

د. أبو بكر إبراهيم التلوع

# الأسس النظرية للسلوك الأخلاقي



منشورات  
جامعة القادسية  
بغداد







## الأسس النظرية للشؤون الأخلاقية



# الأسس النظرية للسلوك الأخلاقي

د. أبو بكر إبراهيم التلوع

أستاذ مشارك  
كلية التربية والآداب

منشورات  
جامعة قازان  
بنغازي



رقم الإيداع 94 / 1619  
دار الكتب الوطنية - بنغازي

حقوق الطبع محفوظة

1995

منشورات  
جامعة بنغازي  
بنغازي





بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الإهداء

إلى روحه الطاهرة، إلى والدي العزيز رحمه الله.



## المقدمة

نقدم في هذا الكتاب عرضاً لأهم التيارات والمذاهب الأخلاقية التي برزت في التراث الفلسفي على مر العصور، وذلك لما للأخلاق من أهمية في حياة الإنسان ووجوده، فالأخلاق تميز الكائن البشري عن بقية الكائنات. ولقد تعمدنا التفسير والتوضيح في هذا العرض ثم التعليق على كل الأفكار التي تمثل الاتجاهات الرئيسية حتى يمكن للقارئ أن يتعرف على حقيقة هذه المبادئ الأساسية وما يترتب عليها من نتائج في الأفعال والسلوك. وقد حاولنا أن نقدم هذا الكتاب في شكل وترتيب يتناسب وحاجات طلاب الجامعة في كليات الآداب والتربية. آمليين أن يجدوا فيه ما يفيدهم ويعينهم على فهم بعض الأفكار والقضايا المتعلقة بالسلوك الإنساني في مجال علم الأخلاق. لقد تعددت الآراء والأفعال وتنوعت إلى حد التناقض بسبب التعدد والاختلاف في النظريات والمذاهب الأخلاقية. فأصبح الإنسان حائراً قلقاً في اختيار الأفضل منها الذي يؤدي حقاً إلى اكتساب الفضيلة والسعادة. لذا فإننا نجد الفلاسفة والمفكرين السابقين عملوا على تحديد هوية وطبيعة الأخلاق النظرية والعملية حيث جعلوا من الأخلاق علماً يختص بالكائن العاقل دون غيره. فالأخلاق كما يقول أرسطو تتعلق بتلك الملكة العاقلة التي تميز الكائن العاقل عن غيره من الموجودات. وبالتالي فإن الفعل الخلقي هو ذلك الفعل الذي يكون أساسه الحكمة العقلية والتدبر الروية. والأخلاق، بصفة عامة، تهدف إلى تحقيق الفضيلة والسعادة على المستوى الفردي والاجتماعي. إن علم الأخلاق في الواقع هو العلم الذي يبين لنا تلك المبادئ والقيم السلوكية التي ينبغي للإنسان الاستناد إليها في اختيار أفعاله

وسلوكه. فهو من ناحية بحث في المعايير والأحكام التي يمكن أن تقود الإنسان إلى الخير والفضيلة. ومن ناحية أخرى يدعو إلى ممارسة هذه القيم الأخلاقية الفاضلة في الحياة الواقعية. فالأخلاق ليست علماً نظرياً مجرداً مثل الرياضيات التي تهتم بموضوعات مجردة. كما أنها ليست ميتافيزيقا تبحث في ما وراء الحس والواقع. وإنما هي في أساسها تجعل من الإنسان وسلوكه وأفعاله موضوعاً عملياً واقعياً للبحث والدراسة. فالبحث في المعايير والمبادئ قد يتخذ الشكل النظري ولكن الهدف والغاية من ذلك هو الواقع العملي للسلوك الإنساني. ولذلك فإن الإحاطة بهذا العلم في شكله النظري فحسب، لا يؤدي إلى اكتساب الفضيلة والشخصية الأخلاقية. فالعلم شرط ضروري لتحقيق الفضيلة في النفس البشرية بيد أنه شرط غير كافٍ.

فالفضيلة لا تتحقق إلا بالعلم والممارسة في الحياة طبقاً لتلك المبادئ والقيم التي يكشف عنها ذلك العلم، وكما قيل قديماً فإن العلم فضيلة ولكنه ليس كل الفضيلة.

فكم من عالم ومنظر اختلف سلوكه عن علمه، وعمله عن قوله. فالعلم بالمبادئ والقيم إذاً لا تعني بالضرورة العمل بمقتضاها والتحلي بها في الحياة. إن ما نؤكد عليه في هذا الخصوص هو أن علم الأخلاق مجال يبحث في تحديد القيم والمبادئ والأصول السلوكية التي تؤدي إلى تحقيق الفضيلة والسعادة البشرية وعليه فإننا نجد المذاهب الأخلاقية على اختلاف اتجاهاتها تؤكد على وجود مثل تلك المبادئ التي يمكن أن تجسد الفضيلة والسعادة. ولم تختلف هذه المذاهب إلا في تفسير هذه المبادئ والقيم بالنسبة للإنسان وأفعاله. فقد ذهب الفلاسفة إلى التأكيد على حب الذات والمصلحة الشخصية بوصفهما مبدأ أسمى للفضيلة والقيم الأخلاقية. في حين يعتقد غيرهم بأن الفضيلة والسعادة تكمن في تحقيق أكبر قدر من اللذة والاستمتاع. ولذلك ينصح هؤلاء بإشباع الشهوات والغرائز الطبيعية المادية، إلا أن هناك قسماً آخر من الفكريين الذين رأوا أن الإنسان وما ينطوي عليه من عناصر روحية وعقلية أسمى من أن يكون مجرد شهوات وقوى مادية تطمح

لنيل اللذة وإشباع رغباتها. إن هذه الشهوات في الواقع لا تكون إلا جزءاً واحداً من الطبيعية الشكلية للإنسان بل إنها تمثل الجزء الأدنى منها. ونظراً لأن الروح أو العقل هو ما يكون جوهر الإنسان ويميزه عن غيره من الكائنات فإن السعادة الحقيقية التي تناسب ماهيته تتمثل في كل ما يتعلق بالعقل والروح من قيم وأفعال. فالسعيد إذاً هو من تطابق عمله مع عقله. فالفعل الخلفي هو ذلك الفعل الذي يستند إلى الشورى العقلية والمعرفة الصادقة لحقائق الأمور.

إن هدف المبادئ الأخلاقية على المستوى الاجتماعي هو تنظيم سلوك الأفراد وحل مشكلاتهم السلوكية تجاه بعضهم البعض. وأن أية مبادئ لا تساهم في خلق هذا الوئام بين أفراد المجتمع لن يكتب لها النجاح والبقاء. فالمبادئ إذاً لا بد أن تنال اعتراف واحترام أعضاء المجتمع بغض النظر عن مصدر هذه المبادئ سواء أكان مصدرها العرف أو الدين، أو الفرد وهذا ما فعله بعض المفسرين عندما أكدوا على أن الأخلاق ظاهرة اجتماعية ليس لها وجود خارج الجماعة. وبذلك أخضع هؤلاء الدراسات الأخلاقية إلى نفس المناهج وطرق البحث المستخدمة في علم الاجتماع وقد تمثل هذا الاتجاه في المدرسة الوضعية الاجتماعية التي سنعرض لها فيما بعد.

لقد قسمنا الكتاب إلى ستة أبواب رئيسية قُسمت إلى فصول جزئية أخرى تتناول جميعها موضوع الكتاب بشكل مباشر. ففي الباب الأول حاولنا أن نقدم للقارئ مقدمة عامة عن الأخلاق تشمل ماهية هذا العلم والتعريف به ثم قيمته بين العلوم المختلفة الأخرى. إلى جانب ذلك استعرضنا بعض المحاولات النظرية القديمة في الفكر اليوناني التي تمثل الأساس الفلسفي الذي تستند إليه معظم النظريات اللاحقة. وقد تمثلت هذه المحاولات في تلك الآراء التي برزت لدى سقراط وأفلاطون وأرسطو إلى جانب بعض المدارس الفلسفية الأخرى.

وفي الباب الثاني حاولنا أن نركز على بعض الأفكار والآراء الأخلاقية التي ظهرت في العصور الوسطى. ويمثل ذلك الاتجاه المسيحي والاتجاه

الإسلامي. وقد اخترنا من الاتجاه الأول مفكرين هما توماس الأكويني والقديس أوغسطين اللذان يعدان من أشهر فلاسفة الفكر المسيحي الفلسفي في ذلك الوقت. أما الفكر الإسلامي فيمثلُه ابن مسكويه وأبو حامد الغزالي.

الباب الثالث يتعلق بالأخلاق في العصور الحديثة ورغم أننا قد لا نجد من الآراء والأفكار ما يعبر عن دراسة جادة لموضوع الأخلاق في هذه الفترة لكننا قلما نجد مفكراً حديثاً لم يتناول ذلك في أبحاثه وتحليلاته. فقد تعرضنا في حديثنا عن الأخلاق في هذه الفترة إلى بعض المحاولات العامة، ثم اخترنا بعض النماذج الرئيسية التي تمثل أشهر المفكرين في ذلك الوقت مثل ديكارت وهيوم.

أما دراستنا للاتجاهات النفعية فإنها تقدم في الباب الرابع. وفيه نتناول أولاً المنفعة الذاتية عند هوبز، ثم نظرية المنفعة عند جيرمي بنتام وأخيراً نقدم المنفعة العامة كما قدمها مل.

ونقدم في الباب الخامس نظرية الحس الأخلاقي التي تشتمل على مبدأ الحس العام وفلسفة الضمير من ناحية، ثم أخلاق الواجب لدى كانط والأخلاق الاجتماعية من ناحية أخرى.

أما في الباب السادس والأخير فقد تناولنا فيه الاتجاهات الأخلاقية المعاصرة. وقد تمثلت هذه الآراء في النفعية المثالية عند مور وأخلاق العاطفة عند أير وستيفسن.

وقد آثرنا أن نتناول هذه الآراء والنظريات بعرض أفكارها ومبادئها الرئيسية كما هي مقدمة من قبل أنصارها، ثم بعد ذلك نختم كل فصل بتعليق نقدم فيه للقارئ وجهة نظرنا حول ما تقدم من الآراء والأفكار.

وفي ختام هذه المقدمة أود أن أقدم جزيل الشكر إلى الدكتور عبد المطلوب الطبولي الذي تكرم بمراجعة هذه المخطوطة لغوياً في صورتها الأولى وإلى كل من ساهم معنا في إنجاز هذا العمل وإخراجه في هذه الصورة. وما توفيقني إلا بالله.

الباب الأول  
الأخلاق في الفكر اليوناني





## الفصل الأول مقدمة في علم الأخلاق

### ماهية علم الأخلاق

إن علم الأخلاق ينقسم في مجمله إلى قسمين: الأبحاث النظرية والدراسات العقلية المجردة من ناحية والتطبيقات العملية الواقعية لتلك الأبحاث والدراسات النظرية من ناحية أخرى: ففي القسم الأول يكون الهدف تحديد طبيعة القيم والمبادئ والمعايير التي تحكم السلوك البشري والبرهنة على صدق وصحة هذه القضايا. في حين أن القسم الثاني يرمي إلى الإجابة عن الأسئلة العملية المتعلقة بفعل الخير والفضيلة وتأدية الواجب نحو الآخرين على ما ينبغي أن يكون. وبذلك تتناول الأخلاق العملية ماذا ينبغي أن أفعل؟ وماذا يجب علي أن أعمل؟ إن هذه الأسئلة وما شابهها تتعلق باتخاذ القرارات والتعبيرات والاختيارات المتعلقة بالمبادئ الأخلاقية. وإذا وجهت هذه القرارات إلى فرد ما فإنها تكون في صورة أوامر أو نصائح. فالفلسفة الأخلاقية في أساسها علم عملي تطبيقي. فهي علم من حيث إنها دراسة منظمة تهدف إلى تكوين المعرفة ثم إنها تطبيق عملي لأن الهدف هو المعرفة العملية التي تتعلق بمعرفة ماذا أو كيف نعمل بدلاً من المعرفة النظرية لطبيعة القيم والمصطلحات الأخلاقية.

إن كلمة الأدب أو الأخلاق مستنبطة من معنى العادات والسلوك والقيم. إلا أن وظيفة الفيلسوف الأخلاقي لا تكمن في وصف أو تفسير العادات والسلوك البشري. إن ذلك هدف عالم النفس والأنثروبولوجي وعالم الاجتماع. أما الفيلسوف الأخلاقي فإنه يهدف إلى غرض آخر مختلف. إنه أولاً يجيب عن الأسئلة العملية التي تحدد طبيعة القيم والفضائل. وثانياً يقيم

الأفعال ويصدر الأحكام حول العادات والسلوك بصفة عامة عن طريق المعايير والمبادئ الأخلاقية. فهو لا يدعى أن يخبرنا ماذا سيعمل الفرد تجاه موقف معين، ولكن يخبرنا بأن ما يفعله يكون خيراً أو شراً. فالنوع الثاني من هذه الأهداف يبدو أنه أقرب إلى الأخلاق النظرية. إلا أن معظم الفلاسفة الأخلاقيين ينظرون إلى المسائل الأخلاقية النظرية على أنها مدعمة للأخلاق العملية فهم يفترضون أن قولهم على الرجل خيراً أو شراً يعني أنه ينبغي لنا أن نفعل أو لا نفعل ذلك وأنا نستحسن أو نستهجن مثل تلك الأفعال العملية. فالوظيفة الأساسية لعلم الأخلاق إذاً بما في ذلك القسم النظري لا تكمن في معرفة الخير والفضيلة فحسب، بل تمتد إلى محاولة جعل الناس أخياراً وسعداء. ومنذ زمن سقراط إلى يومنا هذا فإن الهدف الرئيسي للأخلاق هو أن نتعلم كيف نعيش وكيف نعمل كما ينبغي. ولذلك فإن هدف الأخلاق كما يراه البعض هو الحياة الخيرة السعيدة. والفيلسوف الأخلاقي يمكن أن يوضح لنا الصورة المثلى التي عن طريقها نحقق الحياة السعيدة الفاضلة. وبذلك تعددت المدارس والمذاهب في التراث الأخلاقي والفلسفي بحثاً عن المناهج والمعايير التي تحقق ذلك الهدف للإنسان. إن المشكلات الأخلاقية في الواقع متعددة ومتنوعة في موضوعاتها وأشكالها وقد تتفاوت أيضاً فيما بينها من حيث القيمة والأهمية، فمن بين هذه القضايا ما يتعلق بالإجابة عن ماهية وطبيعة الحياة الخيرة. وقد تكون الإجابة متمثلة في إبراز مبدأ أخلاقي معين. فالبعض يرى أن الحياة الخيرة حياة البساطة والطمأنينة والهدوء، في حين يعتقد الآخرون بأنها تكمن في اللذة والاستمتاع. ومنهم من وجدها في المشاركة الفاعلة في تحقيق سعادة ورفاهية المجتمع. وربما لا يوجد مبدأ واحد مطلق ومحدد يجيب عن هذا التساؤل بل هناك العديد من أنواع الحياة الخيرة التي تختلف باختلاف المجتمعات والأفراد كما يقول أصحاب الاتجاه الاجتماعي. وقد يتناول المرء هذه المسائل من وجهة نظر أخرى حيث يحاول أن يكتشف الاختيار الصحيح. وبالتالي لا بد من معرفة ذلك الشيء الذي يجعل الاختيار أو الفعل سلوكاً صحيحاً. هل هناك معيار واحد. أم أن

هناك معايير متعددة يمكن عن طريقها أن نقيس الأفعال والاختبارات؟ وقد توجد هذه المبادئ في إطار موضوعي يمكن لكل فرد إدراكه وتمييزه. وقد يكون المعيار ذاتياً وخصوصاً بكل فرد، وبذلك تختلف المعايير والأحكام من مكان إلى آخر. وفي كل هذه الأحوال والإجابات فإن موضوع البحث هو محاولة الاهتمام إلى الكشف عن المعايير والمبادئ. وقد كانت مشكلة المعيار موضوع اهتمام كل الفلاسفة والأخلاقين على مر العصور. ومهما يكن الحال فإن كل معيار أو مبدأ يمكن اعتماده أو قبوله لا بد أن يكون إجابة كاملة لكل المشاكل الإنسانية. وهذا لا يعني بالطبع كل مشاكل الحياة. إن ما نعينه هو مشاكل الحياة الأخلاقية فحسب. ولكن ما نوع هذه المشاكل الأخلاقية؟ إن هناك عدداً هائلاً من المشاكل في هذا المجال. فالأخلاق تتعلق أساساً بالآداب وبالتحديد هي فلسفة الآداب، أو التفكير الفلسفي حول مشكلات وأحكام الآداب. ولكي تحدد طبيعة هذه المشاكل وما يمكن أن يناسبها من حلول لا بد لنا أن نعرف أولاً طبيعة الآداب، ما تحتويه وما لا تحتويه من مشاكل، وهذه قضية مجال الآداب.

ففي مجال البحث نستطيع أن نميز بين ثلاثة أنواع من التفكير تتعلق كلها بالآداب. أولاً: نجد البحث التجريبي الوصفي تاريخياً وعلمياً كما هو الحال في الأنثروبولوجيا، التاريخ، علم النفس، وعلم الاجتماع، ويكون الهدف في هذه الدراسة وصف أو شرح الظاهرة الأخلاقية أو صياغة نظرية حول الطبيعة البشرية التي تجيب عن بعض المسائل الأخلاقية. ثانياً: التفكير المعياري الذي يمكن أن يحدد الحب والخير وبقية القيم الأخلاقية. وفي ضوء هذه الدراسة يصدر الفرد أحكامه المؤسسة على أدلة ومبادئ قطعية. ثالثاً: ذلك الاتجاه التحليلي النقدي أو ما يسمى بما وراء الأخلاق (Meta-Ethics). إن مثل هذا التفكير يتجاوز المسائل الاختبارية والعملية إلى ما وراء عملية إصدار الحكم الأخلاقي أو صياغة القاعدة الأخلاقية. ففي مثل هذه الأحوال يحاول المفكر أن يبرهن ويدلل على صدق القضايا والمبادئ المستخدمة في ذلك العلم. من هنا فإن البحث في هذا القسم يبقى متعلقاً

بطبيعة الأخلاق النظرية الميتافيزيقية دون التعرض لما ذكر من مسائل في  
الحالتين الأولى والثانية<sup>(1)</sup>.

إذن لكي نكتشف الحل لمشكلة وطبيعة المبادئ الأخلاقية يجب أن  
تكون لدينا طريقة لتمييز الخير الأخلاقي من الشر والحق من الباطل. ولكي  
نقدم الحل بالنسبة للمجال الأخلاقي لا بد لنا أن نعرف الظروف التي تمكننا  
من الحديث عما هو أخلاقي بالدرجة الأولى. فالابن الذي يكرس حياته  
لإنقاذ والديه من المرض والفقر يكون قد اتخذ القرار الذي يقع في مجال  
الأخلاق. والبطل الذي يضحي بكل ما لديه في سبيل إنقاذ غيره من الموت  
والهلاك لا شك أنه يسجل عملاً فاضلاً يدخل في إطار الأخلاق العملية. أما  
أن يختار الفرد ماذا سيأكل في وجبة الغداء أو الفطور فإنه اختيار يقع خارج  
إطار ومجال الأخلاق. ولعل السؤال الذي يتبادر إلى الذهن في مثل هذه  
الظروف هو هل كل أفعال الإنسان تكون أخلاقية؟ ومتى تكون كذلك؟ وهل  
هناك أشياء أخرى بالإضافة إلى تلك الأفعال يمكن أن تكون أخلاقية؟ وهل  
هناك أخلاق خاصة بالحيوان؟ وكما يبدو فإنه من الصعب أن تحدد مجال  
الأخلاق قبل أن تحل مشكلة المعايير الأخلاقية المشار إليها سابقاً. فنحن لا  
نستطيع أن نعرف بالتأكيد ما هو أخلاقي حتى نعرف مسبقاً كيف نفرق بين  
الخير الأخلاقي والشر. فالمبدأ الذي يعرف الخير الأخلاقي والحق يحدد  
أيضاً الظاهرة والمشكلة التي تقع في إطار الأخلاق. من هنا نجد تعريف  
الأخلاق يعتمد على تعريف الحق والباطل والخير والشر ولذلك فإن مشكلة  
المجال في الأخلاق تتبع مشكلة المبدأ أو المعيار الأخلاقي فلو فرضنا أن  
شخصاً ما اعتقد أن الحق ما اتفق مع الإرادة الألهية ومقتضى الشرع، فإن  
الصدق يكون فعلاً مهماً من الناحية الأخلاقية لأن الشرع يحرم تزوير الحقائق  
والأحداث ويلزمنا بقول الحق. وقد يعتقد إنسان آخر أن الحق ما يحقق نوعاً  
من اللذة أو المنفعة ويجنبنا الألم والضرر.

William Frankena, Ethics (Printice-Hall, Inc. N.Y. 1963) P.4.

(1)

بهذا يكون الكذب الذي يحقق نوعاً من اللذة أو المنفعة واقع في إطار الأخلاق بالنسبة لذلك الفرد. إن هذين الشخصين يختلفان في تعريفهما للأخلاق. وهذا يعود إلى تعريفهما للحق والخير. فالأول يؤكد أن الكذب فعل باطل في كل الظروف. في حين أن الثاني يرى أن الكذب حق (إذا حقق لذة) ويكون باطلاً (إذا أدى إلى الألم). من هنا نجد المفكرين والفلاسفة على مر التاريخ عملوا على تنظيم هذا الميدان في نسق فكري ومنهجي وبدلوا الجهد الكبير لصياغة أساليبه وقيمه في صورة قوانين ومبادئ محددة تسهل على الإنسان تحديد مشكلاته وحلها. وبالتالي تنظيم حياته اليومية. وعن طريق هذه الجهود اعتقد البعض أنه نجح في وضع منهج للأخلاق يميز بين الخير والشر وبين الحق والباطل. وفوق ذلك كله يقود إلى الحياة الكريمة السعيدة. والتاريخ الأخلاقي خير دليل على وجود مثل هذه المحاولات التي ألفت فيما بعد تاريخ علم الأخلاق. فظهرت مذاهب السعادة عند اليونان وأخلاق المنفعة. وأخلاق الواجب وأخلاق العاطفة وغيرها من المبادئ والاتجاهات الكثيرة التي تحدد طبيعة وماهية علم الأخلاق.

### تعريف علم الأخلاق:

إن كلمة أخلاق في الواقع مرتبطة بالسلوك الإنساني بصفة عامة. وهي عبارة تحمل في مضمونها عادات وقيماً وأفعالاً معينة ينبغي للإنسان التحلي بما في حياته. وإن لفظ (أخلاق) يعتبر جمعاً لكلمة خلق التي تعني العادة والتكرار لفعل معين. فالإنسان الذي على خلق ما يتصف بسلوك ثابت في حياته اليومية. ولذلك يقال أن كلمة الخلق مأخوذة من الخلاقة بمعنى «المرانة على الشيء حتى يصبح عادة لمن يزاوله»<sup>(1)</sup>. وقد استعملت كلمة الخلق في اللغة أيضاً بمعنى «السجية والطبع والسعادة والدين والمروءة»<sup>(2)</sup> كما

(1) أبو بكر ذكري، مدخل إلى فلسفة الأخلاق (مطبعة دار التأليف، مصر، 1968) ص 5.

(2) محمد أمين زين الدين، الأخلاق عند الإمام الصادق (دار الكتاب الإسلامي، . . . . . 1979) ص 93.

يرى البعض أن الخلق ملكة من ملكات النفس يصدر عنها أفعال الإنسان دون إمعان أو تفكير أو روية. وقد عرفه آخرون بأنه «علم ما ينبغي للإنسان أن يكون بواسطة ما هو كائن»<sup>(1)</sup> وعلم الأخلاق أيضاً هو ذلك العلم الذي يبحث في: (1) إرشادات للسلوك - (2) وإصدار أحكام أخلاقية<sup>(2)</sup>. وقد حاول علماء التحليل النفسي أن يعرفوا الأخلاق من زاوية التحليل النفسي. لذلك راؤا أن الأخلاق «تعبير عن متطلبات الذات العليا». إلا أن هذا التعريف لا يوضح الكثير حيث إن الذات المثالية أو العليا لها متطلبات كثيرة ومنها ما هو غير أخلاقي. فأى من هذه المتطلبات تكون أخلاقية؟ فالأخلاق إذن لا تتساوى في تعريفها مع متطلبات الذات العليا. ونظراً لارتباط الأخلاق بالحق والباطل اتجه بعض المفكرين إلى صياغة تعريف علم الأخلاق في ضوء طبيعة الحق والباطل. وفي الواقع إن هذا التعريف يكون ضيقاً جداً. حيث إن الأخلاق تشمل على أكثر من ذلك، فالأخلاق لا تختص بالظروف التي تجعل الفعل حقاً أو باطلاً فحسب ولكن تتعلق أيضاً بتلك الأشياء الخيرة والمرغوبة. فإذا كانت المعرفة خيراً أو شيئاً مرغوباً في حد ذاته فإنه يحق للإنسان أن يسعى وراءها. أما إذا كانت شيئاً غير مرغوب فإن طلبها واكتسابها يعتبر فعلاً باطلاً. فالأشياء التي يمكن أن تكون حقاً أو باطلاً تعتمد كما يبدو على تلك الأشياء الخيرة. لذلك فإننا لا نستطيع أن نحدد ما هو حق أو باطل بدون أن نحدد مسبقاً ما هو خير ومرغوب.

ونشير في هذا الصدد إلى الاتجاه الاجتماعي الذي يعتبر الأخلاق دراسة اجتماعية للعادات والتقاليد والأنماط السلوكية الموجودة في المجتمع. فهي مثل اللغة والدولة والمؤسسة الاجتماعية توجد قبل الفرد المقدم إليها عضواً وتستمر في الوجود من بعده. وإذ يؤكد أصحاب هذه المدرسة على هذه الصيغة الاجتماعية للأخلاق فإنهم لا يقصدون بذلك أن الأخلاق توجه وتحكم سلوك الأفراد تجاه بعضهم البعض فحسب بل هي عندهم «اجتماعية

(1) Mac Oraison. Morality of our Time (Image Book. New York, 1969) P.23.

(2) Bernard Gert. The Moral Rules (Harper and Row. New York, 1973) P. 6.

في نشأتها وقواعدها ووظائفها»<sup>(1)</sup> وهي أداة المجتمع ككل لتوجيه الأفراد والجماعات الصغيرة. وذلك بما تمليه على الأفراد من متطلبات وقيود خارجية جبرية. من هنا فإن الأخلاق كما يراها هؤلاء تكون من صنع المجتمع ككل، حيث إن الفرد والأسرة والطبقة لا تملك أخلاقاً خاصة بها تختلف عما هو كائن في المجتمع. أما الموسوعة الفلسفية فقد أشارت إلى أن لفظ الأخلاق يشير بصفة عامة إلى ثلاثة معانٍ متصلة ببعضها البعض. 1 - نمط عام لأسلوب الحياة. 2 - مجموعة من القواعد الخاصة بالسلوك، أو قاعدة أخلاقية. 3 - بحث حول أساليب الحياة ومبادئ السلوك<sup>(2)</sup> وقد استعمل البعض كلمة أخلاق بمعنى الآداب لتشير إلى معنى الخير والحق. إلا أننا في الواقع نجد أن الأخلاق ليست هي الآداب بذاتها ولكنها هي دراسة الآداب. فالآداب هي اعتقادات الناس حول ما هو حق وباطل وخير وشر باعتبارها ظواهر موجودة هناك في المجتمع للدراسة حتى وإن لم يقيم أحد بدراستها. فالباحث الأخلاقي يستعمل هذه المادة للدراسة كما يستعمل عالم الأحياء الكائنات الحية في أبحاثه الوصفية. ولكن فيلسوف الأخلاق لا يعني بدراسة الآداب بصفة عامة فحسب لأن علوم أخرى تقوم بذلك مثل الأنتروبولوجيا وعلم الاجتماع اللذان يبحثان في طبيعة التقاليد والعرف والعادات. إلا أن هذه العلوم الأخيرة لا تختص إلا بوصف هذه العادات ماضيها وحاضرها في المجتمعات المختلفة. في حين أن الأخلاق تتجاوز ذلك إلى إصدار الحكم وتقييم السلوك عن طريق الخير والشر. ولذلك فإن الأخلاق وإن اختلفت مع الفن والعلم والقانون والدين قد تلتقي معها ولكنها تختلف عن الفن والعلم والقانون والدين. وفي هذا يقول بطلر (Butler) عن الأخلاق إنها التنظيم الأخلاقي للحياة.

وقد رأى البعض الآخر أن الأخلاق لا تدرس «ما هو كائن» ولكن تتعلق كلية «بما ينبغي أن يكون». وقد يبدو هذا الاتجاه لأول وهلة مبنياً على

---

William Frankena, Ethics. (Printice-Hall. Inc. New York. K. 1963) P.6. (1)  
Encyclopedia of Philosophy ed. Paul Edwards (MacMillan Comp. New York, 1967) (2)  
Vol. 3. P. 81.

نوع من الصواب ولكنه في الواقع رأي مخالف للحقيقة. إن دراسة الحق والباطل هي البحث فيما هو كائن. فإذا كانت السرقة فعلاً باطلاً فإنها فعل يتعلق بما هو كائن في هذا العالم. إن عبارة «ما ينبغي أن يكون» في الواقع عبارة غامضة. فنحن نستعمل هذه العبارة عندما نتحدث عن السلوك الإنساني الفعلي. لذلك قد نقول لفرد ما ينبغي عليك أن تفعل كذا ولا نقصد بذلك إلا الفعل الواقعي الممكن في عالم الواقع. إذن هذا التعريف أيضاً قاصر عن أن يعطي للأخلاق المعنى الكامل والشامل.

وأخيراً فإن التعريف الذي نرتضيه لعلم الأخلاق هو أنه ممارسة عملية مستمرة للفضائل والقيم السامية بمقتضى مبادئ ومعايير عقلية عامة. وهذه المبادئ والمعايير لا بد أن تكون ثابتة تحكم كل أفعال الكائن العاقل بغض النظر عن الزمان والمكان. إن صفة الثبات والشمولية في الأخلاق أساسها العقل المشترك والطبيعة البشرية الواحدة لدى كل البشر. ولذلك فإن الطبيعة البشرية مهما تأثرت بالعوامل الخارجية والداخلية فإنها لن تجد أية صعوبة في تبني مثل هذه المبادئ والقيم الأخلاقية التي تقود إلى الحياة الفاضلة السعيدة. أما من حيث أنه علم فهو بحث في السلوك الإنساني عن طريق استخدام المناهج العلمية وطرق البحث الصحيحة لاكتشاف وتأسيس المعايير والمبادئ العامة التي تحكم الممارسة العملية لتحقيق الفضائل والقيم الإنسانية الأخلاقية. إن هذا التعريف بالطبع لا يجعل من الأخلاق علماً نظرياً مجرداً منفصلاً عن الواقع المعاش للإنسان، بل إنه يؤكد على أن الأخلاق علم عملي تطبيقي يهدف إلى تنظيم حياة الإنسان في عالم ما هو كائن. وفي الوقت نفسه يفتح المجال للدراسة النظرية العلمية للبحث في الوسائل والطرق التي تساهم في تحقيق ذلك الهدف الأخلاقي للإنسان. ولذلك فإن الأخلاق تجمع بين البحث في المبادئ والمعايير الأخلاقية من ناحية والحكم والاحتكام إليها عملياً من ناحية أخرى، وكذلك فهي تجمع بين التحديد النظري لمعاني الحق والخير والفضيلة من ناحية ومحاولة تحقيق هذه القيم عملياً في الحياة الإنسانية من ناحية أخرى. وبهذا يلتقي الجانب النظري مع



الجانب التطبيقي العملي للأخلاق في وحدة واحدة كلية . وكما يرى بعض المفكرين « أن التمييز بين الأخلاق النظرية والأخلاق العملية ضروري وأن فصلها عن بعضها شيء قاتل» .

### قيمة الأخلاق:

في الوقت الذي يرى فيه الكثيرون أن العلم التطبيقي وما يشتمل عليه من نظريات واكتشافات شرط ضروري للتقدم المادي، فإننا نرى أن الأخلاق وما تحتويه من قيم فاضلة ومبادئ سامية لا تكون أساساً للتقدم الروحي فحسب بل إنها ضرورة حتمية للرفقي والتحضر البشري . إن حياة الإنسان فرداً أو جماعة لا تستقيم إلا باكتسابه للقيم والمعايير الأخلاقية التي تنظم سلوكه وحياته . وإذا كانت الأمم في المرحلة البدائية تتفاضل بالقوة البدنية وفي المرحلة الحديثة تتفاضل بالعلم والتقنية . فإن الأمم في المرحلة المتحضرة تتفاضل بمكارم الأخلاق .

إن الفرد في الواقع أينما وجد لا بد له من صياغة سلوكه وتصرفاته في إطار معين محدد يتفق وينسجم مع تلك المبادئ والقيم التي يؤمن بها بقية أفراد المجتمع . ولو ترك الفرد في سلوكه ومعاملاته مع غيره للميول والأهواء الذاتية الأنانية لما استطاع أن يعيش مع الآخرين في طمأنينة ورفاهية . فالأخلاق تهدف في أساسها إلى وضع الحلول المناسبة لكل الخلافات الأخلاقية . وقد وضع وليام جيمس أن وجود الرغبات الذاتية لدى الإنسان تقتضي من الفرد إشباعها مثل أية رغبة أخرى لدى الفرد . إلا أن هذا بالطبع سيؤدي إلى صراع في النفس وصراع مع الآخرين حول ما قد يشيع هذه الرغبات . وفي غياب القوانين والمعايير الموضوعية الأخلاقية التي تعظم هذه الرغبات وإشباعها . فإن الفوضى والاضطراب والرذيلة هي النتيجة الحاسمة التي يشهدها المجتمع . ومن هنا ظهرت الحاجة إلى وجود أنماط سلوكية عامة يقرها المجتمع تصبح المبرر الكافي لكل التصرفات والأفعال التي يقوم بها الأفراد في حياتهم<sup>(1)</sup> . وعن طريق ذلك يستطيع الفرد أن يميز بين ما هو

J. Wood Kauch. The Moral and Ethical Life (H.R. Comp. Chicago, 1963) P. 13. (1)

مقبول ومستحسن وما هو مرفوض ومستهجن من قبل أفراد المجتمع. إن مثل هذه الأنواع من السلوك والمبادئ المعترف بها عرفياً هي ما يكون القيم والقوانين الأخلاقية وقد رأى أنصار مدرسة التحليل النفسي أن العمل الأخلاقي «هو ذلك العمل الذي يطابق القيم وهذه القيم تقررها أساساً طبيعتنا البيولوجية واستعدادنا السيكولوجي. ورغم أن هذه الأخلاق الطبيعية أكثر أصالة من غيرها وأنها مثال للفضيلة اليسيرة السعيدة التي ينبغي اعتبارها مثلاً أعلى... إلا أنها مثل أعلى يستحيل الحصول عليه»<sup>(1)</sup>. والسبب في ذلك كما يقول أصحاب هذه المدرسة هو أن الإنسان يعيش في مجتمع يفرض عليه قيماً اجتماعية عامة توجه سلوك الأفراد وتخلق نوعاً من الانسجام والتوافق بين الأفراد. وينمو الأفراد وتطورهم يختفي هذا التضارب بين القيم الذاتية والخارجية وعندها يكتسب الفرد المنهج أو المبدأ الأخلاقي.

ورغم هذا التأكيد النفسي والاجتماعي للأخلاق فإننا نرى أن الأخلاق توجد حيثما يوجد الإنسان وهي ما يُميزه ككائن عاقل عن غيره من الكائنات. حيث إن الكائنات الحية الأخرى ليست قادرة على إصدار الحكم الأخلاقي. فهي لا تستطيع أن تكتشف الحق والباطل أو تميز بين الفضيلة والرذيلة وهي غير قادرة على صياغة المبادئ والمعايير الأخلاقية، وبالتالي فهي غير قادرة على ممارسة الفعل الأخلاقي ولا نكاد نجد أحداً «يفترض أن الكائنات الحيوانية تستطيع أن تصدر الحكم أو الفعل الأخلاقي»<sup>(2)</sup>. ولذلك يؤكد أرسطو على حقيقة أن «الفعل الأخلاقي خاص بالإنسان حيث إن الحيوانات لا تستطيع أن تدرك الأحسن أو الأفضل وتخطط من أجل تحقيقه»<sup>(3)</sup> فالإنسان وحده إذن هو الكائن الأخلاقي الذي يهدف بطبيعته إلى تحقيق شخصيته العاقلة من خلال السلوك الهادف العاقل. وقد رأى الفلاسفة منذ القدم أن الفعل الهادف هو ما يصبو إليه الإنسان في كل حياته. فالإنسان كما ينظر إليه

(1) جون فلوجل، الإنسان والأخلاق والمجتمع. ترجمة عثمان نوبر (دار الفكر العربي، مصر... ص 29.

(2) John L. Mothershed, Ethics (Holt Rinehart, New York, 1955) P. 31.

(3) Aristotle, E.N. Book 10, 1181.

كائن عاقل. وقد أثبت عبر سلوكه وتصرفاته بأنه يسعى دائماً إلى الأحسن والأفضل وإلى تحقيق الهدف المرسوم. فالإنسان يستعرض بالدرجة الأولى معقوليته في الفعل عن طريق السلوك الهادف. ولا يحقق ماهيته إلا عن طريق الممارسة العملية للقيم والمبادئ الأخلاقية لذا فإننا نجد أرسطو يحدد الهدف من علم الأخلاق بأنه لا يكمن في الفهم ولكن في توجيه وتحسين الحياة العملية فهو لا يهدف إلى الحقيقة المجردة وحدها ولكنه يهدف إلى الحقيقة بالقدر الذي يخدم الفعل والسلوك الإنساني<sup>(1)</sup>.

وقد عبر المفكر الفرنسي جارودي عن أهمية القيم الأخلاقية في حياة الكائن العاقل قائلاً بأن الحضارة المدنية لا تتطور إلا إلى هلاك الإنسانية وفنائها. ولا سبيل إلى الخروج من ذلك إلا بالتمسك بالقيم الروحية والأخلاقية. إن الأنبياء وحدهم استطاعوا أن يؤمنوا الحل حين وضعوا القيم الروحية في درجة أعلى من القيم المادية. وفي نفس الاتجاه يؤكد برجسون على أن التكنولوجيا قد عرفت تقدماً متسارعاً زائفاً ومخيفاً في الوقت نفسه، وولدت حضارة (اصطناعية)، شغلها الشاغل كان الدعة والرفاهية ولو على حساب أي شيء. وولدت المجتمعات الاستهلاكية كما نقول اليوم وهي مجتمعات همها إثارة الشهوة عن حاجة أو غير حاجة ولقد وجدت الآلة أنها كانت تستعبد الإنسان وولدت العديد من المشكلات الاجتماعية والسياسية. ولقد كان حري بالآلة أن تحرر الإنسان بدلاً من أن تستعبده. ويرى هذا المفكر أن خيرية الآلة وحسناتها لا تجني إلا إذا وجهت الآلة وجهات إنسانية حقة تجعلها مخلوقة للإنسان ولسد حاجاته المادية والروحية. ولذلك فإن برجسون<sup>(2)</sup> يؤكد على أن القيم الروحية تنادي الآلة، وإن الآلة في حاجة إلى مثل هذه القيم. ولا تناقض بين النزعة الروحية من جانب والعلم والآلية من جانب آخر بل هما في جوهر الأمر متكاملان. «وأن الصوفية تنادي الآلية بل يجب أن نضيف إلى

(1) J.L. Stocks Morality and Purpose (Routledge and Kegan-Paul, London 1969) P. 70.

(2) هنري برجسون، منبع الأخلاق والدين، ترجمه سامي الدروبي (دار العلم للملايين بيروت، 1989) ص 318.

قولنا هذا أن الجسم الذي تضخم ينتظر الآن تنمة روحية ، وإن الآلية بحاجة إلى صوفية. ولعل أصول هذه الآلية صوفية أكثر مما يظن وهي لن ترتد إلى اتجاهها الحق، ولن تكون خدماتها متناسبة مع قوتها إلا إذا استطاعت الإنسانية التي انحنت بتأثيرها نحو الأرض، إن تتوصل بتأثيرها أيضاً إلى الانتصاب ثانية والرنو إلى السماء. فالأخلاق إذن تهدف في أساسها إلى تنظيم سلوك الأفراد في شتى المجالات والعلوم لأجل توحيد المجتمع وقيادته إلى السعادة والرفاهية.

ولذلك فإن الأخلاق تحسن بعض أنواع السلوك والأفعال في حين أنها تهجن وترفض غيرها. وهذا ما يجعل الأخلاق علماً مختلفاً عن بقية العلوم. فعلم الكيمياء أو الطبيعة مثلاً له مجال معين ومحدد لا ينبغي أن يتجاوزه في حين أن الأخلاق علم يمتد إلى كل الموضوعات والممارسات السلوكية الإنسانية. فهو علم يحكم سلوك الفرد مع نفسه ومع الكون وما يحتويه، ومع خالقه. فلكل سلوك أو فعل من هذه الأفعال نمط أخلاقي ينبغي للفرد اتباعه والتقيد به. إن الالتزام بذلك النمط من السلوك الذي ينسجم مع القاعدة الأخلاقية يحقق الخير والفضلية. في حين أن محاولة الخروج والانحراف عنه لا تحقق إلا الشر والرذيلة. ولذلك لا نكاد نجد في سلوك البشر ما قد يخرج عن مجال الأخلاق وإطارها.

فالعلوم المادية والتطبيقية التي يمكن أن يقال عنها إنها منفصلة عن الأخلاق لا تخدم الإنسان ولا تساهم في تحقيق رفاهيته إلا إذا التزمت بالقيم والمبادئ الأخلاقية السامية. فالأخلاق تفرض على الباحث في هذه العلوم أن يتحلى بالصدق والأمانة في البحث وأن يتجنب الغش والضرر، ويحسن النية في الهدف والنتائج وما قد يتوصل إليه من اكتشافات وحقائق. وفوق ذلك كله على الباحث أن يتعامل دائماً مع الإنسان على أنه هدف في ذاته وفي كل الظروف. وبالإضافة إلى هذه المبادئ الأخلاقية العامة التي تنطبق على كل المجالات والعلوم فإن هناك مبادئ وقواعد خاصة بكل علم وفن من الفنون المختلفة - كل حسب موضوعاته وإجراءاته. لذلك نجد اليوم في

مجال الأخلاق ما يسمى بأخلاق السياسة وأخلاق العلم، وأخلاق الطب. وأخلاق الاقتصاد وغيرها. وكل علم من هذه العلوم لا يؤسس على القيم والمبادئ الأخلاقية لا يرجى منه خير أو نفع للإنسان. ومن هذه الشمولية والعمومية التي يتصف بها علم الأخلاق انطلق بعض المفكرين لتأسيس علم الأخلاق في صورة قبلية كلية. وقد صور ديكارت وحده العلوم وعلاقتها ببعضها البعض في تصنيفه بشجرة جذورها الميتافيزيقا وثمارها الأخلاق. يقول إن العلوم جميعها أشبه بشجرة جذورها الميتافيزيقا وجذعها الفيزياء وفروعها الكيمياء والفلك والطب. وأما ثمارها فهي علم الأخلاق<sup>(1)</sup>.

وفي هذا الخصوص يؤكد بعض علماء التحليل النفسي أن المشكلات السلوكية والأمراض النفسية الموجودة لدى بعض الأفراد مردها في الواقع إلى المشكلات الأخلاقية التي يعاني منها أولئك الأفراد. وإذا «تعمقنا في البحث وفحصنا عن منشأ الأمراض العصبية فإننا نجد أنها في أكثر الأحيان مرتبطة بمشكلات خلقية في جوهرها. فالجندي الذي أصابته صدمة الحروب في ساحة القتال. فانهار، إنما نشأ مرضه نتيجة الصراع بين الاحساس بالواجب والمحافظة على الذات... فالانحرافات الجنسية والسرقة والقوة والغرور ليست جسمية بأي معنى من المعاني ولكنها خلقية في أصلها ومظهرها»<sup>(2)</sup>. ولذلك فإن الطبيب الذي يعالج مثل هذه الأمراض العصبية لا بد أن يواجه المشكلات الأخلاقية التي تكمن وراء تلك الأمراض. ومن هنا نجد عالم التحليل النفسي ينتقد المصابين بهذه الأمراض الذين كثيراً ما يعرضون أنفسهم على الطبيب البشري المختص بالعلاج العضوي بدلاً من التماسهم المساعدة من رجل الدين أو من رجل الأخلاق. وفي هذا الاتجاه يسير ابن الخطيب في علاج الأمراض فيقول إن «الأمراض النفسانية كالأدواء الجسمانية ممكن

(1) رينيه ديكارت، مبادئ الفلسفة ترجمة عثمان أمين؛ القاهرة، دار الثقافة، (1959) ص 43.

(2) ج. هارفيلد، علم النفس والأخلاق ترجمة عبد العزيز القوص (دار الطباعة المدنية، مصر... ) ص ص 10 - 11.

علاجها ويكون ذلك على يد طبيب أطلعه الله بنور العرفان... حتى صار عارفاً بحقائق الأدوية النفسانية والأدوية المزيلة لها<sup>(1)</sup>. وخير الأدوية لتهديب النفس عند ابن الخطيب هو علم الأخلاق.

وقد رأى بعض المفكرين أن علم الأخلاق «علم ضروري... وهو علم لا نستطيع أن نعيش بدونه»<sup>(2)</sup> فهو رائد الإنسان إلى السعادة ودليله على الخير الأسمى وهو مرشد النفوس إلى الفاضل من الصفات والأعمال. ولا غرابة إذن أن يكون علم الأخلاق «أشرف العلوم جميعاً لأنه يوصل أشرف مخلوق إلى أشرف غاية»<sup>(3)</sup> وتحت عنوان (غاية الأخلاق) يقول ابن الخطيب «وإذا صحت هذه العلوم التي هي عامل مهم في التهديب تقدمت النفس ومازجها صفاء وعرفت الكمال وقد واجهت الخير المحض وتعشقت بالأنوار الإلهية واعتلقت بالعروة الوثقى لا تلوي على ما تعشقت من لذات الجسم فنالت السعادة التي معناها الحياة الدائمة وشاهدة أنوار حضرة الحق. وهذه السعادة هي غاية كل تهذيب وسلوك ورياضة ومجاهدة...»<sup>(4)</sup> وبذلك يوضح ابن الخطيب أن هدف الأخلاق هو إعداد النفس البشرية وتأهيلها للفوز بالسعادة الأبدية في الحياة الآخرة والخلود في رحاب الله.

ومن الواضح أن هذه الرؤية الأخلاقية تنبع من الاتجاهات الصوفية التي لا تولي الأهمية البالغة للحياة الحاضرة مقارنة بالحياة الآخرة.

مما تقدم تتضح فائدة وقيمة علم الأخلاق بالنسبة للإنسان في حياته العملية والروحية. فالإنسان في الواقع لا يبلغ السعادة والطمأنينة القلبية إلا إذا تمسك بهذه المبادئ والقيم الأخلاقية السامية في كل أفعاله وسلوكياته.

---

(1) عبد العزيز عبدالله، الفلسفة والأخلاق عند ابن الخطيب (دار الطباعة المغربية، تطوان، 1953)، ص 51.

(2) Marco Okaison, Morality of our Time (Image Book, New York, 1969) P. 23.

(3) محمد زين الدين، الأخلاق عند الإمام الصادق (دار الكتاب الإسلامي، ...، 1979) ص 110.

(4) عبد العزيز عبدالله، الفلسفة والأخلاق عند ابن الخطيب ص 51.

## الفصل الثاني الفكر الأخلاقي قبل سقراط

لكي نبرز الثورة الأخلاقية التي أحدثها سقراط في المجال الأخلاقي، والإنساني بصفة عامة لا بد لنا من توضيح بعض الظروف الفكرية التي كانت تسود المجتمع اليوناني قبل سقراط. لقد ارتبطت المفاهيم الأخلاقية والسياسية والاجتماعية في ذلك الوقت ارتباطاً وثيقاً بنوعية القوانين السائدة في المجتمع الاثيني. وحتى نفهم مصدر هذه المفاهيم والمبادئ الأخلاقية لا بد لنا بالتالي من الرجوع إلى الأسس التي تعتمد عليها هذه المبادئ والقيم الأخلاقية والسياسية والطبيعية أيضاً.

لو تأملنا في المصطلحات المعيارية في الفكر اليوناني القديم لوجدنا أن مفكري اليونان قد استعملوا كلمتي الناموس (Nomos) والطبيعة (PHYSIS) كمصطلحين متضادين. فالشيء الذي يوجد عن طريق الناموس لا يكون كذلك بالطبيعة والعكس بالعكس. فمصطلح الطبيعة جاء من الفلاسفة الطبيعيين. والناموس عادة مرتبط بالشيء الصحيح. وغالباً ما يفترض ذاتاً فعالة يصدر عنها. إذن فباختلاف الناس تختلف النواميس. أما من الناحية الدينية إذا كان المصدر هو الإله فإن الناموس ينطبق على كل العقول والأفراد. فالقوانين البشرية خاضعة لقانون إلهي واحد كما يقول هيروقليطس (Heraclitus). ونجد في محاوره بروتاجوراس (Prothagoras) أن زيوس وضع «قانوناً واحداً لكل الناس»<sup>(1)</sup>.

Plato. Prothagoras 322.

(1)

إلا أنه عندما اختفى الاعتقاد في الآلهة لم تعد لهذه النواميس أية أهمية أو سلطة كلية. بل لم يعد لها وجود في عالم الأفراد وبالتالي صارت هذه النواميس اللامكتوبة تترجم بمعانٍ أخرى تتناسب والواقع السياسي لذلك العصر. هذا المعنى الجديد לנוواميس نجده عند بعض المفكرين المعاصرين للسوفسطائيين، مثل أمبادوقليدس (Empedocles) الذي ينفي الخلق والفناء. إن كلمة الناموس كانت في ذلك الوقت مستعملة أيضاً في المجال الأخلاقي والسياسي. بعض هذه المعاني هي (1) استعمال أو عادة مؤسسة على العرف، أو عقيدة جماعية لما هو حق أو صواب. (2) قوانين مؤسسة رسمية تحدد الاستعمال الصحيح وتحميها سلطة الدولة.

هذا ديمقريطس (Democritus) يؤكد على أن القانون وجد لفائدة الحياة البشرية. وعن طريق إطاعة القوانين نصبح مدركين للفضيلة. فالفرد يجب أن يؤسس القانون في النفس، قانون احترام النفس أو الحياة الذي يجعل ارتكاب الشر شيئاً مستحيلاً حتى في الخفاء.

إن الأثينيين أنفسهم في ذلك الوقت لم يستخدموا الواقعية الأخلاقية ضد الشعوب كما حدث مع سكان الجزيرة الصغيرة ميلوس (Melos) التي أراد الأثينيون أن يخضعوها لسيادتهم. فمنذ البداية أكد الأثينيون أن المعيار البشري (للعدالة) يعتمد على المساواة في القوة، فالقوي يفعل ما يستطيع والضعيف يخضع لذلك. وكان رد أصحاب الجزيرة هو إننا سنحتكم إلى معيار المصلحة الذي تقررونه بدلاً من العدالة. فنحن نرى أنه تمشياً مع المصلحة كمبدأ عام يجب على أولئك الذين في خطر أن يتبعوا العدالة والمساواة. ولما كنتم قد رفضتم الاحتكام إلى العدالة فإننا سنحتكم إلى مبدأ المنفعة وبالتالي نوضح لكم الإجراء النفعي لنا. فالميلانيون أخيراً اعتقدوا في الفضل الإلهي لأنهم وقفوا إلى جانب الحق ضد الظلم. إلا أن الأثينيين أجابوا بأن هذا غير واقعي: «إن اعتقادنا في الآلهة - ومعرفتنا للإنسان هو أنه بصورة كلية، عن طريق الضرورة الطبيعية، يكون الأعلى هو الذي يحكم. ونحن لم نشرع



هذا القانون . . . ونحن نستعمله فقط، وسنحافظ على بقائه إلى الأبد. وأنتم يجب أن تعملوا به كذلك في وقتكم . . . ولا الاسبرطيون سيقدرون على مساعدتكم. فهم، أكثر من الآخرين يساوون اللذة مع الخير والمنفعة مع العدالة»<sup>(1)</sup>.

إن هؤلاء المفكرين استخدموا كلمة الناموس (Nomos) بشكل مضاد لكلمة الطبيعة (Physis). لما كانت القوانين الطبيعية صلبة لا تبيح الاستثناء وتطبق على الإنسان بصورة ليست أقل من العالم . . . فالأفراد حتماً سيطيعون هذه القوانين إلا إذا أُجبروا على تركها بواسطة تدخل خارجي عن طريق - الناموس أو القانون أما الذين هاجموا الناموس كأداة غير مبررة انتقلوا إلى استخدام الطبيعة (Physis) بدلاً من ذلك. هذه النظرة كان أساسها شيئين. الأناية والفردية. لقد رأى البعض في التاريخ بعض الأدلة على أن الطبيعة في الدولة والفرد تتصرف بطريقة أنانية واستبدادية إذا ما أعطيت لها الفرصة. ولم يروا ذلك بأنه إجراء حتمي فحسب بل أنه صحيح ومناسب. لذلك نجد كاليكليس (Callicles) يعتبر الطبيعة من حق الأقوى. هذا الاتجاه يتضح من خلال محاورتي جورجياس والقوانين. ففي الأولى يؤكد مبدأ الحق هو القوة. فالطبيعة تقول إنه من العدالة للأحسن أن يملك أكثر من الأسوأ وللأكبر قوة أن يملك أكثر من الأضعف. يشير كاليكليس (Callicles) إلى أن الكثير من الأشياء توحى بأن معيار العدالة هو أنه على الأقوى أن يحصل على أحسن مما يحصل عليه الأضعف. على سبيل المثال سلوك الحيوانات والأفراد دولاً أو أجناساً. وأن القوانين اللاتطبيعية تفسد أحسن الأفراد، فتعلمهم أن المساواة شيء عادل وجميل ولكن الطبيعة البشرية إذا كانت قوية فإنها ستدمر هذه القوانين وستعود إلى مجدها متحررة من هذه العبودية، «إن هذه الآراء معتمدة لدى الأفراد الذين يعتبرهم الشباب حكماً . . . الذين يقولون إن قمة العدالة معركة تكسب بالقوة . . .»<sup>(2)</sup>.

W. Guthrie. The Sophists (Cambridge genuierity. Press London, 1971) P. 86. (1)

Plato. Gorgias 890 a. (2)

أما انتيفون (Antiphon) فإنه يؤكد على أن العدالة لا تتعلق بخرق القوانين والأعراف السائدة. في الدولة لذلك فإن أنفع الطرق لتجسيد العدالة هي احترام القوانين في حضور الغير، وفي غياب ذلك يجب إشباع شريعة الطبيعة بالقوانين عبارة عن إنفاق مصطنع يفتقر إلى حتمية التطور الطبيعي لذلك فإن خرق القوانين دون التعرض للكشف لا يشكل أي ضرر، في حين أن أي مخالفة للأوامر الطبيعية الباطنية تكون ضارة بغض النظر عن كشفها من قبل الآخرين. فالألم ليس مجرد حالة ظاهرية أو شيئاً يتعلق بالسمعة وإنما هو حقيقة واقعية. فالعدالة بالمفهوم القانوني تتعارض مع الطبيعة. فالحياة والموت كلاهما طبيعي، أحدهما نافع للإنسان والآخر ضار. فالمنفعة بالمفهوم الطبيعي تعني الحرية. فالألم لا يعيق الطبيعة مثلما تعمل اللذة، والشيء النافع فعلاً ينبغي أن يساعد ولا يؤلم الطبيعة. وقد لاحظ انتيفون (Antiphon) أن الكثير من الأفعال التي تتمشى مع القانون، مثل عدم الاعتداء على الغير والاحسان إلى الوالدين القاسيين، هي في الحقيقة ضد الطبيعة لأنها تشتمل على الألم أكثر منه اللذة. وبالتالي يستخلص انتيفون «أن الأخلاق والقوانين والعادات أشياء ضد الطبيعة وعقبة في طريقها»<sup>(1)</sup>. ونجد في قصيدة الأوديسي (Odyssey) لهوميروس (Homer) حديثاً عن عدالة الآلهة زيوس (Zeus) ومحبتها للفضيلة والحكمة والشجاعة. وكان المجتمع اللاتيني في ذلك الوقت لا يخلو ممن يقدر الفضيلة الأخلاقية ويتمسك بالشرف والأمانة والعفة. فقد مجد البعض حكمة العقل والوفاء والعدل في المعاملات كما أنهم استهجنوا الانقياد وراء الشهوات والانغماس في اللذات.

ولكن المجتمع اليوناني في ذلك الوقت يرى في احترام الآلهة واتباع أوامرها واجباً أساسياً يجلب الخير ويدفع الضرر والشر وأمرأ تستلزمه العدالة الحققة. ومع أن هذا الشعور الديني والأخلاقي قد لا يطبق فعلاً في الحياة السلوكية للمجتمع اليوناني لكنه ترك أثراً عميقاً في الفكر الديني الأخلاقي وخاصة لدى الشعراء والأدباء. إن الشاعر اليوناني هزيود (Hesiod) يتحدث

W.Guthrie. The so phists, P. 110.

(1)

في القرن الثامن عن المثل الدينية والفضائل الأخلاقية بكل صراحة حتى أنه يخصص لها جزءاً كاملاً من ديوانه الشعري. فهو يؤكد «أن للملوك أكلي الهدايا عدالة ملتوية أما زيوس فأحكامه قويمة» و «أن من يضر الغير يجلب الشر على نفسه»<sup>(1)</sup> أما الحق فهو قيمة فوق القوة كما أن الإنسانية فوق الحيوانية.

كما نجد في بعض التعاليم الدينية الخاصة ببعض الآلهة المعبودة تجسيداً لنوع معين من القيم الأخلاقية. فالأورقية مثلاً التي تعبد ديونسيوس (آلهة التضحية، تؤكد على ثنائية النفس والبدن. فالبدن يمثل العنصر (الطيطاني) وهو الشر، أما النفس فإنها تتكون من دم ديونسيوس وهو الخير. فالجسد بمثابة السجن أو القبر للنفس فهي تنتظر لحظة الخلاص والموت حتى تفارق البدن. فالأورقية بوجه عام اشتهرت بالإيمان القوي والثقة في العدالة الإلهية.

وفي التراث اليوناني إشارة إلى بعض المفكرين الذين اشتهروا باسم الحكماء السبعة. فقد اهتم هؤلاء بالإصلاح الديني والاجتماعي والسياسي. وقد ورد ذكر بعضهم مثل طاليس (Thales) وسولون (Solon) في محاورات أفلاطون بأنهم اهتموا بالحكم العملية التي كانت نتيجة استقراء للواقع السلوكي للمجتمع الاثيني بصفة عامة. ومن بين هذه الحكم (اعرف نفسك) (لا تسرف) وغيرهما من الأمثال والعبر العملية. وفي المدرسة الأيونية (Ionia) نجد هيرقليطس (Heraclitus) الذي أخذ عنه السوفسطائيون جزءاً من مذهبهم يؤكد على أن الأشياء في تغير مستمر. وأن السكون عدم وفناء، وهذا هو قانون الوجود. ففي الوجود أضداد في صراع مستمر، الحياة والموت، الخير والشر، الوجود والعدم. . . . إلخ من هنا نرى أنه من الصعب أن ننسب إلى الأشياء خصائص وحقائق ثابتة مستقلة فكل شيء موجود وغير موجود، خير وشر، حي وميت. هذا هو القانون الكلي اللوغوس (Logos) الذي يجب أن

---

(1) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية. (مطبعة لجنة التأليف والنشر، القاهرة، 1966) ص 5.

يخضع له كل شيء في الوجود بما في ذلك الإنسان. أما الفيثاغوريون فقد رأوا أن التعلم وسيلة ضرورية لتهديب النفس البشرية وتلقينها الفضائل الأخلاقية وإكسابها الهيئة السوية. ويشاع أن فيثاغورس (Phythagoras) هو أول من استخدم كلمة الفلسفة بمعنى (حب الحكمة) (Love of wisdom) فقد قال: لا يوجد حكيم غير الآلهة وما أنا إلا فيلسوف أي محب للحكمة<sup>(1)</sup>. فالفيثاغوريون رغم أنهم قد أبدعوا في مجالي الرياضة وعلم الفلسفة وهو ما يمثل اهتمامهم الأول لكننا لا نجد لديهم إلا القليل الذي يشير إلى اهتمامهم بالواقع الإنساني وسعادة الإنسان في هذه الحياة. فقد طالبوا الفرد بأن يعمل ضد الشهوات والجسم حتى يخلص نفسه من هذه العبودية ويمكنها من الصعود إلى عالم الأرواح والبساطة.

وعند أصحاب المدرسة الطبيعية امبادقليدس (Empedocles) مثلاً؛ نجد النزعة القوية والعمل في مجال الإصلاح والمجتمع والأخلاق، حيث كان يسعى إلى تجسيد العدالة والمساواة. وقد أنفق الكثير من ثروته في الإحسان إلى المحتاجين والفقراء وطالب الناس بتغليب العقل على الحواس. فالحواس كثرة تخذعنا والعقل واحد، وفي الوحدة تكمن المحبة. في حين لا نكاد نجد عند انكساغوراس (Anaxagoras)، الذي أخذ عنه السوفسطائيون مذهبهم في المعرفة. صاحب المذهب القائل بأن الأشياء هي كما تبدو لنا، أية تعليمات واضحة في المجال الأخلاقي. فهو يؤكد أنه لا توجد في الأصل جواهر ترند إليها الأشياء وإنما الكل يوجد في الكل فلا يوجد شيء ذو طبيعة واحدة وإنما هو خليط من مبادئ لامتناهية تختلف في العدد من شيء إلى آخر. فلا يوجد جوهر خالص وما ذلك إلا الصفة التي تغلب على الشيء نسبة إلى بقية صفاته.

هذه الآراء والأفكار المختلفة السابقة كلها تكون التراث الفكري والأخلاقي للمجتمع الاثيني. وكما سيتضح فيما بعد سيكون لهذا التراث الأثر البالغ في الفكر الفلسفي الأخلاقي لدى مفكري اليونان بداية من السوفسطائيين وانتهاءً بأرسطو.

---

(1) المرجع السابق ص 22.

## السوفسطائيون:

إن كلمة السوفسطائية استعملت في معان مختلفة باختلاف الأزمنة والظروف. فقد استعملت بمعنى الفاضل، المشرع، الحكيم، كما استعملت لوصف الحكماء السبعة الذين ظهوروا قبل القرن الخامس الميلادي. كذلك استخدمت الكلمة في القرن الثاني الميلادي لتعني معلم البيان وذلك محاولة لإحياء التراث السوفسطائي القديم<sup>(1)</sup>. إلا أن الطبيعة الحقيقية للظاهرة السوفسطائية التي نحن بصددتها والتي ظهرت في القرن الخامس قبل الميلاد لم تحدد بدقة وذلك لعدم احتواء التراث الاثيني الفلسفي على ما يحدد هويتهم المتميزة، إلا ما يذكره كل من أفلاطون (Plato) وأرسطو (Aristotle) أو اكسانوفون (Xenophon). وهؤلاء جميعاً اتفقت آراؤهم على أن السوفسطائية حركة هدامة تفسد عقول الشباب وتجعل من الأهواء والاتجاهات الذاتية الظاهرية معياراً للحقيقة. فسقراط كما يروي اكسانوفون في الذكريات (Mem.) يصفهم بأنهم رجال قد وضعوا المال في درجة أعلى من الحكمة والعلم، وبالتالي استبدلوا الثاني بالأول: «إن أولئك الذين يبيعون حكمتهم مقابل المال لأي أحد يريدونها يدعون بالسوفسطائيين»<sup>(2)</sup>. أما أرسطو فإنه يصف السوفسطائي بأنه الرجل الذي يجمع الثروة عن طريق الحكمة الظاهرية وليس الحقيقية. وفي القرن التاسع عشر نجد هيجل (Hegel) يصف هذا الاتجاه بالمثالية الذاتية الذي يمثل القضية المضادة للقضية الطبيعية المادية التي ظهرت قبل سقراط والسوفسطائيين لدى الفلاسفة الطبيعيين والتي أهملت العنصر الذاتي في البحث عن الحقيقة والواقع.

ولو تأملنا في ظروف المجتمع الاثيني إبان ظهور الحركة السوفسطائية لوجدنا أن هذه الحركة انبثقت نتيجة لتلك الظروف الخاصة بذلك المجتمع. ففي تلك الفترة اشتدت المنافسة في شتى مجالات الحياة بين أفراد المجتمع

Encyclopedia of Philosophy 7. P. 495. (1)

Xenophone Mem. 1, 6, 13. (2)

الواحد من ناحية وبين المجتمع الأثيني وغيره من المجتمعات من ناحية أخرى فكان الكل يبحث عن وسيلة للتفوق والنجاح في مجاله وحياته الخاصة بغض النظر عن شرعيتها وعدالتها، فانتهاز بعض المثقفين هذه الفرصة وعملوا على تثقيف الشباب وتزويدهم بفنون الجدل الذي قد ينصرهم على غيرهم ويحقق مآربهم. هؤلاء هم السوفسطائيون الذين احترفوا حينذاك تلك الوظيفة المميزة المرموقة في المجتمع الأثيني. وقد انتمى إلى هذه الطائفة كما يذكر سقراط في محاوره مينو (Meno) عدداً من المفكرين إلى جانب بروتاجوراس (Protagoras) جورجياس (Gorgias) وتراسيماخوس (Thrasymachos). انتيفون (Antiphon) وغيرهم كثير. فهؤلاء جميعاً قد احترفوا مهنة التعليم والتثقيف في المجتمع الأثيني مقابل مقدار معين من المال.

### مبدأ النسبية في القيم الأخلاقية:

لقد كانت حياة المجتمع الأثيني معتمدة على الإنسان بصفة خاصة ونظرته إلى الأشياء والكون بصفة عامة. لذلك ارتبطت القيم بجميع أشكالها وأنواعها الأخلاقية والسياسية والطبيعية بالإنسان الفرد وميوله في المجتمع والدولة. فقد رأى البعض أن الأشياء في الحقيقة هي كما تبدو بالنسبة لي. وحقيقتها بالنسبة لك هي كما تبدو لك. ولا غرابة في أن مثل هذه الادعاءات حول قضية أو شيء واحد لا تتضمن التناقض على الإطلاق. فكلا الرأيين صحيح وقد لا يوجد مجال للخطأ. إن أول مؤيدي هذه النسبية في القيم هو السوفسطائي بروتاجوراس الذي أسس مذهبه على نسبية ذاتية الوجود والمعرفة. إن النسبية في إطارها العام قد تعني إحدى الشيتين الآتين:

(1) لا يوجد شيء يمكن أن نقول عنه خير أو شر بصفة مطلقة وبدون تحفظ. ذلك لأن أثر أي شيء يختلف تبعاً للفرد المتأثر به وللظروف المحيطة به. فالشيء الذي يعتبر خيراً بالنسبة لفرد ما قد يكون شراً بالنسبة لفرد آخر. وما هو خير للأول في وقت ما قد لا يكون كذلك بالنسبة له في وقت آخر. فموضوعية الأمر الخير شيء قائم ومعترف به لكنه يختلف من شخص لآخر.

(2) عندما يقول متحدث ما بأن الخير أو الشر شيء نسبي فقد يعني أنه لا يوجد خير أو شر. ولكن العقل يجعله كذلك. فقد أشار هيرقليطس (Heraclitus) إلى النوع الأول من النسبية عندما تحدث عن اتحاد الأضداد. «إن ماء البحر في نفس الوقت نقي وملوث. فهو صالح للشرب وضروري للأسماك، غير صالح للشرب وقاتل للإنسان»<sup>(1)</sup> إن بروتاجوراس يؤكد أيضاً على هذه العلاقة بين نسبية الخير والمنفعة قائلاً إن الخير متساوٍ مع النافع للإنسان<sup>(2)</sup>. «خذ على سبيل المثل زيت الزيتون فهو سيء بالنسبة للنباتات ضار للشعر عند كل الحيوانات ما عدا الإنسان. فهو نافع للشعر والبدن على حد سواء. لذلك فإن التنوع وتعدد الشكل هو الخير، وحتى معنا يكون الشيء الواحد خيراً إذا استعمل خارجياً ولكن قاتل إذا استعمل باطنياً. . .»<sup>(3)</sup> إن بروتاجوراس يؤكد على أن «الإنسان مقياس كل الأشياء»<sup>(4)</sup>. الأشياء الموجودة موجودة والأشياء اللاموجودة لا موجودة. وفي محاوره تياتيتوس نجد إشارة إلى أن كل ما يبدو للفرد هو وحده الحقيقة، وبالتالي قد تختلف الحقيقة من فرد إلى آخر. كذلك يذكر أرسطو في الميتافيزيقا (Metaphysics) أن انكساجوراس يعتقد أن «في أي شيء يوجد جزء من كل شيء»<sup>(5)</sup> ولكي يوضح بروتاجوراس مفهوم الخير يلجأ إلى علم الطب وما يحدث فيه خلال تطبيقاته من خير أو شر. «عندما يمارس الأفراد مهارتهم على الأجسام أسميهم بالأطباء» وعندما تكون المهارة مطبقة على النباتات أسميهم علماء النبات. في هذه الحالة الأخيرة أيضاً إذا كانت النبتة عليلة يعطيها الحياة والصحة والإحساس والخير بدلاً من الشر؛ وبالمثل الخطباء الجيدون والمهرون يصنعون الخير بدلاً من الشر الذي يبدو عادلاً للمدن».

(1) Plato. Meno P. 132.

(2) W. Garhrie the sophists.

(3) المرجع السابق ص 167.

(4) Aristotle. Metaphysics 1062 b. 13.

(5) المرجع السابق 1 063 ، 27 b.

إن أولئك الذين أبدوا هذه النسبية كان أكثرهم من الكتاب والأطباء . فقد رأى هؤلاء أن معرفة الإنسان يجب أن تكون سابقة لمعرفة ما يصلح له طبيياً . هذه المعرفة لا تتعلق بالطبيعة البشرية في عمومها ولكنها مقتصرة فقط عن ذاتية واحدة وما يناسبها من الطعام والشراب . فالمعرفة إذن هي معرفة الفرد الواحد نسبة إلى أشياء خاصة به . فما يصلح لصحة فرد معين قد لا يصلح لغيره . ولذلك ظهرت فكرة المنفعة والمصلحة ، والمناسب وما شابه ذلك من المعاني التي أصبحت متطابقة مع العدالة والخير والحق . فالنسبية إذن أصبحت ذات مفهوم واسع لتشمل المجال الأخلاقي أيضاً .

من هنا نجد تراسيماخوس (Tarasymaghos) يعرف العدالة بأنها لا شيء سوى مصلحة الأقوى . فالحاكم الذي يدير شؤون الدولة يشرع القوانين التي تخدم مصلحته . فالعدالة واحدة في كل الدول وهي مصلحة الطبقة الحاكمة . أما غير ذلك من المعاني التي تلتصق بالعدالة التي تعمل على إعطاء كل ذي حق حقه أو التي تتعلق بالمساواة فهي عبارات لا تحمل أي معنى . وفي نفس الاتجاه يسير جلوكون (Glokon) الذي يؤكد على المنفعة الذاتية مبدأ للسلوك الإنساني . هذا النوع من المنفعة هو ما تأمر به الطبيعة وهو الخير الذي يجب أن يتبع رغم أن القوانين قد تمنع تحقيق ذلك في الحياة العملية .

وهكذا نرى أن الضرورة الطبيعية التي ظهرت عند الفلاسفة الطبيعيين انتقلت عند السوفسطائيين إلى المجال الأخلاقي ، فأصبحت هي المبدأ الأخلاقي الذي يحكم السلوك الإنساني بصفته المبدأ الموضوعي الذي يمكن عن طريقة تفسير كل شيء . فكما يقول جورجياس : «إنه ليس من الطبيعي للأقوى أن يحكم بواسطة الأضعف . . . ولكنه الأضعف يحكم ويقاد بواسطة الأقوى» .



## الفصل الثالث

### سقراط

#### SOCRATES

لقد بدأ سقراط حياته النظرية والعملية متحدياً لمذهب السوفسطائيين في نسبية الحقائق والقيم والتلاعب بالألفاظ اللغوية. وقد عوّل سقراط في الجدل مع السوفسطائيين ومعارضتهم على ما يسمى بمنهج توليد المعاني. فكان يطرح الأسئلة حول قضية معينة مدعياً ومتصنعاً الجهل، وعن طريق الإجابات المتعددة التي ينطق بها الحاضرون يحدد اللفظ أو القضية تحديداً جامعاً مانعاً. وبذلك يكون قد فوت الفرصة على السوفسطائيين للتلاعب بالألفاظ والقيم. إن الخطأ الذي يحاول سقراط دائماً أن يصلحه في إجابة الآخرين عندما يتساءل ما هي الشجاعة؟ أو ما هي الشفقة؟ هو أنهم في إجاباتهم لم يستطيعوا أن يروا أبعد من المرحلة الأولى التي كانت لا تتعدى ذكر الأمثلة الفردية التي قد تحدد ذلك اللفظ. أما سقراط فكان يبحث عن السبب الذي من أجله يعتبر فعل الشفقة كذلك. فالبحث عنده كان عن الشكل أو النموذج ليستعمل معياراً محدداً. وعندما يتوفر ذلك المعيار يمكن لأي فرد أن يسمي الفعل شفقة إذا شابه الشكل أو النموذج، ولا يعده كذلك إذا ما خالف النموذج.

لذلك نجد سقراط يسأل ثياتيتوس (Theatetus) ويوضح أنه لا يبحث عن موضوعات العلوم أو عدد العلوم ولكن الغرض من سؤاله هو محاولة اكتشاف طبيعة المعرفة الموجودة. أما في محاوره مينو (Meno) الأفلاطونية فإننا نجد مينو يطرح نوعاً آخر من الأسئلة تشمل: هل يمكن تعلم الفضيلة؟

كيف نحصل على الفضيلة؟ وكان رد سقراط هو أنه لا يستطيع الإجابة على ذلك لأنه في الحقيقة لا يعرف حتى طبيعة أو ماهية الفضيلة، ولا صادف أحداً يعرف ذلك. وقد حاول مينو أن يجيب عن الأسئلة عن طريق استعراض وذكر بعض الأعمال الفاضلة، ولكن ذلك لم يرض سقراط لأنه كان يبحث عن شيء واحد وهو الفضيلة دائماً. ومن ناحية أخرى يؤكد سقراط أن مجرد حصر الأمثلة وإبرازها لا يعني تعريف الفكرة العامة أو الشكل.

إن التعاريف التي يبحث عنها سقراط كثيراً ما تعرضت للنقد من بعض المفكرين على أساس أنها تعاريف إقناعية. فالتعريف الصحيح عادة هو إبراز أو توضيح معنى الكلمة ليمنع سوء الفهم. ولكن التعاريف الإقناعية هي التي يؤكد عليها الباحث من وجهة نظره الخاصة وبالتالي يحاول إقناع الآخرين بها للإجماع عليها.

وقد يلاحظ أيضاً بصفة عامة أن سقراط يلجأ أحياناً إلى التفسير الغائي. فإذا أردنا أن نعرف طبيعة أي شيء ينبغي أن نفهم الوظيفة أو الغرض الذي وجد من أجله ذلك الشيء. فالتعريف إذن لا ينبغي أن يذكر صفاته الأساسية فقط بل يجب أن يوضح العمل الذي يقوم به ذلك الشيء. ففي محاورة كريتالوس<sup>(1)</sup> (Cratylus) ينسب أفلاطون إلى سقراط قوله إن الرجل إذا أراد أن يصنع وشيعة (Shuttle) ينبغي عليه أن ينظر إلى شكل الوشيعة. وهنا يتضح أن الغرض المعرفي للشكل دائماً تطبيقي عملي. إضافة إلى ذلك فإن الشكل أو النموذج الذي يجب أن يفهم ليس مجرد إطار، أو قالب، أو صفات عينية ولكنه شكل محدد من قبل الوظيفة التي يجب للوشيعة أن تؤديها في تحقيق عمل الناسج. فالتعريف المناسب للوشيعة لا يذكر شكلها في المعنى العادي ولكن يتجاوز ذلك إلى كيفية تشكيلها وكيفية وضعها متكاملة بالطريقة المثلى حتى تؤدي هذه الوظيفة.

إن سقراط كما يراه الباحثون كان مؤسس ثورة في المجال الفلسفي. وهذه الثورة لها صفتان: إنها متأصلة في تراث عصره وإن تأثيرها العام لم

Plato. Cratylus 389 a-o.

(1)

يميز إلا تدريجياً. وأنها قدمت في شكل بسيط ومطلق وقد ترك للمفكرين في المستقبل وظيفة تطورها وتعديلها. إن التراث الذي عاش فيه سقراط هو التراث السوفسطائي والذي اختار منه الكثير. لقد أسس السوفسطائيون مذهبهم على أن الفضيلة يمكن أن تعلم. وقد وافقهم على مبدأ المنفعة. لقد كان سقراط أول من طبق المنهج الفلسفي في الأخلاق. فوجه الفلسفة وجهة جديدة وترك عملية البحث فيها وتطوير آرائها إلى الأجيال اللاحقة من المفكرين. فقد أكد أرسطو على أن المعرفة فضيلة وبدأ يطور مفاهيم أخلاقية أخرى أساسها ذلك المبدأ. فيسأل عن نوع هذه المعرفة - واقعية، كامنة، كلية أم فردية. وهل المعرفة هي كل الفضيلة أم هي جزء أساسي فيها؟ إلى غير ذلك من الأفكار التي تعتبر إلى حد ما تطويراً لفلسفة سقراط وشرحاً لها.

### الفضيلة والتعلم:

إن إمكانية تلقين الفضيلة وغرسها في نفوس الآخرين كان مثار جدل في العصور الأولى للفكر اليوناني منذ القرن الخامس قبل الميلاد. فالسوفسطائيون كانوا على رأيهم الذي يعتبر الفضيلة قابلة لنقلها إلى الغير بواسطة المعلم أو الحكيم بدلاً من اكتسابها عن طريق التفكير أو التربية الأسرية والعلاقات الاجتماعية. إلا أننا نجد بعض المفكرين في القرن السادس قبل الميلاد يؤكدون على أن مخالطة الأخيار تؤدي إلى اكتساب الطباع الجيدة وبالتالي تجعل من الإنسان شخصية فاضلة والعكس بالعكس. وقد ردد هذا الرأي أيضاً السوفسطائي انتيفون (Antiphon) قائلاً: إن الرجل بالضرورة يشبه في سلوكه أي شيء يصاحبه في معظم أوقاته. وعند آخرين تقترن الفضيلة بامتياز أو تفوق في وظيفة ذو فن معين. لذلك فقد نشير في حديثنا إلى العذاء الجيد أو البحار الجيد أو المثقف الجيد وهكذا في بقية الحرف الأخرى. فالعذاء الجيد يستعرض الفضيلة في قدميه. فأفلاطون نفسه يستعمل هذا الاتجاه عندما يتحدث عن فضيلة النجار أو الحرفي. أما سقراط فإنه يؤكد على أن هناك فضيلة معينة تنتمي لأي شيء يؤدي وظيفة أو دوراً، ويستعمل العين مثلاً لذلك. وعندها يشير إلى أن النفس لديها وظيفة خاصة

بها وهي إدارة وقيادة العناصر الدنيا الأخرى في الإنسان حتى يحيا الفرد حياة فاضلة. فالفضيلة هنا ليست سوى العدالة بين العناصر المختلفة والمتعددة وحسن قيادتها.

إن هذه النظرة العامة لمفهوم الفضيلة لم تظهر إلا عند سقراط، حيث أصبحت الفضيلة شرطاً سابقاً للحياة الإنسانية الخيرة. وقد لا يكون فضل سقراط وأصلاته متمثلاً في اكتشاف هذا المعنى العام للفضيلة بالقدر الذي يكون متمثلاً في أولاً: التأكيد على المعنى الأخلاقي للفضيلة، ثانياً: محاولته للوصول إلى تبرير فلسفي عن طريق اشتراط التعريف الكلي. فقد رفض كل الأمثلة الفردية الفاضلة تعريفاً للفضيلة. فالبحث عنده كان عن الشكل ذو الجوهر الخاص بالفضيلة، بدلاً من السلوك أو الأداء الفاضل في حرفة معينة الذي يكون بسبب كل أنواع السلوك الفاضل يدعي كذلك. فالفرق إذن واضح وشاسع بين مجرد رسم الأمثلة الفردية للمصطلح من ناحية وتحديد المصطلح العام عن طريق الاستقراء من تلك الأمثلة من ناحية أخرى. إلا أن السوفسطائيين وعلى رأسهم جورجياس يرفض تحديد هذا التعريف العام وفصله عن الأمثلة الفردية التي تجسده وهذا التردد في عدم قبول هذا المطلب دليل على تمسك السوفسطائيين بعقيدتهم الأساسية والمتمثلة في نسبة القيم.

إن إمكانية تعليم الفضيلة تعتبر المذهب الأساسي في عقيدة السوفسطائيين وقد وجد هؤلاء في العلاقة بين الفضيلة والمهارة الخاصة خير مبرر لهذا الادعاء. فقد أشار بروتاجوراس (Protagoras) إلى أن فن الحرفي وفضيلة الحرفي تعني معنى واحد<sup>(1)</sup>. وقد رأى أن الفضيلة لم تكن في البداية جزءاً من الطبيعة البشرية. إلا أنه تدريجياً استطاع كل فرد أن يتعلم ممارسة ضبط النفس والمعاملة العادلة حتى يتمكن من التعامل مع الغير والعيش معهم. هذه الفضائل إذن تكتسب عن طريق التعلم في الطفولة المبكرة من الآباء والمعلمين ومن الدولة. وكل ما يستطيع السوفسطائي إضافته هو تعميق التعليم وتهذيبه

Plato, Prota. 322 band d.

(1)

بدرجة أحسن إلى الحد الذي يجعل تلاميذه أحسن من غيرهم من المواطنين .

أما بالنسبة لسقراط فإن الشيء الذي يمكن تعليمه أو تلقينه هو المعرفة . إذا كانت الفضيلة (وهذا ينطبق على الفضيلة الأخلاقية أيضاً) يمكن تعليمها ، لا بد إذن للفضيلة أن تكون نوعاً من أنواع المعرفة<sup>(1)</sup> . وإذا كانت الفضيلة هي المعرفة فالرذيلة إذن هي الجهل . فالرذيلة لا ترتكب إلا نتيجة للجهل ، وبالتالي لا أحد يكون شريراً بقصد . فالفعل الخير يترتب آلياً عن معرفة ما هو خير .

إن قولنا بأن المعرفة فضيلة قد ينطبق على العلوم النظرية ولكن قد لا يكون كذلك بالنسبة إلى العلوم التطبيقية أو المنتجة والتي تكون فيها العلوم وسيلة فقط لتحقيق هدف أبعد . على سبيل المثال الصحة في الطب ، والقانون والنظام في العلوم السياسية . لذلك فإن مجرد العلم بماهية الفضيلة يعتبر أقل شأنًا وأهمية من معرفة الشروط والظروف التي تنتج لنا الفضيلة . فنحن لا نريد أن نعرف ما هي المعرفة أو العدالة ولكن نريد أن نكون شجعاناً وعادلين بالضبط كما نريد أن نكون أصحاب أكثر من أن نعرف ما هي الصحة . لذلك نجد أرسطو (Aristotle) يؤكد أن قول سقراط في الفضيلة «يتناقض مع الخبرة»<sup>(2)</sup> .

إنه أرسطو يعترف أن سقراط كان صادقاً جزئياً في آرائه في الفضيلة وهذا الجزء يتمثل في أن معرفة طبيعة الشجاعة أو العدالة شيء ضروري وشرط أولي لكي يكون الإنسان شجاعاً وعادلاً . ولكن لا يكون ذلك بالشرط الكافي . إن سقراط لا يخفى عليه مثل هذا الرأي البديل ، وبالتالي يصرح في محادثة بروتاجوراس (Protagoras) «أنت تعلم أن معظم الناس لا يصدقوننا فهم يعتقدون أن هناك العديد من الناس يدركون الخير ويرفضون التصرف بمقتضاه . وهذا يوضح التقابل بين الضمير والرغبة أو ضعف الإرادة إلا أن السلوك الطبيعي هو التصرف بمقتضى العقل والمعرفة . إنه لا توجد لذة يمكن أن تفوق الضمير الخير . والمهم هو النفس وليس الجسد أو المظهر الخارجي»<sup>(3)</sup> .

Plato, Meno 47g. (1)

Aristotle, En 1145 627. (2)

Plato, Protagoras 352. (3)

فعند سقراط إذن تعلم العدالة يؤدي إلى تكوين الشخصية العادلة الأمر الذي يؤدي إلى السلوك العادل، ويجب أن نتذكر هنا أن مثال سقراط الرئيس للفضيلة ليس العلم النظري ولكنه الفن أو الحرفة، المسيطرة التي تستدعي كلاً من المعرفة والتطبيق. لذلك نجده يوضح في بروتاجوراس أهمية كل من الجانب النظري والطبيعي والجانب التطبيقي المكتسب للفضيلة. فهو يؤكد أن الطبيعة تلعب دوراً هاماً ولكن الشجاعة تنمو في طبيعة كل إنسان عن طريق التعلم والتطبيق. فالجندي يحارب بشجاعة عندما يستعمل الأسلحة والفن الذي تدرب عليه أكثر مما يستعمل أسلحة غير مألوفة لديه<sup>(1)</sup>. كذلك في محاورة جورجياس يشير سقراط إلى أنه على الصعيد الأعلى لا أحد يرغب في عمل الشر. ولكن عدم الرغبة لا تكفي لكي يتجنب الإنسان ذلك، فهو يحتاج إلى قوة معينة، فن. وعن طريق تعلم وتطبيق هذا الفن فقط يستطيع أن يتجنب الظلم والشر<sup>(2)</sup>. إن سقراط في تأكيده على أن المعرفة فضيلة لم يهمل أو ينكر مكانة وأهمية أي من العناصر المألوفة في القرن الخامس قبل الميلاد مثل الهبة الطبيعية والتعلم والتطبيق.

### الخير والمنفعة:

يستعرض أفلاطون في الجمهورية على لسان سقراط الاتجاه النفعي للخير والفضيلة. فهو يؤكد على أن العدالة شيء له ميزة. فيفترض سقراط أن أي شيء نافع يكون جميلاً. وفي جورجياس يقول إن كل الأشياء الحسنة مثل المواد والأجسام، الألوان، والعادات. . . تكون كذلك إذا كانت نافعة لأداء غرض معين أو لأنها تعطى لذة. وفي محاورة مينو<sup>(3)</sup> يشير سقراط إلى أنه إذا كانت الفضيلة هي التي تجعلنا أختيار يجب أن تكون شيئاً نافعاً أو ذا ميزة، لما كانت كل الأشياء الخيرة نافعة. ولكن بعض الأشياء في بعض الظروف تؤدي إلى الألم. لذلك يجب أن نبحث عن الشيء الذي في كل الظروف يؤدي إلى

(1) Plato. Prota. 350a.  
(2) Plato. Gorg. 509d, 1<sup>st</sup>.  
(3) Plato. Meno 87.

النفع. وفي بعض الأحيان نجد الخير مقترناً باللذة مثل ما يقترن بالمنفعة. ففي محاوره بروتاجوراس يقول «إن كل الأفعال التي تهدف إلى هذا الهدف، بمعنى الحياة اللذيذة الخالية من الألم، يجب أن تكون أفعالاً حسنة أي أنها خيرة ونافعة. إذا كان اللذيد هو الخير، فإن المعرفة أو الحكمة الضرورية للحياة الخيرة تكمن في تحصيل فن القياس الذي يوضح المقدار الحقيقي الظاهري للذة وإذا كنا قادرين على تقييم اللذات الواقعية والفعلية من الأشياء فإننا سوف لا نحصل على اللذة الوقتية التي قد تتبع بالألم والشقاء فحسب بل سوف نحقق الحد الأقصى من اللذة والحد الأدنى من الألم على مدى الحياة ففي فن القياس وحساب اللذات يوجد الخلاص النفسي<sup>(1)</sup>. إن هذا التصور لمفهوم الخير والفضيلة سقراطي الأصل. لا شك أننا نجد هذا في مذكرات اكسانوفون حيث يقدم لنا سقراط هذا الشكل بقوله «أعتقد أن كل الناس يختارون من السلوك المتاح لهم ذلك السلوك الذي يعتقدون أنه يحقق مميزات ومصالح أكثر»<sup>(2)</sup>.

إن التأكيد على هذه العلاقة الوطيدة بين الخير والمنفعة قد تؤدي إلى نتيجة أخرى أبعد من ذلك. إن الشيء الذي يكون نافعاً لإنسان معين قد يكون ضاراً لإنسان آخر. وبالتالي يكون الخير حسب الأهداف والظروف والأفراد. وهذا مبدأ السوفسطائيين الذي رفضه سقراط. فالمجال نسبي حسب الوظيفة أو الغرض. الشيء النافع يكون جميلاً بالنسبة للشيء النافع ومن المستحيل أن نجد شيئاً نافعاً لكل الأغراض، إن أحد المبادئ الرئيسية عند سقراط هو أن خير أي شيء يكمن في صلاحيته لأداء وظيفته الأساسية.

وفي الحوار الذي جرى بين سقراط وأريستيبوس (Aristipos) يؤكد فيه الأول على أن الخير يكون كذلك نسبة إلى شيء آخر. لقد كان أريستيبوس من أنصار اللذة المادية المسرفين في الشرب والأكل والجنس، ولذلك يسأل سقراط ما إذا كان يعتبر بعض الأشياء خيراً في ذاتها. ولكن سقراط يجيب

Plato. Prota 358. (1)

Xanaphore. Mem. P. 82. (2)

فيقول إن كنت تسألني عما إذا كنت أعرف شيئاً خيراً دون أن يكون كذلك بالنسبة لأي شيء فإنني لا أعرف ولا أريد أن أعرف. وهذا ينطبق على الجمال. فسقراط يشير إلى عدة أشياء جميلة ولكنها مختلفة. وفي محاوره السوفسطائيين نجد سقراط يؤكد على نفس المبدأ عندما يصرح بأنه لا شيء يمكنه أن يكون خيراً أو شراً نافعاً أو ضاراً بالمعنى المطلق ولكن يكون كذلك فقط بالنسبة إلى شيء محدد. لا أحد يستطيع أن يلقب نفسه بالطبيب إلا إذا عرف الدواء ونوع الداء الذي يعالجه وكيفية استخدامه والمدة التي يجب أن يتعافى فيها. وكما أن الخير نسبي تبعاً لوظيفة الشيء فإن الأشياء الخيرة تكون كذلك بدرجات متفاوتة. لذلك نجد سقراط يشير إلى أنواع الخير التي يمكن أن تصنف في خط صاعد حسب الهدف والوسيلة. فقد تبدو بعض الأشياء أهدافاً يسعى إليها الإنسان. ولكن نجد أيضاً غايات أبعد من ذلك وتترتب على الأولى. ففي مثل هذه الظروف قد يبدو الهدف وسيلة إلى هدف أسمى وراء ذلك. فمثلاً نجد أن الجندي يستطيع - عن طريق المعدات الحربية - أن يحارب ببسالة. ولكن إلى جانب ذلك نجد الخطة الصحيحة أو التدبير السليم يجعل الحرب أكثر فعالية. كل هذا قد يؤدي إلى تحقيق هدف من الأهداف الرئيسية في الحرب وهو النصر. لكن عندما يتم ذلك يبرز هدف آخر وراء النصر الذي بدوره يحتاج إلى تخطيط أحكم ومعرفة أوسع. هذه المعرفة تتمثل في كيفية معاملة العدو السابق وكيفية إدارة هذه الدولة وتنظيمها حتى يأتي ذلك النصر بفوائده المتمثلة في السلام والازدهار والحياة السعيدة. إن أي فن مثل التخطيط أو الطب أو السياسة له هدفه الخاص به ووسائله المحددة والمناسبة. وذلك هو خيره، كالانتصار أو الصحة، أو سيطرة الإنسان على الآخرين. ولكن ثمة هدف آخر وراء كل هدف من هذه الأهداف الخاصة. فالانتصار قد يكون مدمراً، والصحة قد لا تعني إلا استمرار الحياة التعيسة. «فالناس يفكرون في الأشياء النافعة عملياً التي تساعد في الحصول على ما يريدون لكن الأمر يكون أكثر نفعاً عندما يعرفون ماذا يريدون»<sup>(1)</sup>.

W. Gathrie. Socrates (Cambridge University Press, London, 1971) P. 145.

(1)



السؤال الآن هو ما هو النافع؟، ما هو الشيء الذي يحقق أهداف الحياة الإنسانية. فالطبيب، والعسكري كل يعرف ماذا يريد أن يحقق فالأول ينشد الصحة، والثاني يريد النصر، وذلك الهدف الخاص يرشدهم إلى الوسائل والطرق التي تحققه. ولكن عندما يكون الموضوع هو الوجود البشري فإننا لا نستطيع أن نذكر أي شيء فردي مادي. إن أي نموذج فردي لن يصلح ممثلاً لذلك الهدف الكلي فالشيء المطلوب من هذا البحث هو الشيء الذي يجمع الخاصية المشتركة التي تجعل الخير أو الجميل كذلك. إنه ذلك الهدف الذي يتصف بصفات كل الأشياء الخيرة مهما كانت نسبية أو مختلفة مادياً. إن هذا الهدف يجب أن يجمع الخصائص التي إذا اكتسبها يكون خيراً. ولقد أدرك السوفسطائي تراسيماخوس (Thrasymachos) تلك الحقيقة لكنه اعترف أنه ليس باستطاعته أن يكتشف هذا النوع من التعريف وقد يستنفد هذا البحث كل حياته. أما سقراط فإنه يؤكد ذلك ويرى أنه يمكن أن يستنفد كل حياة الإنسان إلا أن الإنسان يكون قد قضى حياته بطريقة حسنة. فيقول عبارته المشهورة «إن الحياة التي لم تمتحن ليست جديرة بأن تحيا»<sup>(1)</sup>.

إن الحل - كما يبدو - يتمثل في العلاقة القائمة بين الجوهر والوظيفة. فخير الشيء يكمن في تأدية دوره ووظيفته التي وجد من أجلها. فالإنسان لا يعرف الطبيب إلا إذا عرف وظيفته. وهذا بالتالي يؤدي إلى المعرفة الخاصة التي يحقق بها فضيلته. إذًا، إذا أردنا أن نعرف الفضيلة التي تجعلنا نعيش حياة البشرية يجب أولاً أن نعرف أنفسنا وبهذه المعرفة سنعرف الهدف الرئيسي لحياتنا.

### معرفة النفس:

إن إحدى النصائح التي يوصي بها سقراط لإخوانه المواطنين هي العناية بالنفس. فهو يرى أن الإنسان يجب أن يشعر بالخجل عندما يهتم بالمال والشهرة ولا يهتم بالنفس. إن أصل كلمة النفس أو الروح في اليونانية هي

Plato. The Republic.

(1)

(Psyche) وفي اللغة الإنجليزية (Soul). وفي التراث اليوناني القديم نجد بعض المفكرين يسمونها هواء الروح التي لا قيمة لها بدون الجسد، وهناك المعنى الديني الذي يوحي بأن النفس جديرة بأن ترحم في الحياة بعد الموت. كذلك استخدمت كلمة (Psyche) بمعنى الشجاعة أحياناً أو مجرد الحياة. أما الفيثاغوريون فقد صوروا النفس في صورة الآلهة المسجونة في البدن<sup>(1)</sup>. كما يبدو من هذه المعاني إن النفس لم تكن لها علاقة بالتفكير أو العواطف. لقد كان سقراط أول من عرف النفس في التراث الغربي وقدم صورة لها على أنها الشخصية المفكرة الأخلاقية. فهي تلك الأنا المسؤولة في العملية المعرفية وفي السلوك الأخلاقي خيره وشره. ولا نكاد نجد أحداً قبل سقراط قال بأن هناك شيئاً قادراً فينا على تحقيق الحكمة، وإن هذا الشيء نفسه يستطيع بلوغ الخير والحق وهذا يسمى بالنفس. فالإنسان الحي نفس، والجسد كله عبارة عن مجموعة أدوات يستعملها الإنسان لكي يحيا. فالحرفي ينتج الصناعة الجيدة فقط إذا سيطر على أدواته، واستطاع أن يستعملها حسب رغبته وهذا يتطلب المعرفة والتطبيق. وكذلك الحياة، يمكن أن تحيا فقط عندما تتمكن النفس من السيطرة على الجسم. وهذا يعني أن العقل يجب أن يكون المسيطر على الحواس والعواطف. وبذلك تكون فضيلته هي الحكمة والتدبير. فالذي يسيء إلى الإنسان كما يقول سقراط ليس الجهل بل أن يكون الإنسان جاهلاً بأنه جاهل.

بعد ذلك يؤكد سقراط على أن النجاح في الحياة يتطلب العناية بالنفس وتحسينها وتدريبها. إلا أن الإنسان لا يستطيع أن يعتني بأي شيء إلا إذا عرف طبيعته. فمعرفة كيف؟ سبقتها معرفة ماذا؟ إن الشيء ذاته يختلف عن الشيء الذي ينتمي إليه من خصائص وعوارض. فالشيء وعوارضه موضوعين لعلمين مختلفين. فمثلاً نجد الثروة أو الشهرة ليست أنفسنا ولكنها أشياء تنتمي إلينا. لذا فإن سعينا وراء هذه الأشياء لا يعني الاعتناء بالنفس. فالإنسان يجب أن يعرف طبيعة أو غرض أي شيء قبل أن يعتني به. وكذلك

(1) يوسف كرم. تاريخ الفلسفة اليونانية ص 23.

في الحياة لا نستطيع أن نحصل على علم تحسين النفس إلا إذا فهمنا مسبقاً ماهية النفس. وبالتالي، كما يقول سقراط يكون واجبنا الأول هو إطاعة أوامر (دلفي) «اعرف نفسك». فإذا عرفنا أنفسنا نستطيع بعد ذلك أن نعتني بها ونعمل على تحقيق ماهيتها وهدفها. ولكن كيف نصل إلى معرفة أنفسنا الحقيقية؟ يقول سقراط إن هذا يتم عن طريق تصور الاختلاف القائم بين الإنسان الذي يستعمل الأشياء وتلك الأشياء التي يستعملها. فصانع الأحذية أو الإسكافي يختلف عن الأحذية التي يصنعها وكذلك الموسيقار عن الأدوات الموسيقية والفنان قد يستعمل يديه وعينه إلى جانب أدواته في النحت. وبالمثل نجد الإنسان يستعمل الجسم ككل لكي يحقق هدفه وغرضه، فالرجلان مثلاً للتنقل من مكان لآخر، والعينان للنظر، إلخ. إن سقراط كما هو موضح، عندما يتحدث عن الإنسان فهو يعني شيئاً آخر غير الجسم، وهذا الشيء يستعمل الجسم أداة له. إن هذا الشيء في الإنسان هو ما يسميه سقراط بالنفس التي تستعمل وتدير الجسم.

وبالتالي فإن عبارة «اعرف نفسك» تعني معرفة النفس.

إن سقراط يؤكد أن من يريد معرفة ماهية النفس يجب أن ينظر إلى الجزء الذي تكمن فيه الفضيلة. إن هذه الفضيلة هي الحكمة. لكي نعرف ما هو الشيء يجب أن نعرف غرض ذلك الشيء. وقد عرفنا أن وظيفة النفس تكمن في إدارة وحكم وقيادة بقية الأعضاء. فالعلاقة بين الفضيلة والمعرفة شيء يعود إلى وظيفة الإنسان. ففضيلة الإسكافي هي معرفة وظيفة الأحذية وكيفية صنعها، وفضيلة الإنسان فرداً أو حيواناً اجتماعياً هي معرفته الفضائل الأخلاقية والسياسية مثل العدالة والشجاعة وغيرهما. ففي محاورته الاعتذار يوضح سقراط لأصدقائه أنه ينبغي أن نهتم ونعتنى بالنفس من أجل الحكمة والحقيقة بدلاً من الثروة والشهرة.

لقد اهتم سقراط بالنفس أكثر من غيره من المفكرين، وقد يكون هذا الاهتمام الشديد ناتجاً عن قيمة وأهمية معنى النفس في فلسفته. فعن طريق

النفس يكون الإنسان في هذه الحياة. وأن النفس هي التي تجعل من الفرد خيراً أو شراً. إن الاختيار الحسن والحياة الخيرة آتية من الفهم الصحيح.

إذا كان الإنسان فعلاً يدرك خيره ويفهمه فلا بد أن يواصل البحث عنه ويحاول تحقيقه. إن الكمال في الفضيلة إذن مشروط بتقدم المعرفة وفوق ذلك معرفة النفس، وهذه هي حكمة اعرف نفسك.

إن الحياة الخيرة السعيدة هي الحياة الواعية المدركة، حياة الإنسان الذي يدرك من هو وما هدفه في هذه الحياة. وليست الحياة التي تنبع من العواطف والشهوات. إن الحياة الواعية المدركة تولد الرضا والطمأنينة الإنسانية الدائمة التي هي حقيقة السعادة. لذلك يؤكد سقراط على أن الحياة التي لم تمتحن غير جديرة بأن تحيا إنسانياً.

تعليق: إن السوفسطائيين مجموعة من المدرسين المحترفين تحدوا الفلسفة اليونانية بطريقة جديدة. فالفلاسفة الأوائل اهتموا بالعالم الطبيعي وظواهره وأهملوا الشؤون الإنسانية وقضاياها. ولا نكاد نجد من بين أولئك الفلاسفة الطبيعيين إلا نذراً قليلاً تناول المشكلات السلوكية الإنسانية. بل إن هذه المشكلات لم تكن موضوعاً لأبحاثهم إلا بدرجة ثانوية، فالسوفسطائيون كانوا مهتمين بتدريب الشباب على النجاح في الحياة وقد رأوا أن فن الجدل Rhetoric أو فن الإقناع لا الفلسفة بالمفهوم الطبيعي هو ما يجب أن يلحق أو يدرس ولذلك فإن هدف السوفسطائيين في ذلك الوقت هو تكوين الرجل السوفسطائي القادر على الجدل. مثل هذا الرجل خبير بالثقافات المختلفة ذو ثقة عالية في كفاءته وفي ذاته. مثل هذه الشخصية التي تملك الوسائل والسبل المختلفة لكسب ثقة الآخرين وانطباعاتهم تكون لها ميزة ودرجة من التفوق على الآخرين في مختلف أوجه الحياة السياسية والقانونية والاجتماعية. فكلمة السوفسطائي عند تلك الفئة كانت تعني هذا المعنى والوصف.

إن أثينا في ذلك الوقت وفي تلك الظروف كانت في حاجة إلى مثل تلك القوة التقدمية فقد أصبحت مركزاً للحضارة اليونانية وبالتالي فإن ظروفها

تتطلب التغيير في السياسة وفي نوع القوانين والقيم الاجتماعية السائدة. إلا أن التغييرات التي تطرأ على المجتمعات قد لا تحظى بالنصيب والقبول من كل أفراد المجتمع. ولذلك لم يكن للسوفسطائيين ذلك الحظ السعيد مع أفراد المجتمع الأثيني. فقد سبب نجاحهم النسبي في إثارة بعض الفئات وخاصة غير القادرين على دفع الرسوم الدراسية والطبقة الأرستقراطية وخاصة أرستوفانيس وكذلك أفلاطون وسقراط اللذان اعتقدا أن الحياة هي أكثر من المركز الاجتماعي وإحراز التقدم والنجاح في الشؤون الدنيوية. فالحياة الحقيقية لا تعني مطلقاً الثراء والمكانة الاجتماعية.

ورغم ما ذكر عند أفلاطون وأرسطو عن السوفسطائيين بوصفهم باعة للحكمة مقابل المال لكننا لا ينبغي أن نتجاهل الجوانب الإيجابية لحركتهم الجديدة. إن اهتمامهم بالإنسان من الناحية العملية قد أدى بهم إلى تحسين فن الجدل وقواعده. وفي مجال اللغة درسوا القواعد وفن الحوار وطبقوا المنطق الشكلي. وقدموا النظام التقابلي في القانون - ثم إن إصرارهم على أن الأخلاق والسياسة أساسهما الاتفاق والتعاقد وليست الطبيعة البشرية جعلت من جاء بعدهم من المفكرين يتحقق من الطبيعة البشرية. كما أن البعض قد جعل من الأخلاق ظاهرة اجتماعية كما هو الحال بالنسبة للأخلاق الاجتماعية. ولعل مساهمتهم الفعلية في القضاء على الفوارق الطبقة بين الأرستقراطيين وغيرهم من الفئات تُعد من الأفكار السياسية التقدمية. فقد رأى السوفسطائي أن تلك اللهجات الخاصة التي تتميز بها فئة معينة يمكن أن تلقن لأي فرد. فالأرستقراطيون كانوا يعتقدون أن المكانة والشخصية الأخلاقية شيء موروث وأن القيمة والمركز الاجتماعي أشياء طبيعية.

إن السوفسطائيين في الواقع لم يقدموا تطوراً بناءً في الفلسفة الغربية وأن أشهرهم كان ناقداً فحسب. فقد أحدثوا فاصلاً بين الماضي ودراسة الظواهر الاجتماعية فهم لم يعتمدوا الفلسفة ولا العلم، لأنهم غير عمليين بل اقترحوا البديل. وقد استعمل أحد السوفسطائيين جورجياس الذي كان دبلوماسياً ناجحاً ليشيلي في أثينا، المنطق الشكلي في عدة قضايا

ومناسبات . ففي دفاعه عن هيلين أمام المحكمة دليل على أنه كان مفكراً بارعاً في المنطق . فقد قال إن هيلين تركت زوجها لتذهب مع باربس لأحد أسباب ثلاثة . أما بسبب الاعتقاد . أو بسبب العاطفة القاهرة أو بسبب الوقوع تحت قوة الإقناع . فإذا كان الاعتقاد هو السبب فليس لها أي خيار من ذلك وبالتالي فهي ليست مذنبه . وإذا كان السبب هو الحب وهي القوة التي تفوق الإرادة البشرية فإنها ليست مسؤولة عن ذلك لأنها بشر . وكذلك ينطبق هذا على السبب الثالث لأن الكلمات لها قوة التأثير على العقل والإرادة تفوق طاقة الإرادة . ويختم حديثه فيقول : هيلين إذاً ليست شريرة ولا مذنبه ولم تهجر زوجها إرادياً . وبالتالي فهي في حاجة إلى العطف أكثر من العقاب .

ولا نكاد نجد أي اهتمام لدى بروتاجوراس بالفلسفة أو العلوم . وهو الذي يقول إن الإنسان مقياس كل الأشياء . وبالرغم من أن المقصود بالإنسان في هذه العبارة غير واضح . هل هو الفرد أم الإنسان بصفة عامة فإن القضية تشير إلى فكرة جديدة وهي أن الحقيقة نسبية متعلقة بالثقافة ودرجة التفكير وقدرة الملاحظة لدى الإنسان . فالإنسان وحده يؤلف اعتقاداته ومعارفه كما يراها . وبذلك يرى بروتاجوراس أن القيم الاجتماعية والأخلاقية من حق وخير وعدالة ليست أشياء طبيعية وإنما هي تعاقبات اجتماعية . ونجد في القرن العشرين اتجاهات إيجابية يجعل من السوفسطائيين أبطال التقدم والتنوير . فقد وصفهم كارل بوبر (Popper) بالجيل العظيم الذي تولى قيادة التفكير الليبرالي والديمقراطي الإغريقي . وفي حين يعتقد جاوت Jowete أن السوفسطائيين يمكن أن يكونوا رجالاً أشرافاً وأخياراً إلا أن سمعتهم كانت قد ساءت في أثينا وانتشرت بين الأثينيين لأسباب متعددة من بينها أنهم كانوا أجنباً ، وحققوا ثروة هائلة ، ولأنهم كانوا قد استولوا على عقول الشباب .

أما سقراط فقد كان المؤسس الأول لعلم الأخلاق حيث حاول عملياً أن يحدد القيم الأخلاقية الموضوعية على الرغم من تلك الظروف والاتجاهات العقائدية السائدة في ذلك الوقت التي لا تشجع على البحث في الإنسان وقضاياها مطلقاً . وبالرغم من ذلك فقط وقف سقراط ليعلن للجميع أن هناك قيماً

فاضلة وسامية مستقلة على الأهواء والمصالح الإنسانية. فالحق والخير والعدالة تبقى فضائل سامية وإن لم تحقق منفعة أو لذة. فقد كان سقراط جريئاً وشجاعاً غير مكترث لما قد يحصل له في حياته نتيجة لتمسكه بمثل هذه الأفكار التي لم يألفها المجتمع الأثيني في ذلك الوقت. وعندما تعرض فعلاً للإتهام بإفساد عقول الشباب والقول بوجود آلهة جديدة لم يتأسف سقراط عن هذا الاتهام ولم يعتذر عما صدر منه من آراء، ولم يتخل عن كل ما اعتقد بأنه الحق. لذلك لم يكن حديثه أمام القضاة في المحكمة استعطافاً أو دفاعاً عن التهمة الموجهة إليه. بل كان واعظاً، محاضراً ومعلناً للحاضرين بأن هناك حياة أخرى أطيب وأزكى وأفضل من هذه الحياة المادية. إنه لا يخشى الموت لأن ذلك راحة للنفس من شرور الجسد والمادة، وانتقال لعالم الحق والخير والسعادة.

إن سقراط لم يكن مفكراً نظرياً مفارقاً للظروف العملية في أي وقت من حياته. بل كان يلتقي بأفراد المجتمع ويتحاور معهم لإصلاح وتقويم السلوك العملي للإنسان. فهو لم يعمل على تدوين أي من أفكاره وآرائه ولم يترك لنا أية مؤلفات أو وسائل كما يفعل الكتاب في الغالب. وكل ما نعرف عنه من أفكار وآراء كانت قد نقلت إلينا عن طريق تلامذته وأصدقائه. ولعل ذلك كان السبب الرئيسي في اختلاف اللاحقين من المترجمين والمؤرخين في الفكر الفلسفي في ترجمة أفكاره وآرائه. فقد انقسمت المدارس السقراطية في الفكر الأخلاقي إلى مدارس متعددة اعتنق بعضها اللذة والاستمتاع بحياة المادة. في حين اعتنق البعض الآخر الزهد وتخلي عن اللذات المادية مطلقاً. نجد في هذه المدارس أيضاً المثاليين والواقعيين، والحدسيين والتجريبيين. والغريب في الأمر أن الجميع على اختلاف مذاهبهم يتخذون من سقراط وآرائه الفلسفية والأخلاقية مرجعاً لأفكارهم، وخلافاً للفلاسفة السابقين فقد ربط بين العلم والفضيلة وبين الجهل والرذيلة. فلا يمكن لأحد أن يكون فاضلاً دون أن يكون عالماً. فالعلم وحده هو الفاضل وبالتالي يقع الجاهل بالضرورة في الشر والرذيلة. ولما كان سقراط منشغلاً بترسيخ مثل تلك

المبادئ العامة من عقول الآخرين فإنه يتناول هذه المبادئ والقضايا بالتحليل الدقيق والعميق. لذلك بقيت تلك المبادئ في حاجة إلى تطوير وتفسير وتحليل. لذا فإننا نجد أرسطو يوجه نوعاً من الانتقاد إلى سقراط فيما يخص العلاقة بين العلم والفضيلة من ناحية والجهل والرذيلة من ناحية أخرى. فقد رأى أرسطو أن الإنسان قد يملك العلم والمعرفة إلا أنه لا يفعل الخير ولا يحقق الفضيلة بالضرورة بل إننا نادرأ ما نجد من يفعل الشر والرذيلة عن جهل بالحق والباطل. لذلك يؤكد أرسطو على أن العلم بالفضيلة مختلف عن ممارسة الفضيلة واكتسابها. فالعلم كما يقول شرط ضروري ولكنه غير كافٍ لاكتساب الفضيلة. فالفضيلة تحتاج إلى التدريب والتعود كما تحتاج إلى العلم والمعرفة بأمورها ووسائلها.

ومهما يكن من غموض وتعميم في أفكار سقراط فإنها كانت بمثابة الأساس الذي بنيت عليه العديد من النظريات الأخلاقية وخاصة تلك التي ظهرت في الفلسفة الغربية. إن مبدأ اعرف نفسك أصبح نقطة البداية التي انطلقت منها النظريات التحليلية النفسية في علم الأخلاق والتي حاولت أن تؤسس الأخلاق على مكونات الطبيعة البشرية وأهدافها. فأصبحت العواطف والرغبات والدوافع والانفعالات هي المرجع الأساس لكل أفعال الإنسان. وقد بدا هذا واضحاً لدى أولئك الذين يؤكدون على العلاقة الوثيقة بين علم النفس وعلم الأخلاق. أما فكرة العلاقة القائمة بين فضيلة الشيء والوظيفة أو الدور الذي يؤديه فقد لاقى الاهتمام الكبير من قبل أرسطو وبعض المفكرين الآخرين. فقد ربط أرسطو بين فضيلة الإنسان وبين ذلك العنصر الذي يميزه عن غيره من الكائنات وهو العقل. أما اهتمامه بالعالم الآخر ذلك العلم الذي طالما اشتاقت إليه الأنفس، فقد تطور عند أفلاطون إلى ما سماه بعالم المثل الذي قوامه الحق والخير والجمال. فالنفس السعيدة هي تلك النفس التي تفلح في التخلص من قيود المادة وشرورها لترحل إلى العالم الروحي الكامل. ومن ناحية أخرى فإن العلاقة التي رسمها سقراط بين الخير من ناحية واللذة والمنفعة من ناحية أخرى قد وجدت طريقها في فلسفة اللاحقين من اللذيين



والنفعيين . فقد رأى أبيقور أن الخير هو ما يحقق أو يؤدي إلى أكبر قدر من اللذة أو المتعة . أما النفعيون فقد ربطوا بين الخير والمنفعة، ذاتية كانت أم عامة برابطة ضرورية تجعل الخير متعلقاً بنتائج الفعل التي تحقق المنفعة أو المصلحة .

إن ما تقدم من الملاحظات الإيجابية التي تميزت بها فلسفة سقراط الأخلاقية يبرز أهمية سقراط والدور الذي يلعبه حتى وقتنا الحاضر في إرساء دعائم الفكر الأخلاقي بصفة خاصة .



## الفصل الرابع

### أفلاطون

Plato

كان أفلاطون أحد تلامذة سقراط البارزين وكان معجباً بأستاذه إلى حد كبير. لذلك لا غرابة في أن نجد أفلاطون يسير في نفس الاتجاه الفلسفي الذي رسمه وبدأه سقراط. بل حاول أفلاطون أن يطور تلك المبادئ السقراطية ويضعها في قوالب ونظريات أصبحت فيما بعد تشكل مذهباً فلسفياً متميزاً في تاريخ الفلسفة. فمبدأ «المعرفة فضيلة» عند سقراط أصبح من الأفكار الرئيسية في مذهب أفلاطون الأخلاقي. فقد حاول أن يعرف طبيعة هذه المعرفة وأن يضع لها معياراً يحددها ويميزها عن غيرها. رأى أفلاطون أن هذه المعرفة ليست معرفة ذاتية بل هي موضوعية وكلية جامعة تتجاوز حدود الإنسان الفرد. وعلى سبيل المثال فإن طبيعة العدالة يجب أن تكون موجودة في التصرفات العادلة جميعها رغم الاختلافات التي توجد بينها إن هذا الشيء الجامع العام ليس ضرورياً للوعي والإدراك الأخلاقي فحسب، بل هو ضروري لكل معرفة حقيقية. فالأشياء المادية التي تشكل موضوع الحواس هي جزئيات متغيرة وهي عبارة عن أشباح وظلال للحقيقة<sup>(1)</sup>. إن العقل وحده هو الذي يدرك جوهر ومعنى هذه الحقيقة. ومجموع الحقائق يطلق عليها أفلاطون اسم «الأفكار العقلية». وهي تشكل ما يعرف بعالم الحقيقة عند أفلاطون. ففي هذا العالم تكمن معرفة الطبيعة والطبيعة الإنسانية

---

Plato. The Republic ed F. Counford (Oxford Univ. Press. London, 1961) 7, 517. (1)

وهذا هو فهم أنفسنا وفهم حقيقتنا. إن هذا النوع من المعرفة والحقيقة وحده يقود إلى السلوك الواعي الأخلاقي. لذلك، مرة أخرى، فالفضيلة معرفة بهذا المعنى. فالتنوير العقلي إذاً هو المصلحة الأسمى للإنسان والحياة العقلية الواعية هي الوحيدة التي تستحق أن تختبر وتحيا.

لذا فإننا نرى أن أفكار سقراط النظرية والتطبيقية في الميتافيزيقيا والأخلاق. قد اكتملت في عقل أفلاطون.

إن الإنسان في محاولته لفهم نفسه ودوره الخاص قادر على أن يبحث في تراثه ومستقبله وسيكون بهذه الطريقة الإنسان نفسه. فعندما يعمل الإنسان على استكمال نفسه وراقيها فإنه سيجد نفسه وسيصل إلى أسمى درجات الحقيقة. فالفضيلة تتطلب الوعي الباطني. وهذا الوعي الباطني يشير إلى الفضيلة. لذلك يرى أفلاطون أن الفضيلة هي المعرفة، والإدراك العقلي هو الغاية السامية للإنسان. إن العالم الذي نعيش فيه هو عالم عقلاني وفيه مراتب متعددة من الكائنات الروحية والحقائق. ووظيفة الإنسان في هذا الكون هي أن يعي هذه المعقولة والحقيقة حتى يعرف دوره في هذا النظام. فالعالم الأفلاطوني غير مكون من ذرات مادية في حركة أو سكون إلى ما لا نهاية كما يظن البعض. بل هو عالم الأرواح والمثل والثبات والكمال. إن معرفة النفس شرط للحياة العملية الفاضلة، وهي ناتجة عن التحليل الكلي لهذا المركب وتقسيمه إلى تلك العناصر الأولية. وعن طريق هذه المعرفة نصل إلى كل جزء من الإنسان وبالتالي ندرك دوره ووظيفته الرئيسية. ويشير أفلاطون إلى علاقة هذه العناصر ببعضها البعض فيؤكد أن الجزء الخير هو الذي يجب أن يدير ويحكم بقية الأجزاء الأخرى. وعلى هذا المبدأ أو القانون يرسم أفلاطون مذهبه الأخلاقي، ذلك أنه للأحسن كل الحق في حكم الأدنى من الطبيعة. إن كل الاضطرابات والانحلال والفساد وجدت بسبب عدم مراعاة هذه القاعدة.

ولكي يوضح أفلاطون صدق هذه القاعدة الأخلاقية ومعقوليتها يلجأ

إلى نظام الدولة والمجتمع وما يتم فيه من علاقات متبادلة بين الفئات المختلفة. فالمجتمع نظام حيوي تتحد فيه الطبقات. وعندما تتلاحم هذه الطبقات ويؤدي كل دوره الوظيفي دون تجاوز فإن النتيجة هي الخير والسعادة للجميع. فالطبقة السفلى وهي طبقة العمال والحرفيين والصناع وظيفتها العمل على تزويد المجتمع اقتصادياً ومادياً، بالأكل والشرب والملابس وغيرها من المواد التي يحتاجها المجتمع أو الدولة. وبقاء المجتمع رهن بقاء هذه الطبقة المنتجة. ولكن هذه الطبقة المنتجة مرتبطة أيضاً من حيث الأمن والسلام بطبقة أخرى. لذلك تستدعي ضرورة وجود طبقة الجند أو الحرس للدفاع عن الدولة ضد أي اعتداء خارجي<sup>(1)</sup>. وإذا أرادت الدولة أن تصل إلى السعادة والكمال فلا بد من وجود طبقة أخرى وهي طبقة المشرعين والحكام لتدير شؤون الدولة<sup>(1)</sup>. وعندما تكون هذه الطبقات الثلاث في توازن مع بعضها البعض وتخضع كل من الطبقة المنتجة والمدافعة إلى طبقة الحكام يسود المجتمع الاستقرار ويبلغ السعاد الكاملة<sup>(2)</sup>.

ويقابل هذا التقسيم في الدولة تقسيم ثلاثي للقوى الموجودة في الإنسان الفرد. ففي الفرد قوى ثلاث لكل منها دور ووظيفة معينة. إلا أن هذه القوى تنزع كل منها لقيادة القوى الأخرى والتفرد بالسلطة داخل الفرد. لذلك يرى أفلاطون أن هذا التقسيم يفرض وجود قوة حرة ونبيلة قديرة تنظم العلاقة بين القوى وإلا ستكون النتيجة هي المرض والانحراف ثم هبوط المستوى الأخلاقي في الفرد. هذه القوة الخيرة هي العقل. فعن طريق العقل يمكن إرشاد القوة الشهوانية إلى إشباع حاجاتها بطريقة معتدلة دون إفراط. كما أنه كذلك يمكن قيادة القوة الغضبية في النفس إلى حالة الاعتدال والابتعاد عن التهور الذي يجر الفرد إلى التعاسة والشقاء. إن هذا الإشراف والتدبير العقلي لبقية القوى الأخرى هو بعينه الكمال الأخلاقي. وفي هذه الحالة تؤدي كل قوة وظيفتها مع إشباع حاجاتها في توازن واعتدال. وبذلك

(1) المرجع السابق ص 60، 201.

(2) المرجع السابق ص 126.

تستقيم النفس وتعيش في سعادة كاملة. وفي هذا أيضاً تحقق كل قوة فضيلتها الخاصة بها. العفة - الشجاعة - الحكمة. وفي النهاية تبرز الفضيلة الرابعة وهي (العدالة) التي تأتي نتيجة التوازن للقوى الثلاثة في الفرد.

### الفضائل في الدولة:

بعد أن وضع أفلاطون الإطار العام للجمهورية ومقوماتها شرع يبحث عن القيم والفضائل التي تنتج عن طبيعة تلك العلاقات القائمة بين طبقاتها. ففي الكتاب الرابع من الجمهورية (Republic) يتساءل أفلاطون عن موضع كل من العدالة والظلم وطبيعة كل منهما، ووجه الاختلاف بينهما، وأيها يجلب السعادة والازدهار للدولة. وللوصول إلى معرفة ذلك يرى أفلاطون أن هذه الدولة التي رسمها في الجمهورية تبدو خيرة. وبالتالي «لا بد أن تكون حكيمة وشجاعة، ومعتدلة، وعادلة»<sup>(1)</sup>. فالدولة الخيرة لا بد أن تتحقق فيها هذه الفضائل الأخلاقية الأربع. فالفضيلة الأولى وهي (الحكمة) يبدو أنها متوفرة في الدولة. فالحكمة تأتي نتيجة للمشورة الحكيمة أو التدبير الجيد، وهذا ينتج عن المعرفة. فالمشورة الجيدة لا بد أن يكون مصدرها العلم لا الجهل. والعلم الذي يتعلق بالفضيلة هو ذلك العلم الذي يدرس سلوك الدولة عامة وبشكل كلي داخلياً وخارجياً، في السلم والحرب، مدنياً وعسكرياً. هذا العلم هو ما سماه أفلاطون (بفن الحماية) ولا يتوفر إلا لدى الحكام الذين وصفهم أفلاطون (بالحماة). وبذلك يسمي أفلاطون الحالة المتقدمة في هذا العلم بالحكمة (Wisdom). ومن السهولة - كما يقول أفلاطون أن نحدد موضع الشجاعة في الدولة. فالمتحدث عن الشجاعة أو العجيب في الدولة في الغالب يشير إلى طبقة واحدة معينة. هذه الطبقة هي التي يعتمد عليها في حالات الاعتداء والحروب التي قد تحدث مع الدول الأخرى. ولذلك تكون الشجاعة في الدولة مرتبطة نسبياً بحالة هذه الطبقة. إن اتصاف حالة هذه الطبقة بالشجاعة تعني أن تلك الطبقة تمتلك القوة

---

(1) المرجع السابق ص 228.

اللازمة للمحافظة على البقاء في كل الظروف. وهذا يعني أيضاً أنها مدركة للمبدأ أو المعيار الذي عن طريقه تعرف الأشياء التي ينبغي في الحقيقة أن تخشاها دون غيرها. هذا المبدأ مؤسس عن طريق التربية والتعلم. ولذلك نجد أفلاطون يؤكد على تدريب البدن وتربية العقل فيما يخص هذه الطبقة. فيجب أن يكون لهؤلاء الجنود الطبع الصحيح والتربية السليمة. يجب أن تكون لديهم نظرة صحيحة ثابتة إزاء الأشياء التي يمكنهم أن يخشوها، هذه النظرة لا ينبغي أن تتأثر باللذة أو الألم أو بالخوف أو الرغبة. هذه القوة اللازمة للدفاع وللبقاء المشرف في الدولة هي ما تسمى بالشجاعة.

الاعتدال: منذ البداية يشير أفلاطون إلى أن هذه الفضيلة تبدو وكأنها عملية «انسجام بين أكثر من شيء واحد بدلاً من أن تكون صفة مثل بقية الصفات الأخرى». فالاعتدال أو ضبط النفس يعني نوعاً معيناً من النظام، والسيطرة على بعض الشهوات والدوافع المادية. ففي الدولة أجزاء حسنة وجيدة وأخرى سيئة وردية. فالدولة تكون سيدة نفسها إذا سيطر الجزء الحسن فيها على الجزء السيء. وتكون مستعبدة إذا حدث العكس. لذلك فالدولة تستحق أن تسمى سيدة نفسها إذا تحققت فيها فضيلة الاعتدال أو سيادة النفس التي تعبر عن إرادة وسيطرة الجزء الأحسن للجزء الاسوأ. ونجد عند أفلاطون أن الشهوات والدوافع اللذية والآلام تظهر بالدرجة الأولى لدى الأطفال والنساء والعبيد في الطبقة. وبالتالي تكون فضيلة الاعتدال متحققة في الدولة عندما تكون رغبات وشهوات الطبقة السفلى تحت سيطرة وقيادة وحكمة الطبقة العليا. وفضلاً عن ذلك، لكي تتحقق هذه الفضيلة ينبغي أن يكون هناك اتفاق بين الطبقة العليا والطبقة السفلى حول من يتولى قيادة الدولة. فالفضيلة إذاً تبدو وكأنها متضمنة في الطبقتين وناجئة عن الانسجام التام بينهما. فالاعتدال خلافاً للحكمة أو الشجاعة التي تختص بها طبقة واحدة يمتد في كل أجزاء الدولة من الطبقة السفلى إلى الطبقة العليا. فضيلة الاعتدال إذاً كما يقول أفلاطون تبدو في الانسجام والوحدة.

العدالة: يبدأ أفلاطون بحثه عن العدالة بذكر المبدأ الأساسي في

فلسفته والتأكيد عليه، وهو أن كل جزء أو فرد ينبغي أن يؤدي وظيفته الواحدة التي أعد لها طبيعياً. وفي هذا المعيار وتطبيقه تتجسد العدالة. فتأدية الفرد لعمله الأساس الخاص به يعتبر نوعاً من العدالة. أما التدخل في وظائف الغير والانتقال من حرفة إلى أخرى فإنه خروج عن قانون الطبيعة، وبالتالي هو الظلم بعينه. وهنا يشير أفلاطون إلى نوعين من الانتقال الوظيفي: التغيير العام في بعض الأعمال داخل الطبقة الواحدة، وهذا لا يشكل أي ضرر على العدالة. بينما النوع الثاني من التغيير وهو محاولة الانتقال من طبقة إلى أخرى فيعتبر سيئاً في حد ذاته لأنه يؤدي إلى تدمير العادة في الدولة<sup>(1)</sup>. فالتاجر أو الفنان الذي يملك بعض الامتيازات، مثل الثروة والقوة البدنية، قد يحاول الانتقال إلى طبقة المحاربين أو قد يفكر بعض الجنود في الفوز بكرسي الإدارة في الطبقة الحاكمة. إن مثل هذا التدخل أو التغيير أو محاولة الجمع بين أكثر من وظيفة يعتبر قاتلاً ومدمراً للدولة. فالعدالة إذاً لا تحقق إلا عندما يؤدي كل فرد عمله وتؤدي كل فئة وظيفتها الخاصة بها؛ عندها فقط يصبح المجتمع سعيداً. فالعدالة إذاً هي الصفة الأساسية المسؤولة عن وجود الفضائل الثلاث واستمرارها.

### الفضائل في الفرد:

يفترض أفلاطون أولاً أن ما توصل إليه من نتائج في دراسته التحليلية للجمهورية لا بد أن ينطبق تماماً على الفرد وظروفه. لذلك يؤكد على أنه «إذا لم نتوصل إلى اكتشاف طبيعة العدالة في الفرد بنفس الطريقة أو المنهج المتبع في دراسة الدولة، وكانت النتائج مختلفة، يجب أن نعود إلى الدولة من جديد ونبدأ الدراسة مرة أخرى. فإذا وجد شيئا اثنان الأول أوسع من الثاني يطلق عليهما نفس الاسم فلا بد من وجود تشابه بينهما في صفة أو أكثر من الصفات التي يحملها الاسم»<sup>(2)</sup>. فعندما نصف الدولة أو الفرد بالعدل فإننا

(1) المرجع السابق ص 121.

(2) المرجع السابق ص 128.



نعني بوجود هذه الصفة في كل منهما. وأن ما يكون هذه الصفة في الشيء الأول يجب أن يكونها كذلك في الشيء الثاني. ولكن كناقد توصلنا إلى حقيقة أن الدولة تكون عادلة إذا أدت كل من الفئات الثلاث وظيفتها الخاصة بها فقط، فكانت الدولة شجاعة وحكيمة ومعتدلة بفضل مشاعر وأحوال العقل التي تتصف بها تلك الطبقات. وبالمثل إذا أردنا أن نحصل على نفس الفضائل في الفرد فإننا نتوقع أن نكتشف في النفس الفردية نفس العناصر الثلاثة متفاعلة بنفس الطريقة التي عليها ما يقابلها في المجتمع. لذلك نجد أفلاطون يؤكد على أن نفس القوى الموجودة في الدولة تبرز مرة أخرى في الفرد. فالفرد في حياته يؤدي وظائف مختلفة متعددة. وهذا التعدد في الوظائف لا يمكن أن يتم عن طريق قوة أو عنصر واحد في الفرد. فالمعرفة نحصل عليها عن طريق جزء واحد معين. ونغضب بعنصر آخر مختلف ونرغب في اللذة والشهوات بجزء ثالث. فمن الواضح، كما يقول أفلاطون أن الشيء الواحد لا يستطيع أن يتصرف في اتجاهين متضادين، أو يكون في حالتين متضادتين في وقت واحد. فإذا وجدنا أفعالاً أو أحوالاً متناقضة بين العناصر فإن ذلك يدل على أن هناك أكثر من عنصر مشترك في العملية. فالشيء لا يستطيع في نفس الوقت أن يكون في حركة وسكون. وإلى جانب الحركة والسكون يورد أفلاطون عدداً آخر من الأشياء والأحوال المتقابلة والمتعارضة. مثل الموافقة والرفض، الجاذبية والتنافر، السعي وراء الشيء والابتعاد عنه. فعلى سبيل المثال، أن النفس التي تميل إلى شيء معين تسعى وراءه وتأمل الحصول عليه، فترغبه وتتقبله. وفي المقابل نجد عدم توفر الرغبة وانعدام الميول مع الكراهية كلها تنتمي إلى فعل الرفض. من هنا يمكن أن نقول إذاً أن الشهوات تكون طبقة واحدة وأقواها الجوع والعطش. فالجوع هو الرغبة في الطعام. والعطش هو الرغبة في الشراب. إن النفس الإنسانية عندما تشعر بالعطش تسعى وراء الماء بدون تمييز من حيث الكيف والكم. فموضوعها هو الشرب فقط. ولكن إذا وجدت قوة أخرى في النفس تدفعها إلى الاتجاه المضاد أي منعها من الشرب، يجب أن تكون هذه القوة مختلفة

عن الجزء الذي يرغب في الشرب. وكما يبدو واضحاً فإن هذا التحليل يتفق مع المبدأ الأساسي الأفلاطوني وهو أن الشيء الواحد لا يستطيع أن يتصرف في اتجاهين متناقضين في نفس الوقت نحو نفس الشيء بنفس الجزء. والناس أحياناً يشعرون بالعطف ولا يرغبون في الشرب. إذاً فالنفس تشتمل على شيء يحثها على الشرب وشيء آخر يحاول أن يمنعها من ذلك. وهذا الشيء الأخير يجب أن يختلف عن الأول ويعلو عنه. فالنتيجة إذاً هي وجود مبدئين في النفس، الجزء العاقل الذي يفكر والجزء الآخر الذي يجوع ويعطش. والآن ماذا عن القوة الثالثة التي تجعل الفرد يشعر بالغضب؟ هل هي قوة ثالثة مستقلة أم هي مطابقة ومتحدة مع إحدى القوتين السابقتين؟ في الحقيقة نجد أن الغضب أحياناً في تعارض مع الشهوة وكأنها قوتان مختلفتان. فقد نجد الفرد في حالة نفسية مضطربة؛ حالة غضب، عندما يشعر أن شهواته تحاول أن ترغمه على أن يتصرف خلافاً للعقل. وعن طريق هذا الجزء الساخط المنفصل الذي يحاول أن يضع حداً لتلك الشهوة ينجح العقل في السيطرة على هذه الشهوة. إن أفلاطون يشير إلى أن الصراع في الحقيقة يظهر بين الشهوة والعقل. ومن خلال ذلك تظهر القوة الغضبية إلى جانب العقل ليقود ويهذب إفراط الشهوة. ولا تجد أية حالة أو أي طرف تتخذ فيه القوة الغضبية، هدفاً مشتركاً مع الشهوة في تصرفها الذي يعتبره العقل شراً أو رذيلة. فالقوة الغضبية بالنسبة للعقل في الفرد تكون بمثابة القوة المساعدة للحكام في الدولة. فكما تعمل طبقة الجنود على إطاعة أوامر الحكام في الدولة تعمل كذلك القوة الغضبية في الفرد على إطاعة وتنفيذ أوامر العقل. ولما كانت هذه القوة الغضبية في الدولة مستقلة عن القوى الأخرى فإن القوة الغضبية لدى الفرد تكون قوة ثالثة منفصلة عن القوى الأخرى.

وبعد أن لاحظنا وجود العناصر الثلاثة في كل من الفرد والدولة بشكل مساوٍ يمكن أن نستنتج من ذلك أن الفرد يكون حكيماً وشجاعاً ومعتدلاً عن طريق نفس العناصر وبنفس الطريقة التي تكون بها الدولة. وهذا ينطبق على العدالة أيضاً. فالفرد إذاً يكون عادلاً عندما يؤدي كل جزء فيه وظيفته

المناسبة الطبيعية. إن وظيفة العقل هي إدارة بقية أجزاء النفس عن طريق الحكمة. أما العنصر الروحي المتمثل في القوة الغضبية فإنه يكون العنصر المساعد للعقل. إن هاتين القوتين يجب أن تكونا في انسجام وتوافق من خلال التدريب والتربية. كذلك ينبغي على هاتين القوتين أن تعملتا على إخضاع القوة الشهوانية التي تشكل الجانب الأكبر في النفس. هذه الأخيرة أيضاً ينبغي أن تكون تحت المراقبة وإلا استعبدت القوى الأخرى وأخضعته لفائدتها. فالعقل يعطي الشورة والرأي السديد، والقوة الغضبية تقاتل حسب تلك النصائح والأوامر. فالفرد إذا يقال عنه شجاع بفضل ذلك الجزء الغضبي في طبيعته، عندما يتمسك بأوامر العقل برغم معاناته للألم أو غياب اللذة حول ما ينبغي أو لا ينبغي أن يخشاه. ويقال عنه حكيم بفضل ذلك الجزء الذي يحكم ويشرع عن طريق المعرفة الكاملة لخير كل جزء في النفس ولسعادة الكل بوصفها وحدة واحدة. وكذلك يقال عنه معتدل أو ضابط لنفسه بسبب وحدة العناصر الثلاثة. عندما لا يكون هناك نزاع أو خصام داخلي بين الجزء المدبر أو المدير والجزئين الآخرين. وبذلك تكون العدالة هي القوة التي تنتج الدول أو الأفراد من ذلك النوع. إن المبدأ الذي أشرنا إليه في تنظيم الدولة وسلوكها العادل والذي يقضي بالتزام الفرد الواحد بحرفته المخصصة له أصبح رمزاً أو دلالة للعدالة. وهنا نجد أفلاطون يوضح أن العدالة في الحقيقة، مع أنها مماثلة لذلك المبدأ، إلا أنها ليست حالة للسلوك الخارجي، بل هي حالة للنفس الباطنية، والاعتناء بالكل كالشيء المناسب للإنسان. فالإنسان العادل لا يسمح للأجزاء المتعددة فيه أن تتجاوز نطاق وظائفها الطبيعية إلى غيرها. ذلك الإنسان الذي يلتزم بضبط النفس يصبح في سلام مع نفسه. وعندما يجمع الأجزاء الثلاثة في وحدة واحدة وفي انسجام يجعل من نفسه رجلاً واحداً في أي قطاع بدلاً من أن يجعل من نفسه رجلاً عديدين.

### الخير الأسمى:

إن الفضائل المشار إليها سابقاً في الدولة والفرد قد لا تكون واضحة

وضوحاً كلياً متميزاً للفرد. وعلى هذا الأساس تبقى هذه الأشياء في حاجة إلى الدقة العالية والواقعية الصحيحة التي يبحث عنها أفلاطون. إن أفلاطون يعتقد أن هناك قيماً أخرى أعظم من العدالة والفضائل الأخرى. فالشيء العظيم الذي يجب أن نتعلمه هو «فكرة الخير»<sup>(1)</sup> الذي عن طريقه تكون الأشياء العادلة والأشياء الأخرى نافعة وإيجابية. وبدون معرفة هذا الشيء الذي يسميه أفلاطون الخير الأسمى لا نستفيد من أي معرفة أخرى. وبدلاً من أن يوضح لنا أفلاطون طبيعة هذا الخير وماهيته مباشرة نراه يستعين بمثال الإبصار وجزئياته. يقول أفلاطون إن أشياء متعددة قد ترى بالعين ولا تفهم بالعقل، ولكن الأفكار والمثل تدرك ولا ترى. وعن طريق ملكة النظر نرى الأشياء المرئية. فالحواس تتعلق عامة بالعالم الحسي. إلا أن هذه الحواس في حاجة إلى قوة أخرى حتى ترى الأشياء المحسوسة. إلى جانب حاسة العين والشيء المرئي يبدو أننا في حاجة إلى شيء ثالث ضروري حتى تتم هذه العملية. فالناظر والمنظور في حاجة إلى شرط ثالث ليتم التفاعل بينها. هذا الشرط يتمثل في النور (Light). هذا العنصر الثالث يكون مصدره الشمس التي تختلف عن الشيء المنظور وعن العين الناظرة. فالعين تأخذ قوتها من الشمس عن طريق التدفق.

هذا ما يقصد أفلاطون عندما يتحدث عن نسل الخير الذي أوجده الخير ليقف في نسبة إلى ذاته. والشمس في العالم المرئي بالنسبة للعين والأشياء المرئية مثل الخير في العالم المعقول بالنسبة للعقل وموضوعاته. فالعين عندما تنظر إلى الأشياء في ظلمة الليل فإنها تبدو كأنها عمياء، ولا تملك قوة البصر. ولكن عندما تنظر إلى الأشياء المضادة بضوء الشمس فإنها ترى الأشياء بوضوح. وهذا ينطبق تماماً على النفس وعملها في مجال المعرفة. فعندما تكون النفس منتبهة بشدة إلى المجال الذي تسطع فيه الحقيقة والواقع فإنها تدرك الحقيقة وتعرفها، وتبدو أنها تمتلك قوة العقل. ولكن عندما تتحول إلى ذلك العالم المظلم وعالم الصيرورة والفناء، فهي

(1) المرجع السابق ص 210.

تعتقد فقط ويضيع بصرها وتبدو كأنها فاقدة لقوة العقل والإدراك .

فهذه الواقعية التي تعطي لموضوعات المعرفة حقيقتها وللعارف قوة وأسس المعرفة هي فكرة الخير<sup>(1)</sup> . ويجب أن تدركها على أنها مصدر وسبب المعرفة والحقيقة . ورغم أن الحقيقة والمعرفة شيئان جميلان إلا أن الخير أجمل منهما . وكما أنه من الصواب أن نعتبر النور والإبصار مشابهيين للشمس إلا أنهما لا يمكن أن يكونا بمثابة الشمس ، فكذلك نستطيع أن نعتبر الحقيقة والمعرفة أشباهاً للخير ولكن أي منهما لا يكون هو الخير . وكما أن العين لا تستطيع أن تنتقل من الظلمة إلى النور بتحويل كل البدن فكذلك الشأن مع قوة النفس وأنها الخاصة بالإدراك . إن هذه القوة المعرفية تحتاج إلى توجيه كل النفس في العالم الحسي إلى النظر في العالم المعقول ، حتى تصير النفس قادرة على تأمل الجوهر وأبهى عالم الوجود ، وهذا ما نسميه (الخير) . وما لم يستطع الإنسان معرفة المثال الأساسي للخير بدقة عن طريق التفكير ، وما لم يشق طريقه وسط الصعوبات بواسطة قواعد الوجود الحقيقي فإنه لن يفهم الخير الجوهرى ، ويبقى فهمه في مجال التصور والأحلام . وعندما يرى هذا الخير فإنه يشير إلى النتيجة . أنه هو مصدر الأشياء الصحيحة والجميلة كلها ، خالق النور في العالم المعقول لكونه المصدر الصادق للحقيقة والعقل . إن الذي يتصرف بحكمة في الشؤون الخاصة أو العامة يجب أن يدرك ذلك الخير .

وفي النهاية نجد أفلاطون يتحدث عن ثواب الفضيلة ومميزات النفس الفاضلة . يقول: ينبغي أن لا ننسى الثواب العظيم الذي ستحصل عليه هذه النفس الفاضلة لتمسكها بالفضيلة والعدالة الإلهية بعد الموت ، فالنفس العادلة سواء كانت فقيرة أو مريضة لا تتخلى عنها الآلهة في الدنيا والآخرة . مثل هذه النفس عزيزة على الآلهة وتمنحها أجمل ما في الوجود ثواباً لها على ما تمارسه من أفعال فاضلة . وإذا كانت العدالة تحظى بتلك القيمة والثواب من

---

(1) المرجع السابق ص 215 .

قبل الآلهة فينبغي علينا إذاً أن نقدر الفضيلة ونجعلها في أعلى درجات القيم لأن الآلهة لا تخطيء في معرفة حقيقة الأشياء. وفي محاوره فيلبوس (Philebus) يشير أفلاطون إلى مجموعتين من الشروط المتوفرة للخير. ففي الأولى نجد أن الخير هو ذلك الشيء المرغوب، والمكتفي ذاتياً، والكامل. أما في الثانية فالخير هو الجمال، والمعيار، والحقيقة. ولذلك يجعل أفلاطون الخير موضوعاً كلياً للربة، وهو هدف كل الرغبات والفنون والأفعال. فهو مرغوب من كل الكائنات العاقلة ومن كل الأحياء والحيوانات. والنفس في طبيعتها تعشق الخير. فالخير ليس خيراً لأنه مرغوب، بل هو مرغوب لأنه خير. أن شرط الاكتفاء الذاتي يعتبر ضرورياً للخير. أن يكون الشيء مكتفياً ذاتياً يعني أن يكون سيد نفسه.

### تعليق:

لقد حاول أفلاطون أن يؤسس لنا منهجاً أخلاقياً ميتافيزيقياً نهتدي به في حياتنا الأولى والآخرة. إلا أنه كما تقدم انحرف كثيراً عن الواقع المعاش للإنسان فبدلاً من أن يتخذ الحياة العملية والظروف الاجتماعية موضوعاً للدراسة بالدرجة الأولى، ويستعين بغير ذلك من العوالم والافتراضات لأجل التوضيح والتمثيل اتجه أفلاطون بكل ما لديه من خيال وقدرة على التفلسف إلى بناء ذلك العالم المثالي الروحي الذي لا يدركه كما يقول إلا من شاهده بعقله وروحه. وبذلك أصبحت المفاهيم الأخلاقية مرتبطة بعالم المثل أكثر مما هي مرتبطة أو متحققة في عالم الواقع والحس، وأصبح هذا العالم المادي الذي نعيش فيه خالياً من الأهمية والقيمة في فلسفة أفلاطون بصفة عامة، سوى إمكانية استخدامه نموذجاً ومثالاً يساعدنا على فهم وإدراك الحقائق والقضايا التي تخص العالم الآخر. ومن هنا نجد أن السعادة التي يتحدث عنها أفلاطون لا تتعلق بهذه الحياة وما فيها من لذات ومتع. فالسعيد ليس هو الغني أو القوي أو الحاكم وإنما السعيد هو من استطاع أن يفوز بإدراك ماهية ذلك العالم الروحي المعقول الذي يتصف بالحق والخير والجمال.

وعندما يتحدث أفلاطون عن السعادة والخير الأسمى والفضائل المختلفة في الفرد والدولة فإنه لا يقصد من وراء ذلك تحقيق تلك الفضائل العملية بوصفها هدفاً في ذاته. فأفلاطون لا ينظر إلى هذه الحياة الدنيا وكل ما فيها من موجودات أو ظواهر إلا من حيث علاقتها بالعالم الآخر، عالم المثل. فالوجود الحسي لا يكون أكثر من صورة أو ظل للعالم الحقيقي. لذا فإن كل ما يتعلق بالحس من حوادث وأفعال وموجودات لا يرقى إلى درجة اليقين والحقيقة المثالية مهما كان اقترابه من ومشاركته للحقيقي والكامل.

إن أفلاطون في الجمهورية لم يكن في الواقع مهتماً ببناء نموذج مثالي لمجتمع الدولة أو المدينة. وإنما كان يقصد من وراء ذلك توضيح شكل المدينة المثالية التي لا يمكن أن تتحقق على وجه الأرض إلا بدرجة معينة من المشاركة الجزئية. لذلك فإن أفلاطون بنفسه يؤكد على أن وجود مثل هذه المدينة وما يتحقق فيها من فضائل قد لا يتحقق في أي مكان أو زمان. وعلى الرغم من ذلك فإنها تبقى الشكل المثالي الفاضل للدولة والمدينة. ولعل هذا يؤكد اعتقادنا بأن ما يقصده أفلاطون من وراء تلك الدراسة هو محاولة تفسير وتوضيح كل ما يتعلق بالفرد من فضائل وقيم أخلاقية سامية. ولقد أشار أفلاطون عندما بدأ حديثه عن الفضائل الفردية في كتابه الجمهورية إلى أنه لكي يسهل علينا إدراك هذه الفضائل الفردية ينبغي لنا أولاً أن نشاهدها في جسم أكبر من الفرد، ويقصد بذلك المدنية أو الدولة. ففي هذا الجسم الكبير المتعدد في عناصره وأجزائه تبدو هذه الفضائل أكثر وضوحاً وبروزاً للباحث. وعندما يتم ذلك يمكن تطبيق النتائج العامة على ذات الفرد، وذلك للتشابه الكبير بين الفرد والمدينة. فالطبيعة البشرية إذاً هي أساس البحث والدراسة للكشف عن القيم والمبادئ الأخلاقية التي يمكن أن تحكم السلوك الإنساني. أما المنهج المناسب الذي اعتمده أفلاطون في دراسته فهو المنهج التحليلي النفسي. وهنا يسير أفلاطون في طريق أستاذه سقراط ليؤكد مبدأ «اعرف نفسك». ومن هذه الدراسة التحليلية توصل أفلاطون إلى القوى

الثلاث في الطبيعة البشرية، العقلية والغضبية والشهوانية، كما تقدم توضيحه. وقد رسم لنا أفلاطون الشكل الذي ينبغي أن تأخذه هذه القوى في علاقتها ببعضها البعض. ورغم تلك الفضيلة الخاصة التي تحققها كل قوة فإن أفلاطون يرى أن الانسجام والتآلف الذي يحدث بين القوى شرط ضروري لصلاح الطبيعة البشرية وسعادتها. فالعدالة وهي الفضيلة المثالية لا تتحقق إلا عن طريق التناسق والانسجام بين كل القوى في الفرد. ومع هذا التأكيد على القيمة الأخلاقية لهذه الفضائل العملية إلا أنها تبقى أقل قيمة مما يسميه أفلاطون بالخير الإسمي الذي هو أساس السعادة في الوجود. إن الخير الإسمي كما يقول أفلاطون لا يكمن في الفرد وهو أساس كل الخير في الوجود. فالخير هو ما تنشده وترغبه كل الموجودات على اختلاف درجاتها وأنواعها.

ففي محاوره الجمهورية يقول أفلاطون أن الخير أعظم من العدالة ومن الفضائل الأخرى. إن أفلاطون لم يخصص أيّاً من محاوراته لمناقشة كل ما يعتقد في المسائل والقضايا الأخلاقية بل نجده يتحدث ويعالج القضايا والمفاهيم الأخلاقية كلما سنحت له الفرصة. لذلك فإننا نراه يتحدث عن الخير الأعظم في محاوره فليبيوس Philebus وعن التضاد القائم بين الخير والشر في القوانين Laws والتياتيوس Theaetetus كما أنه يتعرض لقضية الوظيفة المحددة للشر والخير الخاص به في محاوره جورجياس Gorgias. ورغم تعدد وانفصال هذه المحاورات عن بعضها البعض فإن أفلاطون لم ينحرف عن أفكاره الأساسية بالنسبة للموضوعات الأخلاقية. وبصفة عامة فإن أفلاطون قد أثرى الفكر الفلسفي في شتى فروع ومجالاته وبقي مرجعاً أساسياً لكل الفلاسفة والمفكرين على مر العصور. أن أبحاثه في مجال المعرفة وفي ما وراء الطبيعة والسياسة والأخلاق لا تكاد نجد لها مثيلاً من حيث الأصالة والعمق في تاريخ الفلسفة. ولذلك يبقى أفلاطون رائداً من رواد الفكر الإنساني تتدارسه الأجيال حيناً بعد حين.



## الفصل الخامس

### أرسطو

Aristotle

لقد بلغ الفكر الفلسفي والأخلاقي اليوناني ذروته على يد أرسطو<sup>(1)</sup> Aristotle أخذ بعده في الانحدار والتدهور. لقد وجه أرسطو الفلسفة اليونانية وجهة جديدة تختلف عما كانت عليه لدى أستاذه أفلاطون. فقد حاول أن يعطي للفكر الفلسفي نوعاً من الواقعية والمادية ويعيد الثقة في هذا العالم المرئي المحسوس بعد أن كان مجرد ظل أو خيال لعالم الحقيقة والمثل عند أفلاطون. لذلك كما سنرى فإن الأخلاق علم عملي يهدف إلى تحقيق الفضائل الأخلاقية في هذه الحياة وهي فضائل تؤدي بدورها إلى سعادة الفرد والمجتمع. فالأخلاق ينبغي لها إذاً أن تقدم الحلول للمشاكل السلوكية وتقدم لنا المبادئ المعيارية التي عن طريقها نميز بين الخير والشر. من هنا نجد أرسطو في كتابه الأخلاق النيقوماخية (Nicomachean Ethics) يتحدث عن علم الأخلاق العملي والفضائل الأخلاقية والسعادة والخير وغيرها من المبادئ المعيارية والقيم الأخلاقية.

أن أرسطو يؤكد على أن لكل شيء هدفاً معيناً وأن خير ذلك الشيء هو ذلك الهدف الخاص به. أما الهدف الذي يتحقق عن طريق الأهداف الأخرى فإنه يجب أن يكون هو الخير الأسمى، لأنه يعتبر أحسن الأهداف وأسمائها. إن علم السياسة كما يبدو يهدف إلى تحقيق السعادة دون غيره من

---

Trans. by R.McKoon, The basic work of Aristotle, (NewYork, Kandom House, (1) 1941).

العلوم. وقد لا يختلف اثنان على ذلك. ولكن الاختلاف كما يشير أرسطو يكمن في تحديد ماهية السعادة. فالبعض يراها في حياة المتعة واللذة. والبعض الآخر يراها في حياة التأمل. . . . . إلخ.

أن أرسطو يرفض أن يجعل من اللذة أو المال أو الشهرة طريقاً للسعادة الإنسانية. أن هذه القيم جميعها لا تصلح لأن تقترن بالسعادة. والسبب في ذلك هو أن السعادة/قيمة في حد ذاتها وهدف يطلب لذاته. أما غيرها من القيم فإنها وسائل تطلب لأهداف أبعد منها. أن الصفة الأساسية للسعادة هي الاكتفاء الذاتي. وهذا يعني أن الذي يحصل على السعادة يكون مكتفياً ذاتياً ولا يفتقر إلى شيء خارجها. وقبل أن يستمر أرسطو في مناقشة السعادة يبدأ دراسته الأخلاقية بالتحليل النفسي والعضوي للطبيعة البشرية. فيسأل عن وظيفة الإنسان التي تميزه عن غيره من الكائنات. فكما أن للحواس في الإنسان وظائف محددة متميزة فلا بد للإنسان ككل من وظيفة خاصة محددة. ففي الإنسان نجد ثلاث وظائف: الحياة وهي وظيفة مشتركة بين الإنسان والنبات والحيوان، وتتمثل في التغذية والنمو. الإدراك الحسي، ويشترك فيها الإنسان مع الحيوان. ثم الإدراك العقلي، وهذه وظيفة خاصة بالكائن البشري. هذه الوظيفة تنقسم إلى قسمين: عقلية في خضوعها للعقل، وعقلية في ملكيتها وممارستها للعقل. هذه الوظيفة الثالثة في الإنسان هي التي تميزه عن بقية الكائنات. وبالتالي فإن الوظيفة الأساسية للإنسان في هذه الحياة تكمن في ممارسة السلوك طبقاً للعقل. والحياة العاقلة هي التي تطابق حياة الفضيلة، وبالتالي فإن خير الإنسان ووظيفته يكمن في مزاولته وتحقيق الفضيلة.

### الفضيلة:

من هنا يجب علينا أن نبحث في طبيعة الفضيلة حتى نستطيع أن نحدد أنواعها ودرجاتها وعلاقتها بالسعادة والخير الأسمى. وهنا نرى أرسطو يعود إلى التحليل السابق للطبيعة البشرية، ويقسم الفضائل بصفة عامة، تبعاً لذلك التحليل. لما كانت الطبيعة البشرية تحتوي على الجانب المادي غير العاقل

من ناحية والجانب العاقل من ناحية أخرى، فإن أرسطو يقسم الفضائل بالتالي إلى قسمين: الفضائل الأخلاقية، والفضائل العقلية. تشمل الأولى الشجاعة، والاعتدال، والطبع الجيد، والسخاء، والعدالة. أما الثانية فتشمل الحكمة، والفهم، والتدبير، والتأمل العقلي<sup>(1)</sup>.

### الفضائل الأخلاقية:

يؤكد أرسطو منذ البداية على أن الفضيلة الأخلاقية تكتسب عن طريق التعلم لا عن طريق الطبيعة والفطرة. ولو تأملنا في كل الفضائل الأخلاقية لما وجدنا أيًا منها قد نشأ فينا طبيعياً أو فطرياً. والسبب في ذلك هو أن الشيء الطبيعي لا يمكن أن يتحول بالعادة إلى نقيضه. فالحجر الذي من طبيعته السقوط إلى أسفل، حسب قانون الجاذبية، لا يمكن توجيهه عن طريق العادة إلى أعلى. إذاً، فالفضيلة الأخلاقية لا توجد فينا طبيعياً وإنما تخرس فينا عن طريق التعود. إلا أنه من ناحية أخرى نكون طبيعياً مزودين بقدرات وإمكانات لاكتساب هذه الفضائل. وبدون شك فإن غياب هذه القدرات والإمكانات الخاصة يؤدي إلى عدم اكتساب الفضائل حتى مع توفر العادة والممارسة. فحاسة العين مثلاً لا تكتسب عن طريق مزاوله الرؤية، ولكن الصحيح هو عكس ذلك، حيث أن وجود العين شرط ضروري قبل ممارسة الرؤية. ومن ناحية أخرى لا يصير الإنسان عادلاً إلا إذا مارس واعتاد على السلوك العادل. فالعادة العملية شيء أساسي لتكوين وتحقيق الفضيلة. ويتحدث أرسطو عن ماهية الفضيلة فيشير إلى أن في النفس ثلاثة أشياء: العواطف، الملكات أو القوى، حالة الشخصية. فالفضيلة في النفس يجب أن تقترب بأحد هذه الأشياء. ويقصد بالعواطف، الغضب، والخوف والفرح، والكراهية وكل ما يتعلق باللذة والألم. أما الملكات، فهي تلك القوى التي عن طريقها نغضب ونفرح ونشعر بكل العواطف المختلفة. وحالات الشخصية هي تلك الحالات التي يتصف الفرد بسببها بالخير أو الشر في علاقته بالعواطف. ويرى أرسطو أن الفضيلة

---

(1) المرجع السابق ص 952.

مرتبطة دائماً بحالات الشخصية فقط دون غيرها من الأشياء. والسبب في ذلك هو عدم توفر عنصر الاختيار لدى كل من العاطفة والملكمة. في حين أن حاله الشخصية تعبر عن الاختيار في علاقتها بالفضيلة. من هنا نجد أرسطو يربط بين حالة الشخصية والفضيلة والاختيار. وبالتالي تصبح الفضيلة سلوكاً اختيارياً يصدر عن الشخصية. ولما كانت الفضيلة اختيارية فإنها تكون أيضاً فعلاً (إرادياً) يصدر عن النفس. هذا الفعل ينبغي أن لا يصدر إلا بعد الرؤية والمشورة المسبقة. فتقرير الفعل إذاً يتعلق بمبدأ عقلي. إلا أن أرسطو يجعل هذه المشورة والرؤية تتعلق فقط بالأشياء التي تقع تحت سيطرتنا وقدرتنا. فالضرورة أو الطبيعة تعتبر أشياء خاضعة لاختيار أو تقرير الفرد. وبالتالي فهي لا تخضع للمشورة والتقرير. أما في غير ذلك من الأمور التي تقع في إطار أفعالنا وقدراتنا فيتم فيها المشورة والتدبر والاختيار. لذلك نجد أرسطو يؤكد على أن الفضيلة والرذيلة تقعان تحت سيطرتنا. فعندما يكون في استطاعتنا أن نفعل شيئاً ما يكون في مقدورنا كذلك أن لا نفعله. وعندما يكون الفعل هو الفضيلة يكون عدم الفعل هو الرذيلة. ويكون كلاهما في استطاعتنا. وقد رفض أرسطو قول السابقين له (أن لا أحد شريراً إرادياً ولا أحد سعيد لا إرادياً). فهو يرى أن هذا القول يحتوي جزئياً على الصواب والخطأ. (أن لا أحد سعيد لا إرادياً) عبارة صحيحة لأن السعادة تطلب عن عمد وقصد عن طريق وسائلها الخاصة بها، ولا تدرك إلا بالعمل العقلي المنظم. إذاً فهي تتم إرادياً. لكن أرسطو لم يوافق على الجزء الأول وهو أن (لا أحد شريراً إرادياً). فهو يرى أن الشر ذاته فعل إرادي اختياري شأنه شأن الخير والفضيلة.

وفي الكتابين الثالث والرابع من الأخلاق النيقوماخية يورد أرسطو أمثلة متعددة للفضائل الأخلاقية. فنجد الشجاعة، والاعتدال، والسخاء، والعظمة، والاعتزاز، والطبع الجيد، والعدالة، وغيرها من الأمثلة. وقد حاول أرسطو عن طريق الأمثلة أن يوضح طبيعة هذه الفضائل وحدودها. أن من طبيعة الأشياء كما يقول أرسطو أن تدمر بالزيادة أو النقصان والإفراط أو التفريط.

فالإفراط أو التفريط في الأكل أو الشرب يؤدي إلى فساد الصحة. في حين أن القدر المناسب يؤدي إلى الصحة ويحافظ عليها. وهذا ينطبق تماماً على الاعتدال والشجاعة وبقية الفضائل الأخلاقية الأخرى. فالإنسان الذي يلقي بنفسه في أحضان اللذة بدون تمييز وتحديد سيكون إنساناً شهوانياً. في حين أن الذي يرفض كل اللذات يكون غير حساس. أما الإنسان الذي يأخذ ما يناسبه من هذه اللذة دون الإفراط أو التفريط كلية فإنه يكون معتدلاً. وبذلك تكون الفضيلة متحقة عن طريق التوسط وتدمر عن طريق الإفراط والتفريط. ويرى أرسطو أن كل الأسباب والمصادر التي تنتج أو تدمر الفضيلة تكون واحدة بالنسبة لكل الفضائل. فالإنسان الذي يخشى ويهرب من أي شيء يكون جبناً والذي لا يخشى أي خطر يكون متهوراً. في حين أن من يقدر ظروف وخطورة الشيء عن طريق العقل ولا يولي ظهره بوصف بالشجاعة. فالشجاعة إذاً وسط بين التهور والجبن. فالإنسان الذي يخشى كل شيء يكون جبناً لأن التفريط نوع من الجبن. وهذا النوع من الأشخاص يخشى ما لا ينبغي أن يخشاه، فهو يفتقر إلى الثقة. أما الذي لا يخشى أي شيء فهو متهور. فالمتهور يرى في نفسه الثقة الزائدة عن الحد. لذلك فهو لا يخشى ما ينبغي أن يخشاه. أما الإنسان الشجاع فهو الذي يخشى الأشياء المناسبة عن طريق الدافع المناسب وبالطريقة المناسبة وبالطريقة الصحيحة وفي الوقت المناسب. وهو الذي يشعر بالثقة في الظروف المناسبة. فالجبان والمتهور والشجاع كلهم يهتمون بنفس الأشياء ولكن باتجاهات مختلفة كما يقول أرسطو. فالجبان والمتهور يلجئان إلى التفريط أو الإفراط. بينما الشجاع يتخذ الموقف الوسط وهو الحد الصحيح.

ويولي أرسطو عناية خاصة لفضيلة العدالة لما لها من أهمية في فلسفته الأخلاقية. فهو يرى أن كل السلوك المطابق للقوانين يكون سلوكاً عادلاً. لذلك فالإنسان الذي يخرق القانون يكون ظالماً. أن هذه القوانين وضعت لمصلحة الجميع أو الأغلبية في الحكم. وفي مثل هذه الظروف يهدف السلوك العادل إلى تحقيق سعادة المجتمع السياسي. فالقانون يجبرنا على أن

نكون شجعاناً ومعتدلين وعادلين. أن أرسطو يرى أن العدالة تكون أعظم الفضائل الأخلاقية. فكل الفضائل تكمن في العدالة. فهي الفضيلة الكاملة لأنها هي الممارسة الفعلية للفضيلة الكاملة. فالعدالة فضيلة كاملة لأنها تتجاوز إطار الفرد لتشمل الآخرين من أفراد المجتمع. فهي من هذه الناحية تهدف إلى خير ومصحة الآخرين. فالعدالة بهذا المضمون تكون كل الفضيلة، بينما يكون الظلم كل الرذيلة<sup>(1)</sup>.

ويعدد أرسطو أنواعاً مختلفة من العدالة تختلف كلها باختلاف موضوعاتها وظروفها. فهناك العدالة التوزيعية التي تهتم بتوزيع الأموال والمكافآت والمنح على الأفراد الذين لهم علاقة بدستور الدولة. إن التوزيع العادل في كل هذه الأشياء يتم حسب الجدارة أو الأهلية (Merit). وهذا يختلف باختلاف نوع النظام السياسي في الدولة. فالعدالة بهذا المعنى ستكون نوعاً من التناسب الهندسي.

إن أي انحراف عن هذه النسبة في التوزيع بالزيادة أو النقصان يعتبر انحرافاً عن العدالة. النوع الثاني من العدالة هو ما يسمى بالعدالة التعويضية أو الإصلاحية. هذه العدالة تختلف عن النوع الأول من حيث المساواة الفعلية بين الأفراد. فالأفراد هنا متساوون في الحقوق. لذلك فالقانون ينظر إلى نوع الخطأ أو الظلم الواقع فقط ويعامل الأطراف بالتساوي. فالقاضي يحاول أن يساوي هذا السلوك اللامتساوي بين الأطراف وذلك عن طريق التعويض. هذا التعويض قد يكون عن طريق الغرامة أو العقوبة للمعتدي حتى يتساوى مع الطرف الآخر. وبذلك تكون المساواة وسطاً وعدالة بين الطرفين. أما النوع الثالث من العدالة فهو عدالة التبادل. هذه العدالة تتعلق بالمساواة في التناسب لا بالمساواة في العائد. فالعائد التناسبي يتحقق عن طريق المصالح المتبادلة بين الأفراد. فأعضاء المجتمع غير مكتفين في إنتاجهم اليومي المختلف ذاتياً. فالفرد بقدر ما ينتج للآخرين من مواد فهو في حاجة إلى ما

(1) المرجع السابق ص 1004.

ينتجون. وبالتالي يحدث التبادل في السلع لسد الحاجات بين الأفراد. إلا أنه قبل أن يتم التبادل لا بد من تحديد قيمة تناسبية لتلك المواد والمنتجات، حيث أنها تتفاوت في جودتها وقيمتها بالنسبة لبعضها البعض. عند ذلك فقط نستطيع أن نحدد السلوك العادل في التبادل. وإن أي زيادة أو نقصان عن ذلك الحد يُعد انحرافاً عن العدالة.

### الفضيلة والوسط الذهبي:

لقد أشرنا فيما سبق إلى أن الفضيلة وسط بين طرفين. وهذا الوسط ينطبق على كل الفضائل الأخلاقية والآن يحاول أرسطو أن يوضح كل ما يتعلق بهذا الوسط وإلى أي حد يمكن الاعتماد عليه كمعيار للسلوك الأخلاقي. يشير أرسطو إلى أن كل الأشياء المنقسمة أو الممتدة يمكن الأخذ منها كثيراً أو قليلاً أو بكميات متساوية. وهذه الكميات تكون كذلك نسبة إلى الشيء ذاته أو إلى الفرد نفسه. وأن الحد المتساوي يكون وسطاً بين الزيادة والنقصان. ويقصد أرسطو بالوسط في الشيء تلك (النقطة التي تقع على بعد متساوٍ من الطرفين. والتي لا تختلف عند كل الناس)<sup>(1)</sup>. أما بالنسبة للفرد فإن الوسط هو ذلك الحد الذي لا يكون كثيراً جداً ولا قليلاً جداً. وهذا بالطبع لا يكون وسطاً واحداً لدى الجميع. فكل فرد يختار ما يناسبه من وسط دون إفراط أو تفريط، وتلك هي الفضيلة. فاللذة والألم يمكن أن يشعر بهما الفرد بدرجة شديدة أو بسيطة. وهاتان الحالتان لا خير فيهما. أما أن نشعر بهما بدرجة مناسبة في أوقات مناسبة تجاه الأشياء المناسبة، عن طريق الدافع المناسب، وبالطريقة المناسبة يعتبر في حد ذاته وسطاً. وتلك هي سمة الفضيلة. وبالمثل في كل الأفعال نجد الزيادة والنقصان والوسط. فالوسط نجاح والإفراط والتفريط فشل للفرد. وعليه تكون الفضيلة نوعاً من الوسط<sup>(2)</sup>.

(1) المرجع السابق ص 957 - 958.

(2) المرجع السابق ص 959.

إلا أن هذا الوسط قد لا ينطبق فعلاً على كل الأفعال والسلوك الإنساني. فإننا لا نفشل في أن نجد حالات أو أفعالاً في ذاتها رذائل دون أن نجد لها وسطاً أو أطرافاً. فالحسد وعدم الحياء، والزنا والقتل، والسرقه، تعتبر عواطف وأفعالاً سيئة لا توجد فيها فضائل. أن أرسطو كان مدركاً لمثل هذه الحالات التي تخرج عن قاعدته في الوسط. فهو يرى أنه من السخف أن نتوقع وجود وسط لمثل هذه الأفعال. فكما لا يوجد زيادة أو نقصان في الاعتدال أو الشجاعة لا توجد كذلك أطراف في الأفعال السابقة. فالشجاعة وسط بين الجبن والتهور، والاعتدال وسط بين الشهوانية وعدم الإحساس، وضبط النفس وسط بين الغضب واللامبالاة.

### الفضائل العقلية:

يذكرنا أرسطو منذ البداية بتقسيمات النفس وقواها المختلفة إلى عاقله وغير عاقله. ويقسم الجزء العاقل بدوره إلى قسمين: الأول، الجزء الذي نتأمل من خلاله الأشياء التي أسبابها ثابتة وغير متغيرة. أما الثاني فهو الجزء الذي ندرك من خلاله الأشياء المتغيرة.

واعتماداً على المبدأ السقراطي الذي يؤسس فضيلة الشيء على تأدية الوظيفة المناسبة فإن أرسطو يحاول أن يكتشف أحسن الأحوال التي يمكن أن يكون عليها كل جزء من هذين الجزئين. وبالتالي نجده يضع قضية الحقيقة واكتشافها وطريقة الحصول عليها الحد الفاصل الذي يميز بين أجزاء النفس وقواها. وإذا نظرنا إلى الحالات التي تكتسب النفس من خلالها الحقيقة كما يقول أرسطو لوجدناها خمس حالات هي: الفن، والمعرفة العلمية، والحكمة العلمية، والحكمة الفلسفية، والعقل الحدسي.

إن موضوعات المعرفة العلمية تعتبر ضرورية ولا مجال فيها لأن تكون غير ذلك.. فهي غير مستحدثة وغير زائلة. أما الفن فهو حالة عقلية مع القدرة على الصنع والإيجاد، وموضوعاته إذاً غير ضرورية فقد تكون أو لا تكون. أما الحكمة العملية فإنها تتمثل في التفكير الذي ينطلق من التدبر والتحليل



العقلي وينتهي إلى الاختيار، وبذلك فهي تختص بشيء جزئي يمكن عمله. والإنسان الذي يملك هذا النوع من الحكمة يكون قادراً على تدبر وتحليل ما هو خير في كل الظروف. فالحكمة العملية إذاً هي الفضيلة. إلا أن هذه الحكمة لكي تكون كاملة لا بد لها أن تعتمد على العقل الحدسي الذي يدرك الهدف وهي نقطة البداية في الحكمة العملية. أن المعارف السابقة تستند إلى المبادئ الأولية ولكنها جميعاً لا تستند إلى التحليل والبرهنة على هذه المبادئ. مثل هذه الوظيفة لا يقوم بها إلا العقل الحدسي. أما الحكمة الفلسفية فموضوعاتها أكثر الموضوعات تسامياً. فالإنسان الذي هو موضوع الحكمة العملية لا يكون أحسن المخلوقات في هذا الكون. بل هناك كائنات كما يقول أرسطو أكثر قيمة في جوهرها، مثل الأجسام التي تدخل في إطار السماوات. فالحكمة الفلسفية إذاً هي المعرفة العلمية مضافاً إليها العقل الحدسي للأشياء السامية طبيعياً. وعندما يقارن أرسطو الحكمة الفلسفية بالحكمة العملية يرى أن الأولى أرقى مستوى من الثانية. وبالرغم من أن الحكمة الفلسفية ليست هي السبب الكافي لكنها تكون السبب الضروري للسعادة. والحكمة العملية لا تستخدم الحكمة الفلسفية بل تعمل على خدمتها وعلى وجودها عن طريق إخضاع العواطف والشهوات إلى المبادئ الأخلاقية. فهي تصدر الأوامر من أجلها وليس إليها<sup>(1)</sup>.

أن أرسطو لا يستثني أيّاً من الفضائل السابقة وعلاقتها بالسعادة. أن الحكمة الفلسفية تعد أرقى الأنشطة الإنسانية لكنها ليست النشاط الوحيد الذي له قيمة ذاتية، ولا تكون كل الهدف الذي يسعى إليه الإنسان. لذلك فهو يرى أن كلا النوعين من الفضائل النظرية والعملية جدير بالاختيار لأنها فضائل لجزء النفس حتى وإن لم ينتج عنهما أي شيء<sup>(2)</sup>.

### السعادة:

في بحث السعادة يذكرنا أرسطو بتعريف السعادة الذي يتعلق بالفضيلة

(1) المرجع السابق ص 1036.

(2) المرجع السابق ص 1034.

الثامة وأحسن أنواعها. فالفضائل العقلية كما رأينا أحسن الأنواع وأرقاها. يقول أرسطو أنه من الغرابة (الاعتقاد بأن علم السياسة أو الحكمة العملية يكون أحسن المعارف لأن الإنسان أحسن المخلوقات في العالم). فالإنسان يمكن أن يكون أحسن الحيوانات، ولكن هناك موجودات أسمى من ذلك، مثل الأجسام التي تتشكل منها السموات. لذلك فالإنسان يكون في قمة السعادة وأكملها عندما يكون في حالة التأمل العقلي لهذه الأجسام. فالحياة المثالية تتمثل في تأمل الخالق وعبادته.

إن النشاط الذي ينتج السعادة هو النشاط الذي يشبه نشاط الله. فالله لا يعمل بالفضائل العملية مثل العدالة والشجاعة وضبط النفس. فالعمل الذي يقوم به الخالق هو التأمل العقلي وممارسة الحكمة النظرية. لذا على الإنسان أن يحيا مثل هذه الحياة العقلية لأنها تحقق له السعادة. وفي الميتافيزيقا Metaphysics يقول أرسطو عن المبدأ الأول (الله) أن حياته أحسن أشكال الحياة ولكن لا نندوقها إلا لفترة قصيرة<sup>(1)</sup>. إن هذه الحياة النظرية أرقى وأسمى الأنواع لأنها مكتفية ذاتياً. في حين أن الحياة العملية تفتقر إلى أشياء خارجية وتفتقر إلى الآخرين. فالإنسان الذي يسخر مجهوداته لحياة التأمل يكون أقل افتقار إلى الأشياء الدنيوية وإلى الآخرين<sup>(1)</sup>.

إن السعادة ليست ميلاً في الإنسان وإلا لوجدت كما يقول أرسطو في حالات النوم أو لدى النباتات. فالسعادة إذاً نشاط فعلي واقعي. ولما كانت بعض النشاطات ضرورية لغيرها بينما بعضها الآخر ضروري لذاته فإن السعادة مرتبطة أشد الارتباط بالأنشطة التي تطلب لذاتها. والسبب في ذلك هو أن السعادة لا تحتاج ولا تفتقر إلى أي شيء خارجها. فهي مكتفية ذاتياً. إن هذا النوع من النشاط المكتفي ذاتياً يعتبر السعادة الكلية للإنسان، إلا أنه من ناحية أخرى قد لا يناسب الإنسان في عمومه. فالإنسان عقل ومادة وبذلك تكون الحياة الفاضلة السعيدة هي حياة العقل. إلا أن العيش طبقاً للفضائل الأخرى

(1) المرجع السابق ص 1104.

(الأخلاقية)، من الناحية الثانوية، يعتبر أيضاً سعادة. هذه الأنشطة العملية تسير طبقاً للظروف الإنسانية وطبيعة تكوين الإنسان. فالعدالة، والسلوك الشجاع، وتأدية الواجب كلها نشاطات إنسانية. فالفضائل الأخلاقية، تنتمي إلى طبيعتنا المركبة لأنها مرتبطة بالعواطف وتوجيهها. وأن فضائل الطبيعة المركبة كما يقول أرسطو تكون إنسانية في جوهرها. وكذلك الحياة أو السعادة التي تقابل هذا المركب تكون جزء لا يتجزأ من سعادتنا الكلية. ومن ناحية أخرى فإن السعادة الكاملة تتمثل في التأمل العقلي. لذلك نجد أن الحيوانات التي لا تتمتع بقسط من التفكير والعقل غير قادرة على تحقيق السعادة. فالسعادة تمتد بقدر وجود التأمل العقلي. فكلما ازداد التأمل العقلي ازدادت السعادة عند ذلك الكائن. ولأننا كائنات نتكون من مادة وصورة نكون في حاجة إلى الأشياء الخارجية فطبيعتنا ليست مكتفية ذاتياً لغرض التأمل العقلي. فالجسم ينبغي أن يكون في صحة جيدة، وهذا بدوره يحتاج إلى الغذاء الجيد. ولكن هذا لا يعني أن الإنسان السعيد هو الذي يملك الكثير من الأشياء المادية. فالإكتفاء الذاتي لا يحتاج إلى الإفراط، فالإنسان الذي يستخدم العقل ويصل إلى الحقيقة يكون أولاً في أحسن الحالات العقلية، ثم يكون أعز الموجودات عند الله. إن العناية الإلهية كما يقول أرسطو يحظى بها دائماً الجزء النبيل والسامي في الإنسان الذي يشبه الله في طبيعته. ثم أن الخالق سوف يكافئ أولئك الذين يحبون ويمجدون ذلك الجزء العاقل من الإنسان. وكل هذه الصفات توجد في الفيلسوف. لذلك يكون الفيلسوف هو المخلوق الأعز عند الله. ومن ينال تلك الدرجة لا بد أن يكون أسعد المخلوقات. فالفيلسوف إذاً أكثر الناس سعادة.

### تعليق:

مما تقدم يتضح لنا أن أرسطو كان أول من وضع دراسة علمية لتفسير الأخلاق. وإن هذا لا يبدو غريباً حيث إن فلسفته كلها كانت مصنفة حسب موضوعات الدراسة والمجال المعرفي. فالأخلاق مثل بقية العلوم قد تميزت

بهذه الصفة حيث خصص لها ثلاث مؤلفات أهمها وأشهرها كتاب الأخلاق النيقوماخية. ولعل معظم الدراسات والأفكار التي نسبت إلى أرسطو في الفكر الأخلاقي كانت ضمن موضوعات هذا الكتاب.

إن أرسطو يؤكد من البداية على أهمية علم الأخلاق للإنسان. عندما يتحدث أرسطو عن الأخلاق فإنه يقصد في الغالب العملية التي تتعلق بالسلوك العملي للكائن العاقل. وهذا ما جعله بالطبع مختلفاً في واقعيته عن مثالية أستاذه أفلاطون. ورغم تلك الأهمية التي أولاها لعلم الأخلاق لكن أرسطو جعله في منزلة أقل من علم السياسة. فعلم السياسة كما يقول أرسطو يهدف إلى تحقيق السعادة التي تعتبر خيراً في حد ذاتها. بينما تهدف الأخلاق إلى تحقيق الفضيلة كهدف في حد ذاته. إن كل علم من العلوم المختلفة له هدفه الخاص به. فعلم الطب مثلاً يهدف إلى تحقيق الصحة ومكافحة المرض. وعلم الاقتصاد يقصد تحقيقه العدالة التوزيعية وإشباع الحاجات، وعلم الفلك يهدف إلى متابعة الأفلاك ورصدها بغية استخلاص القوانين والقواعد التي تحكم الكواكب والنجوم. إن مثل هذه الأهداف الخاصة لا تعتبر في الواقع أهدافاً مطلوبة لذاتها. بل تعتبر وسائل لتحقيق أهداف أخرى أبعد من ذلك. في حين لا يهدف علم السياسة إلا لتحقيق ذلك الشيء الذي يكون هدفاً لذاته. ولذلك يعتبر هدف السياسة من أسمى الأهداف بالنسبة لبقية العلوم. وبالتالي يكون علم السياسة أشرف العلوم على الإطلاق، وأن الهدف الذي يسعى لتحقيقه هو السعادة. ولا أحد يطلب السعادة لأي هدف آخر. بينما نجد أن كل الأهداف الأخرى ما هي إلا وسائل لنيل السعادة كهدف أسمى. لذلك تتصف السعادة بصفة الاكتفاء الذاتي كما يقول أرسطو. والأخلاق باعتبارها تسعى إلى تحقيق الفضيلة في سلوك الأفراد فإنها بدون شك تخدم علم السياسة في تحقيق السعادة كهدف في حد ذاته. ورغم قلة الأهمية التي أولاها أرسطو لعلم الأخلاق فإننا نؤكد على أن هدف السياسة (السعادة) لا يتحقق في المجتمع إلا إذا تحقق الهدف الأخلاقي أولاً. بمعنى أن المجتمع لا يمكن أن يكون سعيداً دون أن يكون فاضلاً. وهذا يعني أن

الأخلاق شرط ضروري لممارسة علم السياسة وتحقيق ما يهدف إليه من أهداف وغايات. فالرفاهية والازدهار والتحضر أمور لا تتحقق إلا بوجود الفضائل والقيم الأخلاقية. فالعدالة مثلاً لا تتحقق إلا بتحقيق الفضائل الأخلاقية مثل الشجاعة وضبط النفس والاعتدال وغيرها. من هنا تتضح أهمية علم الأخلاق بالنسبة لعلم السياسة.

وكما رأينا في الأخلاق أن أرسطو يقسمها إلى قسمين: أولاً ما يحقق الفضائل الأخلاقية العملية: ثانياً ما سماها أرسطو بالفضائل العقلية أو التأملية. ورغم الأهمية البالغة والدرجة العالية التي يعطيها أرسطو للفضائل العقلية من حيث علاقتها بالسعادة فإنه لم يقلل من أهمية الفضائل الأخلاقية. إن هذه الأخيرة فضائل عملية مادية تساعد الأفراد على ممارسة الفضائل التأملية ونيل السعادة والخير الأسمى، بمعنى أن الفضائل الأخلاقية تعتبر أهدافاً لذاتها ووسائل لغيرها في نفس الوقت. من هنا كانت هذه الفضائل على درجة من الأهمية في حياة الإنسان كما سبق توضيحه. ولما كانت الفضيلة عند أرسطو متمثلة في درجة من الوسط فكان لزاماً عليه أن يوضح للقارئ كيفية اكتساب هذا الوسط. فقد صرح أرسطو بأن هذا الوسط لا يمثل حداً موضوعياً. بمعنى أنه قد يختلف من شخص أو ظرف إلى آخر. إلا أن ذلك قد يجعل الفضيلة في نفس الخطر الذي أوقعها فيه السوفسطائيون من قبل وهو الموقف الذي انتقده أرسطو سابقاً. ولكي يكون الوسط معياراً أو قاعدة أخلاقية لا بد من جعله شيئاً ثابتاً لدى الجميع وفي كل الظروف، ومستقلاً عن الأهواء والعواطف والانفعالات. ومن ناحية أخرى فإن أرسطو قد اعترف بأن هذه القاعدة أو المعيار لا ينطبق على كل السلوك والعواطف الإنسانية حيث إن بعضها يعتبر رذيلة بدرجة مطلقة. وإن ممارسة أي نوع منها بأية درجة أو شكل يعتبر خروجاً عن الفضيلة والقيم الأخلاقية.

وعندما تعرض أرسطو لموضوع تحقيق الفضيلة، وهل هي مكتسبة أم طبيعية فطرية، رأى أن الفضيلة لا تتحقق إلا عن طريق التعود والتدريب. فالفضيلة الأخلاقية تكتسب بواسطة العادة والممارسة في حين أن الفضيلة

العقلية تأتي عن طريق التعلم . وبهذا يكون أرسطو قد وضع الطبيعة البشرية في الحياد بين الخير والشر . وبذلك يكون الفرد في فطرته الأولى مجرداً من الفضيلة والرذيلة ويميل إلى فعل الخير بقدر ما يميل إلى ارتكاب الشر . إلا أن هذا الرأي قد لا يرضي الكثير من الاتجاهات وخاصة تلك التي تؤكد على أن الطبيعة البشرية مزودة منذ الفطرة بملكات وقوى تميز بين الخير والشر وبين الفضيلة والرذيلة . وهذه القوى أيضاً قادرة على تحقيق الفضيلة وتجنب الرذيلة . وإذ نؤكد على ذلك فإننا نفرق ، كما فعل أرسطو ، بين القدرة على فعل الخير وتمييزه من ناحية ، وفعله وممارسته من ناحية أخرى . فإذا كانت الفضيلة الأخلاقية لا تتحقق إلا بالعود والممارسة فإنها أيضاً تبقى في حاجة إلى ما لا يوجد إلا بالفطرة . ونعني بذلك تلك الملكات العاقلة المغروسة في الطبيعة البشرية التي بدونها لا يكون الإنسان كائناً عاقلاً وبالتالي تنتفي عنه صفة الأخلاقية .

## الفصل السادس الفكر الأخلاقي في العصر الهلنستي

إذا انتقلنا إلى العصر الهلنستي نجد أن ظروف بلاد اليونان، وأثينا بصفة خاصة، قد تغيرت واختلقت من الناحية السياسية والثقافية. ونظراً لما أصاب هذه البلاد من الانفتاح والانفراج تقاسم اليونان ثقافتهم وتراثهم الحضاري مع الشرق والغرب. فمئذ غزو الاسكندر الأكبر لبلاد اليونان انتقلت الثقافة اليونانية إلى غيرها من بلاد العالم كما استقبلت اليونان ثقافات الشرق والغرب المختلفة. وفي هذا العصر شغلت الفلسفة نفسها بالبحث عن المبادئ العامة التي يمكن أن توجه السلوك البشري نحو الخير والسعادة في هذه الحياة المضطربة تاركة كل القضايا الأخر السياسية والكونية جانباً. ولذلك يصنف البعض الحقبة الهلنستية بأنها تلك الحقبة التي أصبحت فيها الثقافة اليونانية ملكاً مشتركاً بين جميع بلدان البحر الأبيض. ومئذ وفاة الاسكندر حتى الفتح الروماني انتشرت هذه الثقافة رويداً رويداً امتدت إلى مصر وسوريا ووصولاً إلى روما وإسبانيا<sup>(1)</sup>. ونتيجة للظروف السياسية الصعبة التي مرت بها بلاد اليونان تركز الإنسان حول ذاته ومكونات طبيعته لعله يكتشف فيها مصدراً للسعادة والطمأنينة المفقودة في المجتمع. ونظراً لاقتران البحث الفلسفي على الجانب الإنساني الذاتي تدهورت الفلسفة وأصابها الجمود والركود في جميع أنحاء اليونان. وقد لا نجد في هذه الفترة من الفكر الجديد أي شيء يمكن أن يقارن مع جودة وأصالة الفكر القديم سوى ذلك

(1) إميل برهيه، تاريخ الفلسفة. ترجمة جورج طرابيشي (بيروت. دار الطليعة للنشر، 1982) ص 34.

الاهتمام بالذات الفردية وجعلها موضوعاً للدراسة والبحث. ورغم أن هذه الفلسفات حاولت أن تقدم صورة كاملة للكون والطبيعة لكنها لم تكن في الواقع إلا وسيلة لفهم الطبيعة البشرية ووضع القوانين والقواعد السلوكية المناسبة. فالبحث في الطبيعة إذا لم يكن هدفاً في حد ذاته أو من أجل الحقيقة الموضوعية بل كان هدفاً للكشف عن المجهول الذي كثيراً ما كان سبباً في قلق الإنسان وتعاسته. وقد حاول كل من الرواقيين والأبيقوريين تقديم صورة معينة للكون تستند فيها الظواهر والأشياء إلى علاقات عليه ضرورة لا مجال للاستثناء فيها. وعلى ضوء هذا النظام الكوني ينظم الإنسان أفعاله وتصرفاته بشكل يحقق الطمأنينة والسعادة.

إن الظروف السياسية التي مرت بها المدن اليونانية في ذلك الوقت تمثلت في عدم الاستقرار في الصراع المستمر الذي كان يحدث بين ورثة الاسكندر من المقدونيين والبطالمة، للسيطرة على كافة بلاد اليونان بما في ذلك أثينا. ونظراً لعدم تمكن اليونانيين من الوقوف في وجه هذه التحديات لم يكن أمام هذه المدن سوى الاحتماء بأحد الأطراف المتنازعة. ولم يعد لتلك المدن قوانين أو دستور ثابت مستقر. بل كان تنوع وتغير القوانين تبعاً لتغير الحكام والملوك سمة العصر. وقد قاست أثينا أكثر من غيرها من الاضطرابات والفوضى التي كان سببها التنافس بين الحكام من الشرق والغرب. وفي خضم تلك الظروف الاجتماعية والسياسية الصعبة ظهرت المدرسة الرواقية والجماعية الأبيقورية كفلسفات عملية تواكب الأحداث والظروف. فقد أثر الرواقيون السير وفقاً لأهواء الحكام والأمراء الوارثين للسلطة وخاصة المقدونيين. وقد عمل أولئك الحكام بدورهم على احتواء تلك المدارس الفكرية لما لها من أثر معنوي في نفوس الأفراد والجماعات ولم تقدم أي من المدارس بحوثاً موضوعية تذكر في المجالات العلمية سوى تلك الشذرات العامة في مجال السلوك البشري. بل حاولت الرجوع إلى القديم تلتمس فيه مخرجاً ودليلاً إلى السعادة والطمأنينة. لقد استبعدت هذه المدارس العلوم الرياضية والفلكية من دائرة البحث والمعرفة إيماناً منها بأن



هذه العلوم لا تهتم بالخير أو الشر كما فعل ذلك من قبل كل من الميغاريين والقورينائيين. وارتدت الأبيقورية إلى المذهب القورينائي الذي يجعل من اللذة الحسية هدفاً وغاية للإنسان. كما أن الرواقية اعتنقت الآراء التي نادى بها المدرسة الكلبية التي جعلت من الحكمة أو الحصافة أسمى الفضائل العقلية. وقد التقت هاتان المدرستان حول هدف عام واحد هو البحث عن السعادة السلبية التي لا تتحقق إلا بالابتعاد عن الشؤون العامة وتجنب القلق والاضطراب.

ولذلك اتسم هذا العصر بانتشار ظاهرة الزهد والانسحاب من الحياة الاجتماعية والسياسية وفقدان الثقة في كل الأنظمة والحكومات وبالعودة إلى الذات ومحتوياتها لتصبح السعادة هي العيش وفقاً للطبيعة البشرية.

## الأبيقورية

### Epicorcanism

ولد أبيقور في جزيرة ساموس (Samos)، 270 - 321. ثم تحول بعد ذلك إلى أثينا وهناك أسس مدرسته الفلسفية المشهورة بحديقة أبيقور. وقد أسس مذهبه الفلسفي تحت تأثير مذهب ديمقريطس المادي. الذي يصور العالم بأنه مكون من ذرات مادية تسبح في الفراغ وكل ما في الكون هو من طبيعة واحدة في حركة دائمة ولا يوجد فناء أو عدم حتى بالنسبة للإنسان. فالموت عبارة عن تحول هذه الذرات المادية في الإنسان إلى أنواع أخرى وانفصالها عن بعضها البعض. لذلك يرى أبيقور أنه ليس لنا إلا هذه الحياة الدنيا ويجب علينا أن نجعلها حياة سعيدة بقدر المستطاع. إن نظرة أبيقور للحياة السعيدة لا تكمن في الحصول على اللذة والسعي ورائها في هذا العالم بقدر ما تكمن في اتخاذ المواقف السلبية في الحياة تجنباً للوقوع في الألم الذي هو شر في حد ذاته. فقد حاول أبيقور أن يتجنب الحياة السياسية والاجتماعية وذلك بالاختفاء وراء سور حديقته. فهو لم يرغب في حياة السلطة أو المكانة الاجتماعية. ولم ير أن السعادة مقترنة بأي من هذه الأمور التعاقدية.

فالسعادة عنده تتعلق بالطمأنينة والبساطة دون التورط في أية مسؤوليات. فالأبيقوري يخشى المشاكل والمتاعب التي قد تتعلق بالحياة والروابط الأسرية، وبالتالي فهو يميل إلى حياة العزوية المستقلة والمريحة من كل المسؤوليات.

هذه النظرية السلبية للحياة وما يحتويها من لذات تحقيقاً للطمأنينة النفسية هي ما تعرف عند الأبيقوريين بالأتراكسيا (Atraxia).

إن أبيقور كان من أنصار المذهب اللذي الأخلاقي واللذي النفسي. فقد رأى من جهة أنه ينبغي على الإنسان أن يتصرف دائماً في الاتجاه الذي يحقق أكبر قدر من اللذة، لأنه كان يعتقد أن اللذة هي الخير الأسمى في الحياة. ومن ناحية أخرى يؤكد على أن تركيب الإنسان النفسي يجعله دائماً يبعث عن اللذة في جميع أفعاله. وبالتالي فإن علم الأخلاق هو معرفة كيف نحصل على أكبر قدر من اللذة، وكيف يمكن تجنب أكبر قدر من الألم. فهو لا يهدف إلى بناء قواعد أو مبادئ نظرية للسلوك، بل يهتم فقط بالحقائق الواقعية للسلوك الإنساني. من هنا نجد أن أبيقور يشير من خلال دراسته التحليلية للطبيعة البشرية إلى وجود رغبات متعددة في الإنسان، ويقسمها إلى قسمين؛ منها ما هو طبيعي ومنها ما هو غير طبيعي (فارغ)<sup>(1)</sup>. ويقسم الطبيعي إلى طبيعي ضروري، وطبيعي غير ضروري. وهناك أيضاً رغبات غير طبيعية وغير ضرورية. ويقسم الطبيعي الضروري إلى ما هو ضروري للسعادة، وضروري لبقاء وراحة الجسد، وآخر ضروري للحياة. إن الرغبات الفارغة التي إذا لم تشبع لا تقود الألم تعتبر غير ضرورية وتكون من صنع المخيلة الفارغة الخاملة. إن الفهم الحقيقي والإدراك الكامل لطبيعة هذه الرغبات المختلفة يساعد الإنسان على إرجاع كل اختياراته ومواقفه السلوكية إلى صحة الجسم وتحرر النفس أو الروح من الاضطرابات والقلق. وهذا التحرر النفسي هو هدف الحياة السعيدة.

إننا جميعاً نسعى لتحقيق هذه الغاية التي تتمثل في تجنب الألم والخوف والاضطراب. وعندما يتحقق هذا الهدف للفرد تصبح كل رغبات النفس الأخرى غير ذات قيمة. لذلك يرى أبيقور حاجة الفرد الملحة إلى اللذة، لأنها سلاح ضد الألم. فغياب الألم هو نفسه لذة وسعادة

Oliver Johnson. Ethics. (Holt. New York. 1965) P. 78.

(1)

للإنسان. لذلك يقول «نحن ندرك اللذة كأول الخيرات المتأصلة فطرياً في الإنسان. ومن اللذة تبدأ كل الاختيار والتجنب وإلى اللذة نعود مستعملين الشعور معياراً للحكم على كل خير»<sup>(1)</sup>.

إلا أن أبيقور لم يترك العناق للشهوات والرغبات المادية والسعي وراء كل ما يدخل تحت مفهوم اللذة. فقد لجأ إلى ما يعرف بمعيار الكم والكيف للتمييز والمفاضلة بين اللذات المختلفة. وقد استعمل في ذلك الاختيار الواعي المبني على التعقل والتحقق الدقيق. لذلك يتحدث أبيقور عن الاختيار الواعي بين اللذة والألم. وفي هذا الاختيار يجعل العقل منهجاً ووسيلة للتفاضل بين الضدين فيؤكد على أنه ليس كل الأفعال والتجارب اللذيذة تكون خيراً وأحسن من الأفعال المؤلمة. إننا نستطيع في بعض الظروف والأحوال أن نتخلى عن بعض اللذات ونختار عوضاً عنها بعض الآلام. وإذا يصرح أبيقور بهذا فإنه لا يعتبر نفسه مناقضاً لمذهبه الأساس الذي يؤكد على السعي وراء اللذة وتجنب الألم. إن أبيقور يقرر أنه ينبغي على الفرد أن يتجنب بعض أنواع اللذات التي قد تؤدي في نهايتها إلى الألم. وفي الوقت نفسه ينبغي على الفرد أيضاً أن يتحمل ويختار قليلاً من الألم الذي قد يؤدي في النهاية إلى اللذة. لذا فهو يعتبر أن للإنسان، بحكم طبيعته، ميولاً طبيعية نحو كل لذة. ولكن ليست كل لذة جديدة بالسعي ورائها أو باختيارها. وهذا يصدق أيضاً على الألم. إننا بحكم الطبيعة البشرية نفر من كل أنواع الألم ولكن ليس كل الألم يجب تجنبه.

لذلك يجب على الفرد أن يقارن بين كمية ونوع اللذة والألم في كل فعل. وعن طريق ذلك يستطيع أن يصل إلى الحكم أو الاختيار الأخلاقي الأمثل الذي عن طريقه تتحقق السعادة والطمأنينة الروحية.

ويتطور هذا المذهب إلى أكثر من ذلك عندما يتجه إلى الزهد والاكتماء باللذات الضرورية وعدم الإفراط في إشباع كل الرغبات المادية التي قد تسبب

---

(1) المرجع السابق ص 72.

المتاعب وعدم الاستقرار والألم. لذلك يتحدث أبيقور عن استقلال الرغبات الإنسانية عن المطالب الدنيوية ويجعل هذا الاستقلال بمثابة الخير الأعظم. إذا لم تملك الكثير، يقول أبيقور، عن طريق القناعة الحقيقية الذاتية تستطيع أن تتمتع وتسعد بالقليل. والسعيد هو الذي يكتفي بالقليل وإن توفر لديه الكثير. وكل ما هو طبيعي يسهل الحصول عليه. بعكس ما هو غير طبيعي أو مصطنع، فهو دائماً صعب المنال والتحقق. «إن الماء والخبز يؤديان إلى اللذة السامية عندما يضعهما الجائع في فمه»<sup>(1)</sup>. لذلك نرى أبيقور يدعو الإنسان إلى حياة التقشف والزهد وتعويد النفس على البساطة وتجنب السعي وراء الكماليات بجميع أنواعها التي كثيراً ما تؤدي إلى الألم والشقاء. أن أبيقور عندما يؤكد على تحصيل اللذة بوصفها غاية الإنسان النهائية فهو لا يقصد بذلك اللذة المادية. فاللذة الحقيقية عنده تكمن في تجنب الألم الجسدي وتجنب الاضطراب النفسي والقلق العقلي. لذلك فاللذة لا تعني الانغماس في شرب الخمر أو الإفراط في إشباع الشهوات، «إن اللذة التي تؤدي إلى السعادة هي اللذة التي يكون مصدرها العقل النير والوعي والإدراك ويكون منبعها الاختيار الحسن لما هو خير والتجنب المستمر لما هو شر وألم. وليس مصدرها مجرد الاعتقاد والتخمين والظن الذي يؤدي إلى اضطراب النفس وشقاء الإنسان.

ومن بين كل الأفعال والسلوك يعتبر أبيقور فعل التدبر والروية (Prudence) بمثابة الخير الأسمى واللذة الأولى المتميزة. فيؤكد على أن فضيلة التدبر أقيم حتى في الفلسفة، ومنها تنحدر بقية الفضائل الأخرى. إنها تعلمنا أننا لا نستطيع أن نعيش سعداء دون أن نكون متدبرين، وشرفاء وعادلين. ولا نستطيع أن نعيش حياة واعية وعادلة وشريفة. دون أن نكون سعداء. لذلك فالفضائل مرتبطة طبيعياً بالحياة السعيدة. وهذه الحياة السعيدة بدورها لا توجد مستقلة عن هذه الفضائل.

إن الإنسان الأبيقوري كما يقول أصحاب هذه المذاهب لا يخشى

---

(1) المرجع السابق ص 79.

الموت والقدر، «الموت لا شيء بالنسبة لنا: فالشيء المتحلل لا يحتوي على الإحساس، والشيء الذي يفتقر إلى الإحساس لا شيء بالنسبة لنا»<sup>(1)</sup>. فالإنسان وحده هو الذي يملك قدره ومصيره. وفي نفسه وذاته توجد القوة الرئيسية التي تتحكم في وقوع الحوادث وسيرها بالنسبة له. إن أبيقور يصنف الظواهر وحصولها إلى ثلاثة أنواع: ظواهر تحدث بالضرورة عن طريق السبب والنتيجة أو العلة والمعلول. وأخرى عن طريق الصدفة، وثالثة تحدث حسب إرادة الإنسان. فالقسم الأول من هذه الظواهر ليس للإنسان دخل فيه. لأنها تحدث بمقتضى قانون خارجي. أما الثانية فهي غير منتظمة الحدوث ونتاجها غير معروفة خيراً أو شراً. أما القسم الثالث فإنه يشمل كل الظواهر والأفعال التي تقع تحت سيطرة الإنسان بما في ذلك أسبابها ونتاجها. هذا القسم الأخير من الأفعال والظواهر ينتج عنه المدح والذم أو الثناء واللوم. ويحمل أبيقور على الفلاسفة الطبيعيين الذين نظروا إلى الحياة وظواهرها نظرة عليّة ضرورية مطلقة وبذلك وضعوا الإنسان في جبرية مطلقة. إن أولئك الذين اعتقدوا في الأساطير المتعلقة بالآلهة التي تمثل الظواهر التي تحدث مصادفة لأفضل بكثير من هذا الرأي الجبري المطلق. إن هذا الرأي الأسطوري يصور الحياة بطريقة أكثر تفاؤلاً حيث تحتوي على الخير بقدر ما تحتوي على الشر. إلا أن أبيقور يجعل من الأخلاق علماً يتعلق بالظواهر التي تقع تحت سيطرة الإنسان. فالاختيار والحرية في العمل والسلوك هما من ضروريات الإلزام الخلفي.

يتحدث أبيقور عن مفهوم العدالة في المجتمع الإنساني ويجعله قيمة نسبية ناتجة عن التعاقد الاختياري بين الأفراد. فقد تقتضي مصالح الأفراد وظروفهم الاتفاق على إرساء قوانين معينة تحقق مآربهم ومصالحهم، وتحميهم من الضرر والألم الذي قد ينتج عن التعامل بين الأفراد. هذه القوانين والتشريعات المتعاقد عليها تجسد مفهوم العدالة في المجتمع

---

Johes, Sontag and others, Approachs to Ethics. (NewYork, Mcgraw Hill, inc, (1) 1962) P. 87.

وتوضح لكل فرد حقوقه وواجباته. وفي حالة غياب هذا التعاقد أو الاتفاق لا نكاد نجد أي معنى للعدالة أو للقيم الأخلاقية الأخرى التي تقيد الأفراد في معاملاتهم. «فالعدالة في ذاتها إذن مفهوم غير ذي قيمة»<sup>(1)</sup>. لذلك فإن العدالة لا تستمد قيمتها إلا من وجود أفراد يدخلون في تعاقد أو اتفاق بعدم الاعتداء على بعضهم البعض. من هنا نرى أن الإنسان في الحالة الطبيعية لا يحتكم إلى أي قانون أخلاقي سوى ما يراه مناسباً لطبيعته الذاتية. فالظلم أو اختراق العدالة، شيء لا يعني شراً في حد ذاته. وإنما يكون شراً نسبة إلى الخوف من العقوبات التي قد تترتب على ارتكاب ذلك الفعل. فقد يتجرأ الفرد المتعاقد على خرق العدالة التعاقدية سراً إذا اعتقد في النجاة من عقوبة العدالة. ولكن أبيقور يرى أنه حتى في مثل هذه الظروف ينبغي على الفرد أن لا يتجاوز حدود العدالة. والسبب كما يقول، هو أن الفرد قد ينجو من عقوبة القانون ألف مرة ولكن هذا لا يكفي ضماناً للنجاة في المرات القادمة. إن المعنى العام للعدالة يكون واحداً لدى الجميع وهو المنفعة أو الصالح العام لكل الأفراد المتعاقدين في تعاملهم مع بعضهم البعض. ومن بين الأفعال التي تعد أفعالاً عادلة تلك التي أثبتت التجربة عملياً أنها فعلياً في صالح الأفراد. مثل هذه الأفعال تحمل ضمان العدالة. أما في الحالات الأخرى التي لا يحقق فيها الفعل الصالح العام فعلياً فإنه لا يكتسب صفة العدالة الطبيعية الضرورية. من هنا نرى أن القياس الفعلي للسلوك العادل لا يكمن في المفهوم النظري التعاقدي بل في التطبيق العملي الإيجابي وفي مدى احتواء ذلك الفعل على المصلحة العامة لكل الأفراد المتعاقدين. ونتيجة لذلك يتغير مفهوم العدالة بتغير مصالح واهتمامات الأفراد في المجتمع. فالسلوك الذي قد يحقق مصلحة لمجموعة من الأفراد في ظروف معينة، وبالتالي يكون سلوكاً عادلاً، قد لا يكون كذلك في ظروف أخرى مغايرة. فالعدالة إذاً في نهاية الأمر مفهوم نسبي تتعلق بالمصلحة والمنفعة بشقيه الذاتي والعام عند النفعيين أمثال - هوبز، وبنتم، ومل.

---

(1) المرجع السابق ص 89.

## تعليق:

إن الفكر الأخلاقي في العصر الهلنستي كما سبق عرضه لم يقدم الجديد في مجال الأخلاق والقيم. فالأبيقورية والرواقية وهما المدرستان البارزتان عملتا على الرجوع إلى الفكر اليوناني القديم لاقتباس ما قد يتمشى منه مع ظروف ذلك الوقت. فاعتنقت الأبيقورية فلسفة اللذة المادية التي كان مصدرها المدرسة القوربنائية أما الرواقية فإنها ارتدت إلى مذهب الكلية لتأسيس الأخلاق على اللذات العقلية وفيما يخص الأبيقورية بصفة عامة كانت تمثل الاتجاه الواقعي المادي. حيث اعتبرت الوجود الحقيقي هو وجود المادة كما سبق توضيحه. فالعالم الحقيقي الوحيد هو هذا العالم الحسي الذي تعيش فيه والذي يتصف بالتغير وعدم الاستقرار. لذلك لا يعطي الأبيقوريون أية قيمة أو اهتمام للعالم الميتافيزيقي أو عالم ما وراء الحس أو المثل الأفلاطونية. من هنا كانت آراؤهم ومعتقداتهم كلها متعلقة بهذا العالم المادي الحسي. وقد أدى بهم ذلك إلى تجاهل القيم الروحية والفضائل الدينية التي تتجاوز في قيمتها وأهميتها قيم هذا العالم الحسي. ورغم أنهم قد اهتموا بالعنصر النفسي والروحي إلى جانب العنصر المادي من الطبيعة البشرية لكنهم وقفوا عند ذلك الحد ولم يتتبعوا أصل ومصدر ذلك العنصر الذي يختلف في طبيعته عن مادة وجوهر هذا العالم الحسي. وبقي مذهبهم مجافياً للنفس البشرية وفضائلها الأخلاقية السامية.

وقد عمل الأبيقوريون على بناء نظام أخلاقي أساسه هدفه هو الحياة الذاتية والاستمتاع بلذاتها المختلفة. فالسلوك العملي للإنسان نحو الأفراد والأشياء هو ما يكون الموضوع الرئيسي لعلم الأخلاق. فالأخلاق علم ما هو كائن فحسب. ولذلك لم يبد الأبيقوريون أي اهتمام بالمبادئ النظرية المجردة التي تتجاوز السلوك الواقعي للأفراد إلى ما ينبغي أن يكون. ولما كانت الحياة بصفة عامة تحتوي على لذات ومنافع من ناحية، وآلام ومضار من ناحية أخرى، رأى الأبيقوريون أنه من واجب الفرد أن يسعى لتحقيق



اللذات والمنافع وتجنب الآلام والمضار. فالإنسان بطبعه كما يقولون يميل إلى إشباع رغباته وشهواته المادية كما يميل إلى تجنب الألم والضرر بقدر المستطاع. فالسعيد عندهم هو من يحصل على أكبر قدر من اللذة ويتجنب أقل قدر من الألم. وهكذا يصور الأبيقوريون الطبيعة البشرية هذه الصورة السلبية التي لا تختلف عن الحيوانات الدنيا. فالكائن البشري بما يملكه من قوى روحية وعقلية قد يقبل على الألم وفي نفس الوقت يتجنب اللذة اختيارياً في ظروف متعددة. إن طريق السعادة والفضيلة لا يحتوي دائماً على لذات ومنافع ولا يخلو من الآلام والمضار. بل إن الفضيلة ذاتها كثيراً ما تكون نتيجة لممارسة ضبط النفس ومحاربة الشهوات والرغبات والصبر والمعاناة.

لقد حرص الأبيقوريون على تجنب الألم وعدم الوقوع فيه وإن كلفهم ذلك التخلي عن اللذات والمتع. فالألم يحدث الاضطراب والقلق في النفس والضرر في الجسد وهذا بالطبع يؤدي إلى الشقاء والتعاسة في هذه الحياة. إن هذا التخوف من الواقع في الألم جعل الإنسان الأبيقوري يبتعد عن الشؤون العامة ويعيش في برج عاجي، بعيداً عن ممارسة أي دور أو وظيفة في المجتمع. فاختلفت بذلك الكثير من الفضائل الأخلاقية السامية، مثل التضحية والإيثار والتعاون وذلك لما تشتمل عليه هذه الأفعال من بعض المخاطر والآلام. لقد قضوا على طموحات الإنسان وما قد يشعر به من حب الاستطلاع والمغامرة لاكتشاف الجديد والمجهول. وبصفة عامة كانت نتيجة هذا الاتجاه انتشار الزهد بين أنصارها والتخلي عن الدنيا وشؤونها بما في ذلك ما قد يكون وسيلة للسعادة في هذه الحياة.

## الرواقية

### Stoicism

ترجع نشأة المدرسة الرواقية في القرن الثالث قبل الميلاد إلى الفيلسوف اليوناني زينو (Zeno) الذي عاش في الفترة ما بين 340 و265 ق.م. وكانت هذه المدرسة من أشهر المدارس الفكرية في ذلك الوقت خاصة في المجال الأخلاقي والاجتماعي. واعتنق الكثير من أبناء المجتمع اليوناني المبادئ الأساسية التي نادى بها هذه المدرسة. وخلال الاتصال اليوناني بالامبراطورية الرومانية سواء من الناحية الحربية أو الفكرية نقلت الرواقية مذهبها إلى روما عاصمة الامبراطورية حيث ازدهرت وأصبحت تمثل الفلسفة السائدة أو فلسفة المدينة وتأثر بها قادة الرومان وأشهرهم ماركوس أوريليوس (180 - 122). إن ابيكتيتوس (Epictetus) وهو الفيلسوف الروماني الشهير كان قد نقل من بين العبيد إلى روما وفيها تعلم الفلسفة واشتغل بالتدريس ثم عاد في نهاية الأمر إلى وطنه اليونان، حيث توفي في القرن الثاني الميلادي. وكانت لأبيكتيتوس دراسات تعني كلها بالأخلاق. وهي مجموعة مذكرات تحتوي على بعض النصائح العملية وبعض المقالات التي ترشد الشباب الذين لديهم الرغبة لأن يكونوا فلاسفة رواقيين. وهذه الفلسفة في مجملها تتلخص في إنكار النفس. لذلك نراها تقابل فلسفة اللذة الأبيقورية إلا أنها تلتقي معها في النهاية في الهدف والمبدأ.

والمتبع لهذه الفلسفة يجدها امتدت في أطوار ثلاثة، تلا بعضها بعضاً<sup>(1)</sup>.

Encyclopedia of philosophy Vol. 3 P. 86.

(1)

الطور الأول وينسب إلى مؤسس الرواقية الأول زينو وكريسيبوس (Chrysipus) الذي قد أرسى بعضهم تعاليم الرواقية في المعرفة والمنطق. وفي هذه الفترة انتشرت فكرة الزهد والانسحاب من الشؤون العامة، وعدم الاعتماد على الأشياء المادية بين أنصار الرواقية. أما الطور الثاني فيتمثل في أفكار بانيتوس (Panitos) الذي نقل المذهب الرواقي إلى المجتمع الروماني. ففي هذه الفترة أخضع المذهب إلى النزعة السياسية وانتشرت النزعة الذاتية الطبيعية في المجتمع والطور الأخيرة كان من أشهر أعلامه ابيكتيتوس وماركوس اوريليوس وغيرهم. وطور هؤلاء فكرة الأخوة العالمية للإنسان، التي يتمتع بموجبها كل الأفراد بنفس الحقوق والمسؤوليات. هذه الفكرة تبنتها الفلسفة المسيحية في «مدينة الإله». لقد كان الهدف الأخلاقي عند الرواقية يتمثل في تحقيق الفرد لما يسمونه بالأباتاي (Apathy). وهي حالة اللامبالاة نحو ما قد يحدث للفرد من لذة أو ألم. وقد أخذوا عن أرسطو فكرة أن الصفة المميزة للإنسان تكمن في العقل. فالإنسان هو الكائن الوحيد المفكر والعاقل. لذلك فالحياة الطبيعية للإنسان التي تحقق وظيفته هي التعقل والعمل والحياة طبقاً لطبيعته العاقلة: «عش على وفاق مع الطبيعة». من هنا نجد أن المدرسة الرواقية تؤسس القانون الأخلاقي على مفهوم الطبيعة البشرية كما فعل أرسطو من قبل. فالتصرف بمقتضى الواجب يكون الهدف الأساس للحياة الأخلاقية. والواجب بالضرورة هو الالتزام بما تمليه الطبيعة البشرية في الحياة العملية. وقد تطورت هذه الفكرة حتى أصبحت تعرف بالقانون الطبيعي عند المشرعين الرومان.

إن الرواقيين يصورون الإنسان وعلاقته بالكون بصورة ليس فيها مجال للحرية والاختيار. واعتبر الإنسان مثل بقية الكائنات والموجودات المادية يخضع لقوانين مطلقة. فاللوغوس (Logos) أو الإله يحرك الكون وطاقته. وهو القانون الذي يحكم كل شيء بما في ذلك الإنسان. وبالتالي على الإنسان أن لا يقاوم هذا القانون لأنه واقع لا محالة، ولا يوجد مجال لتفادي نتائجه مهما كانت. وقد حاول الرواقيون التوفيق بين هذه النظرة الجبرية التي

لا تبيح الاستثناء للكون والوجود من ناحية، والإصرار على قيام الإنسان بواجبه والحياة طبقاً للطبيعة البشرية العاقلة التي تؤمن بوجود مجال للحرية والاختيار من ناحية أخرى. لذلك لجأ الرواقيون إلى المبدأ الأرسطي الذي يفرق بين العلية الخارجية والعلية الباطنية ولما كانت بعض الظواهر وخاصة الظواهر الخارجية تحدث بموجب قانون العلية الخارجي وبالتالي لا مجال لجعلها تحدث على غير ما تحدث، فإنه ينبغي على الإنسان أن يعي ذلك ويتقبل تلك النتائج بكل قناعة ورضا. وهنا يكون الفرد متمتعاً ذاتياً باتخاذ القرار لقبول ما يحدث في حالة الضرورة منسجماً مع النتائج مهما كانت. وبتخاذ الفرد لهذا الموقف لمواجهة هذه الظواهر يحقق الطمأنينة والسعادة. «ومن هنا فإن هذا التسليم يشعر بالسرور، أو بالأحرى هو فوق الحزم والسرور، إنه يسمو بنا إلى عدم الانفعال»<sup>(1)</sup>. أما ابيكتيتوس فإنه يشير في البداية إلى أن الإنسان ليس في حاجة إلى علم الأخلاق فهو بالطبع كائن خير وفاضل. إلا أنه نظراً لوجود بعض الأفكار الخاطئة التي تكون قد تولدت في الفرد من مصادر مختلفة وتركت آثارها السيئة كان لا بد من تذكير النفس البشرية بهذه الأسس والقيم الطبيعية الأخلاقية. فالنظرة البشرية إذاً نقية طاهرة في أساسها وما سوء الأخلاق والوقوع في الرذيلة إلا أشياء مكتسبة. لذلك يتحدث ابيكتيتوس عن المواقف الصحيحة التي ينبغي على الفرد اتخاذها إزاء الظواهر الاجتماعية والطبيعة. فهو يقسم هذه الظواهر في عمومها إلى قسمين قسم يقع في مجال سيطرتنا ونستطيع أن نتحكم فيه بكل حرية. وقسم آخر يقع خارج ذلك المجال ولا نستطيع تقريره أو رفضه أو تجنبه ويتكون القسم الأول من الآراء والمواقف، إضافة إلى حركة الإنسان وسعيه نحو الأشياء مثل الرغبة في تحقيق شيء ما أو تجنب الألم. وينجم عن هذا القسم بشكل عام كل ما يتعلق بأفعال وسلوك الإنسان. أما القسم الآخر فيختص بالأجسام والمواد وعلاقتها ببعضها البعض والصفات البدنية والشهرة

---

(1) عبد الرحمن بدوي. الأخلاق النظرية، (وكالة المطبوعات، الكويت، 1975) ص 257.

والحظ. ويشمل هذا القسم كل ما لا يكون نابعاً من تصرفاتنا وإرادتنا. فالشهرة أو المكانة مثلاً تمثل آراء الناس فينا وهي آراء لا تخضع لسيطرتنا وإرادتنا. أما فيما يتعلق بما يخضع لسيطرتنا ولا يخضع إلى قيود أو عوائق خارجية فإننا نكون أحراراً أو مجبرين حيالها. أما الأشياء الأخرى المختلفة فإنها تحدث بمقتضى قوانين وعلل خارجية ضرورية مستقلة عن إرادتنا وبالتالي يجب اتباعها. ولذلك ينبغي علينا عدم التعرض لتلك الأشياء الخارجية وآثارها لأنها واقعة لا محالة. بل ينبغي أن نتقبلها ونسلم بها حيث إننا جزء من هذا العالم الواحد الطبيعي. إن «طبائعا تؤلف جزءاً من الكون»<sup>(1)</sup>. وما يصدق على الكل يصدق على الجزء. فالحكيم إذن هو الذي يعي وبدون هذه الحقيقة ويعمل بها في حياته. فهو يميز بين الظواهر المختلفة قبل اتخاذ القرار حتى يحقق الراحة والسعادة ويتجنب الاضطراب والقلق. لذلك يوصي ابيكتيتوس الفرد بالالتزام بأية قواعد قد تفرض عليه ويعتبرها بمثابة القانون»<sup>(2)</sup>. مقتدياً بسقراط وحياته العملية.

أما إذا اعتبرنا تلك الأشياء والظواهر التي تخضع للغير حرة ومن اختصاصنا فإننا نكون قد سببنا لأنفسنا المتاعب والقلق عندما تكون النتائج على عكس ما نرغب. أما إذا كانت مطالبنا مقتصرة على ما هو واقع تحت سيطرتنا ولا تمتد إلى أبعد من ذلك فإننا سوف ننعم بالراحة والطمأنينة<sup>(3)</sup>. لذلك نرى ابيكتيتوس ينصح الفرد بالتخلي عن الكثير من الأشياء الخارجية والاكتفاء بالضروري والقليل حتى وإن كان الأمر يتعلق بالأشياء الحرة كما يسميها.

إن مصدر الرغبة الإيجابية لدى الإنسان هو التعلق بالأشياء المرغوبة. وبالمثل فإن الرغبة السلبية هي مجرد الرغبة القوية في الهروب مما لا يقع تحت سيطرتنا. فالفرد إذن هو أساس سعادته وشقائه. فلا يرغب إلا في

(1) عبد الرحمن بدوي. الأخلاق النظرية ص 256.

(2) T.Gould, the Moral Discours of Epictetus.(NewYork.Washington squre press, 1964) P. 77.

(3) Oliver Jonson Ethics P. 78.

وسعه ولا يعقد الآمال على غير ذلك مما قد لا يتحقق له . وهذه هي النصائح التي يقدمها لنا ابيكتيتوس في مذكراته . ولكي نصل إلى ذلك المستوى من تحقيق الطبيعة . يرى ابيكتيتوس أنه ينبغي لنا أن نطبق القواعد التي بأيدينا وخاصة القاعدة الأولى والرئيسية القائمة على التحقيق من هوية الشيء أو الموضوع وعلاقته بالأشياء التي تقع تحت سيطرتنا . هل هذا الموضوع من الأشياء الحرة؟ أما إذا كان الموضوع يقع في إطار الأشياء الخارجية عنا فإنه ينبغي على الفرد أن يكون مستعداً للقول بأن هذا الأمر لا يخصني . فالرغبة أساسها وجود الأمل في الحصول على الشيء المرغوب ، وعدم الرغبة أو النفور، تنشأ عن الأمل في عدم الوقوع في الشيء المراد تجنبه . والفرد الذي يفشل في تحقيق رغباته يكون سيء الحظ . بينما من يفشل في تجنب الشيء المراد تجنبه يكون غير سعيد . لذلك فإن من يحاول بدون وعي أن يتجنب المرض أو الفقر، وهما من الأشياء التي تقع خارج إرادتنا فإنه سيعيش في اضطراب وقلق . وتجنباً لمثل هذه النتائج ينبغي على الفرد قبل أن يكون أية رغبة أو يتخذ أي موقف أن يعرف ويتأكد من طبيعة الشيء المرغوب . إن هذه المعرفة تجعل الفرد يتخذ الموقف المناسب وبالتالي يباشر في الفعل الذي يحقق سعاده . فالفرد كما يقول ابيكتيتوس لا يشقى بوجود الأشياء ووقوع الحوادث ونتائجها . وإنما يتم ذلك بسبب الآراء والمواقف إزاء تلك الأشياء . فالموت شيء غير مخيف في حد ذاته . ولو كان كذلك لخشيه سقراط . ولكن الخوف يكون مصدره الرأي والموقف من الموت ، من هنا وجب علينا أن لا نلقي اللوم على مجريات الأحداث الخارجية التي تبدو كأنها السبب في تعاستنا وقلقنا ، ولا نلوم إلا أنفسنا إذا تسببنا في ذلك . فعدم الوعي عند الفرد هو في الحقيقة المصدر الحقيقي لكل ذلك الاضطراب . وعلى الفرد قبل أن يشرع في فعل أي شيء أن يدرك الأشياء التي تقع في المقدمة أولاً ثم التي تليها ثانياً . وبدون إدراك وتعقل المقدمات والنتائج وعلاقتها بالفرد يقترف الفرد الرذيلة ، وبالتالي يعرض نفسه إلى القلق والاضطراب النفسي . إضافة إلى ذلك يوصي ابيكتيتوس بالتحلي بالاعتدال ، وقوة التحمل والصبر .

إن الواجبات عند الأفراد تقاس بنوعية العلاقات التي تحدث بينهم، ذلك لأنه لا أحد بطبيعته خير أو شرير. وإنما يتعلق الأمر بما يؤديه من أفعال وسلوك مع الآخرين. وواجب الفرد الرئيس هو أن يجعل الخير والشر إلا في الأشياء التي تقع تحت سيطرته. فكل حيوان بالطبيعة ينزع إلى تجنب الألم ويرغب في تحقيق اللذة والمنفعة. وحيثما توجد المنفعة تكون الطاعة والولاء. لذلك فمن يرغب في تحقيق أو تجنب شيء يهتم بالطاعة والولاء لكل ما يحقق ذلك الهدف. وبهذه المناسبة يحذرنا ابيكتيتوس في سعيها وراء اللذة من مغبة الإفراط والاستسلام لها بل ينبغي علينا أن نجعل اللذة تنتظرنا ولا أن ننتظرها، وعلى الإنسان أن يتذكر كلا اللحظتين. اللحظة التي يتمتع فيها باللذة، واللحظة التي تلي ذلك عندما يتحسر على اختفاء وفقدان اللذة. وبين تلك الحالتين يمكن تصور الحالة البهيجة الثالثة التي تنتج من اقتناع الفرد باتخاذ اللذة قيمة في هذه الحياة. ففي مثل هذه الحالة يكون الفرد سيد نفسه ويعيش في سعادة منتصرة على رغباته وإحساساته. لذلك نجد ابيكتيتوس يصف الأفراد في شخصياتهم وسلوكهم الأخلاقي نسبةً إلى المواقف التي يتخذونها في هذه الحياة العملية<sup>(1)</sup>. فالإنسان غير المثقف لا يتوقع أن يكون مصدر الخير والشر فهو ينسب دائماً تلك القيم وحدوثها إلى غيره من الأفراد والأشياء، وبالتالي يبقى مصيره متعلقاً بقوى خارجية ولا يكون نفسه مطلقاً. أما الفيلسوف فإنه يرى في نفسه المصدر الأساس لتلك اللذات والآلام التي قد تصادفه في هذه الحياة. في حين أن العلاقة المميزة للفرد المتقدم أخلاقياً هي أنه لا يراقب أحداً ولا يمدح أو يستهجن أحداً. ولا يتهم غيره ولا يلوم إلا نفسه في كل الظروف. فهو يسيطر على رغباته ولا يحاول أن يتجنب إلا ما هو رهن إرادته وتحت سيطرته. وإذا سعى وراء شيء ما يكون في ذلك معتدلاً. ولا يعنيه حكم الآخرين وأداؤهم. فالحكيم الرواقي كما يقول زينون «غني ولو كان شحاداً، مشوه الخلقة نبيل ولو كان عبداً»<sup>(2)</sup>.

(1) Epictetus. Encheridion Book 68.

(2) عبد الرحمن بدوي. الأخلاق النظرية ص ص 257 - 258.

وفي النهاية نجد أبيكتيتوس يقدم بعض النصائح والوصايا العملية  
لأفراد المجتمع:

- 1 - اجعل الصمت قاعدة عامة لحديثك ولا تقل إلا الضروري  
وباختصار.
- 2 - لا تضحك في كل مناسبة ولا تبالغ في الضحك.
- 3 - حاول أن لا تعطي عهداً لأحد بقدر الإمكان.
- 4 - تجنب الحفلات واللقاءات العامة التي يقيمها الغرباء أو الجهلاء  
لأن المرء على دين قرينه.
- 5 - اطلب الأشياء التي تنتمي إلى البدن كضرورات مثل المأكل  
والمشرب والملبس والمسكن. وتجنب الأشياء الكمالية والاستعراضية.
- 6 - لا تطلب متعة النساء قبل الزواج<sup>(1)</sup>.

#### تعليق:

يتضح لنا من النبذة السابقة للفكر الرواقي أن هذه المدرسة كانت تنشد  
العيش وفقاً لقوانين العقل والطبيعة. فقد رأى أصحابها أن الحياة التي يكون  
مصدرها الجهل التام بالطبيعة تصبح حياة قلقة تعيسة، وهذا خطأ في حق  
الطبيعة ذاتها في نفس الوقت. أن كل الخيرات التي قد تتحقق للإنسان يكون  
مصدرها الإنسان نفسه الذي يعي ذاته وطبيعة العالم الذي هو جزء منه. فكل  
شيء في هذا الكون وضع بتقدير حكيم وبمقتضى قوانين محكمة، وكل  
الظواهر والحوادث تشير وتحدث حسب قوانين دائمة منتظمة لا مكان فيها  
للمصادفة والاحتمال أو الطفرة. وبذلك يكون خير أي شيء في الطبيعة كما  
يقول الرواقيون متعلقاً بتأدية وظيفته الأساسية في هذا العالم.

إن مثل هذه الصورة الحتمية التي رسمها لنا الرواقيون لم تترك المجال  
لحرية الاختيار والإرادة ومن ثم تنفي صفة المسؤولية عن الإنسان؛ ويصبح  
الخير والشر وكذلك الفضيلة والرذيلة أموراً غير إرادية بالنسبة للفرد. فلا أحد

Epictetas. Eneheridien Book 33.

(1)



يكون خيراً أو شريراً إرادياً. إلا أن الرواقين لم يتركوا هذا الموضوع بدون مناقشة وبدون تفسير بما يتفق ومذهبهم الجبري. يرى الرواقيون أن الحياة في جميع جوانبها تخضع لقوانين عقلية طبيعية ثابتة ضرورية. فالوسائل الضرورية تؤدي إلى نتائج ضرورية. فحياة الجاهل مثلاً تؤدي بالضرورة إلى حياة الشهوة والرغبة القاتلة وإلى تحقيق أهداف غير مناسبة للإنسان. وبالمقابل نجد حياة الحكمة تؤدي للإنسان إلى متابعة الأشياء التي تكون في متناوله وتحت تصرفه، وتؤدي إلى تحقيق الأهداف النبيلة عن طريق الوسائل النبيلة. إن تحقيق الفضيلة لا يتم إلا عن طريق الحكمة وعن طريق سيطرة العقل على العواطف والرغبات المادية. يقول الرواقي أيضاً إن الحرية لا تكمن في إشباع الرغبات والدوافع المادية بل في التخلص منها كلية. فالإنسان الذي يعتمد على تلك العواطف والرغبات يسعى إلى تحقيق شيء يقع خارج سيطرته وقدرته. وعندما لا يتحقق للفرد ذلك الهدف فإنه يصاب باليأس والفشل وعدم الرضى والطمأنينة. وهذا كفيلاً بأن يبعد الإنسان عن السعادة والراحة النفسية والعقلية. إن الانقياد وراء اللذة الحسية، الجنس أو جمع المال مثلاً، يؤدي بالإنسان حتماً إلى الهلاك والعبودية. إن الرواقين يؤكدون على أن عدم معرفة الإنسان لنفسه وطبيعته تفقده السيطرة على بقية أجزائه فلا يقدر على تحقيق أي شيء نبيل. فإذا تمكن الفرد من معرفة مكوناته وطبيعته استطاع أن يدرك جوهره ووظيفته في هذا الكون. وعندها لا يصبح العقل هو المسيطر على كل الدوافع المادية والشهوات والرغبات فحسب، بل يبقى شيء متميزاً في تلك الطبيعة. فحياة الأبتاي الرواقية تعني حياة العقل الخالية من أية عاطفة أو رغبة مادية. وعندها فقط يستطيع الإنسان أن يفرق بين ما ينتمي إليه وما يمكن أن يتجاهله باعتباره شيئاً لا يتأثر به. فالحوادث والظروف الخارجية التي قد تفرض على الإنسان مثل السجن والنفي والقتل أشياء لا تهتم الإنسان باعتبارها تقع خارج سيطرته. أما الموقف الذي يتخذه الفرد إزاء هذه الظواهر فهو ما يقع في إطار القدرة الإنسانية. فإذا استطاع الفرد أن يدرك هذه الحقائق المختلفة فإنها تصبح حينذاك وسيلة لتحقيق الخير الحقيقي. فالحوادث الواقعية

وإن بدت سلبية ليست بالضرورة شراً بالنسبة للإنسان . وإنما الشر يكمن في نوعية الاستجابة لها من قبل الإنسان . إن الرواقية بصفة عامة تركز على الأحوال الداخلية والانفعالات الباطنية للفرد . إلا أنها لم تتجاهل الجوانب الأخرى من الكون والطبيعة . فالرواقي لم يكن في حاجة إلى أي شيء من الخارج لكي يحقق الطمأنينة والسعادة وإن استعمل كل شيء في الطبيعة . لذلك فإن الرواقي يمارس دوره ووظيفته في الطبيعة والمجتمع وهذا يبدو واضحاً من خلال القيمة الأخلاقية والأهمية التي أولتها الرواقية بخلاف الأبيقورية للأسرة ودورها في المجتمع . وقد كان الرواقي دائماً حريصاً على القيام بدوره مواطناً في الدولة أو المدينة . وقد ظهرت للرواقيين عدة آراء إيجابية في تنظيم المجتمع وتطوره . كان من أهمها الرفض القاطع لظاهرة الرق والعبودية في المجتمع . فقد رأوا أن هذه الظاهرة مخالفة تماماً للقانون الطبيعي الذي سوى بين البشر جميعاً . فالإنسان الرواقي غني عن المجتمع وبذلك لا يتوقع النفع أو الضرر من أحد . وإن عبادة وخدمة الإله تعني لديهم تشبه الإنسان بقدر المستطاع بكل ما يتصف به الإله من فضائل حتى يكتسب الكمال . إن هذا الانتماء والميل نحو الإله يكمل انتماء الإنسان إلى الدولة والمدينة . فسقراط عندما قبل أمر الموت كان ينفذ قوانين أثينا بوصفه أحد مواطنيها .

وعندما يؤكد الرواقي على ذلك المنهج العقلي لتحقيق الفضيلة لا يقصد أن مثل هذا الاتجاه يسير وسهل ، بل كان الرواقيون حريصين على اجتياز الصعوبات والعقبات الداخلية والخارجية المختلفة . فالإنسان الذي يعتنق هذا المذهب لا بد له من ضبط النفس ومحاربة الرغبات والشهوات المادية حتى لا يبقى إلا العقل وحده . وعندما يصبح الإنسان رواقياً ويحیی على وفاق مع الطبيعة . لذلك يقول ابيكتيتوس الرواقي عندما أسأل ما هو الشيء الذي أرغبه؟؟ أفهم الطبيعة وأطيع قوانينها .

## تطبيقات عن الباب الأول:

- س 1 - اكتب مقالة تتحدث فيها عن أهمية وقيمة الأخلاق في حياة الإنسان مشيراً إلى علاقة هذا العلم بالعلوم الأخرى؟
- س 2 - لقد وردت عدة تعريفات مختلفة لعلم الأخلاق في الفصل الأول، اذكر بعضاً من هذه التعريفات المناسبة؟
- س 3 - تعتبر السوفسطائية حركة ثقافية وجهت علم التفسير وجهة جديدة في الفكر اليوناني القديم. تحدث عن هذا الاتجاه في مجال الأخلاق؟
- س 4 - لقد كان سقراط أول من حاول تأسيس علم الأخلاق على الدراسة الموضوعية التي لا تخضع للأهواء والميول الذاتية. اذكر أهم ما حققه سقراط في مجال تفسير الأخلاق؟
- س 5 - يرسم أفلاطون في جمهوريته صورة للمجتمع المثالي الفاضل. ناقش موضوع الفضائل الأخلاقية كما وضعها أفلاطون في الجمهورية؟
- س 6 - في دراسته لعلم الأخلاق يقسم أرسطو الفضائل الإنسانية إلى الفضائل الأخلاقية العملية والفضائل العقلية النظرية. تحدث في هذا الإطار عن الوسط الذهبي كمييار للفضيلة؟
- س 7 - رغم الانحطاط الثقافي الذي أصاب الفكر اليوناني بعد أرسطو، إلا أن الدراسة الأبيقورية حاولت إحياء التراث الأخلاقي القديم حيث تمثلت الأخلاق عندهم في طلب اللذة وتحقيقها. اكتب مقالة تفسر فيها مضمون هذا المذهب؟
- س 8 - تعتبر المدرسة الرواقية من الاتجاهات الفكرية التي ظهرت في العصر الهلنستي في مجال الأخلاق. ورغم أن هذه المدرسة اعتنقت اللذة هدفاً وغاية للسلوك الإنساني، إلا أنها تختلف في نظرتها لقيمة اللذة عن المدرسة الأبيقورية. وضح أوجه الاختلاف في ذلك؟



## الباب الثاني

### الفكر الأخلاقي في العصور الوسطى



## الفصل الأول الأخلاق في الفكر المسيحي

جاءت المسيحية مع ظهور المسيح فأعدت للحياة توازنها وقيمتها الروحية والدينية المستقلة عن حياة المادة ونزواتها. فمن جمال الجسد وملذاته سارت هذه العقيدة إلى جمال النفس والروح. ومن حياة الضياع والتعاسة إلى حياة النعمة والطمأنينة. إن في محاولة المسيحية الجادة لنقل الإنسان من التفكير في هذا العالم المادي وإشباع الدوافع والشهوات الغرائزية إلى العيش طبقاً للمعاني الروحية وطبقاً للمعايير السماوية تحويل للمشاكل الأخلاقية إلى موضوعات دينية. وأصبح الخير الأخلاقي متمثلاً في خضوع الإنسان إلى إرادة الخالق، كما أن الفلسفة الأخلاقية أصبحت مناظرة لعلم الأديان من المبادئ الرئيسية التي نجدها في المسيحية، الحب الإلهي والأخوة والتضحية. إن هدف الخالق في هذه الحياة شيء يجسده كل كائن في هذا الكون. فكل شيء في الكون يشير إلى محبة الله لخلقه من ناحية، وحب الناس لله من ناحية أخرى. إن محبة الإنسان لله وللآخرين من البشر هو أساس القانون والشريعة الإلهية وأساس الحياة الكريمة. إن الهدف الأساس للإنسان وواجبه في هذه الحياة أن يتصرف طبقاً لإرادة الله. هذه المعاني العميقة للمحبة تشير إليها بعض العبارات الواردة في الإنجيل: «الذي لا يحب لا يعرف الله. إن الله هو الحب... المحبوب. إذا كان الله يحبنا هكذا ينبغي علينا، نحن أن نحب بعضنا بعضاً. إذا قال الإنسان أنا أحب الله ويكره أخاه الإنسان فإنه يكون غير صادق - لأنه إذا لم يحب أخاه الذي يراه فكيف يحب الله الذي لم يره».

إن الإنسان في اتباعه لإرادة الخالق عليه أن يتحقق من هدف الله في خلقه وخاصة في الإنسان نفسه. لذلك فالدين الحقيقي يكمن في التشبه بحياة الله فكراً وعملاً. فالحياة الإلهية تتمثل في الديناميكية الداخلية وهي الحب المتجه نحو الله. هذا الحب هو الظاهرة الأولى التي تدور حولها الحياة الروحية. لذلك يقول المسيح عليه السلام «إن كلمة الله تكون بداخل الإنسان».

إن الفضائل المسيحية في عمومها لا تعتبر فضائل النفس المتفاعلة أكثر مما تكون فضائل النفس السلبية. فالفضيلة تتحقق عن طريق التخلي عن حياة المادة وملذاتها. وبالتخلي بالصبر على الآلام والمظالم. إن هذه الحياة بما تحويه من متع وملذات لا تكون القيمة السامية في الوجود. هناك نوع آخر من القيم أساسية للعالم الروحي الأزلي. فالفضائل والقيم إذا ابتعدت عن الله أصبحت رذائل. وبذلك لا ينبغي أن تطلب الفضيلة لذاتها أو لتائجها وإنما تطلب لأنها تتفق مع إرادة الخالق. فالحياة الروحية التي أساسها حب الفضيلة تكون في درجة أعلى من حياة المادة ورفاهيتها. لذلك يقول المسيح «ما الذي يستفيده الإنسان عندما يكسب العالم كله ويخسر حياته».

في هذا الإطار الروحاني، وفي خضم المؤثرات الفكرية المختلفة التي تركتها الفلسفة اليونانية، حاول رجال الفكر الفلسفي المسيحي صياغة المشاكل المسيحية وموضوعاتها في إطار فلسفي ديني. وعندها اختلف مفكرو العصر المسيحي في الاستفادة من التراث اليوناني. فمنهم الأفلاطوني والأرسطي الذين جاءت آراؤهم بصفة عامة متفرقة ومختلفة من عصر إلى آخر إلى حد التقابل والتضاد. ففي العصور الأولى للفكر المسيحي سيطرت النزعة الأفلاطونية على عقول المفكرين، وبالتالي أتت أفكارهم الدينية والفلسفية ذات صبغة أفلاطونية. أما في العصور المتأخرة وخاصة عند المدرسين فقد ساد الاتجاه الأرسطي كل المجالات وأصبحت القضايا الدينية تفسر عن طريق الفكر أو المنهج الأرسطي. ولقد اخترنا نموذجين يمثلان الاتجاهين المختلفين للفكر الأخلاقي المسيحي والفلسفي بصفة عامة وهما أوريليوس



أوغسطين (Augustine) وتوماس اكويناس (Aguinas). إن الفلسفة الأخلاقية المسيحية تميزت بخصائص معينة جعلتها متميزة عما سبقها من المذاهب والاتجاهات اليونانية. لقد كانت فلسفة الأخلاق اليونانية وما تشتمل عليه من القيم والفضائل أساسها الطبيعة البشرية ومحتوياتها. فمنهم من ربط بين الفضيلة والنشاط العقلي. ومنهم من أرجع القيم الأخلاقية إلى الرغبات والشهوات البدنية. إلا أن المسيحية في أصولها ومنذ بدايتها تجاوزت في بحثها عن السعادة والفضائل الأخلاقية الطبيعة البشرية وما تحويه من عناصر روحية ومادية. فأقامت الأخلاق منهجاً ومذهباً على الاعتقاد والإيمان بالله وما يشتمل عليه من أوامر ونواه، فأصبحت الفضيلة لا تطلب لذاتها ولا من أجل نتائجها بل لأنها تتفق مع إرادة وأوامر الخالق. وكما يقول أوغسطين، إن الفضائل إذا انقطعت عن الله أصبحت رذائل. وإذا كانت الأخلاق الأبيقورية قد شجعت الفرد على عدم المساهمة في الشؤون العامة والاختلاط بالآخرين تجنباً لما يترتب عن ذلك من آلام أو قلق فإن المسيحية قد أولت فضيلة التضحية ومساعدة الآخرين اهتماماً فائقاً. وبذلك أصبحت محبة الآخرين من القيم الأخلاقية السامية التي تميزت بها الأخلاق المسيحية. وكما يقول المسيح في أقواله وتعاليمه، «أحبوا أعداءكم وباركوا لاعنيكم وأحسنوا إلى مبغضيكم».

لقد ارتقت بعض الاتجاهات اليونانية القديمة في اعتقادها حول العالم الآخر إلى درجة اليقين والحقيقة المطلقة. إلا أنها لم توفق في ربط ذلك العالم الروحي بالعالم الحسي - بل أن بعض تلك الفلسفات تنفي وجود مثل ذلك العالم الروحاني مطلقاً عندما أعطت لهذا الوجود المادي الحسي كل الوجود والحقيقة. أما الأخلاق المسيحية فإنها لم تهمل أياً من العالمين في حقيقته وأهميته بالنسبة للإنسان وسلوكه. بل أصبح الإنسان في أعماله وسلوكه يتدرج من عالم الدنيا إلى عالم الآخرة لينال السعادة والطمأنينة.

وفي النهاية فإن الفلسفة المسيحية في طبيعتها وعمومها محدودة فيما تعنى به من مشكلات. فهي تتناول الإنسان من حيث علاقته بالله والخير والشر والسعادة في العالم الآخر.

## أوغسطين

Augustine

ولد أوغسطين في شمال أفريقيا (- 430) ونشأ فيها ثم انتقل إلى روما من أجل العلم والمعرفة. اعتنق المسيحية في وقت متأخر وأصبح من المعلمين البارزين في الفكر المسيحي ونجح في توحيد الفلسفة والدين. أقبل أوغسطين على دراسة الفكر اليوناني الأفلاطوني وتأثر به ولذلك جاءت فلسفته المسيحية في إطار أفلاطون مثالي. وقد بقي الفكر المسيحي الفلسفي متأثراً بأراء أوغسطين، قرناً طويلاً حتى القرن الثالث عشر الميلادي.

يشير أوغسطين في كتابه (مدينة الله) إلى أن الحياة الأبدية الخالدة خير وأسمى، في حين أن الموت الأبدي شر خالص. فالأولى هي حياة السعادة والبقاء بجوار الخالق في الحياة الآخرة. ولكي يفوز الإنسان بمثل هذه الدرجة الرفيعة والحياة الكريمة عليه أن يعيش حياة دنيوية حقيقية عادلة. هذه الحياة الحقيقية لا تتحقق إلا باتباع الحقيقة الأولى وإدراكها. فمعرفة الخالق والإيمان به والعمل بمقتضى أوامره وتجنب نواحيه يمثل جوهر وحقيقة الحياة. لذلك يقول أوغسطين أن الحياة الحقيقية هي حياة الاعتقاد. وفي الواقع إن الإنسان بطبيعته عاجز بمفرده عن تحقيق هذا النوع من الحياة. وهذا العجز قد لا يعود إلى الطبيعة البشرية وتكوينها أكثر مما يعود إلى سلوك الإنسان واستعماله لتلك المقومات والعناصر الطبيعية. إذن على الإنسان أن يطلب العون من الخارج حتى يحقق هدفه في الوجود. ولكن هذا العون كما يقول أوغسطين مشروط بدرجة اعتقادنا في الخالق والإيمان به. فالحياة

الخيرة ترجع في أساسها إلى حالة النفس المؤمنة وليس إلى نتائج أفعالها وسلوكها. إن المذاهب السابقة المختلفة قد تجعل من النتائج مبدأ لتقييم الأفعال والسلوك، في الوقت الذي يؤكد فيه أوغسطين على الحالة الباطنية للنفس بوصفها مصدراً أساسياً للسعادة والشقاء في العالم الآخر. فالاعتقاد الراسخ بالمبادئ المسيحية وبحقيقة الخالق شرط لتحقيق حالة النفس المطمئنة وخلودها بغض النظر عما قد يصدر عن النفس من أفعال وسلوك. لذلك نجد أوغسطين يؤكد على أن «الدوافع دون الأفعال هي المرجع في تقييم المسؤولية الأخلاقية. والدوافع الأولى هي الرغبة في الله أو الابتعاد عنه»<sup>(1)</sup>.

يتناول أوغسطين قضية الخير والشر التي شغلت المفكرين في المجال الأخلاقي ويحمل على بعض الاتجاهات الفكرية التي ترى بأن الشر شيء عيني قد يتمثل في شيء أو آخر. يقول أوغسطين إن أولئك الذين اعتقدوا بأن الخير والشر موجودان في هذه الحياة - وقد يتعلقان بالروح أو البدن أو باللذة أو الألم أو بالرزيلة والفضيلة، جميعهم كانوا سطحيين في أفكارهم وفي محاولاتهم للبحث عن السعادة في هذه الحياة. إن الشر كما يقول أوغسطين لا وجود له واقعياً في هذه الحياة وإنما هو مجرد غياب للخير أو نقص في الكمال. وهو في الأصل قيمة لتمييز الخير. فالله خالق كل شيء في هذا الكون - خير ولا يوجد إلا الخير ولا يسمح أيضاً بوجود الشر. وطبيعة النفس في أصلها ليست مثل طبيعة الخالق الخيرة مطلقاً. فهي في تكوينها متغيرة وفي خيرها متقلبة وفي كمالها متطورة بالزيادة والنقصان. فإذا حدث هذا التطور أو التغيير إلى الأدنى وإلى النقصان سمي ذلك شراً لأنه فقدان جزء من الخير أو انتقاص درجة من الكمال الحاصل. فالشر إذن ليس له وجود إلا في نسبته إلى الخير الموجود. فالشر المطلق أو الخالص شيء ليس له وجود عند أوغسطين، أما الخير الذي لا يوجد معه الشر فهو خير أسمى، وهذا هو وجود الخالق.

يشير أوغسطين إلى أن الخير مصدره الخالق. وأما الشر فليس له وجود

Encyclopedia of philosophy 3 p. 68.

(1)

وإن بدت بعض الأشياء في هذا العالم وكأنها شر. فالبراكين والزلازل والأمراض بما تحدثه من الآلام والأضرار للإنسان قد تبدو وكأنها شر. إلا أن الاستعمال الصحيح القائم على الاعتقاد والإيمان الراسخ في النفس والقلب لمثل تلك الأشياء يحولها إلى خير ومنفعة. فالسم مثلاً كما يقول أوغسطين مادة قاتلة للأحياء وبالتالي فهو شر. إلا أنه إذا استعمل بحكمة فإنه سيتحول إلى خير ودواء شاف لبعض الأمراض. فالإدراك الحقيقي للموجودات وأغراضها ووظائفها في هذا الكون يؤدي إلى تحقيق الخير والابتعاد عن الشر والرذيلة.

ومن ناحية أخرى، لما كان الإنسان مسؤولاً أخلاقياً عن ارتكاب الشر والرذيلة فإن مفهوم الشر قد يصعب تفسيره من حيث مساهمته في تحقيق الخير العام في الكون. فالرغبات الجسدية في الإنسان بدون التوفيق من الله، لا تقود إلا إلى الشر والرذيلة. فالإنسان يختلف عن بقية الكائنات لما له من قوة الإرادة الحرة التي تمكنه من التمييز بين الخير والشر. فالإنسان في بدايته (آدم) قد اختار الخطيئة وارتكب المعصية. وبذلك أصبح يميل إلى الشر. وهذا الميل لم يكن في الإنسان منذ الطبيعة. فالإنسان في طبيعته يتكون من عدة عناصر وقوى معقدة. فهو يحتوي على عناصر مادية تتمثل في الشهوات والرغبات والغرائز، وعلى عناصر نفسية وروحية تتمثل في الإرادة والضمير والعقل... إلخ. إن في إرضاء بعض هذه العناصر إساءة إلى العناصر الأخرى المغايرة. فالتوفيق بين هذه العناصر والموازنة بينها يعتبر أمراً صعباً بالنسبة للإنسان. إلا أن السبب في ذلك كما يبدو عند أوغسطين لا يكمن في تعدد واختلاف هذه العناصر ولكن يعود إلى تجريد هذه العناصر من مبدأ النظام والموازنة منذ البداية حينما ارتكب آدم الخطيئة وقرر إشباع دوافع معينة على حساب العناصر الأخرى الكامنة في الطبيعة البشرية.

وقد رفض أوغسطين لذات البدن وحياة الاستمتاع المادي كلها مؤكداً أن السعادة في هذا العالم شيء مستحيل. فالفضيلة تتمثل في تطهير النفس من كل العلاقات والشوائب المادية. استعداداً للرحيل إلى الحياة الأخرى والعيش

بجانب الآلهة. إن أوغسطين يختلف عن السابقين، أرسطو والرواقيين، في تأكيدهم على العقل كمصدر للفضائل الأربع الحكمة، والشجاعة، والتحمل والعدالة إن هذه الفضائل تعود في أصولها إلى الله. وكما يقول أوغسطين أن الفضائل إذا انقطعت عن الله أصبحت رذائل. ويعرف أوغسطين الفضيلة بأنها «الحب المنظم بطريقة صحيحة». وهذا يعني أنه يجب أولاً أن نتحقق من الأشياء والأفعال في قيمتها ونتائجها ثم نقوم بتصنيفها حسب الأولوية في القيمة والدرجة. وهنا ينبغي أن نفرق بين الأشياء المعدة «للاستعمال» وتلك المعدة «للاستمتاع». فالأولى هي تلك الوسائل أو الأشياء التي تستعمل وسيلة لبلوغ هدف آخر. بينما تعني الثانية أن شيئاً ما يطلب لذاته. على الإنسان إذن أن يتقيد بهذا النظام والتصنيف. فلا يطلب ما يستعمل لغرض الاستمتاع، أو العكس. والشيء الوحيد والمناسب للاستمتاع أي ما يطلب لذاته، هو الله وحده. فهو دون سائر الكائنات والموجودات يراد ويعشق لذاته. وكل ما عداه يليه في القيمة والدرجة. لذلك نجد أوغسطين يؤكد على أن الله هو الخير الأسمى الذي يجعل حياة الفرد سعيدة. ومن هنا وجب على الفيلسوف أن يعيش في حب مع الله. بل أن الحب هو المعيار الذي تقاس به قيمة الإنسان. «وزنى هو حبي»<sup>(1)</sup>.

إن الفضيلة عند أوغسطين تقع في المرتبة الأعلى من الخيرات الإنسانية. ووظيفة هذه الفضيلة هي إعلان الحرب على الرذيلة داخل الإنسان. فالإنسان يحتوي على جانب الشر والرذيلة في داخله، وعليه أن يقتنع بهذه الحقيقة. وهذا يظهر جلياً في قول أحد أصحاب عيسى عليه السلام إن الجسم يعمل ضد الروح، وفي نفس الوقت فإن الروح تعمل ضد الجسد. إن هذين العنصرين في الإنسان يعملان ضد بعضهما البعض وهما أساساً متناقضان. ولا يستطيع الفرد أن يتصرف كما ينبغي إلا بمراعاة هذه العلاقة بين الروح والجسد. علاوة على ذلك فالفرد لا يحقق السعادة والخير الأسمى إلا إذا توقف الجسم عن معاداة الروح، وبالتالي يتخلص الفرد من

A. Augustine Confessions trans. R.S. Pine(Coffin, Harmondsworth, 1973) Book (1) 13.