الباب الثانى

مذهب السعادة في الفكر الإسلامى

الباب الثانى

مذهب السعادة في الفكر الإسلامى

مقدمة :

لقد كانت نظرية السعادة نظرية أخلاقية في أساسها ([1]) ، شغلت مفكرى الأخلاق منذ القدم ، وما زالت تشكل محورا أساسيا في الفكر الأخلاقى حتى يومنا هذا ، تنسج حولها المذاهب المختلفة حسب الخلفيات التى تشكل عقلية أصحابها . وهى تمثل عند الجميع الغاية التى ينشدها الإنسان من وراء سلوكه .

وقد رأينا من قبل كيف أن الفكر الإسلامى قد حافظ وحرص على سمو الواجب الأخلاقى ، ولكنه لم يتنكر لما قد يترتب عليه من سعادة . ونذكر فقط بتلك التفرقة التى أقامها المعتزلة بين فكرة " الواجب " التى حددوها بعيدا عن أية غاية تترتب عليها ، وبين فكرة الإيجاب للواجب من قبل موجب ، وما قد يترتب على هذا الإيجاب من جزاء من قبل موجبه . ومن هنا كان للسعادة في الفكر الإسلامى مكانا لا ينكر ، والفكر الإسلامى وإن شكلت التعاليم الإسلامية من كتاب أو سنة ، قاعدة أساسية يرتكز عليها فهو لم ينشأ في عزلة وفراغ ، ولكنه كأى فكر إنسانى قد أثر وتأثر فيما وبما حوله من أفكار سابقة له ولا حقه عليه .

ومن أجل ذلك قسمت هذا الباب إلى أربعة فصول ، حاولت في الفصل الأول تحديد الاتجاهات الرئيسية التى عالجت موضوع السعادة في الفكر القديم ، ولما كان الفكر اليونانى يعد من أبرز ما عنى بموضوع السعادة ، فضلا عن أنه كذلك من أكثر الأفكار القديمة

([1]) الدكتور إبراهيم مدكور : في الفلسفة الإسلامية جـ١ ص ٣٢ .

تأثيرا في الفكر الإسلامى ، فقد قصرت حديثى في هذا الفصل على بيان رأى أفلاطون وأرسطو والرواقية ، والابيقورية ، والأفلاطونية المحدثة في السعادة الأخلاقية .

وقد تختلف مع من يقول بأنه ليس في الكتب المقدسة ، أو التعاليم الدينية فلسفة أو مذهب محددة ، ولكننا لما كنا نرى أن القرآن والسنة قد ساهما بما ورد فيهما من آيات وأحاديث في تشكيل العقلية الإسلامية ، أو الفكر الإسلامى ، فرأينا أنه قد يكون من المفيد أن نعقد فصلا خاصا لبيان كيفية تناول الكتاب والسنة لموضوع السعادة ، نحاول من خلاله أن نضع أيدينا على ما فيهما من نصوص أساسية وجهت الفكر الإسلامى بعد ذلك.

ثم ننتقل إلى تناول صميم ما يمكن أن نسميه فكرا أو فلسفة إسلامية حول موضوع السعادة ، وحسب النهج الذى ينهجه المفكرون في معالجتهم لهذا الموضوع وأداتهم في ذلك قسمنا الحديث إلى قسمين هما ، الفصل الثالث وتناولنا فيه نظرية السعادة عند المتصوفة المسلمين ، وذلك لاستخدامهم الذوق والمشاهدة في إدراك السعادة . والفصل الرابع حيث تناولنا نظرية السعادة عند الفلاسفة المسلمين ، الذين اعتمدوا على العقل والنظر في تحصيل السعادة .

الفصل الأول

الاتجاهات الرئيسية للسعادة الأخلاقية عند اليونان

الفصل الأول

الاتجاهات الرئيسية للسعادة الأخلاقية عند اليونان

إذا صح ما ذكره "هنري سدجويك" من أن الفلسفة الأخلاقية أخذت عن طريق تعاليم سقراط تحتل مكانا بارزاً ، ومن أجل هذا قيل : أن سقراط كان نقطة البدء الرئيسية التى صدرت عنها الاتجاهات الأخلاقية لدى اليونان من بعده ، وكان بهذا منشئ علم الأخلاق ([1]) . إذا صح هذا فلا يمكن لنا أن ندخل في الحديث عن السعادة الأخلاقية عند اليونانن دون أن نقف وقفة قصيرة عند شيخهم سقراط ... حقيقة لم يبرز لسقراط رأى أو نظرية في السعادة ، ولكنه وضع الأساس لمن تناولوها بالبحث من بعده ، حتى قيل : إنه كان أول من وضع مذهبا في السعادة ، فشاعت فكرة السعادة عند خلفائه من فلاسفة اليونان ، وإن اختلف مدلولها عند كل منهم ([2]) . وقد كان هذا بسبب اهتمام سقراط بالفضيلة ، وجعلها أمرا موضوعيا يخضع للبحث العلمى ، بعد أن كانت أمرا ذاتيا عند السوفسطائية ، حتى انتهى إلى الربط بين الفضيلة والمعرفة ، وبين الرذيلة والجهل .

ولكن لا يمكن للإنسان الفصل بين الفضيلة وبين السعادة ، وذلك لارتباط كل منهما بالآخر ، لا يمكن أن تقوم سعادة إلا للرجل الفاضل ، ولا يمكن أن يسعى الإنسان إلى فضيلة إن لم يرج من سعيه نوال سعادة ([3]) . هذا أمر لا اختلاف عليه ، وإن حصل الاختلاف حول ماهية هذه السعادة . ومن ثم جاء تلامذة سقراط من بعده ليوضحوا ما جاء مقتضيا في فلسفة أستاذهم ، وهذا ما سنتعرض له .

([1]) أنظر : دكتور توفيق الطويل : الفلسفة الخلقية ، ص ٢٩ .
([2]) المصدر السابق ، ص ٣٠ .
([3]) د. نجيب بلدى : مراحل الفكر الأخلاقى ، ص ١٩ .

يبدأ أفلاطون في حديثه عن فلسفته الأخلاقية في " محاورة الجمهورية " بتساؤله عن : ماهية العدالة ، وهل العدالة أم الجور هى التى ستأتى لصاحبها بالسعادة (١) ؟ ويظل هذا التساؤل دون إجابة إلى أن يجيب عليه أفلاطون في محاورة " فلوكون " حيث يتضح أن العدالة لا تتعلق بظاهر الإنسان أو " برانيه بل تتعلق بداخله أو " جوانبه " ، بمعنى أن الإنسان العادل لا يسمح لعناصره الداخلية أن يتداخل بعضها مع الآخر ، بل يسلك في حياته طبقا لنظام هو بمثابة سيده وقانونه الخاص ، وبهذا يعيش في حاله سلام مع ذاته (٢) .

والمقصود هنا بعدم التداخل بين العناصر الداخلية للإنسان الذى تترتب عليه حالة السلام مع الذات التى عنى بها أفلاطون هو فضيلة العدالة التى ربط بينها وبين سعادة الإنسان ، وهو بعبارة أوضح ذلك الموقف المشهور الذى وقفه أفلاطون مع النفس الإنسانية ، وتقسيمه لها إلى قوى ثلاث : القوة العاقلة ، والقوة الغضبية ، والقوة الشهوية ، ووضعه لكل من هذه القوى فضيلة تخصها ، فللقوة العاقلة فضيلة الحكمة ، وللقوة الغضبية فضيلة الشجاعة ، وللقوة الشهوية فضيلة العفة ، إلا أنه قد ذهب أيضا إلى أن هذه الفضائل لن تتحقق إلا بتحقيق ذلك التوازن أو عدم التداخل بين هذه القوى ، وهو الذى لا يتحقق إلا بتوفر فضيلة رابعة هى فضيلة العدالة ، وفي كنفها تتم حركة القوى طبقا لنظام معين فيه تخضع القوة الغضبية للقوة العاقلة ، والقوة الشهوية للقوة الغضبية (٣) ، وقد يذكرنا قول أفلاطون عن العدالة التى بها يتم تحقيق ذلك التوازن بين قوى النفس الداخلية بموقف " فرويد " –

---

(١) المصدر السابق ص ١٣ .

(2) Great Books (Great Idea , Happiness Vol. 1 p . 687 .

(٣) أنظر : الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى : أفلاطون ، سلسلة نوابغ الفكر الغربى ، دار المعارف بمصر ص١٠٠ ، الدكتور توفيق الطويل : الفلسفة الخلقية ص ٥٨ .

من بين علماء النفس – الذى ربط فيه بين سعادة الإنسان وبين الصحة النفسية ، وإن كان " فرويد " قد عنى هنا بالصحة النفسية ذلك الانسجام الذى يتم بتوافر صحة البدن وصحة النفس معا ، فعنده أن الشخص الذى يولد متميزا بنقص في تكوينه ، الأمر الذى يترتب عليه عدم تمشى دافعه الجنسى مع التطور اللازم والضرورى لحياته ، لا يمكن أن يكون سعيدا . على أن المقابل عند " فرويد " للإنسان السعيد ليس هو ما نسميه بلغة الأخلاق بالإنسان الشقى ، إنما هو عنده المريض نفسيا Nourosis (١) .

وعلى ضوء ذلك حدد أفلاطون موقفه من الخير ، وموقفه من الفضيلة الموصلة إلى الخير ، فقدم مستويين من كل منهما ، فالخير عنده ينقسم إلى ما سماه في " محاورة الجمهورية " ... الخير الفلسفى " وهو الخير الذى يتحقق للإنسان عن طريق المعرفة والعلم ، أو عن طريق التحلى بفضيلة " الحكمة " ، وهو يتميز بالثبات والإطلاق ، وعنده أيضا مستوى آخر من الخير ، ذلك الذى سماه في محاورة " فيدون " الخير الشعبى . وهو أقل منزلة من الخير الفلسفى وهو بمثابة الظل له ، ويتوصل إليه الإنسان بمجرد الرأى ، والرأى إن كان صحيحا فهو لا يصل إلى مستوى العلم ، ومن هنا كان هذا الخير لا يتميز كسابقه بالثبات ولا الإطلاق ، لأنه يعتمد على التقليد والعرف ، ولا يستند إلى دليل أو برهان عقلى (٢) وما سماه أفلاطون " الخير الفلسفى " هو نفسه ما سماه " الخير الأقصى " ... وهو ما يعنيه بالسعادة ، وقد ربط بينه وبين العدالة ، تلك الفضيلة التى يتحقق بها سائر الفضائل الأخر ، وعلى

---

(1) Great Books (Great Ideas) Idea of Happiness Vol, I. P. 688 .
(2) Taylor (A.E) : Plato " The man and his work " London 1963, P. 144- 145 .

قمتها فضيلة الحكمة ، التى يتوصل بها الإنسان إلى ما سماه بالخير الفلسفى ... وبالتالى إلى السعادة ، والعادل عنده سعيد وإن أصابته المحن ونزلت به الكوارث ، وخلت حياته من اللذات والمتع (١) .

وأفلاطون وإن قدم بهذا نظرية في السعادة إلا أنه لم يجعل من السعادة معيارا تقاس به خيرية الأفعال وشريتها من الناحية الأخلاقية ، بل نجده قد جعل من السعادة شيئا مصاحبا للفضيلة (٢) ، التى ارتاها في ذلك الانسجام بين قوى النفس الذى ينتج عنه ما أسماه بفضيلة العدالة ، كما أننا نستطيع أن نرى أيضا بوضوح أن أفلاطون وإن كان بنظريته هذه التى تصل بنا مع تحقيق الحكمة الموصلة لما أسماه ... بالخير بالفلسفى ... إلى ما يشبه الحياة الفاضلة على الإطلاق ، التى نصل من خلالها إلى التشبه الكامل بما أسماه " بالمثل " فهو أيضا لم يتنكر لما هو دون ذلك من خيرات أخرى أقل صفاء وسموا ، ولا ضير في ذلك عنده ، ما دام يقوم على شئ من الاعتدال . ومن هنا فقد أخطأ أولئك الذين خلطوا بين أفلاطون وبين سابقيه من السوفسطائية ، وبين لاحقيه من دعاة اللذة والمنفعة قديما وحديثا ، فهؤلاء وأولئك قد اتفقوا جميعا على جعل الفضيلة أو العمل الخير يدور سلبا وإيجابا في فلك اللذة أو المنفعة ، جاعلين منهما المعيار الذى يقيم به الفعل .

كما أنه أيضا قد أخطأ أولئك الذين خلطوا بين أفلاطون وبين دعاة الزهد والتصوف ، وهو القائل بالاعتدال والتوسط (٣) ، بل لعل أصدق ما يقال عنه أنه قد بقى أمينا للمثل اليونانى الأعلى لحياة الإنسان وهو الذى يوجب العمل على تنمية قوى الإنسان في اعتدال يمنع من طغيان

---

(١) دكتور توفيق الطويل : الفلسفة الخلقية ص ٥٨ .
(٢) أفلاطون : محاورة الدفاع ، ترجمة دكتور زكى نجيب محمود ص ١١٣ .
(٣) دكتور أحمد فؤاد الأهوانى : أفلاطون ص ١٠٦ .

إحداها على الأخرى ، وترتب على هذا أيضا أن الخير الأقصى يبدو أولا في معرفة المثل في ذواتها ، وهذه هى الفلسفة – ثم فى تأمل المثل وهى تكشف عن نفسها في عالم الحس مع حب وتقدير لكل ما هو جميل ومتسق ، ثم فى التزود بالعلوم والفنون ، ثم في التمتع بلذات الحس البريئة النقية مع استبعاد الدنئ الخسيس منها (١) .

أما الميزة أو السمة البارزة التى أضفاها أفلاطون على مذهبه في السعادة فتبرز من خلال تلك القسمة التى أشرنا إليها عنده من قبل ، بين ما أسماه .. الخير الفلسفى و " الخير الشعبى " .. ، وهو فيما نعتقد قد ربط بين " الخير الفلسفى " وبين عالم المثل ، غير المتحقق على الكمال في عالمنا هذا ، حيث أن المتحقق فيه هو " الخير الشعبى " الذى هو بالتالى بمثابة الظلال لعالم المثل ، ومن هنا كانت السعادة الحقيقية عنده هى السعادة المرتبطة " بالخير الفلسفى " ، وهى لن تتحقق في هذا العالم الأرضى ، ومن هنا كان اتفاق أفلاطون فيما وصل إليه مع ما وصل إليه رجال الأديان السماوية في معالجتهم لموضوع السعادة وربطهم السعادة القصوى بالحياة الأخروية ، وأفلاطون بذلك كان تلميذا مخلصا لأستاذه سقراط الذى كان يرى السعادة القصوى في حياة غير هذه الحياة الدنيا ، ومن ثم لم ير في الموت شقاء بل انتقالا إلى حياة أفضل ونعيم أكبر (٢) .

أما إذا انتقلنا بعد ذلك إلى الحديث عن نظرية السعادة الأخلاقية عند أرسطو تلك التى قيل عنها إنها أهم نظرية في السعادة عرفها تاريخ التفكير الأخلاقى منذ عهد اليونان (٣) ، فإننا نجده قد كان في عرضه

---

(١) دكتور توفيق الطويل : الفلسفة الخلقية ص ٦٠ .

(2) Ch. Plato : The last days of Socrates Tr. By Hugh Tredennick : Benguin Book : 1975 P.179-180 .

(٣) د . زكريا إبراهيم : المشكلة الخلقية ص ١٤٤ .

لها أكثر تركيزا على طبيعة الإنسان الذى عرفه بأنه " حيوان ناطق " ومن ثم كان تعريفه للسعادة " بأنها اللذة الناشئة من تحصيل الفعل المقوم لطبيعته " (١) . والناظر إلى ارسطو للوهلة الأولى يراه مخالفا لسقراط وأفلاطون لرفضهما القول باعتبار اللذة في أساس السعادة التى رأواها في عالم آخر غير هذا العالم بما فيه من لذات بدنية أو سياسية ، حيث يوجد ما أسموه بالخير الأقصى أو الخير الفلسفى . إلا أنه بتأمل الفكر الأرسطى فيما يتعلق باللذة يتضح أنه قد أعطى اللذه مفهوما أخر غير المفهوم الذى ثار عليه سقراط وأفلاطون وغيرهما لأنه ... ينظر إلى اللذة نظرة سكونية باعتبارها كمالا أى تحققا بالفعل (٢) .. الأمر الذى يجعله يلتقى بعد ذلك أو يقترب مما قال به سقراط وأفلاطون في السعادة .

وأرسطو يبدأ حديثه عن السعادة بالربط بينها وبين حياة الإنسان الدنيوية التى يعيشها ، متدرجا به حسب طبعه واستعداده من الغلظة والعامية أو من الرقى والتقدم ، فيجعلها تنحصر في ثلاثة أمور هى : اللذة الناتجة عن المتعة المادية ، من مأكل ومشرب ومنكح وما شابه ذلك ، أو تلك الناتجة عن العمل بالسياسة والأمور العامة ، أو تلك الناتجة عن التأمل العقلى (٣) . ومن أجل ذلك فهو يتجه إلى الحياة الجارية للناس يحدد من خلالها معنى كلمة " سعادة " و " سعيد " فينتهى إلى مجموعة من الحقائق توصله إلى ما هو " خير أقصى " أو " تام " أو " نهائى " ثم يربط بين هذا المفهوم وبين مفهوم السعادة على أساس أنه

---

(١) د . عبد الرحمن بدوى : أرسطو ص ٢٥٦ .
(٢) المصدر السابق ص ٢٥٦ .
(٣) أرسطو : الأخلاق النيقوماخية (ك أ ب ٢ ف ١٠) ، ترجمة أحمد لطفى السيد جـ١ ص ١٧٨ .

لأجلها ودائما لأجلها وحدها نحن نبحث عنها ، وليس البته نظرا لأى شئ آخر (١) .

ثم نجد أرسطو بعد ذلك يتمثل هذا الخير " الأقصى " و " النهائى " و " التام " – الذى اتفق على أنه السعادة – في الحياة الفكرية والتأملية ، بمعنى أنه إذا اتفق للإنسان حياة فكرية تأملية تحققت له الغاية من حياته ، والتى فيها سعادته وخيره الأخلاقى . ذلك لأن خير كل شئ يتناسب مع عمله الخاص ، فتحديد غاية الإنسان يرتبط بتحديد العمل الخاص به ، كما أن أعضاء الجسد تتحدد غايتها وفقا لأعمالها الخاصة ، والإنسان أيضا له عمل خاص ، ولا يمكن أن يتحدد عمله بالأعمال التى تشترك معه فيها الكائنات الأقل منه سموا ومرتبة . فبالنسبة لأعمال النمو والتغذية تشترك معه فيها جميع النباتات والحيوانات ، وبالنسبة لأعمال الحساسية تشترك معه فيها جميع الحيوانات ، ولذلك لا يمكن أن ينحصر عمل الإنسان الخاص فى مجرد التغذية والنمو والحساسية ، بل يبقى له بصفة خاصة حياته وعمله بوصفه كائنا موصوفا بالعقل . وبهذا يتحدد العمل الخاص بالإنسان في مطابقة الإنسان لتوجيه العقل وإرشاداته ، وبالإضافة إلى ذلك يجب أن يتم العمل على أحسن صورة ممكنة ، أى يجب أن تتحق الحياة العقلية في الإنسان في أسمى صور كمالها ، فكما أن عقل الموسيقار لا يكون في مجرد التوقيع على الآلة الموسيقية بل حسن التوقيع ، فكذلك بالنسبة للإنسان يكمن خيره في عمله الخاص الذى يتم وفقا لـ " فاعلية النفس التى تسيرها الفضيلة " (٢) .

---

(١) الأخلاق النيقوماخية (ك أ ب ٤ ف ٤ ، ٥) جـ١ ص ١٩٠ .

(٢) المصدر السابق (ك أ ب ٤ ف ١٠ – ١٦) ، وأنظر : دكتور زكريا إبراهيم : المشكلة الخلقية ص ١٤٤ – ١٤٥ .

وإذا كان أرسطو قد حدد السعادة بهذا المفهوم القائم على الربط بين تحقق السعادة وبين الحياة التأملية والعقلية للإنسان ، فهذا لا يعنى أبدا أنه قد تنكر لما هو دون ذلك من مستويي الحياة اللذين أسماهما حياة اللذة وحياة السياسة ، وأشار إليهما بما أسماه الخيرات الخارجية ، تلك الخيرات التى تربط بينها وبين تحصيل السعادة فلا يمكن للإنسان عنده أن يصير سعيدا وقد أفتقد الأصدقاء والثروة والنفوذ السياسى – كما أنه لا شك أن الخلقة الكريهة ورداءة المولد وفقدان الولد ، كلها أمور تفسد السعادة عنده (١) . إلا أنه وإن كان قد ربط بهذا بين السعادة التى حددها في الحياة الفكرية والتأملية وبين ما أسماه الخيرات الخارجية التى تشير إلى الانتكاس مرة أخرى إلى مستوى أدنى من الحياة ، فإننا نجده يعود مرة أخرى فيعرض لحياة الحكيم ، ذلك الذى يمثل الأعلى عنده فيصوره بأنه سعيد ، وإن صادفته في حياته المحن والكوارث ، ما دام لم يرتكب أفعالا مذمومة ولا سيئة . فالحكيم حقا هو الذى يعرف كيف يطيق تقلبات الدهر مع الحفاظ على كرامته (٢) .

وإذا كان أرسطو – كما رأينا – قد أولى اهتماما كبيرا لبيان ماهية السعادة ، فقد رأيناه يربط دائما بينها وبين الفضيلة ، الأمر الذى يدعونا أن نقف معه عند مفهومه للفضيلة وكيف أنها تعين صاحبها على إدراك السعادة . وأرسطو على الرغم من أنه لم يقدم الكثير بشأن الاهتمام بالفضيلة وتفصيل القول فيها كما هو شأن الفلاسفة السابقين عليه وبصفة خاصة أفلاطون ، ذلك الذى عنى بترتيب الفضائل ترتيبا تصاعديا كما أنه – أى أرسطو – لم يميز بين الفضائل بعضها وبعض

---

(١) المصدر السابق (ك أ ب ٦ ف ١٤ – ١٥) ص ٢٠٣ .
(٢) المصدر السابق (ك ١ ب ٨ ف ٨) ص ٢١١ – ٢١٢ .

إلا تمييزا عاما [1] ، إلا أننا نجد أنه بينما وقف الأمر بسقراط عند مجرد الربط بين الفضيلة والمعرفة [2] في فلسفة الأخلاق ، كما أن أفلاطون قد جعل من الفضيلة غاية للسلوك الإنسانى ، فإن أرسطو قد تميز عن سابقيه بأن جعل من الفضيلة وسيلة إلى غاية أبعد منها ، غاية قصوى هى السعادة [3] .

ومن هنا كانت أهمية الحديث عن الفضيلة عند أرسطو ونحن بصدد تحديد نظرية في السعادة الأخلاقية . واعتباراً من نظرة أرسطو إلى النفس الإنسانية من حيث اتصافها بالعقل ، على أساس أن جزءاً منها ذو عقل على الخصوص وبذاته ، وجزءا منها موصوف به على سبيل أنه يستمع إلى العقل [4] .

أو على حد تعبير الدكتور عبد الرحمن بدوى ، اعتبارا من نظرته للعقل الإنسانى على أساس أنه إما أن يكون عاقلا أو معقولا ، وهو الذى يصدر عن دوافع عقلية ، وعن علم بأن أشياء يجب أن تؤدى وهى واضحة عن طريق البرهان ، وإما أن يكون لا معقولا ، وهو الذى يصدر عن الشهوات [5] نقول اعتبارا من هذا كله قال أرسطو بنوعين من الفضائل [6] ، النوع الأول هو الفضائل الأخلاقية وهى التى تقابل ذلك الجزء من النفس الموصوف بالعقل على سبيل الاستماع إليه ، أو التى تقابل الأفعال اللامعقولة التى تصدر عن الشهوات . والنوع الثانى هو الفضائل العقلية التى تقابل ذلك الجزء من النفس الموصوف بالعقل على الخصوص ، أو التى تقابل الأفعال المعقولة ، إلا أننا كما سنرى يعود

---

(1) دكتور عبد الرحمن بدوى : أرسطو ص ٢٥٩ .
(2) أندريه كريسون : المشكلة الأخلاقية ص ١٧٦ .
(3) دكتور توفيق الطويل : الفلسفة الخلقية ص ٥٩ .
(4) أرسطو : الأخلاق النقوماخية (ك ١ م ١١ ف ١١ ص ٢٤٤) .
(5) د. عبد الرحمن بدوى : أرسطو ص ٢٥٩ .
(6) الأخلاق النيقوماخية (ك ١ ب ١ ف ١) جـ١ ص ٢٢٥ .

أرسطو في نهاية الحديث عن الفضائل العقلية فيعقد تزاوجا بين النوعين من الفضائل ، يربط فيه بينهما ليشكل منهما انسجاما كاملا يأخذ بيد الإنسان إلى كماله ، وبالتالى إلى غايته القصوى ... إلى سعادته .

وإذا كان أرسطو بهذا قد ربط بين الفضيلة العقلية وبين التجربة والزمان الأمر الذى رتب عليه استنتاج حصولها للإنسان قرب نهاية حياته بعد صقل شخصيته بفعل التجربة وطول الزمن ، فإنه يربط بين الفضائل الأخلاقية والسعادة ، ومن ثم بينها وبين التربية ، حيث نجده يباعد بينها وبين ما هو مغروس في الإنسان بالطبع (١) . كما أنه من أجل ذلك نجده بعد أن يوضح أن في النفس عناصر أصلية هى الانفعالات والخواص والعادات يذهب إلى أن الفضائل الأخلاقية ليست من قبيل الانفعالات التابعة لها أو الناتجة عنها ، كما أنها ليست من قبيل الخواص ، فليس الفاضل هو ذلك الرجل الذى له خاصة التأثر بانفعال ما ، ينتهى بذلك إلى أن الفضائل هى مجرد عادات (٢) . ثم ينتقل بعد ذلك إلى تعريف الفضيلة على هذا النحو بأنها تلك الكيفية الأخلاقية التى تصير الرجل صالحا خيرا ، يعرف أن يؤدى عمله الخاص به ، ويجعل موضوعها هو الأفعال والانفعالات الخاصة بالإنسان ، ويذهب إلى أن هذه الأفعال وهذه الانفعالات توجد في الإنسان على حالات ثلاث ، إما في حالة إفراط أو تفريط أو وسط ، ومهمة الفضيلة – بتحديده لها الذى سبق أن أشرنا إليه – هى المحافظة على أن تصدر هذه الانفعالات والأفعال عن الإنسان فى صورتها الوسط ، ومن هنا قيل بأن

---

(١) المصدر السابق (ك ٢ ب ١ ف٢) .
(٢) المصدر السابق (ك ٢ ب ٥ ف ٣ – ٦) .

الفضيلة عند أرسطو وسط بين طرفين أفراط وتفريط ، سواء كان ذلك فى الأفعال أو فى الانفعالات (١) .

والمشكلة عند أرسطو أو الصعوبة تكمن في تحديد هذا الوسط ، ويعترف هو بهذه الصعوبة ، إلا أنه يقدم حلال لها بتوضيحه لما ينبغى على الإنسان الذى ينشد الفضيلة عمله تجاه الاستعدادات الثلاثة للأفعال أو الفعل ليحصل الوسط دون إفراط أو تفريط ، فيذهب فى توضيح ذلك إلى أن فى نسبة الطرفين إلى الوسط تارة يكون الإفراط هو الأكثر تضادا مع الوسط ، وتارة أخرى يكون التفريط هو الأكثر تضادا مع الوسط ، ومن ثم كان على الإنسان لتحقيق الوسط أن يقابل الطرف الأكثر تضادا بالوسط حتى يستطيع تحقيقه ، وإدراك هذا يتم من خلال النظر إلى الأمر نفسه موضوع الفضيلة أو إلى النفس ، فالملاحظ – كما ذكر أرسطو – أنه بالنظر إلى الأمر موضوع الفضيلة نجد أحيانا أن الفضيلة أو الوسط هو أقرب شبها بأحد الطرفين ، وأبعد شبها بالطرف الآخر ، ومن هنا علينا أن نقابل الأبعد بالوسط ، كما هو الشأن في فضيلة الشجاعة ، فهى أقرب إلى التهور منها إلى الجبن ، ومن هنا إذا أدركنا ذلك يجب علينا أن نقابل بالفضيلة الجبن أولا لأنه هو الأكثر خطيئة ، وبذلك نقترب أكثر من الوسط . كما أنه بالنظر إلى النفس نجد الطبع يميل إلى أكثر الطرفين بعدا عن الوسط ، لما يستتبع ذلك من تحقيق لذة في النفس ، ومن هنا يجب على الإنسان أيضا لتحقيق الوسط أن يميل بالطبع إلى الطرف المقابل لذلك الذى فيه تتحقق اللذة ، ومثال ذلك العمل على تحقيق الاعتدال ، وهو الوسط بين الفجور واللاحساسية ، فالنفس تميل أكثر إلى الفجور لما يتحقق فيه من

---

(١) المصدر السابق (ك ٢ ب ٦ ف ١٠ – ١٢) .

تحصيل اللذة ، وبمجابهة هذه اللذة ، ومقابلتها بالضد نقترب من الوسط الذى هو الاعتدال ، ولذلك نجد أرسطو يقول : " إن الخطر الذى يلزم دائما اتقاؤه بغاية الانتباه هو ذلك الذى يرضينا " هو اللذة " (١) .

وبعد عرضنا للفضيلة الأخلاقية عند أرسطو ننتقل إلى بيان رأيه في الفضيلة العقلية والتى خصها بالكتاب السادس من كتابه " الأخلاق النيقوماخية " هو يرى فيها – أى الفضيلة العقلية – وسيلة الجزء العاقل من النفس للوصول إلى الحق . مما يعين النفس بشطريها إلى الوصول إلى غايتها القصوى حيث سعادتها ، وأرسطو يحدد الفضائل العقلية كوسائل للنفس بجزئها العاقل إلى الحق (٢) فى خمس هى : الفن والعلم والتدبير والحكمة والعقل أو الفهم . ثم يوضح ما يعنيه بهذه الوسائل فيذهب إلى أن الفن هو ملكة الإنتاج في الإنسان التى يديرها العقل ، وهو يحيلنا من خلال هذا التحديد إلى الأفعال الإرادية التى يوجدها أو ينتجها الإنسان بعد رؤية وتفكير ، ونصل إلى ذلك استنتاجا من تفرقة أرسطو بين الأشياء التى تنتج عن هذه الملكة وبين الأشياء التى تنتج بفعل الضرورة ، أو التى قيادها بيد الطبيعة (٣) . أما العلم فهو – فيما يرى – ملكة إيضاح الأشياء على طريقة منظمة أو أنه إدراك الأشياء الكلية والأشياء واجبة الوجود (٤) . أما ما يسميه بالعقل أو الفهم فيعنى به تلك الملكة التى لا تقف عندما تقف عنده ملكة العلم من إدراك الأشياء فى صورتها الكلية ، بل تغوص بعد ذلك إلى إدراك ما وراء الصورة الكلية من مبادئ ، ومن ثم يقول أرسطو بأن " الفهم هو وحده

---

(١) المصدر السابق ك ٢ ب ٩ ف ٦ .
(٢) المصدر السابق ك ٦ ب ١ ف ١٤ .
(٣) المصدر السابق ك ٦ ب ٢ ف ٤ – ٥ .
(٤) المصدر السابق ك ٦ ب ٢ ف ٤ ، ك ٦ ب ٥ ف ١ .

الذى يختص بالمبادئ ويفهمها " [1] ، كما يحدد الحكمة في أنها اقتران العلم بالفهم ، ومن ثم فالرجل الحكيم هو ذلك الرجل الذى تتوفر له ملكة إدراك الأمور في صورتها الكلية ، وإدراك المبادئ التى تقوم عليها كذلك [2] وبعد تحديده للفن والعلم والفهم والحكمة من وسائل العقل إلى الحق ، نجده عندما يأتى للحديث عن الوسيلة أو الفضيلة الخامسة وهى التدبير محددا لها بأنها ذلك الكيف الذى بقيادة العقل يعين سلوكنا فيما يتعلق بالأشياء التى يمكن أن تكون صالحة للإنسان [3] ، لينتقل بعد ذلك إلى أن يخص التدبير بأنه فضيلة الجزء العاقل من النفس ، فيقول " ولما كان في النفس جزآن موصوفان بالعقل فالتدبير هو فضيلة ذلك الجزء الذى لا نصيب له إلا الرأى " [4] ، مستطردا بعد ذلك ليربط بين التدبير وبين المراس والخبرة التى تؤهل الشخص المدبر ليعلم بتفصيلات الأمور ، الأمر الذى يعطى للإنسان المدبر الوسائل التى تصيره سعيدا ، ذلك لأن التدبير فيما يرى أرسطو يطبق على ما يكون حقا ، وعلى ما يكون جميلاً ، وفوق ذلك على ما يكون طيبا للإنسان .

وذلك بالضبط هو كل ما يجب على الإنسان الفاضل أن يفعله [5] . إلا أنه إذا كان أرسطو قد وضع التدبير على رأس وسائل الجزء العاقل من النفس للوصول إلى الحق باعتباره فضيلة هذا الجزء ، إلا أنه يقوم بعملية ربط بين التدبير وبين الفضيلة الخلقية ليقوما معا على إعانة الإنسان على القيام بعمله الخاص الذى يعتبره أرسطو الغاية القصوى للإنسان والذى فيها سعادته . يقول أرسطو : " وفوق ذلك فإن العلم

---

(1) المصدر السابق ك ٦ ب ٥ ف ٢ .
(2) المصدر السابق ك ٦ ب ٥ ف ٥ ـ ٨ .
(3) المصدر السابق ك ٦ ب ٤ ف ٦ .
(4) المصدر السابق ك ٦ ب ٤ ف ٨ .
(5) المصدر السابق ك ٦ ب ١٠ ف ١ .

الخاص للإنسان لا يتم إلا بفضل التدبير والفضيلة الخلقية . فبالفضيلة الخلقية يكون الغرض الذى يرمى إليه حسنا ، وبالتدبير تكون السبل التى ينبغى أن يسلكها حسنة أيضا على السواء " [1] ، بل أكثر من هذا يذهب أرسطو إلى أن التدبير نفسه من المتسحيل تحقيقه للإنسان ما لم يكن فاضلا [2] ، كما يذهب في مكان آخر إلى القول بأنه لا يمكن للفضيلة أن تحصل بدون التبصر والتدبير [3] .

ولعله قد إتضح من كل هذا وحدة النظر الأرسطية إلى الفضيلة سواء الأخلاقية أو العقلية ، فكل منهما تمثل جزءا من كل ، هو الوسيلة إلى تحقيق الغاية القصوى عنده التى تتمثل فيها سعادة الإنسان الكامل . ولا شك أن الفكر الأخلاقى في الإسلام قد تأثر من النظرية الأرسطية بأمور كثيرة ، لعل في مقدمتها ومن أظهرها رأى أرسطو فى الفضيلة الأخلاقية وتحديده لها بأنها وسط بين طرفين ، فقد شاعت هذه الفكرة في الأخلاق الإسلامية ، وساعد على ذلك الانتشار اتفاق الكثير من النصوص الدينية الإسلامية مع ما جاء به أرسطو في هذا الموضوع [4] . وقد ظهر ذلك التأثر بالفلسفة الأرسطية في الأخلاق عند الكثير من المفكرين والفلاسفة المسلمين ، بل تردد ذلك عند أهل السنة أنفسهم [5] . يظهر ذلك عند الغزالى في إقراره وسطية الفضيلة مدعما بالقرآن والسنة ، حيثما يقول : " والذى يدل على أن المطلوب هو الوسط في الأخلاق دون الطرفين أن السخاء خلق محمود شرعاً ، وهو وسط بين طرفى التبذير والتقتير ، وقد أثنى الله تعالى عليه فقال : "

---

(1) المصدر السابق ك ٦ ب ١٠ ف ٦ .
(2) المصدر السابق ك ٦ ب ١٠ ف ١٠ .
(3) المصدر السابق ك ٦ ب ١١ ف ٢ .
(4) أنظر : الشيخ محمد يوسف موسى : تاريخ الأخلاق ص ١٦٧ .
(5) ت . ج . دى بور : تاريخ الفلسفة في الإسلام ، ترجمة د . محمد عبد الهادى أبو ريه ص ٦٤ .

والذين إذا انفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواما " ، وقال تعالى : " ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط " . وكذلك المطلوب في شهوة الطعام والاعتدال دون الشره والجمود قال تعالى : " كلوا واشربوا ولا تسرفوا ، إن الله لا يحب المسرفين " ... وقال في الغضب : " أشداء على الكفار رحماء بينهم " وقال – صلى الله عليه وسلم – " خير الأمور أوساطها " ([1]) .

أما عن تقييم نظرية السعادة الأرسطية في مجال الفكر الأخلاقى عامة فنستطيع أن نقول بأن أرسطو وإن لم يقدم فلسفة خلقية بالمعنى الكامل ، بل أقام نظريته على مجرد تسجيل لملاحظاته على شئون الإنسان ، إلا أنه استطاع أن يميز بين اللذة وبين السعادة ([2]) ، وشارك سقراط وأفلاطون في اعتبار أن السعادة غاية قصوى لحياة الإنسان مع اعتبار الفارق بينه وبينهما من حيث النظر إلى علاقة السعادة بالفضيلة وهذه سمة طيبة أبرزها أرسطو في نظرته للسعادة ، ابتعد بها عما وقع فيه فلاسفة اللذة والمنفعة المحدثون ، عندما خلطوا بين مفهوم اللذة والسعادة ، فوقعوا فى براثن اللذة دون اعتبار للسعادة بمفهومها النبيل ، الأمر الذى بعد بهم عن السمو الجدير بالأخلاق . كما أنه من المميزات التى أضافها أرسطو على الفكر الأخلاقى ربطه بين السعادة وبين حياة التأمل مع عدم إنكاره لتأثير ما أسماه بالخيرات الخارجية المتضمنة في حياة اللذة والنفوذ السياسى على حقيقة السعادة ، وبذلك أيضا حاول أن يضفى على نظرية السعادة قدرا آخر من السمو ، ولكن دون أن يصل إلى ما وقع فيه العقليون والحدسيون بعد ذلك بتصويرهم

([1]) الغزالى : إحياء علوم الدين ط الشعب ص ١٤٤٢ ، وأنظر : د . أحمد فريد الرفاعى : الغزالى ، طبع عيسى الحلبى القاهرة سنة ١٩٣٦ ص ٢٨٩ .

([2]) دكتور زكريا إبراهيم : المشكلة الخلقية ص ١٤٧ .

للواجب الأخلاقى في صورة متزمتة صورية جامدة تتنكر لما في الإنسان من عاطفة وحساسية الأمر الذى نستطيع معه على حد قول أستاذنا الدكتور توفيق الطويل أن نسجل لأرسطو مفخرة لها قيمتها في تاريخ الفلسفة الأخلاقية ، ذلك هو حرصه على رفض الانسياق مع طلاب اللذة من ناحية ، احتراما لإنسانيته : ونفوره من الزهدة الذين تطلعوا إلى إماتة الجانب الحسى في طبائعهم ، تقديراً منه لسلامة النفس البشرية ، وقد فطن أرسطو منذ ثلاثة وعشرين قرنا إلى ما كشفه علم النفس الحديث بشأن تكامل النفس الإنسانية . فقد تفضى مجاهدة النفس لاستئصال الميول والرغبات إلى اضطرابات عصبية وانحرافات نفسية توقع بالفرد أبلغ الضرر (١) .

السعادة عند المدارس اليونانية بعد أرسطو :

إذا كان من سمات المفكرين الكبار أنه لا يمكن غالباً لأبناء عصرهم وتلاميذهم أن يستوعبوا كل جوانب فكرهم ، إلا أنه يبدو أن هذا الفكر وإن كمن بعض الوقت لا يلبث أن يظهر على يد من يليهم من المفكرين ممن ينشغلون بنفس اهتماماتهم ، وقد كان هذا هو شان سقراط مؤسس علم الأخلاق ، لأنه وإن كان قد اهتم ببيان أن الفضيلة هى الغاية من حياة الإنسان ، وربط بينها وبين المعرفة ، وذلك هو الذى احتل مكان الصدارة بعد ذلك عند أفلاطون وأرسطو بعد أن طوروه وأضافوا إليه ما أضافوا ، إلا أن سقراط قد خلف أيضا فيما خلف ، ما قدمه للتراث اليونانى من خلال سلوكه المثالى في حياته العملية الذى جمع بين نشدانه للسعادة وبين قدرته على ضبط النفس والسيطرة على شهواته والتمسك بالحق والجهر به وتوخى البساطة في العيش والحرص على دعوة الناس إلى الفضيلة .

---

(١) دكتور توفيق الطويل : الفلسفة الخلقية ص ٧٣ – ٧٤ .

حول هذه السمات التى تميز بها سلوك سقراط كانت نشأة أكثر من مدرسة يونانية ، فحول جزئية نشدانه للسعادة قامت المدرسة القورينائية والمدرسة الابيقورية ، وحول جزئية ضبط النفس والسيطرة على الشهوات وما إلى ذلك كانت المدرسة الكلبية والمدرسة الرواقية . ولما كانت مدرستا الأبيقورية والرواقية قد تبنتا اتجاهى سابقتهما – على الرغم من التباعد بينهما – وإن اختلفتا في التفصيلات ، ولذلك قصرنا الحديث في هذه العجالة بحثا عن السعادة عند الرواقية والابيقورية . وعن امتدادهما إلى سقراط يقول الدكتور نجيب بلدى أن مواقف سقراط في واقع حياته ، تلك المواقف التى دفعت به في نهاية الأمر إلى المحاكمة والموت .... وكان لابد من مرور زمن وأحداث حتى يتبين هذا الأثر فى فلسفات قصدت إلى العمل قبل كل شئ ، وقد تم ذلك بالفعل في الفلسفتين الأبيقورية والرواقية ، فهاتان المدرستان ترجعان مبدأ وتاريخا إلى سقراط (١) .. ولسنا الآن بصدد تفصيل القول في نشأة المدرسة الرواقية والأبيقورية ، كما أننا لسنا بصدد تفصيل القول في فلسفتهما : وإنما فقط نحاول أن نستعرض رأيهما فى السعادة الأخلاقية .

الرواقية :

لما كانت الفلسفة الرواقية ، وهى فلسفة أخلاقية في صميمها (٢) ترى أن " الميل الطبيعى في الإنسان هو الحفاظ على كيانه وتنميته " (٣) ، فقد عملت بأكملها على تأكيد هذه الرؤية ، فالإنسان عندهم هو كل شئ ، ذلك لأنهم ينظرون إلى العالم أو الطبيعة على أساس أنه

---

(١) دكتور نجيب بلدى : مراحل الفكر الأخلاقى ص ٢٦ .
(٢) دكتور عثمان أمين : الفلسفة الرواقية ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة لسنة ١٩٧١ ص ١٩٧ .
(٣) دكتور عبد الرحمن بدوى : الأخلاق النظرية ص ٢٥٦ .

نظام عظيم وأن هذا النظام يسرى فيه ويحييه العقل الإلهى ، وأن هذا العقل ماثل بنوع خاص في كائن ممتاز من كائنات هذا العالم هو الإنسان (١) . ومن أجل ذلك ركز الرواقية علي ضرورة معرفة الإنسان ذلك ، أي معرفته ذاته ليحافظ عليها وينميها ، وفى هذا يقول : " خروسيفوس " ثانى مؤسس للرواقية بعد " زينون " أن " أول خاصية للإنسان ولكل حيوان هى (إدراكه) كيانه الخاص وشعوره به ، لأنه من غير المعقول أن يكون الحى غريباً عن ذاته ، أو أن تجعله الطبيعة غريباً عن ذاته " . ومن أجل ذلك قامت فلسفتهم الأخلاقية على تلك القاعدة " عش على وفاق الطبيعة Vis confirmement a la nature . وطبقا لما ذكرنا سابقا يعنى هذا " عش على وفاق العقل " لأن العقل هو الذى يؤلف جوهر الطبيعة الإنسانية عندهم .

في هذ الإطار لفلسفتهم الأخلاقية عالجوا مشكلة السعادة ، فانتهوا إلى حلها حلا عقليا ، يتلخص في أنهم ذهبوا إلى أن سعادة الإنسان لا تخضع للظروف التى تيط به ، وإنما تتوقف على حالة فى النفس للإرادة سلطان عليها . فليست الأشياء الخارجية هى التى تؤثر بذاتها في وجودنا الباطن ، وإنما المؤثر الحقيقى هو استعدادنا النفسى الذى يجعلنا نحيا في هذه الظروف ، ونحكم عليها أحكاما تقويمية ، أعنى أن نصفها بالحسن أو القبح ، بالخير أو الشر ... إذن فأحكام القيم التى نطلقها على ماله مساس بحياتنا هى التى تكيف ظروفنا الاجتماعية فتجعلنا نشعر فيها بالسعادة أو بالشقاء ، بالراحة أو بالتعب ، فإذا كان للإرادة سلطان على أحكامنا ، وكانت السعادة منوطة بهذه الأحكام ... فالسعادة هى إذن شئ باستطاعة كل فرد منا إذا

---

(١) دكتور نجيب بلدى : مراحل الفكر الأخلاقى ص ٢٨ .

أمكنه أن يحرر نفسه من أوهام الأحكام . وفى ذلك يقول " ابيكوتيتوس " : " إن الذى يصيب الناس ويؤثر في حياتهم ليست هى الأشياء نفسها بل آراؤهم عن الأشياء .. فلو كان سقراط يرى الموت شرا لوقع الرعب منه في قلبه . لكن سقراط لم يكن يرى الموت شرا قادماً عليه غير مبال (١) وبعبارة أخرى ليست السعادة فى نظر الرواقية سوى شعور الإنسان بأنه يمارس وظائفه في انسجام تام ، وأنه يتمتع بأقصى ما تيسره له طبيعته من حياة خصبة فائضة مليئة . وما دام الأمر كذلك فهو حين يريد حياته إنما يريد سعادته ، وهو حين يريد سعادته فهو إنما يريد أن يجئ كل شئ مطابقا للطبيعة ، ومن ثم كان مفهومهم للسعادة يعنى ما أسموه بـ " ضبط النفس " و " الاكتفاء بالذات " و " الحكمة " (٢) .

ولكننا نجد الرواقية بعد تصورهم هذا للسعادة الذى نسجوه لأنفسهم في حدود الإطار الخاص بالإنسان كما فهموه قد صدموا بالواقع .. واقع الحياة التى يعيشها الإنسان سواء ما يتعلق منها بواقع حياته الشخصية بما يحمله من انفعالات ، من فرح أو حزن وما شابه ذلك ، أو واقع الأشياء الموجودة أو التى قد تحدث في البيئة التى تحيط به وكيفية التعامل مع هذا الواقع ، وتجنب أن يؤثر على سعادته . وليتخلص الإنسان – فى رأي الرواقية – من أثر هذه الأمور على سعادته ، قسموها إلى قسمين هما :

أولا : أمور لا تتوقف علينا ، ويعددها " ابيكتيتوس " فيحصرها في الجسم والأموال والشهرة والمكانة ، وبالجملة في كل ما هو ليس من عملنا فنحن لا نملك أن نجعل أجسامنا صحيحة أو مريضة ، جميلة أو

---

(1) Epictete : Manuel , 5 .
اختيار وترجمة د . عثمان أمين في : الفلسفة الرواقية ص ٢٠٢ وما بعدها .
(٢) دكتور زكريا إبراهيم : المشكلة الخلقية ص ١٤٨ وما بعدها .

قبيحة ، قوية أو ضعيفة . والأموال هى سائر الأشياء الموجودة في الطبيعة بخلاف أجسامنا : الثروات وكذلك أجسام الأحياء الأعزاء علينا مثل أبنائنا وزوجاتنا وبناتنا وأهلنا . أما الشهرة والمكانة فتندرجان في باب واحد هو : آثار وآراء الآخرين فينا وهذه أمور لا حيلة لنا فيها فنسلم بها كما تجئ .

ثانياً : أمور تتوقف علينا ويسردها " ابيكوتيتوس " هكذا : الرأى (الظن) ، الإرادة ، الشهوة ، الكراهية . والمهم من بينها هو الظن أو الرأى ثم الإرادة . وليس المهم هو الأشياء بل رأينا فيها فحسب . فالموت ليس شيئا مخيفا لأن سقراط هو الآخر كان سيجده مخيفا ، لكن المخيف هو ظننا أن الموت مخيف (١) . والحكيم هو الذى يطمح إلى تحقيق ما يتوقف علينا من أمور ، ويسلم بما لا يتوقف علينا من أمور . ولكن هذا التسليم معناه قبول الواقع الطبيعى الذى هو تعبير عن النظام الكونى " ومن هنا فإن التسليم يشوبه السرور أو بالأحرى هو فوق الحزن والسرور ، إنه يسمو بنا إلى عدم الانفعال وما علينا إذن ألا أن نريد ما هو كائن ، بهذا تتحقق الطمأنينة والسكون " (٢) .

ولكن لا ينتهى الأمر عند هذا بالنسبة للانفعالات التى تواجه الإنسان ، ذلك لأن الرواقية لا ينكروا أنها – أى الانفعالات – تشكل

---

(١) ولفلاسفة الأخلاق في الإسلام موقف من الموت كهذا ، بعدا بالمسلم عن أن يقنط من رحمة الله من جهة ، وبعدا به عن اليأس الذى يجلب عليه الشقاوة ويباعد بينه وبين السعادة في الدنيا من جهة أخرى وفى هذا يقول ابن مسكويه : " وأما من ظن أن للموت ألما عظيما غير ألم الأمراض التى ربما اتفق أن تتقدم الموت وتؤدى إليه فعلاجه أن يبين له أن هذا الظن كاذب ، لأن الألم إنما يكون للحى ، والحى هو القابل أثر النفس ، وأما الجسم الذى ليس فيه أثر النفس فإنه لا يألم ولا يحس ، فإذا الموت الذى هو مفارقة النفس البدن لا ألم له لأن البدن إنما كان يألم ويحس بأثر النفس فيه فإذا صار جسما لا أثر فيه للنفس فلا حس له ولا ألم . فقد تبين أن الموت حال للبدن غير محسوس عنده ولا مؤلم لأنه فارق ما به كان يحس ويتألم " (ابن مسكويه : تهذيب الأخلاق ص ٢١٧) .

(2) Rene Le Senne : traite De Morale generale , Paris, 1947, P 166-167 .

حجر عثرة في طريق السعادة ، ومن ثم فهم يولونها عناية خاصة . فقد يبينوا من خلالها كيف يمكن للمرء أن يسيطر على انفعالات نفسه وأهوائها . ذلك أنهم يعتقدون أن الانفعالات النفسية ليست في الحقيقة إلا تصورات وأحكاما عقلية ، وبهذه المثابة يمكن التصرف في شأنها بما نشاء ، ولبيان ذلك فرقوا بين أمرين بين الإحساس الجسمانى ، وهو شئ لا قدرة لنا عليه ، وبين الموقف النفسانى الذى تتخذه النفس عقب الإحساس . وهو أمر يتعلق بقدرتنا وإرادتنا . فالرجل يصيبه الألم فيحتمله تارة ويبقى مالكا زمام نفسه ، وتارة يضنيه الألم ويفت في عضده . ولكنه على كل حال يستطيع في نظر أصحاب الرواق أن يقرر بحريته إذا كان يليق به أن يستسلم إلى الألم أو لا يليق ، وما يصح بالنسبة للألم يصح من باب أولى بالنسبة للانفعالات النفسية المتصلة بالماضى أو بالمستقبل كالحزن والخوف : فمثل هذه الانفعالات تؤثر في الإنسان إذا كان عرضة لخواطر وظنون وأوهام تستطيع الإرادة الإنسانية أن تحول دون تسربها إلى النفس . وإذن فهذه الخواطر التى تولد الانفعالات هى أحكام خاطئة ينبغى محاربتها لا باسم السعادة فحسب ، بل باسم العقل وباسم الطبيعة . ذلك أن طلب السعادة مداره النظر إلى الطبيعة نظرة عقلية : يدلنا العقل على أن جميع حوادث الكون ضرورية ، لأنها خاضعة في جملتها للقدر (١) .

وبذلك نرى إنسان الرواقية أو حكيمهم إذا ما استطاع أن يسلم بأمور الطبيعة التى لا دخل له فيها ، ويستقل بارادته فلا يرى في الأشياء ما يمكن أن يعكر صفوه ، وبالتالى يعلو على انفعالاته فلا يحزن ولا يسر بشئ ، رضاء بما يجلبه القدر ، فهو بذلك قد وصل إلى درجة ما

---

(١) د . عثمان أمين : الفلسفة الرواقية ص ٣٠٤ اقتباسا من
Brehier : Du sage antique au Citoyen moderne P.30 et Suiv .

يسمونه بالسكون التام أو الرضا التام ، وهذا هو ما ينشدونه من سعادة . ومن أجل ذلك صوروا حكيمهم على أنه رجل " يقبل طوعا كل ما يأتى به القدر من أحداث حتى المصائب والنكبات ، معتقدا أنها داخلة في النظام الكلى والقضاء الالهى " (١) ، مما جلب عليهم انتقادات كثيرة ، فمن قائل بأن أخلاق الرواقية قد أدت إلى اجداب الحياة وتخدير الذهن مبررا ذلك بأن نظرتهم إلى الفضيلة تضمنت الدعوة إلى مطابقة النظام الكونى دون أن تنص في الوقت نفسه على ضرورة تحقيق الذات على النحو الملئ الكامل الذى يضمن للإنسان إشباع شتى القوى الكامنة فيه . ومثل هذه الدعوة لابد من أن تؤدى إلى ضمور الإحساس بالقيم ، إذ لا يصبح من واجب الإنسان العمل على تنمية قواه وتربية أحاسيسه ، بل يكون كل ما عليه أن يحقق ضربا ن التطابق الخارجى بين ارداته من جهة ، وقانون الأشياء من جهة أخرى (٢) . كما إتهمهم البعض الآخر بأن بأن حكيمهم عديم الإحساس وعديم الإنسانية ، لأنه لا يتأثر بشئ ولا بنفعل بشئ ، ويواجه الأحداث حتى أعنفها برباطة جأش وهدوء يبلغ عدم الاكتراث (٣) . وربما كان أطول الانتقادات التى رأيناها للرواقية كان ذلك الانتقاد الذى ساقه أستاذنا الدكتور توفيق الطويل والذى ساير فيه قول أصحاب الفلسفات المادية من أمثال برتراند رسل وغيره ، والذى وصفهم من خلاله بالتزمت الصارخ الذى يجعل الأخلاق أمرا عسير المنال . كما وصف فلسفتهم في جملتها بأنها صورة من صور الفلسفات الانسحابية التى سادت العصر الهلينستى (٤) .

---

(١) الفلسفة الرواقية ص ٢٠٠ .

(2) N. Hartmann : Ethics Vol I " Moral Phenomena English tl " by S. Coit, London, 1958 P.133 – 134 .

(3) Rene Le Senne : traite De Morale generale P. 168 >

(٤) دكتور توفيق الطويل : الفلسفة الخلقية ص ٩٩ – ١٠٦ .

ولكن على الرغم من هذه الانتقادات هناك كثير ممن أعلوا من شأن الفلسفة الرواقية ودافعوا عنها ، فنجد الدكتور عبد الرحمن بدوى يسوق ردا على اتهام حكيم الرواقية بعدم الإحساس بقوله بعدم صحة هذا الاتهام اعتمادا على قول الرواقية أنفسهم ، فهم لم يقولوا بذلك – فيما يرى – بل ذهبوا إلى أن الرجل الحكيم وإن تعرض للآلام والتعذيب وأحس بها ، فهو لا يدع هذه الآلام تسيطر عليه وتغلبه بل يعلو عليها ، وينظر إليها من عل كما يقول " سنكا " ، ومن ثم فمن الظلم ان نتهم الحكيم الرواقى بأنه عديم الإحساس (١) .

أما استاذنا الدكتور عثمان أمين – محب الرواقية – فيبرئهم من هذه الاتهامات من خلال وضعهم في ظروف عصرهم ، مبيناً أن هذا الاتجاه المثالى الذى قالوا به ، كان ضرورة في زمنهم للنهوض بإنسان ذلك العصر الذى كان قد وصل إلى درجة فقدان الذات ، فجاءوا بفلسفتهم ليعينوه على أن يجد ذاته ، وعن ذلك يقول : " في العصر الهلينيستى ، اتخذت الفلسفة اليونانية صورتين جديدتين تختلفان عما سبقهما ولحقهما اختلافا شديداً ، وهما فلسفة الرواقية وفلسفة ابيقور ، وقد كان الهم الأكبر لهاتين المدرستين أن تأخذا بأيدى الناس في أوقات الشدة والبلاء . والمشكلة الكبرى عندهما هى كيف يستطيع الإنسان أن يثبت وأن يقف صامتا في وسط الأعاصير والأحداث التى هزت حياة الفرد والمجتمع هزا عنيفاً متتابعا . فإنسان تلك الأيام الخوالى كان يواجه كل لحظة محنا واخطارا تهدد نفسه بالانهيار ووجوده بالفناء . ومن أجل ذلك كانت سيادة المرء على نفسه وامتلاكه زمام حياته هى المطلب الأول والشغل الشاغل . ولذلك كان لابد له من مذهب

---

(١) الدكتور عبد الرحمن بدوى : الأخلاق النظرية ص ٢٥٨ .

في " الحرية " وفى " القضاء والقدر " يبين الحدود بين ما هو في طاقته وما ليس في طاقته ، وأنه إذا كان لا يستطيع أن يغير قدره المرسوم ففى استطاعته دائما أن يغير نظرته إليه ، والذى يميز العاقل من الجاهل أو الحكيم من السفيه بتعبير الرواقيين – هو موقف كل منهما من ذلك القدر . فالعاقل يرضى به ويطمئن إليه ، والجاهل يتبرم به ويسخط عليه (١) .

وهكذا نرى كيف عاد الرواقية مرة أخرى إلى نفس الموقف السقراطى الذى أقاموا عليه فلسفتهم فربطوا بين الفضيلة والعلم وبين الرذيلة والجهل (٢) .

ومهما قيل فى الفلسفة الأخلاقية عند الرواقية فمما لا شك فيه أن لهذه الفلسفة أهمية خاصة في الأخلاق الإسلامية ، ذلك لأنها من بين الفلسفات التى سرى أثرها في الفكر الإسلامى ، ولا يستبعد القول في أنها ساهمت بقدر ملحوظ في تشكيله فهى من الفلسفات التى يسمع صداها جليا عند الكثيرين من الأخلاقيين المسلمين من صوفية ومتكلمين وفلاسفة ، وربما يرجع السبب في ذلك لعناية الرواقية بالقضاء والقدر فضلا عن قولهم بالتدبير والعناية الإلهية ، وهما من الأفكار التى عنى بها الإسلاميون ، ويرى ذلك واضحا في كتابات الشهرستانى والجاحظ والفارابى وغيرهم من الفلاسفة والمتكلمين (٣) ، فضلا عن أن أثرهم الملحوظ في أخلاقيات المتصوفة لا يختلف فيه أحد ، يقول الدكتور توفيق الطويل بأن الأخلاق الرواقية قد ساهمت بنصيب ملحوظ في تشكيل سلوك الصوفى المسلم ، فإذا كان الإسلام قد أباح

---

(١) دكتور عثمان أمين : الفلسفة الرواقية ص ١٣ – ١٤ .
(٢) دكتور زكريا إبراهيم : المشكلة الخلقية ص ١٥١ .
(٣) دكتور عثمان أمين : الفلسفة الرواقية ص ٢٩٣ وما بعدها .

للمؤمنين في حياتهم الدنيا طيبات الرزق ومتع الحياة البريئة فجمع بهذا بين الدنيا والآخرة ، فإن جمهور الصوفية قد غلوا في العزوف عن متع الدنيا ، وأفرطوا في مجاهدة شهواتهم افراطا يتطلب تفسيره الرجوع إلى العوامل الدخيلة على الإسلام ، وفى مقدمتها الأخلاق الرواقية (١) . هذا فضلا عن أنه من المحتمل أن يكون ما بدا فى الفلسفة اليونانية بصفة عامة والفلسفة الرواقية بصفة خاصة من عدم تعارض مع الدين وإن لم تقم عليه (٢) ، سببا في تقبل الأخلاق الإسلامية للأخلاق الرواقية والتأثر بها .

❖❖❖❖❖❖❖❖❖❖❖❖❖❖❖❖❖❖❖❖

الابيقورية :

اتفقت المدرسة الابيقورية مع المدرسة الرواقية في أن كلا منهما كانت ذات اتجاه عملى في فلسفتها ، كما أن كلا منهما قد عملت من خلال فلسفتها الأخلاقية على تحقيق السعادة المطلقة ، وإن اختلفتا في الوسائل المتبعة لتحقيق هذه السعادة . وكلا منهما أيضا قد رأى السعادة في تحقيق المزيد من الرضا والسكينة للنفس ، هذه الحالة التى أطلق عليها الرواقية كلمة أباثيا Apathia ، وأطلق عليها الابيقوريةكلمة أتركسيا Ataraxia ، ولكن الابيقورية مع نشدانهم لهذه السكينة للنفس قد أقروا مبدأ اللذة جاعلين منه مبدأ وغاية للسعادة التى ينشدونها ، وقد سبق أرستبوس ـ صاحب المدرسة القورينائية الابيقوريين في القول باللذة المحضة أساسا للعمل الأخلاقى ، وخلاصة رأيه في هذا أن " للنفس حالتين : الألم واللذة ، واللذة حركة حلوة ملائمة . والألم حركة عنيفة مؤذية . ولا تفترق عن اللذة ولا توجد لذة أكثر امتاعا من

---

(١) دكتور توفيق الطويل : الفلسفة الخلقية ص ٩٩ .
(٢) كروسون : المشكلة الأخلاقية والفلاسفة ، ترجمة الشيخ محمد يوسف موسى ص ٧٦ .

لـذة أخـرى ، وكـل الكائنـات الحيـة تطلـب اللـذة وتهـرب مـن الألم . ويفهمـون مـن اللـذة اللـذة الجسـمانية ، ويرونهـا غايـة ولا يفهمـون اللـذة الساكنة التى تقوم فى الخلو من الألم وانتفاء الاضطراب ، على النحو الذى فهمه أبيقور ودافع عنه وجعله غاية . وهم يعتقدون أن الغاية تختلف عن السعادة ، لأن الغاية لذة جزئية ، بينما السعادة هى مجموع اللذات الجزئية ، التى يجب أن نعد من بينها اللذات الماضية واللذات المستقبلة ، ويرون أيضا أن اللذة الخاصة (أو الجزئية) هى في ذاتها فضيلة ، وأن السعادة ليست في ذاتها فضيلة ، وإنما هى كذلك بما تتألف منه من لذات جزئية . والدليل على أن الغاية هى اللذة أننا – منذ الطفولة وبدون أى تفكير – نحن نقبل عليها ، وحين نحصل عليها لا نشتهى بعد شيئا . وعلى العكس من ذلك : نحن نفر من الألم كل الفرار ، والألم مضاد للذة . ويرون أيضا أن اللذة خير حتى لو نجمت عن أشد الأمور مجلبة للعار . أن الفعل هو العار ، أما اللذة الناجمة عنه فهى في ذاتها فضيلة وخير " (١) .

أما الابيقورية وأن أقروا اللذة – كما سبق القول – أساسا للسعادة إلا أنهم أقروها . على نحو مخالف للاتجاه القورينائى ، وذلك لأن ابيقور قد نظر إلى اللذات على أساس أنها نسبية وليست مطلقة (٢) ، فوجد منها ما يعقبه ألم أعظم ، ووجد من الآلام ما يعقبه لذة أكبر ، كما أن هناك من اللذات الخالصة والخالية من الآلام ، ومن الآلام الخالصة والخالية من اللذات فانتهى إلى وضع أربعة قواعد لتحقيق أكبر لذة ممكنة خالية من الألم على النحو التالى :

---

(١) ديوجانس اللايرس : حياة وآراء وأقوال الفلاسفة المشهورين ، ترجمة فرنسية جـ١ ص ١١٦ ، نشر جارنييه ، باريس سنة ١٩٣٣ ، اختيار وترجمة دكتور عبد الرحمن بدوى : الأخلاق النظرية ص ٢٤١ – ٢٤٢ .

(٢) دكتور زكريا إبراهيم : المشكلة الخلقية ص ١٢٣ .

١- الأخذ باللذة التى لا يعقبها أى ألم .

٢- تجنب الألم الذى لا يؤدى إلى أية لذة .

٣- تجنب المتعة التى قد تحرم من متعة أكبر أو قد تسبب من الألم أكبر مما تجلب من اللذة .

٤- قبول الألم الذى يخلص من ألم أشد أو يعقبه لذة كبرى (١) .

وإذا كان الرواقية – لتحقيق السعادة اتلى تصوروها في سكينة النفس أو " الأباثيا " – قد إتخذوا موقفا من الأمور الطبيعية ما يرجع منها إلى الإنسان وما ليس للإنسان فيه دخل ، فالابيقورية أيضا قد خافوا على تحقيق سعادتهم التى رأوها في سكينة النفس أو فيما سموه بـ " الأتركسيا " من رغبات الإنسان التى صنفوها في ثلاثة أنواع :

١- طبيعية وضرورية .

٢- طبيعية وغير ضرورية .

٣- غير طبيعية وغير ضرورية .

ثم إتخذوا لأنفسهم موقفا من كل نوع من هذه الرغبات ، على النحو التالى :

(أ) فالرغبات الطبيعية الضرورية وموضوعها إشباع أبسط الحاجات الأولية في الإنسان بأقل قدر يكتفى فيها بكسرة خبز لرد غائلة الجوع وبكأس من الماء لدفع غائلة العطش .

(ب) الرغبات الطبيعية غير الضرورية ، وموضوعها تنويع ألوان الإشباع والاستمتاع بالتفنن في المأكل والملبس والمشرب ، وقد ذهبوا تجاهها إلى أنه لا ضير على الحكيم أن يستمتع بهذا التنويع من حين لآخر باعتدال

---

(١) دكتور عبد الرحمن بدوى : الأخلاق النظرية ص ٢٤٣ – ٢٤٤ .

، ومع تجنب الافراط في ذلك حتى لا يتسبب هذا الإفراط في استعباد الإنسان للشهوات أو للناس .

(ج) أما النوع الثالث من الرغبات غير الطبيعية وغير الضرورية ، والتى يعود الدافع إليها إلى الغرور والتفاخر الكاذب ، مثل الحرص على المناصب الرفيعة والنياشين وألوان التكريم المظهرى ، فينبغى على الحكيم أن ينأى بنفسه عنها لأنها تفسد هدوء النفس بما تثيره من غيرة في قلوب سائر الناس ([1]) .

يبقى بعد ذلك أن الابيقورية ترى أنه ما زال هناك أمران يثيران الرعب بين الناس ويشكلان مصدر قلق وتعاسة لهم ، هذان الأمران هما : الخوف من الآلهة والخوف من الموت . ويأخذ ابيقور على عاتقه الإنسان أن يخلص الإنسان من هذين المصدرين للخوف اللذين ينغصان عليه حياته من خلال وضع نظرية للعالم الطبيعى ، ومكانة الإنسان منه ، فمن أجل تخليصه من الخوف من الآلهة يأخذ ابيقور بمذهب ديمقريطس في الذرات ، والذى يعنى أن العالم الطبيعى مكون من ذرات لا دخل لقوة خارقة في تكوينها ، وطبقاً لهذه النظرية يرى ابيقور أن الآلهة باقية في عليائها ناعمة باللذات الأبدية ، لا يحفلوا بالعالم ، ومن ثم فالخوف منهم لا داعى له ، أما الخوف من الموت فيذهب ابيقور بشأنه إلى أنه وهم من صنع افكارنا ، ينشأ من خلال تصورنا أننا سنلتقى به ، وعلينا أن نخلص أنفسنا من هذا الوهم الخاطئ ، وذلك لأننا لن نلتقى بالموت أبداً ، لأننا طالما نحن أحياء فلا وجود للموت ، وعندما نموت فنحن غير موجودين ومن ثم لا نراه ([2]) . ويختلف الابيقورية في موقفهم من الآلهة مع

([1]) المصدر السابق ص ٢٤٤ ـ ٢٤٥ .

([2]) Ch. Henry Sidgqick : outlines of the history of Ethics, Bacon Press , Boston, 1968 P. 87-88 .

الرواقية الذين يقولون بالعناية الآلهية ، وكذا يختلفون مع ما هو فى الفكر الإسلامى ، الذى يتفق مع الرواقية في القول بضرورة العناية الإلهية ، التى تتصور الاله في عزلة عن خلقه ، بل يشملهم برعايته ورحمته وغفرانه (١) . ولكنهم يتفقون – أى الابيقورية – في موقفهم من الموت مع ما قال به الفكر الرواقى وكذا مع ما جاء في الفكر الإسلامى (٢) .

الأفلاطونية الجديدة (الأفلوطينية) :

تعتبر الأفلاطونية الجديدة ذات اهمية خاصة ، سواء بالنسبة للفكر الفلسفى بصفة عامة أو للفكر الإسلامى بصفة خاصة ، وترجع تلك الأهمية إلي أنها وإن نسبت إلى الفكر اليونانى إلا أنها تمثل اتجاها وتطوراً جديداً في هذا الفكر جاء نتيجة لامتزاج الفكر اليونانى بالفكر الشرقى (٣) بما فيه من نزعات دينية وصوفية ، مما جعله يقدم تزاوجا بين الاتجاه العقلى اليونانى والاتجاه الروحى الشرقى . أما أهميتها بالنسبة للفكر الإسلامى فترجع إلى ما تركته عليه من بصمات وخاصة على التصوف والفلسفة الإسلاميين . وترجمة كتاب الربوبية الذى نسب خطأ إلى أرسطو وهو فى حقيقته جزء من تاسوعات أفلوطين ، وما وجد من فقراته بين ما خلفه الفلاسفة وغيرهم من المفكرين

---

(١) وهذا الاختلاف أساسى يترتب على ماهية العلاقة بين الله والعالم في الفلسفة الأبيقورية التى تؤمن بالمذهب الذرى الذى يتكون فيه العالم عن طريق تلاقى الذرات بالصدفة ، ومنها يتكون العالم ، واختلاف ذلك عن تصور الفكر الإسلامى لعلاقة الله بالعالم التى تقوم أساسا على فكرة الخلق من العدم ، والتى يتم في ضوئها خلق الله للعالم .

(٢) يعلق الدكتور عبد الحليم محمود وأبو بكر زكرى على موقف ابيقور هذا من الموت بقولهما : " حقا أن خوف الموت وشدة الفزع مما بعده عامل من أفظع عوامل الشقاء الإنسانى ، كثيرا ما يؤدى بصاحبه إلى الجنون والهوس والقنوط من رحمة الله ، ولا تزال ملاحظة أبيقور في هذه القضية بالذات لها حظها من الاعتبار ، يقول تعالى : " قل يا عبادى الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله " (أنظر : أندريه كرسون : المشكلة الأخلاقية والفلاسفة ، هامش ص ٦٧ وأنظر أيضا في نفس الموضوع : ابن مسكويه : تهذيب الأخلاق ص ٢١٧ " .

(3) Ch. Henry Sidgwick : outlines of history of Ethics P.107 .

المسلمين خير شاهد على ذلك [1] .. وبعد ، ما هو مدلول السعادة الأخلاقية عند أفلوطين الذى يعتبر الممثل لهذا الاتجاه في الفلسفة الأخلاقية [2] ؟

ولسنا هنا بصدد عرض لفلسفة أفلوطين ، ولكنا فقط نريد أن نحدد نظريته في السعادة من خلال الإشارة إلى فلسفته العامة ، فأفلوطين على غير ما نراه من ثنائية تضم القول بالله وبالعالم لدى غيره من الفلاسفة وعلى رأسهم أفلاطون ، الذى يزعم المؤرخون أن أفلوطين جاء مجددا لفلسفته ، يقول بوحدة للوجود تكمن وراء هذه الثنائية ويضع داخل هذه الوحدة سلما أو درجات للوجود أعلاها ما أسماه بالواحد أو " الله " أو المبدأ الأول ، وعن هذا الواحد يصدر العقل الذى تصدر عنه النفس الكلية ثم عن النفس الكلية تصدر النفوس البشرية . والواحد هو الخير المطلق ، أما العقل فهو الدرجة التى تلى درجة المبدأ الأول ، ولا علاقة له بالمادة التى ينبثق عنها كل الشرور ، وإنما ينشغل دائما في التفكير في الله من ناحية ، والتفكير في نفسه من ناحية أخرى أما النفس الكلية أو النفس الكونية ، وهى تلك النفس التى تميل علوا إلى الواحد كما تميل سفلا إلى عالم الطبيعة ، ولكنها خالية من المادة أصل الشرور ، ومن ثم " فلا تجد ذاتها مطلقا بسيل القيام بفعل فيه شر ، وهى لا تعانى أى شر ، بل تدرك بالتأمل ما هو أدنى منها ، وتتعلق دائما بالموجودات العليا " [3] . وإذا كان هذا هو شأن النفس الكلية ، والتى لا تجد صعوبة في الصعود مرة أخرى إلى أعلا فالأمر يختلف بالنسبة للنفس الجزئية التى هبطت إلى عالم المادة ، ومنها

---

(1) دكتور إبراهيم مذكور : في الفلسفة الإسلامية جـ1 ، ص ٤٣ وما بعدها .
(2) الشيخ محمد يوسف موسى : تاريخ الأخلاق ص ١٤١ .
(3) أفلوطين : التساعية الرابعة – فى النفس ، ترجمة دكتور فؤاد زكريا ، القاهرة ١٩٧٠م ص٣٣٣ .

النفوس البشرية تلك التى تتأرجح بين عالمين : العالم الالهى الذلا يربطها بعالم النفس الكونية الخالية من المادة وعالم الطبيعة الذى يربطها بالجسم وجعلها مسئولة عن تنظيمه والذى يعتبر بالنسبة لها بمثابة السجن . يقول أفلوطين عن النفس بعد هبوطها إلى الجسم " فالنفس إذن قد قيدت وغللت بعد هبوطها ولا يتم فعلها إلا بواسطة الحواس ، لأنها تعلق منذ البداية عن أن تعقل بالفعل ، فهى على ما يقال في قبر وسجن " (١) ، كما يشير إلى أنها تنشغل بهذا الجسن فتدرك فيه أمورا مضادة لطبيعتها تألم بها ، وتعكر صفوها ، كما تنخذع بأمور أخرى تجد فيها لذة . إلا أنه على الرغم من ذلك يوجد في النفس جزء لا يتأثر بكل ذلك بما فيه من الملاذ الزائلة ، يحيا حياة شبيهة بحياة النفس الكلية (٢) ، وعلى هذا الجزء من النفس يعتمد أفلوطين في بيان طريق الصعود الذى ينبغى أن يسلكه الإنسان ليرقى بنفسه إلى الوحدة مرة أخرى ، فتتحقق له سعادته . وسبيل النفس إلى ذلك – فيما يرى أفلوطين – هو مناهضة المادة المتمثلة في الجسم بما فيه من شهوات وملاذ خادعة ، ليمكن للنفس بما لها من طبيعة سامية تقوم فى الفكر والتأمل أن تلحق بالعقل ، وعلى هذا تظل النفس مترددة بين حياتها المغموسة في الجسم وبين حياتها المتصلة بالعقل إلى أن يتم لها تغليب جانب العقل فيها فيتم لها الاتصال بالواحد ، فتبلغ سعادتها ، وفى هذا يقول أفلوطين بأن النفس " حين تعود إلى التفكير تتخلص من هذه العلائق (علائق الجسم) وتعود إلى الصعود عندما تبدأ تتذكر لتتأمل الموجود . إذ أنها تظل مشتملة ، رغم كل ذلك على جزء أعلا . فللنفوس بالضرورة حياة مزدوجة ، هى تحيا تلك الحياة الأخرى تارة ، وهذه الحياة الدنيا تارة

---

(١) المصدر السابق ص ٣٢٩ .
(٢) المصدر السابق ص ٣٣٤ .

أخرى ، وتنهمك في حياتها الأولى عندما توثق صلتها بالعقل . أما حياتها الثانية فلا تنغمس فيها إلا إذا اضطرتها إلى ذلك طبيعتها أو الظروف العارضة (١) . وقد سلك أفلوطين هذا المسلك ، وقال " فرفريوس " عنه : أنه قد تحقق له بذلك الاتصال بالواحد ، مما تحقق له به السعادة القصوى أربع مرات في فترة السنوات الست التى قضاها معه (٢) .

أما أفلوطين فقد حكى واصفاً ما توصل إليه عن طريق هذا المسلك فقال : " ربما خلوت أحياناً بنفسى وخلعت بدنى ، فصرت كأنى جوهر بلا جسم ، فأكون داخلاً في ذاتى راجعا إليها وخارجا من سائر الأشياء سواى ، وأكون العلم والعالم والمعلوم جميعاً ، وأرى في ذاتى من الحسن والبهاء ما أبقى معه متعجبا ، وأعلم عند ذلك أنى من العالم الشريف جزء صغير . وحين أوقن بذلك أرقى بذهنى إلى العالم الآلهى ، ويخيل إلى كأنى قطعة منه . فعند ذلك يلمح لى من النور والبهاء ما تكل الألسن عن وصفه والآذان عن سمعه ، ومن الغريب أنى أشعر بأن روحى مملوءة بالنور مع أنها لم تفارق البدن " (٣) . وفي موضع آخر يصف حاله فيقول : " كثيراً ما اتيقظ لذاتى تاركا جسمى جانباً ، وإذ أغيب عن كل ما عداى ، أرى في أعماق ذاتى جمالا بلغ أقصى حدود البهاء . وعندئذ أكون على يقين من أننى انتمى إلى مجال أرفع ، فيكون فعلى هو أعلى درجات الحياة ، واتحد بالموجود الالهى . وحين أصل إلى هذا الفعل أثبت عليه من فوق كل الموجودات العقلية " (٤) .

---

(١) المصدر السابق ص ٣٢٩ .

(2) Ch. Henry Sidgwick : outlines of the history of ethics P.107 .
وأنظر : دكتور زكى نجيب محمود وأحمد أمين : قصة الفلسفة اليونانية ص ٣٢٩ .

(٣) أفلوطين : كتاب الربوبية ص٨ ، اختيار دكتور إبراهيم بيومى مدكور في الفلسفة الإسلامية جـ١ ص ٤٤ .

(٤) أفلوطين : التساعية الرابعة في النفس ٣٢٣ .

وعندما قلنا في بداية الحديث عن الأفلاطونية المحدثة أنها جاءت نتاجا للامتزاج الذى تم بين الفكر اليونانى وبين الحياة الدينية والصوفية في الشرق ، فهذا يعنى أنها جاءت تمثل نسيجا خاصا مختلفاً ، ليست بالفكر الدينى الخالص ، كما أنها ليست على غرار الفكر الصوفى التقليدى ، فضلا عن أنها لم تكن على غرار التفكير العقلى الجامد والمعروف لدى فلاسفة اليونان . ففيما يتعلق بموضوع السعادة مقارنا بنظيره فى الفكر الدينى المسيحى الموجود حينذاك يقول الدكتور زكريا إبراهيم " حينما ظهرت الأفلاطونية المحدثة على مسرح التفكير الدينى تحولت فكرة السعادة الأخروية ، إلى حنين صوفى للعودة إلى " الواحد " أو " الصعود إلى السماء " . كما كان التصوف الذى نهجه أفلوطين تصوفا من نوع خاص ، يختلف عن ذلك الذى نجده عند الصوفية ، يذهب الدكتور فؤاد زكريا بحق إلى أن هناك " شواهد عديدة تؤيد ضرورة فهم تصوف أفلوطين على نحو خاص ، فنزوعه وشوقه إلى المبدأ الأول لا يقترن بذلك القلق والانفعال الذى نلمسه لدى بقية الصوفية . فهو لا ينشد الاتحاد بالله وقد اقترنت رغبته بالعذاب أو القلق أو بدة العاطفة والانفعال بل لم يكن يلجأ إلى أسلوب الإثارة الانفعالية على الاطلاق ، وإنما يهتم قبل كل شئ بأن يصل الإنسان إلى السكينة الباطنة . وبعد هدوء النفس وطمأنينتها تستطيع أن تنتظر حتى تنكشف لها الألوهية . ومع ذلك فهذا الاختلاف بينه وبين الصوفية المعتادة لا يصل إلى حد الجمود العقلى ، إذ أنه قد اعترف للعقل بحدود وجعل حاجات القلب في بعض الأحيان هى العليا ، ووضع الخير لا العقل فوق قمة الوجود والخير موضوع للرغبة والحب لا للمعرفة ([1]) .

([1]) دكتور فؤاد زكريا : دراسة عامة عن أفلوطين – حياته ومذهبه الفلسفى ، الهيئة المصرية للتأليف والنشر ، القاهرة سنة ١٩٧٠م ص٤٩ .