الفصل الرابع

السعادة عند الفلاسفة المسلمين

الفصل الرابع

السعادة عند الفلاسفة المسلمين

تمهيد:

نتناول في هذا الفصل الأخير من هذا البحث ، تصور جماعة أخرى من مفكرى الاسلام للسعادة الأخلاقية ، ألا وهم الفلاسفة ، وإذا كنا في الفصل السابق وأثناء عرضنا لتصور المتصوفة المسلمين للسعادة الأخلاقية قد رأينا كيف أنهم قد ارتأوا السعادة في الحياة الروحية الخالصة من معوقات البدن وما يتصل به من حياة مادية ، كما رأينا كيف أنهم قد اتخذوا في جملتهم من محاربتهم للذات البدنية والمادية ومقاومة النفس بما لها من غرائز وشهوات سبيلا لادراك هذه السعادة التى صوروها في صور عدة منها التحقق بمحبة الله سبحانه وتعالى أو معرفته أو الاتحاد به ، إلى غير ذلك من الصور التى لا يمكن أن تتحقق – فيما رأوا – إلا بتمام عملية التصفية الروحية الكاملة التى يتخلص بها الإنسان من كل أدران المادة وما يلحق بها ... إذا كنا قد رأينا كل هذا في معالجتنا لتصور المتصوفة المسلمين ، فماذا يا ترى يكون تصور الفلاسفة ؟

ونحن لا نريد أن نصادر على المطلوب بالإجابة على هذا التساؤل قبل أن نعرض بشئ من التفصيل لوجهة نظر الفلاسفة المسلمين من خلال عرضنا لمفهوم السعادة عندهم ، والسبيل إلى ادراكها ، والدرجات أو المراتب التى يمكن لكل إنسان أن يدركها من السعادة حسب استعداده لكل درجة أو مرتبة . سنتناول كل هذا عند فلاسفة المشرق ، وسنختار منهم بوجه خاص الفارابى وابن سينا وابن مسكوية ، ولدى فلاسفة المغرب ونمثل لهم بابن باجه وابن طفيل وابن رشد .

أولا: مفهوم السعادة عند الفلاسفة المسلمين :

قد جاءت السعادة " كنظرية أخلاقية " عند فلاسفة الاسلام نتاج عوامل مختلفة اشتركت فيها المؤثرات اليونانية منذ أفلاطون وأرسطو حتى مدرسة الاسكندرية ، أو الأفلاطونية المحدثة ، جنبا إلى جنب مع المؤثرات الإسلامية التى استقاها الفلاسفة المسلمون من الكتاب والسنة . من كل هذا وجدنا نظرية في السعادة تحمل كل هذه البذور ، فضلا عن وسمها بسمات خاصة جعلت منها نظرية متميزة تنسب إلى فلاسفة الاسلام .

الفارابى :

وإذا بدأنا الحديث عن مفهوم السعادة الأخلاقية لدى الفلاسفة المسلمين ، كما رأها الفارابى ، أول من مثلنا به لفلاسفة المشرق ، وجدناه يذهب إلى أن السعادة هى الغاية القصوى للإنسان التى ما بعدها غاية ، تطلب لذاتها لا لشئ آخر وراءها ، يقول الفارابى : " أما أن السعادة هى غاية ما يتشوقها كل إنسان ، وأن كل من ينحو بسعيه نحوها فإنما ينحوها على أنها كمال ما فذلك ما لا يحتاج في بيانه إلى قول ، إذ كان في غاية الشهرة ، وكل كمال غاية يتشوقها الإنسان فإنما يتشوقها على أنها خير ما فهو لا محالة مؤثر – ولما كانت الغايات التى تشوق على أنها خيرات مؤثرة كثيرة كانت السعادة إحدى الخيرات المؤثرة ، وقد تبين أن السعادة من بين الخيرات أعظمها خيرا ، ومن بين المؤثرات أكمل غاية يسعى نحوها من قبل أن الخيرات التى تؤثر منها ما يؤثر لينال بها غاية أخرى ، مثل الرياضة وشرب الدواء ومنها ما يؤثر لأجل ذاتها ، وتبين أن التى تؤثر لأجل ذاتها آثر وأكمل من التى تؤثر لأجل غيرها ... ولما كنا نرى أن السعادة إذا حصلت لنا لم نحتج بعدها أصلا أن نسعى لغاية ما أخرى ظهر بذلك أن السعادة تؤثر لأجل ذاتها ،

ولا تؤثر في وقت من الأوقات لأجل غيرها ، فتبين من ذلك أن السعادة هى آثر الخيرات وأعظمها وأكملها ، وأيضا فإنا نرى أنها إذا حصلت لنا لم نحتج معها إلى شئ آخر غيرها ، وما كان كذلك فهو أحرى الأشياء بأن يكون مكتفيا بنفسه " (١) .

وقد جاء الفارابى بوصفه للسعادة بأنها الخير الأقصى وآثر الخيرات جميعا ، وأنها تطلب لذاتها لا لشئ آخر وراءها ، متفقا مع ما جاء في الفلسفة اليونانية بصفة عامة ، والفلسفة الأرسطية بصفة خاصة . وربما كان هذا الاتفاق في التحديد الذى حدد به السعادة سببا مباشرا دفع الباحثين إلى اعتبار الفارابى مقتفيا أثر أرسطو في نظرية السعادة ، ذلك أننا نجد أستاذنا الدكتور ابراهيم مدكور – وهو من أكثر المتخصصين صحبة للفارابى دراسة وتأملا – بعد أن يعقد مقارنة بين رأى الفارابى في السعادة وبين نص لأرسطو من كتابه " الأخلاق النيقوماخية " (٢) ، حول السعادة أيضا ، ينتهى إلى القول بأنه " ليس هناك شك في أن هذه الفقرات أساس لنظرية الفارابى في السعادة والاتصال ، ففى رأيه كما رأى أرسطو ، الحياة العقلية غاية في نفسها ، ومتى جد الإنسان في الدراسة والنظر والبحث والتفكير تشبه بالله والعقول المفارقة التى هى ادراك مستمر وتأمل دائم . ومتى انقطع الإنسان إلى هذا المجهود النظرى اقترب من الكائنات العلوية ، وفاز بسعادة ليس وراءها سعادة " (٣) .

كما نجد الفارابى في كتابه " آراء أهل المدينة الفاضلة " يذهب إلى أن السعادة " هى أن تصير نفس الإنسان من الكمال في الوجود بحيث لا تحتاج في قوامها إلى مادة ، وذلك أن تصير في جملة الأشياء

---

(١) الفارابى : التنبيه على سبيل السعادة ، الطبعة الأولى ، حيدر آباد سنة ١٣٤٦ ص ٢ – ٣ .
(٢) أنظر الأخلاق النيقوماخية : ترجمة محمد لطفى السيد جـ٢ ص ٣٤٩ – ٣٦٢ .
(٣) دكتور ابراهيم مدكور : فى الفلسفة الإسلامية جـ١ ص ٤٢ .

البريئة عن الأجسام وفى جملة الجواهر المفارقة للمواد وأن تبقى على تلك الحال دائما ، إلا أن رتبتها تكون دون رتبة العقل الفعال ، وإنما تبلغ ذلك بأفعال أرادية ، بعضها أعمال فكرية وبعضها أفعال بدنية ، وليست بأى أفعال اتفقت بل بأفعال محدودة مقدرة تحصل عن هيئات ما وملكات ما مقدرة محدودة ، وذلك أن من الأفعال الارادية ما يعوق عن السعادة . والسعادة هى الخير المطلوب لذاته وليست تطلب أصلا ولا فى وقت من الأوقات لينال بها شئ آخر ، وليس وراءها شئ آخر أعظم منه يمكن أن يناله الإنسان ([1]) .

وفى هذا الفص نلمح نزعة تصوفية عند الفارابى تربط بين السعادة وكمال النفس الذى لا يتم إلا بمفارقة النفس للمادة ، الأمر الذى يجعل الباحثين يرجعون ذلك إلى نبع آخر قد يكون الفارابى قد استقى منه فلسفته الأخلاقية بالإضافة إلى أرسطو ، ذلك هو فلسفة مدرسة الاسكندرية .. التى أثرت فى فلاسفة الاسلام عامة وعلى رأسهم الفارابى والاتصال الذى يقول به الفارابى لا يختلف كثيرا عن " الاكستاسيس " أو الجذب الذى قالت به مدرسة الاسكندرية ، فالاثنان يعتمدان على التأمل والنظر ، وينتجان هياما وغبطة تخرج بنا من عالم الحس والمادة إلى نور الحقيقة واليقين . نعم إنه يصعب علينا أن نحلل هاتين الظاهرتين تحليلا نفسيا دقيقا ، ولكنا نستطيع أن نلاحظ أنهما يمثلان أسمى أعمال العقل الإنسانى التى ترمى إلى الخير الأعلى . ومتى وصل المرء مرتبتها أحس بسعادة تجل عن الوصف ، وغبطة لا نهاية لها . وفى عبارات الفارابى ما يكاد يعلن عن الأصل الاسكندرى الذى اعتمد

([1]) أبو نصر الفارابى : آراء أهل المدينة الفاضلة ، نشر محمد على صبيح ، القاهرة (بدون تاريخ) ص ٦١ .

عليه ، والذى لا يمكن أن يكون شيئا آخر سوى " كتاب الربوبية " [1] ، ولا يكتفى أستاذنا الدكتور مدكور بهذا بل يأتى بفص من " كتاب الثمرة المرضية " للفارابى وآخر من كتاب " الربوبية " لأفلوطين شيخ مدرسة الاسكندرية ، ثم ينتهى إلى أن " هذين النصين من غير تعليق ناطقان بالقرابة القربى ، والعلاقة الوثيقة بين الجذب الذى دعا إليه رجال مدرسة الاسكندرية ، والاتصال (السعادة) الذى جد في طلبه الفارابى ، و " كتاب الربوبية " هو المرآة التى عكست كثيرا من آراء أفلوطين وأتباعه على العالم الاسلامى " [2] " ، وهنرى كوربان " كذلك يحاول أن ينفى عن الفلسفة الفارابية تبعيتها المطلقة للفلسفة الأرسطية فيثبت لها بذلك التأثر بالفلسفة الأفلاطونية المحدثة فيقول بأن فكرتى العقل الفعال والعقل المستفاد عند الفارابى توحيان بأمور مستقلة عن الأرسطوطاليسية المحضة ، مما يؤكد تأثره بكتاب الربوبية ، وما يحمل هذا التأثر من بذور الأفلاطونية المحدثة [3] .

وإذا ثبت حقا تأثر الفارابى بالفلسفة اليونانية بصفة عامة والأفلوطينية بصفة خاصة ، وفى هذه الحالة لابد وأن يكون ثابتا لدى القائلين بهذا ، إتصال الفارابى بهذه الفلسفة أو تلك ، وإطلاعه عليها في أى صورة كانت ، ومن ثم تأثره بها ، فالأمر الذى لا جدال عليه هو صدور الفارابى أيضا فيما قال به عن أصول اسلامية مستقاة من المصادر الإسلامية ، كتابا وسنة [4] ، يتأكد ذلك بما نجده لنظريته في

---

(1) دكتور ابراهيم مدكور : فى الفلسفة الإسلامية جـ1 ص٤٢ .

(2) المصدر السابق ص ٤٤ .

(3) هنرى كوربان : تاريخ الفلسفة الاسمية ، ترجمة نصير مروة وآخر ، نشر هويدات بيروت ١٩٦٦ م ص ٢٤٨ .

(4) دكتور على عبد الواحد وافى : آراء المدينة الفاضلة للفارابى – مقالة ضمن : دراسات فلسفية مهداه إلى الأستاذ الدكتور ابراهيم مدكور – الهيئة المصرية للكتاب ، القاهرة سنة ١٩٧٤ ص١٠٢ .

السعادة الأخلاقية من أصول في القرآن والسنة ، فتصويره للسعادة الأخلاقية من أصول في القرآن والسنة ، فتصويره للسعادة القصوى ، والتى عبر عنها بالسعادة الآخروية كما رأينا من قبل وأنها أعلى الدرجات لا تختلف عما ورد في القرآن الكريم وصفا لنعيم الجنة الذى وعد الله سبحانه وتعالى به المؤمنين من نحو قوله تعالى : " وجوه يومئذ ناعمة لسعيها راضية " (١) ، وقوله عز وجل : " وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة " (٢) ، وكذلك تلك الدرجة العليا من الجنة التى تفوق في نعيمها سائر النعم التى إحتوت عليها الجنة ، والتى تتمثل في قوله تعالى : " وعد الله المؤمنين والمؤمنات جنات تجرى من تحتها الأنهار خالدين فيها ومساكن طيبة في جنات عدن ، ورضوان من الله أكبر ، ذلك هو الفوز العظيم " (٣) . يضاف إلى ذلك أن الفارابى لم يتصور السعادة الأخلاقية في مجرد تلك الحالة الروحية أو العلقلية التى يتم فيها الاتصال بالعقل الفعال أو بالوحدة فحسب كما هو الشأن في الفلسفة اليونانية . بل تعدى تلك الحالة كمسلم ، واعتبرها وسيلة لا غاية ، وسيلة الى تفهم القانون الأخلاقى الذى يترتب عليه فوز الإنسان بالسعادة في الدنيا وفى الآخرة أيضا ، عبر عن ذلك بوضوح من خلال فلسفته ، وبالرغم من استخدامه للمصطلحات الفلسفية . ولذلك نراه عندما يعلى من شأن الحكيم الذى يتمتع عن طريق التأمل والنظر بالاتصال بالعقل الفعال ، فذلك لأن الحكم عنده باتصاله بالعقل الفعال يستطيع أن يتلقى من التعليمات ما تكفل له حياة القداسة التى توصله إلى السعادة القصوى ، كما أنه ليست المدينة الفاضلة غاية لذاتها في فلسفة الفارابى ، ولكنها وسيلة

---

(١) الغاشية : ٨ – ٩ .
(٢) القيامة : ٢٢ – ٢٣ .
(٣) التوبة : ٧٢ .

لهداية الناس إلى طريق السعادة . فبالمدينة الفاضلة يرتبط عنده كمال الخلق ، وعندما يتحقق كمال الخلق ، الذى يرتبط بكمال العقل تتحقق للإنسان السعادة في الحياة الدنيا ، وكذلك السعادة في الحياة الأخرى ، وذلك لأن النفوس الخيرة العارفة عنده هى وحدها التى تدخل العالم العقلى ، وبقدر درجتها من المعرفة في الحياة الدنيا يكون حظها من السعادة في الحياة الأخرى ([1]) .

- **ابن سينا :**

وعلى نهج الفارابى سار تلميذه الشيخ الرئيسى أبو على ابن سينا فعمق مذهبه ووضحه وأفاض عليه ما زاده انتشارا ، فقد " بلغ من تعلق ابن سينا بنظريات أستاذه أن بذل كل جهد في تفهمها ، وأفاض في شرحها وتوضيحها بحيث منحها نفوذا وسلطانا لم تنله على يدى صاحبها ومبتكرها . ورب فكرة فارابية غامضة مبهمة تبدو لدى ابن سينا وهو صناع اليدين في ثوب قشيب ومظهر خلاب . وإذا كان ابن رشد هو شارح أرسطو غير منازع في الفلسفة المدرسية ، فإن ابن سينا هو شارح الفارابى الماهر في الفلسفة الإسلامية ([2]) ، وبالطبع كانت نظرية السعادة من بين نظريات الفارابى التى تعلق بها ابن سينا وسار فيها على نهج أستاذه ، فابن سينا مثلما فعل الفارابى من قبل ، واقرارا بما جاء في الشريعة الإسلامية يقول بسعادة دنيوية وسعادة أخروية فعنده " أن المعتنى بأمر نفسه المحب لمعرفة فضائله وكيفية اقتنائها لتزكو بها نفسه ، ومعرفة الرذائل وكيفية توقيها لتتطهر منها نفسه ، المؤثر لها أن تسير بأقصد السير (يكون) قد وفى انسانيته قها من الكمال المستعد

([1]) أنظر : هنرى كوربان : تاريخ الفلسفة الإسلامية ص٢٥٠ ، دى بور : تاريخ الفلسفة في الاسلام ص٢٢٢- ٢٢٣ .

([2]) د. إبراهيم مدكور :في الفلسفة الإسلامية ، جـ١ ص٤٥ .

للسعادة الدنيوية والأخروية ([1]) ، إلا أنه يبدو أن ابن سينل كفيلسوف يضع نفسه بين الحكماء الالهين ينظر إلى السعادة على أنها تتعلق بجانبين كلاهما أقرته الشريعة والنبوة ألا وهما السعادة والشقاوة بحسب البدن أي السعادة الحسية والسعادة والشقاوة بحسب المقاييس النفسية أى السعادة الروحية ، إن صح هذا التعبير ، وابن سينا يذهب إلى أنه لما كان الشرع قد قام بتوضيح النوع الأول من السعادة ، أى تلك التى بحسب البدن ، فالحكماء الالهيون وهم يعظمون النوع الثانى من السعادة قد أخذوا على عاتقهم توضيحه وبيانه ([2]) .

ومن ثم كان اهتمام ابن سينا من نظرية السعادة الأخلاقية منصبا على بيان الجانب العقلى أو الروحى منها ذلك الذى يتعلق بالعقل أو النفس من حيث هى قوة ناطقة ، ولا يعنى هذا إنكار ابن سينا للجانب الحسى أو المادى من السعادة ، أو قصره السعادة على الجانب الروحى فقط ، بل هو قد عنى بذلك الجانب على أساس أن الشرع قد تكفل ببيان الجانب الآخر . كما أتى حديثه عن السعادة بهذا المعنى وقد شمل السعادة الدنيوية والسعادة الأخروية ، فما هو مدلول السعادة عنده بهذا المعنى بشقيها الدنيوى والأخروى ؟

ثانيا: السعادة الدنيوية :

لم تكن السعادة الدنيوية هى السعادة الحقيقية في رأي ابن سينا ، ولكنها سعادة باعتبارها وسيلة لتحصيل السعادة القصوى التى لا يمكن للإنسان بلوغها إلا في الحياة الأخروية . فابن سينا يرى أن الإنسان إذا استطاع أن يتحرر من سيطرة البدن بما له من قوى غريزية

([1]) ابن سينا : علم الأخلاق (ضمن مجموعة رسائل) طبع كردستان العلمية ، مصر سنة ١٩٢٨ ص١٩١ – ١٩٢ .

([2]) ابن سينا : النجاة (مختصر الشفاء) نشر الكردى مطبعة السعادة بمصر سنة ١٩٣٨م ص ٢٩١ .

وشهوانية تتعلق بالمحسوسات ، بمعنى أن يتحرر جانبه العاقل من تأثير البدن عليه تتكون له بذلك قوة استعلائية يخضع فيها البدن للعقل ... فى هذه الحالة يحدث في النفس ما يسميه ابن سينا بحالة الشوق .. الشوق الدائم إلى طبيعتها الأولى حيث يتحقق لها الوقوف على الحقائق الأولى ، وعلى قمتها الاتصال بالله سبحانه وتعالى . وما أشبه ما أسماه ابن سينا " بالشوق " لدى النفس الانسانية بتلك الحالة التى تصل إليها النفوس البشرية في حالة تحقق المدينة الفاضلة عند الفارابى ، لأننا كما نجد الفارابى يرتب على تحقق المدينة الفاضلة سعادة الإنسان في الدنيا والآخرة ، يعتبر ابن سينا أن توفر حالة الشوق للإنسان هو بمثابة السعادة في الدنيا ، كما أنه بقدر توفر هذا الشوق للإنسان بقدر ما يحصله من السعادة القصوى في حياته الأخرى . يقول ابن سينا : " ان جوهر النفس إنما كان البدن هو الذى يغمره ويلهيه عن " الشوق " الذى يخصه ، وعن طلب الكمال الذى له ، وعن الشعور بلذة الكمال إن حصل له ، أو الشعور بألم النقصان إن قصر عنه ، لا بأن النفس منطبعة في البدن ومنغمسة فيه ، ولكن العلاقة التى كانت بينهما ، وهو الشوق الجبلى إلى تدبيره والاشتغال بآثاره وبما يورد عليه من عوارضه ، وبما يتقرر فيه من ملكات مبدؤها البدن . فإذا فارق وفيه الملكة الحاصلة بسبب الاتصال به كان قريب الشبه من حاله وهو فيه ، فيما ينقص من ذلك تزول غفلته عن حركة الشوق الذى له إلى كماله ، وبما يبقى منه معه يكون محجوبا عن الاتصال الصرف بمحل سعادته " (١) . وكما وصف الفارابى من قبل حالة النفوس حينما تصل إلى درجة الكمال في المدينة الفاضلة بأنها تلك التى لا تحتاج فى قوامها إلى مادة ، أو أنها تلك البريئة

---

(١) ابن سينا : النجاة ص٢٩٦ – ٢٩٧ .

عن الجسم ، أو أنها من جملة الجواهر المفارقة ، نجد ابن سينا يصف النفوس عندما يتوافر لها " الشوق " فيطلق على أصحابها اسم العارفين ، ويخصهم بمقامات في حياتهم الدنيا ، ويصورهم وكأنهم في جلاليب من أبدانهم قد نضوها ، وتجردوا عنها إلى عالم القدس ، إلى غير ذلك من الصفات التى تصورها وكأنها قد فارقت عالم المادة وعالم الأجسام ، وأصبحت تعيش في عالم روحانى صرف (١) .

ثالثا: السعادة الأخروية :

ولما كنا قد ذكرنا من قبل أن حالة الشوق التى يصل إليها الإنسان هى بمثابة السعادة الدنيوية ، وهى كذلك على سبيل المجاز ، وذلك لكونها موصلة للإنسان إلى السعادة الحقيقية ، ألا وهى السعادة القصوى .

وهى ذلك الأمر الذى يطلب لذاته لا لشئ آخر تطلب لأجله (٢) . والسعادة بهذا المعنى عند ابن سينا هى السعادة الأخروية التى لا يمكن لها أن تتحقق في هذه الدنيا ، ذلك لأننا نجده يرفض أن هذه السعادة هى الفوز باللذات الحسية والرياسات الدنيوية ، وفي هذا يعقد ابن سينا تحليلا وافيا يتعرض من خلاله لنقص هذه اللذات وقصورها عن تحقيق الكمال المنشود (٣) . فضلا عن العرض الممتع لتحليل اللذات وكيفياتها وأنواعها ومراتبها في النمط الثامن من كتابه " الاشارات والتنبيهات " تحت عنوان " في البهجة والسعادة " ذلك الفصل الذى امتاز بعمق وجدة يؤذنان بضرب من الابتكار والشخصية (٤) . إلا أنه بعد أن يمهد

---

(١) أنظر : ابن سينا : الاشارات والتنبيهات ص١٩٨ – ٢٠٦ .

(٢) ابن سينا : رسالة في السعادة والحجج العشرة على أن النفس الانسانية جوهر ، حيدر آباد سنة ١٣٥٣هـ ص٢ – ٣ .

(٣) المصدر السابق ص ٣ .

(٤) دكتور ابراهيم مدكور : اللذة والألم عند ابن سينا ، مقالة في مجلة الثقافة العدد ٦٩١ لسنة ١٩٥٢ ص١٠ .

لكلامه عن السعادة على النحو الذى ذكرناه بالحديث عن اللذة ينتهى بنا إلى أن " السعادة المطلوبة غير محصلة بذاتها في العالم الحسى ، وإذا النفس فيه ليست مستعدة للفوز بأفضل أحوالها ، فتقدر على تحصيل غاياتها ، فإذا السعادة المطلوبة في دار أخرى غير هذه الدار " ([1]) .

وبذلك نستطيع أن نرى كيف أن ابن سينا قد نجح في استيعاب ما استطاع أن يحصله من علوم عصره ، ليمزج بينها وبين ما أخذه من العقيدة الإسلامية ليقدم من كل ذلك نسيجا خاصا – يجمع فيه بين الحقيقة العقلية والحقيقة الدينية ، فتلك آراؤه في السعادة أو في الخير ، كما رأيناها أفكارا شرقية صيغت في قوالب يونانية أو قل إن شئت لبنات يونانية صبغت بصبغة دينية ، أنها تذكرك بأفلوطين تارة ، وبالقديس أوغسطين تارة أخرى ، وتجد فيها أثراً من كتاب إخوان الصفا وكتاب الرسالة الجامعة وآثارا كثيرة غير هذه ... وليس ذلك بقادح فيها . لأن الفلاسفة قد يبنون بالعناصر نفسها مذاهب مختلفة ، وقد ينبع نهران من جبل واحد ، ويجرى كل منهما في إتجاه مضاد للآخر ، إلا أن اتجاه النهر قد يبقى دائما أكثر خطورة من منبعه . وليس المهم أن يتعرج الطريق بحسب منعطفات الوادى ، وإنما المهم أن يوصل إلى المدينة المقصودة ، والمدينة المقصودة هنا هى العالم الحق الذى لا فرق فيه عند ابن سينا بين الحقيقة الدينية التى نشأ عليها والحقيقة الفلسفية التى تعلمها ([2]) .

([1]) ابن سينا : رسالة في السعادة ص٤ – ٥ .

([2]) دكتور جميل صليبا : نظرية الخير عند ابن سينا مقالة في : الكتاب الذهبى للمهرجان الألفى لابن سينا ص١٩٨ – ١٩٩ .

- ابن مسكويه :

وإذا كان ابن سينا قد أقر مع الشريعة الإسلامية بوجود سعادة دنيوية وسعادة أخروية ، حسية وروحية ، وأكتفى بتوضيح الدين للسعادة الحسية في الدنيا والآخرة واعتنى هو كحكيم الهى ببيان وتوضيح السعادة الروحية (أو العقلية) في الدنيا والآخرة ، فابن مسكويه قد أقر نفس الشئ ، وذلك لالتقائه مع ابن سينا في صفة احترام الشريعة الإسلامية التى ينتسب إليها كل منهما ، إلا أن ابن مسكويه يبدو أنه قد اكتفى بتوضيح الشريعة للسعادة الأخروية فاعتنى هو في حديثه عن السعادة بالسعادة الدنيوية بشقيها الحسى والروحى ، ولعل السبب في ذلك يرجع إلى طبيعة اهتمام ابن مسكويه – كفيلسوف تخصص في الأخلاق – بالسلوك الإنسانى في حياته الدنيا ، وهو موضوع علم الأخلاق ، من حيث خيريته وشريته ، أو لعله أيضا كان متأثرا بمنهج أرسطو فيلسوف اليونان ، والذى كثيراً ما ذكره ونقل عنه في كتبه حول هذا الموضوع . وقد أفرد ابن مسكويه للحديث عن السعادة كتابا مستقلا أسماه " كتاب في السعادة " كما أفرد له أيضا المقالة الثالثة من كتاب " تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق " فضلاً عما خصصه له من متفرقات في كتبه الأخرى مثال الفوز الأصغر ، وتجارب الأمم وخلافهما .

وقد قسم ابن مسكويه حديثة عن السعادة إلى ما أسماه بالسعادة الخلقية ، والسعادة القصوى وسنحاول فيما يلى أن نعرض لكل منهما.

رابعا : السعادة الخلقية :

وقد عنى ابن مسكويه بالسعادة الخلقية أو الكمال القريب أن يصدر الإنسان في أفعاله عن روية وتفكير ، بمعنى أن تكون القوة

الناطقة أو العقل الذى يميز الإنسان عن الحيوان هو القوة المسيطرة على كل أفعاله ، وبقدر ما يتحقق له من ذلك بقدر ما تتحقق له صفة الإنسانية ، وبقدر ما تكون هذه هى السمة العامة لحياة الإنسان ليحصل على " السعادة الخلقية " أو " الكمال القريب " بقدر ما ينبغى أن تكون أيضا هى السمة التى تميز الإنسان في عمله الخاص ، بل لا يمكن أن يكون هناك فصل بين حياة الإنسان العامة وحياته الخاصة ، بحيث أنه لا يمكن أن يسعد في حياته الخاصة بعيدا عن حياته العامة . ولعلنا بهذا نرى إلى أى حد سبق ابن مسكويه رواد المثالية في العصر الحديث أو أصحاب النزعة الترنسندنتاليه في الأخلاق الذين أعطوا للعقل الصدارة في التفكير الأخلاقى ، بمعنى أن يكون الإنسان صادرا في سلوكه طبقا للحكم أو للمبادئ التى يمليها عليه العقل بما له من رؤية وتفكير ، فيجئ في سلوكه متعاليا ، أى تابعا لحكم العقل ، وابن مسكويه يفسر لنا معنى العلو هنا بقوله : إنا لسنا نعنى بالعلو المكان الأعلى فى الحس ولا بالعالم السفلى المكان الأسفل في الحس ، بل كل محسوس فهو أسفل وإن كان محسوسا في المكان الأعلى ، وكل معقول فهو أعلا وإن كان معقولا في المكان الأسفل " (١) .

وعلى هذا يقيس ابن مسكويه ما يسميه بالسعادات الخاصة التى تتحقق للإنسان بحسب عمله ، ولا يعتبر هذه السعادات من السعادة العامة التى تنقل صاحبها إلى ما يعنيه بالسعادة الخلقية ، الا بقدر ما تندرج هذه السعادات تحت حكم العقل الذى يشارك به سائر البشر ، فتتحول السعادة الخاصة التى لا تسعد إلا صاحبها إلى سعادة عامة تسعده وتسعد غيره من الأفراد . فقد يأتى الطبيب مثلا عملا جميلا من

---

(١) ابن مسكويه : تهذيب الأخلاق ص ٨٥ .

حيث هو طبيب ، ثم يأتى عملا غير ذلك من حيث هو إنسان ، وابن مسكويه يقيس هذا على ذلك ، فيبطل قيمة العمل الذى أتاه الطبيب كطبيب بالعمل الذى أتاه كإنسان ، وإن بقى له منه شئ فهو يسير . وذلك لأنه يقيس إنسانيته إلى طبه ، فتكون سعادته حسب ما تبغيه له هذه التسمية ، وعلى هذا قياس سائر السعادات (١) .

خامسا : السعادة القصوى :

أما النوع الآخر من السعادة التى أسماها ابن مسكويه بـ " السعادة القصوى " فهى على خلاف النوع الأول من السعادة والتى عرفت بالسعادة الخلقية ، فإذا كانت السعادة الخلقية عنده فى مقدور جميع الناس ، فإن السعادة القصوى ليست كذلك ، فهى لا ينالها كل واحد وليست في مقدور كل واحد ، ومن أجل ذلك يطلق عليها " الكمال البعيد " نظرا لأنها بعيدة المنال بالنسبة لسائر الناس ، ولا يمكن ادراكها أو تحصيلها الا للصفوة من الناس الذين يستطيعون السعى في طلبها والظفر بها ، ومن ثم فهى الغاية القصوى ، أو الأخيرة أو غاية الغايات ، أو آخر السعادات وأقصاها وهى تلك التى لا تحصل الا للأفراد من الناس الاقلين عددا (٢) . ويصف ابن مسكويه حال من يصل إلى هذه الدرجة من السعادة بأنه " لا يبالى بفراق الأحباب من أهل الدنيا ، ولا يتحسر على ما يفوته من التنعم فيها ، وهو الذى يرى جسمه وماله وجميع خيرات الدنيا التى عددناها في السعادات التى في بدنه والخارجة عنه ، كلها كلا عليه الا في ضرورات يحتاج إليها لبدنه الذى هو مربوط به لا يستطيع الانحلال عنه إلا عند مشيئة خالقه ، وهو الذى يشتاق إلى صحبة أشكاله وملاقاة من يناسبه من الأرواح الطيبة

---

(١) ابن مسكويه : كتاب السعادة في فلسفة الأخلاق ، مصر سنة ١٩١٧م ص٤٤- ٤٥ .
(٢) أنظر : تهذيب الأخلاق ص٨٦ ، كتاب السعادة ص٤٩ .

والملائكة المقربين وهو الذى لا يفعل إلا ما أراده الله منه ، ولا يختار إلا ما قرب إليه ، ولا يخالفه إلى شئ من شهواته الرديئة ، ولا ينخدع بخدائع الطبيعة ، ولا يلتفت إلى شئ يعوقه عن سعادته ، وهو الذى لا يحزن على فقد محبوب ولا يتحسر على فوت مطلوب " (١) .كما أنها من علامة من وصل إلى هذه الدرجة من السعادة القصوى " أن يوجد أبدا نشيطا فسيح الأمل قوى الرجاء ، ثابت الجأش ، غير مضطرب ولا مكترث بأمور الدنيا إلا بمقدار يسير جدا إذا أضفته إلى أحوال سائر الناس ، وهو يناسبهم ويعاديهم في الظاهر ، فأما باطنه فمباين لهم ثم هو جذل مسرور بنفسه لا بغيرها ، وهذه الحال لازمة له لا تتغير " (٢).

وابن مسكويه بتحديده لهذه الحالة من السعادة ، ووصفه لحال من يصل إليها نجده يوافق بذلك حال النفس التى يصل إليها إنسان المدينة الفاضلة عند الفارابى ، وكذلك من تتوفر له حالة " الشوق " عند ابن سينا . وابن مسكويه فيلسوف الأخلاق المسلم – وإن كان قد حدد اهتمامه في البحث عن السعادة – معنوية وحسية – في الحياة الدنيا ، إلا أنه لم ينس أن يربط ذلك بالسعادة الأخروية ، بل نجده قد جعل مما أسماه بالسعادة القصوى وهى آخر السعادات في الدنيا سبيلا إلى ادراك السعادة الأخروية وعلامة عليها ، فهو يقول : " فإذا بلغ الإنسان إلى غاية هذه (السعادة القصوى) ثم فارق بجسمه الكثيف دنياه الدنيئة ، وتجرد بنفسه اللطيفة التى عنى بتطهيرها وغسلها من الأدناس الطبيعية لاخراه العلية فقد فاز واعد ذاته للقيا خالقه عز وجل اعدادا روحيا ليس فيه نزاع إلى تلك القوى التى كانت تعوقه عن سعادته ، ولا تشوقه إليها لأنه قد تطهر منها وتنزه عنها ، ولم تبق ارادة لها ولا حرص عليها ، وقد

---

(١) تهذيب الاخلاق ص٨٧ – ٨٨ .
(٢) ابن مسكويه : كتاب السعادة ص ٥٠ .

استخلصها للقاء رب العالمين ، ولقبول كراماته وفيض نوره الذى كان غير مستعد له ولا فيه قبول من عطائه ، ويأتيه حينئذ الذى وعد به المتقون والأبرار . كما سبق الإيماء إليه مرارا في قوله عز وجل : " فلا تعلم نفس ما أخفى من قرة أعين " وفى قول النبى – صلى الله عليه وسلم - : " هناك ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر " (١).

هذا هو مفهوم ابن مسكويه للسعادة ، وقد راعى فيه الإنسان كإنسان بكل مقوماته فسعادته تقوم باعتبار طبيعته التى خلقه الله عليها ، يعيش في مجتمع ، يعتمد فيه على نفسه بقدر اعتماده على الآخرين ، على خلاف سائر الحيوانات ، فهو " لم يخلق خلق من يعيش وحده ، ويتم له البقاء بنفسه ، كما خلق الكثير من الوحش والبهائم والطير وحيوان الماء ، لأن كل واحد من تلك خلق مكتفيا بنفسه غير محتاج في بقائه إلى غيره ، بل قد ازيحت علته في جميع ما تتم به حياته خلقة والهاما " (٢) ، وذلك على خلاف الإنسان الذى خلق محتاجا إلى التعلم من الآخرين والتعاون معهم ومن أجل ذلك تحتم علينا جميعا أن " نعين الناس بأنفسنا كما أعاننا بأنفسهم ، ويكون من الجور أن يحرم إنسان التكسب على نفسه ويعيش عالة على غيره زاعما أنه متصوف زاهد في الدنيا وما فيها من خير " (٣) . وإن كان ابن مسكويه مع مراعاته في مفهومه للسعادة لكل هذا ، فهو لم يسد باب الترقى للإنسان ليسمو بذاته على المستوى المألوف في الحياة الدنيا ، ليلحق بنفسه إلى ما هو أسمى من ذلك ، ويقترب من المستوى الأعلا منه ، والذى يقترب به من الملائكة وان لم يطالبة بالتخلص تماما من الدنيا ما

---

(١) ابن مسكويه : تهذيب الأخلاق ص ٩٤ .
(٢) ابن مسكويه : كتاب الفوز الأصغر ، بيروت سنة ١٣١٩هـ ص٦٢ .
(٣) المصدر السابق ص ٦٤ .

دام هو يعيش بها ليتركها عندما يريد الله له ذلك ، وقد وصل إلى درجة من الصفاء تؤهله لحياة أخروية سعيدة .

- **ابن باجة :**

وكان ابن باجة – من بين فلاسفة الأندلس – أول من اتجه إلى دراسة الفلسفة الخالصة ([1]) وجد في إعادة اعتبار العقل حيال ما خلفه الغزالى بمهاجمته للفلسفة والفلاسفة من بصمات سوداء على التفكير العقلى والفلسفى ([2]) .

أما عن مفهوم السعادة عنده فيتضح من خلال تصنيفه الذى أجراه على الأفعال الإنسانية ، وبيانه لدرجتها من الفضل ، ومدى توصيلها للسعادة . وفى إطار ذلك يعرض ابن باجه لثلاث مستويات أو صور ، المستوى الأول وهو ما يسميه تارة " بالصورة الجسمانية " وتارة أخرى يسميه بـ " الصورة البهيمية " وهو المستوى الذى لا يعنى الإنسان فيه ألا بما يتعلق بوجوده المشار إليه ، أو بعبارة أخرى لا يعنى إلا بما يشارك فيه سائر الحيوانات من أكل وشرب وسكن ودثار ونوم وما شابه ذلك . وعند ابن باجه لا يحصل إنسان هذا المستوى أى قدر من السعادة فعنده " لا جسمانى واحد سعيد " . أما المستوى الثانى من أفعال الإنسانى فهو ذلك الذى يطلق عليه ابن باجه " الصورة الروحانية " أو " أصحاب الفضائل الشكلية " وهو المستوى الذى يتحلى فيه الإنسان بهذا من الفضائل التى تعنى أن تسيطر النفس الناطقة في الإنسان أو العقل على النفس الحيوانية ، أو على الجانب الغريزى أو البهيمى من الإنسان ،

([1]) أحمد أمين : ظهر الاسلام جـ٣ مصر سنة ١٩٥٩م ص٢٣٤ – ٢٣٥ .

([2]) ارنست زينان : ابن رشد والرشدية ترجمة عادل زعيتر ، عيسى الحلبى بمصر سنة ١٩٥٧ ص١١٣ .

بحيث لا تخالف النفس البهيمية النفس الناطقة في شئ تقضى به [1] . وهذا هو أولى درجات السعادة عند ابن باجه ، ولذلك نجده يقرر بأن " كل سعيد فهو روحانى " [2] .

أما المستوى الثالث من سلوك الإنسان ، والذى يوصله إلى الدرجة القصوى من السعادة ، فهو ذاك الذى يتحلى فيه الإنسان بما أسماه بـ " الفضائل أو الكمالات الفكرية " وهو عنده مستوى أسمى يتميز به الخاصة ممن يتحلون بالفضائل الشكلية ، وهؤلاء هم الذين أطلق عليهم تارة " ذوى الحكمة " كما انهم قلة تستطيع أن تدرك الغاية القصوى عن طريق الاتصال بالعقل الفعال ، يقول عنهم ابن باجة : " فذو الحكمة ضرورة فاضل الهى ، وهو يأخذ من كل فعل أفضله ، ويشارك كل طبقة في أفضل أحواله الخاصة بهم ، وينفرد عنهم بأفضل الأفعال وأكرمها وإذا بلغ الغاية القصوى ، وذلك بأن يعقل العقول البسيطة الجوهرية التى تذكر في " ما بعد الطبيعة " وفى " كتاب النفس " وفي كتاب " الحس والمحسوس " وتارة يطلق على أصحاب هذا المستوى اسم " الالهيين " ويشير تحت هذا المسمى إلى فضل العقل على الإنسان ، وكيف أنه موهبة ونعمة من الله تعالى ، عليها يترتب حصول الإنسان على أقصى درجات السعادة ، وهنا يركز ابن باجه على ضرورة العناية الالهية التى تشمل الإنسان فتحقق له العقل بجانب ما يأتى به الرسل ، ليصلا به إلى السعادة القصوى ، والتى يراها ابن باجه في القرب من الله تعالى ، ذلك الذى لا يتحقق إلا بمعرفته سبحانه وتعالى حق المعرفة " وذلك أمر لا يتم إلا عن طريق العقل ، أحب الموجودات إلى

([1]) ابن باجه : رسالة تدبير المتوحد ، ضمن : رسائل ابن باجه الالهية ، تحقيق وتقديم ماجد فخرى ، دار النهار ، بيروت سنة ١٩٦٨ ص٤٧ .
([2]) المصدر السابق ص٧٩ .

الله ، وبتحصيل الإنسان للعقل فهو قد حصل بالتالى أحب المخلوقات إليه ، والذى بقدر تحققه منه يتحقق له القرب من الله ، ورضى الله عنه ، وذلك هو أعظم سعادة ([1]) .

كما يشير ابن باجه إلى السعادة الأخروية وكيف أنها مترتبة أيضا على السعادة القصوى في الحياة الدنيوية ، والتى رآها كما أشرنا في حياة الإنسان حياة عقلية خالصة ، والتى تحصل للإنسان ثوابا من الله تعالى وتوفيقا ، يقول ابن باجه : " فمن أطاع الله وعمل ما يرضاه أثابه بهذا العقل ، وجعل له نورا بين يديه يهتدى به ، ومن عصاه وعمل ما لا يرضاه حجبه عنه ، فبقى فى ظلمات الجهالة مطبقة عليه ، حتى يفارق الجسد محجوبا عنه ، سائرا في سخطه ... ومن جعل له هذا العقل ، فإذا فارق البدن بقى نورا من الأنوار يسبح الله ويقدسه مع النبين والصديقين والشهداء والصالحين ، وحسن أولئك رفيقا " ([2]) .

- **ابن طفيل :**

وعلى نهج ابن باجه سار ابن طفيل ([3]) ، وعلى منواله كان مفهومه للسعادة أيضا ، الذى أودعه في قصته الفلسفية المشهوة " حى بن يقظان " وقد قدم هذا المفهوم من خلال عرضه أيضا لأصناف البشر ، وحظهم من السعادة ، فتحدث عن الجمهور من الناس ، الذين لم يكتسبوا من الفطرة الفائقة إلا القدر اليسير الذى ساعدهم في تحصيل ما يشاركون به سائر الحيوان ، فكان جل همهم الانقياد وراء الأهواء والشهوات ، والتهالك في جمع حطام الدنيا ، ومن أجل ذلك لم تنجح فيهم الموعظة ولا تعمل فيهم الكلمة الحسنة ، ولا يزدادون بالجدال إلا

([1]) المصدر السابق : رسالة الوداع ص ١٤٢ .
([2]) المصدر السابق : رسالة العقل ص ١٦٢ .
([3]) دكتور ابراهيم بيومى مدكور : في الفلسفة الإسلامية جـ١ ص٥٨ .

اصرارا ، وأما الحكمة فلا سبيل لهم إليها ولا حظ لهم منها ، قد غمرتهم الجهالة وران على قلبوهم ما كانوا يكسبون ، ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة ، ولهم عذاب عظيم " وقد أشار ابن طفيل إلى أن هذه الطائفة من الناس ، والتى تمثل جمهورهم لن يصيب أحد منهم شيئا من السعادة ، إلا الشواذ منهم . ثم حدثنا عن طائفة أو صنف آخر من الناس ، يمثل من الناس جانبا أقل من الطائفة الأولى ، ولهم من الفطرة السليمة نصيب أوفر ، هؤلاء هم المتبعون لما جاء في الشريعة الالهية ، المؤثرون الحياة مع جمهور الناس في المدينة ، وقد رفض رئيسهم " سلامان " الهجرة من مدينته مع " آسال " إلى جزيرة حى بن يقظان ايثارا للعزلة ، والتفرغ للعبادة ، وقد أشار ابن طفيل على لسان حى بن يقظان إلى أن قدرات هذه الطائفة محدودة ، بحيث أنه لا يمكنهم أن يستوعبوا ما يمكن أن يحصله غيرهم من ذوى الفطرة الفائقة من الحقائق وأسرار الحكمة الالهية . من أجل ذلك يشير ابن طفيل أنه عندما حاول حى بن يقظان تعليمهم ، وبث أسرار الحكمة اليهم ، فما هو الا ترقى عن الظاهر قليلا ، وأخذ في وصف ما سبق إلى فهمهم خلافه ، حتى جعلوا ينقبضون عنه ، وتشمئز نفوسهم ، عما يأتى به ويتسخطونه في قلوبهم (١) . ولذلك رأى ابن طفيل أنه من الخير لهذه الطائفة من الناس ، ونظرا لقصور فطرتهم أن يبقوا عند هذه الدرجة ، ولا نجاة لهم إلا بهذه الطريق التى وإن لم يصلوا بها إلى الفوز بالسعادة الحقيقية ، فإنهم سيفوزون بـ " الأمن " : بمعنى أن نفوس هؤلاء لا يمكنها أن تصل إلى السعادة الحقة ، فيجب ألا تحاول الوصول إليها أبدا ، ذلك لأنها إذا حاولت ذلك ، عرفت منها شيئا قليلا وأدركت

---

(١) ابن طفيل : رسالة بن يقظان ، مصر سنة ١٢٩٩هـ ص٥٧ .

بعض ما فيه من الشقاء فأصبحت في ألم دائم لا تستطيع التخلص منه لنقص فطرتها وقلة استعدادها العقلى وقصور إدراكها (١) .

أما السعادة الحقيقية ، أو السعادة القصوى ، فقد خصها ابن طفيل بأصحاب الفطرة الفائقة ، أو أصحاب العقول المتميزة سواء كانوا ممن تظلهم عقيدة دينية معينة أو ممن لم تظلهم عقيدة ، وقد حددها ابن طفيل فيما يتحقق للإنسان من اتصال أو قرب من مصدر هذا الكون الذى سماه الفلاسفة بـ " العقل الفعال " (٢) ، كما أسمته الشرائع الدينية باسم " الله عز وجل " وهنا يلتقى أصحاب الفطرة الفائقة مع نظرائهم من المؤمنين بما جاء في الرسالات السماوية . ويتضح لنا ذلك من خلال سرد قصة اللقاء التى صورها ابن طفيل بين آسال المتدين ، القادم إلى الجزيرة طلبا للعزلة والعبادة ، وبين " حى بن يقظان " الذى عاش وحيدا في الجزيرة ، وقد حباه الله بفطرة فائقة ، فيقول : " فلما سمع آسال منه (أى من حى بن يقظان) وصف الحقائق والذوات المفارقة لعالم الحس ، العارفة لذات الحق عز وجل ، ووصف له ذات الحق تعالى وجل بأوصافه الحسنى ، ووصف له ما أمكنه وصفه مما شاهده عند الاتصال ، من لذات الواصلين ، وآلام المحجوبين ، لم يشك آسال في أن جميع الأشياء التى وردت في شريعته من أمر الله عز وجل ، وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر ، وجنته وناره ، هى أمثلة هذه التى شاهدها حى بن يقظان .. وعند ذلك نظر إلى " حى بن يقظان " بعين التعظيم والتوقير . وتحقق عنده أنه من أولياء الله الصالحين الذين لا خوف عليهم ولا هم يحزنون " (٣) .

---

(١) أنظر : د . عمر فروح ابن طفيل وقصة حى بن يقظان ، بيروت سنة ١٩٥٩م ص٥٥ ــ ٥٦ .

(٢) أنظر : د . ابراهيم مدكور : فى الفلسفة الإسلامية جـ١ ص٥١ .

(٣) أنظر : ابن طفيل : حى بن يقظان ص ٥٥ ــ ٥٦ .

وواضح من كلام بن طفيل أن تلك السعادة التى أشار إليها فيما سبق ، والتى تحققت بما أدركه حى بن يقظان من اتصال هى سعادة عقلية ، بل وآثرها ابن طفيل على غيرها حتى رأيناه يجعل هذا الذى وصل إليه حى بن يقظان هو القدوة التى اقتدى بها " آسال " صاحب العقيدة الدينية ، ولذلك نجده يصف لنا ما حدث بعد فشل " حى بن يقظان " في تعليم أهل جزيرة آسال من أصحاب سلامان فضلا عن جمهور أهل الجزيرة ، وما وصل إليه من سر الحكمة ، فيقول : " وتلطفا – حى بن يقظان وآسال – في العودة إلى جزيرتهما حتى يسر الله عز وجل عليهما العبور إليها ، وطلب حى بن يقطان مقامه الكريم بالنحو الذى طلبه أولا حتى عاد إليه واقتدى به آسال حتى قرب منه أو كاد ، وعبدا الله بتلك الجزيرة حتى أتاهما اليقين " (١) .

- **ابن رشد :**

وإذا كان ابن ماجه وابن طفيل كما رأينا ، قد استخدما الأسلوب الرمزى والخيالى في معالجتهما للقضايا الفلسفية ، ومن بينها كان مفهومها للسعادة ، فان ابن رشد وان تابعهما ، وتأثر بهما فيما عالجه من أمور مشابهة ، إلا أنه لم ينح ذلك النحو الرمزى والخيالى ، ومن هنا كان مفهومه لمسألة السعادة الذى اقامه على الدراسة العلمية المنظمة (٢) . ولم يكن ذلك فقط هو موضوع التميز أو الاختلاف بين ابن رشد وبين فيلسوفى الأندلس السابقين عليه ، بل نجده كذلك يوسع من دائرة العلم والنظر سبيلا إلى السعادة بدلا من التركيز على الناحية العملية التى تضمنها مفهوم ابن باجه وابن طفيل ، مما أضفى عليه عندهما نزعة صوفية بارزة . وهو بذلك يعود إلى الأخذ بما سبقه إليه

---

(١) المصدر السابق ص٥٩ .

(٢) دكتور ابراهيم بيومى مدكور : فى الفلسفة الإسلامية جـ١ ص٥٢ .

الفارابى وابن سينا من قبل تأثرا بالفلسفة اليونانية ، وفى هذا يقول أستاذنا الدكتور مدكور : " فمن الفارابى إلى ابن رشد اعتنق فلاسفة الاسلام بلا استثناء نظرية السعادة ، والفارابى وابن سينا يدعمان هذه النظرية رأسا على الدراسة والنظر مع الاحتفاظ بمكان للعقل العملى والحركات الجسمية ، وابن باجه ، وابن طفيل يوسعان الجانب العملى ، وابن رشد يعود أخيرا فيقرر مع أرسطو أن الخير الأسمى لا يتم إلا بالعلم والتأمل " (١) .

وإذا كان ابن رشد بهذا قد عاد بالفلسفة إلى النحو الذى كانت عليه لدى فلاسفة الاسلام قبل عصر الغزالى الذى أشرنا إليه من قبل ، دون خوف ولا حاجة إلى التخفى داخل أسلوب الرمز الذى اتضح في كتاباته التى اتسمت بالجرأة ، مثلما كتبه ردا على اتهامات الغزالى للفلسفة والفلاسفة في كتابه " التهافت " مضمنا ذلك كتابه " تهافت التهافت " ، وكذلك ما كتبه معلنا به الاتفاق بين ما جاء في الشرع وبين ما جاءت به الفلسفة ، مضمنا له كتابه " فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال " فإن ذلك كله قد انعكس على كتاباته المختلفة ومن بينها موضوع السعادة ، فهو يعلن اتفاق الأدلة الشرعية والبراهين العقلية على اقرار السعادة الدنيوية الآخروية ، فيقول : " قد اتفق الكل على أن للإنسان سعادتين ، أخروية ودنيوية " (٢) . ثم يحاول في بادئ الأمر أن يدلل على وجود السعادة الأخروية معتمدا في ذلك على الأدلة العقلية والشرعية ، فيقول : " وانبنى ذلك عند الجميع على أصول يعترف بها عند الكل ، منها أن الإنسان أشرف من كثير من

---

(١) المصدر السابق ص٥٣ ، وأنظر أيضا : أرنست ريفان : ابن رشد والرشدية ص١٥٥ .
(٢) ابن رشد : مناهج الأدلة في عقائد الملة ، تقديم وتحقيق دكتور محمود قاسم ، الانجلو المصرية ، القاهرة ١٩٥٥ ص٢٤٠ .

الموجودات ، ومنها أنه إذا كان كل موجود يظهر من أمره أنه لم يخلق عبثا وأنه إنما خلق لفعل مطلوب منه ، وهو ثمرة وجوده ، فالإنسان أحرى بذلك . وقد نبه الله تعالى على وجود هذا المعنى في جميع الموجودات في الكتاب العزيز فقال تعالى : " وما خلقنا السموات والأرض وما بينهما باطلا ، ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار " وقال مثنيا على العلماء والمعترفين بالغاية المطلوبة من هذا الوجود : " والذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم ويتفكرون في خلق السموات والأرض ، ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانك فقنا عذاب النار " . ووجود الغاية في الإنسان أظهر منها في جميع الموجودات ، وقد نبه الله سبحانه عليها في غير ما آية من كتابه ، فقال : " أفحسبتم أنما خلقناكم عبثا ، وأنكم إلينا لا ترجعون " ، وقال : " أيحسب الإنسان أن يترك سدى " . وقال " وما خلقت الجن والأنس إلا لعبدون " يعنى الجنس من الموجودات الذي يعرفه وقال منبها على ظهور وجوب العبادة من قبل المعرفة بالخالق : " ومالى لا أعبد الذى فطرنى وإليه ترجعون " . (١)

وبعد أن دلل ابن رشد على وجود السعادة الأخروية بالأدلة الشرعية والعقلية معا نجده يهتم أيضا ببيان ماهية هذه السعادة الأخروية ، وأين هى من السعادة الدنيوية التى نلمسها جميعا ؟ وهل هى حسية أم روحية ؟ أم حسية روحية ؟ فيمهد لرأيه في بيان ماهية هذه السعادة بذكر اختلاف المسلمين في فهمها ، ثم يختار من وجهات النظر ما يتفق مع رأيه ، فيقول : " نجد أن أهل الاسلام في فهم التمثيل الذى جاء في ملتنا في أحوال المعاد ثلاث فرق : فرقة رأت أن ذلك الوجود هو بعينه هذا

---

(١) المصدر السابق ص ٢٣٩ - ٢٤٠ .

الوجود الذى ههنا من النعيم واللذة ، أعنى أنهم رأوا أنه واحد بالجنس وأنه إنما يختلف الوجود أن بالدام والانقطاع ، أعنى أن ذلك دائم وهذا منقطع . وطائفة رأت أن الوجود متباين ، وهذه انقسمت قسمين : فطائفة رأت أن الوجود الممثل بهذه المحسوسات هو روحانى وأنه إنما مثل به ارادة البيان ولهؤلاء حجج كثيرة من الشريعة لا معنى لتعديدها ، وطائفة رأت أنه جسمانى ، لكن اعتقدت أن تلك الجسمانية الموجودة هنالك مخالفة لهذه الجسمانية لكون هذه بالية ، وتلك باقية ، ولهذا أيضا حجج من الشرع . ويشبه ابن عباس أن يكون ممن يرى هذا الرأى ، لأنه روى عنه أنه قال : " ليس في الدنيا من الآخرة إلا الأسماء " (١) .

ولم ينكر أو يخطئ ابن رشد أيا من هذه الآراء ، بل وجد لكل منها أنصاره بين الناس ، بل وحججه التى يحتجون بها من الشرع ، وبرر ذلك باختلاف مدارك الناس وقدراتهم بل وحظهم من الفهم والفطرة السليمة ، وهو أميل إلى اعتبارها جميعا صحيحة ، لأنها كلها متفقة على الأصل ، وأما اختلافهم فكان في الفرع . وابن رشد قد ارتضى لنفسه من هذه الآراء القول بالرأى الثالث الذى يزعم أنصاره بأن وجود الإنسان وكذلك سعادته في الآخرة ، سيكون بشكل جسمانى ولكن بأجسام غير هذه الأجسام الموجودة في الدنيا ، ويدلل على ذلك بقوله بأن هذا الرأى هو " أليق بالخواص " وذلك أن إمكان هذا الرأى يبنى على أمور ليس فيها منازعة عند الجميع : أحدها أن النفس باقية والثانى أنه ليس يلحق عن عودة النفس إلى أجسام أخر المحال الذى يلحق عن عودة تلك الأجسام بعينها .

---

(١) المصدر السابق ص٢٤٣ – ٢٤٤ .

وذلك أنه يظهر أن مواد الأجسام التى ههنا توجد متعاقبة ومتنقلة من جسم إلى جسم ، وأعنى أن المادة بعينها توجد لأشخاص كثيرة في أوقات مختلفة ، وأمثال هذه الأجسام ليس يمكن أن توجد كلها بالفعل ، لأن مادتها هى واحدة . مثال ذلك أن انسانا مات ، واستحال جسمه إلى التراب ، واستحال ذلك التراب إلى نبات ، فاغتذى إنسان آخر من ذلك النبات ، فكان منه تولد إنسان آخر ، وأما إذا فرضت أجسام أخر فليس تلحق هذه المحال " (١) . ويبين ابن رشد الحكمة من تمثيل الشرائع السماوية ومنها الشريعة الإسلامية للسعادة الأخروية بما هو مشاهد في الحياة الدنيوية ، فيذهب إلى أنها قد اعتدت في تمثيل السعاة الأخيرة والشقاء ألأخير " بالأمور المشاهدة ، أعنى أنه مثلت اللذات المدركة هنالك باللذات المدركة هنا بعد أن نقى عنها ما يقترن بها من الأذى . ومثلوا الأذى الذى يكون هنالك بالأذى الذى يكون ههنا بعد أن نفوا عنه هنالك ما يقترن به ههنا من الراحة منه : أما لأن أصحاب هذه الشرائع أدركوا من هذه الأحوال بالوحى ما لم يدركها أولئك الذين مثلوا بالوجود الروحانى ، وأما لأنهم رأوا أن التمثيل بالمحسوسات هو أشد تفهما للجمهور ، والجمهور إليها وعنها أشد تحركا ، فأخبروا أن الله يعيد النفوس السعيدة إلى أجساد تنعم فيها الدهر كله بأشد المحسوسات نعيما ، وهو مثلا الجنة ، وأنه تعالى يعيد النفوس الشقية إلى أجساد تتأذى فيها الدهر كله بأشد المحسوسات أذى ، وهو مثلا النار " (٢) ، إلى أن يقول أيضا وفى نفس الموضوع مبينا فضل تمثيل السعادة الأخروية ، أو المعاد بالأمور الجسمانية : " ... ولذلك كان تمثيل المعاد لهم بالأمور الجسمانية أفضل من تمثيله بالأمور الروحانية كما

---

(١) المصدر السابق ص ٢٤٥ .
(٢) المصدر السابق ص٢٤١ – ٢٤٢ .

قال تعالى : " مثل الجنة التى وعد المتقون ، تجرى من تحتها الأنهار " وقال النبى عليه لسلام : " فيها ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر " فدل على ذلك الوجود نشأة أخرى أعلى من هذا الوجود ، وطورا آخر أفضل من هذا الطور ... والذين شكوا في الأشياء وتعرضوا لذلك ، وأفصحوا به إنما هم الذين يقصدون ابطال الشرائع وابطال الفضائل وهم الزنادقة ... وما قاله هذا عليه الدلائل العقلية والشرعية ، وأن يوضع أن التى تعود هى أمثال هذه الأجسام التى كانت في هذه الدار لا هى بعينها ... " (١) ولكن على الرغم من ذلك الجدل الهادئ الذى ساقه ابن رشد من منطلق العقل ، وكما ذكرنا أنه قد حرص خلاله على ألا يمس جوهر البعث والمعاد وما فيه من سعادة وشقاوة ، بل أكده بالعديد من البراهين العقلية والشرعية كما أنه أيضا لم يرفض وجهات النظر الأخرى ، بل أقر أن هذا الذى ارتاه هو من وجهة نظرهم وحسب ما اقتضته امكانياتهم الفكرية والذهنية ، بالرغم من هذا كله رأينا من يثور على ذلك التفكير الفلسفى أو العقلى ويرميه بالقصور مستخدما منهجا مخالفا لما ارتآه ابن رشد ، ولعل أبرز هذه الاتهامات ذلك الذى ساقه الدكتور محمد عبد الله دراز ، حينما ضم ابن رشد برأيه هذا إلى منكرى بعث الأجساد ، مدعما اتهامه هذا بما ورد في القرآن الكريم ردا على هذه الطائفة (٢) . وابن رشد برئ من هذا ، إذ نجده يحذر من انكار الأصل في المعاد أو البعث ، وهو أمر غير وارد عنده تماما ، أما ما قا به فهو عينه الذى سبقه إليه آخرون من قبله وهو القول بالمعاد أو البعث عن طريق عودة الأرواح إلى أجسام أخرى غير

---

(١) ابن رشد : تهافت التهافت ، نشر بيروت ص٥٨٧ .

(٢) أنظر : دكتور محمد عبد الله دراز : المدخل إلى القرآن الكريم ، الكويت سنة ١٩٧١م ص٨٣ – ٨٤ .

هذه الأجسام الموجودة بعينها في الحياة الدنيا تجنبا للوقوع في المحالات التى يصادفها العقل مع القول ببعث الأجسام بعينها .

أما وقد عرضنا للأدلة التى أثبت بها ابن رشد وجود السعادة الأخروية ومكانتها بالنسبة للسعادة الدنيوية ، ننتقل إلى بيان مفهومه لكل من السعادتين حيث نجده يتعرض لبيان كل منهما تحت عبارة أخرى ، فيطلق على ما يتحقق للإنسان من سعادة في الدنيا اسم : " السعادة المشتركة " وقد رآها – متأثرا بأرسطو – تكمن في كمال أفعال النفس الإنسانية بقسميها ، النظرى والعملى ، وأشار إلى أن الشرائع وخاصة شريعتنا الإسلامية قد عرفت من الأمور النظرية ما لابد لجميع الناس من معرفته ، وهى معرفة الله تبارك وتعالى ، ومعرفة الملائكة ومعرفة الموجودات الشريفة ومعرفة السعادة ، وكذلك عرفت من الأعمال القدر لذى تكون به النفس فاضلة بالفضائل العملية .

وبالإضافة إلى ما أسماه ابن رشد " بالسعادة المشتركة " أشار كذلك إلى ما أسماه بالسعادة الأخيرة أو السعادة القصوى ، وهى السعادة الأخروية ، فربط بين من تتحقق له السعادة المشتركة وبها تزكو نفسه وبين تحصيل السعادة الأخيرة هذه ، وبين من لم يتمكن من تحصيل السعادة المشتركة – فتظل نفسه خبيثة مرتبطة بما لها من شهوات – وبين الشقاوة الأخيرة . وفي هذا يقول : " ولما كان الوحى قد أنذر في الشرائع كلها بأن النفس باقية ، وقامت البراهين عند العلماء على ذلك ، وكانت النفوس يلحقها بعد الموت أن تتعرى من الشهوات الجسمانية (فإن كانت زكية تضاعف زكاؤها بتعريها من الشهوات الجسمانية) وإن كانت خبيثة زادتها المفارقة خبثا ، لأنها تتأذى بالرذائل التى اكتسبت ، وتشتد حسرتها على ما فاتها من التزكية عند مفارقتها البدن ، لأنها ليست يمكنها الاكتساب الا مع هذا البدن ،

وإلى هذا المقام الإشارة بقوله تعالى : " أن تقول نفس يا حسرتى على ما فطرت في جنب الله وإن كنت لمن الخاسرين " (١) اتفقت الشرائع على تعريف هذه الحال للناس وسموها السعادة الأخيرة ، والشقاء الأخير (٢)

سادسا :السبيل إلى إدراك السعادة الأخلاقية :

لقد اعتمد فلاسفة المشرق والمغرب في سبيلهم لتحصيل السعادة الأخلاقية على التأمل والنظر ، ولكن الأمر قد اختلف من فيلسوف إلى آخر ، في مدى افساحه المجال للجانب العملى والحركات الجسمانية ، وسنرى تفصيل فيما يلى :

- **الفارابى :**

قد اهتم الفارابى ببيان السبيل إلى تحصيل السعادة ، ومن أجل ذلك وضع رسالته " التنبيه على سبيل السعادة " التى طبعت في حيدر آباد سنة ١٣٤٦هـ ، وفيها يشير إلى ضرورة معرفة السبيل إلى السعادة لمن أرادها فيقول : " .... وإذا كانت هذه مرتبة السعادة فكانت نهاية الكمال الإنسانى قد تلزم من آثر تحصيلها لنفسه أن يكون له السبيل إليها ، والأمور التى بما يمكن الوصول إليها " (٣) .

ومن أجل أن يبين الفارابى السبيل إلى ادراك السعادة نجده يستعرض الأحوال الانسانية فيقسمها إلى ثلاثة أصناف ، الصنف الأول منها يتعلق بأفعال الجوارح ، والصنف الثانى يتعلق بالعوارض النفسية مثل اللذة والشهوة والفرح والحزن وما شابه ذلك ، أما الصنف الثالث فهى تلك التى تتعلق بالتمييز بالذهن أو الأفعال العقلية ثم ينتقل بعد ذلك إلى القول بأن كلا من هذه الأحوال من الممكن أن تكون سببا في المدح

---

(١) الزمر : ٥٦ .
(٢) أنظر : ابن رشد : مناهج الأدلة في عقائد الله ص ٢٤١ .
(٣) الفارابى : التنبيه على سبيل السعادة ، حيدر آباد سنة ١٣٤٦هـ ص٣ .

وذلك إذا جاءت الأفعال جميلة وعوارض النفس على ما ينبغى ، والتمييز بالذهن جيدا ، كما يمكن أن تكون سببا في المذمة ، بأن تأتى الأفعال قبيحة ، وعوارض النفس على غير ما ينبغى ، والتمييز بالذهن رديئا . والفارابى يربط بين السعادة وبين أحوال الإنسان هذه بأصنافها الثلاثة وفي حالة كونها سببا فى المدح ، ولكنه يشترط لكونها كذلك أن تكون للإنسان باختياره ، أى بكامل حريته ، وألا تكون له في وقت من حياته دون بقيتها ، بل لابد لها من أن تكون كذلك في كل حين من حياته ([1]).

ومن هذا يتضح تركيز الفارابى – ليحصل الإنسان على السعادة – على ضرورة توفر ما يسمى بالوعى لدى الإنسان في كل ما يأتى من أحوال طيبة ، بمعنى أنه لا يمكن للإنسان أن يكون سعيدا حتى ولو توفرت له تلك الأشياء بدون توفر الوعى اللازم والمتوفر لتحصيله لها . ورحم الله محمد اقبال عندما ركز على ضرورة تأكيد الذات للإنسان ، بمعنى كونها ذاتا واعية ، وربط بين ذلك وبين نصيب الإنسان من السعادة ([2]).

ولا يتوقف الفارابى عند هذا الحد من تصويره للسبيل إلى ادراك السعادة بل نراه يقدم مثالا عمليا من خلال استعراضه لامتحان يمكن للمرء أن يمر به فينجح ويحصل سعادته ، كما يمكن له عكس ذلك فيفشل وتكون الشقاوة من نصيبه ، ذلك الامتحان يقيمه الفارابى من خلال تصوير العلاقة بين الإنسان واللذة بما لها من سيطرة على الإنسان قد تعميه مع غياب الوعى عن الامتثال للقانون ، فيربط مثلا بين اللذة

([1]) المصدر السابق ص ٣ – ٤ .

([2]) محمد إقبال : تجديد الفكر الديني في الإسلام ، ترجمة عباس محمود ، القاهرة ، ١٩٥٥، ص ٢٢٦.

وبين الأمر القبيح ، فيأتى القبيح ، كما يربط بين غياب اللذة أو الألم وبين الأمر الحسن ، فلا يأتيه ، ومن هنا تنجح اللذة في ابعاد الإنسان عما هو حسن وفاضل ، وبالتالى في ابعاده عن سعادته الحقيقية ، في حين أن الإنسان الواعى يدرك ما هو حسن وفاضل ، وما هو قبيح ورذل بغض النظر عن الارتباط بين كل هذا وبين اللذة أو عدم ارتباطه . ومن أجل هذا دعانا الفارابى إلى طرح اللذة بصفة عامة واللذة المحسوسة بصفة خاصة من اعتبارنا في نظرتنا لما هو محمود ، وذلك لأنه تبين له أن اللذة هى الصادة لنا عن أكثر الخيرات ، وهى العائقة عن أعظم ما تنال به السعادة ، والإنسان بقدر ما يتهيأ له من قوة على طرح هذه اللذات ، أو النيل منها بقدر ، فضلا عن الموازنة بين ما هو آجل منها وما هو عاجل ، وما يقبل ذلك كله من آلام أكثر أو أقل ، بقدر ما يتمكن من التحلى بالأخلاق المحمودة (١) التى تقوده إلى تحصيل السعادة .

- **ابن سينا :**

أما ابن سينا فبقدر ما يولى فكرة السعادة من اهتمام يهتم بالوسيلة التى تؤدى إليها وعنده " الهداية إلى السعادة أفضل هداية ، وأزكى معروف وهدية " (٢) ، ومثلما رأينا عند سلفه واستاذه الفارابى الوسيلة الأولى والرئيسية لادراك السعادة هى الدراسة والبحث ، والنظر والتأمل ، وإذا وجد عنده للأعمال البدنية أو التصرف مكان من بين الوسائل المؤدية للسعادة فهى في المرتبة الثانية ، ولا يمكن أن تحل محل التهذيب الفكرى والرقى العقلى بحال (٣) .

---

(١) الفارابي : التنبيه علي سبيل السعادة ، ص ١٥-١٦.
(٢) ابن سينا : رسالة في السعادة ص ٣ .
(٣) ألبير نصرى نادر : النفس الإنسانية عند ابن سينا (الكتاب الذهبى) ص٢٤٤ .

وفى بيان السبيل إلى السعادة تناول الشيخ الرئيس توضيح أمرين رئيسيين ، أولهما ماهية العلاقة التى ينبغى أن تكون بين النفس والبدن في الإنسان ، وثانيهما ماهية العقل الإنسانى ، وقيمته وعمله ، سيما وأنه قد ربط بين العقل وبين نوع السعادة التى أخذ على عاتقه بيانها ، أى السعادة العقلية أو الروحية تاركا أمر السعادة المادية أو الحسبة لما جاء بشأنها في الشريعة .

فابن سينا يعلم أن النفس الإنسانية تسكن البدن ، ليكون بأهوائه وشهواته وعقله ، وبملذاته وآلامه ، كما يعلم أيضا أنه إذا ما طغت هذه الشهوات والأهواء على النفس ، ومالت بها جهة البدن ، وانقضت حياتها في البدن وهى على هذه الحال ، ثم فارقت البدن سيصير حالها على أحد أمرين : إما أن يكون هو حال الشقاوة الدائمة وإما أن يكون حالها لا هو من الشقاوة ولا هو من السعادة ، بل مثل حال الأطفال والمعتوهين . ومن ثم كان ليصل الإنسان إلى السعادة ينبغى عليه أولا أن يعد نفسه لادراك السعادة في الدنيا وفي الآخرة ، ويقوم اعداد النفس عند ابن سينا ، ونهجا على ما سار عليه الفارابى ، على أن تسيطر القوة العاقلة في الانسان على قوتى الغضب والشهوة ، وللوصول إلى ذلك ينبغى أن يتبع منهج الوسط الذهبى الذى اعتنقه ابن سينا وان كان قد سبقه إليه أفلاطون وأرسطو وقال بن ابن مسكويه ، كام سنرى فيما بعد ، وباتباع منهج الوسط سيتم اصلاح الجزء العملى من النفس والضرورى لادراك السعادة ، ومنهج الوسط أو ملكة التوسط عند ابن سينا تعنى استعلاء القوة الناطقة في الإنسان وإذعان القوة الحيوانية لها (١) .

---

(١) ابن سينا : النجاة الطبعة الثانية ، الكردى القاهرة سنة ١٩٣٨م ص٢٩٦ – ٢٩٧ .

وإذا ما تحقق اصلاح الجزء العملى من النفس تم لها – فيما يرى بن سينا – ما سماه بالشوق إلى الخير الأعلى ، من اشتاقت نفسه إلى الخير الأعلى لم يجد في اللذات الرخيصة ما يدعوه إلى الانغماس فيها . نعم أننا في عالم المادة المظلم يمنعنا انغماسنا في الطبيعة المنحوسة من بلوغ المثل العليا التى نتطلع إليها . ولكننا إذا خلعنا ربقة الشهوة والغضب تشوقنا الكمال واتجهنا إليه ، وكثيرا ما نعرض عن اللذات الخسيسة ونستخف بها لعلمنا أنها تصدنا عن الكمال (١) . وهذا " الشوق " الذى ذكره ابن سينا لم يكن إلا حال من السعادة الدنيوية ، فالنفس البشرية إذا نالت الغبطة العليا في حياتها الدنيا كان أجل أحوالها أن تبقى عاشقة مشتاقة لا تخلص من علاقة الشوق اللهم إلا في الحياة الأخرى (٢) .

ليس المهم عند ابن سينا هو حدوث هذا الشوق الذى يعتبره درجة دنيا من السعادة ، إذا ما عددناه سعادة ، بل هو كذلك لما سيترتب عليه من سعادة حقيقية لا تتحقق في هذه الدنيا بل في الآخرة ، وسنرى كيف يربط ابن سينا بين حدوث ما أسماه " بالشوق " للإنسان إلى كماله وبين إدراك السعادة الحقيقية ، فيشير إلى حال النفس في البدن وكيف أن البدن يشكل عائقا لها عن النزوع إلى كمالها فيقول إن " جوهر النفوس إنما كان في البدن ، هو الذى يغمره ويلهيه ويغفله عن الشوق الذى يخصه وعن طلب الكمال الذى له ، وعن الشعور بلذة الكمال إن حصل له ، أو الشعور بألم النقصان إن قصر عنه ، لا بأن النفس منطبعة في البدن ومنغمسة فيه ، ولكن العلاقة التى كانت بينهما ، وهو الشوق الجبلى إلى تدبيره والاشتغال بآثاره ، وبما يورد عليه من عوارضه ، وبما

---

(١) أنظر : د . جميل صليبا : نظرية الخير عند ابن سينا – الكتاب الذهبى ص١٥٨ .

(٢) ابن سينا : الاشارات والتنبيهات ، ضمن رسائل ابن سينا في أسرار الحكمة المشرقية ص٩ ، طبعة ليدن سنة ١٨٩٢ ص١٩٨ .

يتقرر فيه من ملكات مبدؤها البدن " [1] ، أما وأنه قد تغيرت هذه العلاقة بين النفس والبدن ، وتحقق ما أسماه بالشوق فقد تغير الوضع ، ولذلك نجده يقول : " إذا كانت القوة العقلية بلغت من النفس حدا من الكمال يمكنها به إذا فارقت البدن أن تستكمل الاستكمال التام الذى لها أن تبلغه كان مثلها مثل المخدر الذى أذيق المطعم الألذ ، وعرض للحال الأشهى ، وكان لا يشعر به فزال عنه الخدر فطالع اللذة العظيمة دفعة ، وتكون تلك اللذة لا من جنس اللذة الحسية والحيوانية بوجه بل لذة تشاكل الحال الطيبة التى للجواهر الحية المحضة ، وهى أجل من كل لذة وأشرف . فهذا هو السعادة [2] .

هذا هو ما قاله ابن سينا عن تنظيم العلاقة بين النفس والبدن ، فماذا قال عن العقل الإنسانى ودوره في ادراك السعادة ؟ والمقصود هنا بالعقل الانسانى هو الجانب النظرى من النفس ، وقد قال ابن سينا بوجود جوهر عقلى قائم بذاته ، يقوم للنفس الناطقة مقام الضوء من البصر ، بل أكثر من ذلك ، إذا كان الضوء يفيد للبصر القوة على الادراك فقط لا الصورة المدركة فإن هذا الجوهر يفيد بانفراد ذاته للقوة الناطقة ، القوة على الادراك ، بل ويفيدها الصورة المدركة أيضا . وابن سينا تارة يسمى هذا الجوهر " العقل الكلى " [3] ، وتارة أخرى يسميه " العقل الفعال " [4] ، كما يشير تارة ثالثة إلى أن المقصود عند أرباب الشرائع بـ " العلم الالهى " . وباتصال العقل الانسانى أو النفس الناطقة بهذا العقل الكلى أو العقل الفعال يتحول إلى ما أسماه بالعقل المستفاد . وبهذا تنكشف له جميع الحقائق التى بها ينال رياسة العالم

([1]) ابن سينا : النجاة ص ٢٩٤ .
([2]) المصدر السابق ص ٢٩٥ .
([3]) ابن سينا : مبحث عن القوى النفسانية ، مطبعة المعارف بمصر سنة ١٣٢٥هـ ص٧٥ .
([4]) أنظر : دكتور ابراهيم مدكور : في الفلسفة الإسلامية جـ١ ص٤٨ – ٤٩ .

وتدبره ، بل وملكه وذلك لأنه والنفس بهذه الحالة ترتفع الوسائط بينها وبين معشوقها الذى هو معشوق جميع الموجودات ، وهو الحق المحض والخير المحض ، والمعشوق لذاته والمعقول لذاته . وأى فرحة تنالها النفس مثل هذه الفرحة ، بل أى نعمة كهذه النعمة . وتلك هى السعادة العظمى التى ينبغى أن يسعى إليها الإنسان .

ولعلنا نرى كيف أن ابن سينا برسمه للعلاقة التى ينبغى أن تكون بين النفس الناطقة وبين البدن ، والتى تضمن للنفس الناطقة هيئة استعلائية على الجانب الحيوانى في الإنسان ، تؤهلها لممارسة خصائصها التى تمكنها من ذلك الاتصال الذى هو قمة السعادة . وابن سينا يقسم الأنفس البشرية من حيث حظها من هذا السبيل إلى ادراك السعادة إلى ثلاثة أصناف : أنفس سقيمة ، وهى تلك التى لاحظ لها منها ، أو بعبارة أخرى تلك التى توفرت هيئة الاستعلاء فيها للجانب الحيوانى على القوة الناطقة .

والنوع الثانى هو الأنفس الناجية وهى التى ترتبط بالجانب الحيوانى أو بالبدن ولكن ليس بالقدر الذى يشغلها عن كمالها . والنوع الثالث هو الأنفس الزكية وهى تلك التى حصل لها هيئة الاستعلاء على البدن ، ومن ثم فهى تقفز قفزا إلى الاتصال . ومن ثم نجده يوصى بنشر العلم والدراسة من أجل النوعين الأولين من الأنفس السقيمة والناجية لانقاذها مما تعانيه من سيطرة أو تعلق بالبدن والمادة . ومن أجل هذا قيل بأن ابن سينا قضى جانبا كبيرا من حياته في التعليم والتدريس استهدافا لهذا الغرض النبيل (١) . ولعلنا بهذا نستطيع أن نقول أن ابن سينا قد واصل بفهمه للسعادة وتصويره للسبيل إليها طريق استاذه الفارابى وإن

---

(١) زهدى جار الله : النزعة الانسانية عند ابن سينا – الكتاب الذهبى ص ٣٦٤ .

تميز عنه بشئ من التفصيل الذى أعانته عليه طريقته التعليمية المنظمة التى يدرس بها المسائل على اختلافها ([1]) .

- **ابن مسكويه :**

ومن أجل أن يبين ابن مسكويه سبيل السعادة الذى ضمنه " كتاب السعادة " يستعرض أحوال الناس – على طريقة الفارابى ، بل وبنفس ألفاظه أحيانا – فيقسمها إلى أحوال يلحقهم بها حمد أو ذم ، وأخرى لا يلحقهم بها حمد أو ذم ، ويذهب إلى أنه لا علاقة بالنوع الثانى من هذه الأحوال التى لا يلحقهم بها حمد أو ذم بالسبيل إلى السعادة ، أما النوع الأول وهو الذى يعتنى ابن مسكويه ببيانه فيقسمه إلى أفعال وعوارض وتمييز بالذهن ، ولتكون هذه الأحوال فاضلة ينبغى أن تحدث الأفعال جميلة ، وأن تأتى العوارض على ما ينبغى ، وأن يكون التمييز بالذهن جيدا ، ولكى تصل الأحوال في صورتها الفاضلة هذه بالانسان إلى السعادة لابد وأن لا تجئ بالصدفة أو الاتفاق ، بل تكون عن اختيار ، كما أنه لابد وأن تجئ ولها صفة الدوام لا فى زمن دون آخر ، وهو في ذلك ينقل كلام الفارابى بنصه فيقول : أن " هذه الأحوال الثلاثة الفاضلة " قد تتفق للإنسان بالبحث من غير سعى واجتهاد ، وقد يحصل عليها لغير اختيار منه ، ولكنها لا نسميها سعادة تامة ، ولا تحصل السعادة إلا بأن يختارها ويحصلها بسعيه . وأيضا قد يختارها لكن في بعض الأشياء وفى بعض الزمان ، ولا تسمى أيضا هذه سعادة ، ولا تحصل السعادة إلا بأن يختارها لذاتها لا لشئ آخر في طول عمره " ([2]).

ويذهب ابن مسكوية بعد ذلك إلى أنه بتحقق هذه الأحوال للإنسان باختياره يتم له جودة الذهن بالنسبة للتمييز بالذهن ، كما يتم

([1]) دكتور ابراهيم مدكور : في الفلسفة الإسلامية جـ١ ص٤٨ – ٤٩ .
([2]) ابن مسكويه: كتاب السعادة ، ص ٥٣-٥٤.

له " الخلق " بالنسبة للعوارض التى تأتى كما ينبغى ، وباستخدام جودة الذهن والخلق تأتى أفعال الإنسان جميلة ، وثلاثتهم يكونون للإنسان حالا هو " السعادة " . ولكن ابن مسكويه لا يقف عند هذا الحد ، بل يفصل الأمر ، فمن أجل تحقيق جودة الذهن يحيلنا إلى ضرورة تعلم المنطق الذى هو صناعة إذا اتقنها الإنسان عرف بها مراتب الاقناعات وتصحيح الآراء في كل موجود على ما ينبغى . كما احالنا أيضا – لنتحلى بالخلق الناتج عن صدور العوارض عنا كما ينبغى إلى الأخلاق " التى تبين فيها كيف يكسب الإنسان الخلق الجميل في كل ما يعرض له ، حتى لا يعرض إلا الحسن الجميل المحمود ، ويصير ذلك هيئة وسجية في جميع الأمور " (١) ، وإذا تم هذا للإنسان ، أى تحلى بجودة التمييز وبالخلق الحسن ، فقد حصل بذلك جزئى الحكمة النظرى والعملى ، وبالنظرى منهما أدرك حقائق الأمور ، وبالعملى تحلى بمحاسن الأفعال ، وبذلك ضمن شطرى الحكمة اللذين سيوصلاه إلى السعادة الكاملة .. أو السعادة القصوى (٢) .

ولم يكتف ابن مسكويه بذلك العرض المجمل الذى أورده في " كتاب السعادة " ولكنه عالج الأمر بتفصيل أكثر في كتاب " تهذيب الأخلاق " حيث بين لنا كيفية تحصيل الخلق الحسن ، أي كيفية أن تصدر العوارض عنا كما ينبغى ليحصل لنا ما أسماه " بالسعادة الخلقية " أو " السعادة المشتركة " (٣) . ومن أجل ذلك يقدم دراسة للنفس ، حيث يقسمها إلى ثلاثة أنفس أو ثلاثة قوى : : بهيمية وسبعية وناطقة ، أو شهوية وغضبية وعاقلة (٤) . على النحو الذى ورد في الفلسفة اليونانية

---

(١) ابن مسكويه: كتاب السعادة ، ص ٥٣-٥٤.
(٢) المصدر السابق ص٥٤.
(٣) ابن مسكويه: تهذيب الأخلاق ص٤١ ، ٧٦ .
(٤) المصدر السابق ص٤٧ – ٥٥ .

عند أفلاطون وغيره . ثم يدعو الإنسان إلى ضرورة سياسة نفسه بما منحه الله تعالى من قدرة على أحداث توازن بين قوى نفسه لتصل به إلى الفضيلة ، التى تقوده إلى تحقيق سعادته . وبهذه السياسة للنفس يمكن للإنسان أن يكتسب ما أسماه ابن مسكويه بالفضائل الكبرى أو أمهات الفضائل وهى : العفة والشجاعة والحكمة والعدالة . وكذلك ما يندرج تحتها من فضائل عديدة ، والتى تمثل كل منها وسطا بين رذيلتين ، ومن ثم فهو يوقى نفسه شر هذه الرذائل ، وهى التى فصلها ابن مسكوية في كتاب " التهذيب " . وإذا ما تم للإنسان ذلك فقد تحلى بالجانب العملى من الحكمة ، أو قد حصل الخلق الحسن الذى يعينه على تحصيل ما اسماه ابن مسكوية بالسعادة المشتركة والتى تكون شرطا لتحصيل السعادة القصوى ، التى تتم للإنسان بعد تحصيله للجانب النظرى من الحكمة ، القائم على تحلى الإنسان بجودة التمييز في الرأى .

بعد ذلك يضيف ابن مسكوية ، استكمالا لبيان السبيل إلى السعادة أمرين في غاية الأهمية : أولهما هو ضرورة أن يعيش الإنسان فى المجتمع الذى يوجد فيه متعاونا مع أفراده ، متحابا معهم ، دون أن يؤثر العزلة عنهم ، كما فعل بعض المتصوفة والزهاد لأن ذلك مناف لطبيعته ، ولا يقوده إلى السعادة (١) . أما الأمر الآخر فهو ضرورة أن يستعين الإنسان بالشريعة في اعداد النفس ، وخاصة في فترة الطفولة وتنشئتها بكافة الأساليب ، حتى إذا ما وصل الطفل إلى درجة النضوج العقلى ، أمكن بسهولة تعليمه ما سبق له أن تعلمه عن طريق التقليد ، بطريق البرهان وتعريفه طرق الفضائل وكيفية اكتسابها (٢) . فإذا ما تم

---

(١) المصدر السابق ص٢٩ .
(٢) المصدر السابق ص ٣٥ – ٣٦ .

للإنسان كل هذا ، فحصل جزئى الحكمة النظرى والعملى ، وقوى فيهما جميعا فهو السعيد الكامل ، والحكيم الفاضل [1] .

- **ابن باجه :**

أما تصور ابن باجه للسبيل إلى ادراك السعادة ، فيتركز على القول بالعلم والدراسة وتنمية القوى الإنسانية ، مسايرا في ذلك فلاسفة المشرق وخاصة الفارابى وابن سينا ، إلا أننا نجده يدعو الإنسان إذا وجد نفسه في مجتمع غير فاضل أن ينتحى ناحية لوحده ، ويعتزل هذا المجتمع ، لأنه يصير بذلك " كالنبت " وهو العشب الذى ينبت من تلقاء نفسه بين الزرع [2] ولعل ابن باجه في هذا قد جاء متأثرا بالصوفية المسلمين [3] . خاصة وقد اختلط التصوف في عصره بالفلسفة وظهر ما يعرف بالتصوف الفلسفى أو الفلسفة الصوفية . وابن باجه يدعو الإنسان من أجل أن يدرك السعادة أن يكون إنسانيا في أفعاله ، بمعنى أن يكون العقل رائده وهو المسيطر عليه فيما يأتى من أفعال ، ومن ثم فلا يتصرف بدافع الانفعال فيكون بهيما فى تصرفاته . وبصدوره عن العقل في سلوكه يكون إلى الآلهة أقرب منه إلى الحيوانات ، وفى هذه الحالة يكون قد تحلى بما أسماه ابن باجه بالفضائل الشكلية [4] . إلا أن التحلى بالفضائل الشكلية عند ابن باجه غير كاف للوصول إلى درجة السعادة القصوى ، ولذلك نراه يشبه الإنسان الفاضل بالفضائل الشكلية بذوى الهيئات الكريمة من الحيوانات غير الناطقة كالأسد في الجرأة ، والديك في الكرم ، وهو لا يرتضى هذه للإنسان ، ومن ثم يدعوه إلى التحلى

([1]) كتاب السعادة ص٥٠ .
([2]) ابن باجه : تدبير المتوحد ص ٤٢ .
([3]) دكتور ابراهيم بيومى مدكور : في الفلسفة الإسلامية جـ١ ص٥٠ – ٥١ .
([4]) ابن باجه : تدبير المتوحد ص ٤٧ .

بالكمال الذى يخصه والذى يليق به [1] . ولم يكن هذا الكمال إلا الكمال العقلى . وإذا ما تحلى الإنسان بهذا الكمال يكون قد تخلص من الألم الناشئ عن الطبيعة وعن النفس البهيمية ، وصار في حالة يفوق النطق جلالها وشرفها ولذاتها وبهاؤها وبهجتها [2] فضلا عن تخلصه مما تقع فيه النفس الناطقة من تضاد . ويبدو أن انسان ابن باجه بوصوله إلى هذه الدرجة يكون قد حقق الاتصال بالله ، كما يقول رجال الشرائع أو الاتصال بالعقل الفعال ، كما يقول الفلاسفة ، وذلك لأننا نراه بعد هذا مباشرة ، ودون مقدمات أخر يحدثنا عن العقل المستفاد وهو ما يصير إليه عقل الإنسان بعد الاتصال بالعقل الفعال ، فيقول : " وأما هذا العقل المستفاد فلانه واحد من كل جهة فهو في غاية البعد عن المادة ، لا يلحقه التضاد كما يلحق الطبيعة ، ولا العمل عن التضاد كالنفس البهيمية ، ولا يرى التضاد كالناطقة التى تعقل المعقولات الهيولانية المتكثرة فهو أبدا واحد ، وعلى سنن واحد ، فى لذة صرف ، وفرح وبهاء وسرور ، وهو مقوم للأمور كلها ، والله عنه راضى أكمل ما يكون الرضاء [3] . ولعلنا بذلك قد لاحظنا إلى أى حد يعتد ابن باجه بالعلم والدرس القائم على العقل في بيانه للسبيل إلى ادراك السعادة ، وابن باجه كفيلسوف مسلم لا ينسى في هذا المقام أن يذكر فضل الله ومعونته على أن يتوفر للإنسان هذا العقل الذى يقوده إلى السعادة ، ولذلك نراه يدعو الإنسان إلى طاعة الله والعمل بما يرضاه حتى يثيبه الله بهذا العقل ، ويجعل له منه نورا يهتدى به [4] بدلا من أن يبقى في ظلمات الجهالة التى تقوده إلى التعاسة والشقاء بدلا من السعادة .

---

(1) ابن باجه : رسالة الوداع ص ١٤٠ .
(2) المصدر السابق ص ١٤١ .
(3) المصدر السابق ص ١٤٢ .
(4) ابن باجه : رسالة اتصال العقل بالانسان ص ١٦٢ .

- ابن طفيل :

وابن طفيل كفيلسوف مسلم يتابع سابقيه من فلاسفة المشرق والمغرب في القول بضرورة التفكير والدرس والنظر العقلى من أجل ادراك السعادة الحقيقية ، سواء كان ذلك بمصاحبة الايمان برسالة منزلة أو بغير ذلك ، وهذه حقيقة – سبقه إليها الفلاسفة والمعتزلة من علماء الكلام – تقول بأن الحقيقة واحدة ، والدين حق والحق لا يتعدد [1] . سواء عرف ذلك الحق بالعقل وحده أو بمعونة رسالة سماوية .

ومن أجل ذلك نجد ابن طفيل يركز على ضرورة توفر الفطرة الفائقة للإنسان من أجل ادراك السعادة [2] ، ما توفرت هذه الفطرة الفائقة لحى بن يقظان ، ذلك الرجل الذى عاش منعزلا في جزيرته ، دون أن يرى أحدا من البشر ، جعلته يواصل التفكير وانعام النظر والتخفيف من حاجات الجسم مما جعله يدرك المعقولات ، ويتمكن من الاتصال بالعقل الفعال . كما أنها حينما توفرت لآسال ذلك الرجل الذى كان يعيش في مجتمع يؤمن بعقيدة الهية ، جعلته يغوص في باطن الأمور ، ولا يقف عند ظاهر الرسوم ، فيتمكن من العثور على المعانى الروحانية ، كما أكسبته القدرة على التأويل دون الوقوف على ظاهر الأشياء ، وقد توفر له هذا على غير ما كان سائدا في مجتمعه الأمر الذى جعله " كالنبت " الذى قال به ابن باجه مما جعله يهرب من مجتمعه ، طالبا العزلة فيذهب إلى جزيرة حى بن يقظان ، حيث يلتقى ببطلها ، وبعد لقائهما تتضح لهما وحدة الحقائق التى وصل إليها كل منهما ، وإن كان لحى السبق في بعضها ، الأمر الذى جعل آسال يقتدى بحى بن

([1]) دكتور عبد الرحمن بدوى : حى بن يقظان لابن طفيل – مقالة في تراث الانسانية المجلد الأول سنة ١٩٦٣ ص ٢٤١ .

([2]) دكتور عمر فروخ : ابن طفيل وحى بن يقظان ، ص٥٥ – ٥٦ .

يقظان حتى يقترب منه ، ويعبدا الله معا بتلك الجزيرة حتى يأتيهما اليقين [1] وهو يعنى السعادة القصوى عند ابن طفيل .

وابن طفيل يؤكد هنا على جانب الفطرة في الإنسان ، ومن ثم لا يلقى اهتماما كبيرا بالناحية التعليمية التى رأيناها عند ابن سينا ، وان اهتم بشئ من أصول الزهد ، والرياضيات البدنية . وقد تاكد ذلك عنده باشارته إلى فشل حى بن يقظان وآسال عندما انتقلا إلى بلد آسال ، فى محاولة من حى بن يقظان للارتقاء بأهل سلامان إلى درجة السعداء ، إلا أنه لم يفلح بل ادرك أنهم " إذا رفعوا عن ذلك إلى يفاع الاستبصار ، واختل ما هم عليه ، فقد ينتكسوا وتسوء عاقبتهم . ومن أجل ذلك اعتذر لهم عما تكلم به معهم ، وأوصاهم بملازمة ما هم عليه من التزام حدود الشرع والأعمال الظاهرية ، وقلة الخوض فيما لا يعنيهم والايمان بالمتشابهات والتسليم لها والأعراض عن البدع والأهواء والاقتداء بالسلف الصالح ، والترك لمحدثات الأمور ، لأنهم بذلك سيفوز بدرجة " الأمن " [2] ، وهى درجة لا تلحقهم بأهل الشقاوة وإن كانت لا تعلو بهم إلى درجة السعداء الحقيقيين .

وابن طفيل بهذا يسير على نهج سلفه ابن باجه وان تميز عنه بالتوسع في مجال العزلة ، واتاحة مكان أرحب للزهد والحركات الصوفية ، يتضح ذلك من أسلوب الحياة الذى اتخذه حى بن يقظان لنفسه من نحو الامتناع عن الغذاء مدة طويلة لا يعاوده الا خشية الهلاك ، والاعتزال في مغارته ، وايثاره للحركة الدائرية تشبها بالإجرام السماوية من نحو دورانه حول الجزيرة أو حول نفسه إلى درجة الاغماء عليه معها ،

([1]) ابن طفيل : حى بن يقظان ، ص٥٩ .
([2]) المصدر السابق ، ص٥٩ .

حتى قيل ان ابن طفيل قد " زاد من شأن الزهد والتصوف كثيرا بعد أن كان ابن باجة قد حد منهما " (١) .

- **ابن رشد :**

إلا أننا نجد ابن رشد يعود مرة أخرى فيتخلص من الجانب العملى أو الصوفى الذى بدأ عند ابن باجه واتسع عند ابن طفيل ، فيصير بذلك مخلصا للخط الفلسفى الذى رسمه أرسطو ، ومتابعا للنهج الذى سبقه إليه الفارابى وابن سينا ، باعتمادهما على العقل والدرس وتنمية القوى الإنسانية سبيلا للوصول للسعادة .

فإذا كان المفكرون الاسلاميون قد أجمعوا على أن للاتصال طريقين : صعود وهبوط ، الطريق الصاعد هو الذى يبدأ من المحسوسات ثم الصور الهيولانية ثم الصور الخيالية ثم الصور المعقولة . فإذا حصل في العقل هذه المعقولات سمى ذلك اتصالا ، أى اتصال العقل الهيولانى بالصور المعقولة التى هى فعل محض ، وهذا الطريق ميسور لكل انسان . والطريق النازل هو أن تفترض وجود هذه الصور المعقولة وأنها تتصل بنا ، فنكتسبها وهذه موهبة الهية لا تتيسر لكل إنسان ، بل لأصناف السعداء فقط ، وهذا هو الطريق الذى اختاره الصوفية لأنفسهم ولم يختاره ابن رشد ، بل أنكره وآثر بعد الفحص الطريق الأول (٢) . فهو يرى أن الطفل يولد وفيه استعداد لتقبل المعلومات العامة ، فإذا ما أخذ في الدراسة والتعلم تحول هذا الاستعداد إلى عقل بالفعل ، ولا يزال هذا العقل ينمو ويرقى حتى يتصل بالعقول المفارقة ويستمد منها الفيض والالهام ، وهذا هو الكمال الأسمى الذى نطمح إليه جميعا ،

---

(١) الشيخ محمد يوسف موسى : تاريخ الأخلاق ص٢١٣ .

(٢) مقدمة الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى ، لتلخيص كتاب النفس لابن رشد ، مكتبة النهضة المصرية سنة ١٩٥٠م ص٦٠ .

والطريق الموصلة إليه هى تنمية المعلومات ، وترقية المدارك الإنسانية فالعلم وحده هو سبيل السعادة والاتصال بعالم العقول والأرواح (١) . وبعبارة أخرى يدلل ابن رشد على قدرة العقل الإنسانى على الاتصال بالعقول المفارقة أو بالعقل الفعال الذى به تتحقق للإنسان السعادة القصوى ، وذلك انطلاقا من طبيعة العقل نفسه ، تلك الطبيعة التى تعينه على انتزاع الصور المعقولة من الموضوعات المحدثة التى هى في طبيعتها معقولة إذن فمن باب أولى أن ذلك العقل قادر على أن يدرك تلك العقول المفارقة التى هى بطبيعتها معقولة ، وبذلك يمكنه ادراك سعادته . يقول ابن رشد : إن العقل النظرى لما كان من طبيعته انتزاع الصور من الموضوعات ، وكان ينتزع الصورة غير المفارقة التى ليست في نفسها عقلا ، فهو أحرى أن ينتزع هذه الصورة المفارقة التى هى في نفسها عقلا (٢) . كما يدعم رأيه هذا بأمر آخر ، هو أن العقول والاجرام البعيدة لم يوجدها البارى إلا وأوجد عقولا تدركها وتعرفها . إذ من المحال أن يخلق البارى معقولا دون أن يوجد عقلا يعقله (٣) .

في هذا الاطار الذى ارتضاه ابن رشد لفلسفته سبيلا إلى السعادة القصوى باستخدام العلم والدرس ، رفض كما سبق أن أشرنا طريق الصوفية ، وفى هذا يقول " رينان " عن ابن رشد ، بعد أن يستعرض لمحات من الفكر الصوفى عند الفرس والهنود ومن قالوا به : إنه بقى " غريبا عن هذه الحماقات ، أى أن مما لامراء فيه ، ابن رشد أقل فلاسفة عرب الأندلس تصوفا ، وقد أعلن بصوت عال أن نقطة النمو البشرى

---

(١) ابن رشد : تلخيص كتاب النفس ، تحقيق وتقديم دكتور أحمد فؤاد الأهوانى ص١٨٩ ، وأنظر أيضا : دكتور ابراهيم مدكور ، في الفلسفة الإسلامية جـ١ ص٥٢ ، فرح أنطون : ابن رشد وفلسفته ص٤٥ ، آرنست رينان ابن رشد والرشدية ص١٥٦ .

(٢) ابن رشد : تلخيص كتاب النفس ص٨٩ .

(٣) د . عمر فروخ : ابن رشد وفلسفته ص٤٦ .

العليا ليست سوى النقطة التى تبلغ ملكات الإنسان عندها إلى أقصى قوتها ، ويوصل إلى الله عندما يخرق الإنسان بالتأمل حجاب الأمور ، ويجد نفسه مواجها للحق الأعلى ، ونسك الصوفية باطل لا طائل فيه ، وذلك أن غاية الإنسان هى نصر قسم النفس الأسمى على الحس فمتى تم هذا بلغت الجنة مهما كان الدين الذى يجهر به " (١) .

سابعا: درجات أو مراتب السعادة عند الفلاسفة المسلمين

لم نجد من بين آراء فلاسفة الاسلام مراتب أو درجات للسعادة الأخلاقية بالمعنى الصحيح ، وذلك – فيما نرى – أثر من آثار العقيدة الإسلامية على تفكيرهم ورغم ما تأثروا به من آثار خارجية ، فلسفية أو غير فلسفية ، لأن الاسلام كعقيدة ، وأن لم يدع إلى رفض الحياة الدنيا بما فيها من لذات أو سعادات إلا أنه قد اعتمد أن اللذة الكبرى والسعادة القصوى إنما هى تلك التى تتحقق للفائزين بالجنة في الحياة الأخرى . ومن ثم كانت السعادة عند الفلاسفة المسلمين بالمعنى الصحيح إنما هى ما أطلقوا عليه السعادة القصوى ، ومن ثم فهى درجة واحدة لا تنقسم ، وكانوا إذا أطلقوا على غير ذلك اسم السعادة ، فإنما يطلقونه من قبيل التجوز ، لأنه في أغلب الأحيان موصل أو مساعد على الوصول إلى السعادة القصوى .

ولكننا إذا كنا لم نجد لدى فلاسفة الاسلام تقسيما لدرجات السعادة ، فإننا وجدنا لديهم تقسيما للناس من حيث امكاناتهم من ناحية ، ومن حيث ما يترتب على هذه الامكانات من بعد أو قرب من السعادة القصوى.

---

(١) أرنست رينان : ابن رشد والرشدية ص ١٥٦ .

- الفارابى :

في هذا الإطار نجد الفارابى يقسم الناس إلى ثلاث مراتب أو ثلاث درجات يسميهم على التوالى : الحر ، والبهيمى ، والعبد المطيع . ويقيم تقسميه هذا على أمرين هما : جودة الروية وقوة الارادة أو العزيمة . ويعنى بهذا أن من الناس من يرى ما هو صحيح وله من الارادة والعزيمة ما يمكنه من عمله ، ومن الناس من لا يمكنه رؤية ما هو صحيح ، وليس له من الارادة أو العزيمة نصيب ، ونوع ثالث من الناس يرى ما هو صحيح ولكن ليس له من العزيمة أو الارادة القدر الذى يمكنه من عمله ، ومن ثم كان الحر ... من له جودة الروية وقوة العزيمة على ما أوجبته الروية " والبهيمى هو من لم تكن له هاتان الصفتان ، والعبد المطيع هو من كانت له جودة الروية وليس له قوة العزيمة " ([1]).

ويبين الفارابى أهمية هذا التقسيم من خلال بيان علاقة الإنسان بالأفعال الحسنة والقبيحة ، وارتباطها بما يترتب عليها من لذة أو أذى ، فمن اللذة أو الأذى ما هو عاجل أو آجل ، ومنها ما هو حسى وروحى ، وقد يكون ما هو عاجل وحسى من اللذة والأذى أعرف مما هو آجل وروحى ، ومن له جودة الروية يستطيع أن يميز بين كل هذا وبفضل هذا التمييز يستطيع أن يدرك من الأفعال ما هو فاضل بصرف النظر عن ارتباطه بلذة أو أذى ، فهو يدرك الفعل الفاضل ، وقد يكون له أذى عاجل أو حسى معروف ، ولكن له لذة آجلة أكبر وأعظم فيأتيه ، وقد يكون له لذة عاجلة وحسية مدركة واضحة ، ولكن له أذى آجل أعظم وأكبر فلا يأتيه ، فإذا عرف ذلك ، وكان له من قوة العزيمة والارادة ما يكفل له عمل ما أوجبته الروية ضمن تحليه بالفضائل وتجنبه للرذائل

([1]) الفارابى : التنبيه على سبيل السعادة ص١٦ – ١٧ .

، وأدرك السعادة وهو الحر الذى وصفه الفارابى بأنه ذو الروح القدسية التى لا تشغلها " جهة تحت عن فوق ، ولا يستغرق الحس الظاهر حسها الباطن ، وقد يتعدى تأثيرها من بدنها إلى أجسام العالم وما فيه من الروح والملائكة بلا تعليم من الناس ويقارن بين هذه الروح القدسية التى يتحلى بها الإنسان الحر ، وبين الأرواح العامية فيقول : " والأرواح العامية الضعيفة إذا مالت إلى الباطن غابت عن الظاهر ، وإذا مالت إلى الظاهر غابت عن الباطن ... وإذا اجتمعت من الحس الباطن إلى قوة غابت عن أخرى ، مثل البصر يخبل بالسمع والخوف يشغل عن الشهوة ، والشهوة تشغل عن الغضب ، والفكرة تسد عن الذكر والتذكر يصد عن التفكر . أما الروح القدسية فلا يشغلها شأن عن شأن "([1]).

أما الإنسان البهيمى فهو ذلك الذى لا يمكنه ادراك ذلك ، ومن ثم يرتبط بالأفعال بقدر ما تحققه له من لذات حسية وعاجلة ، طبقا لما يقابل ذلك من انفعال صادر مما له من أهواء وشهوات الأمر الذى يحيد به عن السعادة . أما العبد المطيع فهو الذى يدرك ما أدركه الحر ، ولكن ليس له من قوة العزيمة ما يمكنه من العمل بما أدرك ، نتيجة لسيطرة أهوائه وشهواته عليه ، الأمر الذى يجعل منه عبدا لها ، ولذا سماه الفارابى " العبد المطيع " ويبقى هكذا إلى ان يستطيع أن يفلت من سيطرة الأهواء والشهوات . ويكون له ما ينبغى من ارادة تعمل بما توجبه عليه الروية ، فإذا تم له ذلك لحق بالأحرار .

([1]) الفارابى : الثمرة المرضية في بعض الرسالات الفارابية ص٧٥ – اختيار دكتور ابراهيم مدكور : فى الفلسفة الإسلامية جـ١ ص٣٨ .

- ابن سينا :

وكذلك ابن سينا يقسم الأنفس البشرية بحسب قدرتها على ادراك السعادة إلى ثيثة أصناف : الأول منها ويسميه بالأنفس الزكية ، والثانى يسميه الأنفس البله ، والصنف الثالث يسميه الأنفس المقدسة .

أما الأنفس الزكية فهى تلك المحافظة على جوهرها والتى يتكون لديها الشوق إلى كمالها حيث تتحقق سعادتها ، إلا أنها وبسبب وجودها في البدن قد تكونت لديها هيئة ربطتها بالبدن وإن كانت مضادة لجوهرها مؤذية لها ، تلك الأنفس – فيما يرى ابن سينا – إذا فارقت البدن أحست بتلك المضادة العظيمة وتأذت بها أذى عظيما ، لكن هذا الأذى وهذا الألم ليس لأمر لازم بل لأمر عارض غريب ، والعارض الغريب لا يدوم ولا يبقى فيزول ويبطل مع ترك الأفعال ، التى كانت تثبت تلك الهيئة بتكرارها فيلزم إذن أن تكون العقوبة التى بحسب ذلك غير خالدة ، بل تزول وتنمحى قليلا قليلا حتى تزكو النفس وتبلغ السعادة " (١) ويقابل هذا الصنف من الأنفس البشرية عند ابن سينا ما أسماه الفارابى بالعبد المطيع من البشر . والذى في استطاعته إذا ترك الانقياد للأهواء والشهوات لحق بالأحرار ، فزاده ابن سينا تفسيرا فقال بأنه لما كان من الطبيعى لهذه الأنفس أنها ستترك البدن بالموت وأنها زكية بطبعها كما أسماها هو ، وجيدة الفكرة كما قال الفارابى ، فإنها ستعانى فترة بسبب تعلقها بالبدن ، ولكن في الحياة الأخرى ، لا وجود لهذا البدن ، إذا فهى ستستطيع اللحاق بالسعداء ، وإن كان ذلك بعد فترة .

---

(١) ابن سينا : النجاة (مختصر الشفاء) ص ٤٨٨ .

أما ما أسماه ابن سينا الأنفس " البله " وهذا النوع من الأنفس لم يتكون لها ذلك الشوق – الذى يكون للأنفس الزكية – إلى كمالها ، أما من حيث إذعانها للبدن فقسمها ابن سينا إلى نوعين ، نوع منهما لم يرتبط بالبدن ، الأمر الذى لم يتكون معه لديها تلك الهيئة البدنية التى جعلتها مذعنة للأمور البدنية ، وعنها قال ابن سينا إنها بعد المفارقة تصير إلى سعة من رحمة الله ، ونوع من الراحة . أما النوع الآخر من الأنفس البله قد ارتبطت النفس فيه بالبدن وأذعنت له اذعانا كاملاً ، الأمر الذى تكون لها معه عند المفارقة هيئة بدنية تشدها إلى البدن ، مع غيبته (أى غيبة لبدن) وعنها قال ابن سينا بأنها " وإن كانت مكتسبة للهيئات البدنية الردية ، وليس عندها هيئة غير ذلك ، ولا معنى يضاده وينافيه فتكون لا محالة ممنوة بشوقها إلى مقتضاها ، فتتعذب عذابا شديدا بفقدها البدن ومقتضيات البدن من غير أن يحصل المشتاق إليه ، لأن آلة ذلك قد بطلت ، وخلق التعلق بالبدن قد بقى " ([1]) .

أما الصنف الثالث من الأنفس الذى قال به ابن سينا فهو ما أسماه بالأنفس المقدسة ، وهى تلك التى تتحلى بما أسماه بالشوق إلى كمالها فضلا عن خلوها من تلك الهيئة الاذعانية التى تربطها بالبدن ، الأمر الذى يهيئ لها اتصالها بكمالها بالذات ، وانغماسها في اللذة الحقيقية ، وتبرئها عن النظر إلى ما خلفها . وهى إذا فارقت البدن اتصلت بالفيض الالهى عند سدرة المنتهى تحت عرش الرحمة ، وانطبق عليها قوله تعالى : " وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة " بذلك يحصل ادراك السعادة القصوى وهى أعلى درجات السعادة .

([1]) المصدر السابق ص٤٨٨ .

- ابن مسكويه :

أما ابن مسكويه فيركز كما عرفنا من قبل ، على بيان السعادة الدنيوية على طريقة أرسطو ، وإن كان لا ينكر – كفيلسوف مسلم – السعادة الأخروية بل يرى أن من وصل إلى السعادة القصوى في الدنيا سينال السعادة الأخروية في الجنة التى وعد الله بها المؤمنين ، وهو يتناول بالحديث مراتب أو درجات السعادة في كتابيه " تهذيب الأخلاق " و " كتاب السعادة " ، وفيها يقسمها إلى ثلاث مراتب ، السعادة العامة ، والسعادة الخاصة والسعادة القصوى . ولعله قد نحا هذا المنحى اعتبارا بمن يشملهم كل نوع من الأنواع الثلاثة ، لأنه يذكر أن السعادة العامة يمكن كل أحد أن ينال منها ويحظى بها " أما السعادة الخاصة " فهى ليست في متناول الجميع ، وبنفس القدر ، بل تنال " بحسب إنسان وإنسان " بل " يختص بها صاحب علم أو صناعة فاضلة ، ويتفاوتون فيها على قدر مراتبهم في العلوم والصناعات ، وبحسب الأحوال التى يصدرون فيها أفعالهم على ما يوجبه الرأى والتمييز ... أما السعادة القصوى " فليس ينالها كل واحد ولا يظفر بها كل من طلبها " فهى للخاصة من الناس " .

ثم نجده في " التهذيب " يعرض لمراتب السعادة بحسب موضوعها ، ويقسمها إلى ثلاث مراتب طبقا للفضائل التى تتعلق بهذا الموضوع ، فيذهب إلى أن " أول رتب الفضائل تسمى سعادة ، وهى أن يصرف الإنسان ارادته ومحاولاته إلى مصالحه في العالم المحسوس والأمور المحسوسة في أمور النفس والبدن ، وما كان من الأحوال متصلا بهما ومشاركا لهما في الأمور النفسانية ، ويكون تصرفه في الأحوال المحسوسة تصرفا لا يخرج به عن الاعتدال الملائم لأحواله الحسية ،

وهذه حال قد يتلبس فيها الإنسان بالأهواء والشهوات " [1] . وهذه الرتبة قريبة من ذلك النوع من الأنفس الذى أطلق عليه ابن سينا من قبل الأنفس الزكية . ثم ينتقل ابن مسكويه إلى بيان رتبة أخرى أكثر رقيا من سابقتها ، أطلق عليها الرتبة الثانية وهى " التى يصرف الإنسان فيها ارداته ومحاولاته إلى الأمر الأفضل من صلاح النفس والبدن من غير أن يتلبس مع ذلك بشئ من الأهواء والشهوات ، ولا يكترث بشئ من النفسيات المحسوسة إلا بما تدعوه الضرورة " [2] . أما النوع أو الرتبة الثالثة والأخيرة ، والتى تقابل مرتبة " الحر " عند الفارابى وذى الروح القدسية أو " النفس المقدسة عند ابن سينا ، وهى آخر مراتب الفضيلة عند ابن مسكويه ، فهى " أن تكون أفعال الإنسان كلها أفعالا الهية ، وهذه الأفعال هى خير محض ، والفعل إذا كان خيرا محضا فليس يفعله فاعله من أجل شئ آخر ، غير الفعل نفسه ، وذلك أن الخير المحض هو غاية متوخاة لذاتها ، أى هو الأمر المطلوب المقصود لذاته " [3] .

كما يورد ابن مسكويه تصنيفا آخر للسعداء ، يقسم السعداء فيه إلى أربعة أقسام أو مراتب حسب موقعهم من الخيرية والفضل ، ويذهب إلى أن منهم من هو خير فاضل بالفطرة ومنهم من ليس كذلك ، بل هو كسائر الناس ، ولكنه يجد ويسعى ويجتهد طلبا للخيرية والفضل حتى يدركهما ، والنوع الثالث هو أولئك الذين يكرهون على التحلى بالخيرية والفضل بالتأديب الشرعى ، والنوع الرابع والأخير هو أولئك الذين يتحلون بالخيرية والفضل عن طريق إكراههم أيضا بالتعليم الحكمى . ولكن لما كان ابن مسكويه شأنه شأن فلاسفة الاسلام –

([1]) ابن مسكويه : تهذيب الأخلاق ص٨٨ .
([2]) المصدر السابق ص ٨٩ .
([3]) المصدر السابق ص٩٠ .

يقول بالسعادة العقلية ، أى تلك التى تتأتى بالجهد والسعى العقلى لادراكها فهو يؤثر القسم الثانى على سائر الناس السعداء ، وفى هذا يقول : " ومعلوم أن المطلوب هو القسم الثانى ، إذا كانت الأقسام الباقية هى من خارج ولا يمكن أن تطلب ، أعنى أن من يتفق له في أصل مولده السعادة ، ومن يكره عليها من أقسام الطالب المجتهد ، وتبين أن مقام الطالب المجتهد ومنزلته من السعادة التامة الحقيقية ، وأنه وحده من بين سائر الطبقات هو السعيد الكامل المقرب إلى الله عز وجل ، المحب المطيع المستحق خلته ، ومحبته " (١) .

- **ابن باجه :**

وإذا انتقلنا إلى فلاسفة المغرب نراهم – فيما يتعلق بمراتب السعادة – يسيرون على نهج فلاسفة المشرق .. لا مراتب حقيقية للسعادة وإنما هى مراتب لأصناف البشر ، أو مراتب للسعداء ، فابن باجه مثلا يصنف الناس في ثلاث صور أولها ، الصورة الجسمانية ، وهى صورة أولئك الذين تصدر أفعالهم انطلاقا مما فيه رفاهية البدن ولذته كالطعام اللذيذ واللباس الفاخر وما شابه ذلك مما يساعد على وجود البدن وهو – فيما يرى ابن باجه – أقصر الموجودات وأليقها بالفناء (٢) . وبالتالى من اتصف بهذه الصورة من الناس كان جديرا بوصفه بالخسة ولهذا نجد ابن باجه يسوى بينه وبين البهيمة حتى ولو اتخذ شكل الإنسان ، ذلك لأنه قد صدر في هذه عن مجرد الأنفعال الذى للحيوان البهيمة دون أن يكون للروية والتفكير – التى يختص بها الإنسان – مكان يقول ابن باجه : " فإنه إن لم يستعمل الفكرة كان ذلك فعلا بهيميا لا شركة للإنسانية فيه من كان غرضه غرضا بهيميا سواء نيل

---

(١) المصدر السابق ص١٧٧ .
(٢) ابن باجه : رسالة تدبير المتوحد ص ٧٧ .

بفكرة إنسانية أو لم ينل ، كان جدوى إنسانيته وجدوى البهيمة واحدا " [1] ، وثانيها " صورة الروحانية ، وهى صورة الانسان الذى لا يهمل صورته الجسمانية ، ذلك لأنه محتاج إليها من أجل البقاء أو الوجود الطبيعى له ، ولكنه لا يركن إلى مجرد هذا البقاء أو الوجود القصير والفانى فحسب ، بل يتطلع إلى ما هو أبقى له وأدوم ، وما هو أبقى وأدوم يتم له بصورته الروحانية لا بصورته الجسمانية ، إلا أن الناس ذوى الصورة الروحانية قد إختلفوا في مقدار اهتمامهم بالصورة الجسمانية بالنسبة إلى ما روحانى ، ومن أجل هذا وجد من الناس من لا يحفل بصورته الجسمانية إذا تعارضت مع صورته الروحانية ، الأمر الذى يصل به إلى التضحية بصورته الجسمانية إذا اقتضى الأمر ذلك ، وهؤلاء هم الذين سماهم ابن باجه بكبار النفوس ، وضرب مثلا على هؤلاء بما قتلوا أنفسهم في الحرب بالمروانى في حرب عبيد لله على بن العباس ، وهو القائل :

وذل الحياة وكره الممات وكلا أراد وخيما وبيلافإن
كان لابد من ذا وذا فسيرا إلى الموت سيرا جميلا

وبما فعلته الزباء مع عمرو حين قالت . بيدى لابيد عمرو ، وملكة مصر مع أغسطس المذكور خبرها في التاريخ وبأقوام يذكرهم في كبار الأنفس أرسطو طاليس ، حرموا أنفسهم ومدتهم عندما أيقنوا أن عدوهم يغلبهم [2] . ويميل ابن باجه إلى وصف حالة هؤلاء بأنها خروج عن الطبع مرة ، وأنها تتسم بالمبالغة والافراط مرة أخرى ، وأن استدرك ذلك بقوله : الا في بعض الظروف . الأمر الذى يجعله يميل أيضا إلى تفضيل صورة أخرى من صور كبار النفوس ، وهى صورة أولئك الذين

([1]) المصدر السابق ص٧٥ .
([2]) المصدر السابق ص ٧٧ – ٧٨ .

يغلبون صورتهم الروحية على صورتهم الجسمانية دون التضحية بالجسمانية ، وفي هذا يقول : " ومن شرف الأشراف الكبار الأنفس صنف دون هذا (أى دون من يضحون بصورتهم الجسمانية) وهو من لا يحفل بصورته الجسمانية عند الروحانية ، غير أنه لا يتلفها . أما أن صورته الروحانية لا تضطره إلى ذلك ، وان اضطرته إلى ذلك فآثر بقاء صورته الجسمانية . وذلك مثلما فعله حاتم الطائى عندما ذبح فرسه وقعد جائعا لم يطعم منه شيئا ولا طعم منه أهله ، وصبيته يتضورون جوعا .... وهذا الصنف لا موضع للتوقف عن الاعتراف بأن هذا الفعل شرف ورفعة ، كفعل الطائى وما جانسه . وأن هذه الطبيعة كريمة سنية روحانية ، وأنها أسنى المراتب دون مرتبة الحكمة فقط " (١) ، أما ثالثها فالصورة الالهية ، وهى صورة للإنسان الحكيم عند ابن باجه ، وهو ذلك الذى يمارس فضلا عن صورته الروحانية التى يؤثرها على صورته الجسمانية ، صورة أخرى هى الصورة العقلية ، فإذا كان إنسان الصورة الروحانية يفعل الأفعال الجسمانية لا لذاتها ويفعل الأفعال الروحانية لذاتها ، فإن الإنسان الالهى يفعل الأفعال الجسمانية والأفعال الروحانية لا لذاتها ، ولكنه يفعل الأفعال العقلية لذاتها ، وهو بذلك " بالجسمانية هو الإنسان موجود ، وبالروحانية هو أشرف ، وبالعقلية هو الهى فاضل " وهو يأخذ من كل فعل أفضله ، ويشارك كل طبقة في أفضل أحواله الخاصة بهم ، وينفرد عنهم بأفضل الأفعال وأكرمها (٢)

بعد ذلك يربط ابن باجه بين سعادة الإنسان وبين الصورتين الروحانية والالهية ، وينفى كون من يركن إلى الصورة الجسمانية فقط سعيدا ، وذلك بقوله : " كل من يؤثر جسمانيته على شئ من روحانيته

---

(١) المصدر السابق ص٧٩ .
(٢) المصدر السابق ص ٧٩ .

فليس يمكن أن يدرك الغاية القصوى . وإذا فلا جسمانى واحد سعيد ، وكل سعيد فهو روحانى صرف [1] ومن باب أولى أن من هو الهى ، وهو الذى في درجة أسمى ممن هو روحانى سيبلغ السعادة ، بل السعادة القصوى .

- **ابن طفيل :**

أما ابن طفيل فلم يذكر في الحقيقة إلا درجة واحدة من السعادة أو السعداء وهى السعادة القصوى أو من فازوا بها ، وهى تلك الدرجة القاصرة على ذوى الفطرة الفائقة من الناس والتى لم يبلغها عند ابن طفيل في روايته الا حى بن يقظان ورفيقه آسال [2] . وإذا تذكرنا أن " حى بن يقظان " قد وصل إلى هذه الدرجة من السعادة القصوى بفضل ما منحه الله سبحانه وتعالى من فطرة فائقة ، وآسال وهو الرجل المؤمن برسالة سماوية قد وصل إليها لأنه تعدى بفطرته ظاهر العقيدة التى يؤمن بها إلى ما في باطنها من معان روحية خالصة .. إذا تذكرنا ذلك نستطيع أن نقول مع ابن طفيل بأن هذه الدرجة من السعادة القصوى قد اتفق عليها كل من العقل والنقل . إلا أننا نرى أن ابن طفيل عندما يصنف الناس يذكر صنفين آخرين غير أولئك الذين فازوا بالسعادة القصوى ، أحدهما هو أولئك الذين يؤمنون بالرسالات السماوية الصحيحة ، ولكن لقصور فطرتهم لا يستطيعون أن يتعدوا ظاهر شريعتهم إلى ما تتضمنه من معان روحية سامية ، وهؤلاء هم الذين سماهم ابن طفيل " بأصحاب اليمين " وذكر أنهم بذلك فازوا بدرجة سماها " الأمن " وقد بينها بما يعنى أنهم بفضل هذه الدرجة وإن لم يلحقوا بالسعداء ، فهم في مأمن من الشقاوة بعد الموت في الحياة الأخرى ، فهم في حالة شبية بتلك التى

([1]) المصدر السابق : نفس الموضع .
([2]) ابن طفيل : حى بن يقظان ص٥٩ .

ذكرها ابن سينا عن جانب من " الأنفس البله " التى لم تتكون لديها في الحياة الدنيا هيئة اذعانية للبدن ، وقال عن أصحابها أنهم سيكونون بعد مغادرة البدن في " سعة من رحمة الله " ولم يقل عنهم أنهم لحقوا بالسعداء ، أما الصنف الآخر فهم الذين سماهم ابن طفيل " الجمهور من الناس " وهم أولئك الذين تعلقوا بالحياة الدنيا وجعلوها همهم ، وهؤلاء ليس لهم من السعادة نصيب ، بل نصيبهم الشقاوة الأخروية (١) . وهذا الصنف من الناس يقابل ما سماه الفارابى " البهيمى " وعنى به ابن سينا الجانب الآخر من " الأنفس البله " الذين تكونت لديهم هيئة اذعانية للبدن ربطتهم به حتى بعد مفارقته . وسماهم ابن باجه أصحاب " الصورة الجسمانية " .

- **ابن رشد :**

وإذا انتقلنا إلى ابن رشد نستطلع رأيه في ترتيب أو درجات السعادة نجده يتحدث عن " سعادة مشتركة " وهى تلك الدرجة من السعادة الممكنة للناس جميعا . متى انتهوا عن الرذائل واكتسبوا الفضائل التى اتفقت عليها الحكمة والشريعة ، وهى كذلك بقدر اعانتها للإنسان على الفوز بالسعادة الحقيقية في الآخرة ، ومن ثم أشار ابن رشد إلى أن الغرض من الحياة الدنيا التى توصل إلى السعادة لم يكن سوى تغليب الفكر والعقل على الحواس والأهواء والشهوات (٢) . والذى به يكتسب الإنسان الفضائل العملية والفضائل النظرية عن طريق فعل الخيرات والحسنات ، وتوقى فعل الشرور والسيئات وقد قال ابن رشد بأن الشريعة قد أقرت كل هذه الأفعال عن طريق الوحى ، وعرفت بها وحثت عليها فأمرت بالفضائل ونهت عن الرذائل ، وعرفت المقدار

---

(١) المصدر السابق ص٥٨ .
(٢) أنظر : فرح انطون : ابن رشد وفلسفته ص٤٥ .

الذى فيه سعادة جميع الناس في العلم والعمل ، أعنى السعادة المشتركة [1] .

أما النوع الآخر أو الدرجة الأخرى من السعادة الذى قال به ابن رشد فهو السعادة الحقيقية أو السعادة الخاصة ، أو ما عرف عند الفلاسفة المسلمين بالاتصال أو السعادة القصوى ، وهو ذلك الذى يحدث بعد تجاوز ما أسماه بالسعادة المشتركة ، وبفضل حدوث الفضيلة النظرية للإنسان التى تقوم على أعمال الفكر الخالص دون معوقات من جانب البدن بما فيه من غرائز وأهواء وشهوات ، وذهب ابن رشد إلى أن هذه السعادة قد لا تحدث للإنسان على الاطلاق ، وقد تحدث له في هذه الحياة الدنيا ولكن لأعاظم الرجال ، وهم يدركونها في الشيخوخة أو على فراش الموت [2] . وقول ابن رشد هذا باحتمال ادراك الإنسان للسعادة الحقيقية أو القصوى في هذه الحياة الدنيا يجئ متأثرا فيه بأرسطو الذى يحصر حديثه عن السعادة في الحياة الدنيا ، لأنه لا يؤمن بسعادة أخروية كما هو شأن العقيدة الإسلامية . ولكن بالرغم من وجود الأثر الأرسطى فى فلسفة ابن رشد نجد الأثر الاسلامى فيها أوضح ، وذلك لأننا نجده بالإضافة إلى اقراره منذ البداية بسعادة دنيوية وأخروية ، يذهب عند حديثه عن النفس – بعد أن يدلل على خلودها بالعقل والشرع إلى أن هناك نفسا زكية ، بعد الموت ، تعرى عن الشهوات الجسمانية فيتضاعف زكاؤها ونفس خبيثة " زادتها المفارقة خبثا لأنها تتأذى بالرذائل التى اكتسبت لأنها ليست يمكنها الاكتساب إلا من البدن " [3] ويسمى حالة النفس الزكية بالسعادة

---

(1) ابن رشد : مناهج الأدلة ص٢٤١ .
(2) فرح أنطون : ابن رشد وفلسفته ص٤٦ .
(3) ابن رشد : مناهج الأدلة ص٢٤١ .

الأخيرة ، وحالة النفس الخبيثة بالشقاء الأخير ، وما يقوله عن النفس الزكية في هذا المقام هو نفس ما يقوله بلغة الفلسفة عن النفس الإنسانية القادرة على الاتصال بالعقل الفعال بعد تحررها مما يعوقها بسبب البدن . وهو فى هذا يتفق مع سائر فلاسفة المشرق والمغرب وإن اختلفوا في التعبير تارة ، وفى الاختصار أو الاطناب في بعض المواضع دون البعض تارة أخرى .

خاتمة

حتى عهد قريب كانت مشكلة الفلسفة الأخلاقية في الاسلام هى : هل يمكن استخلاص أو قيام هذه الفلسفة من بين التعاليم الدينية ، وهذه مشكلة لم تثر في الفكر الاسلامى فحسب بل أثيرت منذ أمد بعيد ، من قبل مفكرين أرادوا أن يفصلوا بين الدين والأخلاق حفاظا على قداسة الدين ، كما أثيرت من قبل مفكرين آخرين أيضا ، وبنفس المستوى ولكن هذه المرة حفاظا على سمو الأخلاق من الاختلاط بالدين .

وإنسحبت هذه القضية على الأخلاق الإسلامية من حيث علاقتها بالتعاليم الدينية في الاسلام ، وتولى الدفاع عنها فريق من الباحثين ، منهم من توصل إلى استنباط أصل نظرية للأخلاق من القرآن الكريم [1] . ومنهم من حاول أن يستخلص أساسا ميتافيزيقيا للأخلاق النظرية من فكر المتعزلة ، وأساسا نفسيا للأخلاق العملية من أذواق ومجاهدات المتصوفة [2] ، وغير ذلك من الأبحاث الأخلاقية ، وبصرف النظر عن أى النتائج التى توصلوا إليها إلا أنهم بلا شك قد أثبتوا بذلك إمكانية قيام فلسفة أخلاقية في الاسلام . الأمر الذى دفع بنا إلى أن نخطو خطوة أكثر تقدما ، محاولين إقامة لون من النسق الأخلاقى المتكامل في الاسلام ، حول فكرتى الواجب والسعادة .

ومشكلة البحث في فلسفة الأخلاق الإسلامية بصفة عامة ، ومحاولة إقامة مثل هذا النسق الأخلاقى بصفة خاصة ، تعود إلى قلة المادة المنظمة التى تساعد الباحث في تكوين ذلك ، لأنه قد ثبت باتفاق

---

(1) دكتور محمد عبد الله دراز : دستور الأخلاق في القرآن .
(2) دكتور أحمد محمود صبحى : الفلسفة الأخلاقية في الفكر الاسلامى .

الباحثين أن الفلسفة الأخلاقية قد كانت من أقل فروع الفلسفة حظا من عناية الدراسين والمؤرخين للثقافة الإسلامية قديما وحديثا (١) ، ولذلك كان على الباحث ليتمكن من القيام بعمل كهذا أن يتسلح بأمرين رئيسيين هما : الجانب " التكنيكى " أو الفنى اللازم لصياغة هذا النسق الأخلاقى ، ولابد له من أن ينشد ذلك عند فلاسفة الأخلاق قديما وحديثا ، ثم الجانب المادى أو الموضوعى ، والذى لابد له من أن ينشده في التراث الاسلامى على اتساعه ، وهذا أمر في غاية الصعوبة بالنسبة للباحث المصرى في العصر الحديث وهو الذى لا يخرج عن أن يكون أحد اثنين ، أحدهما تخرج من الجامعة المصرية ، فالم ببعض الشئ من الناحية الفنية أو بأسلوب المنهج العلمى . مع افتقار شديد إلى الالمام بالتراث الاسلامى في مظانه ، وثانيهما تخرج من الجامعة الأزهرية بعد ما نالها بفعل الاستعمار ودعاة التغريب مما أدى بها إلى الجمود ، فهو وإن آلم بشئ من التراث الاسلامى . فقد افتقر إلى العلم بالناحية الفنية للمعلوم الإنسانية ، وما تتميز به من أسلوب جديد في البحث . ولكن وبالرغم من هذه الصعوبات أقدمنا على هذه المخاطرة فكانت صورة الواجب الأخلاقى في الاسلام بمفهومه المتميز ، ومصدر الزامه الذى يقوم على تصور كامل لقانون أخلاقى يحكمه .

وإذا كان في الفكر الأخلاقى تعارض أو تناقض بين مفهوم الواجب وبين مفهوم السعادة ، فإن النسق الأخلاقى في الاسلام قد أثبت غير ذلك إذ وجدناه يفصل بين الواجب كواجب يقوم به الإنسان دون نظر إلى أية غاية تترتب عليه ، وبين الواجب كأمر موجب من قبل الله سبحانه وتعالى (٢) ، وعليه يترتب من قبل الله سبحانه ما يثيب به

---

(١) أنظر : المصدر السابق ص١٣ .
(٢) أنظر : القاضى عبد الجبار : المغنى جـ١٤ ص٣٠ – ٣١ .

الإنسان على فعله ، فتكون سعادته أو يعاقبه به على جرمه فتكون شقاوته فكانت السعادة بذلك أمرا مستقلا عن الواجب لا تؤثر في سموه وأخلاقيته ، وهى بالتالى قد احتلت مكانا ملموسا في الفكر الاسلامى ، اعتبارا من الكتاب والسنة إلى سائر المدارس الإسلامية .

وإذا كنا في بحثنا عن السعادة قد انتهينا مع الفكر الاسلامى إلى أن أعلى درجات السعادة أو السعادة الحقيقية أو القصوى هى السعادة الأخروية ، التى لن تتحقق للإنسان الفاضل إلا في الحياة الأخرى ، أى في حياة بعد هذه الحياة الدنيا ، وهو أمر اتفق عليه سائر المفكرين المسلمين كما تأيد من قبل بالكتاب والسنة (١) . والأخلاق الإسلامية بهذا قد تميزت أو لعلها قد سبقت كل الفلسفات الأخلاقية في الوصول إلى حل لمشكلة الأخلاق ، ذلك الذى اغفلته الفلسفات المادية الالحادية فانتهت إلى مبادئ أسلمت القائلين بها إلى حياة مليئة بالقلق والاضطراب ، والصراعات النفسية على عكس ما هو منشود من الأخلاق تماما .

ولعل خير ما يدعم أهمية القول بسعادة أخروية ، وجعلها أعلى السعادت فضلا عن تخطئة المنكرين لها ، ذلك الذى توصل إليه شيخ الفلاسفة الأخلاقيين في الغرب ، ألا وهو عمانويل كانط " الذى أراد أن يقيم فلسفته الأخلاقية في الواجب في منأى عن الدين واعتمادا على العقل ، إلا أنه سرعان ما عاد في نهاية المطاف وخشية منه أن يتقوض مذهبه ونسقه الأخلاقى من أساسه . فقال بما أسماه بالمسلمات وهى ثلاثة الحرية والخلود والله . ولنترك " ول ديورانت " يحكى لنا قصة كانط فيما يتعلق بضرورة الإيمان بالخلود أو الإيمان بوجود حياة أخرى ينعم فيها الإنسان بسعادة أعظم مما هى في الدنيا ، فيقول : " أننا نعلم بأن

---

(١) أنظر : المودودى (أبو الأعلى) نظرية الاسلام الخلقية ص٦٢ – ٦٣ .

الحياة ليست كما يحب الناس ، إذ ما يحبه الناس في هذه الحياة انزال العقاب بالمسئ ، ومكافأة المحسن بالثواب ، ولكن الحياة على نقيض ما يحبه الناس ، إذ لا عقاب فيها للمسئ ولا ثواب للمحسن " . وتعلمنا الحياة كل يوم أن حكمة الثعبان أفضل من رقة الحمامة وأن السرقة تؤدى بصاحبها إلى الفوز إذا كان المال المسروق كبيرا جدا أو يكفى لتغطية معالم السرقة . فلو كان مجرد النفع في هذه الدنيا والوصول إلى الغاية هو كل ما يبرر الفضيلة ، لما كان من الحكمة أن تكون فضلاء وأن نتمسك بأهداب الفضيلة ، ولكن على الرغم من معرفتنا لكل هذا الذى يواجهنا كل يوم ويتكرر في حياتنا باستمرار ، فإننا لا نزال نشعر بأفضلية التقوى والفضيلة وعمل الخير ، ونعرف أن الواجب يدعونا إلى عمل الخير على الرغم من عدم موافقته لنا ، وتنافيه مع مصالحنا . كيف يمكن لهذا الشعور بالحق أن يعيش إن لم نكن نحس في أعماق قلوبنا وقرارة نفوسنا أن هذه الحياة ليست إلا جزءا من حياة ، وأن هذا الحلم الدنيوى ليس إلا مقدمة لميلاد جديد وبعث جديد . كيف يمكن لهذا الشعور بالحق أن يعيش إذا كنا لا نحس وندرك بطريقة غامضة أن في الحياة الأخرى الأطول أمدا سيجزى كل إنسان فيها أضعافا مضاعفة من الحسنات والأجر على ما قدمه من أعمال صالحة في هذه الدنيا ([1]) .

وهذا الذى انتهى كانط إليه مرغما من أجل إثبات مذهبه ، يعتبر في الاسلام كعقيدة ركن أساسى من أركانه الخمسة ، كما يعتبر أصلا من أصول النسق الأخلاقى في الأخلاق الإسلامية ، بل وفيه تتحقق أعظم السعادات وأقصاها وهى السعادة الأخروية . وبهذا سبق

([1]) ول ديورانت : قصة الفلسفة ، ترجمة فتح الله محمد المشعشع ، المعارف بيروت سنة ١٩٧٢ ص٣٥٢ .

الاسلام – عقيدة وأخلاقا – جميع الفلسفات الأخلاقية باقراره لهذه العقيدة ، بل وصدق ما قيل عنه بأن للاسلام فلسفة موحدة جمعت في أخلاق واحدة بين التفكير العقلى وتعاليم الدين دون أن تجعل بينهما تعارض (١) .

وبعد ... هل من قيمة عملية لهذه الرسالة ؟

إذا كان الدين الاسلامى في عهوده الأولى من القوة بحيث قام مقام القاعدة النظرية أو الفلسفة الأخلاقية ، التى استقرت على أساسها سلوكيات العالم الاسلامى ، فكانت الحضارة الإسلامية الشامخة التى غطت رقعة كبيرة من العالم هى العالم الاسلامى ، إلا أن ذلك العصر الذهبى لم يستمر طويلا ، ولعلها الحكمة في تطور المجتمعات والحضارات ، فسرعان ما بدأ الانحدار من القمة إلى القاع ، مما ترتب عليه ما ترتب من سمات الضعف التى لحقت بالأمة الإسلامية في كافة مجالاتها بما فيها مفهومها للدين نفسه ، ومن هنا – فيما نعتقد – كان افتقار امتنا الإسلامية إلى أساس نظرى للأخلاق الإسلامية ، يستمد روحه ومادته من الاسلام وتراثه ، مع مراعاة متغيرات العصر ، وتطور الفكر الانسانى . والدليل على هذه الحاجة الملحة لهذا هو ما نراه من تضارب وقلق واضطراب في سلوك المجتمع وأخلاقياته ، فهذا يقيم سلوكه على اعتقاد موغل في الروحانية والزهد يرتب عليه تقليده لما يراه من شعوذة وبدع يقوم بها أصحاب الربط والطرق الصوفية الغريبة عن العقيدة والخلق الاسلاميين ، وذلك موغل في العقلانية الخالية من أي تذوق أو اعتداد بما هو روحى ، الأمر الذى يقوده أحيانا كثيرة إلى الاعتقاد في " أيديولوجيات " غريبة غير عابئ بما تخالف فيه مجتمعه بما

---

(١) أنظر : دكتور أحمد عروة ، الاسلام فى مفترق الطرق ، نقله عن الفرنسية دكتور عثمان أمين دار الشروق ، بيروت ١٩٧٥ ص٧١ .

لـه مـن تـراث وتقاليـد وقـيم ، ذلـك مثلمـا نـراه اليـوم بـين الشـباب وغـير الشـباب ممـن يعلنـون أنهـم مسـملون ، وفـى نفـس الوقـت يعلنـون أنهـم شيوعيون أو وجوديون ، أو غير ذلك من الفلسفات التى لا تتفق في كثير مـن جوانبهـا مـع الأخـلاق الإسـلامية ، ونـوع ثالـث مـن الشـباب قـد انبهـر بالفلسفة المادية الغربية التى كانت انعكاسا للمجتمع الصناعى المادى في الغـرب مـع العصـر الحـديث وبعـد أن ضـرب بالروحانيـة والـدين عـرض الحـائط ، منتصـرا علـى الكنيسـة فأتخـذ مـن المنفعـة أو السـعادة الماديـة معيارا لسلوكه غير مهتم بغير ذلك من القيم الأخلاقية أو الدينية . وبين أولئك جميعا كان نوع من الشباب يعيش حالة من القلق لا يدرى أين هو ؟ أو من هو ؟ كيف يسلك وأى اتجاه من الاتجهات الأخلاقية التى يقرأها أو يسمع عنها يتبع ؟ أو على أى أساس يقيم سلوكه ؟ هو مسلم ... نعم ... ولكن الفكر أو الثقافة الإسلامية لم يقدم له ما يجيب به على ما يدور في ذهنـه مـن تسـاؤلات ... ذلـك لأنـه لا يجـد فيمـا يجـد إلا مـا هـو مغمـور متناثر في كتب التراث ، وفى لغة وأسلوب قد يصعب على المتخصص فهمـه فكيـف بغـير المتخصـص ، أو أنـه يجـد كتابـات عامـة غـير دقيقـة يقـدمها الوعـاظ والـدعاة في أسـلوب فـج ممجـوح غـير جـذاب ، ينفـر مـن قراءته الشباب .

لكل هذا نعتقد أننا بهذه الرسالة ، بالاضافة إلى ما سبقها من أعمال علمية في هذا المجال ، وما نأمله من جهود أكثر عمقا وتنوعا من آخرين ، لعل الزمان يجود بهم ليسيروا في نفس الطريق فيكملوا المسيرة .. بهـذا يمكـن أن يقـدم في مجـال الأخـلاق الإسـلامية مـا يشـكل تنظيرا واضـحا وسـهل الوصـول إلى قلـب الإنسـان العـادى فضـلا عـن المتميـز ، للأصول والمبادئ الأخلاقية . وفي هـذا تكـون الإجابـة علـى مـا يـدور لـدى المسلم من تساؤلات ، وتكون الحماية أيضا للمسلم من أن يسلك طبقا

لهذه الفلسفة الأخلاقية أو تلك بل عليه أن يسلك فقط طبقا لفلسفته في الأخلاق الإسلامية .

لا أدعى أبدا أننى قدمت بهذا الجهد المتواضع كل هذا ، بل أنها القضية التى تبرز اليوم أمام مفكرى ومثقفى وباحثى هذا العصر من المسلمين ، سواء في مجال الأخلاق أو الفلسفة أو الاقتصاد أو السياسة أو غير ذلك من اهتمامات الإنسان بصفة عامة ، ليعمل الجميع على توكيدها وصولا إلى تحديد معالم الذات الانسانية في الاسلام .

وإذا أضيف هذا الشرف لهذا الجهد ، فإنه سيكون بذلك جهدا جديدا يضاف إلى الجهود السابقة التى قامت لتثبت إمكانية قيام فلسفة أخلاقية اسلامية . بعد أن كان الرأى الشائع هو عدم وجود هذه الفلسفة .

قائمة المصادر والمراجع

أولا : المصادر المراجع العربية :

١- القرآن الكريم .

٢- الكتاب المقدس (العهد القديم ، العهد الجديد) .

٣- إبراهيم بيومى مدكور (دكتور) : فى الأخلاق والمجتمع ، المؤسسة العامة للتأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٧٤ م .

٤- ـــــــــــــــ : في الفلسفة الإسلامية ، منهج وتطبيقه ، الجزء الأول ، ط٢٠ ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٦٨م .

٥- ـــــــــــــــ : في الفلسفة الإسلامية ، منهج وتطبيقه ، الجزء الثانى ،ط١٠ ، دار المعارف القاهرة ١٩٧٦ .

٦- ـــــــــــــــ : في الفلسفة ، بحث في : أثر العرب والاسلام في النهضة الأوروبية ، الهيئة المصرية للتأليف ، القاهرة سنة ١٩٧٠.

٧- ـــــــــــــــ : اللذة عند ابن سينا ، بحث مجلة الثقافة العدد ٦٩١ في العيد الألفى لابن سينا مارس ١٩٥٢ .

٨- ـــــــــــــــ : مع يوسف كرم : دروس في تاريخ الفلسفة القاهرة سنة ١٩٤٢م .

٩- ابراهيم عبد المجيد اللبان : المسلم ، حياته وايمانه ، ط١٠ لجنة البيان العربى ، القاهرة سنة ١٩٦٧.

١٠- ابن باجه : رسائل ابن باجه الالهية ، وتتضمن :

أ) رساة تدبير المتوحد .

ب) رسالة في الغاية الانسانية .

ج) رسالة الوقوف على العقل الفعال .

د) رسالة الوداع .

هـ) رسالة قول يتلو رسالة الوداع .
و) رسالة اتصال العقل بالإنسان .
تحقيق وتقديم ماجد فخرى ، دار النهار للنشر ، بيروت ١٩٦٨م .
١١- ابن تيمية : تقى الدين أحمد بن عبد الحليم ٧٢٨هـ ، جامع الرسائل (المجموعة الأولى) تحقيق دكتور محمد رشاد سالم ، ط١٠ ، مطبعة المدنى ، القاهرة١٩٦٩ .
١٢- ـــــــــــــــ : العبودية تحقيق وتقديم الشيخ عبد الرحمن البانى ، ط٢ ، المكتب الاسلامى ، بيروت ١٣٨٩هـ .
١٣- ـــــــــــــــ : مجموع الفتاوى ، ٣٧ جزء ، طبع الرياض ١٣٨١هـ .
١٤- ابن الجوزى : (جمال الدين ابو الفرج عبد الرحمن ٥٩٧هـ) ، نقد العلم والعلماء أو : " تلبيس إبليس " ، دار الطباعة المنيرية ، القاهرة " بدون تاريخ " .
١٥- ابن حزم : (أبو محمد على بن أحمد بن سعيد ٤٥٦هـ) الأحكام في أصول الأحكام ، مطبعة الإمام ، مصر (بدون تاريخ) .
١٦- ـــــــــــــــ : (مداواة النفوس وتهذيب الأخلاق ، مطبعة العاصمة ، القاهرة ، سنة ١٩٧٠م .
١٧- ابن خلدون : المقدمة ، المكتبة التجارية ، القاهرة (بدون تاريخ) .
١٨- ابن رشد : " أبو الوليد محمد بن أحمد ٥٩٥هـ " مناهج الأدلة في عقائد الملة ، تقديم وتعليق دكتور محمود قاسم ، الانجلو المصرية ، القاهرة ١٩٥٥ .
١٩- ـــــــــــــــ : تهافت التهافت ، نشر الأب يسوع ، بيروت سنة ١٩٣٠م .

٢٠- ـــــــــــــــ : فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال ، تحقيق وتقديم دكتور البير نصرى نادر ط١٠ ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت سنة ١٩٦١ .

٢١- ـــــــــــــــ : تلخيص كتاب النفس ، تحقيق دكتور أحمد فؤاد الأهوانى ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٥٠ .

٢٢- ابن سينا : (أبو على الحسين عبد الله ٤٢٨هـ) : الاشارات والتنبيهات ، ط١٠ ليدن سنة ١٨٩٢م ، الكردى ، بالقاهرة ١٩٣٨ .

٢٣- ـــــــــــــــ : رسالة في السعادة والحجج العشرة على أن النفس الإنسانية جوهر ، الطبعة الأولى ، حيدر آباد سنة ١٣٥٣هـ .

٢٤- ـــــــــــــــ : علم الأخلاق ، مجموعة رسائل ، مطبعة كردستان العلمية مصر سنة ١٣٢٨هـ .

٢٥- ـــــــــــــــ : النجاة (مختصر الشفاء) ، مطبعة السعادة ، مصر سنة ١٣٣١هـ .

٢٦- ابن عربى : (الشيخ الأكبر محيي الدين ٦٣٨هـ) فصوص الحكم ، تحقيق وتعليق دكتور أبو العلا عفيفى ، دار الكتاب العربى ، بيروت ١٩٦١م .

٢٧- ابن عطاء الله السكندرى : (أحمد بن محمد بن عبد الكريم ٧٠٩هـ) تاج العروس الحاوى لتهذيب النفوس ، نشر مصطفى الحلبى ، القاهرة ١٩٤٨م .

٢٨- ـــــــــــــــ : التنوير في اسقاط التدبير ، تحقيق وتعليق موسى محمد على وآخر ، نشر مجمع البحوث الإسلامية ، مطبعة القاهرة الحديثة ، مصر سنة ١٩٧١ .

٢٩- ابن طفيل (أبو بكر محمد بن عبد الملك) ، رسالة حى بن يقظان ، مطبعة ادارة الوطن ، القاهرة ١٢٩٩هـ .

٣٠- ابن قيم الجوزية : (شمس الدين أبو عبد الله محمد ٧٥١هـ) مفتاح دار السعادة ، ومنشور ولاية العلم والارادة ، في جزئين ، مطبعة السعادة ، القاهرة ١٣٢٣هـ .

٣١- ـــــــــــــــ : كتاب شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل ، ط١٠ ، المطبعة الحسينية ، مصر ١٣٢٣هـ

٣٢- ـــــــــــــــ :: الوابل الصيب من الكلم الطيب ، مجموعة الحديث ، الرياض سنة ١٩٦٩م .

٣٣- ابن مسكوية : (أبو على أحمد بن محمد ٤٢١هـ) ، تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق ، نشر مكتبة محمد على صبيح ، القاهرة ١٩٥٩م .

٣٤- ـــــــــــــــ : الحكمة الخالدة (جاويذان خرد) ، تحقيق دكتور عبد الرحمن بدوى ، مكتبة النهضية المصرية ، القاهرة ١٩٥٢ .

٣٥- ـــــــــــــــ : كتاب تجارب الأمم ، إعتنى بنسخة وتصحيحه هـ . و . أندروز ، مطبعة التمدن ، مصر ١٩١٤م – نسخة مصورة بمكتبة المثنى ببغداد .

٣٦- ـــــــــــــــ : الفوز الأصغر ، بيروت ١٣١٩هـ .

٣٧- ـــــــــــــــ : كتاب السعادة في فلسفة الأخلاق ، مصر ١٩١٧م .

٣٨- ـــــــــــــــ : رسالة في اللذات والآلالم – مجموعة رسائل مخطوطه ، مصورة عن مجموعة راغب باشا باستانبول مكتبة جامعة القاهرة تحت رقم ٢٦٠٦٤ .

٣٩- ابن المقفع : (١٤٢هـ) ، الأدب الكبير ، مصر ١٩١٣م .

٤٠- ـــــــــــــــ : الأدب الصغير ، مصر ١٩١٣م .

٤١- ـــــــــــــــ : كليلة ودمنة ، مصر ١٩٣٤م .

٤٢- أبو الحسن الندوى : روائع اقبال ، دار الفتح ، بيروت ١٩٦٨م .

٤٣- أبو العلا عفيفى (دكتور) : التصوف ، الثورة الروحية في الاسلام ، دار المعارف بمصر سنة ١٩٦٣ .

٤٤- ـــــــــــــــ : الملامتية والصوفية وأهل الفتوة ،نشر عيسى الحلبى ، القلاهرة ١٩٤٥ م .

٤٥- ـــــــــــــــ : الحب والخير والجمال في فلسفة ابن سينا – بحث – مجلة الثقافة العدد ٦٩٢ سنة ١٩٥٢ .

٤٦- أبو حيان التوحيدى وابن مسكويه : الهوامل والشوامل ، تحقيق أحمد أمين وآخر ، لجنة التأليف والنشر ، مصر سنة ١٩٥١م .

٤٧- أبو ريان (دكتور محمد على) : تاريخ الفكر الفلسفى في الاسلام ، دار الجامعات ، اسكندرية سنة ١٩٧٤ .

٤٨- أبو ريدة (دكتور محمد عبد الهادى) : ابراهيم بن سيار النظام وآراؤه الفلسفية ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٤٦م .

٤٩- أحمد أمين : الأخلاق ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٦٧م .

٥٠- ـــــــــــــــ : ضحى الاسلام ، ٣ أجزاء ، ط١٠ ، مطبعة الاعتماد مصر ١٩٣٣ .

٥١- ـــــــــــــــ : ظهر الاسلام ، ٤ أجزاء ، ط٣٠ ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٦٢ .

٥٢- ـــــــــــــــ : فجر الاسلام ، ط٣٠ ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٣٥م .

٥٣- أحمد فريد الرفاعى (دكتور) الغزالى : مطبعة عيسى الحلبى ، القاهرة ١٩٣٦م .

٥٤- أحمد محمد الحوفى (دكتور) : الحياة العربية في الشعر الجاهلى ، مطبعة نهضة مصر ، سنة ١٩٦٢م . (وقد تناول الباحث في الباب الثالث منه الحياة الخلقية من الشعر)

٥٥- أحمد محمود صبحى (دكتور) : الفلسفة الاخلاقية في الفكر الاسلامى (العقليون والذوقيون ، أو النظر والعمل) دار المعارف ، مصر ١٩٦٩ م .

٥٦- اخوان الصفا : رسائل اخوان الصفا وخلان الوفا ، بيروت ١٩٥٧م .

٥٧- أرسطو : الأخلاق النيقوماخية (علم الأخلاق إلى نيقوماخوس) ترجمه من اليونانية إلى الفرنسية ، وقدم له بارتلمى سانت هلير – ونقله إلى العربية أحمد لطفى السيد ، في جزءين ، دار الكتب ، القاهرة ١٩٢٤م .

٥٨- آزاد سبحانى : تعاليم الاسلام في ضوء الفلسفة الربانية ، شرح وترجمة محمد بن معاذ ، دار الفكر العربى ، مصر ١٩٤٩م .

٥٩- اسكندر معلوف : الاخلاق ، بيروت ١٩٠٢ م .

٦٠- اسماعيل مظهر : فلسفة اللذة والألم ، مصر ١٩٣٦م .

٦١- آسين بلاثيوس : ابن عربى حياته ومذهبه ، ترجمة دكتور عبد الرحمن بدوى ، مصر ١٩٦٥م .

٦٢- الشبيلى (أبو الحسن سلام بن عبد الله بن سلام) : الذخائر والاعلاق في آداب النفوس ومكارم الأخلاق ، المطبعة الوهبية ، مصر ١٢٩٨هـ .

٦٣- الأشعرى : (أبو الحسن على بن اسماعيل ٣٣٠هـ) : مقالات الاسلاميين ، تحقيق الشيخ محيي الدين عبد الحميد ، ط١٠ ، النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٥٠م .

٦٤- ـــــــــــــــــ : كتاب اللمع في الرد على أهل الزيع والبدع ، تحقيق حمودة غرابة مصر ١٩٥٥م .

٦٥- ـــــــــــــــــ : الأصبهانى (أبو محمد عبد الله بن محمد بن جعفر بن حبان ٣٦٩هـ) اخلاق النبى – صلى الله عليه وسلم – وآدابه ، ط١٠ ، دار الهلال ، القاهرة ١٩٥٩م .

٦٦- الأصبهانى (أبو نعيم أحمد بن عبد الله ٤٣٠هـ) : حلية الأولياء وطبقات الأصفياء ، دار الكتاب العربى ، بيروت ، ١٩٦٧م .

٦٧- الأصفهانى (أبو القاسم الحسين بن محمد بن الفضل الراغب ٥٠٣هـ) : الذريعة إلى مكارم الشريعة ، ط٢٠ ، مطبعة الوطن ، القاهرة (بدون تاريخ) .

٦٨- ـــــــــــــــــ : تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين ، المطبعة الحمدية المصرية سنة ١٣٢٣هـ .

٦٩- أفلاطون : محاورة الدفاع ، ترجمة دكتور زكى نجيب محمود ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٥٣م .

٧٠- ـــــــــــــــــ : محاورة فيدون ، ترجمة دكتور زكى نجيب محمود ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٥٣م .

٧١- أفلوطين : التساعية الرابعة الأفلوطين في النفس ، ترجمة ودراسة دكتور فؤاد زكريا الهيئة العامة للتأليف والترجمة والنشر ، مصر سنة ١٩٧٠م .

٧٢- إقبال (محمد) : تجديد الفكر الدينى في الاسلام ، ترجمة عباس محمود لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٥٥م .

٧٣- ألبير نصرى نادر (دكتور) : النفس الانسانية عند ابن سينا ، بحث القى في المهرجان الالفى لابن سينا في بغداد سنة ١٩٥٢ الكتاب الذهبى للمهرجان ، مطبعة مصر ، القاهرة ١٩٥٢ .

٧٤- الآمدى (سيف الدين أبو الحسن على) : الإحكام في أصول الأحكام ، الرياض ١٣٨٧م .

٧٥- الأهوانى (دكتور أحمد فؤاد) : التربية في الاسلام ، دار المعارف ، مصر ١٩٦٨م .

٧٦- ـــــــــــــــ : أفلاطون ، سلسلة نوابغ الفكر الغربى ، دار المعارف ، مصر (بدون تاريخ) .

٧٧- ـــــــــــــــ : المدارس الفلسفية ، مكتبة مصر ، القاهرة ١٩٦٥م .

٧٨- ـــــــــــــــ : القيم الروحية في الاسلام ، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ، القاهرة ١٩٦٢م .

٧٩- أوليرى (ديلاسى) : علوم اليونان وسبل انتقالها إلى العرب ، ترجمة دكتور وهيب كامل ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر القاهرة ١٩٦٢م .

٨٠- ـــــــــــــــ : الفكر العربى ومكانه في التاريخ ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٦١ م.

٨٠- بارودى (دكتور) المشكلة الأخلاقية والفكر المعاصر ، ترجمة دكتور محمد غلاب ، والدكتور ابراهيم مدكور ، الانجلو المصرية ، القاهرة ١٩٢٠م .

٨٢- الباقلانى (أبو بكر محمد بن الطيب ٤٠٣هـ): التمهيد في الرد على الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة ، تحقيق الاستاذ محمود الخضيرى ، دكتور محمد عبد الهادى أبو ريده ، دار الفكر العربى ، القاهرة ١٩٤٧م .

٨٣- برجسون (هنرى) : منبعاً الأخلاق والدين ، ترجمة دكتور سامى الدروبى ، وآخر الهيئة العامة للتأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٧١ م .

٨٤- البستى (أبو حاتم محمد بن حبان) : روضة العقلاء ونزهة الفضلاء ، نشر مصطفى الحلبى ، القاهرة (بدون تاريخ) .

٨٥- البغدادى (أبو منصور عبد القاهر ٤٢٩هـ) : كتاب أصول الدين ، ط١٠ ، استانبول ، ١٩٢٨م .

٨٦- التسترى (شمس الدين) : كتاب مكارم الأخلاق والسياسة والزهد ، مخطوط بدار الكتب المصرية تحت رقم ١٢٥٣ تصوف وأخلاق دينية.

٨٧- التهانوى (محمد بن على) : كشاف اصطلاحات الفنون ، طبع كلكته ، ١٨٦٢م .

٨٨- توفيق الطويل (دكتور) : أسس الفلسفة ، ط٤٠ ، دار النهضة ، القاهرة ١٩٦٤م .

٨٩- ـــــــــــــــ : العرب والعلم في عصر الاسلام الذهبى ، دار النهضة ، القاهرة ١٩٦٨م .

٩٠- ـــــــــــــــ : الفلسفة الخلقية ، نشأتها وتطورها ، دار النهضة ، القاهرة ١٩٦٧م .

٩١- ـــــــــــــــ : مذهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق ، ط١ النهضة المصرية القاهرة ، ١٩٥٣م .

٩٢- تيسير شيخ الأرض ، المدخل إلى فلسفة ابن سينا ، ط١٠ ، دار الأنوار ، بيروت سنة ١٩٦٧ .

٩٣- الجاحظ (أبو عثمان عمر بن بحر ٢٥٥هـ) رسائل الجاحظ ، دار النهضة بيروت سنة ١٩٧٢م .

٩٤- جبور عبد النور : نظرات في فلسفة العرب ، منشورات دار المكشوف ، بيروت سنة ١٩٤٥ .

٩٥- جلال الدين الدوانى : لوامع الأشواق في مكارم الأخلاق ، كلكته ١٩١١م .

٩٦- جمال الدين الأفغانى ، والشيخ محمد عبده ، العروة الوثقى ، دار الكتاب العربى ، بيروت سنة ١٩٧٠م .

٩٧- جميل صليبا (دكتور) : نظرية الخير عند ابن سينا ، الكتاب الذهبى للمهرجان الألفى لابن سينا ، مطبعة مصر ، القاهرة ١٩٥٢ .

٩٨- ـــــــــــــــ : المعجم الفلسفى ، جزآن ، دار الكتاب اللبنانى ، بيروت سنة ١٩٧١ .

٩٩- جورج باستيد : المدنية ، سرابها ويقينها ، ترجمة دكتور عادل العوا ، دمشق ١٩٥٧م .

١٠٠- جولد تسيهر (اجناس) : العقيدة والشريعة في الاسلام ، ترجمة دكتور محمد يوسف موسى وآخرين ، دار الكتاب المصرى ، القاهرة ١٩٤٦م .

١٠١- جويو (جـ . هـ .) : الأخلاق بلا إلزام ولا جزاء ، ترجمة دكتور سامى الدروبى ، دار الفكر العربى ، القاهرة ١٩٤٦م .

١٠٢- الجيلانى (عبد الكريم بن إبراهيم) : الإنسان الكامل في معرفة الأوائل والأواخر ، جزأن القاهرة ١٣٠٤هـ .

١٠٣- الحارث المحاسبى : الوصايا أو النصائح ، تحقيق عبد القادر عطا ، طبع محمد على صبيح ، مصر سنة ١٩٦٤م .

١٠٤- حافظ بن أحمد حكمى : معارج القبول بشرح سلم الوصول إلى علم الأصول ، جزأن المطبعة السلفية ، القاهرة ، بدون تاريخ .

١٠٥- حسن ابراهيم حسن (دكتور) : تاريخ الاسلام السياسى والدينى والثقافى والاجتماعى ، النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٤٦م .

١٠٦- حسن شحاته سعفان (دكتور) : كتاب تهذيب الأخلاق وتطهير الاعراق لابن مسكويه – مقالة – مجلة تراث الانسانية – المجلد الثالث ١٩٦٥ م .

١٠٧- الخرائطى (أبو بكر محمد بن جعفر بن محمد) : مكارم الأخلاق ومعاليها ومحمود طرائفها ومرضيها ، المطبعة السلفية ، القاهرة ١٣٥٠هـ .

١٠٨- دى بور (ت . ج .) : تاريخ الفلسفة في الاسلام ، ترجمة دكتور محمد عبد الهادى أبو ريده ، ط٤٠ ، القاهرة ١٩٥٧م .

١٠٩- الرازى (أبو بكر محمد بن زكريا) : رسائل فلسفية ، نشر بول كراوس ، ط١٠ ، مطبوعات كلية الآداب – جامعة القاهرة ١٩٣٩م .

١١٠- الرازى (فخر الدين محمد بن عمر ٦٠٦هـ) : كتاب النفس والروح وشرح قوامها ، نشر معهد الأبحاث الإسلامية ، اسلام آباد ١٩٦٨م .

١١١- رشاد سالم (دكتور) : مقارنة بين الغزالى وابن تيمية ، الدار السلفية ، المدينة المنورة ، ١٩٧٥م .

١١٢- ــــــــــــــــ : المدخل إلى الثقافة الإسلامية ، مؤسسة الأنوار ، الرياض (بدون تاريخ) .

١١٣- رينان (ارنست) : ابن رشد والرشدية ، ترجمة عادل زعيتر ، دار احياء الكتب العربية ، القاهرة ١٩٥٧م .

١١٤- زكريا ابراهيم (دكتور) : الأخلاق والمجتمع ، القاهرة ١٩٦٦ .

١١٥- ـــــــــــــــــ : عود إلى مشكلات الأخلاق ، مقال – مجلة الفكر المعاصر العدد ٣٢ أكتوبر ١٩٦٧ .

١١٦- ـــــــــــــــــ : مبادئ الفلسفة والأخلاق ، مكتبة مصر ، القاهرة ١٩٦٢ .

١١٧- ـــــــــــــــــ : مشكلة الحرية ، مكتبة مصر ، القاهرة ١٩٥٩م .

١١٨- ـــــــــــــــــ : المشكلة الخلقية ، ط١٠ ، مكتبة مصر ، القاهرة ١٩٦٩ .

١١٩- زكى مبارك (دكتور) : التصوف الاسلامى في الأدب والاخلاق جزأن ، ط١٠ ، مطبعة الرسالة ، القاهرة ١٩٣٨م .

١٢٠- ـــــــــــــــــ : الأخلاق عند الغزالى ، دار الكتاب العربى ، القاهرة ١٩٦٨م .

١٢١- زكي نجيب محمود : تجديد الفكر العربى ، دار الشروق ، بيروت ١٩٧١ م .

١٢٢- زهدى جار الله : النزعة الانسانية عند ابن سينا – الكتاب الذهبى للمهرجان الألفى لابن سينا ، مطبعة مصر ، القاهرة ١٩٥٢ .

١٢٣- سبينوزا : رسالة في اللاهوت والسياسة ، ترجمة وتقديم دكتور حسن حنفى الهيئة العامة للتأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٧١ .

١٢٤- سدجويك (هنرى) : المجمل في تاريخ علم الأخلاق ، ترجمة دكتور توفيق الطويل وآخر ، ط١٠ ، دار نشر الثقافة ، الاسكندرية ١٩٤٩م .

١٢٥- سلطان محمد : الفلسفة العربية والأخلاقية ، مطبعة المعارف بمصر (بدون تاريخ) .

١٢٦- سميلز (صموئيل) ، الأخلاق ، ترجمة محمد الصادق حسين ، القاهرة ١٩١٠م .

١٢٧- سيد أمير على : روح الاسلام ، جزأن ، ترجمة أمين محمود الشريف مكتبة الآداب ، مصر سنة ١٩٦٣ .

١٢٨- الشباطبى (أبو اسحق ابراهيم بن موسى اللخمى ٧٩٠هـ) : الموافقات في أصول الفقه ، المكتبة التجارية ، القاهرة (بدون تاريخ).

١٢٩- الشعرانى (عبد الوهاب) : اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر ، دار المعرفة ، بيروت (بدون تاريخ) .

١٣٠- الشهرستانى (أبو الفتح محمد عبدالكريم ٥٤٨هـ) : الملل والنحل ، تحقيق محمد سيد كيلانى ، مصطفى الحلبى ، القاهرة ١٩٦٧م .

١٣١- ـــــــــــــــ : نهاية الاقدام ، تحقيق الفرد جيوم ، مكتبة المثنى ، بغداد (بدون تاريخ) .

١٣٢- الشيرازى : رسالة في علم الأخلاق ، الخلقية للقوانين الشرعية ، ط١٠ ، مطبعة المقيد ، القاهرة ١٢٩٩هـ .

١٣٣- صبحى محمصانى (دكتور) : الدعائم الخلقية للقوانين الشرعية ، ط١٠ ، دار العلم للملايين ، بيروت ١٩٧٣م .

١٣٤- ـــــــــــــــ : الأوضاع التشريعية في الدول العربية ، ط٣٠ ، بيروت سنة ١٩٦٥م .

١٣٥- الدين السلجوفى : أثر الإمام الغزالى فى الأخلاق . بحث مهرجان الغزالى في دمشق سنة ١٩٦١م . كتاب المهرجان ، المجلس الأعلى للفنون والآداب ، مصر سنة ١٩٦١ .

١٣٦- عادل العوا (دكتور) : المذاهب الأخلاقية ، عرض ونقد ، جزأن الجزء الأول دمشق ١٩٥٨م ، الجزء الثانى دمشق ١٩٥٩م .

١٣٧- عبد الحليم محمود (دكتور) : التفكير الفلسفى في الاسلام ، جزأن الانجلو مصر سنة ١٩٦٤م .

١٣٨- عبد الرحمن بدوى (دكتور) : الأخلاق النظرية ، وكالة المطبوعات ، الكويت ١٩٧٥م .

١٣٩- ـــــــــــــــ : أرسطو ، ط٢٠ ، النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٤٤ .

١٤٠- ـــــــــــــــ : تاريخ التصوف الاسلامى من البداية حتى القرن الثانى ، وكالة المطبوعات الكويت سنة ١٩٧٥ .

١٤١- ـــــــــــــــ : حى بن يقظان لابن طفيل – مقال – مجلة تراث الانسانية ، المجلد الأول مصر سنة ١٩٦٣م .

١٤٢- ـــــــــــــــ : شخصيات قلقه فيالاسلام ، مكتبة النهضة المصرية ، مصر سنة ١٩٤٤ .

١٤٣- ـــــــــــــــ : شهيدة العشق الالهى – رابعة العدوية ، النهضة المصرية مصر سنة ١٩٦٢ .

١٤٤- ـــــــــــــــ : الفلسفة القورينائية أو مذهب اللذة ، دار ليبيا للنشر ، بنغازى ١٩٦٩ .

١٤٥- ـــــــــــــــ : مذاهب الاسلاميين ، جزأن و دار العلم للملايين ،بيروت ١٩٧٣ .

١٤٦- عثمان أمين (دكتور) : الجوانية ، أصول عقيدة وفلسفة ثورة ، دار القلم مصر سنة ١٩٦٤ .

١٤٧- ـــــــــــــــ : رائد الفكر المصرى – محمد عبده ، النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٥٥ م .

١٤٨- ـــــــــــــــ :: رسالة التوحيد لمحمد عبده – مقال – مجلة تراث الإنسان مجلد / ٣ مصر سنة ١٩٦٥م .

١٤٩- ـــــــــــــــــ : الفلسفة الرواقية ، ط٣٠ ، الانجلو المصرية القاهرة سنة ١٩٧١م .

١٥٠- العراقى (دكتور محمد عاطف) : تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية ، دار المعارف بمصر ، ط٢٠ ، القاهرة ١٩٧٤م .

١٥١- ـــــــــــــــــ : الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٧١ م .

١٥٢- ـــــــــــــــــ : الزعة العقلية في فلسفة ابن رشد ، دار المعارف القاهرة ١٩٦٨م .

١٥٣- ـــــــــــــــــ :: دراسات في مذاهب فلاسفة المشرق ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٧٢م .

١٥٤- العسقلانى (أبو الفضل أحمد بن حجر ٨٥٣هـ) : بلوغ المرام من أدلة الأحكام ، دار الكتاب العربى ، بيروت (بدون تاريخ) .

١٥٥- العقاد (عباس محمود) : أثر العرب في الحضارة الأوروبية ، دار المعارف بمصر سنة ١٩٦٥ .

١٥٦- ـــــــــــــــــ : حقائق الاسلام وأباطيل خصومه ، ط١٠ ، مطبعة مصر ، القلاهرة سنة ١٩٥٧م .

١٥٧- ـــــــــــــــــ : الفلسفة القرآنية ، دار الهلال ، القاهرة ١٩٦٦م .

١٥٨- ـــــــــــــــــ : عبد الرحمن الكواكبى ، دار الكتاب العربى ، بيروت ١٩٦٩م .

١٥٩- على عبد الواحد وافى (دكتور) : الاسلام في المجتمع العربى ، مكتبة المنار الكويت (بدون) .

١٦٠- على عيسى عثمان (دكتور) : الإنسان عند الغزالى ، ترجمة خيرى حماد ، الانجلو ، القاهرة سنة ١٩٦٤م .

١٦١- عمر فاروخ (دكتور) : ابن طفيل وقصة حى بن يقظان ، بيروت ١٩٥٩م .

١٦٢- الغزالى (أبو حمد محمد ٥٠٥هـ) : إحياء علوم الدين ، مكتبة الشعب ، مصر سنة ١٩٦٩م .

١٦٣- ـــــــــــــ : الأربعين في أصول الدين ط٢٠ ، الكردى ، مصر ١٣٤٤هـ .

١٦٤- ـــــــــــــ : أدب الدنيا والدين – ضمن مجموعة – مطبعة كردستان العلمية ، القاهرة ١٣٢٨هـ .

١٦٥- ـــــــــــــ : أيها الولد ، طبع فيينا ١٨٣٨م .

١٦٦- ـــــــــــــ :: تهافت الفلاسفة ، تحقيق دكتور سليمان دنيا ، ط٣٠ ، دار المعارف – القاهرة ١٩٥٧م .

١٦٧- ـــــــــــــ : كتاب سر العالمين وكشف ما في الدارين ، مطبعة السعادة ، مصر ١٣٢٧هـ .

١٦٨- ـــــــــــــ :: المستصفى في علم الأصول ، ط١٠ ، المطبعة الأميرية مصر ١٣٢٢هـ .

١٦٩- ـــــــــــــ : المنقذ من الضلال ، مكتبة الجندى – القاهرة (بدون تاريخ) .

١٧٠- ـــــــــــــ : منهاج العابدين إلى الجنة ، المطبعة الكاستلية ، القاهرة ١٢٨٨هـ .

١٧١- ـــــــــــــ : ميزان العمل ، ط٢٠ ، المطبعة العربية ، مصر ١٣٤٢هـ .

١٧٢- ـــــــــــــ : كيمياء السعادة ، ضمن مجموعة رسائل ، كردستان العلمية بمصر سنة ١٣٢٨هـ .

١٧٣- الطبرسى / الشيخ رضى الدين أبو نصر : مكارم الأخلاق ، نشر البابى الحلبى بمصر سنة ١٣١١هـ .

١٧٤- الطبرى (أبو جعفر محمد بن جيرير ٣١٠هـ) : تفسير القرآن ، تحقيق محمود محمد شاكر ، دار المعارف ، القاهرة ١٣٧٤هـ .

١٧٥- الطحاوى (أبو جعفر أحمد بن محمد) : العقيدة الطحاوية ، نشر الكردى ، ط١٠ ، مصر ١٣٤٠هـ .

١٧٦- الطرطوشى (أبو بكر محمد بن محمد بن الوليد ٥٢٠هـ) : سراج الملوك ، ط١٠ ، المطبعة الخيرية ، بمصر سنة ١٣٠٦هـ .

١٧٧- الطوسى (أبو نصر السراج) : اللمع في التصوف ، تحقيق دكتور عبد الحليم محمود وآخر ، دار الكتب الحديثة ، القاهرة ١٩٦٠م.

١٧٨- الطوسى (نصر الدين) : أوصاف الاشراف ، ترجمة محمد الخليلى ، نشر مطبعة النجف الاشرف ، النجف الاشرف ١٩٥٦م .

١٧٩- الفارابى (أبو نصر محمد بن محمد ٣٣٩هـ) : رسالة في تحصيل السعادة ، ط١٠ ، حيدر آباد سنة ١٣٤٥هـ .

١٨٠- ـــــــــــــــ : كتاب التنبيه على سبيل السعادة ، ط١٠ ، حيدر آباد ١٣٤٦هـ .

١٨١- ـــــــــــــــ : آراء أهل المدينة الفاضلة ، ط١٠ ، الكتبى ، القاهرة ، ١٩٠٦ م .

١٨٢- الفارابى : الثمرة المرضية في بعض الرسالات الفارابية ، نشرة ديتربصى ، ليدن ، ١٨٩٠م .

١٨٣- فرح نطون : ابن رشد وفلسفته ، نشر جامعة الاسكندرية ، مصر ١٩٥٣م .

١٨٤- فضل الرحمن (دكتور) : الفلسفة الإسلامية الحديثة – بحث قدم لمؤتمر برنستون للثقافة الإسلامية . جمع وتقديم الاستاذ محمد خلف الله ، ط٢٠ ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٦٢ .

١٨٥- القارى (ملا بن سلطان محمد ١٠١٤هـ) : شرح الفقه الأكبر للإمام الأعظم ابن حنيفة ، نشر مصطفى الحلبى ، القاهرة ١٩٥٥م .

١٨٦- القاضى عبد الجبار (أبو الحسن ٤١٥هـ) : شرح الأصول الخمسة ، تحقيق وتقديم دكتور عبد الكريم عثمان ، مكتبة وهبة ، القاهرة ١٩٦٥م .

١٨٧- ـــــــــــــــ : المحيط بالتكليف ، تحقيق عمر عزمى ، القاهرة ١٩٦٥م .

١٨٨- ـــــــــــــــ : المغنى جـ٦ (التعديل والتجوير) ، تحقيق دكتور أحمد فؤاد الأهوانى " ، الدار المصرية للتأليف والنشر ، القاهرة ١٩٦٢م .

١٨٩- ـــــــــــــــ : المغنى جـ٦ (٢ – الارادة) تحقيق الاب جورج قنواتى ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ، القاهرة (بدون تاريخ) .

١٩٠- ـــــــــــــــ : المغنى جـ٨ (المخلوق) ، تحقيق دكتور توفيق الطويل ، وسعيد زايد ، الدار المصرية للتأليف والنشر ، القاهرة (بدون تاريخ) .

١٩١- ـــــــــــــــ : المغنى جـ٩ (التوليد) ، تحقيق دكتور توفيق الطويل وسعيد زايد ، الدار المصرية للتأليف والنشر ، القاهرة ١٩٦٤م .

١٩٢- ـــــــــــــــ : المغنى جـ١١ ، (التكليف) تحقيق محمد على النجار وآخر ، الدار المصرية ، سنة ١٩٦٥م .

١٩٣- ـــــــــــــــــ : المغنى جـ١٢ (النظر والمعارف) تحقيق دكتور ابراهيم مدكور ، الدار المصرية للتأليف والنشر ، القاهرة (بدون تاريخ) .

١٩٤- ـــــــــــــــــ : المغنى جـ١٤ (الأصلح) تحقيق مصطفى السقا ، الدار المصرية للتأليف ، القاهرة ١٩٦٥م .

١٩٥- القشيرى (أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن ٤٦٥هـ) : الرسالة القشيرية ، نشر مصطفى الحلبى ، القاهرة ١٩٥٩م .

١٩٦- كارل بروكلمان : تاريخ الشعوب الإسلامية ، ترجمة نبيه أمين فارس ، ط٥٠ ، دار العلم للملايين ، بيروت ١٩٦٨م .

١٩٧- كارادى فو (البارون) : الغزالى ، ترجمة عادل زعيتر ، عيسى الحلبى ، القاهرة ١٩٥٩م .

١٩٨- كانط (عمانويل) : أسس ميتافيزيقا الأخلاق ، ترجمة دكتور محمد فتحى الشنيطى دار النهضة العربية ، بيروت ١٩٧٠م .

١٩٩- الكلا باذى (أبو بكر) : التعرف لمذهب أهل التصوف ، تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود ، وآخر ، دار احياء الكتب العربية ، عيسى الحلبى ، القاهرة ١٩٦٠م .

٢٠٠- الكواكبى (عبد الرحمن ١٩٠٢م) : الأعمال الكاملة لعبد الرحمن الكواكبى ، جمع دكتور محمد عمارة ، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ، القاهرة ١٩٧٠م .

٢٠١- ليفى بريل : الأخلاق وعلم العادات الأخلاقية ، ترجمة دكتور محمود قاسم ، وآخرون ، نشر مصطفى الحلبى ، القاهرة ١٩٥٥م .

٢٠٢- ليون جوتبيه : المدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية ، ترجمة دكتور محمد يوسف موسى ، ط١٠ ، القاهرة ١٩٤٥م .

٢٠٣- الماوردى (أبو الحسن على بن محمد ٤٥٠هـ) : أدب الدنيا والدين ، مطبعة صبيح ، القاهرة سنة ١٩٥٧م .

٢٠٤- محمد أبو زهرة (الشيخ) : أصول الفقه ، دار الفكر العربى ، القاهرة سنة ١٩٥٧م .

٢٠٥- محمد أحمد جاد المولى : الخلق الكامل ، ط١٠ ، أربعة أجزاء مطبعة حجازى ، القاهرة ١٩٣٢ .

٢٠٦- محمد أحمد المليجى : ابن طفيل وفلسفته كما نرها من كتابه الوحيد " حى بن يقظان " مقال ، مجلة العربى العدد ١٤٥ ، ديسمبر ١٩٧٠م .

٢٠٧- محمد أسد : الاسلام على مفترق الطرق ، ترجمة دكتور عمر فروح ، ط٧٠ ، دار العلم للملايين ، بيروت ١٩٧١م .

٢٠٨- محمد بن زكريا الكاندهلوى : أسباب سعادة المسلمين وشقائهم في ضوء الكتاب والسنة ، ط٢٠ ، منشورات المجلس العلمى ، الهند ١٩٧٢م .

٢٠٩- محمد البهى (دكتور) : الجانب الالهى من الفكر الاسلامى ، ط٤٠ ، دار الفكر العربى ، القاهرة ١٩٦٧م .

٢١٠- محمد سعيد رمضان البوطى (دكتور) : كبرى اليقينيات الكونية ، وجودالخالق ووظيفة المخلوق ، دار الفكر ، بيروت ١٩٦٩م .

٢١١- محمد عبد الله دراز (دكتور) : الدين – بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان ، دار القلم ، الكويت ١٩٧٠م .

٢١٢- ـــــــــــــــ : النبأ العظيم ، نظرات جديدة في القرآن ، دار القلم ، الكويت ١٩٧٠م .

٢١٣- ـــــــــــــــ : مدخل إلى القرآن الكريم ، دار القلم ، الكويت ١٩٧١م .

٢١٤- ـــــــــــــــــ : دستور الأخلاق في القرآن ، دراسة مقارنة للأخلاق النظرية في القرآن ، ترجمة دكتور عبد الصبور شاهين ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ١٩٧٣م .

٢١٥- ـــــــــــــــــ : دراسات اسلامية ، دار القلم ، الكويت ١٩٧٣ .

٢١٦- محمد بن عبد الوهاب (الشيخ) : كتاب الكبائر ، الرياض ، ١٣٨٩هـ .

٢١٧- محمد عبده (الشيخ الإمام) : رسالة التوحيد ، ط١٧ ، دار المنار ، القاهرة سنة ١٩٥٦م .

٢١٨- محمد عثمان نجاتى (دكتور) : الادراك الحسى عند ابن سينا ، ط٢٠ ، دار المعارف بمصر ، القاهرة ١٩٦١م .

٢١٩- محمد كمال جعفر (دكتور) : في الفلسفة والأخلاق ، دار الكتب الجامعية ، القاهرة ١٩٦٨م .

٢٢٠- ـــــــــــــــــ : من التراث الصوفى – سهل بن عبد الله التسترى ، دار المعارف بمصر ، ١٩٧٤م .

٢٢١- محمد لطفى جمعه : تاريخ فلاسفة الاسلام في المشرق والمغرب ، مطبعة المعارف ،مصر ١٩٢٧م .

٢٢٢- محمد مصطفى حلمى (دكتور) : ابن الفارض والحب الالهى ، دار المعارف القاهرة ١٩٧١م .

٢٢٣- ـــــــــــــــــ : الحب الالهى في التصوف الاسلامى ، دار القلم ، القاهرة سنة ١٩٥٠ .

٢٢٤- ـــــــــــــــــ : الحياة الروحية في الاسلام ، الهيئة العامة للتأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٧٠م .

٢٢٥- ـــــــــــــــ : الخصائص الأخلاقية للرياضيات والأذواق الصوفية ، مقال – مجلة معهد الدراسات الإسلامية ، العدد الأول السنة الأولى ، القاهرة ١٩٥٨م .

٢٢٦- ـــــــــــــــ : السعادة عند ابن سينا ، بحث – مجلة الثقافة العدد ٦٩٢ ، القاهرة ١٩٥٢ .

٢٢٧- محمد يوسف موسى (دكتور) : بين الدين والفلسفة في رأى ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط ، ط٢٠ ، دار المعارف بمصر ١٩٦٨م

٢٢٨- ـــــــــــــــ : تاريخ الأخلاق ، ط٢٠ ، نشر أمين عبد الرحمن ، مصر سنة ١٩٤٣م .

٢٢٩- ـــــــــــــــ : فلسفة الأخلاق في الاسلام وصلاتها بالفلسفة الإغريقية ط٣٠ ، مؤسسة الخانجى ، القاهرة ١٩٦٣م .

٢٣٠- محمد يوسف موسى (دكتور) : القرآن والفلسفة ، ط٣٠ ، دار المعارف بمصر ١٩٧١م .

٢٣١- محمود قاسم (دكتور) : دراسات في الفلسفة الإسلامية ، ط مكتبة الانجلو المصرية ، القاهرة ١٩٦٦ .

٢٣٢- ـــــــــــــــ : في النفس والعقل لفلاسفة الاغريق والاسلام ، ط٤٠ ، الانجلو المصرية ، القاهرة ١٩٦٩م .

٢٣٣- ـــــــــــــــ : مناهج الأدلة وعقائد الملة لابن رشد – مقال – مجلة تراث الانسانية ، مجلد ٣ القاهرة ١٩٦٥م .

٢٣٤- محمود قراعه : الأخلاق في الاسلام من أحاديث الرسول ومن فتاوى ابن تيمية ، دار مصر للطباعة ، القاهرة ١٩٦٣م .

٢٣٥- مصطفى عبد الرازق (الشيخ) : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ، ط٢٠ ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٥٩م .

٢٣٦- ـــــــــــــــــ : فيلسوف العرب والمعلم الثانى ، القاهرة ١٩٤٥ .

٢٣٧- الملطى (أبو الحسين محمد بن أحمد ٣٧٧هـ) : التبيه والرد على أهل الأهواء والبدع ، تقديم وتعليق الشيخ محمد زاهد الكوثرى ، مكتبة المثنى بغداد ، ١٩٦٨م .

٢٣٨- (زين الدين بن على المعبرى) : ارشاد العباد إلى سبيل الرشاد ، المطبعة الشرقية ، مصر ١٣١٧هـ .

٢٢٩- المليبارى : كفاية الاتقياء ومنهاج الاصفياء ، نشر عيسى الحلبى القاهرة (بدون) .

٢٤٠- منصور رجب : تاملات في فلسفة الأخلاق ، ط١٠ ، مطبعة مخيمر القاهرة ١٩٥٣م .

٢٤١- المودودى (أبو الأعلى) : نظرية الاسم الخلقية ، ترجمة محمد كاظم سباق ، مكتبة الشباب المسلم ، دمشق ١٩٥٦م .

٢٤٢- ـــــــــــــــــ :: نظام الحياة في الاسلام ، نقله إلى العربية محمد عاصم حداد ، ط٤٠ ، دار الفكر ، دمشق ١٩٦٥م .

٢٤٤- نجيب بلدى (دكتور) : مراحل الفكر الأخلاقى ، دار المعارف ، القاهرة سنة ١٩٦٢م .

٢٤٤- نيتشه (فريدريك) : هكذا تكلم زرادشت ، ترجمة فليكس فارس ، المكتبة الأهلية ، بيروت ١٩٣٨م .

٢٤٥- النووى (محيي الدين بن يحيي) : كتاب الأربعين النووية وشرحها ، دار المنار بمصر ١٣٤٢هـ .

٢٤٦- هنترميد : الفلسفة وأنواعها ، ترجمة الدكتور فؤاد زكريا دار النهضة القاهرة ، ١٩٦٩م .

٢٤٧- هنرى كربان وآخرون : تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ترجمة نصير مروة وآخرين ، منشورات عويدات ، بيروت ١٩٦٦م .

٢٤٨- وحيد الدين خان : الاسلام يتحدى ، ترجمة ظفر الدين خان ، ط٥٠ ، المختار الاسلامى ، القاهرة ١٩٧٤م .

٢٤٩- وليم ماكدوجل ك الأخلاق والسلوك في الحياة ، ترجمة سليم ابراهيم ، مكتبة مصر ، القاهرة ١٩٦١م .

٢٥٠- اليافعى (أبو عبد اللاه محمد ٧٦٨هـ) : نشر المحاسبة الغالية في فضل المشايخ الصوفية ، أصحاب المقامات العالية ، نشر مصطفى الحلبى ، القاهرة ١٩٦١م .

٢٥١- يحيي هويدى (دكتور) : تاريخ فلسفة الاسلام في القارة الأفريقية ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٦٦م .

٢٥٢- ـــــــــــــــ : دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية ، القاهرة ١٩٧٢م .

٢٥٣- يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط ، دار المعارف القاهرة ١٩٥٧ م .

٢٥٤- ـــــــــــــــ : تاريخ الفلسفة الحديثة ، ط٥٠ ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٦٩ .

٢٥٥- ـــــــــــــــ : تاريخ الفلسفة اليونانية ، ط٣٠ ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٥٣م .

٢٥٦- يوسف مراد (دكتور) : مبادئ علم النفس العام ، ط٣٠ ، دار المعارف القاهرة ١٩٥٧م .

ثانيا : المراجع الأفرنجية

1- Afifi (A. E.) : The mystical philosophy of Muhyid D`in Ibmul Arabi, Cambridge, 1939 .
2- Bergson H. : Les deux sources deux sources de la Moralg et la Religion Paris, 1948.
3- Broad, CD : Five Types of Ethical theories, London, 1934.
4- Draz, (Dr. M. A.) : La Merale du Koran , Edition Al-Maaref le Caire , 1950.
5- Dwight M. Donaldson : Studies in Muslim Ethics, London, 1963.
6- Ehcyclopedia of Islam, 2nd edition.
7- Ehcyclopedia of philosophy , paul Edwards, Macmillan publishing Co. 1972.
8- Ehcyclopedia of Religion and Ethics .
9- George F. Hourani : Islamic Rationalism " The Ethics of Abd Al-Jabbar " clarendon press oxford . 1971.
10- Henry Sidgwick : outlines of the history of Ethics , Beacon Press, Boston , 1968.
11- Iganz goldziher : Muslim Studies (Muhammedanische studien edited by : S.M Stern : London , 1967 .
12- Jan Han : The notion of duty in Ethics , Idbrairie unirersitaire d`Alsace, Strasbourg, 1931 .
13- John. S. Mackenzi , L.L.D. : glasg . Litt. D. Camb : A Manual of Ethics , London , 1948.
14- Le P. Ch. Lahr , S. J. : course de philosophie, 15 ieme edition Paris, 1914.
15- Leon Gauthier : the orie D`ibn Rochd Sur le rapports de la Relivion et la philosophie , Paris , 1909 .

16- Macdonald, D. B. The Religious attitude and life in Islam Chicago , 1909 .
17- Madkour, Dr. I. B. : La place d`Al . Farabi dans I`ecloe philosophieque Musulman , Paris , 1934.
18- Mary sturt M. A. andMargret Hobling M.A. : practioal Ethics, London, 1949.
19- Mohammed Arkoun : Traite D`ethique " Tahdib Al-AH laq Wa Tathir Al-A Raqi , Damas, 1969.
20- Muirhead, J.H : Elements of Ethics , London 1949.
21- M. Smith : An early Mystic of Baghded, London, 1935.
22- Nowell Smaith , P.H : Ethics , Benguin Books, London, 1961.
23- Renele Senne : traite de Merale Gererale, Paris, 1947 .
24- Reuben Jevy : The social structure of Islam : Gambridge , 1972.
25- Taylor A.E. : Plato , The man and his work " London 1963 .
26- Toshihiko Izutsu : Ethico Religious Concepts in the Quran Tokyo, 1966.
27- Toshihiko Izutsn : God and man in the Koran , Ist Puplished Tokyo, 1964.
28- Tashihiko Izutsu : The Structure of the Ethical terms in the Koran , Tokyo, 1959 .
29- W. D. Ross : Foundations of Ethics, oxford, 1939 .
30- W, F. Thompsen : histophy of Mohammandan People , London , 1839.