليكون أرحب صدرأ وألين جانباً . وحسبنا من تشدده بلا ضرورة أنه لا يرضى من المرء أن يكون خيراً بطبيعته وعاطفته الطيبة ، بل بباعث الواجب وحده .

كما أنه حينما جعل الخير الأعلى فى الفضيلة وحدها ، يحتم أن تكون فضيلة بحتة غير مفروضة ، وإن كان يرضى بالسعادة إن جاءت عفواً دون النظر إليها مطلقاً .

إنه مذهب جميل بلا شك ، ولكن هل من الضرورى الفصل بين الفضيلة والسعادة كما فعل ؟ أليس الأجمل ألا نحاول هذه التفرقة بينهما وهما متلازمان عادة !

رابعاً : يرى « كانت » أن البداهة والضرورة تقضيان علينا بافتراض حرية الإرادة وخلود الروح ووجود الله ، وليس ذلك كما يقول « ساتهلير » إلا المخاطرة بمخائنها ، وكان فى الإمكان إثباتها بالمنطق والأدلة العقلية

بدل أن يجعلها فروضاً أو مسلمة للعقل العملي تدعو إليها الحاجة ، وخاصة وطرق إثباتها علمياً وفلسفياً لا تعوزه كما لم تعوزه غيره من الفلاسفة . هذا ، ومهما يكن فقد رفع « كانت » من شأن الأخلاق ، وأشاد بالواجب دون غيره من البواعث الوضعية ، كما أعلى من شأن الإنسانية فرقى بها إلى أعلى الدرجات . وبذلك صار مذهبه يستحق الإعجاب ، ويستأهل ما كان له من أثر عظيم في القرن التاسع عشر استمر حتى الآن .

الأخلاق الحيوية

يراد بهذا الضرب من الأخلاق المذهب التي يرى أصحابه وجوب إقامة الأخلاق على أسس أو دعائم من علم الحياة^(١) ، وإلى أنه بهذا يمكن أن تصبح علماء له منهجه وقوانينه العامة المستخلصة من الظواهر المختلفة المتعددة للحياة والأحياء .

وقد كان هذا المذهب من أهم المذاهب في القرن التاسع عشر الذي كان من مميزات الأخلاق فيه بعدها عن الدين وما بعد الطبيعة ، اللذين كانا أساس الأخلاق في العصور الأولى وصارا في هذا العصر موضع شك شديد . وأعلام هذا المذهب كثيرون ، نسكتفي بعرض ثلاثة منهم ، هم : « هربرت سبنسر » الفيلسوف الإنجليزي ، و « فردريك نيتشه » الألماني ، وميتشكينيكوف الروسي .

(١) هو العلم الذي موضوعه الكائنات الحية ، وهو لهذا يشمل علوما متعددة : كعلم التشريح ، وعلم وظائف الأعضاء ، وعلم الحيوان ، وعلم النبات .

سبنسر — SPENCER

رأى هذا الفيلسوف ، الذى لنا أن ندعوه بفيلسوف التطور ، أن من الممكن أن يستعان بقانون التطور وانتخاب الأصلح الذى وضعه « دارون » فى تفسير كل شىء فى الوجود ، فى تفسير العالم الداخلى النفسى والعالم الخارجى الاجتماعى ، فأخذ هذا القانون وتوسع فيه وجعله مبدأ يسير عليه فى الأخلاق .

إلا أنه لم يربداً فى هذا السبيل من الاستعانة بدراسات فلاسفة مذهب المنفعة والدراسات الاجتماعية ، فكان مذهبه حيويًا فى أساسه ومنفعيًا واجتماعيًا فى تحليلاته وتفصيله .

الحياة عند فيلسوفنا تعديل الكائن نفسه تعديلاً مستمراً يناسب بيئته ، واللذة والسرور هى غاية الإنسان التى يطلبها لكنه كثيراً ما يضل سبيلها . لهذا ، يجب أن نسلم أنفسنا للطبيعة أى للعالم الذى يعنى بكشف قوانينها ، وأن نخضع للقوانين الطبيعية العامة ، أى لقانون التطور والتكيف حسب الوسط الذى نحيا فيه ؛ وحينئذ نكون على ثقة بأننا نجد حتماً اللذة التى ننشدها ، وأن سلوكنا هكذا سيحقق منفعة الفرد والمجتمع معاً .

على أنه من التجوز فى الواقع أن ننادى بالخضوع لهذه القوانين ، لأن الإنسان ليس إلا ذرة من الطبيعة العامة ، والتكيف حسب الوسط آخذ مجراه شاء المرء أو أبى ، والوفاق بين السعادة الشخصية والسعادة العامة سيكون حتماً شيئاً فشيئاً .

هذا بالإجمال هو مذهب « سبنسر » في الأخلاق المبني على علم الحياة وقوانين التطور العام ، والذي أخذ شهرة قوية في التاريخ .

صلة مذهبه بمذهب ميل

لقد رأينا سابقاً عند الكلام على « بنتام » كيف كان نقد « سبنسر » لمذهبه في الأخلاق ، فكان من المنتظر أن نراه انتقل لمعسكر آخر غير معسكر فلاسفة المنفعة ، ولهذا يكون من العجب أن نراه على العكس مما كنا نظن أحد فلاسفتها وحمله لوائها .

حقيقة ، إنه أعاد لمذهب المنفعة شبابيه ، وجعله أرحب مما كان ، وسنده بدعامة من فلسفة التطور ، وصار مذهبه في الأخلاق مكملًا لمذهب معاصره « ستيوارت ميل » . إلا إن هذا عاجل الأخلاق في الفرد والجماعة باعتبارهما خارجين ومستقلين عن الطبيعة .

على حين ترى « سبنسر » لا يفصل الأخلاق عن علم الكون ويعتبر الإنسانية من هذا العالم الواسع ، وتطورها تابع لتطور الكون العام مقياس الخير عنده هو اللذة التي يحسها المرء متى عمل عملاً ملائماً للوسط الذي يعيش فيه ، وبعبارة أدق المقياس هو تعديل الكائن نفسه حسب بيئته ، وآية ذلك ما يجده من لذة ورضى نتيجة مساعدة العمل على هذا التعديل وهو مثل « ميل » لا يرى تعارضاً بين المنفعة الخاصة والعامة ، بل من الممكن التوفيق بينهما في سهولة ويسر ، لأنه بفضل قوانين التطور التي تقضى ببقاء الأصلح ، سنبجد الفرد مضطراً حبا في منفعته لأن يؤثر أحيانا على نفسه ويرعى الصالح العام .

وهكذا، سنرى الإشارة يصدر عن الأثرة، وسنرى حتما تحقق ما حلم به «ميل» وتمناه من الاتفاق بين منفعة الفرد ومنفعة الجماعة^(١)؛ لأن المرء وقد فطر على غريزة الأثرة في رأى «سبنسر»، رأى أن منفعته - وهو يعيش في مجتمع - في الإشارة أحيانا، فتعوده حتى صار غريزة ثانية مكتسبة.

سبنسر والحاسة الأخلاقية

ولا ينازع «سبنسر» فيما يقال الآن من أن الأخلاقية عامة وغريزية لدى الناس جميعا. نعم - كما يقول - إن كل فرد يحس منذ الطفولة بأن بعض الأعمال خير وبعضها شر، غير معتمد في ذلك على نتائجها الطيبة أو الآلية، ولكن هذا لا يمنع من القول بأنها مكتسبة بمر الأيام لافطرية في الإنسان، مكتسبة بالتجارب التي كانت تنمو وتنقل من جيل لجيل والتي كانت تظهرنا على أن ما حكمنا بخيريته من الأعمال كانت نتائجها طيبة دائما، وأن ما حكمنا بشريته كانت عواقبه سيئة دائما.

ومن أجل هذا، يكون من الحق أن نقرر بأن الإنسان في أول أمره كان يقيس الخير والشر بالنفع والضرر، وبفعل قانون التطور التدريجي الضروري تغير نظر المرء للأعمال، وصار يحكم بأن هذا خير لأنه خير في ذاته دون تفكير في النتيجة التي تعود منه.

وكيف هذا؟ ذلك أن الأعمال النافعة كانت ولا تزال موضع التشجيع والمدح دائما، وبعكسها الأعمال الضارة، فانطبعت في الإنسان

(١) جانيه وسيباي، ص ٤٦٩ وما بعدها.

هذه الفكرة وانتقلت من سلالة لأخرى ، وهى فى انتقالها تزداد رسوخا حتى ظن أنها طبيعية فطر الله الإنسان عليها، وماهى إلا مكتسبة بعامل الزمن والتجارب وقانون التطور العام .

هذا ، ويتبين مما تقدم ، أن « سبنسر » بما فسر به الأعمال الأخلاقية أو بما عنى بتأكيده من أن المرء — شاء أو رضى — سائر بدافع غريزي للتوافق مع المجتمع ، إذ حياته لا تكمل إلا به وسعادته فى الانسجام معه ، بهذا ، يهبط بالأخلاق عن مستواها ، بل ذهابه إلى هذا يضاد الأخلاقية

التي هى الاهتداء يهذى العقل لا السير حسب الغريزة كالحيوانات . ثم ، إن التطور الذى يقول بأن الإنسانية ستنتهى إليه يؤول إلى عدم الشعور بالواجب أو الإلزام الأخلاقى الذى يحسه الإنسان ، ويدفعه إلى نوع معين من الأعمال ويبعده عن نوع آخر . وبعبارة أخرى ، نرى أن « سبنسر » بمحاولته دعم الأخلاق بعلم الحياة وقوانينه يعمل على هدمها ، إذا لا تقوم أخلاق لا إلزام ولا مسئولية فيها .

فى هذا هدم للأخلاق حقيقة من هذه الناحية ، ولأن القول بالتطور ينتهى إلى أن الفضيلة ليست إلا من نسج العصور ولا قيمة لها فى ذاتها ، كما لا يجعل للبحث الأخلاقى قيمة مادام الأمر لا يعدو التطور شئنا أم أبينا . وبعبارة أخرى إن القول بأن الواجب ليس إلا نتاج الزمن ، يهيم الأسباب للذين يَحْلُوا لهم أن يتنكبوا سبيله ، متعللين بأن ليس عليهم جناح إن خرجوا عن بعض ما ورثناه من تقاليد وأوهام وآراء .

عند « نيتشه »

وصلنا الآن إلى ممثل أخلاق القوة ، الأخلاق التي تعتبر مظهراً قوياً من مظاهر الأخلاق الحيوية ، والتي لا يزال لها أثرها الكبير في هذه الأيام التي نعيش فيها ، فقد قامت الحرب التي يصلح العالم بناها منذ سنين على كثير من فلسفة هذا المذهب ومبادئه . ذلك هو « نيتشه » الفيلسوف الألماني المتوفى عام ١٩٠٠ م .

بمن تأثر « نيتشه » ؟

لقد تأثر الفيلسوف الأديب بشهادة كتابه الرائع : « هكذا تكلم زرادشت » ، ورسول القوة على اعتلال جسمه ، بكثير من الفلاسفة الذين سبقوه ، شأنه في هذا شأن الباحثين والمفكرين جميعاً يتأثرون بمن سبقهم ويؤثرون فيمن يلحقهم ، كبيراً كان الحظ من ذلك أو صغيراً إلا أن تأثر فيلسوفنا كان كبيراً باثنين من معاصريه ؛ أحدهما من بني جلدته وهو « شو بنهور - Schopenhauer » ، والآخر « دارون - Darwin » الإنجليزي المعروف بمذهب التطور الذي تأثر به « شو بنهور » ثم « سبنسر » كما رأينا من قبل .

وكان من تأثر « نيتشه » بدارون أن طبق مذهبه في الحياة على الأخلاق . فكما أن قانون الحياة هو تنازع البقاء وبقاء الأصلح ، لم لا يكون الأمر كذلك في الأخلاق ؟ وكيف يتردد « نيتشه » في الانتفاع بفلسفة « دارون » وجعل الخير في القوة والشر في الضعف ، وإن جر

ذلك لرفض ما كان متعارفاً من الأخلاق التي لا تقوم على سيادة القوة، وهو الذي كان يطالب بخلق أناس ممتازين عن جميع النوع الإنساني وإن ضحينا بأنفسنا وأبناء جنسنا^(١) !

القيم الأخلاقية

ولا يرى « نيتشه » ما يراه رجال الدين من أن مرجع الحكم بالخيرية والشرية هو الله بأوامره ونواهيه ، ولا هو الضمير أو العقل العملي العام لدى الناس جميعاً كما يرى « كانت » ؛ بل مرد ذلك في رأيه إلى الطبيعة الإنسانية الخاصة وما فيها من غرائز ، وبذلك يكون لكل طائفة متماثلة تقديرها الخاص للأعمال الأخلاقية .

وبعبارة أخرى ، الأمر كما يقول « نيتشه » هو أن الناس هم الذين أقاموا الخير والشر وابتدعوهما لأنفسهم ، وما اكتشفوهما ولا أنزلا عليهم بهاتف من السماء . وما دام الإنسان هو الذي قدر تلك القيم ولم يلهما ، فيجب أن تكون مختلفة لوجود فروق بين الناس تستدعي أن يكون العمل الواحد خيراً بالنسبة لهذا وشرّاً بالنسبة لذاك .

يجب أن نفهم أن هذا الذي هو عدل لهذا قد لا يكون عدلاً للآخر ، وأن المطالبة بأخلاق واحدة للجميع هو خسارة محققة للرجل القوي الممتاز ، وأنه بالإجمال كما يوجد فرق في المرتبة بين إنسان وإنسان يجب أن يوجد فرق بين أخلاق وأخلاق^(٢) .

(١) هكذا تكلم زرادشت ص ٢٨٤ ، وهو أهم مؤلفات « نيتشه » ، وقد عرّبه الأستاذ فيليكس فارس (٢) جانيه وسيباي ص ٨٧ من ملحق تاريخيهما للفلسفة لحاس بالعصر الحاضر ، عن كتاب نيتشه المسمى « فيما وراء الخير والشر »

أخلاق السادة وأخلاق الكافة

ومن هنا، نجد نظريته في تقسيم الأخلاق إلى أخلاق السادة، وأخلاق الكافة أو أخلاق العبيد ؛ أى الأخلاق التى فرضها السادة القائمون الأقوياء وخاصة الرومان ، والأخلاق الوضيعة التى تسود العالم اليوم ، والتى جاء بها الأجناس الذليلة المغلوبة على أمورها ، يعنى الشعوب الأسيوية وخاصة اليهود الذين خضعوا طويلاً للنفوذ والحكم الأجنبي فتولد عندهم الضعف والخنول والاستخفاء .

الأخلاق الأولى تمجد الفتح والاستعمار ، وتحقر الرحمة والتسامح والضعف والخضوع ، والملق والنفاق ، وسائر ما يمت للضعف بسبب . والأخلاق الأخرى تشيد بالتسامح والصبر والحلم والصفح والرحمة والإيثار ، وما إلى ذلك من الخلال التى بينها وبين العجز وشائج وصلات .

ولا يرى المسودون هذه الخلال فضائل عن اقتناع ، وإنما هم لعجزهم عن بلوغ شأو السادة يقلبون فى نظر « نيتشه » الحقائق ، ويسمون الأشياء بغير أسمائها ؛ فيسمون الصبر على الأذى ، والسكرت عن الانتقام للعجز صبراً وعفواً ، وخفض الجناح ولين الجانب من الضعف تواضعاً ، والقصور عن إدراك القوة والمجد قناعة ورضى . وهكذا يقلبون الأوضاع ويعكسون قيم الأعمال ، محاولين بذلك ستر عجزهم ، والانتقام من السادة الأقوياء بيجعلهم بأخلاقهم خارجين عن الخلقة القويمة .

الدين والأخلاق

لم يفت « نيتشه » أن يقرر أن تاريخ الأخلاق هو صراع بين هذين النوعين من الأخلاق ، وأن يشهر باليهودية والمسيحية في هذا السبيل ؛ لأنهما السبب الأصيل في سيادة أخلاق الضعف والعجز والاستكانة . فكان من ذلك ما أصاب الإنسانية من شرّ وقفها طويلاً عن التقدم .

إن المسيح لو بلغ من الكبر ما بلغه هو ، أى نيتشه ، لكان جحد تعاليمه الأخلاقية^(١) والكهنة أعداء خطرون ، وما من حقد يوازي ما في اتضاعهم من ضغينة ، وهم مكبلون بالأصفاد التي قيدهم بها المسيح ، وما أصفادهم إلا الوصايا الكاذبة ، وما كفائهم إلا كهوف تنبعث روائح التعفن منها^(٢) ولهذا ليس الحكماء الكذبة إلا الكهان وجميع من سئموا تكاليف الحياة وكل من تجول فيهم أرواح النساء والمستخدمين^(٣) .

دعوته للثورة على أخلاق الكافة

ولهذا يجب إذا أردنا خيراً بالعالم أن نشور في رأى « نيتشه » على أخلاق الكافة ، بأن نهدم كل قديم ونقف أمام كل عقيدة هرمة ضاحكين مستهزئين بالمعلمين والقديسين ، ولذلك كان يصيح في أتباعه : « أى إخوتى ! حطموا هذه الألواح القديمة ولا تترددوا^(٤) .

(١) هكذا تكلم زرادشت ص ٦٠ (٢) نفسه ص ٧٦ ، ٧٧ .

(٣) نفسه ص ١٦١ . (٤) نفسه ص ١٧١ ، جانيه وسيباى « الملحق » ص ٨٨ .

ومن تحطيم هذه الألواح التي تحمل وصايا هذه الأخلاق أن تساعد الناس على السكسل والعجز بالإحسان للمتسول ، والرحمة بالضعيف الذي يؤخر بضعفه ظهور الإنسان المتفوق . ها هو ذا نفسه يقول : « إذا مارأيتم متداعياً إلى السقوط فادفعوه بأيديكم وأجهزوا عليه ... كل إنسان تعجزون عن تعليمه الطيران علموه على الأقل أن يسرع بالسقوط ^(١) »

ومما يدعم به « نيتشه » دعوته في تحطيم أخلاق الكافة أو أخلاق العبيد ، أن هذه الأخلاق بدعوتها للرافة بالضعيف العاجز تفرض التساوى بين الناس مع أن الطبيعة جعلتهم درجات ، وأنها تعارض بما تدعو إليه قانون الطبيعة التي تنفي عنها الخبيث ولا تبقى إلا على الصالح .

ومن أجل ذلك ، راه ينخص ماسموه الاشتراكية والديمقراطية بوابل من نقد وسخطه ، لقيامهما على أساس واه منهافت على نفسه وهو فرض تساوى الناس جميعاً ، كما يمجّد الحرب لأنها وسيلة فعالة في تطهير الإنسانية وظهور نوابغ الرجال وعباقرتهم .

تلك صورة فيها شيء من الجلاء والوضوح لأخلاق « نيتشه » ؛ ومنها نرى أنه كان شديد الوطأة على الضعفاء والعجزة ، وأنه كان مغالياً فيما طلب إلى الناس أن يكونوا عليه من شدة وقسوة ، كما نرى منها أن « هتلر » طاغية الحرب الماضية نزع عن قومه في سياسته التي ترمى للعصبية

(١) هكذا تكلم زرادشت ص ١٧٨

البغيضة للجنس الآرى ولييادة القوة فى أبشع صورها .
إلا أن هذا كله لا يمنعنا من القول بأن فى مذهبه فى الأخلاق حق
كثير ؛ إذ يدعو إلى ألا يكون المرء ذليلاً ، وإلى أن يرفع عن كاهله نير
الاستعباد للغير .

ميتكنيكوف — Metchnikoff

هذا طبيب وعالم روسى توفى عام ١٩١٦ ، بعد أن قضى شطراً من
حياته بفرنسا ، التى قدرت جهوده فى العلم فتمنحته عضوية الشرف فى مجمع
بيارس .

شغل هذا العالم أولاً بعلم الحياة والطب ، ثم انتقل إلى الدراسة
الأخلاقية ، محاولاً أن يفسر الأخلاق ويحل مشاكلها ، مستعيناً بما
درس من علوم . وألف فى هذا كتاباً سماه : « دراسات فى الطبيعة
الإنسانية » ، فكان أحد المظاهر الأخيرة للأخلاق الحيوية ، ولفت
ظهوره بقوة أنظار العلماء والفلاسفة فاهتموا به وقدروه قدره .

والفكرة الشائعة فى هذا الكتاب هى أن علم الحياة ، أو علم الطب بصفة
خاصة . يستطيع أن يرسم لنا السعادة ويدلنا على الطريق الموصل لها ، إنه
يرى أن الإنسان معذب لعدم انسجام طبيعته مع بيئته ، ولأنه فرسة لثالوث
من الأرزاء الفادحة ، وهى : المرض ، والشيخوخة ، والموت ^(١) .

وبعد هذا ، يربط عدم كفاية حل الدين أو الفلسفة المتفائلة لمشكلة
الشر والخير ، وهو الأمر بالصبر والتحمل بالخلود ؛ وحل الفلسفة

(١) رجعنا فى هذا الكتاب إلى الملخص الوافى الذى قدسه لنا عند الأستاذ
« بارودى » فى كتابه : « المشكلة الأخلاقية والفكر المعاصر »

المتشائمة الذي ينتهى باليأس والانتحار فراراً من شقاء لا يحتمل ؛
ثم يذكر أنه لم يبق إلا الحل الذي يقول به العلم الحديث . هذا الحل
المؤسس على المعرفة الحقة بالطبيعة وقوانينها ، به يمكن أن يظفر المرء
بالسعادة التي يحلم بها ، إذا عمل على تحقيق الانسجام في طبيعته^(١) ،
بالتوفيق بين غرائزه الفطرية وبين وظائفها المختلفة في الحياة ، وعلى
أن يتحدد تماماً ببيئته .

إنه يجعل جل اعتماده على علم وظائف الأعضاء والطب ؛ فيرى
أن في مقدوره استئصال المرض ، وجعل الشيخوخة مقبولة لا تنقص
السعادة ببحث أسباب الشيخوخة الحزينة وتلافيها ، وبيان أن الموت
أمر طبيعي لا بد منه فلا يجب أن يكون سبباً للألم^(٢) . لكن هذه
السعادة التي تكون على هذا النحو سعادة فردية طبعاً ، ثم تكون
عامة بفضل العلم وأخذ كل نفسه بما يقول به ليكون سعيداً .

هكذا يرى الدكتور « ميتكنيكوف » ، غير أنه نسي أو تناسى
أن علم الطب لا تأثير له على البيئة الطبيعية وعلى كثير من عناصر البيئة
الاجتماعية ، وهذه وتلك ذات أثر كبير على المرء وسلوكه وسعادته^(٣)
فكيف يكون ما يرجوه من الانسجام والانحداد بالبيئة عامماً ، وليس ذلك
خاضعاً للفرد وحده ، بل يتوقف إلى حد كبير على الوسط الذي يعيش فيه !
ولهذا يقول الأستاذ « بارودى » بحق ، إن علم الطب كان وسيبقى

(١) بارودى ، الكتاب المذكور ص ١٢ وما بعدها .

(٢) واضح من هذا تأثره بالراقية في رأيه في الموت .

(٣) المشكلة الأخلاقية ص ١٨

عديم التأثير على العوامل الخارجية والقوى الطبيعية الكبرى ،
وإننا دائماً تحت رحمة تغير مهما كان في الوسط الذي نعيش فيه^(١).

وأخيراً ، يتبين بعد ما تقدم من النقود التي وجهناها للقائلين ببناء
الأخلاق على أساس حيوى على اختلاف ألوانهم ، أن علم الحياة عاجز
وحده عن أن يكون أساساً للأخلاق .

إنه عاجز عن البت بين مختلف النزعات الأخلاقية التي تتفارع
عصرنا ، وبين مختلف الغايات التي يمكن أن يتخذها الإنسان لنفسه
من أعماله ، فضلاً عن أن يكون قادراً على أن يقدم للإنسان الغاية
التي يجب أن يعمل لها ، بينما هذا أهم ما يطلب من الأخلاق .

ذلك بأن المثل الأعلى للأخلاق القائمة على دعامة من علم الحياة
هو حياة ذات توافق تام بين المرء وغرائزه وبيئته ، وهى حياة سعيدة
لا جهد فيها ولا ألم كما يقول الذاهبون هذا المذهب في الأخلاق لسكرها
مع هذا لا طرفة فيها تغرى المرء وتدفعه للأمام^(٢).

الأخلاق الاجتماعية(*)

١ — بعد هذه المرحلة التي اجتازها علم الأخلاق كما رأينا ، نجد

(١) المشكلة الأخلاقية ص ١٧ (٢) نفسه ص ٢٣

(*) مراجعنا الرئيسية في هذا البحث هي: الأخلاق وعلم العادات — La morale

et la science des mœurs « للأستاذ ليني بروهل Lévy-Bruhl »
باريس عام ١٩٣٧ ؛ والمشكلة الأخلاقية والفكر المماصر — Le problème moral
et la pensée consitemporaine « للأستاذ « بارودي — Parodi » ، باريس
عام ١٩٣٠ ؛ و « التجربة الأخلاقية — L'expérience morale » للأستاذ
« روه Rauh » ، باريس عام ١٩٣٧

الأخلاق في دور اجتماعي قوى في القرن التاسع عشر وهذا القرن العشرين ؛ إذا اشتدت محاولات العلماء بناء الأخلاق على علم الاجتماع ، بل — كما يقول الأستاذ « بارودي » — يظهر أنها اختلطت بعلم الاجتماع أو صارت جزءاً منه هو علم العادات .

ولعل مما يمتاز به الدراسات الأخلاقية في هذا الدور بعدها عما كان يعتبر أساساً للأخلاق في العصر القديم والعصور الوسطى وأوائل العصر الحديث من الدين ومبادئ ما بعد الطبيعة ، ثم ربط الأخلاق بالاجتماع ربطاً وثيقاً حتى ظنت جزءاً منه ، وأخيراً العمل الدائب على جعل الأخلاق علماً مستقلاً له أسسه الخاصة به المستمدة من الملاحظات الأخلاقية نفسها^(١)

أراد هؤلاء الباحثون الاجتماعيون أن يتجهوا في الأخلاق إلى الواقع الثابت ، فرفضوا ما ليس مسلماً به من المبادئ المخلفة أياً كان مصدرها ؛ وأن يجعلوا للأخلاق مثلاً أعلى منتزعا من الجماعة التي تعيش فيها ، وليس مستمداً من السماء وحدها أو من تفكير فلاسفة ما بعد الطبيعة . وقالوا إن سقراط مثلاً كان معبراً بما دعا إليه من أخلاق عن رغبات وآمال الجماعة اليونانية حين ذاك ، وإن عقله الأملى كان مرآة انعكست عليها تلك الرغبات والآمال ، فصاغها في المبادئ التي أخذناها عنه متوهمين أنه اخترعها من نفسه اختراعاً .

(١) بارودي ص ٣٥

وقالوا بما أن الوقائع والحقائق « Les faits » الأخلاقية أصلها الجماعة ، فمن الواجب ملاحظتها ودراستها في الماضي والحاضر لتمييز الثابت منها من المتغير ؛ وحين نعرف - بالاستقراء - لماذا وفي أي النواحي تغيرت ، يكون من الممكن أن نستخلص منها القوانين الضرورية التي تفسر الماضي وتنبئ الحاضر وتصدق على المستقبل ، ونكون بهذه الدراسة الواقعية قد وصلنا إلى جعل الأخلاق علماً له أساسه من الظواهر الأخلاقية نفسها ، لا من مبادئ مفترضة غير يقينية من علم آخر كعلم النفس أو الحياة^(١) هذه خلاصة رأي أنصار الأخلاق الاجتماعية . وقد كان « أوجست كومت - Auguste Comte » ، الفيلسوف الفرنسي المعروف بأنه مؤسس الفلسفة الوضعية المتوفى عام ١٨٥٧ م ، أول من وجه الدراسات الأخلاقية هذه الناحية الاجتماعية ؛ ثم كان بعده « إميل دوركايم - E. Durheigm » المفكر العظيم الفرنسي المتوفى عام ١٩١٧ م ، و« ليفي بروهل - Lévy Bruhle » المعاصر له ، وكلهم من الفلاسفة والمفكرين الفرنسيين المعروفين في هذا العصر ؛ وأخيراً كان منهم الأستاذ « بارودي » وسواه من مفكري هذه السنوات الأخيرة .

هؤلاء هم أعلام هذه المدرسة الأخلاقية الاجتماعية في القرن التاسع عشر والقرن العشرين ، على اختلاف فيما بينهم في بعض التفاصيل والنزعات على ما سنرى .

(١) بارودي ، ص ٣١ وما بعدها .

٢ — قلنا إن « كومت » كان أول من عزل الدراسات الأخلاقية عن الفلسفة ، ووجهها تلك الواجهة الاجتماعية ، وحاول أن يجعلها علماً أو أن يصوغها صياغة علمية . وجاء بعده « دوركايم » « وليفي بروهل » فاعتنقا فكرته ، وسارا على منهاجه ، وأخذوا في إتمام عمله .

لقد كان « دوركايم » عماداً لمدرسة مقدامة تجمعت حوله ، من تلاميذه وأنصاره الذين تأثروا بدروسه في جامعة « بوردو » ثم في « السوربون » ، وكان بجانب هؤلاء المعجبين آخرون يقاومون مذهبه بلين حيناً وشدة حيناً آخر .

ففي الجمعية الفرنسية للفلسفة ، وفي مدرسة الدراسات العليا الاجتماعية ، وعلى صفحات مجلات ما بعد الطبيعة والأخلاق والفلسفة ، كان المفكرون لا يملكون نقاش علاقات الأخلاق وعلم الاجتماع ، وهي مشكلة العصر^(١) .
ويقوم مذهب « دوركايم » في الأخلاق على الأسس التي ذكرناها سابقاً ، ومنها النظر إلى الأعمال الأخلاقية كما ننظر إلى الظواهر الاجتماعية فيطبق عليها التجربة والملاحظة ، وتدرس في الماضي اشرح الحاضر وفهمه وتعليله ، وليكون من هذا قانون عام في سلوك السبيل السوي ، دون أن نلجأ إلى علم آخر لتقرير ما نشاء من أخلاق .

إنه وتلاميذه يرون أن أكبر ضلال وقع فيه الماضي هو إرادة

(١) بارودي ، ص ٣٤ — ٣٥ .

استنتاج أخلاق صحيحة من أى علم كعلم الكون أو الحياة، أو تأسيس أخلاق
حققة على مبادئ نظرية بحتة بوساطة اختراع رجل أو منطقته وفلسفته !
لكن «دور كايم» مع هذا الاتجاه القوى الواضح ، نجده يميل إلى
المذهب العقلي أو أن مذهبه ينتهى إلى مذهب عقلي على أساس اجتماعى .
إنه يرى أن العمل أو الحقيقة « Le fait » الأخلاقية تتحدد بطابع
الإلزام والجزاء ، وأنه إذا اطرحنا الأفكار الآمرة والقواعد المفروضة
والمسئولية لا تكون بعدُ أخلاق ، وأنه لا يراد أن تخضع الإنسانية لهذا
النوع أو الآخر من السلوك بالإكراه ولكن بالاختناع . إنه على العقل
وحده يبنى عنده الفن الاجتماعى أو الأخلاق ، وإن للعقل كل الحرية
فى تبرير هذا العمل دون ذلك ، وإن كان تبرير العمل الذى لا يرتكز
على تحليل تاريخى يكون بناء فى الهواء ^(١) .

٣ — أما « ليفى بروهل » فإنه بدأ كتابه « الأخلاق وعلم العادات »
بفصل عنوانه : « لا يوجد ولا يمكن أن يوجد أخلاق نظرية » ، بل
الأخلاق دائماً عادية ، أى نابعة من العادات ^(٢) . ومن الواضح أنه يريد
بهذا البدء أن يقرر علاقة النظريات الأخلاقية الوثيقة بالجماعات وما يكون
لها من عادات ؛ ولهذا يوافق « بول جانيه Paul ganet » على أنه من
الخطأ فى تعليم الأخلاق البدء بالنظر منها قبل العملية ، لأن من هذه نصعد

(٢) ص ١٢ .

(١) بارودى ، ص ٦٦ وما بعدها .

لنظرية وتقريرها . كما يوافقه أيضاً على أن مذاهب الأخلاق النظرية تختلف اختلافاً هيناً تارة وعنيفة أخرى ، على حين تنتهى كلها بصفة عامة إلى تعاليم متشابهة في الناحية العملية ، وهذه الظاهرة تلاحظ في العصر القديم والعصر الحديث على سواء .

ها هم أولاء الرواقيون والبيقوريون ، وبينهما ما بينهما من خلاف في المبادئ النظرية ، ينتهون إلى الأمر بسيرة واحدة غالباً ، حتى « سنيك » الرواقى كان لا يبالي في صيغته وتعاييره الأخلاقية أن يستمد من أبيقور أو زينون . وهذا ما جعل « شوبنهاور » يعلن أنه من الصعب تأسيس الأخلاق ، لكنه من السهل التبشير بها ^(١) .

وفيلسوف علم العادات لا يكتفى بالتحقق من هذه الظاهرة بعد استقراء طويل ، بل يبحث عن أسبابها التي ترجع في رأيه إلى أن الأخلاق العملية تستمد من الجمعية ويجب أن ترضى الجميع . ولهذا يعمل الفلاسفة على أن تكون المبادئ العملية ، التي يحبون أن تكون هادياً في العمل ، مقبولة من الضمير المشترك العام مهما اختلفوا في النظريات . وإنه ليكفى في رفض مبدأ من هذه المبادئ ، والحكم عليه بأنه باطل ، أن يكون متعارضاً وهذا الضمير ^(٢) . وإذن فعلى علم العادات يمكن أن يؤسس فن عقلى للسلوك ، كما يعتمد الطب على علم الحياة . وهذه الفكرة ، أعنى فكرة فن أخلاقى عملى يقوم على علم العادات ، يراها الباحث منبثة في كتاب « ليفى بروهل » من أوله إلى آخره .

(١) الأخلاق وعلم العادات ، ص ٣٥ وما بعدها .

(٢) نفسه ص ٤١ .

من أجل هذا لا تكون الأخلاق بحاجة للتأسيس ، بل للكشف بالملاحظة والتحليل ورد الأمور إلى قوانينها ^(١) وإذا كنا نشعر بأن بعض الأعمال خير يجب إتيانها ، وبعضها بالعكس ، فذلك ما أتاه الجماعة أيضاً وما ورثناه عنها من عقائد وعواطف وتقاليد لها سلطانها .

لأنه من الصعب أن نفكر أن القواعد والمبادئ الأخلاقية لأية جماعة من الجماعات مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بمجموع نظمها وعامة أحوالها ، لافرق في ذلك بين الشرق والغرب والجماعات الفطرية أو المتقدمة . حتى أن المثل الأعلى لأية جماعة هو التعبير عن حياتها ، مثله في هذا مثل اللغة والدين والفن . فالفيلسوف في عمله هو واحد من كثيرين ، أحسوا ما أحس وفكروا فيما فكر ، لكنه استطاع أن يبين عن هذا الإحساس والتفكير بلغة واضحة ، فكان المعبر عن الجميع ^(٢) .

وأخيراً ، لنا أن نستنتج من كل ما تقدم ، أن جماعة حية لا تتفق وأخلاقاً يختارها لها فيلسوف من عند نفسه ، لأن أخلاقها في الواقع مستمدة من عاداتها وجزء متمم لمجموع الظواهر الاجتماعية المتضامنة فيما بينها ، ولوعرض على هذه الجماعة أخلاق غيرها لما ارتضتها وجعلتها لها هادياً ومرشداً .
ثم إذا كان هذا الفن الأخلاقي العقلي - أي المبني على علم العادات - لا يمدنا « بأخلاق » ولا يعرفنا أين هو الخبير الأعلى ،

(١) الأخلاق وعلم العادات ، ص ١٩٢ - ١٩٣

(٢) نفسه ص ١٩٦ ، ٢٧٠ - ٢٧١

وإذا كان لا يحل « المشكلة الأخلاقية » ؛ فإنه مع هذا يعدنا بنتائج هامة ،
إذ بفضلها يمكن أن نتحسس الحقيقة الأخلاقية « La réalité morale »
بين حدود من المستحيل تحديدها مقدما ^(١) .

على أن « ليفي بروهل » لم يفته أن يدلى برأيه في علاج مسائل
غاية الإنسان وقدره والخير الأعلى ؛ فبين أن البحث في هذه المشا كل العليا
ونحوها الغير الأخلاق ، كما بعد الطبيعة أو ما بعد الأخلاق « La métamorale »
إن أجيز هذا الإصطلاح ، وإن كانت هذه المشا كل غير قابلة للحل
وغريبة في رأيه عن سيرة الحياة وغير ذات أثر عملي .

إنه لا جدوى من محاولة تعرف الغاية التي نسعى إليها ، لأن تحديد
هذه الغاية ليس لنا بل الوسط هو الذي يحددها ويفرضها علينا ، كما أن
الواجب ليس إلا نقاجاله ولهذا نراه نسيباً كالوسط نفسه .

وإنه وهم أن نظن أننا نستطيع أن نقرر ما نريد ، وأن عقلنا وحده هو الذي
يضع قيم الأعمال والأشياء ! إن الجمعية هي التي صاغتنا ، ومنها نستمد الفكرة عن
الغايات المتنوعة ، وهي التي تحكمنا وتقودنا ممثلة في شكل تقاليد وعادات ^(٢)
٤ - لعل لنا أن نأخذ مما تقدم أن علم الاجتماع يتشوف إلى ابتلاع
الأخلاق ، وأن يجعل هذا الفرع من الفلسفة يتطامن حتى يكون علماً للعادات ،
وأن « دور كايم » انتهى إلى مذهب جمع فيه بين العقلية والاجتماعية

(١) الأخلاق وعلم العادات ص ٢٧٢

(٢) بارودى ، المشكلة الأخلاقية ، ص ٤٥ وما بعدها

ذلك، لأن رد الأخلاق إلى مجرد علم للعادات أمر مستحيل ، ولأن علم الاجتماع وحده سيظل عاجزاً عن أن يهدي وحده المرء في السلوك ، فلا بد إذاً من الاعتراف بأن الضمير الفردى - مستعينا بالتأنيخ والعلم - جدير بتوجيه الوسط الاجتماعى وتأسيس القواعد الأخلاقية على العقل. ولهذا يكون الخير والحق أن نوفق بين المذاهب القديمة وبين النتائج الحقة للبحوث الحديثة فى العلوم الاجتماعية ، لأنه ليس ضرورياً ، لتكون الأخلاق وضعية أو واقعية ، أن نرفض كل نظر وتفكير غائى وكل مجهود لجعل السلوك معقولاً.

وعلى هذا الأساس التوفيقى صدر الأستاذ « جوستاف بيلو - Gustave Belot » فى كتابه « دراسات فى الأخلاق الوضعية » ، إذ عمل على أن يفهم السلوك فهماً تقترن فيه الحقيقة الاجتماعية « La réalité » بالعقلية « La rationalité » ، ومن الممكن لهذا أن يعتبر مذهبه مذهباً اجتماعياً وعقلياً معاً ^(١).

إن الأستاذ « بيلو » يحارب المذهب العقلى البحت كمذهب « كانت » ، كما يحارب الفهم الاجتماعى الصرف للأخلاق كفهم « ليفى بروهل » مثلاً . إنه يرى أن الإنسان اجتماعى بطبيعته ، وأن عقله وعواطفه نمت فى وسط اجتماعى ، فمن الطبيعى إذاً ألا يستطيع عقله إقرار شيء أو تصوّره مرغوباً فيه إلا ما يعترف بالحياة الاجتماعية ويرى فيها عنصراً من العناصر

(١) بارودى ص ٧٣ من كتابه سالف الذكر .

التي تكون الأخلاقية ، لكن المجتمع أو الجماعة الإنسانية وحدها لا تمثل طبيعة ثابتة يكون لها التأثير الحاسم على الأخلاق^(١) .

هـ — وبعد ما تقدم من ضروب الأخلاق القائمة على الاجتماع ونقدتها ، يرى الأستاذ « بارودي » بحق أنه يجب أن نغنى بالقوانين التي نوصل العلم الحديث في هذا العصر إلى استخلاصها ، والتي ستمدنا بوسائل لها أثرها في إدراك غاياتنا . ولكن علم الاجتماع — كعلم النفس والحياة — لا يمكنه أن يقدم لنا وحده هذه الغايات أو الأسباب القاطعة للاختيار بينها ، وإن كان لا ينكر ما للجماعات من أثر في تكوين المبادئ الأخلاقية .

إن العلم يرينا حدود الممكن والمستحيل من الأعمال . ولكن بين هذه الحدود يجب أن نختار بطريقة أخرى — أساسها العقل — العمل الذي نبذل أنفسنا فيه والغاية التي نسعى لها . إننا مضطرون في الأخلاق أن نجعل مبدأ السير ضمير الرجل الفاضل الذي يتروى ويوازن ثم يحكم ، وأن نرفض مجاوزة هذا^(٢) .

لكن هذا ليس معناه وجوب عودة الأخلاق إلى ما كانت عليه قديماً من البناء على مبادئ سابقة عن كل تجربة ، فيستهدى المرء قبل العمل بمذهب من المذاهب العقلية المختلفة في الأخلاق . لا يريد هذا الأستاذ « بارودي » ، لأنه يرى أنه ليس بين مذاهب ما بعد الطبيعة

(١) بارودي ص ٧٦ ، ١٠١

(٢) المشكلة الأخلاقية ، ص ١٣٩ وما بعدها .

ما يقدم للحياة الأخلاقية فهما مرضياً مقنعاً أو يمكن تطبيقه عملياً^(١) .
للمذهب الوضعي أو الواقعي الحديث الحق إذاً في ألا يتخذ أساساً
للأخلاق المذاهب الميتافيزيقية التي تزعم المقدرة على أن تحدد لنا نظاماً
تاماً للواجبات والفضائل ، وأن يعتبرها مهمة خادعة .

ولكن بدون موافقة العقل وامتحاناه للحقائق الأخلاقية لن يوجد
أخلاق ، لن يوجد فينا إلا رغبات في مرتبة واحدة تتتابع وتقاتل ،
مادام الحسك — وهو العقل — قد حيل بينه وبين البت فيها على
ما يرى أشياع الأخلاق الوضعية أو الاجتماعية^(٢) .

وهكذا ، لم ينجح الاجتماعيون في محاولتهم جعل الأخلاق علماً يقوم
على الاجتماع وحده . وربما كان من أسباب هذا أنهم عنوا جداً ببيان
أثر المجتمع في السلوك ومبادئه ، وأغفلوا ما قد يكون لبعض الأفراد
العابرة من قدرة على رسم الطريق للجماعة في الأخلاق ، وعبثاً ما حاولوه
من إثبات أن سقراط وأمثاله لم يكونوا إلا معبرين عن عادات أممهم
وتقاليدها وميولها وأمانيتها ، أي أن ما نعتقده عبقرياً لا يسبق أمته بل
هي التي توجهه .

وهكذا ، ستظل الأخلاق بعيدة عن دائرة العلم المحدود بقوانينه ،
وجزءاً من الفلسفة ، مادام مدار بحثها الإنسان الذي — بما فطر عليه

(١) المشكلة الأخلاقية ، ص ١٤٤ ، ١٤٥

(٢) بارودي ، ص ١٦٢

من التغير وعدم الاستقرار والخروج عن المؤلف — تأنى طبيعته أن تدخل في دائرة قانون عام لا يتخلف كقوانين العلوم الطبيعية . وهذا أخيراً ، ما وصلت إليه الدراسات الأخلاقية في هذه الفترة القريبة على أيدي الأخلاقيين المعاصرين في أوروبا ، وعلى رأسهم الأستاذ « بارودى » المفكر الباحث الفرنسى المعروف .

وبعد ، فهذا حال الدراسات الأخلاقية في أوروبا ، أما عندنا في بمصر ، فإن الأخلاق عانت عصراً طويلاً أزمة أخذت منها بالحناق وقضت على الدراسات الأخلاقية الحققة في ذلك العصر . حتى كانت النهضة السياسية والعلمية ، فأخذ القادرون — من الذين ضموا الثقافة الغربية للثقافة العربية — في الأخذ والترجمة عن مفكرى أوروبا وفلاسفتها ، فكان من ذلك وبفضل الجامعة والأزهر أن أخذت هذه الدراسات في الحياة ، وظهر فيها كتابات تبشر بخير كثير إن شاء الله تعالى .

كلمة عامة أخيرة

والآن ماذا نستنتج بعد هذه الرحلة الطويلة التى طوينا فيها أكثر من ثلاثين قرناً ، والتى انتقلنا فيها من عصر لعصر ومن أمة لأخرى ؟ لقد رأينا جهود الفلاسفة فى تعرف غاية النفس الإنسانية ووضع مبادئ يقوم عليها السلوك ، ورأينا لأمم الشرق القديمة فى هذا جهوداً موفقة ومبادئ قوية كانت من أسس الفكر الأوروبى . رأينا فلاسفة

اليونان لا يقنعون للإنسان إلا بالوصول للخير المطلق ، فهم يجعلونه الغاية ويرسمون له الطريق ، ويحاولون التوفيق بين هذين الأمرين اللذين يشملهما هذا الخير المطلق وهما السعادة والفضيلة على صعوبة التوفيق بينهما في كثير من ظروف الحياة .

ها هو ذا « سقراط » ومدرسته ، يجعلون الغرض الأول للإنسان الفضيلة ، ثم تجيء السعادة تبعاً لها ؛ وهما هم أولاء الأبيقوريين وأمثالهم ، يجعلون السعادة الغاية من الحياة ، وما أدى إليها من الأعمال يعتبر فضيلة . على أن هؤلاء وأولئك ، كان رائدهم في البحث هو العقل والنظر الصحيح . ولما جاءت المسيحية جعل رجالها وفلاسفتها معرفة الخير والشر لله وحده ينزل به وحيه ، وبذلك أبعدت العقل عن ميدان البحث في تقرير الفضائل والردائل ، ورسمت لأتباعها أخلاقاً لا تتفق وما تتطلبه الحياة من جلال وجهاد .

ثم كان الإسلام ومفكروه الذين أقاموا الأخلاق على أساس من الدين والفلسفة اليونانية ، على اختلاف فيما بينهم في الاعتداد بالدين أكثر أو بالفلسفة .

وأخيراً رأينا إفاقة أوربا من نومها ورجعها من جديد للعقل حريته وسلطانته في البحث ، وكان ذلك على أيدي فلاسفة مختلفي النزعات ؛ فبعضهم أقام الأخلاق على أساس مما بعد الطبيعة ؛ ورأى بعضهم إقامتها على أساس من علم النفس وغرائزها وقواها وعواطفها العامة ؛ كما رأى

آخرون أن الإنسان لا يعيش منعزلاً وحده ، فمن الحق عندما نريد معرفة غايته التي يجب أن يقصدها أن نتساءل عن غاية الحياة العامة بأسرها ، وأن نلاحظ قوانينها العامة ؛ ومن هنا كانت الأخلاق العامة أو أخلاق التطور التي يرى فلاسفتها أن القوانين الأخلاقية ليست في الحقيقة إلا قوانين الطبيعة نفسها ، ولسكنها بواسطة عوامل التطور وقوانينه الحتمية تسير شيئاً فشيئاً مع الأخلاقية الإنسانية إلى تقرير الوفاق بين الأنانية والإيثار ؛ وكان بعد هؤلاء جميعاً الذين حاولوا جعل الأخلاق علماً يقوم على علم الاجتماع وحده ، وهم العلماء والمفكرون بأوروبا في العهد الأخير .

هذا ، ونحمد الله كثيراً على ما وفقنا له ، ونسأله العون وإدامة التوفيق لما فيه الخير ، وأن يهيئ لنا من أمرنا رشداً ؟

معجم بالأعلام الهامة

التي لم يسبق التعريف بها

ابن سينا : هو أبو علي الحسين بن عبدالله المعروف بالشيخ الرئيس ، أشهر أطباء العرب ومن أعظم فلاسفتهم . ولد في بلد قريب من بخارى عام ٣٧٠ هـ ، وتلقى العلوم العقلية والشرعية في دار والده ، وظهر نضوجه العظيم في سن مبكرة . ومع أنه استفاد في الفلسفة من مؤلفات الفارابي ، فقد فاقه في الشهرة إلى حد بعيد . وقد توفي عام ٤٢٨ هـ ، بعد أن ترك لنا في الطب والفلسفة كتباً لها خطرهما .

« أبيلازد — P. abelard » : فيلسوف فرنسي لاهوتي توفي عام ١١٤٢ م ، عن ثلاثة وستين عاماً . وكان في فلسفته يمزج اللاهوت بالفلسفة محاولاً التدليل عقلياً على أصول المسيحية وصحة أسرارها ، فكان من أثره أن حُبب للناس دراسة الفلسفة لذاتها .

الجنيد : أبو القاسم الجنيد بن محمد الجنيد الخزاز ، وأصله من نهاوند ومولده ومنشؤه بالعراق . وكان كما يقول ابن خلكان : شيخ وقته وفريد عصره ، ومن قوله : مذهبنا هذا مقيد بالأصول « الكتاب والسنة » . وكانت وفاته عام ٢٩٧ ، وقيل عام ٢٩٨ هـ ببغداد .

الجويني : هو أبو المعالي عبد الملك بن أبي محمد عبد الله الملقب بضياء الدين المعروف بإمام الحرمين . كان متفهما في العلوم من الأصول والفروع ، وعرف بأنه إمام الحرمين لأنه جاور بمكة وبالمدينة يدرس ويفتي . وكانت ولادته في المحرم عام ٤١٩ وتوفي عام ٤٧٨ هـ .

الحلاج : هو أبو المغيث الحسين بن منصور الحلاج من بلاد فارس ، وكان يدعى المشاركة في كل علم ويشطح كالصوفية في مناسبات كثيرة ، حتى افتتن به الناس وذهبوا في أمره مذاهب كثيرة . كما اختلف المتكلمون والفقهاء والصوفية في أمره ، فنسبه جماعة للقول بالحلول وأوجبوا قتله لكفره ، فأمر الخليفة العباسي المقتدر بالله ف ضرب ألف سوط وقطعت يداه ورجلاه ، و صلب ثم أحرقت جثته ، وكان ذلك عام ٣٠٩ هـ .

افلوطين — Plotin : هو مؤسس الافلاطونية الحديثة ، وقد ولد بمصر بالوجه القبلي ومات بروما عام ٢٧٠ م حيث كانت مدرسته التي كان يعلم فيها مذعبة .

أمونيوس ساكاس — Ammonios saccas : أحد الذين ارتدوا عن المسيحية بعد أن اعتنقوها ، وأحد الذين تعمقوا في دراسة الفلسفة الافلاطونية . وكان أستاذاً لافلوطين الإسكندري الذي يلقبه الشهرستاني بالشيخ اليوناني ، وتوفي عام ٢٤١ م .

بروتاجوراس — Protagoras : أحد السوفسطائيين الإغريق ،

وعاش من عام ٤٨٥ إلى عام ٤١١ ق.م . درس ما كان معروفاً في عصره من المعارف العامة وخاصة الخطابة ، وانتهت به دراسته إلى القول بأن الإنسان باعتباره فرداً هو مقياس كل شيء ، وإلى الشك في وجود الآلهة . ولهذا اتهم بالإلحاد وحكم عليه بالإعدام فركن إلى الفرار ، ولكن ذلك لم ينجيه من الموت إذ مات غريقاً أثناء فراره .

بنثام — Bentham : مشرع إنجليزي معروف ، ولد في مشرع لندره عام ١٧٤٨ م ومات عام ١٨٣٢ ، وكان يريد من دراسته أن يكون محامياً ، لكن عيوب القانون وسوء تطبيقه بالحكام حمله على أن يخصص حياته لإصلاحه . وكان المبدأ الأساسي عنده في الأخلاق والقوانين هو المنفعة وحدها ، وقد جاءه هذا المبدأ من مطالعته لكتاب « في العقل » للفيلسوف الفرنسي « هلفيشيوس » .

دارون — Darwin : هو العالم الطبيعي الإنجليزي الأشهر وفيلسوف النشوء والارتقاء ، ولد عام ١٨٠٩ ومات عام ١٨٨٢ م . وقد ساعده على عمل مؤلفه الكبير المسمى « أصل الأنواع بواسطة الانتخاب الطبيعي » أن اشترك في رحلة إلى شواطئ أمريكا الجنوبية دامت من عام ١٨٣١ إلى ١٨٣٦ م ، إذ جمع فيها المواد الأولى لهذا العمل العظيم ، وقد كان لمذهبه أثر كبير في نواح مختلفة من فروع المعرفة حتى في الأخلاق .

دونس سكوت - Duns scotus . أحد مشاهير رجال الدين
الانجليز في القرون الوسطى ، ومات عام ١٣٠٨ بعد أن نال شهرة كبيرة
جعلت له أشياء وتلاميذ ومدرسة تخالف مدرسة «توماس أكويناس»
في كثير من المسائل في الدين والاخلاق ، كما كان بعدُ بين المعتزلة
وأهل السنة في مسألة الحسن والقبح .

ديكارت - Descarts : أكبر الفلاسفة الفرنسيين ، عاش من
عام ١٥٩٦ إلى عام ١٦٥٠ م ، كما يعتبر من أقوى العبقريات التي ظهرت
في كل فروع المعرفة الانسانية ، وهو صاحب مذهب الشك في كل شيء
قبل البحث ليكون وسيلة للحقيقة ، ووضع في هذا كتابا يبين منهجه
الخاص في البحث . وله غير هذا الكتاب من المؤلفات كتاب تأملات
في الفلسفة الأولى وهو أهم كتبه كلها ، ويعتبر بمنهجه في البحث
ومؤلفاته مؤسس الفلسفة الحديثة .

ديموكرت - Démocrite : أحد فلاسفة الإغريق الذين عاشوا في
القرن الخامس ق م ، ومؤسس مذهب الجواهر التي لا تتجزأ ، إذ جعلها
أصل العالم تتكون منها الموجودات بتحركها إلى الجهات المختلفة وتلاقحها
واتحادها على أنحاء لا حصر لها . ويعتبر في الأخلاق صاحب المذهب الذي
استفاد منه أبيقور وشاد عليه مذهب المعروف .

ديوجين - Diogène : أحد رجالات المدرسة القورينائية المشاهير
«٤١٣ - ٣٢٤ ق م» ، وقد عاش لا تملك من الدنيا كما يقال إلا الدن الذي

يأوى إليه وعصا وجراباً وطاساً يشرب بها ، وهو الذى ينسب إليه أنه كان يدور فى النهار ومعه مصباح باحثاً عن رجل !

جورجياس - Gorgias : أحد السوفسطائيين الإغريق ، ولد فى بلد من أعمال صقلية عام ٤٨٥ وتوفى عام ٣٨٠ ق م . وقد عنى فى دراسته بالطبيعة واللغة والبيان ، ونفعه هذا النوع من الدراسة فى حياته العملية ، فكان عَلم زمانه فى اللسن والفصاحة .

زينون - Zénon : فيلسوف إغريق ومؤسس المدرسة الروافية ، عاش من عام ٣٦٠ إلى عام ٢٦٣ ق م ، وكان فى أول أمره تاجراً ثم صار من تلاميذ المدرسة الكلية ورئيسها أخيراً . ولم يبق من كتابه إلا بعض عناوين وأسماء

ستيوارت ميل - S. mill : فيلسوف واقتصادي أنجليزى ، ولد عام ١٨٠٦ ومات بفرنسا عام ١٨٧٣ م . وقد خدم بكتاباتهِ وتفكيره قضية العقل والحرية ، وكان لمؤلفاته من النجاح الكبير فى فرنسا ما لا يقل عن نظيره فى إنجلترا .

شيشيرون - Cicéron : أعظم الخطباء اللاتين « ١٠٧-٤٤ ق م » . وكان أول أمره محامياً عادياً ، ولكنه وصل إلى أرقى المناصب فى الجمهورية الرومانية ، حتى لقب « أب الشعب » للعجاب الكبير بخدماته ، ويعتبر أكبر الخطباء وأشدّهم تأثيراً ونفوذاً ببلاغته . وكان حينما لا يكون

في الحكم ، يتسلى بالفلسفة التي عرض أفضلها في لغة جميلة بلغت حد الإعجاب

شافتسبري - Shaftesbury : فيلسوف إنجليزي « ١٦٧١ - ١٧١٣ »

كان تلميذاً لـ « لوك - Locke » الفيلسوف الإنجليزي المتوفى عام ١٦٣٢ م .

وله من المؤلفات كتابه المسمى : « بحوث في الفضيلة » .

الشهرستاني - هو أبو الفتح محمد بن أبي القاسم عبد الكريم . كان مبرزاً في الفقه وفي الكلام على مذهب الأشعرية ، وكتابه في الملل والفحل جيد نقة في موضوعه ، على بعض أخطاء فيه ، وخاصة فيما يتصل بالفلسفة اليونانية ورجالها . وقد توفي عام ٥٤٨ هـ .

شوبنهاور - Schopenhauer : فيلسوف ألماني شهير عاش من عام ١٧٨٨ إلى عام ١٨٦٠ م . ورث عن أبيه قوة الخلق والإرادة ، وعن أمه الذكاء المرهف الذي كانت شهيرة به . على أنه لاقى من هذه الأم قسوة وعتقاً كبيراً كان السبب مع حرمانه من حياة الأسرة - إذ لم يتزوج وعاش وحيداً حياته كلها - فيما طبع عليه من تشاؤم ظهر أثره في فلسفته حتى ذهب إلى أن العالم شركله ، وهو مليء بالوان الشقاء والعناء .

فسياسيان - Vespasien : أحد أباطرة الرومان الذين كان عهدهم زاهراً مجيداً وإن نسب إليه شيء من القسوة . وقد ولد في العام السابع الميلادي وصار امبراطوراً عام ٦٩ م ، وينسب إليه أنه كان يقول : « إن

الإمبراطور الروماني يجب ألا يموت إلا واقفاً ، يريد بذلك وجوب قضاء العمر في العمل لمجد بلاده .

فورفور يوس - Porphyre : هو مؤلف كتاب إيساغوجي المشهور في الأزهر وغيره ، وقد جعله مدخلاً لدراسة منطق أرسطو . وكانت ولادته بمدينة صور عام ٢٣٣ م ومات بروما عام ٣٥٠ م . وقد خلف أستاذه افلوطين في إدارة المدرسة الافلاطونية الحديثة .

فيثاغور - Pythagore : فيلسوف رياضي أغريقي عاش في القرن السادس ق . م . وقد ولد بساموس من آسيا الصغرى على شك لا يكاد يؤيده له في وجوده ، وكان يعتقد بتناسخ الأرواح ، ويدعو في مذهبه للزهد والإعراض عن الدنيا ، حتى إنه كما يقال حرم على أتباعه أكل اللحم ، وهو صاحب الرأي القائل بأن أصل العالم العدد .

القفطي ، هو أبو الحسن علي بن يوسف القفطي نسبة إلى قفط بكسر القاف من بلاد الصعيد . وقد رحل إلى بيت المقدس وأقام بها ، وتولى القضاء بحلب ، وتوفي عام ٦٤٦ هـ .

كانت - Kant : ولد هذا الفيلسوف ، الذي يعتبر مع « لينتز » أكبر فلاسفة الألمان وأحد سادة التفكير الإنساني ، عام ١٧٢٤ وتوفي ١٨٠٤ م . وهو الذي رأى أن يأخذ في امتحان العقل الإنساني ليعرف مدى قدرته على تعرف الحقائق ، فأخضعه لامتحان دقيق ، ومن هنا عرف مذهبه

بمذهب الفلسفة النقدية . وكان لهذه الفلسفة على من جاء بعده من الفلاسفة إلى اليوم أثر كبير ؛ فالكل قد تأثر بها ، وإن اختلفت الحظوظ من هذا التأثير .

مالبرانش — Malebranche : أحد الكتاب الكبار ، والفلاسفة الذين امتازوا بالعمق في التفكير ، ولد عام ١٦٣٨ وتوفي عام ١٧١٥ م . وكان أحد تلامذة « ديكارت » النابيين ، وأهم مؤلف له هو كتابه المسمى « البحث عن الحقيقة » .

موسى بن ميمون — هو الفيلسوف اليهودي الأندلسي الشهير ، ولد في مارس عام ١١٣٥ بمدينة قرطبة ، أعظم مدن الأندلس ومركز العلم ، من أب كان من العلماء المتميزين في العلوم الدينية اليهودية والفلسفية أيضاً . أما المترجم فكان عالماً في علوم الدين وعلوم الأوائل ؛ وبلغ من تعمقه في هاتين الناحيتين أن شرح « التلمود » وعمل جهده على توضيح مشكلات الدين والفلسفة وعل التوفيق بينهما ، وتلك مهمة لم يكن في مقدور غيره أن يقوم بها .

وقد اضطرته ظروف معروفة للهجرة مع أسرته إلى مصر ، فجاها واستأنف حياة علمية مثمرة سنين طوالاً قضاها في المحاضرة والتأليف في الدين والفلسفة ، حتى توفي في حدود عام ٦٥٠ هـ ، ودفن بطبرية بفلسطين

بين قبور عظماء بنى إسرائيل حسب وصيته ، كما يذكر « القفطى » فى تاريخ الحكماء .

ومن بين المؤلفات التى تركها هذا الفيلسوف نجد كتابه المعروف لدى الباحثين فى الفلسفة الإسلامية المسمى « دلالة الحائرين » ، وهو أهم مؤلفاته الفلسفية ، ويعتبر ذروة التفكير اليهودى الفلسفى فى القرون الوسطى .

هتشون — Hutcheson : فيلسوف أخلاقى ، ولد فى إيرلندا عام ١٦٩٤ وتوفى عام ١٧٤٧ م ، ومن أهم مؤلفاته كتابه المسمى « قواعد الفلسفة الأخلاقية » .

هيبىاس — Hippias : أحد السوفسطائيين الإغريق المعاصرين « لسقراط » ، وقد سُمى « افلاطون » اثنين من محاوراته باسمه ؛ الأولى تبحث فى الجمال ماهو ، والثانية فى أن الإنسان لا يمكن أن يعمل الرذيلة بإرادته الحرة .

هيجيسىاس — Hégésias : فيلسوف إغريقى من رجال المدرسة القورينائية التى أسسها « أريستيب » القورينائى . وقد غلا فى تطبيق مذهب اللذة الشخصية والنصح بالانتحار تخلصاً من آلام الحياة ، فحكم عليه بالنفى وأغلقت المدرسة من بعده .

هربرت سبنسر — H. spencer : فيلسوف إنجليزي « ١٨٢٠ — ١٩٠٣ » ، ويقوم مذهبه على أن الأشياء وصلت إلى الحالة التي نراها عليها الآن بفعل الزمن والتطور ، كما تقوم طريقته في البحث على جمع الظواهر واستقرائها واستخلاص قانون عام منها ، والشرط الأساسي لذلك دقة الملاحظة وحرية العقل وتخلصه من الأفكار الموروثة التي تعوق عن البحث الحر الجري .

هزيود — Hésiode : شاعر إغريقي عاش بعد عصر « هوميرو » في القرن الثامن ق م . وقد امتاز بأشعاره ذات الطابع الديني الأخلاقي وبمحاولة التعليل والتدليل على ما يقول . ومن أشعاره ديوان سماه « الأعمال والأيام » ، ملأه حكماً وأمثالا وعظات .

هيلفيسيومس — Helvétius : فيلسوف فرنسي « ١٧١٥ — ١٧٧١ م » ، عاش في بيئة تزخر بالفلاسفة والموهوبين بين ذوى العقول الكبيرة ، ومذهبه في الأخلاق يوحد بين الإنسان والحيوان في أن كلا منهما يطلب ما يعتقد نافعاً له ، ومع هذا فقد كان في سيرته الخاصة فاضلاً لا يعلق بفضيلته شك ولا جدال .

هوبز — Hobbes : هو « توماس هوبز » أحد الفلاسفة الإنجليز « ١٥٨٨ — ١٦٧٩ م » ، ومذهبه في الأخلاق لا يدل على إصابته في التقدير ؛ لأنه يرى أن الإنسان في الأصل عدو للإنسان ، وأن السلام

لا يمكن الاحتفاظ به في هذا النظام الاجتماعي إلا تحت ظل الاستبداد المطلق .

هومير — Homère : هو أول شاعر إغريقي ، ولا يعرف شيء يقيني عن حياته إن صح وجوده ، غاية الأمر أن الأساطير تمثله لفارجلأعنى ينتقل من بلد لآخر ، منشداً هاتين القصيدتين اللتين خلدتا اسمه على مر الأجيال ؛ سواء أكانتا له وحده ، أم لشعراء عدة كان هو أحدهم فأضيفتا إليه لأنه كان أحدثهم ولأنه قام بجمعهما وإنشادهما .

هيرا كليت — Héraclite . أحد فلاسفة الإغريق الذين ينتسبون للمدرسة الطبيعية ، التي حاولت تفسير الكون ونشأته برجعه إلى عنصر واحد هو الماء والهواء أو النار أو التراب ، وكانت النار على رأيه هي العنصر الأول الذي تتكون عنه الأشياء ، وقد عاش في القرنين السادس والخامس ق م .

على الرغم من بذل الجهد في التصحيح وقعت
هناك قليلة مطبعية ، وبخاصة في رسم بعض الكلمات
الأجنبية ، فنعتذر عنها .

المراجع الأفرنجية

- 1 Justave le Bon: Les premières civilisation, paris, 1889.
- 2 Masson-Oursel: La philosophie en Orient, Paris, 1938.
- 3 Moret: Le Nil et la Civilisation Égyptienne, Paris.
- 4 Marion: Leçon de morale, Paris, 1927.
- 5 Challaye: Philosophie scientifique et phi. morale, Paris.
- 6 Le monothéisme ou La verité morale,
تأليف الحاخام ميشيل ماير ، طبع باريس عام ١٩٠٠ م
- 7 Janet et Séalles: Histoire de la philosophie, Paris, 1932.
- 8 Léon Robin: Le morale antique, Paris, 1938.
- 9 E. Boutrux: Etudes d'histoire de la philosophie,
Paris, 1925.
- 10 F. Savisson: Essai sur la métaphysique d'Aristote,
- 11 Epictète: Le mannel.
- 12 Cuviller: Manuel de philosophie, Paris, 1938.
- 13 Carra de Vaux Les penseurs de l'Islam, Paris, 1923.
- 14 Munk: Mélanges de philosophie juive et arabe,
Paris, 1859.
- 15 Descartes: Discours de la méthode, Paris, classique
Larousse.
- 16 H. Joly: Malebranche, Paris, 1901.
- 17 Lévy Bruhle: La morale et la science des moeurs,
Paris, 1937.
- 18 Parodi; Le problème moral et la pensée comtem-
poraine, Paris, 1930.
- 19 Rnuh; L'expérience morale, Paris, 1937.
- 20 Spinoza; Éthique, traduction Th. Appuhn. Paris.
- 21 Spinoza: Traité de la réforme de l'entendement,
traduction A. Koyre, Paris, 1938.

المراجع العربية

- ١ تاريخ مصر لهنرى برستيد ، وتعريب الدكتور حسن كمال الطبعة الأولى .
- ٢ الملل والفحل للشهرستانى طبع المطبعة الأدبية بمصر ، الطبعة الأولى :
- ٣ كتاب الحوار لكونفشيوس ، وترجمة الأستاذ محمد مكين الصيغى نشر المكتبة السلفية بمصر .
- ٤ موسى بن ميمون ، للدكتور إسرائيل ولفسون نشر لجنة التأليف والترجمة بمصر عام ١٩٣٦ م .
- ٥ تاريخ الفلسفة اليونانية للأستاذ يوسف كرم .
- ٦ المواقف للأيجى وشرحها للسيد الجورجاني ، طبع مطبعة السعادة بمصر عام ١٣٢٥ هـ .
- ٧ المقاصد لسعد الدين التفتازانى ، طبع الأستاذة عام ١٢٧٧ هـ .
- ٨ المحصل فى علم الكلام للرازى وتلخيصه للطوسى ، نشر الخانجى بمصر عام ١٣٢٣ هـ .
- ٩ محاورات أفلاطون ، تعريب الأستاذ زكى نجيب عن الإنجليزية ، نشر لجنة التأليف والترجمة بمصر ١٩٣٧ م .
- ١٠ كتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس لأرسطو ، تعريب لطافى السيد باشا

- ١١ المدخل في الفلسفة للأستاذ أرفلد كولبه ، وتعريب الدكتور أبي العلا عفيفي عن الألمانية ، نشر لجنة التأليف والترجمة ، عام ١٩٤٢ م .
- ١٢ جمهورية افلاطون ، تعريب حنا خباز عن الإنجليز ، مطبعة المقتطف سنة ١٩٢٩ .
- ١٣ الخلاصة اللاهوتية لتوماس الأكويني ، تعريب الأب بولس عواد عن اللاتينية ، طبع بيروت عام ١٨٨٧ م .
- ١٤ الأدب الكبير لابن المقفع ، نشر المرفعي عام ١٣٣١ هـ .
- ١٥ أدب الدنيا والدين ، لأبي الحسن البصري الماوردي ، طبع بولاق عام ١٩٠١ م .
- ١٦ طبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة ، طبع المطبعة الوهبية بمصر عام ١٢٩٩ هـ .
- ١٧ أخبار الحكماء للقفطي ، نشر الخانجي بمصر عام ١٣٢٦ هـ .
- ١٨ تهذيب الأخلاق لمسكويه ، المطبعة الحسينية بمصر عام ١٣٢٩ هـ .
- ١٩ مبادئ الفلسفة القديمة للفارابي ، نشر المكتبة السلفية بمصر عام ١٩١٠ م .
- ٢٠ آراء أهل المدينة الفاضلة للفارابي ، طبع « ليدن » عام ١٨٩٥ م .
- ٢١ تمة صوان الحكمة لظهير الدين البيهقي ، طبع الهند .
- ٢٢ دائرة المعارف الإسلامية ، لجامعة من المستشرقين في مواد مختلفة .
- ٢٣ رسائل إخوان الصفاء طبع مصر عام ١٩٢٨ م .

- ٢٤ تاريخ الفلسفة في الإسلام تأليف « دى بور » وتعريب الأستاذ
أبى ريده ، نشر لجنة التأليف والترجمة بمصر .
- ٢٥ الفوز الأصغر لمسكويه ، طبع بيروت عام ١٣١٩ هـ .
- ٢٦ النجاة لابن سينا ، نشر الكردي بمصر عام ١٣٣١ هـ .
- ٢٧ الإشارات له أيضاً ، طبع « ليدن » عام ١٨٩٢ م .
- ٢٨ مقالات فلسفية قديمة ، نشر اليسوعيين ببيروت عام ١٩١١ م .
- ٢٩ الإحياء للغزالي طبع مصر عام ١٣٢٦ هـ .
- ٣٠ معارج القدس له أيضاً طبع مصر عام ١٣٤٦ هـ .
- ٣١ ميزان العمل له أيضاً طبع مصر عام ١٣٤٢ هـ .
- ٣٢ الأربعين في أصول الدين له أيضاً ، نشر الكردي عام ١٣٤٤ هـ .
- ٣٣ المنقذ من الضلال له أيضاً ، نشر دمشق عام ١٩٣٤ م .
- ٣٤ تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين للراغب الأصفهاني ، طبع
بيروت عام ١٣١٩ هـ .
- ٣٥ قصة حى بن يقظان لابن الطفيل ، طبع دمشق عام ١٩٣٥ م .
- ٣٦ قطعة من رسالة تدبير المتوحد لابن الطفيل ، مخطوطة بدار
الكتب المصرية ، تحت رقم ٢٩٠ أخلاق .
- ٣٧ المعجب في تلخيص أخبار المغرب ، نشر دوزى بأوربا .

- ٣٨ الفتوحات المسكية لابن عربي ، طبع الحلبي بمصر .
- ٣٩ الفصوص له أيضاً شرح القاشاني ، طبع الحلبي بمصر ١٣٢١ هـ .
- ٤٠ الذخائر والأخلاق للأشيبلي ، طبع المطبعة الوهبية بمصر عام ١٢٩٨ هـ .
- ٤١ إرشاد العباد لزين الدين المليباري ، طبع المطبعة الشرفية بمصر عام ١٣١٧ هـ .
- ٤٢ مفتاح السعادة لطاش كبرى زاده ، طبع الهند عام ١٣٥٦ هـ .
- ٤٣ مكارم الأخلاق لرضي الدين الطبرسي ، طبع المطبعة الخيرية بمصر عام ١٣٠٣ هـ .
- ٤٤ موعظة المؤمنين للقاسمي الدمشقي ، نشر الكردي بمصر عام ١٣٣١ هـ .
- ٤٥ هكذا تكلم زرادشت ، تعريب الأستاذ فيليكس فارس ، مطبعة البصير باسكندرية عام ١٩٣٨ م .
- ٤٦ مذكرات الأستاذ سانتلانا الفلسفية المخطوطة بمكتبة الجامعة المصرية .

الفهرس

صفحة	صفحة
١٠٦ الأبيقوريون	٤ مقدمات
١١٥ السكليون	١٢ تمهيد في أهمية دراسة تاريخ الأخلاق
١١٦ الرواقيون	الأفهلون في الشرق القديم
١٢١ الأبيقورية والرواقية بروما	١٤ في مصر
١٤١ الافلاطونية الحديثة	٢١ عند الهنود
١٤٤ الطابع العام للأخلاق الأفريقية	٢٨ عند الفرس
الأفهلون في القرون الوسطى	٣٠ عند الصينيين
١٤٨ الأخلاق في المسيحية	٣٥ عند الإسرائيليين
١٦٠ الأخلاق في الإسلام	الأفهلون عند الأفريق
١٦٩ الكندي	الدور الأول
١٧٣ الفارابي	٤٢ هومير
١٧٩ أخوان الصفاء	٤٤ هيرود
١٨٦ مسكويه	٤٥ الحكماء السبعة
١٩٢ الغزالي	٤٦ الفيتاغوريون
٢٠١ ابن باجه	٤٧ هيراكليت
٢٠٧ ابن طفيل	٤٨ ديموكريت
٢١٤ ابن عربي	٤٩ السوفسطائيون
٢٢١ بعد عصر الفلاسفة	الدور الثاني
الأفهلون في العصر الحديث	٥٩ سقراط
٢٢٦ النهضة بأوربا وعواملها	٧٥ افلاطون
٢٣٠ أخلاق ما بعد الطبيعة	٨٦ ارسطو
٢٣١ ديكارت	الدور الثالث
٢٣٧ مالبرانش	١٠٣ الفورينائيون

صفحة	صفحة
٢٨٢ نيتشه	٢٤٣ سبينوزا
٢٨٧ ميتكنيكوف	٢٥١ الأخلاق النفسية
الأضلاع الاجتماعية	٢٥٢ هوبز
٢٨٩ مايراد بها	٢٥٤ هيلفسوس
٢٩٢ كومت — دوركايم	٢٥٥ بفتام
٢٩٣ ليفي بروهل	٢٦٠ ستينوات ميل
٢٩٧ جوستاف ييلو	٢٦٥ شافتسبرى ، هتشون ، سميت
٢٩٨ بارودى	٢٦٨ كانت
٣٠٠ كلمة عامة أخيرة	الأضلاع الحيوية
٣٠٣ معجم بالأعلام الهامة	٢٧٨ سبنسر

I 14572783

B 12940398

1972

DATE

UNIVERSITY OF CALIFORNIA

BJ
78
A7
M9x
1953

The American University in Cairo
Library

April 27, 1993



0 0 0 0 0 2 7 9 7 4 4

