مقرر

علم الأخــلاق

إعــداد

دكـــتـــورة

آيــات عــلــى أيــوب

مدرس الفلسفة اليونانية

كلية الآداب- جامعة جنوب الوادي

العام الجامعي ٢٠٢٢/٢٠٢٣م

بيانـات أسـاسيـة

- **الكلية: الآداب**
- **الفرقة: الثالثة**
- **التخصص: الفلسفة**
- **عدد الصفحات: ٢٠١**
- **القسم التابع له: الفلسفة**

محتويات الكتاب

الموضوع	الصفحة
▪ مقدمة	**٤**
الفصل الأول: مدخل لعلم الأخلاق	**٥-١٠**
الفصل الثاني :مذهب سقراط الاخلاقي	**١١-٤٢**
▪ حياته	١٢-٢٢
▪ مذهبه الاخلاقي	٢٣-٤٢
الفصل الثالث: الاخلاق في مذهب أفلاطون	٤٣-٧٨
▪ حياته	٤٤-٤٦
▪ مؤلفاته	٤٧-٥١
▪ مذهبه الاخلاقي	٥٢-٧٨
الفصل الرابع : الاخلاق في مذهب أرسطو	٧٩-١١٤
▪ حياته وآثاره	٨٠-٨٥
▪ مذهبه الاخلاقي	٨٦-١١٤
الفصل الخامس : الاخلاق في المدرسة الابيقورية	١١٥-١٥٧
▪ التعريف بالمدرسة الأبيقورية	١١٦-١١٩
▪ الفكر الاخلاقي في الابيقورية	١٢٠-١٥٧
▪ فهرس الكتاب	١٥٨-٢٠١

مقدمة.....

لا شك أن الأخلاق سمة مميزة للمجتمعات المتحضرة، فأينما وُجدت الأخلاق وُجدت الحضارة والتقدم، فهي تلعب دورًا أساسيًا في تنمية الشعور الجماعي، وتنظيم العلاقات بين الأفراد، إنها علم تقنين السلوك الإنساني، ومقياس حضارة الأمم وبناء مجتمعاتها، وبها نتمكن من معرفة كيف تصاغ الحياة الإنسانية لكي تتحقق غايتها وأهدافها، حيث أنها البناء الأمثل لحياة أفضل يحقق من خلالها الإنسان وعيه بذاته بممارسة القيم الأخلاقية وتطبيقها في الواقع العملي، كما تحقق للواقع الانسجام والتآلف والمحبة بترسيخ القيم الخلقية نظريًا وعمليًا.

ولما كان الإنسان ينفرد عن غيره من الكائنات بما يمتلكه من التأمل العقلي، والتجرد من الشهوات، والقدرة على اتخاذ القرار والسيطرة على الأهواء، لكونه الكائن الوحيد الذي يحمل القيم الأخلاقية التي تجعله قادرًا على السمو الأخلاقي، لذا فقد تمتعت الأخلاق بأهمية كبيرة منذ بداية التاريخ الفلسفي، بل منذ نشأة الحياة ذاتها وحتى وقتنا الحالي، فلا زالت الأبحاث والنظريات في وقتنا تبحث في السلوك الإنساني ودوافعه في محاولة منها للارتقاء به مما هو كائن والوصول به إلى مصاف ما ينبغي أن يكون.

د/آيات على أيوب

الفصل الأول
مدخل لعلم الأخلاق

تعريف الأخلاق لغة واصطلاحا:

معنى الأخلاق لغة:

الأخلاق جمع خلق، والخُلُق – بضمِّ اللام وسكونها– هو الدِّين والطبع والسجية والمروءة، وحقيقته أن صورة الإنسان الباطنة وهي نفسه وأوصافها ومعانيها المختصة بها بمنزلة الخَلْق لصورته الظاهرة وأوصافها ومعانيها.[١] وقال الرَّاغب: (والخَلْقُ والخُلْقُ في الأصل واحد... لكن خص الخَلْق بالهيئات والأشكال والصور المدركة بالبصر، وخص الخُلْق بالقوى والسجايا المدركة بالبصيرة.[٢]

معنى الأخلاق اصطلاحًا:

عرَّف الجرجاني الخلق بأنَّه: عبارة عن هيئة للنفس راسخة تصدر عنها الأفعال بسهولة ويسر من غير حاجة إلى فكر ورويَّة، فإن كان الصادر عنها الأفعال الحسنة كانت الهيئة خلقًا حسنًا، وإن كان الصادر منها الأفعال القبيحة سميت الهيئة التي هي مصدر ذلك خلقًا سيئًا.[٣]

فغير الراسخ من صفات النفس لا يكون خلقا ، كغضب الحكيم ، وكذلك الراسخ الذي تصدر عنه الأفعال بعسر وتأمل ، كالبخيل اذا حاول الكرم .[٤]

وقد يطلق لفظ الاخلاق على جميع الأفعال الصادرة عن النفس محمودة كانت او مذمومة، فتقول فلان كريم الاخلاق، او سيء الأخلاق.

واذا اطلق على الأفعال المحمودة فقط دل على الأدب ، لأن الأدب لا يطلق الا على المحمود من الخصال . فإذا قلت : أدب القاضي اردت به ما يتبغي للقاضي أن يفعله ، وكذلك اذا قلت : آداب الوزراء ، والكتاب ، والمعلمين ، والمتعلمين . وفي كتابي الأدب الكبير والأدب الصغير لابن المقفع ، وكتاب ادب الدنيا والدين للماوردي امثلة كثيرة تفسر هذا المعنى، والفرق بين الأدب والتعليم ان الأدب يتعلق بالعادات، والتعليم بالشرعيات، الأول عرفي دنيوي ، والثاني شرعي ديني .

وقد يطلق الأدب على السنة أو على الورع وصيانة النفس . وله عند العرب عدة مصادر، وهي الشعر الجاهلي ، والقرآن ، والحديث ، والسير ، وهو متقدم على علم الاخلاق المشتمل على الكثير من العناصر اليونانية والفارسية والهندية .[٥]

وعرف ابن مسكويه الخلق بقوله: الخلق: حال للنفس، داعية لها إلى أفعالها من غير فكر ولا رويَّة، وهذه الحال تنقسم إلى قسمين: منها ما يكون طبيعيًّا من أصل المزاج، كالإنسان الذي يحركه أدنى شيء نحو غضب، ويهيج من أقل سبب، وكالإنسان الذي يجبن من أيسر شيء، أو كالذي يفزع من أدنى صوت يطرق سمعه، أو يرتاع من خبر يسمعه، وكالذي يضحك ضحكًا مفرطًا من أدنى شيء يعجبه، وكالذي يغتمُّ ويحزن من أيسر شيء يناله. ومنها ما يكون مستفادًا بالعادة والتدرب، وربما كان مبدؤه بالرويَّة والفكر، ثم يستمر أولًا فأولًا، حتى

يصيرملكةوخلقًا).[٦]

وقد عرف بعض الباحثين الأخلاق في نظر الإسلام بأنه عبارة عن (مجموعة المبادئ والقواعد المنظمة للسلوك الإنساني، التي يحددها الوحي، لتنظيم حياة الإنسان، وتحديد علاقته بغيره على نحو يحقق الغاية من وجوده في هذا العالم على أكمل وجه).[٧]

وعلم الأخلاق هو علم يبحث في الاحكام القيمية التى تنصب على الأفعال الإنسانية من ناحية أنها خير أو شر وهو أحد العلوم المعيارية.[٨] أو كما قيل هو علم موضوعه أحكام قيمية تتعلق بالأعمال التي توصف بالحسن أو القبح.[٩]

وهو ضربان عملي ويسمى علم السلوك، أو الأخلاق العملية، ونظري وهو الذي يبحث في حقيقة الخير والشر.[١٠] فقد يسمى علم الاخلاق (LaMrale) بعلم السلوك ، أو تهذيب الاخلاق ، او فلسفة الاخلاق (Ethique) ، او الحكمة العملية ، او الحكمة الخلقية، والمقصود به معرفة الفضائل ، وكيفية اقتنائها ، لتزكو بها النفس ومعرفة الرذائل لتتنزه عنها النفس .[١١]) وقيل هو: علم يوضح معنى الخير والشر، ويبين ما ينبغي أن تكون عليه معاملة الناس بعضهم بعضًا، ويشرح الغاية التي ينبغي أن يقصد إليها الناس في أعمالهم، وينير السبيل لما ينبغي.[١٢]

ولمعرفة ما يجب على الانسان فعله لبلوغ السعادة تكلم الفلاسفة على طبيعة الوجدان ، والضمير ، وطبيعة الخير والعدل والواجب

والمحبة ، وبنوا جميع المفاهيم الخلقية التي تصوروها على الأسس المستمدة من مبادئهم الفلسفية العامة.[١٣]

ونحن نطلق اليوم لفظ الاخلاق على المعاني التالية :

١. الأخلاق النسبية: وهي مجموع قواعد السلوك المقررة في زمان معين لمجتمع معين، نقول : اخلاق العرب ، واخلاق الفرس ، واخلاق الروم . فلكل شعب اخلاقه المتفقة مع شروط وجوده ، ولا يمكنك ان تحمله على أخلاق غير اخلاقه دون تعريض نظام حياته للاضطراب والفساد.

٢. الأخلاق المطلقة : وهي مجموع قواعد السلوك الثابتة التي تصلح لكل زمان ومكان . ويسمى العلم الذي يبحث في هذه الاخلاق بفلسفة الاخلاق، وهي الحكمة العملية التي تفسير معنى الخير والشر ، وتنقسم الى قسمين : احدها عام مشتمل على مباديء السلوك الكلية ، والآخر خاص مشتمل على تطبيق هذه المباديء في مختلف نواحي الحياة الانسانية . وجماع ذلك كله تحديد ما يجب أن يكون ، لا وصف ما هو كائن في الواقع .

٣. الاخلاق النهائية والاخلاق الموقتة : لقد فرق (ديكارت) في كتابه (مقالة الطريقة) بين الاخلاق النظرية او النهائية المبنية على المبادىء الفلسفية ، وبين الاخلاق الموقتة المشتملة على بعض القواعد العملية التي تصلح للحياة في مجتمع معين .

وقريب من ذلك ايضا قول (لفي بروهل) ان التقدم الاخلاقي لا يدل على تقدم النظريات الاخلاقية ، بل يدل على مطابقة السلوك العملي لقواعد الاخلاق في حياة انسانية أفضل.

٤. أخلاق المواقف: هي الأخلاق المبنية على تحديد المعطيات المعقدة الخاصة بكل حالة من حالات الحياة ، لا الاخلاق المستنبطة من القوانين العامة .

٥. الاخلاق الساكنة او المغلقة: عند (هنري برغسون) مقابلة للاخلاق الحراكية او المتفتحة.([١٤])

الفصل الثاني
مذهب سقراط الأخلاقي

أولًا: حياته.

ولد سقراط بأثينا عام ٤٧٠ق.م أى بعد موقعة سلاميس بحوالي عشر سنوات. وكانت أمه فارينارت Phainarete تعمل قابلة أما أبوه صوفرونيسقوس Sophronisque فكان نحاتًا. وكان سقراط يسخر من نسبه الإلهي الذي يصله "بديدالس" مخترع فن النحت.

ويروى أنه كان من المتفائلين في حياتهم، إذ كان يقول أنه رجل سعيد لأنه حظي بثلاث ميزات:

- **أولها: أنه قد ولد إنسانًا وليس حيوانًا .**
- **وثانيهما: أنه ولد رجلًا وليس امرأة.**
- **وثالثها: أنه ولد يونانيًا وليس بربريًا .**

وكثيرًا ما صوره أفلاطون في شكل عجيب أقرب إلي غرابة المنظر وقبحه فهو مثل كائن الساتير Satre الخرافي سلينوس Silenusأو هو مثل نوع من السمك الذى يخدر من يقترب منه، ولقد كان سقراط على ما يروى قبيح المنظر أفطس الأنف غليظ الشفاه غائر العينين.

وقد تزوج من أكزانثيب التى كانت تصغره بأعوام كثيرة وشاع عنها سوء معاملتها له ولكن كان يقابل اساءتها بالحلم والصبر ويقول :

"إن أكزانثيب مثل السماء عندما ترعد سرعان ما تبكي"

على أن هذا الوصف ربما كان من باب التندر والسخرية إذ لم يذكرها أفلاطون بالسوء.

وقد رأى سقراط في الحب نوعًا من العبودية، فكان ينصح الناس بالتمسك بفضيلة الاتزان والاعتدال وعدم التطرف في العاطفة، وكان يصف من لا يتحكم في سلوكه بأنه مثل الحيوان، ولعل في هذا الاتجاه الأخلاقي عند سقراط ما يؤكد نزعته العقلية ويبعده عن التطرف العاطفي والحماسة والاندفاع التى تميز عصر " هوميروس" حيث كانت الحماسة المتطرفة لا تجعل من الإنسان حيوانًا كما يرى سقراط، بل تجعله بطلًا مثل أخليس أو أجاكس.

وتظهر النزعة العقلية في فلسفة سقراط كما تتضح في أسلوب حياته على السواء ولعل هذا هو السبب في كراهية نيتشه له ووصفه بأنه المسؤل عن جمود العقل الذي ساد الفكر الأوربي طوال العصور الوسطى.

كذلك يرى نتشه أن شوبنهور في نظريته الخاصة بالإرادة الكلية انما يمثل عودة إلى رأى السابقين على سقراط أولئك الذين يكونون العصر التراجيدي لليونان، ففي هذا العصر اجتمعت الروح الأبولونية وامتزجت بالروح الديونيزية واتحدت اتحاد النفس والجسم في كيان واحد، ولكن عندما جاء سقراط اختل التوازن، إذ بدا الجانب الوجداني الديونيسي وكذلك شوه سقراط روح العصر التراجيدي في اليونان.

ومما لا شك فيه أن الصورة التى قدمها نتشه عن سقراط مقبولة وواضحة إلى حد بعيد وهي تتفق مع الصورة التى قدمها أريستوفانيس لسقراط في مسرحية السحب وقد سخر أريستوفانيس كذلك من تلك النزعة العقلية التى انتهت بسقراط إلى الاسراف في الجدل والتلاعب بالأفكار المجردة.

ولقد أثر سقراط في شباب عصره بأسلوب حياته وظروف اعدامه، فقد حاكمته الديمقراطية وقضت عليه بالاعدام وروى أفلاطون ظروف هذه المحاكمة في محاورة الدفاع The Apology كما ذكرها كسينوفون في مذكراته وكلاهما يتفق على أن الاتهام الذي وجه إلى سقراط كان لأسباب دينية وقد رفع الدعوى على سقراط ثلاثة أشخاص هم أنيتوس Anytos أحد زعما الديمقراطية وانضم إليه الشاعر التراجيدي مليتوسMeletos وخطيب هو ليقون Lycon وخلاصة الادعاء والتهم الموجهة إلى سقراط أنه لا يقدس آلهة المدينة وأنه يقول بآلهة أخرى كما أنه يفسد الشباب، كذلك يقولون عنه أنه يبحث عما يجري تحت الثرى وفوق السماء ويلبس الباطل ثياب الحق.

أما الدفاع الذي رد به سقراط على هذا الاتهام فيتلخص فيما يلى:

يستهل سقراط دفاعه بقوله أنه لن يلجأ إلى الخطابة ويؤثر بها على القضاء بل سوف يتوخى الحقيقة في كلامه وأنه لن يدافع عن نفسه ضد متهميه ومؤيديه فحسب بل أيضًا ضد كثيرين شوهوا سمعته حين وصفوه بأنه رجل يبحث فيما يجري

تحت الثرى وفي السماء ولذلك فقد عدوه ضمن الملحدين من الطبيعيين.

أما أريسوفانيس فقد صوره معلقًا في سلة يدعى أنه يمتزج بالهواء ويتحدث بكثير من اللغو، وينفي سقراط تهمة الخوض في الحديث عن هذه المسائل الطبيعية كما ينفي أيضًا عن نفسه محاولة تحصيل أجر من تعليمه على نحو ما كان يفعل جورجياس الليونتينى وهيبياس من اليس وبروديقوس.

ثم يروي سقراط ما حدثه به " خيريفون" صديقه وأحد رجال الديمقراطية الذين نفوا ابان استيلاء الطغاة الثلاثين على الحكم ثم عاد مع من عادوا من المنفى واستطاعوا أن يفرضوا حكم الديمقراطية من جديد بقوة السلاح فقد أنبا "خيريفون" سقراط بأنه سأل عرافة معبد أبوللون بدلفي عما أن كان هناك من هو أحكم من سقراط فأجابته العرافة بأنه لا يوجد، فلما تمعن سقراط في معنى هذا الكلام تبين أنه خير من غيره، لأنه لا يدعي الحكمة ومضى يتحقق من صحة هذا الكلام فقصد السياسيين فوجدهم لا يعرفون ما يتحدثون عنه وتوجه إلى الشعراء فوجدهم يصدرون عن الهام وموهبة ولا يستطيعون تفسير ما يقولون وانتهى أخيرًا إلى أن سيئة الغرور قد ذهبت بحسنة الحكمة عندهم وأخذ على عاتقه محاربة الأدعياء وكشف المدعين وجعل من هذا العمل واجبًا مقدسًا يشاركه فيه فريق من الشباب الذين لم تكن تضنيهم شواغل

الحياة والذين التفوا حوله وشـاهـدوا امتحان هـؤلاء الأدعـياء وقـاوا يجرون هذه التجربة بأنفسهم على المدعين فـأثـاروا الـرأى العام حتى ناصبه العـداء فـئـات كثيرة من الصناع والسياسيين والشعراء والخطباء ومن أجل هذا سيق به إلى المحكمة.

أما دفاع سقراط ضد اتهام ميليتوس فيتلخص في النقاط التالية:

أولًا: أن اتـهام سقراط بأنه مفسد للشباب اتهام كاذب لأنه لو كان هو المفسد فمن هو المصلح، فإن أجـاب المدعي بأن الجميع مصلحون سواء كانوا من القضاة أو الحكام أو الشعب، فـالجواب عند سقـراط أن المصلح دائمًا فرد واحد أما المفسد والمضر فهو الكثرة.

ثانيًا: يتهمه ميليتوس بأنه كافر بآلهة الدولة ولكنه في اتهامه يذكر أيضًا بأن له معبودات أخرى، والحق أن من يـؤمـن بآثار الآلهة فهو مؤمن بها، أمـا الملحد الذي كفر بالآلهة وقال عنها حجارة فهو أنكساجوراس.

ثالثًا: يذكر الـرسالـة التى كلفته بها الآلهة من توجيه الناس إلى الفضيلة ويذكر أيضًا أنـه قـد انشـغل بذلك عن الحياة العامة ويذكرهم كيف عارض محاكمة قواد حملة الرجينوسـاى محاكمة جماعـية لا فردًا فردًا وكيف امتنع عن تسليم ليون السـلامي إلى الطـغاة الـثـلاثـين فكـان لا يعبأ بالموت ولا يخشاه ويتمسك بالحق دائمًا.

ولقد كاد سقراط يحظي بالبراءة لولا انضمام أنيتوس وليقون إلى ميليتوس، فعندما سئل عما إن كان يقتترح لنفسه عقوبة أخرى غير الإعدام طلب أن تكرمه الدولة وتخصص له معاشًا إلى أن يموت واقترع على اعدامه فزادت أغلبية الأصوات التى تطلب اعدامه فاختتم دفاعه قائلًا:

"والآن فقد حان وقت الرحيل، أنا إلى الموت وأنتم لتستأنفوا الحياة أينا مصيره أفضل، العلم عند الإله".

ذلك هو دفاع سقراط كما رواه أفلاطون، ويروى أيضًا في محاورة " أقريطون" كيف عرض عليه الهرب وهو في السجن فرفض، وفي محاورة " فيدون" كتب أفلاطون صفحات رائعة عن خاتمة حياة الفيلسوف كيف قضى آخر أيام حياته وتجرع السم ثابتًا رابط الجأش مطمئنًا.

وتواجه الباحث في فلسفة سقراط مشكلات كثيرة أساسها أنه لم يدون شيئًا، وكل ما علمناه عنه فهو مما ذكره تلاميذه ومعاصروه.

وأهم المصادر لحياة سقراط وفلسفته تستمد من ثلاث شخصيات هم:

- **كسينوفون Xenophon**
- **وأفلاطون**
- **وأرسطو.**

وقد ذهب بعض المؤرخين إلى استبعاد رواية كسينوفون بدعوى أنه لم يكن فيلسوفًا ولم يستطع أن يفهم فلسفة سقراط، ولذلك فقط ذهبوا إلى أنه ينبغي أن نكتفي برواية أفلاطون.

لكن ذهب آخرون إلى ضرورة الرجوع إلى رواية كسينوفون لنفس الأسباب التى من أجلها رفضه غيرهم، ذلك لأن عدم وجود فلسفة خاصة بكسينوفون يجعله ناقلًا محايدًا لآراء سقراط، خاصة وأن سقراط قد تضخمت شخصيته تضخمًا زائدًا فى المحاورات الأفلاطونية.

غير أن وجود رواية أرسطو تحسم الأمر إلى حد كبير، لذلك يجب أن تقارن المصادر ببعضها ويقبل منها ما تجمع عليه.

ولقد حل أرسطو المشكلة الرئيسية حين قرر أن نظرية المثل يجب أن تنسب إلى أفلاطون وليس إلى سقراط، ويرجع هذا الرأى أيضًا أننا لو نسبنا نظرية المثل بأكملها إلى سقراط فلا يمكن تفسير تطورها ومراحلها المختلفة في فلسفة أفلاطون التى دامت حوالي نصف القرن من الزمان.

ومن جهة أخرى يمكن الاستدلال على فلسفة سقراط ممن عرفوا بصغار السقراطيين، وعند الشعراء والأدباء المعاصرين له مثل أريستوفان، غير أننا يمكن أن نلاحظ أن كثيرًا من الفلاسفة قد انتسبوا إلى سقراط إذ وجدوا في هذا تدعيمًا لآرائهم الفلسفية، ومن هؤلاء الذين انتسبوا لسقراط: الكلبيون Cynics والقورينائيون والميجاريون، ولكن يمكن أن نتبين كيف اختلف سقراط عن هؤلاء

السقراطيين في كثير من الوجوه وخاصة فيما يتعلق بالكلبيين، فهو لم يتطرف في زهده إلى الحد الذي وصلوا إليه، بل هناك فارق أساسي بين فلسفته وفلسفتهم، وذلك هو تمسكه بسياسة المدينة واحترام قوانينها في حين أنهم قد ألغوا نظام المدينة وقالوا بالأخوة العالمية التى أساسها المساواة الطبيعة فكانوا فى ذلك أقرب إلى السفسطائيين ذوي النزعة الطبيعية مثل هبياس وبروديقوس.

وقد كان ارتباط سقراط بسياسة المدينة يجعله خاضعًا كل الخضوع لنظمها وقوانينها ويجعله معارضًا لكل محاولة للتحرر من هذه القوانين أو التغير فيها تغييرًا يؤكد فردية المواطن ازاء الدولة كما كان ينادي كثير من السفسطائيين.

ولقد عاش سقراط حياته في أثينا ولم يغادرها إلا عندما طلب للخدمة العسكرية، فتشربت روحه بحب أثينا حتى آثر أن يموت بها على أن يعيش غريبًا في أى أرض من أراضي البرابرة، فقد اشترك سقراط في معارك حربية عديدة وأثبت شجاعة نادرة، ويروي أفلاطون عن سقراط أنه اشترك في معركة أمفيبوليس وأنه تلقى القبيادس حين سقط من على ظهر جواده وأنقذ حياته في معركة " دايون" وأنه ظل طوال يوم بأكمله ثابتًا على وضع واحد يتأمل حين ولى الجميع الفرار في موقعة بوتيديوم، وكل هذا يؤكد كيف كان سقراط مواطنًا أثينيًا معتزًا بأثينيته، ولكنه لم يكن راضيًا عن ظروف أثينا بعد المحن والكوارث التى توالت عليها

فـي نهاية القرن الخامس وفي خاتمة حكم بـريكـليس خـاصة بعد أخـذها بسياسة التـوسـع الأمـبراطوري والاشتباك في حروب مع المدن الأخـرى، وإنما كـان يمـلـؤه الحـنـين إلى مجدها القديم وتاريخ أبطالها الأرسـتـقـراطيـين الـقدمـاء أمثال كيمون Cimon ممن قـاومـوا الفـرس ومـالـوا إلـى سيـاسـة الصلح مع أسبرطـه، وكـان مـن الطـبـيـعي أيضًا أن يختلف سقراط مع سيـاسة الـديـمـقـراطـية التى أفسحت المجال لحرية الأفراد في الحديث عـن كـل شـــيء حتى أصـبـح فـــي امكـان الـمـواطـن الأثيـنـي أن يـنـاقـــش أدق مـوضوعـات السياسة والأخـلاق والعـقـائـد، ولـكـن يـبدو أن سقراط حين أظـلـتـه الـديـمقـراطـية بهذه الحـرية جنت عليه وعلى نفسها، فما لم تكن الـديـمـقراطـيـة مـا كـان سقراط ليوجد، ولكنها قضت عليه لأنه طالب باالقضاء عليها فصراعه معها كان صراعًا لا ينتهي إلا بالموت!

وكل ذلك يـؤكد أن محـاكـمة الـديـمقـراطيـة لسقـراط لا يمكن أن تتضح معالمـها إلا علـى ضـوء موقفه السياسي، وعلى الرغم من أن وثائق هذه المحاكمة لا نستـمدها إلا من روايه تـلاميـذه الذين كانوا أقرب إلى الدفاع عنه وإلى اظهار بطولته مثل أفلاطون وكسينوفون إلا أنه يمكن مع ذلك أن نستدل على بعض الاشارات ذات الدلالة السياسية.

فـفـي محـاورة الـدفـاع يـذكر أفـلاطون أن سقـراط قـد امتنع أثناء رئاسته للجمعية الشـعـبيـة عـن الموافقة على محاكمة قواد حملة

الأرجينوساى الذين تركوا الأسطول الأثيني يغرق في اليم بالآلف البحارة لأنه عد المحاكمة غير قانونية وقد لفتت هذه الواقعة نظر بعض المؤرخين الذين رأوا أن تمسك سقراط بحرفية القانون في موقف كان يثير شكوك المواطنين الذين اشتموا رائحة الخيانة في تصرف هؤلاء القواد كان صدمة لسياسة الديمقراطية، فقد كانت قوة الديمقراطية كلها مركزة في هذا الأسطول وكان مؤامرات أعدائها تحاك حول القضاء على هذه القوة البحرية.

ومن جهة أخرى أثار سقراط نفسه حين جمع حوله فريق من الشبان الأثرياء أمثال كريتياس وثيرامين وأفلاطون، وكان يحرضهم على التصدي لكثير من رجال الديمقراطية، خاصة من طوائف الصناع والسياسيين والفنانين بحجة أنهم من أدعياء الحكمة على حد قوله في محاورة الدفاع.

وعلى الرغم مما يبدو لأول وهلة من أن فلسفة سقراط ومنهجه العقلي ينتهيان إلى الدعوة إلى المساوة وإلى اتاحة فرصة البحث والمعرفة للجميع إلا أنها لم تكن لتنتهي إلى هذه النتيجة، فقد تشكك سقراط في قدرة العقل على معرفة العالم الخارجي وتشكك في امكانتية التعليم وسخر من السفسطائيين الذين اتخذوا التعليم مهنة لهم وهو نفسه لم يكتب شيئًا ومنهجه الجدلي لم ينته إلى كسب أى معرفة ايجابية عن العالم أو الحياة الإنسانية إلا إذا فُهم على أنه دعوة إلى التأمل الباطني ومحاسبة النفس لنفسها... واخيرًا فإن الطابع

الديني الذي صورت به محاكمة سقراط لا يمكن فهمه إلا على أضواء سياسية فتهمة الكفر بالآلهة التى ذكرت في محاورة الدفاع لم تكن لتنتهي به إلى الاعدام، فكثيرًا ما أنكر الفلاسفة والمفكرون وجود الآلهة اليونانية وتشككوا في حقيقتها ووجهوا نقدهم للأساطير الألمبية وأساطير هزيود وأورفيوس وغيرهم ممن كتبوا عن الآلهة.

وانما النقطة الرئيسية في هذا الموضوع ترجع إلى عدم مشاركة سقراط في اقامة شعائر الديانة التى فرضتها الديمقراطية لأن الأمر الذي كانت الحكومة آنئذ تؤاخذ عليه هو اقامة هذه الشعائر الدينية الوطنية، ولم يكن يعنيها الاعتقاد في حد ذاته، فعدم مشاركة سقراط عد في النهاية خيانة للديمقراطية وليس الحادًا أو كفرًا بالآلهة

وآخيرًا فإن المضمون الاجتماعي والسياسي الذي يمكن الاستدلال عليه من ثنايا نظريات سقراط الفلسفية يكشف عن اختلاف كبير بينه وبين معاصريه والسابقين عليه في الرؤية العامة للكون والحياة الإنسانية على أن أهمية سقراط في تاريخ الفلسفة لا تستمد من تعاليمه بقدر ما تستمد من تأثيره على الفلاسفة الذين ساروا في التيار الذي أنشأه تيار الفلسفة الروحية المثالية.[١٥]

ثانيًا: مذهبه الاخلاقي:-

يكاد يتفق جميع مؤرخى الفلسفة على أن سقراط كان مؤسس الفلسفة الأخلاقية في العالم الغربي، على انه من الصعب جدا أن نعرف بالضبط والتحديد رايه الأخلاقي ؛ فهو لم يكتب شيئا، ولم تخرج تعاليمه عن أن تكون محادثات وتاثيرات شخصية وقد غمرتها الأساطير.

واذا كان افلاطون قد جعل منه العضو الأساسي في المناقشات التي دارت في كتبه فان سقراط لم يكن الا أداة للتعبير عن الراى الذى يريد أفلاطون اذاعته، وقد ترك لنا (اكزنوفون) من ناحية اخرى " مذكرات عن سقراط " وهي مجموعة من المحادثات الرائعة ، غير أننا لا تعلنم مقدار ما في هذه المحادثات السقراطية من صحة او خطأ في النقل .

كيف السبيل إلى اليقين اذن امام هذه المصادر ؟

أن الباحث فيها كالذى يريد تكوين صورة تامة من ركام تكدس من جرئيات كاملة، فقد يمكنه أن يكون بعض أجزاء الصورة، ويرى أن طريقة تكوينها صواب لأن كل جزء معقول ومنسجم مع نفسه غير انه ليس من السهل دائما أن تتفق و تنسجم تلك الأجزاءبعضها مع بعض.

على أن هناك صعوبة أخرى ناشئة من أن سقراط – فيما يرون – هو الواضع للقواعد التي قامت عليها مختلف المذاهب الأخلاقية القديمة وقد انتسب إليه كل الأخلاقيين الذين اتوا بعده الى عصر ظهور المسيحية . وهذا الانتساب فيما يظهر لم يكن بعيدا عن الصواب . غير

أن ذلك نفسه لايمكننا من رؤية مذهب اخلاقى سقراطى كامل الانسجام.

وسواء أنشا سقراط مذهبا أخلاقيا كامل الانسجام أم لم ينشيء فاننا لا يمكننا، والحالة على ما نرى، الا تكوين أجزاء فقط لتلك الصورة التي كنا نريد تكوينها.[١٦]

١. موقف سقراط من فلاسفة عصره:

في العصر الذي ظهر فيه سقراط كان في اليونان نوعان من الفلاسفة :

أ- **الميتافيزيقيون** : وهؤلاء اتجهوا نحو العالم وحاولوا فهمه ككل . ولذلك كونوا مذاهب فلسفية، وقد حاول البعض منهم أن يشرح حركات الكواكب، وتكوين الأرض، وتطور الأشياء، واتجه البعض نحو الكائن وخلوده وعدم تغيره، وعلق آخرون آمالهم في فهم العالم على دراسة الأعداد، وراوا أن تلك الدراسة تنتهى بشرح كل شيء وفهمه ومنهم من اعتمد على التجربة ، أو على مجرد الأدلة المنطقية، غيرأن الكل كانوا من أرباب المذاهب.

ب- **السوفسطائيون :**

أما فيما يتعلق بالفلسفة الأخلاقية التي حمل لواءها السفسطائيون في القرن الخامس ق.م، فقد ظهرت معهم مشكلة القانون وعلاقته بالطبيعة ولقد اتفق أكثر السفسطائيين على القول بنسبية القوانين الوضعية، وظهر من بينهم من قال بتعارض قوانين المدينة

المصطنعة مع قوانين الطبيعة وقد أختاروا أن يتبعوا الطبيعة وأن يرفضوا كل ما يجدونه غير مناسب من العادات أو القوانين الوضعية بقصد الثورة على الواقع وتغييره وانتهوا إلى أن مصدر القوانين كلها أنساني فهي لاترجع إلى أصل مقدس أو الهي . وكثيرا ما انتهت هذه الدعوة الى الرجوع الى الطبيعة والى نزعة تدعو الى حرية الفرد وتأكيد حقوقه ازاء الدولة والى الاتجاه نحو الأخوة العالمية، وقد أثارت هذه الاتجاهات الحديثة في الفكر الفلسفي نقد سقراط خاصة بعد أن تشكك السفسطائيون في وجود الآلهة كما فعل بروتاجوراس وكما حاول بروديقوس تقديم تفسير مادي للأساطير الدينية فقال :

أن الناس تميل الى تأليه قوى الطبيعة التي تعيش عليها

وعلى ضوء ذلك يمكن أن يفهم موقف سقراط وعداؤه لنظريات السفسطائيين في السياسة والأخلاق والدين .[١٧]

وقد وجههم اختلاف المذاهب وتعارضها الي التفكير والتساؤل عما اذا كان منشأ النقص والقصور عند من سبيقهم، أنما مرجعه ضعف آلات التفكير عندهم، فنظروا في السبل التي تأتينا بواسطتها المعلومات، وفي طرق البرهنة وراوا عدم كفايتها، وانتهوا إلى الآراء التي تلخصها قضايا جورجياس الثلاث الشهيرة وهى:

- **لاشيء موجود .**

- **إن كان هناك شيء فلا سبيل الى معرفته .**
- **لو عرفناه فليس في مقدورنا أن نعرف الآخرين به .**

من بين هؤلاء واولئك وقف سقراط- حسب ما صور لنا- اكزنوفون - واتخذ طريقا سويا ، فراى أن الميتافيزيقيين اخذوا في عمل مستحيل فضلا عن انه رجس وعبث ، ابتعد عن أن يبحث، في العالم باجمعه كما كان يفعل الكثيرون وابتعد عن أن يبحث فيما سماه السوفسطانيون أصل العالم والعلل الضرورية التي أوجدت الأجسام السماوية . بل لقد أخذ يبرهن على جنون من يبحثون في ذلك ويسأل نفسه :

أيبحثون ذلك لاقتناعهم بأنهم انتهوا من معرفة العلوم الإنسانية ام أنهم يرون من الحكمة أن ينصرفوا عما هو في متناول الإنسان ليتعمقوا في مساتير الآلهة ؟

أما السوفسطائيون فلا جلد لهم على المعرفة ولذلك عدلوا عن العلوم. ثم هم آثمون : الم يزعموا أن كل المعارف الإنسانية ترجع في النهاية إلى اقناع الآخرين بما نريده بواسطة البلاغة والفصاحة، ليس الا، أن في مقدورنا، بلا ريب، أن نأتي بما هو خير من هذا العبث.

حقيقة أن المعرفة الشاملة التامة ليست في متناولنا ، غير أن هناك نوعا من المعرفة في مقدرونا الوقوف عليه : أعنى معرفة المدركات الكلية التي اذا حددت وعرفت كانت نبراسا نوجه حياتنا على ضوئه . ولقد اخذ سقراط فيما يروي اكزينوفون- يبحث فيما هو- في متناول الانسان لا يحيد عن ذلك ولا يتغير، فبحث في الصالح والطالح ، في

الشرف والوضاعة ، في العدل والظلم ، في الحكمة والجنون ، في سمو النفس وصغرها ، في الدولة ورجل الدولة ، في الحكومة وتوجيهها . وبالاختصار كان يبحث في كل ما يكون الرجل الصالح الشريف ، وفي كل ما بدونه لا يستحق الإنسان الا اسم العبد الرقيق .

على أن المقدرة على هذا البحث ليست خاصة بشخص دون غيره، فكل انسان ، بدون شعور منه ، عنده فكرة طبيعية عن هذه المدركات الكلية ويمكنه أن يستخلصها اذا عرف كيف ينتبه اليها، واستعمل الطريقة المناسبة . اذ الأرواح جميعها تحمل الحقيقة الأخلاقية، التي لا تعدو أن تكون من مستلزمات العقل السليم ، كما تحمل المراة الجنين ، وكل ما يلزم انما هو معرفة كيفية التوليد.

وقد كان هذا هدف سقراط في مناقشاته، هذه المناقشات التى كانت تسير على نسق لا يكاد يتخلف . وذلك أن سقراط يبحث عن محادث يعتقد أنه يعرف شيئا ، كمعرفة العدل مثلا ، فيقوده- بالمناقشة في الأمثلة - إلى الاعتراف بجهله ، ثم فيقوده- بتحليل الأمثلة إلى أن يكشف بنفسه عن تعريف محدد لا يقبل الشك.

هذه هي طريقة سقراط، وعلى هذا الأساس ، وحسب هذه الطريقة ، سار سقراط، فماذا اكتشف من حقائق أخلاقية ؟ .(١٨)

٢. قيمة معرفة النفس عند سقراط:

لقد كان الاكتشاف الحقيقي لسقراط لم يكن العقل ولا الماهيات العقلية، بل كان النفس الإنسانية أو– بعبارة أكثر وضوحًا – الفطرة الإنسانية. فلقد كان مهتماً اهتماماً كبيراً بأن يوجه مواطنيه الأثينيين إلى هذه الملكة بالذات، أى أن لهم نفساً أو فطرة تختلف في طبيعتها عن الجسد الذي تسكن فيه.(١٩)

لذا فقد أكد على أن الانسان لا يمكنه أن يعيش كما ينبغي الا اذا حقق عمليا القاعدة المكتوبة على معبد جزيرة دلفى : " اعرف نفسك بنفسك ".(٢٠)

أما فيما يتعلق بالنفس ، فان كل ما يمكن أن نستمده من رواية من كتبوا عن سقراط فلا يبين لنا أكثر من أنه قد أكد سيادتها على البدن واعتبارها الجوهر العاقل الذي يتميز به الانسان عن غيره من سائر أنواع الحيوان الأخرى ، ومن هنا قد توج سقراط الفضائل كلها بفضيلة الاعتدال، أو بمعنى آخر في سيطرة العقل على كل أفعال الانسان وسلوكه، ومن جهة أخرى فقد ترتب على توحيد سقراط بين النفس الانسانية والجوهر العاقل أن فسرت الشجاعة عنده على أنها فضيلة لا تنبع عن أي قوة وجدانية أو حماسية كما يقول أفلاطون وانما تصدر عن العقل أنها معرفة ما يجب أن نفعله في ظروف معينة وهكذا يتخذ العقل المقام الأول في فلسفة سقراط . أما عبارة " أعرف نفسك " التي ترددت كثيرا عن سقراط فهي لا تكشف لنا عن نظرية

خاصة في طبيعة النفس ومصيرها بقدر ما تكشف عن مضمون أخلاقي مستمد مما يترتب على هذه المعرفة بالنفس من توجيه معين لحياة الانسان وسلوكه.(٢١)

من خلال "اعرف نفسك بنفسك " تلك الحكمة المكتوبة فوق جدران معبد أبوللون في دلفي والتي فسرت في محاورة "القبيادس الكبري" كالتالي:

" إن أساس السلوك الصحيح هو معرفة الإنسان الحقيقي والتي لم تكن معرفة الجسم بل النفس أي أن هذه الحكمة تعني أن الذات الحقيقية هي النفس التي تصبح واجبة الرعاية قبل الجسد وبذلك يكون قد خالف سقراط الاتجاه الأساسي في الدولة اليونانية التي تضع في المحل الأول العناية بالجسم ومن هنا كانت ساحات الألعاب الرياضية هي ساحات التربية بوجه عام، وكان سقراط يتردد عليها للقاء بالشباب" . (٢٢)

أليس من الواضح أن الانسان يجد في هذه المعرفة أعظم الفوائد ، وان اكبر المضار تنتج من جهل الإنسان بنفسه ؟

كل من يعرف نفسه يعلم النافع له ويميزبين ما لا يحتمله فاذا لم يشرع الا فيما يعلم ، فإنه يحصل على الضروري ويعش سعيدًا، وحينما يمتنع عما لا يعلم فانه يتجنب الخطا ، ويكون بمعزل عن الألام.... أما هذا الذي لا يعرف نفسه ، ويسرف في استعمال ملكاته وقواه ، فانه لا يعرف أن يقدر الأشخاص ، بل ولا الأشياء .

ولا يخرج من خطأ الا ليقع في خداع ، فلا يصل إلى خير ، وينوء كاهاه بالشقاء، فمعرفة النفس هي الشرط الوحيد لكي يستمد الأنسان من الحياة ما يمكنها أن، بل ما يجب أن تعطيه[٢٣]

٣. الفضيلة علم والرزيلة جهل:

يترتب على قول سقراط بأن الفضيلة علم أن يكون العكس صحيحا أيضا وهو أن الرذيلة جهل، فجهل الانسان بالخير هو وحده مصدر التورط في الشر ، واذا كان الخير يتحد بالسعادة عند سقراط فان الشر سوف يتحد بالشقاء ولذلك يستحيل على الانسان أن يرتكب الشر وهو يعلم أنه شر اذ ليس من المعقول أن يتخلى الانسان عن سعادته بارداته.

والخلاصة أن المعرفة بالنفس هي السبيل الوحيد الى تحقيق الفضيلة غير أنه كثيرا ما تفسر هذه المعرفة عند سقراط بأنها علم ، غير أن هذا العلم هو علم من نوع معين أنه أقرب ما يكون الى أن يسمى حكمة Sophia على نحو ما ذكرت عرافة معبد دلفي حين سئلت عن أحكم الناس فأجابت بأنه سقراط . وأول ما يتميز به هذه الحكمة أو هذا العلم السقراطي هو اختلافها عن العلم الشائع في عصر سقراط ، فهي تختلف أولا عن:

العلم التجريبي: الذي ازدهر مع الفلاسفة الطبيعين السابقين عليه وهو العلم الذي أكد جهله به وأنكره عن نفسه.

وهي تختلف كذلك عن

علوم السفسطائيين: التي وأن كانت تعنى بالانسان لا بالكون الطبيعي ، ألا أنها لا تعنى ببيان الخير الأقصى والغاية النهائية للحياة وانما تقف عند حد طلب المكاسب العملية والنجاح الوقتي.

لذلك رأى سقراط أن السفسطائيين لم يؤسسوا الأخلاق على علم أو معرفة ولم يتبعوا المنهج السليم في الأخلاق حين انتهجوا مناهج لا تتعمق في معرفة النفس الانسانية وأخذ عليهم سقراط أنهم لجأوا الى تعليم المواطنين السياسة والخطابة بغير أن يوجهوهم الى الغاية من هذا النقاش فوضعوا السلاح في أيدى من يسيئون استخدامه فشأن تعليمهم للنفس شأن التدريب الجسماني اذا أسرف فيه الانسان ومارسه بغير خطة معقولة فانه يضر بالجسم، وكذلك الحال في التربية العقلية أن لم تكن توجهها فكرة سليمة أو غاية صالحة فقد تنكب المدينة باسوا الحكام.

ولقد طالب سقراط بأن يكون للأخلاق علم يبين حقيقية الفضيلة حتى لا يكون اكتسابها أمرا متروكا للمصادفة، وفي مقابل الأخلاق العملية عند السفسطائيين نرى سقراط يقدم أخلاقا عملية تقوم على العقل والفكر النظرى.

وبهذا المعنى أصبح العلم والمعرفة التعقلية وسيلة لتحقيق الفضيلة وطريقة لتطهير النفس وأحل سقراط العلم محل معتقدات الديانات السرية كالأورفيه وغيرها وجعله وسيلة لطهارة النفس.[٢٤]

الفضيلة معادلة للمعرفة التي تشمل المعرفة بأنفسنا وبالأوضاع التي تحيط بنا، وبحث عنها بالتحليل الفكري وذلك بتوضيح التصورات الغامضة التي لدينا عن البشر والمجتمع مثل أفكار العدالة والشجاعة والفضيلة والحياة الجيدة.[٢٥]

ومن المفارقات الغريبة أن نجد سقراط على الرغم من قوله بأن الفضيلة تحتاج الى علم الا أنه لا يتصور أن هذا العلم مما يمكن تعليمه للناس بل يذهب الى أنه مفطور في النفس فيختلف في هذه النقطة مع نظرية السفسطائين في أكتساب المعرفة وخاصة برتاجوراس الذي ذهب الى أن الفضيلة ليست بعلم ولكنها مكتسبة ويمكن تعليمها للغير، واختلف سقراط مع السفسطائيين في نقطة أخرى مترتبة على النقطة السابقة ففي حين ذهب السفسطائيون وبخاصة بروتاجوراس الى النظر الى الفضائل المختلفة باعتبارها متعددة انتهى سقراط الى القول بان الفضيلة واحدة، ولكن تتعد أسماؤها وصورها ، أنها تتلخص عنده في شئ واحد هو دائما ادراك الخير ومعرفة اين يكون ، فالشجاعة والعفة والاتزان لا تكون فضائل مالم يصحبها تعقل للخير الذي تعود به على النفس الانسانية وهذا هو مضمون محاورة بروتاجوراس التي كرسها أفلاطون لعرض هذه النظرية السقراطية في الفضيلة.[٢٦] فالانسان لا يستطيع عمل الخير إلا إذا عرف أولاً ما هو الخير، فمن الصعب أن يعرف الإنسان الخير معرفة صحيحة ولا يعمله كما أنه من المستحيل أن يعمل

الخير دون أن يعرفه فالإنسان لا يفعل الشر وهو عالم بأنه يفعل شر لأنه بطبيعته خير وليس شرير فالشر مصدره الجهل بالفضيلة[٢٧] وذلك يتجسد في مقولته الشهيرة

"الفضيلة علم والرذيلة جهل"

فخطأ الإنسان ناتج عن نقص في المعرفة أو جهل بطبيعة الخير، فهو لو عرف الخير لفعله لأنه مرتبط بالسعادة، كما يرتبط الشر بالشقاء ،إذًا من المستحيل أن يتخلي الإنسان عن سعادته بإرادته ويسعي إلي شقائه. [٢٨]

هكذا ربط سقراط بين المعرفة والفضيلة وجعل من المعرفة الأخلاقية المحور الأساس الذي تقوم عليه الفضيلة جعل الجهل السبب الوحيد لوقوع الإنسان في الشر مقدما عدة شروط تلك المعرفة.[٢٩]

تتلخص فيما يلي:

- اولًا : عكوف النفس علي ذاتها هو التخلص من تأثير بعض الآراء أو العادات المتسلطة بحكم العادة والتقاليد فالناس علي حد قول سقراط يخافون من التفكير والاختيار الدقيق لجوهر الأشياء ولذلك فإن غالباً ما يكون تفكيرهم سطحي وعندما يحتج الكائن الداخلي "الضمير" نعمل علي إخماده. (٣٠)

- ثانيًا: الشعور بالجهل الذي يهدف إلي نتائج مثمرة لا إلي إشاعة الشك في النفوس فهو مثمر لأنه يعبر عن نشاط إيجابي ويرفض المظاهر ويبحث عن الجوهر والوحدة .
- ثالثًا: بعد أن اتخذ سقراط من التفكير أساسًا لنقص الأوهام سارع لبناء المعرفة الحقيقية وإحلالها مكان هذا النقص، فالمعرفة يجب أن تقوم علي العمل والإيمان والإرادة وذلك لا يحدد إلا إذا اتخذ الإنسان حيال الأشياء موقف التجرد عن الهوي. (٣١)

٤. اراء سقراط في السعادة:

نعتقد أنه نتيجة لحديث جرى بين سقراط و(انتيفون) ذكره (اكزينوفون) في الفصل السادس من ذكرياته عن سقراط.

وهاك الحديث :

هاجم (أنتيفون) سقراط قائلا :

كنت أعتقد أن هؤلاء الذين يعتنقون الفلسفة هم اسعد الناس . غير أنه يظهر لي أنك تستمد من الحكمة ما يناقض السعادة . ولا ينتابني شك في أن العبد لو غذي كتغذيتك لهرب من عند سيد. انك ترضى بغليظ الطعام ، واردأ الشراب ، وتستخدم صيفا وشتاءا معطفا واحدا لا يساوى شروى نقير . انك لا تنتعل ، ولا تلبس قميصا .

ثم اضاف انتيفون : اذا كان هؤلاء الذين تخالطهم يشبهونك فتأكد انك تعلم فن الشقاء.

فأجاب سقراط:

أولا : بأنه لا يشعر بالحرمان مما لا يرغب فيه: « أتحتقر طعامي ؟ هل يقل عن طعامك من الناحية الصحية ؟ أو من الناحية الغذائية ؟ أصعب الحصول عليه ؟ أنادر هو؟ اهو اغلى : اتجهل أن الشهية لا تحتاج الى التوابل ، وان من شرب بلذة لا يفكر فيما لا يستطيع الحصول عليه من أنواع اشراب ، آرايتنى قط معتصما بالبيت من البرد ، أو منازعا حدا الظل عند اشتداد الحر ؟ أو غير قادر على الذهاب حينما اشاء بسبب جرح في قدمي ؟

وأجاب ثانيا : بأنه اذا كان لا يبحث عما يشيد به انتيفون من ملاذ فذلك لأنه يعرف ملاذ اخرى أعذب وأحلى : « أترى لذة تضارع الأمل في أن يصر الانسان أكثر عزة وكرامة وأن يصادق افاضل الناس ؟ ذلك هو الأمل العذب الذي يرافقني طيلة حياتى ».

وأجاب أخيرا : بأن انتيفون يخطيء في فهم طبيعة السعادة : " الرفاهية والأبهة تلك هي السعادة في نظرك ، أما أنا فاني أعتقد انه اذا كان عن خصائص الاله أنه لا يحتاج الى شيء ، فان مما يقرب من الألوهية أن لا يحتاج الانسان الا الي القليل . وبما أنه لا اكمل من الإله فان القرب منه قرب من الكمال .

ولقد هذه الفكرة توجد في محادثة اخرى: من هم الفقراء ومن هم الأغنياء في رايك ؟ الفقراء في رأيي هم من لا يوجد عندهم من المال ما يكفي لنفقاتهم الضرورية ، والأغنياء من يزيد دخلهم على ما

يلزمهم . الم تلاحظ ان بعض الناس ليس عندهم من المال الا النزر اليسير ومع ذلك فهو يكفيهم ويدخرون منه ، وآخرون لا يجدون مع ثرواتهم العظيمة ، ما هم في ضرورة اليه ؟ هذا صحيح ، وانك لمصيب في توجيه انتباهي اليه .

ليست الثروة اذن ، وليست السعادة الا الانسجام بين رغبات الانسان وظروفه وكلما قلت الرغبات كثر امكان الوصول اليها، ليس موطن الثراء والفقر كما يقول « انتيستين » في بيوتنا ، وانما في نفوسنا، وليست السعادة في اكتناز الذهب والفضة، وانما هي في سلوكنا الحكيم تجاه حاجاتنا ورغباتنا.

حول ذلك، بلا ريب، تركزت الاخلاق السقراطية ومهما يكن من شيء فان ما نقل، معزوا الى سقراط، يستنتج مما ذكرناه سابقا أو ينسجم معه.(٣٢)

بقى أن نتحدث عن جملتين من كلام سقراط يلوح عليهما الغرابة ولكنهما يظهران في غاية الوضوح اذا نظرنا اليهما على ضوء ما تقدم ، قال سقراط :

- **يعمل الانسان الشر باختياره.**
- **الفضيلة ثمرة العلم.**

لقد رأينا ، فيما سبق ، أن السلوك الخير ، حسبه راى سقراط ، هو (أن الانسان يسلك السبل المؤدية الى السعادة بعد معر فة طبيعتها معرفة واضحة ، أما الشر فهو الحيدة عن ذلك) واذا شرحنا على

ضوء هذا الجملة (لا يعمل الانسان الشر باختياره) فان معناها لا يتعدى أن يكون : (لا ينصرف الانسان عن سعادته باختياره)

وبذلك تزول غرابتها ، بل تصبح بدبهية . كذلك يفهم الانسان في سهولة كيف تكون الفضيلة ثمرة العلم . فان من يجهل طبيعة السعادة الحقيقية ويجهل السبل والطرق الموصلة اليها لا يمكنه الا أن يخطيء ما يبحث عنه . ولكنه اذا عرف السعادة ، وعلم السبل الموصلة اليها ، فكيف بتصور انصرافه عن الخير الذي يتطلع اليه بطبيعته والذي يعمل ؛ محقا ، على نيله ، أليس ذلك هو عين ما ينقله " اكزنو فون "من كلام سقراط ؟

ان من يميز ، من بين كل الأعمال الممكنة ، العمل الذي يتلاءم مع مصلحته ، فانه لا يتردد في الاختيار وحينما يعمل الانسان الشر فانه يكون جاهلا بمقدار ما هو الم "

ولا غرابة أذن ، والأمر كما ذكرنا ، من وضع سقراط فضائل معينة في المرتبة الأولى

فلقد اشادة سقراط ، فيما يتعلق بالفضائل ، بالقناعة وأيضًا بالعمل . فهو السبيل لاكتساب ما يلزم لا : سان في حياته ، ولمعرفة ما ينبغي معرفته : « اترى أن الرضا ، وعيشة البطالة ، يساعدان على تعلم ما يلزم معرفته، وعلى الاحتفاظ بما تعلمه الانسان ، وعلى المحافظة على الصحة ، وعلى تقوية الجسم ، وعلى الوصول الى السار والمحافظة عليه ، وأن العمل والجد لا دخل لهما في ذلك ؟ واشاد

كذلك بالرياضة البدنية ، فما من شك في أن الصحة والقوة والاتزان والشجاعة ترتكز عليها . « أعلم أنك في أي صراع أو في أي مشروع اخذت فيه، سوف لا تندم على قيامك برياضة قواك ، وأن ثمرة هذه الرياضة لا تنكر حتى في الأعمال التي يظن ان دخل الجسم فيها محدود جدا مثل الأعمال الذهنية التي لا يجهل أحد أن الخطأ فيها يكثر عند عدم تطهير الجسم بالرياضة.

كذلك سقراط أشاد بالعدل، ورأى أن القوانين نوعان : قوانين مكتوبة وضعها الناس ليسود ، في المدينة ، السلام والعمران.

قوانين غير مكتوبة وهي صادرة من ارادة الآلهة.

فالأولى خاصة بزمن واقليم معينين ، والثانية عامة في كل الازمنة والأمكنة مثل القانون الذي يدعو الى تقديس الآلهة و القانون الذي يوجب على الأبناء احترام الآباء ، والقانون الذي تحرم على الآباء والأمهات الزواج بأبنائهم وعلى الأبناء الزواج بمن كانوا السبب في حياتهم هذه القوانين الالهية يخضع لها العاقل ، اما من حاد عنها فانه ينال جزاء ما قدمت يداه فجزاء الزواج بالأقارب المحرمين ذرية مريضة وجزاء الجحود الجميل فقدان الأصدقاء.

وهكذا . قضى العدل الالهي ان كل قانون تتضمن نفس مخالفته العقاب، على ان العاقل يخضع أيضا للقوانين الانسانية، إذ الثورة عليها ليست الا تقويضا وهدما للمدينة التي نشأتنا وليست الا

قطعا لصداقة بني الانسان ، أن صداقتهم شرط اساسى لطمانينة الحياة وتحقيق السعادة.(٣٣)

أ- الأخلاق أساس القانون:-

يشهد كسينوفون لسقراط بشدة تمسكه بقوانين المدينة واحترامه لها وتأكيده لأصلها ، فيروى أنه حين كان رئيسا للجمعية الشعبية لم يكن يسمح لأحد أن يصوت ضد القانون ، ولم يخضع لأمر الحكام حين كلفوه بمحاكمة قواد حملة الأرجينوساى Arguinusae الذين لم يتمكنوا من أنقاذ الأسطول الأثيني عند هبوب عاصفة أغرقته عام ٤٠٦ ق.م . فالقانون في ثباته وكماله كالحقيقة الرياضية عند سقراط ، لا تتغير بتغير الزمان والمكان ، يقول :

"لو سألك سائل فيما يتعلق بالأمور التي لك بها معرفة مثل حروف الهجاء : ما عدد الحروف في كلمة سقراط ، هل ستخبره أحيانا بشئ وأحيانا بشئ آخر ؟ أو تقول لمن يسألك من الناس عن الأعداد مثلا : هل العشرة هي ضعف الخمسة ؟ هل ستخبره باجابات مختلفة متعددة ؟ "

وكان سقراط يرى أن هناك قوانين غير مكتوبة مستمدة من الآلهة وهي غير خاصة بمدينة معينة أو بزمان معين فهي عامة ومعروفة للجميع وما تنص عليه هو العدالة الالهية التي تكون طاعتها مقدسة ويكون أي مساس بها اساءة للآلهة يترتب على من

يمسها ضرر بالغ ذلك لأنها تحمل في طياتها عقاب من يخالفها ومن قبيل هذه القوانين:

" بر الوالدين واحترام الآلهة وتقديسها وعدم الزواج من المحارم"

يقول سقراط:

"اني لأؤكد لك يا هيبياس بأن اطاعة القوانين والعدالة هي شئ واحد وأن كنت ترى أمرا آخر فاذكره لي".(٣٤)

تعتبر التعاليم السقراطية أخلاقية في جوهرها وفي هذا وحده يكمن التشابه بين سقراط "470-399 B.C" والسوفسطائية ، فقد اتفق معهم في أن الفلسفة لابد أن تنصرف عن دراسة مشاكل الطبيعة وتتجه لدراسة الإنسان والعناية بحياته الفردية والاجتماعية ، فارتكز تفكير سقراط علي موضوعين هما الإنسان والدولة حيث أراد معرفة الإنسان الأمثل، والدولة المثلي هكذا أصبح الإنسان محور تفكير سقراط .[٣٥]

لقد تأسست التعاليم الأخلاقية عند سقراط علي نظرية المعرفة التي رغم بساطتها إلا أنها في غاية الأهمية تلك النظرية السقراطية في المعرفة لم تكن مطروحة لذاتها ولكن بغاية عملية حيث أراد معرفة مفهوم الفضيلة وممارستها في الحياة فالمعرفة بالفضيلة هي معرفة بما تكون عليه الفضلية ولهذه المعرفة شرط ضروري ليكون الانسان فاضل.[٣٦]

ج- احترام سقراط للقانون :-

لقد أتت محاورة الدفاع بالاتهام الموجه لسقراط بأنه مذنب لأنه يفسد الشباب ولا يعتقد في الآلهة التي تؤمن بها المدينة[٣٧] وهو اتهام من شقين:

- **الأول: سياسي** وهو الاتهام الحقيقي وراء الاتهام الرسمي وهو معارضة سقراط لخصائص النظام الديمقراطي.
- **الثاني: ديني** وهو عدم اعتقاد سقراط بالآلهة التقليدية علي الرغم من وجودعديد من الدلائل التي توحي باعتقاده في وجود بعض الآلهة.[٣٨]

إذا نظرنا إلي محاكمة سقراط سنجدها تمثل أروع تمثيل لإيمانه بخير الدولة، وخير الفرد سويًا حيث توجد هوة تفصل بين الأخلاق والسياسة، فإذا نادي السوفسطائيون الناس بكسر القوانين، إن استطاعوا دون أن ينالهم عقاب إلا أن سقراط كان أول شهيد لحرية وطاعة هذه القوانين وكفر بكل ما كان يدعوا إليه السوفسطائية، وآمن باحترام القانون وحرص تمامًا علي ألا يتعدي علي حرمته أحد.[٣٩] لذلك رفض اقتراح الهروب فاعتبره غير قانوني واختار أن يشرب السم وكان موته أعظم انتصار لقضيتة وتآليه لفلسفتة.[٤٠]

إضافة للمناجاة التي لا تنسي للقوانين في محاورة أقريطون التي تشهد علي الاحترام البطولي الذي أبداه سقراط للنظام القانوني للمدينة حيث رفض الفرار من أجل التخلص من قرار الحكم الظالم.[٤١] إيمانًا منه بأنه ملك للدولة وولداً لها ولقوانينها هو وأحفاده فهذا الفرار لا يليق "بمحب الحكمة" وإنما هو سلوك للعبيد وحينذاك قال سقراط الآن لا أظن أن القانون يحول بيني وبين الآلهة.[٤٢] فأنهي سقراط دفاعه قائلًا: "والآن فقط حان وقت الرحيل، أنا إلى الموت وأنتم لتستأنفوا الحياة أينا مصيره أفضل، العلم عند الإله" [٤٣] فدعي سقراط بضرورة الولاء لقوانين المدينة التي يربطها وفاق المواطنين وكان يعني بالوفاق، تحالف المواطنين وطاعتهم للقوانين وليس تطابق آرائهم ونظرياتهم وأذواقهم فهو يري أن الدولة لا تسطيع البقاء بدون ذلك الوفاق.[٤٤]

بذلك يمثل القانون عند سقراط المكانة العليا حيث يمثل أساس التربية ومصدر الفضيلة والتشريعات والنظم القائمة الدائمة التغير والقرارات المتعددة التي تخضع للأهواء المتقلبة التي كانت تسود المجالس الشعبية في حكم الديمقراطية.[٤٥] وأكد أن القانون لا يتعارض مع العدالة الإلهية لأنه يرمز لها وهذا كافي لتأكيد إتجاهه إلي تقوية سلطات الدولة في مقابل حرية الفرد التي كانت السوفسطائية وخاصة أصحاب النزعة الطبيعية ينادون بها. [٤٦]

الفصل الثاني
الأخلاق في مذهب أفلاطون

اولًا:حياته:

ولد أفلاطون في جزيرة أجينا (أهم مدن الجزيرة المسماه بهذا الأسم) سنة ٤٢٧ق.م في أسرة عريقة الحسب، كان لبعض أفرادها المقام الأول في الحزب الأرستقراطي وشأن كبير في السياسة الأثينية، تثقف كأحسن ما يثقف أبناء طبقته، وقرأ شعر اليونان وعلى الخصوص هوميروس، ونظم الشعر التمثيلي، وأقبل بعد ذلك على العلوم، وأظهر ميله خاصًا للرياضيات، ثم تتلمذ لأقراطيلوس أحد أتباع هرقليطس واطلع على كتب الفلاسفة، وكانت متداولة في الأوساط العلمية، وفي سن العشرين تعرف على سقراط، ذهب به إليه شقيقاه الأكبران أديمنت وأغلوقون وبعض أقربائه، وكان هؤلاء يختلفون إلى سقراط وإلى السوفسطائيين ورائدهم الاستطلاع واللهو بالجدل، ولكن أفلاطون أعجب بسقراط فلزمه، وما كاد يبلغ الثالثة والعشرين حتى أراد نفر من أهله وأصدقائه، وقد اغتصبوا الحكم بمساعدة أسبرطة، أن يقلدوه أعمالًا سياسية فآثر الانتظار، وطغى الارستقراطيون وبغوا وأمعنوا في خصومهم نفيًا وتقتيلًا وصادروا ممتلكاتهم، ثم انقسموا على أنفسهم فملأوا المدينة فسادًا وملأوا قلبه غمًا، ولما هزمهم الشعب وقامت الديمقراطية أنصفت بعض الشيء، فأحس رغبة في السياسة يبغي المعاونة على تأييد العدالة وتوفير السعادة، ولكن الديمقراطية أعدمت سقراط، فيئس أفلاطون من السياسة وأيقن أن الحكومة العادلة لا ترتجل

ارتجالًا، وإنما يجب التمهيد لها بالتربية والتعليم، فقضي حياته يفكر في السياسة ويمهد لها بالفلسفة، ولم تكن له قط مشاركة عملية فيها.

وقد داخله من الحزن والسخط لممات معلمه ما دفعه إلى مغادرة أثينا، وقصد إلى مغاري حيث كان بعض إخوانه قد سبقوه والتفوا حول إقليدس أكبرهم سنًا، مكث هناك نحو ثلاثة سنين ثم سافر إلى مصر، وانتهز الفرصة فذهب إلى قورينا لزيارة عالما الرياضي تيودوروس ومدرسته، وعاد إلى مصر فقضى زمنًا في عين شمس واتصل بمدرستها الكهنوتية وأخذ بنصيب من علم الفلك، ولابد أن يكون قد استفاد أيضًا بملاحظة الديانة والحكم والأخلاق والتقاليد، فإن في مؤلفاته الشواهد العديدة على ذلك.

وعندما نشبت بين أثينا وأسبرطه الحرب المعروفة بحرب قورنتية سنة ٣٩٥ وحالف نفريتس ملك مصر السفلى اسبرطه، اضطر أفلاطون لمغادرة مصر، وأقام في بلدة طوال الحرب متوافرًا على الدرس ناشرًا من المحاورات ما أثار إعجاب الأثينيين، ولما انتهت الحرب رحل إلى جنوب إيطاليا يقصد في الأرجح إلى الوقوف على المذهب الفيثاغوري في منيته وكان قد شغف به.(٤٧) فاتصل هناك بدوائر الفيثاغوريين وعلى رأسهم أرخيتاس التارنتي Archytas ثم زار سراقوصة في صقلية وأقام في بلاط طاغيتها ديونيسوس الأول وتعرف هناك بصهر ديونيسوس وهو ديون Dion وكان شابًا في العشرين من

عمره، غير أن نقد أفلاطون لسياسة الطاغية ودعواه إلى سياسة أخرى أدت إلى سوء العلاقات وإلى تسليمه إلى سفير أسبرطه الذي حجزه أسيرًا في أيجينا ويقال أنه عرضه للبيع فافتداه أحد أصدقائه من قورينائية ويدعى أنيكريس Anikeris واستطاع أفلاطون أن يعود أخيرًا إلى أثينا، وهناك بدأ في تأسيس الأكاديمية حوالي عام ٣٨٧، وأسس المدرسة في بستان البطل أكاديموس وعاش فيها يعلم ويدون وظلت لا تبارحه فكرة تأسيس الدولة العادلة يشاركه في هذه الأحلام صديقه ديون صهر ديونسيوس الأول الذي ما أن واتته الفرصة بموت ديونيسوس حتى دعاه إلى سراقوصه فسافر أفلاطون إلى سيراقوصه للمرة الثانية عام ٣٦٧ ولكنه فشل في تعليم الأمير الجديد ديونيسوس الثاني فلسفته السياسية وساءت العلاقة بينهما الأمر الذي انتهى إلى مراقبته وحبسه، كذلك نفى صديقه ديون، ولما صدر العفو عن أفلاطون عاد إلى أثينا والتقى بديون الذي لم يفقد الأمل في العودة مرة أخرى إلى بلاده، وفعلًا عاد أفلاطون إلى سيراقوصة مرة ثالثة في صحبة ديون ولكن الأمر كالعادة لم ينته على خير، وعاد أفلاطون إلى أثينا ليقضى بقية حياته في التأليف والتدريس بالأكاديمية وكانت آخر محاوراته هي محاورة القوانين، وتوفى عام ٣٤٨ق.م.

ثانيا مؤلفاته:

وكيف السبيل الي معرفة مذهب افلاطون؟ قد يقول قائل إن الأمر في غاية البساطة، فقد ترك لنا كثيراً من مؤلفات تسمي المحاورات، وليس علينا إلا أن ننظر فيها فنستخلص منها فلسفته، ولكن ليس الأمر بهذه البساطة، لأن المحاورات كانت أشبه باللهو الذي دفعه أفلاطون للجمهور، أما الفلسفة الحقة فلم يدونها قط، لأنها لايمكن أن تدون، يقول في الخطاب السابع ٣٤١: (إن حقائق الفلسفة لا يمكن التعبير عنها بالألفاظ كما يمكن في غيرها من الموضوعات، ذلك أنه بعد أن يتلقى المرء المعونة من مرشد في هذه الدراسات، وبعد الانقطاع بعض الوقت الي صحبة ذلك المرشد، إذا ببريق من الفهم يضئ النفس ... وليست اعتقد أن الكتب المؤلفة في هذا الباب تفيد الناس أى فائدة، اللهم إلا بالنسبة لعدد قليل ممن يستطيع أن يكشف الحق بنفسه)، ونحن نجد في محاوراته مثل هذا التأكيد للانصراف عن كتابة الفلسفة أو تدوينها، فقد حدثنا سقراط في فيدروس أن الكتب هي مجرد معين للذاكرة .

لقد كان أفلاطون مخلصا لأستاذه الذي أبى التدوين، وسائراً على نهجه وقد ظل يعلم في الأكاديمية أربعين عاما، وكان يلقى في اوآخر حياته محاضرات في غاية الأهمية عن الخير، ولكن ليس لنا سبيل الي معرفة حقيقة هذه التعاليم لأنه رفض كما رأينا أن يكتبها، ذلك

أن وظيفة الفلسفة أن تحيي النفوس وأن تصقلها حتي تكتشف الحقائق بنفسها، لا أن تأخذ الحقائق عن الفلاسفة وأن تحفظها، كما أصبحت الفلسفة في العصر المدرسي فجمدت وماتت .

مهما يكن من شئ فسوف نحاول أن نستشف مذهب أفلاطون الذي كان يدرسه في الأكاديمية عن طريق تلاميذه الذين رووا لنا بعضه في كتبهم، وعلى راسهم أرسطو الذي تكلم عن المثل، ونحن نعرف أن أرسطو كان تلميذاً في المدرسة فترة طويلة، وكان يعد نفسه أفلاطونياً وكثيراً ما يقول:(نحن أفلاطونيين)، ومع ذلك فلا حيلة لنا في استخلاص مذهبه إلا أن نعتمد على المحاورات .

وقد جرى العرف الفلسفي قبل سقراط على تأليف الكتب الفلسفية إما نثراً كالحال في المدرسة الأيونية، وأما شعراً مثل قصائد زينوفان و بارمنيدس وأنبادوقليس، وكان النثر الأيوني ملائما للموضوعات العلمية التي طرقها فلاسفتهم، واتخذ بارمنيدس الصورة الشعرية لتتفق مع جلال الميتافيزقيا العميقة التي خاض فيها، أو لأن جمال النظم يضفي علي البحث طلاوة ويجعل الفلسفة سائغة، أو لأن الفلسفة وحي الهي لا يليق أن يصاغ شعراً، ولم يصطنع أفلاطون النثر ولا الشعر، ولكنه ابتدع صورة فنيه فريدة في بأبها لا هي بالنثر الخالص ولا هي بالشعر المحض، يحس القارئ في قراءتها بلذة كبيرة بل بمتعة عظيمة، وإنما جاءت هذه الصورة الفنية من هيئة الحوار الذي يجري في مكان معين،

وزمان معين، ويدور بين شخصيات معروفة يرسمها أفلاطون بريشة قلمية أروع من ريشة المصور بالألوان، مثال ذلك شخصية ألقبيادس في محاورة المأدبة وكيف صوره أفلاطون مسرفاً في الشراب يتمايل على سقرط، أو الصور المختلفة التي رسمها لسقراط في شتى محاوراته، هذه الحياه هي التي اضفت على المحاورات الروح الفنية، ويقال أنها كانت تمثل في زمان شيشرون، حقا أنها لا تصلح للتمثيل على خشبة المسرح، ولكنها كانت تقرأ في زمان أفلاطون بصوت عال، وكان السامعون يجدون لذة كبيرة في سماعها، ذلك أن المحاورات ضرب من المأساة الفكريه تجد فيها الصراع بين الشخصيات وبين الأفكار، وبين سقراط وغيره المعاصرين له ومن السفسطائيين بوجه خاص، وكانوا من أعظم من انجبهم التاريخ ذلاقة لسان وعمق تفكير وسحر خطابة مثل جورجياس وبروتاجوراس، وكانت لهم اراء في غاية السمو والدقة والعمق تتصل بالمشكلات التي تعرض لكل من ينظر في طبيعة المجتمع كالدين والفن والأخلاق واللغة، كالعدالة والعفة والحب والصداقة وغير ذلك من الأمور الإنسانية التي يختلف الناس عليها ما داموا احياء، ومادامت طبائعهم مختلفة، ولما كانت المحاورات تعرض هذه الوجهات المتقابلة من النظر، فأنها تحتاج الي حكام عدول يفصلون في هذه القضايا الفكرية، وترجع براعه أفلاطون إلى أنه اشرك القارئ أو السامع معه في هذه المحاورات، كالحال تماما في المأساة التي تمثل علي المسرح، ويشترك في الحكم عليها الجمهور الذي يتفرج عليها، إذ لا تتم

اركان التمثيلية الا بالجمهور الذي يشاهدها، كذلك الحال في المحاورات، فالجمهور الذي يقرؤها ويسمعها ركن هام يساهم فيها، لأنه يفكر مع كاتبها الذي ترك الأفكار في معظم المحاورات تجري دون أن يصل فيها الي نتيجة، حتي يتيح للقارئ بعد أن تشتعل في نفسه نار المعرفة ان يفكر لنفسه، وأن يخرج من التقابل الموجود إلى نتيجة يطمئن إليها ويرتضيها، وهذا هو السر في أننا نجد في قراءة أفلاطون حتي اليوم لذة ومتعة، لان موقفنا من المحاورات ليس سلبيا، وليست عقولنا بإزائها كالشمع الذي يطبع عليه المعلومات وتسجل الأفكار، بل نشترك في استخراج الحقائق التي يترك أفلاطون لنا بابها مفتوحاً.

هذه المجموعة من المحاورات التي تعالج الفضائل الآخلاقية بوجه خاص وتحاول أن تصل منها إلى تعريف دون أن توفق هي التي اصطلح المؤرخون على تسميتها بالمحاورات السقراطية، أي تلك التي كتبها أفلاطون في شبابه حاكياً فيها اراء سقراط، وهنا نعرض لمشكلة غريبة ينبغي أن نقطع فيها برأى منذ أول الأمر، تلك أن جميع المحاورات تجري على لسان سقراط لا على لسان أفلاطون، ماعدا محاورة (القوانين) التي ألفها كما هو ثابت في اواخر حياته، فهل الاراء التي يبسطها أفلاطون هي لسقراط، أو أنه اتخذه ستاراً يخفي وراءه آراءه هو، بحيث لا يكون سقراط سوى (قناع) يستر وجه أفلاطون؟ أو أن بعض هذه الاراء سقراطى وبعضها أفلاطوني؟ ولأمر ما اختفي أفلاطون وراء شخص سقراط وجعله بوقاً له؟ هذه المشكلات كان موضع جدل

كبير بين المؤرخين منذ القرن الماضي، واختلفوا بشأنها اختلافاً عظيماً، فبعضهم يذهب إلى أن قدراً كبيراً من المحاورات سقراطي حتي لينسب له نظرية المثل كما فعل(برانت)؛ وبعضهم يغالي فيزعم أن سقراط لم يكن صاحب مذهب أصلاً، ولا كان فيلسوفاً بل مصلحاً أخلاقياً وملهماً للشباب، وحتي إذا فرضنا أن الاراء هي حقا لسقراط، فإن أفلاطون قد ضيع معالمها حين عرضها في هذا الثوب الفني، وصاغها في نسيج نفسه كأي فنان أصيل يرسم لوحة عن الطبيعة فلا يحاكي الأصل بمقدار مايبرز الصورة التي تنعكس في نفسه كما يراها.

ويبقي بعد ذلك أن نجيب عن السؤال الذي اثرناه من قبل، وهو العلة التي من أجلها آثر أفلاطون أن يختفي وراءه شخصية سقراط، ونحسب أن الجواب عن ذلك يسير إذا وضعنا أمام أعيننا الظروف التاريخية التي كان يعيش فيها أفلاطون في ذلك الوقت، فقد عرفنا أن جماعة من المفكرين والساسة والشعراء لم تعجبهم صيحة سقراط التي كانت تدعو الي الحق، فدبروا له ذلك الاتهام الذي انتهي بالحكم عليه بالاعدام، فانتصرت السفسطة على الفلسفة، وتغلب الحزب الذي يبغي المال والسلطان وزينة الحياة الدنيا على الحزب- وهو قليل- الذي ينشد العلم والحق والعدل والخير والحياة الاخرة، وهاجر أفلاطون، وغاب عن أثينا بعد موت سقراط اثني عشر عاما ثم عاد ليجد الحال كما كانت عليه.(٤٨)

- **مذهبه الاخلاقي**
- **اخلاق الفرد**

كما أن نظرية المعرفة عندافلاطون تبدأ بالجانب السلبي المخصص لتفنيد النظريات الزائفة عن ماهية الحقيقة ، فان الامر كذلك بالنسبة لنظريته في الاخلاق فهي تبدأ بجانب سلبى مقصود به أن يفند النظريات الزائفة عن ماهية الفضيلة .وهذان القسمان السلبيان في فلسفة افلاطون يتطابقان في كل شيء . فلما كان مشغولا حينذاك باظهار ان المعرفة ليست هي الادراك الحسي كما ظن بروتاجوراس فانه الآن يلح على ان الفضيلة ليست هي اللذة، وكما أن المعرفة ليست مجرد الظن الحق فان الفضيلة ليست مجرد السلوك السليم والقضيتان القائلتان ان المعرفة هي الادراك الحسي وان الفضيلة هي اللذة ليستا في الحقيقة الا المبدأ نفسه مطبقا على مجالين مختلفين للفكر فعند السوفسطائيين ان ما يبدو حقا للفرد هو حق بالنسبة لذلك الفرد ، وهذا مساو لقولنا أن المعرفة هي الادراك الحسي غمرة أخرى أن ما يبدو أنه حق الفرد عند السوفسطائيين هو حق بالنسبة لذلك الفرد ، وهذا عين قولنا ان من الحق بالنسبة اللذة . لكل فرد أن يفعل ما يرغب فيه ، فالفضيلة هنا تتحدد على أنها لذة الفرد وهذه النتيجة للمبادىء السفسطائية يستخلصه عدد كبير من السفسطائيين أنفسهم ثم بعد هذا نجده عند القورينائيين.

ولما كانت هاتان القضيتان هما في الواقع مبدأ واحد فان ما قاله افلاطون بشأن تغيير القضية الاولى هو نفسه تفنيده للقضية الثانية والنظرية الاخذة بأن الفضيلة هي اللذة لها التأثير التدميرى نفسه على الاخلاق الموجود في النظرية القائلة ان المعرفة هي الادراك الحسى فهذا له تأثير مدمر على الحقيقة.(٤٩)

ويمكنيا أن نوجز حجج أفلاطون:

١. إنها تهدم موضوعية الحقيقة وتجعلتها ذاتية نسبية، كذلك نظريتهم فى أن الفضيلة هي لذة الفرد ذاتها بدورها تهدم موضوعية الأخلاق، وتجعلها ذاتية Subjectivity نسبية، فلا شر ولا خير في ذاته في هذه الحالة، بل ستكون الأشياء جميعًا خيرًا بالنسبة لي أو لك أو لأى شخص والنتيجة الطبيعية هي ظهور النسبية المطلقة فى ميدان الأخلاق واختفاء المعيار الموضوعي للخير اختفاءً تامًا.(٥٠)

٢. هذه النظرية تدمر التفرقة بين الخير والشر ، فلما كان الخير هو ما يسبب اللذة للفرد ولما كانت لذة الفرد هي عدم لذة الآخر فان الشيء الواحد يكون خيرا وشريرا في الوقت نفسه ، خيرا بالنسبة لشخص وشريرا بالنسبة لشخص آخر . وعلى هذا لن يتمايز الخير عن الشر وسيكون سواء .

٣. اللذة هي أشباع لرغباتنا ، والرغبات هي مجرد مشاعر ، ولهذا فان هذه النظرية تؤسس الاخلاقيات على الشعور والوجدان غير أن الاخلاقيات الموضوعية لايمكن أن تتأسس على ما هو جزئي بالنسبة للافراد.

فاذا كان القانون الخلقي سيكون قانونا منطبقا على الجميع فانه لا بد أن يتأسس على ما هو عام بالنسبة للناس أجمعين الا وهو العقل الكلى.

٤. أن غاية النشاط الاخلاقي يجب أن تقع داخل الفعل الأخلاقي لا خارجه . ان الاخلاقيات يجب أن تكون لها قيمة باطنية لا مجرد قيمة خارجية . لا يجب أن نقوم بما هو صواب من أجل شيء آخر . يجب أن نقوم هو صواب لأنه صواب ومن ثم نجعل الفضيلة غاية في ذاتها . (٥١)

٥. اللذة لا تصلح لأن تكون الخير الأعلى؛ لأنها لا توجد إلا حيث يوجد الألم pain ، بل هي دائمًا مشوبة به، ويتضح ذلك فى اللذة الجسمية، حيث أن أجسامنا لا تثبت على حالة واحدة ردحًا من الزمن، وأنه لتحقيق الاعتدال فيها بقدر الإمكان ينبغي أن نقدم إليها على الدوام حاجاتها المادية من طعام وشراب وماشاكل ذلك، ولو تخلف شيء من هذه الحاجات تعرّض الجسم للتلف، ولكن النفس ساهرة دائمًا على هذه المطالب، فإذا نقص منها شيء عملت على استحضاره، وقبل وجوده الفعلي تظهر فيها صورته، لأنها كان لها

به عهد قبل فقدانه، وظهور هذه الصورة فى نفوسنا يشعرنا بشعورين مختلفين: الأول: الشعور بحقيقة الألم الحاضر. الثانى: الشعور بخيال اللذة المقبلة التى ستحدث عند الحصول على الشيء الغائب، فإذا حصلنا عليه أخذت اللذة الفعلية تتحقق شيئًا فشيئًا بقدر ما يقل الألم الذي كان ناشئًا من فقدان هذا الشيء الغائب، وبالتالي يمكن أن نشبه اللذائذ والأهواء المعتدلة بأمراض قصيرة تزول بجلب النفس ما نقص من حاجات الجسم، ولا يعقل أن يكون الشيء الذي لا توجد طبيعته إلا وهى ممتزجة بطبيعة ضده هو الخير الأعلى؛ لأن الخير الأعلى هو ما نقص نهائيًا من كل شر، ولأن اللذة الجسمية لاتكون عظيمة إلا بقدر ما يكون الألم جسميًا.(٥٢)

لقد وضعت النظرية السوفسطائية غاية الاخلاقيات خارج الاخلاقيات ففي رايها ان علينا أن نفعل ما هو صواب لا من أجل أنه صواب من اجل اللذة ، ومن ثم فان الاخلاقيات لا تكون غاية في ذاتها بل مجرد وسيلة نحو غاية ابعد لهذا فان الفضيلةليست هي اللذة بقدر ما أن المعرفة ليست هي الادراك الحسى.كما أن المعرفة ليست الظن الصواب فان الفضيلة ليست هي الفعل الصواب، أن الظن الصواب قد يتأسس على أسس خاطئة والفعل والصواب قد يتم على أسس خاطئة ، ومن أجل الفضيلة الحقة لا يجب أن نعرف فحسب ما هو الحق بل لماذا هو حق ايضا . الفضيلة الحقة هي الفعل الحق المنطلق من فهم عقلاني للقيم الحقة.(٥٣)

لقد دمر السوفسطائيون إيمان الشباب بآلهتهم، وحطموا القانون الخلقي الذي كان يعززه خوفهم من عقاب هذه الآلهة إذا ما قاموا بارتكاب ما يخالف رضاها، وأصبح من الواضح الآن أنه لا مانع من أن يسير الإنسان على هواه، ويفعل ما يطيب له، مادام يفعل ذلك فى داخل حدود القانون، فلقد أضعفت روح الفردية الخُلق الأثينى، وتركت المدينة فريسة للأعداء.(٥٤) لذا وجه إليهم أعنف نقد، واتهمهم بأنهم يضللون شباب أثينا، ويقضون على العدالة وعلى المساواة، في نظم الحكم السائد(٥٥) وحاول بكل طاقته أن يزرع المعتقدات والقيم الخلقية فى نفوس الشباب، مؤكدًا على أنه لا شيء في الإنسان أكثر قيمة من امتثاله للقانون.(٥٦)

تظهر في فلسفة افلاطون تفرقة بين الفضيلة الفلسفية والفضيلة الاعتيادية، الفضيلة الفلسفية تتأسس على العقل وتفهم المبدأ الذي على أساسه تسلك– في الحقيقة– فعل محكوم بالمبادئ، والفضيلة الاعتيادية هي الفعل الحق المنطلق من أي أسس اخرى مثل العادة والمالوف والتقاليد والدوافع الخيرة والمشاعر الريحية والخيرية الغريزية هنا نجد أن الناس يفعلون الصواب لمجرد أن الآخرين يفعلونه ، لانه شيء معتاد وهم يفعلونه دون أن يفهموا أسبابه وهذه هي فضيلة المواطن الامين العادي ، فضيلة الشخص « المحترم » ، أنها فضيلة النحل والنمل الذي يسلك كما لو كان بشكل عقلاني لكن بدون فهم لما يفعله . ويلاحظ افلاطون بنوع من الفكاهة المقصودة

دون شك أن مثل هؤلاء الناس قد يجدون أنفسهم في الحياة الاخرى وقد ولدو كنحل وكنمل . وأفلاطون لاينكر الفضيلة الفلسفية على جماهير الناس بل ينكرها حتى على خيرة السياسين رجالات الدولة في اليونان .

ولما كانت الفضيلة الحقة هي الفضيلة التي تعرف ما تستهدفه فان معرفة طبيعة الهدف الاقصى يصبح المسألة الكبرى في فلسفة الاخلاق.

ما هي غاية النشاط الخلقي ؟

لقد تبين لنا الآن أن الغاية يجب أن تقع في داخل الفعل الاخلاقى لا خارجه . وغاية الخير هي الخير .

فما هو اذن الخير ؟ ما هو الخير الاقصى ؟ .(٥٧)

احتلت فكرة الخير أهمية خاصة عند أفلاطون، فهي تقف على قمة نظامه الفلسفي وتتمتع بالأولوية على كل الأفكار الأخرى، فعلى الرغم من أنها تقع خارج نطاق الأفكار أو حتى فوقها، إلا أن الخير هو بداية ونهاية فلسفة أفلاطون فهو القاعدة التى نشأ فيها العالم وهو الهدف النهائي الذي يسعى إليه.(٥٨)

لقد تحدث افلاطون كثيرا عن النشاط الخلقي كله على أنه يستهدف وينتهى في (السعادة) وحسب رنين الكلمة المحدثة في آذاننا قد نظن ان افلاطون من أصحاب مذهب المنفعة العامة فالمنفعة العامة عند بنتام وجون ستيورات هل تتحدد بأنها تضع

غاية الاخلاقي في السعادة . ومع هذا لم يكن افلاطون من أصحاب مذهب المنفعة العامة ولكان سيندد دون أدنى تردد بنظرية مل وكان سيجدها متطابقة من ناحية المبدأ مع المذهب السوفطائي القائل بأن اللذة هي غاية الفضيلة . والاختلاف الوحيد هو انه على حين يوحد السوفسطائيون بين الفضيلة ولذة الفرد فان مل يجعل الفضيلة هى لذة المجموع فعند مل أن الفعل الحق هو الذي يفضى الى « أكبر قدر من السعادة لاكبر عدد من الناس » وبطبيعة الحال من الناحية العملية هنا اختلاف هائل لكن المبدأ معترض عليه على السواء لانه مثل النظرية السوفسطائية يؤسس الاخلاقيات على مجرد الشعور بدل ان يؤسسها على العقل ولانه يضع غاية الاخلاقيات خارج الاخلاقيات ذاتها . ومع هذا فأن صياغة مل القائلة ان غاية الاخلاق هي السعادة تبدو هي نفسها صياغة افلاطون .

فأين اذن الفرق ؟

الحقيقة قائمة في أن ما يسميه مل السعادة يسميه افلاطون اللذة . ان اللذة هي اشباع رغبات الانسان سواء كانت رغبات نبيلة أو رغبات خسيسة اذن ماهي السعادة ؟ لايمكن تحديدها الا على أنها الرفاهية المتناغمة العامة للحياة . فلا يكون الانسان سعيدا الا ذلك الانسان الذي تكون نفسه في الحالة التي يجب أن تكون عليها وهذا يعني الانسان العادل والخير والأخلاقي ، أن السعادة لا شأن باللذة، فاذا استطعت أن تتصور انسانا عادلا ومستقيما ومع هذا مثقل بكل

تعاسة وبؤس ممكن وحيث لا توجد أية لذة فى حياته فان مثل هذا الانسان لايزال سعيدا بالاخلاق . السعادة اذن عند افلاطون هي مجرد اسم آخر للخير الاقصى . وعندما يقول افلاطون ان الخير الاقصى هو السعادة فانه لايقول لنا شيئا عنها . ان كل ماهنالك هو مجرد اسم جديد . ولايزال أمامنا ان نتساءل

ماهوالخيرالاقصى ؟ ماهي السعادة ؟ ؟ .(٥٩)

لقد وافق أفلاطون أستاذه سقراط فى قوله بأن السعادة هي أسمى وأنبل هدف تسعى إليه النفس الإنسانية.(٦٠) ولما كانت السعادة الخُلقية لا تقوم فى إرضاء الشهوات الحسية ولا في اللذة بالإطلاق، وأن الطبيعة الإنسانية بمفهومها الحقيقي تقضي بأن يكون المقياس الخُلقي الذي يميز به بين الخير والشر هو المنفعة، فعلى ضوئها ندرك أن من اللذات ما هو حسن نافع وما هو ردئ ضار، وأن الذي يُطلب هو اللذات والآلام الحسنة، والذي يُجتنب هو اللذات والآلام الضارة.(٦١)

إن السعادة عند أفلاطون لا تكمن فى إرضاء اللذات، وإنما تكمن في التمسك بالفضيلة، أما من اتبع أهواءه وانساق إلى إشباع لذاته بكل الوسائل فهو شقي لأنه فى رغبة دائمة للاستزادة.(٦٢) وهذا ما عبر عنه أفلاطون بقوله:

"إن أولئك الذين عدموا الحكمة والفضيلة، والذين لا تشغلهم إلا الولائم واللذات الحسية، يظلون متذبذبين صعودًا وهبوطًا حتى الوسط فحسب، وفي هذه

المنطقة يتحركون خبط عشواء طوال حياتهم، ولكنهم لا ينتقلون أبدًا إلى العالم الأعلى الحقيقي، ولا يرتفعون بأعينهم نحوه، أو يجدون طريقهم إليه ولا يمتلئون أبدًا بالوجود الحقيقي، ولا يذوقون للذة الخالصة طعمًا، وهكذا تراهم كالأنعام منخفضة عيونهم ومطأطئة رءوسهم نحو الأرض". (٦٣)

لقد كان المذهب الأخلاقى عند أفلاطون يستند إلى مبدأ النظام والتناسب، فكل شيء إنما يقوم على ذلك المبدأ، فإذا اختل النظام فقد الشيء قيمته وفضيلته، وكما أن الكيفية التى تحدث فى الجسم عن النظام والتناسب تدعى الصحة والقوة، فإن النظام والتناسب فى النفس يسميان القانون والفضيلة.(٦٤) لذا فخير الإنسان لا يقوم في اشتراط الفصل التام بين حياة العقل وحياة الجسد، وإنما بتنظيم العلاقة بينهما في حياة متوازنة تنتقي من اللذات أفضلها وأنقاها أو ما لا يستتبع منها ألمًا، ومن قبيل هذه اللذات الخالصة الإحساس بالأصوات والألوان الجميلة التى تؤثر في النفس تأثيرًا يبعث فيها التناسب والائتلاف ويؤدى إلى سيادة القوة العاقلة.(٦٥) وهذا ما أكد عليه أفلاطون في محاورة فيدون على لسان سقراط من أنه لا يقول إن الفيلسوف ينبغي له أن يمتنع امتناعًا كليًا عن اللذة العادية، وكل ما يقوله هو ألا يجعل الفيلسوف من نفسه عبدًا لتلك اللذائذ؛ إذ لابد له أن يستغرق عنايته كلها فى النفس، لا في الجسم" فالأحرى به أن يميل – ما استطاع إلى ذلك سبيلًا– إلى الخلاص

من جسده، ليتفرغ للنفس.(٦٦) فمن تغلب على الأهواء عاش فى سعادة دائمة، وانطلق نحو الآلهة ليحظى بالسعادة المطلقة، أما من تنعم بهذه الأهواء، فيعيش في الإثم .(٦٧)

- **اخلاق الدولة عند أفلاطون:**

ننتقل من فلسفة أخلاق الحياة الفردية الى فلسفة اخلاق الجماعة وليست (جمهورية) أفلاطون محاولة لتصوير كمال خيالي وغير واقعي ، ان هدفها تأسيس السياسة على نظرية المثل بتصوير مثال الدولة. لهذا فأن هذه الدولة ليست غير واقعية بل هي الدولة الحقيقية الوحيدة وحقيقتها هي أساس وجود كل الدول الموجودة بالفعل.([٦٨])

وهي تقوم الدولة عند أفلاطون على أساس اقتصادي ناتج عن زيادة الاحتياجات الإنسانية وبالتالي الحاجة للتعاون حيث أوضح أن الدولة تنشأ لأن الفرد لا يمكن أن يكفى نفسه بنفسه بل تكون له حاجات عديدة لا يستطيع أن يشبعها وحده، فيجتمع معًا عدد من الأفراد كاف لأن يشبع كل منهم حاجات الآخرين فيعيشون كشركاء أو كمساعدين بعضهم لبعض وتتكون من المجموعة التي ينشئونها بهذه الطريقة معًا باسم الدولة.(٦٩)

ونستطيع أن نتتبع هنا أيضا تياري الفكر نفسيهما كما حدث في فلسفة أخلاق الفرد . فمن جهة نجد انه لما كان المثال وحده هو

الحقيقي فان العالم الموجود مجرد وهم وخدمة الدولة لايمكن أن تكون الحياة المثالية للانسان العقلاني والانسحاب الكامل من العالم الى مجال المثل هو هدف أكثر نبلا واهداف السياسي العادي –بالمقارنة مع هذا– ليست سوى فقاعات فارغة . وبالرغم من ان الفيلسوف هو وحده المخول له أن يحكم الا أنه مع هذا لن يقوم بهذه المهمة في الدولة الا تحت الارغام .(٧٠)

فلقد نظر أفلاطون إلي الحاكم الفيلسوف على أنه من يرى الحقائق، ثم يرجع إلى الشعب ليفيض عليه من نور علمه، وليأخذ بيده.(٧١) ولقد عد ذلك الأمر نوعًا من رد الجميل فقال:

" أما أنتم فقد تعهدناكم بالرعاية من أجل صالح الدولة ومن أجل صالحكم أيضًا، حتى تكونوا بمثابة الحكام وملوك النحل فى الخلية، وربيناكم تربية أصلح وأكمل من تربية الفلاسفة الآخرين، وجعلناكم أقدر منهم على الجمع بين الفلسفة والسياسة، فعليكم إذن كل بدوره، أن تهبطوا إلى حيث يقيم بقية المواطنين، وأن تعودوا أعينكم رؤية الظلام، إذ أنكم اعتدتم الظلام أمكنكم أن تبصروا فيه على نحو أفضل ألف مرة مما يبصر فيه الآخرون، وستعرفون كل صورة فى الظلام وتعلمون ما تماثله، لأنكم شاهدتم الأصول الحقيقية للجمال والعدل والخير، وهكذا يغدو دستورنا، بالنسبة إلينا وإليكم، حقيقة لا حلمًا".(٧٢)

ففي الدول السياسية على نحو ما توجد في العالم يعيش الفيلسوف بجسمه لكن نفسه غريبة جاهلة بمعاييرها لاتتحرك بطموحاتها . غير

أن التيار الفكري الآخر هو الاعلى عندما يقال لنا أن الفرد في الدولة وحدها فان قدرته وحدها كمواطن وككائن اجتماعى تحصل على الكمال . ومن الممكن التوفيق بين هذين الرايين . فاذا كانت مثل الدولة والفلسفة تبدو غير متناسقة فانه يمكن التنسيق بينها بملاءمة الدولة للفلسفة يجب ان تكون لدينا دولة تتأسس على الفلسفة والعقل . وحينئذ فقط يمكن للفيلسوف ان يسكن فيها بنفسه وبجسمه أيضا على السواء ، وحينئذ فقط يمكن للفرد أو للدولة أن يصل الى الكمال .

ان تأسيس الدولة على العقل هو النغمة الاساسية في السياسة عند افلاطون، وهذا يعطينا . أيضا . مفتاحا لمشكلة :

ماهي غاية الدولة ؟

لماذا يجب أن تكون هناك دولة أصلا؟

أو كيف ظهرت الدولة في التاريخ ؟

ان غاية الحياة كلها هي الحكمة والفضيلة والمعرفة، والفرد بدون عون لا يستطيع أن يصل الى هذه الغايات ، بل بالدولة وحدها يمكن لهذه الغيات أن تهبط من السماء الى الارض . وغاية الدولة هي الفضيلة والسعادة (لا اللذة) للمواطنين ولما كان هذا ممكنا فحسب من خلال التربية فان الوظيفة الأولية للدولة هي وظيفة تربوية.(٧٣)

لقد أكد أفلاطون على أن التربية هي الجديرة بحفظ أسس نظام المدينة كما وضعها الفيلسوف وثبتها في نفوس الأجيال القادمة.(٧٤) كما أنها السبيل لإنتاج رجال صالحين.(٧٥) فالعقول الفتية في الدولة

لا تتوحد إلا من خلال نظام تربوي موحد يؤدي إلى الارتقاء والنشوء والتطور، ما يؤدي إلي زرع الوجدان الخير لدي جميع الأفراد.(٧٦)

لذا لابد للدولة ان تتأسس على العقل لان قوانينها يجب أن تكون عقلية ، والقوانين العقلية لا تتم الا بالناس العقلانيين ، أي الفلاسفة ! يجب على الحكام أن يكونوا فلاسفة .(٧٧)

فالفيلسوف هو الرجل الوحيد الذي يستطيع أن يتصور القوانين العادلة تصورًا علميًا وأن يلقنها للآخرين بأصولها وبراهينها فتدوم في المدينة.(٧٨) فهو وحده من شاهد الحقيقة الوجودية المطلقة، لذلك فهو وحده من يستطيع أن يقيم التوازن اللازم بين المواطنين.(٧٩)

ولما كان الفلاسفة قلة فيجب أن تكون لدينا ارستقراطية لا بالميلاد أو الثروة بل بالعقل .والمبدأ العامل الوحيد للدولة هو العقل والمبدأ الثاني هو القوة . فلا يجب أن نتوقع أن الجماهير اللاعقلانية ستخضع راغبة للقوانين العقلية ، بل يجب فرضها . ولما كان عمل العالم يجب ان يستمر فان المبدأ العامل الثالث هو العمل . وأفلاطون يؤمن بمبدأ تقسيم العمل وهو يخصص لكل وظيفة من هو مهيا لها .(٨٠)

وعلى هذا فمقابل المبادىء العاملة الثلاثة توجد ثلاث طبقات او طوائف او مهن :

- **ان العقل يتجسد في الحكام الفلاسفة.**
- **القوة تتجسد في المحاربين.**

- **العمل يتجسد في الجماهير**

ويقوم تقسيم وظائف الدولة على التقسيم الثلاثي للنفس:

- **فمقابل النفس العقلانية الحكام الفلاسفة .**
- **مقابل النصف الانبل من النفس الفانية المحاربون .**
- **مقابل النفس الشهوانية الجماهير .**

ومن ثم فإن الفضائل الرئيسية الاربع تمت إلى الدولة من خلال آداء الطبقات الثلاث:

- **فضيلة الحكام الفلاسفة هي الحكمة .**
- **فضيلة المحاربين هي الشجاعة .**
- **وفضيلة الجماهير هي الاعتدال .(٨١)**

والتآزر المتناغم لهذه الفضائل الثلاث يفضى الى العدالة . ولا يجب على الحكام أن يكفوا عن أن يكونوا فلاسفة ، فمعظم وقتهم يجب أن ينفقوه في دراسة المثل والفلسفة ولاينفقون الا جانبا صغيرا من وقتهم على شئون الحكم ، وهذا ممكن بفضل النظام الموضوع ، فأولئك الذين لاينشغلون في وقت ما بشئون الحكم ينشغلون بالفكر . ومهمة المحاربين هي حماية الدولة ضد الاعداء الخارجيين وضد الدوافع اللامتلاهية لجماهير مواطني الدولة والمحاربون سيكون واجبهم

الرئيسي فرض عقائد الحكام الفلاسفة على الجماهير . والجماهير تنشغل بالتجارة والاتجار والزراعة .(٨٢)

هكذا لم تكن العدالة عند أفلاطون فضيلة خاصة تُسند إلى أحد أجزاء الدولة الثلاثة، بل هي صفة تُسند إلى الدولة بوجه عام، من حيث يؤدي كل جزء من أجزائها ما أعدته الطبيعة لأدائه من مهام، دون أن يتدخل في شؤون من عداه.(٨٣) فالظلم السياسي Political injustice في رأى أفلاطون يكمن في تلك الروح المتطفلة المضطربة التى تجعل إحدى الطبقات تتدخل في عمل الطبقة الأخرى.(٨٤)

ولما كانت غاية الدولة هي فضيلة المواطنين فان هذا يتضمن القضاء على ماهو شرير وتشجيع ماهو خير . وحتى يتحقق القضاء على الشر يجب القضاء على أطفال الاباء السيئين أو النسل الذي لم يلق جزاءه من الدولة، وليس مسموحا بالمثل للاطفال الضعفاء والمرضى أن يعيشوا ، والتشجيع الايجابي للخير يتضمن تربية المواطنين على يد الدولة . والاطفال منذ سنواتهم الأولى لا يمتون الى آبائهم بل للدولة .ولهذا يجب أن ينزعوا دفعة واحدة من حضن آبائهم ونقلهم الى حضانات الدولة ولما كان الاباء لا يجب الا تكون لهم ملكية أو اهتمام خانه تتخذ الوسائل الصارمة حتى يتبين المسئولون بعد نقل الاطفال للحضانات العامة ان الاباء لن يتمكنوا من تمييز أطفالهم .

وكل تفاصيل البرامج التربوية تصدرها الدولة وعلى سبيل المثال فان الشعر لا يسمح به الا في شكل واهن . ومن بين الانواع الشعرية الثلاثة :

- **الملحمى والدرامي.**
- **الغنائي .**
- **شعر الملاحم والدراما**

والاخير نوع من الشعر خطر على الدولة وذلك لانها أدوات قوية لترويج الشر وهي تصور لا أخلاقية الارباب . ولايسمح الا بالشعر الغنائي مع تحفظ شديد . والموضوع والشكل بل وحتى الوزن انما تحددهما السلطات المختصة . ولا يعترف بالشعر أنه ذو قيمة في ذاته باعتبار أن له تأثيرا خلقيا تربويا . لهذا فان القصائد كلها يجب ان تبث الفضيلة على نحو صارم . وغير مسموح في رأى افلاطون أن تكون للفرد مصلحة بمعزل عن مصالح الدولة . والمصالح الخاصة تتصادم مع مصالح الجماعة ولهذا يجب استئصالها والفرد لايستطيع أن تكون له ملكية سواء الاشياء المادية أو أفراد أسرته ، فهنا جماعية السلع وجماعية الزوجات وملكية الدولة للاطفال منذ مولدهم .(٨٥)

هكذا سعى أفلاطون في دولته المثالية إلي هدف كان يصبوا إليه دائمًا، وهو التفرغ الكامل لحكام المدينة وجندها، من أجل مهمتهم الأصيلة والاستعداد التام لسياسة الحكم والإدارة، واستجماع الشعور كله

نحوها.(٨٦) فسعى إلي أن تكون المدينة أسرة كبيرة، تسودها المشاعر العائلية من غير حاجة إلى الأسرة الزوجية كما نفهمها الآن، وبذا تصبح المدينة والدولة والأسرة ألفاظًا لمفهوم واحد تقريبًا.(٨٧) لأن نظام تقسيم المدينة إلي أسر عند أفلاطون هو أعظم أسباب الانقسام، لما يترتب عليه من أن يكون لكل فرد أفراحه وأتراحه على حدة.(٨٨) فشر ما في الدولة هو ما يمزق وحدتها ويفرقها أشتاتًا، وهو الملكية الخاصة والأسرة.(٨٩)

لذا فقد أكد أفلاطون على أنه لا سبيل لحفظ وحدة الدولة إلا اتباع نظام الحياة الاشتراكية Socialism، سواء كان ذلك في المال أو النساء أو الأطفال، وهو مايسمى بالشيوعية(*).(٩٠)

- **النظرية الفن وعلاقتها الاخلاقية**:

يعد علم الجمال في الازمنة الحديثة قسما منفصلا من الفلسفة ولم يكن الحال هكذا في زمن أفلاطون ، ومع هذا فان آراءه في الفن لايمكن أن تكون مناسبة في الجدل أو الفيزياء أو الاخلاق . ومن جهة أخرى لايمكن تجاهلها وليس هناك سوى تناولها كنوع من التذييل على فلسفته، وليست لافلاطون نظرية منهجية مذهبية في الفن وكل ماهنالك آراء متناثرة أهمها هو ما سنذكره الآن .

تقوم معظم النظريات الحديثة عن الفن على الرأي القائل أن الفن غاية في ذاته وان الجميل كشيء جميل له قيمة مطلقة لا مجرد قيمة لغاية أخرى . وفى هذا الرأي يعترف بالفن كشيء مستقل ذاتي في مجاله لاتحكمه إلا قوانينه ولايحكم عليه الا بمعاييره ، ولايمكن أن يحكم عليه كما يعتقد الروائي الروسي المعاصر ليون تولستوى بمعيار الاخلاقيات . أن الجميل ليس وسيلة للخير ، وهما قد يتطابقان في الحقيقة لكن لا يمكن الاقرار بتطابقهما الا بعد الاقرار باختلافهما ولا يمكن لاحدهما أن يكون تابعا للآخر .

وهذه النظرة للفن ليس موضع على الاخلاق في تفكير افلاطون، فالفن عنده تابع لكل من الاخلاق والفلسفة ، ان تبعيته للاخلاق انما نتبينها من محاورة (الجمهورية حيث لايسمح الا بالشعر الذي يروج للفضيلة وبسبب انه يروج للفضيلة . لا يعد تبرير

كافيا للقصيدة أن تكون جميلة فالقصائد ممنوعة سواء كانت جميلة أم لا اذا لم تخدم أغراض الاخلاقيات . ومن ثم نجد الفكرة المحالة وهي تحكم الدولة في ممارسته حتى في تفاصيله.([٩١])

ولم يخطر على بال افلاطون أن هذا سيؤدي الى القضاء المبرم على الفن واذا كان قد خطر له فانه لم يعبأ بهذا ، فان الشعر اذا لم يكن يوجد تحت نير الاخلاقيات فلا يجب أن يسمح به على الاطلاق . اما ان الفن ليس سوى مجرد وسيلة الفلسفة فانها مسألة أكثر بداهة أن غاية التربية كلها هي معرفة المثل وكل موضوع آخر مثل العلم والرياضة والفن لايندرج في البرنامج التربوي الا كامداد لتلك الغاية . وهي ليست لها قيمة في ذاتها ويتضح هذا من تعاليم (الجمهورية) ويتضح أكثر من محاورة المأدبة حيث ينتهى حب الموضوعات الجميلة في غاية لا في ذاتها بل في الفلسفة .

والتقدير الادني الذي يكنه افلاطون للفن يبدو في نظريته عن الفن باعتباره محاكاة واشاراته المليئة بالازدراء لطبيعة العبقرية الفنية، إن الفن عنده ليس الا محاكاة ، انه نسخ الموضوع من موضوعات الحواس وهذا ليس الا نسخا لمثال ومن ثم فان العمل الفني ليس الا نسخة لنسخة . وافلاطون لايتبين ابداعية الفن .([٩٢])

فالفن في جانبه الميتافيزيقي أو في ماهيته محاكاة أو تقليد، فالمثال هو النموذج الأساسي أو الأصل ، والموضوع الطبيعي هو التقليد ، واللوحة التي يرسمها الفنان للإنسان ليست سوى نسخة،

ومحاكاة لإنسان جزئي طبيعي ؛ فهي محاكاة للمحاكاة، غير أن البحث عن الحقيقة إنما يكون في المثال ، وبالتالي فعمل الفنان يقف على بعد مستويين من الحقيقة . ومن هنا فإن أفلاطون الذي كان مهتما قبل كل شيء بالحقيقة ، كان مضطراً للحط من قيمة الفن مهما كان شعوره بالجمال وغرامه بالتماثيل واللوحات والأدب .

ولهذا جاءت النظرة التي تحط من الفن قوية في محاورة « الجمهورية » حيث طبقها على المصور (الرسام) والشاعر التراجيدي ... الخ ، وأحيانا تأتي ملاحظاته مضحكة ، إلى حد ما ، كما الحال عندما يلاحظ أن المصور (الرسام) لا ينسخ الموضوعات بدقة طالما أنه يحاكي الظاهر وليس واقعة ما فالمصور الذي يرسم سريراً يرسمه فقط من وجهة نظر معينة ، على نحو ما تتبدى أمام حواسه في الحال . ويصور الشاعر : العلاج والحرب وما إلى ذلك ، دون أن تكون لديه أية معرفة حقيقية بالأمور التي يتحدث عنها . هي « أن الفن القائم على المحاكاة لابد أن يكون على مسافة بعيدة عن الحقيقة . فهو يقل بدرجتين عن الحقيقة ، ومن الممكن الإتيان به بسهولة ، حتى ولو لم يكن المرء يعرف الحقيقة إذ إنه لا يخلق إلا وهما لا أشياء حقيقية » ، والإنسان الذي يهب نفسه لإنتاج هذه الظلال للطبيعة الحقيقية للأشياء إنما يقوم بصفقة خاسرة .([٩٣])

وهذه النظرة من المؤكد أنها خاطئة ، فاذا كانت أهداف الفن هي مجرد المحاكاة فان الصورة الفوتوغرافية ستكون هي افضل الصور حيث انها أكثر النسخ دقة بالنسبة لموضوعها .

أما مافشل افلاطون في تبينه هو أن الفنان لاينسخ موضوعه بل يضفى عليه طابعا مثاليا ، وهذا يعني أنه لايتبين الموضوع ببساطة كموضوع ، بل ككشف عن المثال انه لايرى الظاهرة بعينى انسان آخر ، بل ينفذ من الاطار الحسى ويعرض المثال وهو يشع من خلال ستائر الحس .

والنقطة الثانية هي تقييم افلاطون للعبقرية الفنية فالفنان لايعمل بالعقل بل بالالهام انه لايخلق ولايجب ان يخلق الجميل بالقواعد او بتطبيق المبادىء بل بعد خلق العمل الفني يكتشف الناقد القواعد فيه . وهذا لايعنى أن اكتشاف القواعد زائف بل يعني أن الفنان يسير بمقتضاها دون وعى وبشكل غريزى فاذا مثلا آمنا بقول أرسطو :

"أن موضوع التراجيديا هو تطهير القلب عن طريق الخوف والشفقة فاننا لانعنى ان كاتب التراجيديا ينطلق عامدا لتحقيق هذه الغاية أنه يفعل هذا دون أن يعرف أو دون أن يقصد"

وهذا النوع من الدافع الغريزي نسميه الهام الفنان .

إن أفلاطون يدرك تماما هذه الحقائق لكنه أبعد ما يكون عن اعتبار الالهام شيئا رائعا ، فانه يعتبره . على العكس شيئا منحطا نسبيا لانه غير عقلي . أنه يسميه « الجنون الالهي » ، وهو الهي

حقا لان الفنان ينتج الاشياء الجميلة لكنه جنون لانه هو نفسه لا يعرف كيف أو لماذا فعل هذا .

"ان الشاعر يقول اشياء حكيمة وجميلة لكنه لايعرف السبب في أنها حكيمة وجميلة كل ماهنالك أنه يشعر ولايفهم أي شيء لهذا فان الهامه ليس على مستوى المعرفة بل على مستوى الظن الصادق فحسب الذي يعرف ماهو حق ولكنه لايعرف السبب في انه حق (٩٤)."

ولقد ظهرت في محاورة « القوانين » أحكام مقبولة إلى حد ما عن الفن ، رغم أن أفلاطون لم يغير موقفه الميتافيزيقي ، فعندما يقال:

"إن امتياز الموسيقى لا ينبغي تقديره على أساس ما تحتوي عليه من متعة حسية"

فإن أفلاطون يضيف أن الموسيقى الوحيدة ذات الأمتياز الحقيقي هي تلك التي تحاكي الخير، وأيضاً « أولئك الذين يبحثون عن أفضل أنواع الأغنية والموسيقى سيكون عليهم ألا يهدفوا إلى خلق الموسيقى التي تثير اللذة ، بل إلى الموسيقى التي هي صحيحة ، وحقيقة المحاكاة . كما بينا . إنما تكمن في إعادة إنتاج الشيء المقلد طبقا للنسب الكمية والكيفية في الموضوع الأصلي.

وهكذا نجده لا يزال يتمسك بتصور الموسيقى كفن محاكاة (فكل إنسان سيوافق على أن المؤلفات الموسيقية هي كلها تقليدية أو تمثيلية) . لكنه سيوافق على أن المحاكاة أو التقليد سيكون حقيقيا .

إذا ما رد الشيء المقلد بقدر المستطاع إلى وسطه الخاص ، وهو على استعداد للتسليم بوجود الموسيقى أو الفن في الدولة . لا فقط لأغراض تربوية – بل أيضاً من أجل المتعة البريئة » ، إلا أنه لا يزال يؤكد نظرية المحاكاة في الفن ، ومن يقرأ الكتاب الثاني من « القوانين » لابد أن يتضح له أن فكرة أفلاطون عن المحاكاة ضيقة وحرفية إلى حد ما ، (رغم أنه لابد ، في رأيي) من التسليم أن جعل الموسيقي تقوم على المحاكاة يعني توسيع المحاكاة لتشمل الرمزية ، والقول بأن الموسيقى محاكاة هو بالطبع نظرية مشتركة بين محاورتي « القوانين » و « الجمهورية » .([٩٥])

ومن خلال فكرة المحاكاة هذه يصل أفلاطون إلى خصائص الناقد الجيد وهي:

- لابد أن يعرف ما المقصود بالتقليد أو المحاكاة .
- أن يعرف ما إذا كان « صحيحاً » أم لا .
- أن يعرف ما إذا كان قد قام بتنفيذه جيدا من حيث الكلمات والإيقاع والوزن .([٩٦])

وهكذا نجد أن آراء افلاطون في الفن ليست مرضية . انه على حق دون شك في ادراجه الالهام في مرتبة أدنى من العقل والفن في مرتبة أدنى من الفلسفة والمناقشات المعتادة عما اذا كان الفن أو الفلسفة هو الافضل ، وما اذا كانت العاطفة أو العقل هو الاسمى لهي مناقشات عقيمة لان المتناقشين لايعلون الا من شأن

تخصصاتهم . فالانسان ذو المزاج الفني طبيعي ان يفضل الفن ويقول أنه الاعلى . والفيلسوف يعلي من شأن الفلسفة على الفن لالشيء الا انها هوايته الخاصة .ومثل هذه المناقشة عقيمة . ويجب ان تتقرر المسألة وفق مبدا ما والمبدا واضح تماما .

ان موضوع الفن والفلسفة شيء واحد هو استيعاب المطلق أو المثال ، والفلسفة تستوعبه كما هو في ذاته أي كفكر والفن يستوعبه في مجرد الشكل الحسي ، أما الفلسفة فتستوعبه في حقيقته والفن يستوعبه بطريقة غير حقيقية ، اذن الفلسفة هي الاعلى . ولكن بينما اى فلسفة حقيقية للفن يجب ان تعترف بهذا فانها لايجب أن تفسره على أن الفن مجرد وسيلة للفلسفة . أنه يجب بشكل ما ان يجد مكانا للاعتراف بالحقيقة ان الفن هو غاية في ذاتها وفي هذا يكمن فشل افلاطون.

وأرسطو الذي ليست لديه شرارة القدرة الفنية في تأليفه والذي كتاباته من أصرم التآليف العلمية كان أكثر عدلا للفن عن افلاطون ونظريته اكثر اقناعا، أن أفلاطون هو نفسه فنان عظيم لكنه غير منصف بالمرة للفن . والسبب في هذا أن أرسطو منصف للفن هو أنه لم يكن فنانا . فلما كان مجرد فيلسوف فان كتاباته علمية وغير فنية وهذا يمكنه من تبين الفن كمجال منفصل ومن ثم يتبينه على أن جداراته الخاصة .

أما أفلاطون فلم يستطع أن يبقى على الاثنين منفصلين ان محاوراته هي أعمال لفنية وفلسفة معا ، لقد تبينا من قبل أن هذه الحقيقة لها تأثير سيء على فلسفته فقد جعلته يخضع الاساطير الشعرية للتفسير العلمي ها نحن نتبين انه مارس تأثيرا سيئا مماثلا على آرائه في الفن .. أن ممارسته كفيلسوف فنان هي أن يستخدم الفن الادبي كوسيلة– فحسب للتعبير كفيلسوف عن الافكار الفلسفية ، وهذا يلون نظرته الكلية للفن ، فالفن عنده ، ليس سوى وسيلة للفلسفة وهذا هو الجذر الاصلي لكل نظرته في هذا الموضوع .(٩٧)

ولكن علينا أن نلاحظ أن نظرية المحاكاة تشير إلى أن الفن له عند أفلاطون بالقطع ، مجاله الخاص ، في حين أن المعرفة تختص بالنظام المثالي وأن الإحساس بالنظام المدرك من الأشياء الطبيعية ؛ وأن يختص الإحساس بنظام الخيال ؛ فالعمل الفني هو نتاج الخيال ، ويأخذ العنصر الانفعالي في الإنسان . وليس من الضروري أن نفترض أن طابع المحاكاة في الفن الذي يؤكده أفلاطون يدل أساساً على إنتاج جديد محض للصورة الفوتوغرافية ، رغم أن كلماته عن المحاكاة « الصحيحة » تشير إلى أن ذلك هو كثيراً ما كان يفكر فيه ، لأن الموضوع الطبيعي – من ناحية . ليس نسخة فوتوغرافية من المثال ما دام المثال ينتمي إلى نظام ، وينتمي الموضوع الطبيعي الحسي إلى نظام آخر ، حتى أننا يمكن أن ننتهي إلى القول بأن المماثلة التي يحتاج إليها العمل الفني ليست بالضرورة إعادة إنتاج

محض للموضوع الطبيعي هو عمل من خلق الخيال . ومن ناحية أخرى فإن إصرار أفلاطون على طابع المحاكاة في الموسيقى بجعل من الصعب جدا . كما سبق أن ذكرت . أن نفترض أن المحاكاة تعني أساسا إعادة الإنتاج الفوتوغرافي المحض ، وإنما هي بالأحرى رمزية خيالية ، وهذا هو بالضبط السبب في أنها لا تؤكد الحقيقة ولا الكذب ، فهي رمزية خيالية ترتدي ثوب الجمال وتخاطب الجانب الانفعالي في الإنسان .

انفعالات الإنسان مختلفة ومتنوعة بعضها نافع وبعضها ضار . ولابد للعقل أن يقرر ما الذي يسمح به من الفن وما الذي يستبعد ، والقول بأن أفلاطون سمح ، قطعا ، بأشكال من الفن في الدولة في محاورة « القوانين » ، يظهرنا على أن الفن يشغل دائرة جزئية من النشاط البشري لا يمكن ردها إلى أي شيء آخر ، وربما لا تكون دائرة عالية ، إلا أنها في النهاية دائرة ما . ويظهر ذلك في الفقرة التي يلاحظ فيها أفلاطون . بعد أن يشير إلى الطابع النمطي للفن المصري – أنه « إذا ما استطاع شخص ما أن يكتشف الألحان الطبيعية بأية طريقة . فإنه يستطيع أن يردها إلى النظام والقانون دون أن يخالجنا أي شك في ذلك » إلا أننا لابد أن نسلم أن أفلاطون لم يتبين ، أو أنه إذا كان قد تبين ، فإنه لم يعرض ذلك بشكل واف . الطابع النزيه الخاص بالتأمل الجمالي في ذاته . لقد كان معنياً أكثر بالنتائج التربوية والأخلاقية للفن ، وهي نتائج لا شك أنها ليست وثيقة

الارتباط بالتأمل الجمالي بما هو كذلك ، لكنها رغم ذلك حقيقية ولابد أن يضعها أي شخص في اعتباره لا سيما إذا كان مثل أفلاطون يقدر الامتياز الأخلاقي أكثر من الحس الجمالي .

ويعترف أفلاطون أن وجهة النظر الشعبية عن الفن والموسيقى هي أنها موجودة لتقدم لنا المتعة ، لكنها وجهة نظر لا يوافق هو عليها ، فلا يمكن أن نحكم على شيء بمقاييس اللذة والمتعة عندما يقدم لنا نفعا أو أي حقيقة أو « تشابها » (إشارة إلى المحاكاه) وإنما يوجد فحسب لما يصاحبه من سحر وفتنة.([٩٨])

والآن فإن الموسيقى تمثيلية تخيلية ، والموسيقى الجيدة سوف تتضمن حقيقة المحاكاة، ومن ثم فإن الموسيقى ، أو الموسيقى الجيدة على الأقل ، بنوع مؤكد من الحقيقة ، ولهذا فهي لا يمكن أن توجد فحسب لما يصاحبها من سحر وفتنة . أو أن يحكم عليها بمعيار اللذة الحسية وحدها . وقل الشيء نفسه عن الفنون الأخرى.([٩٩])

الفصل الرابع
الأخلاق في مذهب أرسطو

أولاَ:حياته آثاره:

ولد أرسطو طاليس في اسطاجيرا من ثراقيا قى شمال اليونان سنة ٣٨٤ق.م، وكان والده نيقوماخوس طبيب آمينتاس الثاني جد الاسكندر المقدوني، يرقى بنسبه إلى استقلابيوس إله الطب عند اليونان. ويحتمل أن يكون أرسطو قد تمرس في صباه بالتشريح على يد والده واكتسب من جراء ذلك ولعًا خاصًا بالبحث العلمي الذي تتميز به آثاره الطبيعية، ولما بلغ سن الثامنة عشرة التحق بأكاديمية أفلاطون في أثينا (سنة ٣٦٦) وتتلمذ طيلة عشرين سنة على أفلاطون الذي كان يكنّ له خالص المودة ويشهد له بالتقدم حتى لقد دعاه بالقارئ وبالعقل– أى عقل الأكاديمية– ولم يغادر ذلك المعهد إلا لدى وفاة معلمه أفلاطون (سنة ٣٤٧) وانتقال الرئاسة إلى ابن أخيه اسبو سيبوس، الذي كان ينزع نزعة رياضية في تأويله لمذهب أفلاطون، خلافًا لأرسطو، ولم يكن من المبرزين في الأكاديمية. وكان أرسطو قد أخذ يتحول حتى قبل ذلك التاريخ شيئًا فشيئًا عن مثالية أستاذه وينزع إلى المباحث الطبيعية، فاختار الرحيل، وفي نفسه بعض الحفيظة على أفلاطون لتجاوزه عنه في اسناد رئاسة الأكاديمية إلى ابن أخيه، فوفد على آسوس، تلبية لدعوة أميرها هرمياس، الذي كان زميلًا وصديقًا له أثناء سني الدراسة في الأكاديمية، والذي كان قد جمع حوله حلقة أفلاطونية صغرى، وفي آسوس تعرف إلى بثياس، ابنة أخي هرمياس، وتزوجها فأنجبت له ابنة دعاها بثياس كذلك، ولما ادركتها الوفاة اتخذ له خليلة تدعى هربيليس من أهل اسطاجيرا، فأنجبت له ولدًا دعاه نيقوماخس، ينسب إليه كتاب في الأخلاق إلى نيقوماخس.

وحوالي سنة ٣٤٢ أرسل فليب المقدوني في طلبه ليتولى تعليم أبنه الاسكندر، وهو لم يتجاوز الثالثة عشر حينذاك، ويروي بلوطارخس في سيرة الاسكندر أن أرسطو لقن الاسكندر مبادئ الفلسفة الأخلاقية والسياسية والعلوم السماعية والباطنية والطب، وكتب له شرحًا للألياذة، كان يحمله معه اين حل أو رحل، ويضعه مع خنجره تحت وسادته كلما أوى إلى فراشه، ومهما يكن من صحة هذه الرواية، فمن الراهن أن أرسطو لقن الاسكندر شيئًا من مبادئ الحكم الصحيح، فقد ألف له كتابًا في الملكية وآخر في المستعمرات، ولعله شرع بجمع الدساتير اليونانية في هذه الحقبة، كي ينتفع تلميذه الأمير بقراءتها، ولما توفى فليب وتسلم الاسكندر عرش مقدونية، نزح أرسطو عن البلاط المقدوني، ووفد على أثينا مرة ثانية في سنة ٣٣٤، ورغم المودة الخالصة التى كانت تربط التلميذ بأستاذه وإعتراف الاسكندر بجميل معلمه، فقد أخذ الفتور يتطرق إلى العلاقة بينهما، على أثر اجتياح الاسكندر للشرق وعمله على صهر الحضارتين اليونانية والفارسية، وأمره بقتل قريب أرسطو كاليستنيس، مؤرخ الحملة المقدونية، لرفضه السجود له على الطريقة الفارسية، فقد رأى أرسطو، ولا شك، في كل ذلك خروجًا على التعاليم التي عمل على غرسها فى نفس الاسكندر، ونفًا لروح الديمقراطية والولاء للحضارة اليونانية الخالصة والتبرؤ من كل ما له صلة" بالبرابرة الشرقيين " الذين لا يصلحون إلا للعبودية" عنده- وهي الخصال التى أراد لتلميذه أن يتحلى بها.

وإلى هذه الحقبة يرقى تأسيس أرسطو لمدرسته الخالصة التى دعيت باللوقيون- نسبة إلى الحديقة التى انشئت فيها والتى كانت

مكرسة" لأبولون لوقيوس"- أى واهب النور، وكانت الدروس في اللوقيون تنقس إلى قسمين: قسم صباحي وقسم مسائي، ففي الصباح كان يطوف أرسطو مع تلاميذه جيئة وذهابًا في الرواق، محاضرًا في المواضيع الفلسفية العويصة (كالمنطق والطبيعيات والآلهيات)؛ أما في المساء(أو عند العصر) فقد كان يحاضر في المواضيع الفلسفية العامة(كالبلاغة والسياسة)، ومن هنا قسمة تآليفه إلى السماعية(Acroamatiques) وإلى الجمهورية أو العامة، وللدلالة على مدى اهتمام أرسطو بالعلوم الطبيعية، يجدر بنا أن نشير إلى المخطوطات والخرائط والأشياء الطبيعية التى تملكها مدرسته، ويروي أن الاسكندر أمر جميع صيادي الطيور والأسماك في انحاء امبراطوريته المترامية الأطراف أن يوافوا أرسطو بكل غريب من الحيوانات والنباتات التى قد يقعون عليها.

في هذا الجو العلمي الخالص الذي يسيطر على اللوقيون، وفي غضون ما يقرب من ١٢ سنة فقط، ألف أرسطو أهم آثاره العلمية والفلسفية، وحتى لو افترضنا كما يقول أحد الثقات أن طلاب أرسطو كانوا يشتركون معه في عملية التنقيب، فإن نتاجه الفكري يبقى فريدًا في تاريخ البشر العقلي.

ولم تطل اقامة أرسطو الثانية في أثينا، إذا توفى الاسكندر سنة ٣٢٣، حتى اشتد العداء للمقدونيبن وانصارهمفي أثينا مرة أخرى، وصلة أرسطو بالبلاط المقدوني معروفة، فلفق الأثينيون ضد أرسطو تهمة تشبه من نواح تهمة الكفر التى لفقوها ضد سقراط وانبذقليس قبله، فلم يجد مناصًا من الرحيل عن أثينا، فوفد على خالقيس، مسقط رأس أمه، لكي لا يتيح للأثينيين- كما قال- " فرصة الاساءة إلى الفلسفة

مرتين- أى كما أساؤوا إليها فى إعدامهم لسقراط، إلا أن المنية أدراكته في العام التالي أى سنة ٣٢٢، وهو لم يتجاوز الثالثة والستين.

أما آثار أرسطو فتقع في قسمين متميزين، مختلفي الطابع والأسلوب، هما قسم المحاورات والمواعظ، والذي تغلب عليه الصبغة الأدبية والذي ينسج فيه أرسطو على منوال أفلاطون؛ وقسم المباحث أو المقالات العلمية، التى تحتوي على أهم نتاج أرسطو العلمي والفلسفي- وقد وصلنا معظمها، بينا لم يصلنا من القسم الأول(أى قسم المحاورات والمواعظ) إلا اسماؤها وبعض شذرات أو مقتطفات منها، يضاف إلى هذين القسمين قسم منحول نسب إلى أرسطو خطأ وكان له أثر في تطور المدرسة المشائية في العصور الوسطى، كأثولوجيا(أو كتاب الربوبية) وكتاب العلل وكتاب العالم التى كانت متداولة بين الفلاسفة العرب؛ ثم قصائد ورسائل وصلنا مقتطفات من بعضها، وهاك ثبتًا بكلا المحاورات والمباحث:

أ- المحاورات والمواعظ:

١-في الخطابة(اوجريلوس).
٢-يوديموس (أو في النفس).
٣-في الفلسفة.
٤-الاسكندر (أو في المستعمرات).
٥-في الملكية.
٦-الترغيب بالفلسفة (بروتريبتيكوس ومعناه الموعظة).
٧-في العدالة.
٨-في الشعراء.
٩-في الثروة.
١٠-في الصلاة.

١١-في حسن النسب.
١٢-في التربية.
١٣-في اللذة.
١٤-في العشق.
١٥-نيرفثوس.
١٦-السياسي.
١٧-السوفسطائي.
١٨-المائدة.
١٩-مينكسينوس

ب- المباحث:

١. المنطقيات وهي تشمل على:

- المقولات(قاطيغورياس)
- العبارة (بري هرمنياس)
- التحليلات الأولى(أنالوطيقا الأولى)
- التحليلات الثانية(أنالوطيقا الثانية)
- المسائل(طوبيقا)
- المغالطات(سوفيسطيقا)

٢. الطبيعيات وهي تشتمل على:

أ- المؤلفات الطبيعية:

- مقالة الطبيعة (أو السماع الطبيعي)
- في الكون والفساد.
- كتاب السماء
- الآثار العلوية

ب- علم النفس:

- في النفس
- في الحس والمحسوس
- في الذكر والتذكير
- في النوم
- في الأحلام
- في تعبير الرؤيا

- في طول العمر وقصره
- في الحياة والموت
- في التنفس

٣. البيولوجيا وهي تشمل على:

- في علم الحيوان(أو كتاب الحيوان)
- في أجزاء الحيوان
- في حركة الحيوان
- في نشؤ الحيوان

٤. الإلهيات وتقتصر على:

- كتب ما بعد الطبيعة الأربعة عشر(Metaphysica)

٥. الأخلاق والسياسة وهي تشتمل على:

- الأخلاق إلى نيقوماخس.
- الأخلاق إلى يوديموس
- كتاب الأخلاق الكبير(Magna Moralia)
- كتاب السياسة
- دستور أثينا(حلقة من ١٥٨ دستورًا مفقودة)

٦. الخطابة والشعر

- في الخطابة.
- في الشعر.(١٠٠)

- مذهبه الاخلاقي:

تمثل الأخلاق والسياسة القسم الثاني من العلوم بعد العلوم النظرية وتسمى بالعلوم العملية ، وهما معا يستهدفان غاية واحدة هي تحقيق السعادة للإنسان، فإن كانت الأخلاق تستهدف غاية تحقيق السعادة للفرد كفرد، فإن السياسة تستهدف تحقيق سعادة المجموع في مجتمع الدولة، وبالطبع فإن تحققت السعادة للفرد، فسيكون هذا مقدمة لإمكانية تحقق السعادة للمجتمع الذي يعيش فيه هذا الفرد.

فلقد حرص أرسطو كعادته على أن يحدد موضوع الأخلاق كما حدد موضوعات العلوم الأخرى فكان بذلك هو المؤسس الفعلي لعلم الأخلاق رغم أن كتابات كثيرة سبقته في هذا المضمار شرقا وغربا، إذ كان المصريون القدماء رواد البحث الأخلاقي منذ فجر التاريخ الإنساني وربما كان حكيم مصر القديمة العظيم بتاح حوتب رائد الكتابة في الأخلاق في لوحاته التي فاقت الأربعين لوحة والتي جمعت فيما سمى بمخطوط الحكمة، كما كان للبابليين والهنود والفرس ولمفكري الصين السبق جميعا في هذا المضمار، ولا شك أن هذه الكتابات والأراء الأخلاقية جميعا قد أثرت بشكل أو بآخر في إزكاء الوعي بأهمية القضايا الأخلاقية وإعمال التامل فيما يجب أن تكون عليه الأخلاق الإنسانية في بناء مجتمع إنساني أفضل، وبالطبع فقد تلقف اليونانيون هذه الآراء وبلوروا من خلالها آراء ومذاهب أخلاقية بلغت قمتها فيما قبل أرسطو عند سقراط وأفلاطون. (١٠١)

هكذا عنى أرسطو بالمشكلة الأخلاقية التي كان سقراط وأفلاطون من قبله أعظم مفكريها وألف في هذا الموضوع أربعة مؤلفات هي:

- **الاخلاق الاوديمية.**
- **والاخلاق النيقوماخية.**
- **والاخلاق الكبرى.**
- **وبحث صغير عن الفضائل والرذائل.**

غير أن كتاب الاخلاق النيقوماخية يعد أهم هذه المؤلفات جميعها وأعمقها أما ما عداه فهو ترديد لبعض ما ورد فيه أو تلخيص له ، وقد سمى الكتاب بالاخلاق النيقوماخية لأن نيقوماخوس بن أرسطو كان قد عنى بتصحيحه ونشره أما عن الرأي الذي يذهب الى أن أرسطو قد أهدى الكتاب الى ابنه نيقوماخوس وبالتالي فعنوانه هو الاخلاق الى نيقوماخوس فهو وبالتالي رأى ضعيف الاحتمال حيث أنه لا يرد في هذا الكتاب أي عبارة تفيد هذا الاهداء، بل على العكس من ذلك يقول أرسطو في مقدمة الكتاب أن الشباب سئ الاستماع لمثل هذه الابحاث التي تتناول الموضوعات السياسية.([١٠٢])

هكذا كان لأرسطو فضل السبق في الكتابة في الأخلاق كعلم مستقل موضوعا ومنهجا ، فقد كتب أرسطو عدة مؤلفات كما ذكرنا من قبل لكن كان أهمها وأكثرها دقة في التعبير عن الموقف الأرسطي

الأصيل هو كتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس . ففي هذا الكتاب بالذات تبلور موضوع البحث الأخلاقي سواء اتخذ طابعا علميا أو اتخذ طابعا فلسفيا نظريا، إنه البحث في السلوك الإنساني رصدا لما هو كائن وصعودا منه إلى بلورة صورة لما ينبغي أن يكون عليه هذا السلوك حتى تتحقق أسمى صورة للسعادة الإنسانية .

وفي ضوء ذلك يتحدد المنهج حيث أن الدراسة الوصفية التجريبية الراصدة لما هو كائن تلتزم حسب التعبير الأرسطي منهجا استقرائيا . وهذه هي نقطة البده التي ينبغي أن يستند عليها فيلسوف الأخلاق الساعي إلى بلورة المبادئ الأولى والقواعد العامة التي ينبغي أن يلتزم بها الفرد حتى يكون سلوكه موافقا للطبيعة الإنسانية للحقة.([١٠٣])

يبدأ أرسطو بحثه في الأخلاق بالبحث في الخير الاقصى Le Souvraln bien والسعادة فيقول أنه ليس هناك من عمل أو علم الا وكانت الغاية منه تحقيق خير ما، ولكن لما كانت الغايات والخيرات كثيرة ومتنوعة فينبغي علينا أن نبحث عن ذلك الخير الذي تهدف اليه الحياة الانسانية فهذا هو الخير الاقصى الذي تتجه اليه في النهاية كل أعمالنا ونشاطنا وهناك أجماع بين الخاصة والعامة على أن هذا الخير هو السعادة، إن أي فعل إنساني له غاية ، وكل غاية تحقق تنقلب في لحظة ما إلى وسيلة لتحقيق غاية ابعد حتى تنتهي في سلسلة الغايات والوسائل إلى غاية الغايات التي يسعى

الإنسان إلى تحقيقها في حياته والتي تمثل الخير الأقصى هي السعادة !

إذن الخير الأقصى هو السعادة . تلك إذن غاية غايات أي فعل إنساني كما أجمعت على ذلك آراء الناس العامة والخاصة.([١٠٤])

فإذا صح أن السعادة هي الخير الاقصى فانما هي كذلك لأننا نرغب فيها لذاتها ،لا لانها وسيلة لشئ آخر ، فالغني والمجد والقوة لا نرغب فيها لذاتها ولا نعدها خيرات الا لأننا نتصورها وسائل الى تحقيق السعادة . واذا كنا متفقين على أن السعادة هي الخير الاقصى فانما هي كذلك لانها تناسبنا كبشر فهي الخير المناسب للانسان.

أما رأى أفلاطون في الخير فهو يثير كثيرا من الصعوبات، فأفلاطون يقول بمثال للخير في كل شئ في الوجود ، وأهم ما يمكن توجهيه من اعتراضات على هذا الرأي أنه يفترض وجود خير ليس في امكان الانسان أن يعرفه أو يحصل عليه بل حتى ان أمكن للبشر معرفته فلن تفيدهم هذه المعرفة بأى شئ ويتضح ذلك لو حاولنا البحث عن الفائدة التي تعود على النساج أو النجار من معرفته بهذا الخير ذاته أو ما الذي يضيفه تأمل هذا الخير على فن الطبيب أو القائد، اذ ليس بتلك الطريقة يبحث الطبيب في الصحة لانه يعني بصحة الانسان أو بعبارة أدق بصحة شخص معين، واذا عدنا الى البحث عن الخير فسوف يبدو لنا أيضا مختلفا باختلاف الاعمال والفنون المختلفة ، فالخير في الطب ليس هو الخير في الحرب لأن

الغاية في كل منهما مختلفة فهي في الطب تحقيق الصحة وهي في الحرب تحقيق النصر وهو يعرف على العموم بأنه ما يكسب العمل أو الوظيفة التي ينسب لها اتفاقا، فالخير للعين هو أن تحسن الابصار، والخير بالنسبة للحصان أن يحسن العدو والقتال في المعارك ، وبناء على ذلك يمكن أن نسأل هذا السؤال فنقول:

ما هو الخير بالنسبة للانسان لا بوصفه طبيبا أو نجارا بل بوصفه انسانا ؟

وهنا يتضح منهج أرسطو التجريبي في الاخلاق ذلك المنهج الذي يعتمد على دقة ملاحظة الواقع وصدق تحليله أنه لن يحدد ما هو الخير للانسان بتأملات ميتافيزيقية وانما ابتداء من تحليله لطبيعة الانسان على نحو ما هو عليه في الواقع وما يمكن أن يصل اليه من كمال وامتياز ولذلك ينتقل أرسطو من البحث في الخير والسعادة إلى البحث عن الفضيلة الانسانية التي يعدها الشرط الأساسي لتحقق السعادة والخير للانسان .([١٠٥])

إن الغرض الذي استهدفه ارسطو من كتابه هو الكشف عن النوع الأكمل والأفضل من أنواع السلوك الإنساني الذي ينبغي أن يسلكه الإنسان في حياته بحيث يحقق الخير الأقصى الذي وجد من أجله، ولما كان تحقيق هذا الغرض الذي يستهدفه الفيلسوف لا ينبغي أن يظل في إطار الكتب المؤلفة ، بل ينبغي أن ينساب في حياة الناس حتى يصبحوا فضلاء فيحققوا في حياتهم المثل الأعلى للإنسانية ، فقد حرص أرسطو أن يبدأ من رصد ما هو كائن في سلوك الإنسان

بمنهج استقرانى حتى يأخذ بيد قارئه فينتقل معه وبه تلقانيا من معرفة ما هو شائع من صور السلوك الإنساني الذي يحقق السعادة من وجهة نظر الإنسان العادي ، إلى معرفة نقائص هذا السلوك وضرورة التحول من هذه السلوكيات الشائع أنها محققة للسعادة إلى السلوك الأمثل الذي يحقق الخير الأقصى للإنسان بما هو إنسان .

لقد أظهرت أخلاق أرسطو الطابع المزدوج بين المثالية والواقع، فرفض المثالية المتعالية من أفلاطون لأنها تواجه مشاكل كثيرة في الواقع التجريبي.[١٠٦]

- **الفضيلة الانسانية:**

يعني مصطلح الفضيلة virtue – arete عند اليونانيين الميزة أو الخاصية excellence التي يتميز بها الشيء فكونك فاضلا يعني كونك ممتازا في الفعل الذي يميزك عن غيرك ، فأخيل عندهم كان رجلا فاضلا باعتباره كان المحارب الممتاز (البطل) .

وعلى ذلك فخير الإنسان ككل هو عبارة عن كمال نفسه الناطقة بادائه وظيفته الخاصة على أكمل وجه، فإذا كان ما يميز الإنسان وخاصته المميزة هي أنه ذلك الكائن الناطق المفكر فإن معنى ذلك أن فضيلته تبدو حين تمارس هذه الوظيفة وكلما اقترب من الكمال في أداء هذه الوظيفة كلما ارتقى في سلم الفضائل حتى يحقق أسماها وأعلاها طوال حياته وليس لفترة قصيرة منها.

ان الفضيلة الإنسانية إذن بوجه عام والتي تحقق سعادته هي فعل من أفعال النفس العاقلة وليست فعلا من أفعال الشهوة أو اللذة . وهنا يبدو المقصود الأولى للفضيلة عند أرسطو .[١٠٧]

فالانسان عند أرسطو كائن مركب من جسم ونفس وهو كائن وسط بين الكائنات لا ينحدر الى درك الحيوانية ولا يصل الى الألوهية وانما يقف في منزلة وسطى بين المملكتين فهو يشترك مع الحيوان بل مع النبات بما له من وظائف جسمانية كالغذاء والنمو والاحساس ولكنه يتميز عن باقي الكائنات الحية بنفس ناطقة ففي

نشاط هذه النفس الناطقة يمكن أن نصل الى تحديد امتيازه وفضيلته. وهذا ينقلنا الى البحث عن فضيلة الانسان

فما هي الفضيلة ؟(١٠٨)

فالفضيلة في المقام الأول فعل من أفعال النفس وليس البدن . ربما أن جزئي النفس الإنسانية " أحدهما ذو عقل والآخر محروم منه، فوجب أن يتحكم القسم العاقل في القسم غير العاقل حتى تبدو أول صور الفضيلة عند الإنسان لأن الجزء غير الناطق في النفس لا يوصف بأنه (فاضل) او محمود إلا من حيث صلاحيته للخضوع للجزء الناطق فيها ، أو من حيث خضوعه بالفعل له.[١٠٩]

ما دامت الفضيلة صفة تتعلق الانسانية فينبغي أن ننظر في صفات النفس وأحوالها فنجدها لا تخرج عن ثلاثة أحوال فهي اما:

- **انفعال Pathos**
- **أو قوة طبيعية Dunamis**
- **أو عادة خلقية مكتسبة) Heksis**

ومن الواضح أن الفضيلة ليست انفعالا ولا قوة طبيعية ، فنحن لا نصف أحدا بأنه فاضل أو سئ لأنه ينفعل بالغضب أو بالخوف أو لأن فيه قوة طبيعية تصدر عنها هذه الانفعالات ، وانما الفضيلة هي عادة خلقية مكتسبة ، أو هي طريقة لسلوك الانسان وتصرفه عندما تتناوبه هذه الانفعالات . فقد نحس بانفعال الغضب بشدة أكثر مما

ينبغي أو بليونة أقل مما ينبغى فتكون هذه العادة سيئة على الحالتين، أما اذا أحسسناه على نحو معتدل كانت هذه العادة فاضلة . فالفضيلة ليست اذن موجودة فينا بالطبيعة، ولكنها عادة مكتسبة للسلوك الحسن ووجودها يتطلب شرطين أساسين :

- **هما التعود على ممارستها .**
- **والارادة القوية.**

فأفعال الفضيلة هي من باب الافعال الارادية ، والفعل الارادي هو ما كانت دوافعه صادرة من باطن الفاعل ، أما ما كان مصدره قوة خارجية لا سيطرة للانسان عليها ، كأن يكون قوة مادية خارجية كدفع الهواء مثلا للانسان أو كأن يكون من شخص آخر أو كان صادرا عن جهل بالظروف المحيطة بالعمل فلا يسمى عند أرسطو عملا ارادیا .(١١٠)

ويلاحظ أيضا أن العقل الارادي عند أرسطو ليس فعلا خاصا بالانسان وحده بل يوجد أيضا في بعض أنواع الحيوان بل في الطبيعة كلها ما يشبه الارادة الانسانية لأن مبدأ الحركة في الطبيعة هو قوة باطنية تجعل لجميع الكائنات الطبيعية حركة ذاتية موجها نحو غاية معينة.(١١١)

لذلك يضيف أرسطو عنصر الاختيار الى جانب الارادة لكي يعرف أفعال الفضيلة فلا يكفي في الأخلاق أن يكون الفعل ارادیا بل أن يكون أيضا صادرا عن اختيار وروية Proairesis والاختيار يقع

عادة على الوسائل في حين تتجه الارادة الى الغاية كما أنه لا يقع الا على الامور الممكنة أما ما يحدث بالضرورة كحركة الكواكب مثلا فليس مما يقع في دائرة اختيارنا، واذا تعود الانسان من الصغر السلوك الفاضل فسيكون من السهل عليه دائما اختياره ، بل سيشعر بلذة وسرور عند ممارسته.(١١٢)

لذلك ينادي أرسطو بضرورة تدخل المربي في تكوين العادات الحسنة في الاطفال ويستخدم في سبيل ذلك العقاب والجزاء حتى تتمكن العادة من صاحبها وتصبح له بمثابة طبيعة، فتساعده في المستقبل على اختيار الفعل الخير عندما يشرع في التفكير .(١١٣)

لم يهتم أرسطو كثيراً كما فعل أفلاطون بتفصيل الفضائل وتعدادها، لأن الهدف من الدراسة الأخلاقية، في رأيه لا يمكن أن يكون نظرياً محضاً، بل يجب أن يكون علي الخصوص عملياً، وميز أرسطو بين نوعين من الفضائل أحدهما "عقلي"، والآخر "أخلاقي" والفضائل العقلية هي ثمرة التعليم، وبه يتحقق نموها، ولذلك لا يكتسبها الفرد إلا بعد طول تجربة ومران.(١١٤)بينما تكتسب الفضائل الخلقية بالتعود أو الممارسة لذلك استحالة فيها أن تكون بالطبع لأن الطبع يستحيل تغييره ومع ذلك فالاستعداد لرسوخ هذه الفضائل في النفس بحكم العادة مغروس فينا بالطبع.(١١٥)

ولكن كل ما سبق لا يكفي الا في تحديد صورة الفضيلة ، ولكي نعرف ما هو مضمون العمل الفاضل يكفي أن ننظر فيما

تعمله الطبيعة والفن فنجد أنهما تتفاديان التطرف وتنتجان كل شئ بمقياس ونسبة ثابتة . فالأطباء مثلا يحددون الصحة بأنها نسبة معينة ثابتة للقوى المتضادة الحار والبارد التي تؤثر على الجسم، والمثال والمهندس يهدفان أيضا إلى تحقيق النسب الصحيحة في أعمالها . وكذلك يكون مضمون الفضيلة دائما في الوسط العدل بين رذيلتين كلتاهما افراط وتفريط . فالشجاعة مثلا هي وسط بين جبن وتهور . والكرم فضيلة وسط بين اسراف وتقتير والحلم وسط بين سرعة الغضب وبلادة الاحساس (١١٦)

وإذا كانت النفس الإنسانية مؤهلة بالطبيعة لممارسة انفعالات شتى وشهوات شتى تتراوح بين اللذة والألم . فإن الفضائل تبدأ في النفس حينما نتجنب الإفراط في اللذة أو الألم ونتعود على ممارسة السلوك الوسط كعادة حتى تتكون لدينا ملكة الفضيلة .[١١٧]

إن تفسر الحياة الأخلاقية عند أرسطو يكمن في تحقيق "الوسط العادل" ففي كل ظرف من ظروف الحياة هناك إفراط يجب تجنبه حيث أن الفضيلة وسط بين إثنين فالتهور مثلاً طرف وهو رذيلة والجبن هو الطرف الآخر وهو رذيلة بالمثل والوسط بين هذين الطرفين "الرذيلتين "هو الشجاعة.[١١٨] ونظرية الوسط هذه هي التي يستخدمها أرسطو في بيان شكل الحكم الأمثل حيث أن أفضل النظم السياسية هو الذي يكون وسطاً بين نظم متطرفة، ومن ثم فخير نظام للحكم هو الذي يقوم علي الطبقة المتوسطة.[١١٩]

وهذا ماأوضحه أرسطو بقوله:

- **"حينما لا يراد إلا العدل ينبغي إتخاذ وسط ، وهذا الحد الوسط إنما هو القانون ومع ذلك فإن من القوانين ما هي مؤسسة علي الأخلاق والعادات تكون أقوي وأهم من القوانين المكتوبة فإذا استطاع أن يوجد في إرادة ملك ضمانة أكثر مما يؤتي القانون المكتوب فمن المحقق أنها أقل مما يوجد في تلك القوانين التي تؤتيها العادات والأخلاق القوة كلها ".(١٢٠)**

وإذا كان الأمر كذلك بالنسبة لجميع الأشياء ، فالفضيلة في الإنسان تكون هي تلك الكيفية التي تصيره رجلا صالحا ، رجل خير . والفضل لها في أنه يعرف أن يؤدى العمل الخاص به.(١٢١)

وإذا ما طبقنا هذا المفهوم للوسط على الفضائل ، لوجدنا أن الفضيلة الأخلاقية التي تختص بالتحكم في انفعالات الإنسان وأفعاله تعني أن يتحكم الإنسان عن طريق عقله الواعي في أفعاله وانفعالاته فيتجنب كل من الإفراط والتفريط ويلتزم الوسط القيم باستمرار وبدون انقطاع.١٢٢

إن منهج الوسط والاعتدال هذا يميز تقريباً كل منهج من مناهج الفلسفة اليونانية ولقد كان هذا الوسط عند أفلاطون عندما عرف الفضيلة بأنها انسجام في العمل، وقد عرف سقراط الفضيلة بالمعرفة.(١٢٣)

هكذا التمس أرسطو أهمية الأخلاق في قيادة الشعوب وفي رعاية العلاقات الاجتماعية فوضع نظرية الوسط القريبة من الواقع لتكون المنارة لسلوك البشر ولم يربط الأخلاق بالغيبيات لأنها صعبة علي العقل فأكد أن الأخلاق العملية والموزونة تسهل الطريق لقيام سياسة واقعية جعلها تصبو إلي سد حاجات الإنسان فالسياسة التي أرادها أرسطو هي سياسة واقعية تعكس واقعية المجتمع أي نزوات الأفراد وطموحاتهم ووسائلهم في تحقيق أهدافهم.(١٢٤)

لا يعني تحديد الوسط عند ارسطو ، أننا نأخذ المتوسط الحسابي بطريقة آلية كما يكون الحال في الكم المتصل، لأن الانفعالات والأفعال لا تحتمل مثل هذه الدقة ، ولأنها تخاطب أناسا مختلفين في الطباع وتتحقق في ظروف متباينة ، فهذا الوسط يختلف باختلاف الأشخاص لأن بعضهم يكون أقرب الى أحد الطرفين من الآخر فتحديد الوسط بالنسبة للجبان يكون بزيادة الجرأة وعند المتهور بكبت نزعة العدوان ، كما أن بعض الفضائل تكون أقرب إلى أحد الطرفين فالكرم أقرب الى الاسراف منه إلى القتير ، وهناك من الفضائل ما لا يمكن تحديد طرفيها المرذولين فالصدق مثلا ليس سوى ضد الكذب وهكذا يختلف معنى الوسط من فضيلة الى أخرى . ولئن كانت الفضيلة بحكم تعريفها وسط بين رذيلتين الا أنها في ذاتها مطلقة كاملة وسابقة على هذين الطرفين لأنهما يعتبران نقصا بالنسبة لها.(١٢٥)

هكذا يلجأ أرسطو إلى تحليل الكيفية التي يمكن للإنسان العاقل أن يلتقط طبيعة الفضيلة عن طريق فكرة " الوسط الحسابي " ، " ففي كل كم متصل وقابل للقسمة يمكن أن تميز ثلاثة أشياء الأكثر ثم الأقل وأخيرا المساوى . وهذه التمييزات يمكن إجراؤها أما بالنسبة للشيء نفسه وأما بالنسبة إلينا . فالمساوئ هو نوع من الواسطة بين الإفراط بالأكثر والتفريط بالأكل . لكن الوسط بالنسبة لشيء ما هو النقطة التـ توجد على بعد سواء من كلا الطرفين والتي هي واحدة وبعينها في كل الأحوال . أما بالإضافة إلى الإنسان ، بالإضافة إلينا فالوسط هذا الذي لا يعاب لا بالإفراط ولا بالتفريط ، إن الوسط بالنسبة إلى الإنسان إذن هو الذي لا يعاب لا بالإفراط ولا بالتفريط . وإذا كان هذا الوسط حسابيا يقاس بالعدد بالضبط ، فإنه بالنسبة للإنسان بعد وسطا تقديريا قد يختلف من إنسان لأخر ومن ثم " فكل إنسان عالم وعاقل يجهد.[١٢٦]

إن الفضيلة الأخلاقية على وجه الإجمال هي بحسب تعبير أرسطو " وسط بين رذيلتين إحداهما بالإفراط والأخرى بالتفريط "، فأي فضيلة تكمن في إدراك هذا الوسط القيم بين طرفين كلاهما يمثل رذيلة ينبغى تجنبها . وان كان هذا التعريف العام الذي ينطبق على مجمل الفضائل الأخلاقية، فان أرسطو قد أدرك عدة نقاط هامة ينبغي ألا

تفوتنا كما فاتت على الكثير من نقاده الذين لم يهتموا بها ومن ثم نقدوه على ذنب وعلى استثناءات لم يغفلها وهاكم بعض من النقاط :

١. إن تلك التعريف السابق للفضيلة على إنها في الوسط القيم ليس معناه التقليل من شأن الفضيلة فقد جاءت حسب التعريف هكذا ، لكنها بالنسبة " للكمال والخير فالفضيلة هي طرف وقمة، في نفس الوقت .

٢. أن ثمة أفعالا خبيثة هي شر على طول الخط ولا يمكن أن تكون أطرافا لفضائل كالزنى والسرقة والقتل ، فهي " أفعال مقطوع بأنها خبيثة وجنائية وقبيحة.

٣. إن ثمة فضائل لا يصح أن نتصورها أوساط لرذائل ، فهي فضيلة في ذاتها وضدها الرذيلة على طول الخط ، خذ مثلا فضيلة الصدق فهي ضد الكذب، فالكذب قبيح لذاته ومدعاة للوم بينما الصدق على ضد ذلك جميل ومدعاة للمدح.

وعلى أية حال فقد نجح أرسطو بواسطة هذا التعريف العام للفضيلة على إنها وسط بين طرفين مرذولين في تحليل الكثير من الفضائل الأخلاقية، وإليك قائمة بأهم هذه الفضائل :

- **الشجاعة وسط بين التهور والجبن .**

- **الاعتدال وسط بين الفجور والخمود .**
- **السخاء أو الكرم وسط بين الإسراف والبخل .**
- **الأريحية وسط بين الوقاحة والصنعة .**
- **البشاشة وسط بين السخرية والفظاظة .**
- **الصداقة وسط بين الملق (التملق) والشراسة .**
- **المروءة وسط بين صغر النفس والتفاخر بالباطل .**
- **الحلم وسط بين سرعة الغضب والبلادة .**

وقد خص ارسطو فضيلتي:

- **العدل"**
- **"الصداقة"**

بالتحليل الوافي في إطار تحليله للفضائل الأخلاقية لأهميتهما الشديدة لصلاح الأحوال الإنسانية ككل ليس فقط على صعيد الإنسان الفرد وعلاقته بالأخرين ، بل أيضا لأهميتهما الشديدة في المجتمع المدني ، فصلاح المجتمع المدني مرهون بأن تسود الصداقة بين الأفراد على النحو السليم ، وكذلك تسود العدالة بأنواعها بين الجميع ، ولنقف مع كل منهما وقفة قصيرة .([١٢٧])

ولقد أراد أرسطو بها التفسير للفضيلة أن يقف موقفا وسطا بين زهد الذين يعارضون الدوافع الطبيعية وبين أتباع اللذة الذين يهدفون إلى أشباعها وينتهى أرسطو إلى تعريف الفضيلة بأنها :

"خلق مكتسب لاختيار الوسط المحدد بالنسبة لنا والذي يحدده العقل أو يحدده رأى الحكيم"

وينص هذا التعريف على أن الفضيلة الأخلاقية كما تفترض الارادة فأنها تفترض أيضا التفكير والرأي السديد . لذلك كانت الحكمة العقلية أساسية في كل فضيلة أخلاقية وكانت أهمية العقل في الحياة الأخلاقية عند الانسان . ولقد سبق أن وحد سقراط بين الفضيلة والمعرفة فأصاب حين قال:

"أن الفضيلة تفترض المعرفة"

ولكنه تطرف حين أرجع كل الفضائل الى العقل لأن الفضائل الأخلاقية تعتمد على الارادة وهي تحتاج للتعود والمران الطويل لأنه اذا كانت الفضيلة الأخلاقية تعنى تحكم العقل في الارادة لتحديد الوسط العدل الا أن هناك فضائل عقلية تتكون بمرور الزمن شأن الحكم السديد والفطنة والرغبة في العلم . ولكن هذه الفضائل العقلية لا تتعلق الا بالأفعال الجزئية المختلفة وهي متوقفة على وجود ظروف معينة ملائمة للعمل ، ولكنها لا تسمو الى مرتبة العلم

بالكليات والموجودات الضرورية الوجود لذلك فهناك فضيلة تعلو على جميع الفضائل العقلية والأخلاقية هي فضيلة التأمل النظرى.[١٢٨]

أما أرسطو فميز طبيعة الفضيلة بمذهب الوسطية حيث تأثر كثيراً بتصور أفلاطون في الجمهورية بتناغم العناصر داخل الإنسان.[١٢٩]

على الرغم من اختلاف أرسطو مع فلسفة سقراط التأملية إلا أنه أيده في أن مهمة الإنسان هي محاولة تعديل سلوكه الأخلاقي ليتناسب مع القانون الكوني.[١٣٠]فأوجه الاختلاف بين سقراط وأرسطو هو الاختلاف بين النزعة العقلانية والنزعة الإرادية فالأولي تفترض أولية عقل الإنسان علي إرادته "أو الرغبة كما يسميها الإغريق" والثانية تؤمن بأولية الإرادة علي العقل وأن العقل أحياناً ما يكون خاضعاً لإرادة الرغبة.[١٣١]

وإذا كان سقراط ينسب الفضيلة إلي المعرفة النظرية بالمعقولات الأخلاقية العامة، فأرسطو يعيب علي سقراط نزعته العقلية هذه مؤكداً أن نوعية السلوك الأخلاقي يجري تحديدها وفقاً للإرادة وليس عن طريق العقل.[١٣٢] فإنه يغفل حقيقة أنها ليست مسألة معرفة للقوانين الأخلاقية ولكن تطبيقها.[١٣٣]وذلك لأن القوانين والأخلاق عندما تحاسب الإنسان تحاسبه علي إرادته، وهذه القوانين والأخلاق تحكم الإنسان ومشاعره بواسطة العقل وذلك عندما يترك للإنسان أو للإرادة حرية اتخاذ قرار حر بمفرده، إذاً الفضيلة ليست معرفة كما يزعم سقراط ولكن فعل ما هو خير وفقاً لتفكير سديد بوجه عام وليس تفكير المرء نفسه، إذ من

الممكن أن يفعل المرء الفعل بدون أي غرض أو معرفة بشئ من الخير، وإنما يفعله بشكل سديد بما يتفق مع العقل القويم.[١٣٤]فالمرء يكون متحمساً قبل كل شيء للعمل مع العدالة أو الاعتدال وفقاً للفضيلة.[١٣٥]

لقد ترك أرسطو الاعتماد على منهجه التجريبي ويلجا الى الميتافيزيقا يستمد منها المبادئ الأولية التي يترتب عليها رأيه في فضيلة التأمل النظري، ويقول:

"إن الفلسفة الاولى تبين لنا أن الله سعيد سعادة مطلقة وسعادته غير متوقفة على أي ظروف خارجية، ولا يتاح للانسان أن يحظى بمثل هذه السعادة الا في أوقات نادرة فيسعد سعادة مطلقة ويرتفع في درجاتها بقدر تعمقه في التأمل، واذا كانت الآلهة تحظى بهذه السعادة بصفة دائمة ، والانسان يحظى بها أوقات نادرة فان الحيوانات لا تحظى بها على الاطلاق لذلك فهي محرومة من السعادة"

وممارسة هذه الفضيلة لا تستلزم أي ظروف خارجية شأن الفضائل الأخرى التي لا يمكن للانسان أن يمارسها الا اذا توافرت الشروط اللازمة لممارستها . فالكرم مثلا لا يوجد الا عند من كان عنده المال الذي يجود به والعدل يتطلب وجود المجتمع الذي يقيم فيه الانسان العادل عدله، أما التأمل العقلي فهو فضيلة الانسان المكتفى بذاته

autarkestatos والانسان عندما يمارس هذه الفضيلة يقترب من الألوهية ويتحول كائنا عاقلا مجردا من الجسم ومن مطالبه المادية.(١٣٦)

تنحصر الفضائل العقلية عند أرسطو في ثلاثة أمور:

الأولي: الحصافة، وقوامها حسن التروي، أي تطلعنا حينما نفكر ونتبصر إلي خير وسيلة كفيلة بإيصالنا إلي غاية معلومة، وأخذنا بهذه الوسيلة.

الثانية: السداد، وهو أن نعرف كيف نحكم حكماً صحيحاً علي غيرنا من الناس في الاختبارات التي يقومون بها.

الثالثة: الفطنة وهي الملكة التي تتيح لنا أن نحكم حكمًا صحيحاً فيما هو لائق ومناسب، أما الفضائل الأخلاقية فهي التي تتصل بالخلق، أي بميولنا الطبيعية إلي هذا الانفعال لإلزامها جميعاً حدودها الصحيحة، وهي تتولد من العادة والشيم وليس من الطبع وحده.(١٣٧)

هكذا كانت الفضيلة عند أرسطو امتياز لتلك الطبقة الممتازة التي يخاطبها في مجتمعه والأخلاق التي يقدمها في كتابه هذا ليست الا أخلاق المواطن الأثيني الحر الذي توفرت له كل امكانيات الحياة الراقية، وهذا ما جعله يقول :

" من المستحيل أو من الصعب جدا على المعدم أن يأتي الأفعال النبيلة ، لأن هناك كثيرا ان الأشياء لا يمكن فعلها بغير الاستعانة بالأصدقاء والمال والنفوذ السياسي "

كما اتفق أرسطو مع استاذه أفلاطون في أن السعادة هي غاية الغايات لكنه خالفه في مفهوم السعادة فقال أنه لما كان الإنسان يشترك مع الحيوان في الإحساس ويتميز عليه بالعقل فإن سعادته لا تتحقق بالمعرفة وحدها كما قال سقراط ولا بالتناسب بين الفضائل الثلاثة التي قال بها أفلاطون ولكن بفضيلتين: **الأولي** المعرفة "الحياة العقلية" و**الثانية** إخضاع الشهوات ورغبات الحس لحكم العقل، وذلك لأنه لا يكفي أن يعقل الإنسان الخير إذ قد تنازعه شهواته فتميل به عن عمل الخير لنقيضه إذاً فلابد لتحقيق السعادة من أن يعرف المرء الخير ويحاول ضبط شهواته وإخضاعها لحكم العقل، وإذا كان المرء لا يصح أن ينساق وراء شهوته حتي تغلب عقله، فإنه لا ينبغي له أيضاً محاربة الشهوة في نفسه حتي تموت، وإنما الفضيلة هي الوسط بين النقيضين.(١٣٨)

وقد عنى أرسطو من جهة أخرى بتأكيد الصلة بين السياسة والأخلاق ، واتفق مع استاذه أفلاطون أن الدولة هي قوة تربوية عليا تهيئ للفرد ظروف حياته الاجتماعية والروحية وتوفر له القدرة على الحياة، فاذا كانت السياسة تبحث في المجتمع الصالح ، فان الأخلاق تبحث في تكوين الفرد وتهيؤه ليكون مواطنا صالحا قادرا على تحمل مسئولياته السياسية .

لذلك يؤكد أرسطو أن الشرط الرئيسي لتحقيق الفضيلة هو وجود المجتمع لأن الانسان حيوان مدني ولا يمكنه بلوغ الكمال وممارسة

وظائفه وفضائله المختلفة ما لم يوجد في مجتمع، وعلى الدولة أن تعنى بتربية الأفراد منذ الصغر وبتشريع القوانين التي تبين للمواطن السلوك الفاضل وتجنبه ما لا ينبغي له فعله، فقوانين الدولة هي أداة لتربية أفرادها وهي تحقق العدالة بما تنص عليه من حقوق وواجبات، ولكن اذا كانت التشريعات تفرض الأفعال الفاضلة على المواطنين الا أنها لا تكفى لبلوغ الفرد الكمال الخلقي لأن هدفها هو كمال الدولة في مجموعها، لذلك يقول أرسطو بوجود عدالة طبيعية سامية يرجع اليها العادل في تلك الحالات الجزئية التي لا ينطبق عليها القانون العام، ويعد حديثه عن العدالة حديثا عن تلك الفضيلة التي تمس الجانب الاجتماعي من الحياة الأخلاقية وهو أيضا ذلك الجانب الذي يظهر في علاقة الناس ببعضهم .[١٣٩]

تقوم العدالة القانونية عند أرسطو على أساس مبدأ المساواة الحسابية ويسميها بالعدالة التعويضية Corrective وهي العدالة التي تطبق وفقا للقوانين المدينة والجنائية وتتم بتعويض الأفراد عن الأضرار الناتجة من أي اعتداء يقع على التعاقدات أو المصالح الخاصة وهذه العدالة تقضي بأن الأفراد جميعا متساوون أمام القانون.[١٤٠]

أما عندما يتعلق الأمر بالقانون السياسي والاجتماعي فيقول أرسطو بنوع آخر من العدالة هي العدالة التوزيعية Distributive التي تقوم عندما يتعلق الأمر بتوزيع نصيب أفراد المجتمع من الثروة

والامتيازات وتعتمد هذه العدالة التوزيعية على النسبة الهندسية لا على المساواة الحسابية وتوزع أنصبة الأفراد من هذه الامتيازات بحسب قيمة هؤلاء الأفراد من الامتياز .[١٤١]وهي نوع من العدالة يمكن أن تتحقق رغم وجود فروق بين الأفراد في المجتمع، لأن الغرض من العدالة التوزيعية هو أن ينال كل مواطن نصيباً متساوياً في المزايا فإن العدالة تقتضي ألا تكون نصاباتهم متساوية.[١٤٢]

واذا كانت العدالة عند أرسطو أعظم الفضائل الأخلاقية وأكملها ولا توجد الا عند من يمارسون أعمالا مهمة تتعلق بحياة أفراد المجتمع الا أن أرسطو يعني عناية خاصة بفضيلة أخرى يرى لها أهميتها البالغة في الحياة الانسانية هي الصداقة Philia ويقول:

"لو أمكن أن تسود الصداقة بين المواطنين لما احتجنا حتى إلى العدالة"

وهو يفرق بين الصداقة الحقة والصداقة المزيفة فالصداقة الحقة هي التي تقوم بين الأفراد المتساويين في الفضيلة الذين يجمعهم حب الخير، أما الصداقة المزيفة فهي التي تقوم على أسس خاطئة كصداقة المنفعة أو اللذة وهذه صداقة سرعان ما تزول اذا ما زالت أسباب وجودها.[١٤٣]

يثير أرسطو مشكلة اللذة في نهاية كتابه الأخلاق النيقوماخية

ويتساءل عن طبيعة اللذة وهل هي خير أم شر والى أي حد تدخل في تكوين السعادة الانسانية ؟

ويرى أرسطو أن الفلاسفة مختلفون كل الاختلاف بصدد اللذة فالبعض يرى في اللذة المادية منتهى السعادة والبعض الآخر يرى السعادة في الهروب منها وفي احتقارها، ويضرب مثلا للفئة الأولى بأودوكسوس الفلكي تلميذ أفلاطون الذي ذهب الى أن كل الأحياء سواء منها العاقلة أو غير العاقلة تسعى الى اللذة وتعدها، أما الفئة الثانية فعلى رأسها اسبوزيبوس الذي عد اللذة شرا ينبغي اجتنابه .

ولا يمكن في الواقع أن نعد اللذة في ذاتها خيرا كما يقول أودوكسوس لأن هناك أشياء كثيرة خيرة غير مصحوبة باللذة وكثيرا ما يسعى الانسان الفاضل الى أشياء لا يترتب عليها لذة بل على العكس قد تسبب ألما ، لذلك ينبغي أن تقترن اللذة بالعقل والحكمة كما يقول أفلاطون.

ومن جهة أخرى فان استبعاد اللذة نهائيا كما يذهب اسبوزيبوس وأنتستين فيه كثير من التطرف لأن من الطبيعي أن يتجه الانسان الى اللذة ويبتعد عن الألم . واللذة طبيعية ومصاحبة للعمل الانساني، لأن الانسان عادة يشعر بلذة عند اتمامه لعمل ما لذلك يرى أن قيمة اللذة مقترنة بالعمل الذي تصاحبه ، وبما أن الأعمال تتفاوت في الخير والشر ، فكذلك توجد للذة أنواع مختلفة ، والناس تختلف في تقديرهم لها ، فمن اللذات ما هو حقيقي وطبيعي ومنها ما هو فاسد ومزيف بحسب نوع العمل الذي تقترن به . ولكن لما كانت اسمى الأعمال المناسبة لطبيعة الانسان هي النظر العقلي كانت أسمى

أنواع اللذة هي اللذة المصاحبة للنشاط العقلي . ولهذا كان يقول :

"ينبغي على الانسان الا يكتفي بالحياة وفقا لطبيعته الانسانية فحسب بل على الانسان الكامل أن يسعى الى الخلود وأن يحقق بقدر طاقته تلك الحياة الالهية ، فتلك هي وحدها الحياة الكفيلة بتحقيق السعادة الكاملة" .(١٤٤)

علاقة القانون بالأخلاق :

تنظم الدولة حياة المواطنين بواسطة القوانين والعدالة هي فحوي هذه القوانين، ولقد استنتج أرسطو أن السياسة ما هي إلا الجانب الاجتماعي للأخلاق، فوضح أن كل دولة هي بالبديهة اجتماع لا يتألف إلا للخير وبما أن الناس لا يعملون شيئاً إلا وهم يقصدون إلي ما يظهر لهم أنه خير، لذلك فهو يربط السياسة بالخير أي بالأخلاق.(١٤٥)

هذه الصلة بديهية مع المفهوم الأخلاقي للمدينة بعتبارها جماعة أخلاقية غايتها الحياة الطيبة والخير ويحكمها القانون الذي هو تعبير عن هذه الغاية.(١٤٦) فالدولة وجدت من أجل حياة طيبة وليس من أجل الحياة فقط، فلا توجد دولة من أجل التحالف والأمن من الظلم فقط ولكن المسألة أكبر من ذلك فلا بد من تحلي رعايا الدولة بالفضيلة، وهذه الغاية الأخلاقية تتحقق بالقانون فهو كفيل لتحقيق العدالة.(١٤٧)

فيقول أرسطو في المقالة الأولي في كتابه الأخلاق إلي نيقوماخوس:" كل الأبحاث العقلية المرتبة، وجميع أفعالنا وجميع

مقاصدنا يظهر أن غرضها شيء من الخير نرغب في بلوغه وهذا هو ما يجعل تعريفهم للخير تاماً إذ قالوا: إنه هو موضوع جميع الآمال"[١٤٨]ومعني ذلك أن أي سلوك بشري لابد أن يستهدف غاية معينة وهي تعد خيراً بطريقة معينة، ومن جهة أخري كما أنه يوجد عدد كثير من الأعمال ومن الفنون ومن العلوم المختلفة توجد بقدر غايات مختلفة: مثل الصحة هي الغرض من الطب، والسفينة الغرض من العمارة البحرية والظفر الغرض من العلم الحربي، والثروة الغرض من العلم الاقتصادي. [١٤٩]

إذن هناك غاية تطلب لذاتها ومن الواضح أن هذه الغاية هي الخير الأقصي ومعرفة هذا الخير لها قيمة كبري في حياتنا وسلوكنا فكُل منا يرمي إلي ما يراه خيرا" [١٥٠]وأرسطو يقول" أن الخير يتبع العلم الأعلي بل العلم الأساسي أكثر من جميع العلوم، وهذا هوعلي التحقيق علم السياسة فهو الذي يعين العلوم الضرورية لحياة الملوك، وما هي التي يجب علي أهل الوطن أن يتعلموها، والعلوم الأعلي مكانة في الشرف هي تابعة للسياسة، أعني العلم الحربي والعلم الإداري والبيان، ونظراً إلي أنه هو الذي يستخدم جميع العلوم العملية الأخري، وأنه هو الذي الأعلي الأمر باسم القانون بماذا ينبغي أن يفعل وماذا ينبغي أن يترك، يمكن أن يقال: أن غرضه يشمل الأغراض المتنوعة لجميع العلوم

الأخري، ومن النتيجة يكون غرض السياسة هو الخير الحقيقي، الخير الأعلي للإنسان".[١٥١]

إذاً يذهب أرسطو إلي أن علم السياسة هو العلم الذي يحقق الخير الأقصي للإنسان فهو علم دولة المدينة لا بالمعني السياسي الضيق بل بالمعني الواسع الذي يشمل الوجود البشري كله.[١٥٢] فعلم السياسة عنده هو علم السعادة التي هي أسمي هدف للسلوك البشري سواء كان علي مستوي الفرد أو الجماعة لذلك سيكون من واجب هذا العلم أن يضع نظرية عن سلوك الإنسان توضح ما هي الأشياء الأحسن أو الأفضل وأيهما يهدف إليه سلوك الإنسان.[١٥٣]إن السعادة هي غاية الإنسان،ومفهوم أرسطو للنفس البشرية ينصب حول طبيعة الإنسان والأخلاق الإنسانية[١٥٤]لذلك أقر أن الأفضل للنفس ليس الإفراط ولكن الاعتدال والوسطية. [١٥٥]

ونظرية الوسط هذه هي التي يستخدمها أرسطو في بيان شكل الحكم الأمثل حيث أن أفضل النظم السياسية هو الذي يكون وسطاً بين نظم متطرفة، ومن ثم فخير نظام للحكم هو الذي يقوم علي الطبقة المتوسطة.[١٥٦]

لقد أوضح أرسطو قائلاً:"حينما لا يراد إلا العدل ينبغي إتخاذ وسط ، وهذا الحد الوسط إنما هو القانون ومع ذلك فإن من القوانين ما هي

مؤسسة علي الأخلاق والعادات تكون أقوي وأهم من القوانين المكتوبة فإذا استطاع أن يوجد في إرادة ملك ضمانة أكثر مما يؤتي القانون المكتوب فمن المحقق أنها أقل مما يوجد في تلك القوانين التي تؤتيها العادات والأخلاق القوة كلها ".[١٥٧]

إن العقل يقبل علي الوجود من جهة علمه بواقعية هذا الوجود وواقعية مكوناته، فيكون نظام المدينة نظامًا يبدعه العقل من ناحية إدراكه لأخطاء الماضي وأخطاء الحاضر، فالذكاء الإنساني يظل هو مؤسس المدينة لقوانينها ضمن اشتراك الجميع في خدمة المدينة وفي خدمة غاياتها.[١٥٨] فيكون الحاكم مجسداً لسلطته انطلاقًا من الطبيعة باعتبار أن الطبيعة هيأته أن يكون بحكمه تجسد معقولية الوجود في ذاته فهو واضع القوانين وهو المهيمن علي الدستور وعلي المدينة، لذلك نجد فلاسفة الإسلام قد تأثروا بمنطق أرسطو، وجعلوا مدنهم مدناً للعقل الإلهي الذي فاض وتجسد في الفيلسوف صاحب العقل الفعال حاكم المدينة وحاكم الاجتماع.[١٥٩]وفي العصور الوسطي قدمت الفلسفة الأخلاقية تعليقات علي الأخلاق النيقوماخية لأرسطو وذلك في أطروحات علي القانون الطبيعي أو كشف الإله، فجسد توما الأكويني الخلاصة اللاهوتية بالجمع بين العنصرين، حيث حاول أن يمزج بين

الأرسطية والأفكار اللاهوتية الكنائسية معتبراً أن الأرسطية هي خير ما تعتنق للسعادة.(١٦٠)

فإذا قارنا بين أفلاطون وأرسطو في فكرة الدولة تجد هناك اختلافًا واتفاقًا، وعلي الرغم أن الإثنان هدفا إلي تثقيف المواطنين في مجتمع يقوم علي المبادئ الأخلاقية إلا أن أفلاطون اتجه للمثالية المفرطة، بينما أرسطو ثبت بقدميه علي أرض الواقع من الحياه الدنيوية وفقاً للمثل الأخلاقية فهو ينادي بالحياة وفقًا للطبيعة واحتياجات الشعب المختلفة.(١٦١)

الفصل الخامس

الاخلاق الابيقورية

المدرسة الأبيقورية

تنسب الفلسفة الأبيقورية إلى مؤسسها أبيقور الذي ولد في جزيرة ساموس ١٤١ ق. م، وتوفي عام ٢٧٠ قبل الميلاد وقد تناول سيرته المؤرخون وانقسم قدماؤهم ومحدثوهم على السواء في شأنه، ففريق يعظمه ويرفع من شأنه إلى أعلى مكان، وفريق أظهر له كراهية لا مثيل لها وفي هذا يقول كارل ماركس أن أبيقور كان الوحيد من بين القدماء الذي اراد تنوير العقول، من أجل ذلك لقبه رجال الكنيسه منذ عصر بلو تارخ إلى لوثر بلقب الفيلسوف الملحد بالمعنى ألاتم، أما عن حقيقه هذا الفيلسوف المفترى عليه فيبدو أنها لم تكن بالبشاعة التي صوره عليها اعداؤه على مدى التاريخ.

فالمعروف أنه تلميذ نوزيفانNousiphanes الذي كان يعلم الفلسفة الطبيعية القديمة وخاصة فلسفه ديمقريطس المادية وعاش فترة طويلة من حياته متنقلًا في ربوع آسيا الصغرى باحثاً عن الحكمة واستقر به المطاف آخر الأمر بأثينا حيث أسس مدرسته في الحديقة في نفس الفترة التي أسس فيها زنون مدرسته الرواق وتوفي في سن التاسعة والستين بعد حياة عذبه المرض فيها طويلًا و احتمله بصبر وشجاعة وتفاؤل كبير وكان من اشهر تلاميذه وخلفائه من بعد هرمارخوس ومتردورس ويذكر من بين تلاميذه عبده موسا الذي علمه الفلسفة فبرز فيها ثم اعتقه.

أما عن أعدائه القدماء من معاصريه فقد كان على راسهم فلاسفه الرواقية وبخاصة كريزيبوس الذي كانت غيرته منه تدفعه إلى أن يكتب رداً على كل ما يكتبه أبيقور.

وكان تيمقراطس من أكثر الذين اساءوا إليه وكالوا له التهم الكاذبة فقد كان تلميذ له ثم ترك مدرسته حانقًا عليه. ومما يذكره أعدائه عنه أنه كان يتردد مع أمه على المنازل يقرأ التعاويذ السحرية ويعلم الأبجدية ويرافق العاهرات ويراسلهن وأنه انتحل مؤلفات ديمقريطس في الذرة وأرستيبوس في اللذه وكان ابكتيتوس الرواقي يصف تعليم أبيقور بأنها لا أخلاقية.

غير أن الأرجح بحسب رواية القدماء وعلى راسهم ديوجين لا يرتوس أن أكثر التهم التي وجهت إليه كانت كاذبة فهناك أدله كثيرة تثبت عدالته وفضله على مواطنه، وإلا لما أقامت له مدينته ٢٠ تمثال من البرونز ويروى عنه أنه دعى إلى حسن معاملة الرقيق فاوصى بعتق جميع عبيده ووزع ثروته على تلاميذه، وأخذ نفسه بالزهد والقناعة في المأكل والملبس وكان يقنع بالخبز الجاف والماء وكتب مرة في رسالة إلى أحد أصدقائه يقول له اشتر لي قطعة من جبن كيتنوس حتى أجد ماكلًا حسناً حين أتوق إلى ذلك.

تلك هي حياة ذلك الفيلسوف الذي اختلف في شأنه القدماء والمعاصرون والذي قال أن السعادة هي الخير الأسمى وحاول تنوير أذهان معاصريه.

وكان لأبيقور مؤلفات كثيرة بلغت الثلاثمائة مؤلف ضاع أكثرها ولم يبقى منها سوى ثلاث رسائل رسالة إلى هيردوت تضمنت مختصر في الفلسفة ورسالة إلى بيتوكليس تكلم فيها عن الظواهر السماوية ورسالة إلى منيكايوس في الأخلاق وقد نشر هذه الرسائل أوستر في ليبزج عام ١٨٨٧ و ترجمها الى الفرنسية صولوفين.

أما عن فلسفته فهو يعد آخر أقطاب فلسفة الذرة في اليونان إذ كان سليل مدرسة لوقيبوس وديمقريطس وعرفت فلسفته وذاعت بعد ذلك في العالم اليوناني الروماني ولم يظهر من أتباعه المتأخرين من أيد آرائه ودافع عنه مثل ذلك الشاعر الروماني الفيلسوف تيتوس لوكريتوس كاروس الذي عاش حوالي القرن الأول الميلادي فقد ارتضى لوكريتوس لنفسه أبيقور هاديًا ومرشدًا وأخذ على عاتقه أن يصوغ هذه الفلسفة التي وجد فيها سر طمأنينته في شعر عذب كان يؤلفه في فترات متقطعة من حياته التي سادتها نوبات من الجنون، وقد أهدى القصيدة التي شرح فيها فلسفة أبيقور إلى مميوس راعي الفنون واحد أعلام السياسة في عصره وأطلق لوكريتوس على قصيدته الفلسفية اسم في طبيعة الأشياء وعرض فيها نظريات أستاذه أبيقور في الطبيعة والحياة الإنسانية غير أنها لم تظفر في العالم القديم بما كان يليق بها من تقدير لما انطوت عليه من نزعة عقلية وتفسيرات مادية لم ترض الروح الدينية السائده في هذه العصور.

ولقد قسم أبيقور الفلسفة إلى ثلاثة أجزاء رئيسية هي قواعد المعرفة وتفسيره للطبيعة وبحثه في الأخلاق ويمكن أن نستمد اراءه في هذه الموضوعات الثلاثة من رسائله الثلاث الباقية وقصيدة شارحه لوكريتيوس.[١٦٢]

- **الفكر الاخلاقي في الابيقورية**

لقد كان أبيقور يشبه سقراط والسقراطيين في العزوف عن كل علم لا يتصل بالأخلاق ولا يعود بفائدة من هذه الجهة، فالأخلاق عنده محور الفلسفة وغايتها؛ والفلسفة ما هي إلا الحكمة العملية في توفير السعادة بالأدلة والأفكار، لذا فقد وجه فلسفته الأخلاقية ضد الأوهام والخرافات الدينية التى كان يرى فيها امتهانًا للكرامة البشرية، فالأخلاق تهدف إلى السعادة، والسعادة لا تقوم إلا في الشعور باللذة، لذا فلابد من إزالة جميع العوائق Obstacles التى تعترض طريقها.(١٦٣) الأمر الذي جعله يهتم بدراسة الطبيعة، ويحاول فهم أسرارها، مؤكدًا على أن هذا يخدم الجانب المهم والأساسي في فلسفته وهو الأخلاق.(١٦٤)

فما فائدة ذلك العلم؟ وكيف جعله أبيقور خادمًا للأخلاق؟

لقد كانت الفائدة الوحيدة لدراسة الطبيعيات في نظر الأبيقورية هو ما توفره من الطمأنينة التى ينشدها المرء في سلوكه الأخلاقي.(١٦٥) فالتمتع بالملذات لا يكون إلا بدراسة الطبيعة.(١٦٦) لأن دراسة الطبيعة والتفسير العلمي لأسباب سلوك الإنسان وأهدافه ضرورية جدًا للحصول على السعادة.(١٦٧) فخير اللذائذ هدوء البال وطمأنينة النفس، وسعادة الإنسان تعتمد بشكل كبير على حالته النفسية أكثر مما تعتمد على الظروف الخارجية.(١٦٨) لأن الخوف من المجهول يضغط بشكل مباشر على الشعور الداخلي

لـلإنسـان، وهـذا مـا يصيبـه بـالقلق والكآبـة gloominess.(١٦٩) لذا كان القضاء على اضطرابات النفس وتحقيق الطمأنينة المبدأ الأول للسعادة وقاعدتها الأساسية.(١٧٠) فمن أجل تلك الطمأنينة، ولحياة صحيحة، لابد إلى جانب تجنب الألم الجسدي، من تحرير النفس من الاضطراب والارتباك confusion.(١٧١)

لقد كان الجهل بالطبيعة وما يلزم عنه من خرافات Superstitions هو أول أسباب اضطراب النفس psychiatric disturbances.(١٧٢) لذا فتحريرها من تلك الاضطرابات لن يكون إلا بنظرية صحيحة في الكون الطبيعي ومكان الإنسان منه؛ فالخلاص الذي يكشف علم الأخلاق عن الحاجة إليه لا ينبغي التماسه إلا في الطبيعيات.(١٧٣) فالعلم بالطبيعة يحرر الإنسان من الأوهام والخرافات التى تسيطر على حياته، وبالتالي يسهم في تحقيق الطمأنينة التى هي الهدف الأعلى للأبيقورية.(١٧٤) وهذا ما عبر عنه أبيقور بقوله:" إن من لا يستقي طبيعة الكون ويرضى بتخمينات خرافية لن يستطيع التجرد من الخوف الذي تحدثه فينا الأشياء الأكثر أهمية، وعلىه فإنه لا يمكن الفوز بلذات خالصة بدون دراسة الطبيعة".(١٧٥) فسعادة الإنسان تكمن بداخله عندما يريد ذلك، ويتحدى المخاوف والأساطير التى تقيد انطلاقه ولا يستسلم لليأسdespair ويعيش حياة متزنة لا يرضى فيها إلا بما

يمليه عليه عقله الحر.(١٧٦) فغاية جميع أفعالنا هو التحرر من الألم والخوف، وعندما نبلغ هذا الهدف تسكن عاصفة النفس.(١٧٧)

لكن ما مصادر ذلك الخوف؟ وكيف أمكن لأبيقور التغلب عليها؟

لقد لاحظ أبيقور أن أكبر ما ينتاب الإنسان من قلق ينشأ عن خشيته من الموت، ومخافته من غضب الآلهة، ومصادر هذا الخوف لا يمكن اتقاؤها إلا بدراسة الطبيعة وفهم ظواهرها.(١٧٨) لذا فقد اختار أبيقور بعد اطلاعه على آراء معاصريه نظرية ديمقريطس (470- 361 B.C)Democritus في الذرة، وبغض النظر عن الإضافات النوعية التى أضافها، فإن هذه النظرية وفرت له السند النظري لبناء نسقه الفلسفي.(١٧٩) كما ساعدته على تخليص الإنسان من أخطر الأمور التى تقف حائلًا أمام سعادته، فليس أمامنا من طريق للقضاء على هذا الخوف إلا بدراسة الطبيعة وفهم قوانينها والاقتناع في النهاية بأن هذا العالم ما هو إلا آلة ميكانيكية Mechanical machine محكوم بعلل ومعلولات طبيعية، ولا توجد فيه سوى الكائنات الطبيعية.(١٨٠)

هكذا شهد مفهوم الطبيعة تحولًا مهمًا في الأبيقورية، إذ لم يعد تفسير المعطى الطبيعى في حاجة إلى وجود قوى غيبية Metaphysical forces وفائقة للطبيعة، بحيث أصبحت المبادئ العامة للتفسير الفيزيائي تتلخص في نظر الأبيقورية في ألا نبحث في

أي شيء فائق للطبيعة، أو مستتر خلفها، وألا نلجأ في تفسيرنا لأصل الظواهر إلى غير ما تحدده قوانين الطبيعة الثابتة، وألا نضع أى حد للمعرفة الإنسانية.(١٨١)

أما عن الخوف من الموت فلقد بدأ أبيقور حديثه عنه بأنه لا ينتج إلا عن خطأ في التفكير، فالفرد يخاف ملاقاة الموت مع أن هذا التلاقي أمرًا مستحيلًا، فالموت ما هو إلا فقدًا للشعور وانعدامًا للوجود.(١٨٢) ومن لا يحس لا يتألم.(١٨٣) إنه مجرد نوم لا تنتظرنا ولا تقلقنا فيه الرغبات، ولا تعترينا المخاوف، فنحن لن نغتم على جثة هامدة لا تشعر بشيء على الإطلاق فكما أننا لم ننزعج لعدم وجودنا قبل أن نولد، فلا ننزعج إذن لعدم وجودنا بعد أن نموت، إن حياتنا ما هي إلا حلم؛ لحظة تمر بين نوم ونوم، والنوم الذي لا تعكر صفوته الأحلام أحلى من الأحلام.(١٨٤)

لذا فالخوف من الموت ما هو إلا وهم نسجته الحكايات الخرافية التى يجب علينا التخلي عنها.(١٨٥) إنه النهاية الطبيعية والضرورية لكل الأشياء.(١٨٦) والإنسان لا يمكنه الفرار منه.(١٨٧) ومن ثم فعليه أن يسعى إلى التمتع بالسعادة الكاملة في حياته الدنيا، فهي الحقيقة الوحيدة التي يعيشها، أما الموت فهو الراحة الأبدية Eternal rest.(١٨٨)

تحدثت الأبيقورية أيضًا عن المصدر الثاني الذي يعكر صفو الحياة الإنسانية وهو الخوف من الآلهة فقد أخذ أبيقور فيه على عاتقه مهمة تحرير عقول الناس من المعتقدات الخاطئة عنها، وما يسببه الخوف من عقابها من آلام للبشر.(١٨٩) فدأب على تخليص الناس من الفكرة المشوهة التي لدينا عنها مفسراً طبيعة الكون الذي لا دخل لهذه الآلهة في نشأته وفي تكونه.(١٩٠) موضحًا أن وجودها لا يزيد الحياة خيراً ولا شراً؛ فهي لا تكترث بالبشر، ولا تفرض ثواباً أو عقابا.(١٩١) إنها تعيش في الفضاء بين النجوم حياة هادئة ومنعمة، سعيدة سعادة كاملة.(١٩٢) لا تؤثر في العلاقات الإنسانية ولا تهتم لمشاكل البشر.(١٩٣) والقول بعنايتها للعالم مجرد أساطير لايجوز أن ننسبها إليها.(١٩٤)

لذا فلا يوجد مبررٌ للخوف من غضبها وانتقامها.(١٩٥) فالكائن الخالد المغتبط لاهموم له، ولا يتسبب فيها للآخرين.(١٩٦) إنها تقف من الأمور البشرية موقفًا سلبيًا، لا تتدخل في أعمالنا، ولا تختلط بنا اختلاطًا يكدر علينا حياتنا.(١٩٧)

لقد حاول أبيقور وضع كلمة النهاية لأكثر الموضوعات تهديدًا لسعادة البشر[١٩٨] بقضائه على تلك اللاعقلانية التى تسببها الاعتقادات الخاطئة في الموت والآلهة.(١٩٩) فجاء اهتمامه بعلم الطبيعة لا لكون هذا العلم مفيدًا بذاته، ولا لكونه يتوافق مع حاجة تأمل متأصلة فينا، أو لكونه

مفيدًا لعمل الإنسان، ولم يكن المقصود منه اكتساب سيادة عقلية أو مادية على الطبيعة، وإنما جاء الاهتمام به لسبب خلقي صرف، لكونه يفسح المجال للسعادة الإنسانيةHuman happiness .(٢٠٠) تلك الغاية التى حاول أبيقور جاهدًا الوصول إليها من خلال ما قدمه من حجج ومناقشات.(٢٠١)

هكذا كانت الأبيقورية تعزو أهمية أخلاقية عظيمة للنظرة العلمية إلى العالم؛ وتري أنه بدون فهم الطبيعة ومعرفة أي الأحداث تقع بالضرورة وأيها تقع بمحض الصدفة Coincidence يظل الإنسان عبدًا لقدره، فحرية الإنسان في رأي الأبيقورية، قائمة في مسئوليته عن كل اقتراب وكل اجتناب، أي عن اختيار الطريقة الصحيحة في الحياة، فمجال حرية الإنسان هو مجال مسئوليته عن قدره الخاص، ففي رأى أبيقور إن القوة الرئيسية لتقرير الأحداث لا تكمن إلا فينا.(٢٠٢)

هكذا قضي أبيقور مستعينًا بعلم الطبيعة على كل أشكال الخوف التى من شأنها أن تزعج المرء وتعكر عليه صفو حياته رافضًا أي تدخل للقوة الميتافيزيقية في العالم وما يجري فيه. إلا أنه بذلك الرفض قد أنكر على الإنسان أى خوف من الآلهة، أو تفكير في مصيره الأخروي وما ينتظره من ثواب أو عقاب.

فهل أثرت رؤيته على الإلزام الخلقي عنده ؟ وما بواعث الفعل الأخلاقي التى اعتمد عليها ؟

لقد أكد أبيقور على أن الفرد من خلال دراسته للطبيعة يتمكن من أن يحقق السلام العقلي، وأن ينتزع من الحياة، الحد الأقصي للذة.(٢٠٣) التى لا تقاس إلا بما يترتب علىها من نتائج.(٢٠٤) فإذا كان الحكيم الأبيقوري يرفض التمتع بالملذات الزائفة ويتجنب المآدب الفاخرة وألا ينصاع وراء التهتك والعربدة، فإن ذلك ليس زهدًا منه أو سآمة من الحياة، وإنما نظرًا لنصيب الآلام التى يمكن أن تتبع تلك الملذات.(٢٠٥) فليس هناك من علة في طبيعة الأشياء لكون الإنسان صالحًا عن أن يكون طالحًا، سوى علة تمتعه بالمزيد من البهجة لو كان صالحًا وعاش حياته في هدوء وبدون إزعاج وتجنب العاطفه ولم يفعل شيئًا يسبب له تأنيب الضمير Pronoun.(٢٠٦) فليست الفضيلة خير في ذاتها وإنما بما يترتب علىها من لذة ومنفعة فردية.(٢٠٧)

هكذا لا تكن الفضائل بحسب المذهب الأبيقوري فضائل إلا بمقدار ماتسببه من لذة للفرد، فالعفة مثلًا فضيلة، والفجور رذيلة، لأن الفرد لو دقق في حساب ما يجده العفيف من اللذة في رضائه عن نفسه، وبعده عن الآلام التى ينتجها الفجور، واحترام الناس له، وثقتهم به، لوجد أنه يرجح ما يجده الفاجر من لذة وقتية، يتبعها ألم النفس،

وفقد الثقة، وتعريض الصحة والمال والشرف للضياع، وهكذا القول في الصدق والكذب، والأمانة والخيانة وغيرها من الفضائل.(٢٠٨) فالعادل يتمتع بقرارة نفس كاملة؛ أما الظالم فيساوره قلق شديد.(٢٠٩) وإذا كان بوسعه التستر لبعض الوقت وتجنب القصاص فإنه سيبقى مع ذلك في حالة دائمة من الخوف والرعب من أن يقع اكتشافه.(٢١٠) لذا يتمسك الفرد بالعدالة لما يناله منها من لذة الطمأنينة وراحة البال.(٢١١) ويسعى إلى تحقيقها سواء كان ذلك لنفسه أو للآخرين، فمن خلالها يكون الإنسان آمناً من عذاب الضمير، كما أنها واجبة لكي يتحقق الهدوء داخل النفس وهذا ما ينشده الحكيم.(٢١٢) فالإنسان لكي يجعل نفسه في مأمن من هجمات الآخرين عليه أن يعقد معهم تعاقدًا أو اتفاقًا، فالعدالة التي تنشأ من الطبيعة مرهونة بالمنفعة المتبادلة mutual benefit لكبح جماح الناس ومنعهم من إيذاء بعضهم البعض.(٢١٣) وهذا ما أوضحه أبيقور عندما أشار إلى أن الظلم ليس شرًا في حد ذاته وإنما بالنظر إلى النتائج المترتبة عليه.(٢١٤) وهو لن يكون كذلك إلا بسبب الخوف الناجم عن قلق الشخص المخطأ من عدم الإفلات من العقاب.(٢١٥)

لقد ربط أبيقور بين اللذة والفضيلة بما يخدم مذهبه الأخلاقي.(٢١٦) ففضائل الاعتدال وضبط النفس ليست فضائل في ذاتها، وإنما لكونها تجلب راحة البال إلى أذهاننا وتهدئها وتسكنها في

نوع من الانسجام.(٢١٧) كما أن الشجاعة تخلص الإنسان من كل خوف أو رهبة.(٢١٨) وتساعده على تحمل الألم ومواجهة الموت وازدرائه.(٢١٩) أما الاعتدال فيجلب السلامة للنفس، ويعلمنا عدم الاستسلام للذة أو الألم، والوقوف على نتائجها واتباع العقل حتى نصل إلى الطمأنينة.(٢٢٠)

لذا أوضحت الأبيقورية ما بين الفضيلة والسعادة من ارتباط لا ينفصل.(٢٢١) مؤكدة على أن اللذة هي الغاية القصوى للإنسان، وأن ممارسة الفضيلة ما هي إلا وسيلة لهذه الغاية.(٢٢٢) الأمر الذي جعلها تستبقي الفضائل بشكل ظاهري فقط وإلى الحد الذي يتفق مع المنفعة ويكفل الطمأنينة.(٢٢٣) فهي الشرط الوحيد لهدوء البال، بل إنها الشرط الأكثر ما يكون لزومًا إلى درجة أن أبيقور يعتقد أن السعادة مرتبطة بها ارتباطا لا انفكاك له، على الرغم من أن مذهبه الفلسفي لا يسمح بإعطاء الفضيلة إلا قيمة ضئيلة من الاستقلال independence.(٢٢٤) بل إنه حولها إلى منفعة شخصية، وتصور الفضائل في ظل هذه المنفعة يسلبها قيمتها الذاتية ويجعلها مرهونة بما تحققه من منافع ولذات.(٢٢٥) فهي وسيلة للسعادة، وليست غاية في حد ذاتها.(٢٢٦)

لذا لا نجد عند أبيقور أي أمر أخلاقي يتجنبه بقدر ما نجد محاولة وصف للنتائج التابعة له بالضرورة، وهذه النتائج هي التى تردع

الناس عن بعضهم البعض وليس تعلقهم بمبدأ العدل، فالخوف من العقاب إذن هو أكبر رادع للذين يفضلون مصلحتهم الشخصية على المصلحة العامة.(٢٢٧) كما أن خضوع الأبيقوري لقوانين الدولة مبعثه الوحيد ما يحققه ذلك الخضوع من طمأنينة ومنفعة ولذة، أما إذا استطاع تحقيق ذلك بالخروج على تلك القوانين دون أن يناله من هذا الخروج أي ألم، فلا شيء يمنعه، فقانون الطبيعة الوحيدة هو جلب اللذة وتفادي الألم.(٢٢٨)

هكذا أباحت لأبيقورية ا للمرء أن يفعل كل ما يحقق مصلحته الخاصة دون النظر إلى أي شيء آخر، وألزمته في نفس الوقت أ لا يفعل شيئًا يجعله يشعر بتأنيب الضمير، فلقد أشارت إلى أن الفرد لن ينال لذة الطمأنينة وراحة البال إذا ما فعل شيئًا يشعره بتأنيب الضمير، إلا أن القول بتأنيب الضمير لم يكن ليرتبط إلا بالمصلحة الفردية، فالشيء الوحيد الذي يجعل الفرد يشعر بتأنيب الضمير هو تركه لما كان يشعره بالراحة والسعادة حتى وإن لم تحقق مصلحة الأخرين.

لقد كانت الغاية التى تسعى إلىها الفلسفة الأبيقورية هي تحرير الفرد والأخذ بيده إلى حياة الهدوء والطمأنينة والسلام والسكينة.(٢٢٩) لذا بحثت عن السعادة الفردية كيفما كانت وأينما وجدت، وأقرت بأنه ليس في الطبيعة قوانين توجه سلوك الفرد بطريقة حتمية.(٢٣٠) فكما كانت الفيزياء فيها تقوم على أن الذرات هي أساس كل شيء في

الوجـود، فقـد قـامـت الأخـلاق فيـها علـى أن الفـرد هـو غايـة كـل فعـــل، والمعيـــار الوحـــيد لتقـــدير الخيـــر والشـــر هـــو إحساســـه ومشـاعره.(٢٣١) لـذا جـاءت الأخـلاق فيهـا فرديـة مـن حيـث الأسـاس، يحصـل الإنسـان بمقتضـاها علـى السـعادة مـن خـلال الجهـود الواعيـة وتأتيـه كمكافـأة علـى تفكيره وعملـه طبقًـا لمقتضـيات الطبيعـة.(٢٣٢) فأخضعت بذلك علم الطبيعة نوعًا ما لعلم الأخلاق، كما جعلت كل فعإلـة الأخـلاق معلقـة بحقائـق علـم الطبيعـة.(٢٣٣) مؤكدة علـى أن هذا العلم ليس له قيمة في حد ذاته وإنما هو مع استقلاله بقضاياه وبراهينه، مرتب لعلم الأخلاق.(٢٣٤) فافتتحت بذلك التحرر الفكري والأخلاقي للجنس البشري بأكمله.(٢٣٥)

فكيف طبقت ذلك التحرر على مفهوم اللذة؟

- اللذة وأنواعها:

اللذة غاية الحياة السعيدة والألم شر:

حـدد أبيقـور جـوهر الحيـاة الأخلاقيـة للإنسـان والغايـة منهـا فـي لفظـة واحـدة هـي اللـذة، فاللـذة هـي بدايـة الحيـاة السـعيدة وغايتهـا، وهـي الخير الأول الموافق لطبيعتنا، والقاعدة التى ننطلق منها في تحديد ما ينبغي اختياره وما ينبغي تجنبه، كما إنها المرجع الذي نلجأ إليه كلما اتخذنا الإحساس معيارًا للخير الحاصل لنا.(٢٣٦) إنها النهاية السعيدة

لنشاطنا.(٢٣٧) والخير الأسمى إذ هي الغاية القصوى والمشتركة بين كل الكائنات الحية باختلاف أنواعها وباختلاف الأماكن والأزمنة التى نعيش فيها.(٢٣٨) كما إنها غاية الطبيعة وقانونها.(٢٣٩) والمبدأ والأساسي الذي يسمح باستمرار الحياة وبالمثابرة على الوجود.(٢٤٠) ويرغب فيها الإنسان بشكل غريزي.(٢٤١) فيطلبها كما يطلبها الحيوان دون تفكير ولا تعلم، فالطبيعة هي التى تحكم بما يلائمها لا العقل الذي هو في الحقيقة عاجز عن تصور مجرد من كل عنصر حسي.(٢٤٢)

لقد حدد أبيقور اللذة بأنها غياب الألم عن الجسد، والقلق عن العقل.(٢٤٣) فهي حالة من التوازن الذي تتحقق معه الراحة والسكينة.(٢٤٤) إنها تحدث بشكل طبيعي من تلقاء نفسها عندما يتحقق التوازن الفسيولوجي في الكائن الحي بفعل العمل الطبيعي للأعضاء، فالنزعات تنشأ من اختلال توازن الجسم فإذا استعاد الجسم توازنه زال ألمه فاطمأن وسكن، هذه الطمأنينة هي اللذة، تنتهي ويعود الألم إذا عاد الجسم إلى الاختلال، فالنزوع وسط بين سكونين، وهى حركة يريد بها الكائن الحي أن يدفع الألم عن نفسه أى أن يستعيد توازنه وسكونه، وليس السكون فراغًا من اللذة أو حالة شبيهة بالنوم أو الموت، فإن مثل هذه الحالة هى اللذة بعينها، والاستمتاع بالتوازن، تنشأ حينما يزول الألم، وإذا انتفي كل ألم تحققت اللذة العظمي، والغاية القصوى

هي التوازن والطمانينة التامة بمأمن من كل اختلال واضطراب.(٢٤٥) فلا مجال لحد وسط بين اللذة والألم.(٢٤٦) فاللذة والألم على طرفي نقيض، تمثل فيه اللذة الخير الأقصى، بينما يمثل الألم الشر الأعظم.(٢٤٧)

هكذا رأى أبيقور أن اللذة كشيء له ميزات خاصة، فهي نوع من التحرر، أو العمل على التخلص من الألم، والحياة تتراوح من طرف إلى طرف، أى من طرف اللذة إلى طرف الألم، فالألم حركة، واللذة حركة، ولكن أن لا تتحرك أبدًا، هي الحالة الحسنى.(٢٤٨)

لقد كان المثال الأبيقوري يميل في اللذة إلى التصور السلبي لا الإيجابي، فالأبيقوري لم يستهدف حالة المتعة بقدر ما لا يستهدف إثارة المشاعر، إن اللذة الحارة للعالم لا تشكل مثاله، بل يستهدف بالأحرى الغيبة السلبية للألم والهدوء والسكينة التامة وراحة النفس وعدم القلق من جراء الخوف وأشكال القلق.[٢٤٩] فمن يَعِشْ بمعزل عن الآلام يَعِشْ في متعة عظيمة.[٢٥٠] لأن غياب الألم هو أعلى مراتب اللذة.[٢٥١] وهذا ما أكد عليه أبيقور بقوله:

"إن ما يحدّ حجم اللذات هو القضاء على كل ما يتسبب في الألم، فعلًا، حيثما توجد اللذة وطالما تكون حيث هي موجودة ينعدم الألم أو الحزن أو كلاهما معًا". (٢٥٢)

تلك هي حياة الأبيقوريين في حديقة أبيقور، حياة خالية من كل ألم، تشيع فيها الطمأنينة السلبية؛ حياة ناعمة كأنعم ما تكون الحياة.[٢٥٣] يصل الفرد فيها إلى حالة من الارتياح الذاتي والاستقلال عن العالم الخارجي.[٢٥٤]

هكذا لم تكن اللذة الإيجابية الهدف الحقيقي في الأخلاق الأبيقورية، وإنما كان الهدف هو التحرر من الألم، أى أنه راحة العقل ، وذلك لأن الشرط الأساسي لهذه الراحة يكمن في حالة الإحساس.(٢٥٥) والتى تتحقق بتحقق التوازن بين مختلف أعضاء الجسم الحي ومختلف وظائفه، ذلك التوازن الذي يعبر عن صحة الجسم وسلامته وعن انعدام الشعور بالألم.(٢٥٦) وهذه اللذة الساكنة التى تحصل بحصول التوازن بين مختلف أعضاء الجسم لذة مقومة للسلوك.(٢٥٧) وهي تمثل الحالة النهائية التى يمكن بلوغها عندما يزول الألم.(٢٥٨) ويتحرر فيها الجسم من الألم ويشعر بالسعادة.(٢٥٩) فهي أنقى من اللذة الحركية لعدم احتوائها على الألم المسبوق لها، ولا الألم الناتج عنها.(٢٦٠)

لذا حدد أبيقور اللذة بأنها خلاص الجسم من الألم والنفس من القلق وهو ما دعاه الأبيقوريون بالأتراكسيا Ataraxia أي هدوء عاصفة النفس أو الطمانينة التى لا تقوم إلا في التفكير الراجح والبحث عن أسس الاختيار والاجتناب، ونبذ تلك المعتقدات التى بواسطتها تتحكم

أعظم العواصف بالنفس.(٢٦١) وعلى الرغم من اهتمام أبيقور بالصورة السلبية للذة إلا أنه لم ينكر الناحية الإيجابية لها، لكنه اهتم أكثر بالناحية السلبية وقصد بها راحة العقل، وأساسية في الأخلاق، في حين أن الحركة اللطيفة التى تتكون منها اللذة الإيجابية، أمر ثانوي يأتي عفوًا، فالرغبة غير المكْفِيّة للألم، والألم يحبطان هدوء العقل.(٢٦٢)

تحديد الرغبات للحصول على اللذة والتحرر من الألم:

حدد أبيقور عمل الأخلاق في تعلم بني البشر فن الحصول على اللذة وتحاشي الألم.(٢٦٣) مؤكدًا على أن السعادة التامة لا تكون إلا بالقضاء على كل ألم جسدي أو نفسي.(٢٦٤) وذلك لن يكون إلا بتوافر شرطين أساسيين هما الأبونيا Aponie أى القضاء على الألم الجسماني باسترجاع التوازن الفيزيولوجى، والأتراكسيا أي السكينة والطمأنينة الناتجتين عن القضاء على الخوف من المستقبل، وعلله يتمثل الخير الأسمى في التوازن الجسماني مع الأمل ألا يختل هذا التوازن، وليس هذا الخير الأسمى أو الأتراكسيا رهين اللحظة الحاضرة، بل هو خير غير منقطع يدوم في الزمان، كما أن الآلام الحاضرة، لا تستطيع، مهما كانت شدتها، أن تقضي عليه، لأن الحكيم يشعر بالسعادة حتى لو كان داخل "ثور فالاريس".(٢٦٥)

فلما كانت أعلى درجات اللذة هو حذف الألم، فقد جعل أبيقور الرغبات على مراتب شتي؛ فهناك الرغبات الطبيعية والضرورية التى لا

مندوحة عن إشباعها كرغبة الطعام أو الشراب، والرغبات الطبيعية وغير الضرورية، وهي التى تطلب التنوع في إشباع الحاجة، مثل الرغبة في أكل لون معين من طعام، مع أن إشباع هذه الرغبة لا تضيف من حيث المبدأ شيئًا إلى اللذة؛ وهناك أخيرًا رغبات لا هي بطبيعية ولا بضرورية، وإنما رغبات فارغة باطلة، كالرغبة في تاج أو في تمثال.(٢٦٦) وهذا ما ذكره في قوله:" تنقسم الرغبات إلى رغبات طبيعية وضرورية، وأخرى طبيعية وغير ضرورية، وأخرى غير طبيعية وغير ضرورية وإنما ناتجة عن رأي باطل".(٢٦٧) والحكيم هو من يتعلق بالنوع الأول فقط، ويحرص حرصًا ضئيلًا على تحقيق النوع الثاني، وينكر نهائيًا لذات النوع الثالث.(٢٦٨) لأنها تحدث دائما شعورًا بالنقص والحاجة، فتحدث من ناحية الجسم تألمًا، ومن ناحية النفس خلوًا من الطمأنينة، لذا فهي شر، وبالتالي يجب أن توضع في المرتبة الأخيرة، إن لم يكن هي والألم سواء، لأن الآلام التى تلازمها أكبر بكثير مما يتم من إشباع وقتى لهذه الحاجات غير الضرورية وذلك لأن جوهر كل طموح أوطمع، أو شهوة بهيمية، من شأنه أن لا يتحقق موضوعه باستمرار، لأنه إذا تحقق هدف نزع إلى هدف آخر، وإذا تحققت رغبة معينة، فسرعان ما تنشأ رغبة أخرى تصبو نفس المرء إلى تحقيقها، وهكذا نجد باستمرار أن الأصل في هذا النوع أنه حركي يعتريه الفناء في كل لحظة من لحظاته لأن الأصل فيه القضاء على ما هو ساكن من أجل تحصيل ما ليس بعد،

أعني أن حقيقة هذا النوع التغير والفناء، أو التغير الذي مصدره الفناء، والفناء الناشئ عن استمرار التغير.(٢٦٩)

لقد تحدث أبيقور عن عدم تمسكه بالرغبات غير الطبيعية فقال:

"كل الرغبات التى تبقى غير مشبعة دون أن ينتج عنها ألم إنما هي رغبات غير ضرورية ويمكن كبتها بسهولة إذا ما بدا تحقيقها عسيرًا أو إذا تبينا أنها قد تلحق بنا ضررًا".(٢٧٠)

فالقول السديد في الرغبات هو الذي يرد كل تفضيل وكل اشمئزاز إلى سلامة الجسم وقرارة النفس، إذ في ذلك تكمن الحياة السعيدة الحقة، فأفعالنا كلها ترمي إلى إقصاء الألم والخوف، وحينما يتحقق ذلك يضعف هيجان النفس، إذ لم يعد الكائن الحي في حاجة إلى الاتجاه نحو شيء ينقصه أو إلى البحث عن شيء آخر يتمم به راحة النفس والجسم.(٢٧١)

هكذا أكد أبيقور على أن كل لذة هي خير بالنظر إلى طبيعتها في ذاتها، لكن لا ينتج من ذلك أن كل لذة تستحق الاختيار، مثلما أن كل ألم شر، ومع ذلك فلا ينبغي أن نتجنب كل ألم.(٢٧٢) فليست كل لذة شرًا في ذاتها، إلا أن بعض اللذات يعقبها آلامٌ أكثر من تلك اللذات نفسها.(٢٧٣) فأبيقور لا ينظر إلى اللذة بحسبانها اللذة الحسية الصرفة، التى يجدها الإنسان في الإحساس المباشر بما هو ملائم في اللحظة والزمن المعينين بل يفاضل بين اللذات بعضها وبعض، وبين الآلام

بعضها وبعض، فيجعل بعض الآلام أفضل من بعض اللذات، لأن فى احتمال هذه الآلام ما يؤدي إلى لذة أكبر، ولأن في تجنب هذه اللذات ما يؤدي إلى تجنب آلام أكبر، لأن كل لذة وكل ألم لابد لهما من أثر مترتب، والأثر المترتب قد يفضي إلى شيء من نفس النوع، أو إلى شيء مضاد، وبدرجة قد تكون أقل وقد تكون أكثر في كلتا الحالتين؛ لذا فكل ألم يجب أن لا يتجنب لأنه ألم في ذاته، كما أن كل لذة يجب أن لا تطلب لأنها لذة في ذاتها، إنما يجب أن يحسب حسابًا إلى جانب الآلام واللذات في ذاتها، للذات والآلام المترتبة علىها.(٢٧٤) وذلك لن يكون إلا بالتفكير المنطقي الذي يقيس أسباب اختيار كل لذة وتجنب كل ألم.(٢٧٥) ويؤكد على أن الآلام التي يعقبها لذة أفضل بكثير من اللذة التى يعقبها الألم.(٢٧٦)

لقد أكدت الأبيقورية على أن اللذات لا يمكن النظر إلىها بشكل مستقل، بل بشكل تكاملي، تؤثر فيه اللحظة السابقة في الحاضرة، وتؤثر اللحظة الحاضرة في المستقبلية، فلا يمكن اقتطاع اللذة الآنية والنظر إلىها بشكل فردي مستقل.

هكذا كان لانفعال اللذة والألم في المذهب الأبيقوري بعدٌ أخلاقيٌ أساسيٌ، ولا سيما وأنها الموجهة لاختياراتنا والمحددة لتصرفاتنا. (٢٧٧) فمنها نبدأ كل اختيار لأفعالنا ومنها أيضًا يكون كل إحجام.(٢٧٨) فالأصل في كل فعل أخلاقي أن يتجه إلى تحصيل اللذة أو تجنب

الألم، ومن الخطأ أن يُظن الأمر عكس ذلك.(٢٧٩) فلا مجال لفعل الخير من أجل الخير ذاته، بل من أجل ما يترتب عليه من لذات.(٢٨٠) فاللذة هي الخير الأسمى، بل إن نجاح أي عمل إنساني يتوقف على ما يحققه هذا العمل من لذة ومنفعة للفرد(٢٨١) كما أنها سعادة حياة بأكملها، ويتوقف من خلالها الحكم على المتع والآلام الجزئية.(٢٨٢)

- لذات العقل:

أكد أبيقور على أن فن السلوك فن يعلم الإنسان كيف يروي نفسه باللذائذ، وعنده لا معني للأخلاق إلا الفهم الصحيح لفائدة الإنسان الشخصية، وإذا ضحى الإنسان بنفسه أو آثر غيره بشيء فليس معنى ذلك أنه يعمل على خلاف طبيعته أو يعاكس رغبته في اللذة المتأصلة في أعماق نفسه، بل إنه يفعل ذلك لما عنده من قوة التفكير، ذلك لأنه لما كان عاقلًا كان في استطاعته أن يرفض لذة وقتية عاجلة للحصول على لذة أكبر منها آجلة.(٢٨٣) من أجل هذا فضل أبيقور اللذة العقلية على اللذة الجسيمة، ورأي أن اللذات سريعة الزوال لا تعد شيئًا إذا قيست بتلك اللذات الباقية– لذة العقل وتحصيل العلم– التى بها تطمئن النفس، ومنها يتخذ الإنسان عدة لحوادث الدهر، وصرف الزمان.(٢٨٤) فاللذة العقلية هي سبيل الوصول إلى الحياة السعيدة.(٢٨٥)

لقد كانت اللذات الجسمية في الأبيقورية لذات محدودة .(٢٨٦) فالجسم لايملك في ذاته ذاكرة ولا استباقًا معرفيًا والعقل هو من يتذكر ويتنبأ وأكثر اللذات والآلام قوة هي لذات النفس الخاصة بالتذكر والتوقع.(٢٨٧) فالنفس تلذ باللذة الحاضرة وبذكرى اللذة الماضية وبرجاء اللذة المستقبلة، فتستطيع فى الوقت الذي تألم فيه أن تذكر اللذة المضادة لألمها وأن ترجوها، وبذلك تكون متعة اللذة مستقلة عن الظروف الخارجية مستطاعة للنفس دائمًا.(٢٨٨) كما أن آلام النفس أسوأ من آلام الجسد لأنها لا تقتصر على اللحظة الراهنة، فهي تشمل الماضي والحاضر والمستقبل ونتيجة لذلك تكون لذات النفس بدورها أعظم من لذات الجسد.(٢٨٩) ويكون الحكيم هو من يتذكر لذة الماضي ويتطلع إلى لذة أخرى فى المستقبل، وبهذا يتمكن من القضاء على الآلام الحاضرة.(٢٩٠) فتذكر اللذة الماضية هو في حد ذاته لذة ووسيلة لتحقيق السعادة.(٢٩١)

لقد أوجب أبيقور على الحكيم ألا يجعل أمله فى السعادة محصورًا في لذائذ الحس، بل ينبغي له أن يتسامى، ليصل إلى أفق اللذة العقلية.(٢٩٢) وأن يتغلب على الآلام النفسية الناتجة عن عدم إشباع تلك اللذائذ بذكرى اللذة الماضية وبرجاء اللذة المستقبلة، فسعادتنا تتوقف على النفس، ويجب أن يتوجه جهدنا إلى توفير الطمأنينة لها كما نحاول أن نوفر للجسم توازنه.(٢٩٣)

هكذا كان المذهب الأبيقوري يبتعد عن حياة الترف والمجون ولا يميل إلا لحياة الرصانة والاعتدال.(٢٩٤) فكان أبيقور نفسه يعيش عيشة بسيطة ويحث على بساطة العيش، فالفضيلة لا تكون إلا في الاعتدال، إنها وسيلة تحصيل اللذة الخالصة التى لا يشوبها أو يعقبها ألم وليست غاية في ذاتها، فالقناعة conviction فى الطعام والشراب تحقق اللذات الطبيعية الضرورية للجسم، أما الإسراف profusion في ذلك فيجر آلامًا وشرورًا كثيرة.(٢٩٥) ويجعل إشباع اللذة عسير المنال، ويسلب الحياة بساطتها ويباعد بين الإنسان وسعادته، كما أن المبالغة في طلب اللذة يمكن أن ينقلب إلى ألم بما يحدثه من إجهاد واعتلال للصحة.(٢٩٦) وقد عبر أبيقور عن ذلك بقوله:" رغبة الجسم الملحة هي ألا يشعر بألم الجوع والعطش والبرد، إن مَنْ يعيش في مأمن من كل ذلك وله بعض الأمل في أن تتواصل حالته هذه في المستقبل ليقدر على منافسة زوس في الغبطة".(٢٩٧) فاكتفاؤنا برغباتنا الطبيعية يجعلنا نفوز باللذة الحقيقية، وإن كان أبيقور لا يعيب على الفرد الذي تستهويه الملذات الزائفة وغير الضرورية، إن كان مثل هذا السلوك لم يلحقه شعور بالألم، فالشيء المهم حقًا بالنسبة إلى كل فرد هو ما يغنمه من فائدة ومن منفعة من وراء إشباعه لرغباته واستجابته لشهواته، وذلك بتجاوزه اللحظة المعيشة وبتقديره لنسبة اللذات أو الآلام التابعة للّذات الحالة.(٢٩٨)

لما كانت اللذة هي الغاية القصوى والخير الأسمى الذي ينشده الفيلسوف في الأبيقورية، فإن السعادة ليست هي غير هذه الغاية وذلك الخير، أي أن السعادة هي اللذة، ولكنها ليست اللذة الحاضرة وإنما اللذة التى تدوم وتتواصل حاضرًا ومستقبلًا وتعبر عن الانسجام الكامل لحياة الفرد الجسمية والنفسية معًا.(٢٩٩) فاللذة أَلِفُ الحياة السعيدة وياؤها.(٣٠٠) ومتى تقرر أن اللذة غاية لزم أن الوسيلة إليها فضيلة، وأن العقل والعلم والحكمة تقوم في تدبير الوسائل وتوجيهها إلى الغاية المنشودة، وهي الحياة اللذيذة السعيدة.(٣٠١) فالسعادة لا تتم للإنسان إلا بالحكمة والتعقل.(٣٠٢)

هكذا استهدفت الأبيقورية نفس ما استهدفته كل الفلسفات الخلقية التإلية لعصر أرسطو (Aristotle (322–384 B.C وهو أن تخلق في تلاميذها صفة الاكتفاء الذاتي Self–sufficiency للفرد، وتجعل من السعادة الغاية النهائية لكل عمل إنساني.(٣٠٣) يبحث عنها المرء جاهدًا، فإذا امتلكها امتلك كل شيء، أما إذا غابت عنه فقد كل شيء.(٣٠٤) لذا جاءت فلسفتها كنشاط يهدف إلى تأمين حياة سعيدة للإنسانية.(٣٠٥) أقرت فيها بأن اللذة والسعادة معيار القيم، فكل شيء حسب المذهب الأبيقوري، يرجع إلى اللذة والألم المرتبطان بالجسد لأنه مذهب حسي، لذا كان مذهب أبيقور الخلقي يقرر أن اللذة هي الخير الأسمى والألم هو الشر الأقصى وليس للفضيلة قيمة في ذاتها ولكن

قيمتها تستمد من اللذة التى تقترن بها.(٣٠٦) فأقرت بذلك أن المهمة الأساسية للفلسفة هي وضع الأخلاق وقواعد السلوك الذي يؤدي إلى السعادة، والسعادة في الشعور باللذة، مؤكدة على أن اللذة خير وكل ما يؤدي إلىها خير والألم شر وكل ما يؤدي له شر.(٣٠٧)

لقد كان أبيقور بارعًا في انتقاله من اللذة إلى المنفعة، ثم في انتقاله من لذة الحواس إلى النفس بواسطة الذاكرة والمخيلة دون أن يضع بين الحس والنفس فرقًا جوهريًا ودون أن يغير معنى اللذة، لكن المذهب لا يكمل ولا يتوطد إلا بالانتقال من المنفعة إلى الخير وبالاعتراف للنفس بقيمة خاصة وحياة خالدة وإلا كانت الأخلاق لغوًا وكان الموقف المعقول أن نطلب اللذة ما وسعنا الطلب على قول أرستبوس (435–355 B.C) Aristippus حتي إذا ما نالنا الإعياء وأصابنا المرض أو أدركتنا الشيخوخة انتحرنا على قول هجسياس Hegesias.(٣٠٨)

لقد اتجه أبيقور رغم ماديته الظاهرة واستناده إلى الإحساس في تفسيره للمعرفة في مذهبه الأخلاقي إلى تفضيل لذات العقل على لذات الحس، فغاية الأخلاق عنده الوصول إلى راحة العقل وطمأنينته أي الاستمتاع بالسكينة بمعزل عن مشاكل الحياة وأعبائها.(٣٠٩) فعرف أخلاق اللذة بأنها ليست بهجة الحياة لا في الشراب، ولا في لذة النساء، ولا في فاخر الموائد، وإنما في الفكر الزاهد الذي يميط اللثام عن أسباب

كـل شـهوة ويطـرد الظنـون والأحكـام الخاطئـة التـى تعكـر صـفو النفوس.(٣١٠) والارتفاع باللذة من لذة حيوانية وضيعة، إلى لذة ترتكز علـى معـايير أخلاقيـة سـامية.(٣١١) فعـد بـذلك المؤسـس الحقيقـي للأخـلاق النفعيـة، وجـاء مذهبـه كمحاولـة لتنظـيم الفكـر البشـري، وفقًـا للمنفعة، يبحث عن الخير بالنسبة للفرد قبل البحث عن الخير الحقيقي ذاته، على العكس من المذهب الأفلاطوني الذي كان يبحث عن الحق ليستنبط منه الخير.(٣١٢)

فكيف وفق أبيقور بين تلك المنفعة والصداقة؟

لقد حظيت الصداقة بدور جوهري في الأخلاق الأبيقورية، سواء في حياة أبيقور أو في تنظيم مدرسته.(٣١٣) فكانت حجر الزاوية في المجتمع الأبيقوري.(٣١٤) وكانت من أهم اللذائذ الاجتماعية التى عنيت بها المدرسة.(٣١٥) بل لقد كان أبيقور يعد الأحاديث مع الأصدقاء من أهم الأعمال التى يمكن للفرد أن يقوم بها.(٣١٦)

لقد كانت الصداقة في المجتمع الأبيقوري فضيلة مكملة لباقي الفضائل؛ فهي تقوي الشعور بالشجاعة وتساعد على مقاومة الألم وازدراء الموت، والتزام العدل والاعتدال كي يحصل التعايش بين الأصدقاء الذين يساعدون بعضهم بعضًا على اكتفاء كل واحد بذاته قدر الإمكان.(٣١٧) إنها رأس الفضائل، ولا تنفصل عن اللذة، إذ

بدونها لا يعيش المرء آمنا بغير خوف.(٣١٨) فالأمان في خضم الأشياء المحدودة يتحقق بشكل رئيسي في الصداقات.(٣١٩)

هكذا كانت الحاجة إلى الأمان شيئًا جوهريًا بالنسبة إلى أبيقور، والتى هي في قلب موقفه من الوجود لا شيء يضمنها أكثر من الصداقة.(٣٢٠) فالصديق يعين صديقه ويحميه ويدفع عنه الظلم والاعتداء، لذا أكدت الأبيقورية على أنه من الخير جمع أكبر عدد من الأصدقاء بقدر الإمكان.(٣٢١) فأسعد الناس هم أولئك الذين يصلون إلى نقطة لا يخشون عندها شيئًا ممن يحيط بهم، أولئك الناس الذين يعيش الواحد منهم مع غيره حياة لطيفة سائغة، لديهم الأسس الثابتة لثقة كل منهم فى الآخر.(٣٢٢) يفرح فيها الصديق لفرح أصدقائه ويتألم لعذاباتهم، بل ويحمل فيها الحكيم تجاه أصدقائه من الاستعدادات ما يحمله تجاه نفسه، ويجابه في سبيل لذة صديقه ما قد يجابهه من محن في سبيل لذته الخاصة.(٣٢٣) فإذا لم نحمل لأصدقائنا قدر ما نحمله لذواتنا من شعور، وإذا لم نسع في لذة أصدقائنا بنفس القدر الذي نسعى في لذتنا الخاصة، لن نستطيع المحافظة على تلك الصداقة.(٣٢٤) فالصداقة الأبيقورية لا يمكن جني ثمارها إلا إذا وصلت المودة بين الأصدقاء إلى درجة التفاني الكامل.(٣٢٥)

لقد ربطت الأبيقورية بين اللذة والصداقة بل وجعلتها تأميناً لسعادة الفرد داخل المجتمع.(٣٢٦) فهى تقوم على ثقة متبادلة بين

الأصدقاء لدرجة أنه لا يخشى أحد من أن يضع أملاكه تحت تصرف صديقه؛ إلا أن أبيقور لم يُناد بشيوعية الأملاك مثل ما كان قائمًا بالمدرسة الفيثاغورية، لأن شيوعية الأملاك، أي وضع كل الخيرات معًا وعلى ذمة الجميع، تعنى أن الأصدقاء لا يثقون ببعضهم ثقة حقيقية ويفضلون هذه الطريقة على الملكية الفردية والتعامل الحر، إن شيوعية الأملاك الفيثاغورية تنسف، في رأي أبيقور، ركائز الصداقة الحرة التى تبني على النزاهة impartiality وعلى الثقة التامة، فالحكيم الأبيقوري ليس مستعدًا فقط لوضع أملاكه تحت تصرف صديقه بل هو لن يتردد لوضع حياته في خطر من أجله وأن يضحي بها إن اقتضى الأمر ذلك.(٣٢٧)

لقد كان التشديد على الصداقة في الأبيقورية يقوم على اعتبارات أنانية، أى أنه بدون الصداقة لا يستطيع المرء أن يعيش حياة آمنة مطمئنة، بينما الصداقة، من ناحية أخرى تعطينا لذة ومتعة، ومن ثم ترتكز على أساس أناني أعني على فكرة الميزة الشخصية، إلا أن الأنانية قد تعدلت من خلال النظرية الأبيقورية التى تقول إن المحبة غير الأنانية تنشأ في مجرى الصداقة؛ وإن الرجل الحكيم، في حالة الصداقة، يحب الصديق كما يحب نفسه.(٣٢٨) فبمجرد حدوث الصداقة ينشأ نوع من المودة intimacy وتصبح للصداقة قيمة في حد ذاتها حتى وإن لم يحدث من ورائها منفعة.(٣٢٩)

لقد كان الحكيم الأبيقوري على الرغم من كونه يتجنب الوقوع فى الحب العاطفي ولا يربط مصيره بالزواج لا يؤثر الوحدة المطلقة ولا ينكر وجود نوع من الحب المحقق للسعادة، وهو الحب الذي يقوم على الصداقة الحقيقية التى تصبح بدورها فضيلة من الفضائل الرئيسة، يقول أبيقور في هذا الصدد :" من بين الخيرات التى توفرها لنا الحكمة من أجل تحقيق الحياة السعيدة، الصداقة أعظمها جميعًا"، فالصداقة مفيدة من وجهين: فهي مفيدة من جهة كونها تسمح بالتعاون والتضامن من أجل مقاومة النكبات والمصائب، وهي مفيدة أيضًا بما توفره من لذة العيش معًا والتمتع معًا، فالصداقة تتأسس على الحاجة المتبادلة، ولكن دعائمها الرئيسة هي المتع واللذات التى تنتجها العشرة والتعايش، وعلى حد عبارة أبيقور، ليس أجمل من رؤية الأقارب عندما تجمع المودة بين أفراد العائلة، أو عندما يبذل هؤلاء الأفراد قصارى جهدهم من أجل التالف ".(٣٣٠)

هكذا اعتبر أبيقور الصداقة عنصرًا هامًا في تحقيق اللذة العظمى أي السعادة، وإليها يرجع الشعور بالأمن والعون المتبادل للفرد(٣٣١) الأمر الذي يجعل الفيلسوف يسعى إليها جاهدًا لما يجده في ذلك من متعة لا مثيل لها، فيسهر على صيانتها ويبذل قصاري جهده من أجل حماية نفسه وحماية المجموعة الضيقة التى ينتمي إليها، ولقد نجح أبيقور فعلًا في إدارة مدرسة الحديقة وحمايتها ورعايتها وفقًا للقوانين الموجودة.(٣٣٢) فقد كان له قدرة فائقة على عقد أواصر الصداقة

الإنسانية الخالصة.(٣٣٣) كما كان يتمتع بالتسامح Tolerance والجاذبية العالية بين أصدقائه.(٣٣٤)

هكذا بقيت الصداقة مثل واحة وسط الصحراء الأبيقورية المجدبة في جانبها الاجتماعي.(٣٣٥) فكانت البيئة الجديدة التى يحس الإنسان أنها داره التى يأوي إليها في الأبيقورية، هي أسرة الأصدقاء، فليست الصداقة فيها هي الشارة الخارجية التي تربط التلاميذ بالأستاذ فحسب، بل هي الأساس الذي تقوم عليه الحكمة، وتتلخص الدعوة الأبيقورية في وجوب سعي الإنسان إلى الخلو من الاضطراب النفسي، ولكن المرء لا يستطيع أن يبلغ هذه الغاية إلا بمناصرة جماعة الأصدقاء ومشاركتهم إياه في السراء والضراء.(٣٣٦)

انعكست فلسفة أبيقور الأخلاقية على حياة الفرد وعلاقاته الاجتماعية، فاكتفى بعلاقات محدودة يقيمها في عالم ضيق يحيط نفسه فيه بمجموعة محدودة من الأفراد يتم انتقاؤهم حسب ما يتفق مع طباعة وميوله.

لكن هل كان لتلك الفلسفة أثرها في حياة الفرد السياسية؟

- انعكاس الفلسفة الخلقية على الفكر السياسي

لقد كانت نظرية أبيقور الأخلاقية التى تربط مفاهيمه الفيزيائية بالأفكار السياسية الحقوقية، القسم المركزي في فلسفته.(٣٣٧) قدم من

خلالها مفهومًا بعيدًا تمامًا عن الشعور بالمسئولية والمشاركة؛ وكان الهدف الجوهري منه هو الوصول إلى الشعور بالطمأنينة الفردية، فاللذة هي الخير الأقصى والشجاعة التى كانت تظهر في بعض الأحيان، هي شجاعة الاستسلام واللامبالاة indifference وقبول الأمر الواقع.(٣٣٨) والسعادة الفردية هي الغاية القصوى للحياة.(٣٣٩) لذا لم ينشغل أبيقور كثيرًا بالناحية الاجتماعية، ولم يهتم بمحاولات الإصلاح السياسي، وكل ما كان ينظر إليه هو تأمين سعادة الإنسان، والتى تتمثل في السعادة النفسية والطمأنينة الداخلية.(٣٤٠) الأمر الذي جعله يوصي باجتناب السياسة والحب والزواج والاشتغال بالشئون العامة إلا في ظروف استثنائية، كما أوصى بالإقلال من كل ما يدعو إلى إثارة المشاعر، مؤكدًا على أن المثل الأعلى يتمثل في حالة الهدوء والطمأنينة والخلو من الألم والمتاعب والتحرير من المخاوف وحالات القلق، الأمر الذي جعل نظرته للحياة مشوبة بقدر من التفاؤل، فالسعادة الإيجابية عنده شيء فوق المقدرة البشرية، لذا يجب على الإنسان أن يعمل على تفادي الألم وأن يعيش قانعاً وراضياً.(٣٤١) فتاج السكينة يفوق امتلاك السلطة إذا ما قورن بها.(٣٤٢)

لقد كان أبيقور يؤثر العيش بعيدًا عن صخب الحياة السياسية والاجتماعية، في عزلة Privacy مع بعض الأصدقاء الأوفياء، باحثًا معهم عن أفضل الطرق للتغلب على الألم والفوز بالسعادة والغبطة.(٣٤٣) فلايشارك في الحياة العامة إلا إذا تطلبت ظروف

الحياة مسارًا مختلفًا، وكانت النصحية المحببة له هي "عش مختبئًا" أي بعيدًا عن العالم.(٣٤٤) لأن الأمان الآتي من الناس لا يمتد إلا إلى نقطة معينة، أما الأمان الناجم عن الطمأنينة والانعزال بعيدًا عن الجماعة فيتمتع بالقاعدة الفضلى وهو الأكثر نقاوة.(٣٤٥)

إن أكثر ما يرغب فيه الأبيقوري هو العيش في هدوء والتمتع بالأمان دون التعرض لما يتعرض له السياسي من متاعب.(٣٤٦) فالنشاط السياسي يحمل بنظر أبيقور كثيرًا من عدم الأمان في مجرى الحياة، لذا فهو ينصح بحياة التستر Cover up.(٣٤٧) ويرى أن تحقيق الهدوء والتوازن النفسي لن يتحقق إلا بالانسحاب من ذلك العالم السياسي الملئ بالمتاعب.(٣٤٨)

لقد كانت الفلسفة الأبيقورية بتلك الآراء تناسب ملجأ يأوي المسنين، ولكنها لا تناسب الحياة العملية التى تفرض على الناس أن يشتغلوا وأن يصوتوا وأن يتعاونوا في سلوك سبل النجاح، ولو وقف الناس جميعًا ذلك الموقف الأناني، موقف المتباعد الهادئ المحايد، الموقف الذي يدعو له أبيقور في الأخلاق، إذا حدث ذلك لتوقف العالم عن الحركة، وإذا مضينا بفلسفة أبيقور إلى آخر مداها، جعلنا من الحياة تجربة للموت، بالغة الأسى في مذاقها.(٣٤٩)

لقد كانت ميزة التعلم الأخلاقي الأبيقوري هي الدفاع عن اللامبالاة السياسية وتجنب المشاركة الفعالة في القضايا العامة.(٣٥٠) فمادامت السعادة القصوى تشترط فقدان الاضطراب، فلماذا نتعرض

للرغبات والمخاوف الناجمة عن المشاركة السياسية؟ ومن ناحية أخرى، فإن اضطراب النفس لا يمكن أن يهدأ ولا أن يولد الفرح الحقيقي من امتلاك الثروة ولا الشرف ولا المجد، ولا أي خير من الخيرات التى تقدمها الحياة الاجتماعية، علينا أن نتحرر من سجن الأعمال والسياسة.(٣٥١)

هكذا أوصى أبيقور بالانسحاب من الحياة العامة؛ لأنه بقدر ما يحصل عليه الإنسان من القوة، يزداد عنده أولئك الذين يحقدون عليه ويودون أن يوقعوا به الأذي؛ حتي لو خلص من سوء الحظ الخارجي، فيستحيل عليه هدوء البال في مثل هذه الحال؛ إن من سمات الرجل الحكيم أن يحاول العيش مستورًا عن الأنظار، حتى لا يكون له أعداء.(٣٥٢) فالأعمال السياسية أعمال تزاحمية تنافسية تضع سعادة الفرد المشترك فيها تحت رحمة وتحكم الآخرين، فتقضي على سعادتة وحريته وهدوئه الداخلي.(٣٥٣) فهي عبء ثقيل يجب على الرجل الحكيم العاقل أن لا يشارك فيه إلا بما يتناسب مع مصالحه الشخصية.(٣٥٤)

لقد آمن أبيقور أنه بإبعاد المرء نفسه عن المجتمع بمكائده السياسية ومنافسيه يستطيع الحصول على الحرية وهدوء الفكر وتحقيق السعادة والحياة البهيجة ضمن حلقة من الأصدقاء الحميمين الذين يتبنون الأفكار ذاتها، وهذه هي في الحقيقة طريقة الحياة التى كانت متبعة في الحديقة الأبيقورية.(٣٥٥) والتى أشار إليها أبيقور بقولة:"

عندما نكتفي بذاتنا فإننا نفوز بذلك الخير العظيم الذي هو الحرية".(٣٥٦)

بالإضافة إلى ذلك فإن الحكيم الأبيقوري لا يورط نفسه في السياسة ولا يحلم في أن يكون حاكمًا، لأن الطمع هو إحدي الشهوات التى تقضى علىها المدرسة الأبيقورية.(٣٥٧) فأفضل ظرف للانطواء على النفس عنده هو عندما نضطر للاختلاط بالجمهور.(٣٥٨)

هكذا حاولت التعإلىم الأبيقورية تقليص شبكة العلاقات التى تربط الحكيم بالآخرين، من أجل العيش صحبة مع بعض الأصدقاء الذين يغنون عن العائلة ويساعدون على تجنب الوقوع في متاهات الحياة السياسية.(٣٥٩) فحياتنا تكون أكثر هدوءًا وتحررًا من القيود لو آثرنا البعد عن السياسة.(٣٦٠) الأمر الذي جعل من الفلسفة الأبيقورية في جملتها فلسفة هروب عجزت عن التأثير في مجرى الشئون البشرية، فعلى الرغم من أنها كانت بالنسبة للأفراد مصدر سلام وعزاء، إلا أنها عجزت عن تقديم أي آراء سياسية مفيدة للمجتمع.(٣٦١) بل أقرت بضرورة أن يخضع الأفراد بصورة مطلقة إلى أي حكومة تعمل على تحقيق السلام والنظام، فكل الأنظمة متساوية سواء كانت تلك الأنظمة ديمقراطية أو استبدادية، ما دامت جميعها تعمل على تحقق رغبات الفرد .(٣٦٢)

انطلاقًا من ذلك ناقش أبيقور مسألة دراسة القوانين من الاعتبارات النفسية والأخلاقية أكثر من الاعتبارات الاجتماعية أو

السياسية أو الحقوقية، فرأي أن القلق من خرق القانون هو خوف من المخاوف التى سعت الأخلاق الأبيقورية بعلاج الخوف أن تطردها.(٣٦٣) لذا عرفه بأنه ما هو إلا اتفاق نفعي أدخله الأفراد لتحقيق الطمأنينة الداخلية، وتجنب العنف والظلم.(٣٦٤) نشأ بدافع غريزي في تحقيق النفع ودفع الضرر، فظهر كفكرة شعورية لدي البشر تهدف إلى التوافق بين مصلحتهم الشخصية والمصلحة العامة.(٣٦٥) يقوم فقط من أجل الأمن المتبادل بين الأفراد، فيقر من العقوبات ما يجعل الظلم أمرًا غير مربح، ويوجب على الحكيم التزام العدل لأن ثمرة الظلم لا تعادل شدة العقاب الذي قد يتعرض له، فالأخلاق تساوي المصلحة.(٣٦٦) الأمر الذي يجعل من الأبيقورية المؤيدن الأول لفكرة العقد الإجتماعي التي ازدهرت فيما بعد فكانت أساسًا تقوم علىه الدولة والمجتمع.(٣٦٧)

لقد أكد أبيقور على أن الإنسان يرغب في أن يعيش في مجتمع يحكمه القانون وتحترم فيه الحقوق أكثر من رغبته في العيش فى مجتمع حرب الجميع ضد الجميع War of All Against All، فلن تكون هذه الحالة الأخيرة مفضلة على الإطلاق بالنسبة لطمأنينة النفس.(٣٦٨) كما أن الأساس السيكولوجي للحق هو ما يسمح بتحديد مفهوم العدل كشيء لا تنحصر قيمته في ذاته، أي كشيء يقترن وجوده بوجود التزامات مشتركة بأن لا يُلحق أحد ضررًا بغيره.(٣٦٩)

لقد كان العدل في المجتمع الأبيقوري تعاقدًا مبرمًا بين المجتمعات في أي مكان كان وفي أي عصر كان.(٣٧٠) لذا فلا معنى للعدل والظلم بالنسبة إلى الكائنات التي لم تتعاقد على عدم إساءة بعضها البعض ولا معنى لهما أيضاً عند الشعوب التي لم تقدر على إبرام تعاقد الغاية منه ألا يضر أحد بالآخرين ولا يلحقه منه ضرر.(٣٧١) ويمكن لذلك التعاقد أن يتغير من وقت لآخر ومن مكان لآخر تبعا لتغير الظروف الخارجية.(٣٧٢) فلا يوجد عدل في ذاته، بل هو تعاقد مبرم بين الأفراد، والغاية منه ألا يلحق الفرد ضرراً بغيره وألا يلحقه منه ضرر.(٣٧٣) فمن بين التعلمات التي تنص علها القوانين، وتشهد بأنها عادلة، إن تلك التي يشهد الجميع بأنها مفيدة للروابط الاجتماعية هي العادلة، أما إذا تم وضع قانون لا يخدم مصالح الجميع فإن هذا القانون لا يملك قط صفة العدل.(٣٧٤) فالعدل الموافق للطبيعة هو العدل الذي يهيئ للناس أن يعيشوا في أمن وعلى وفاق Accord مع الطبيعة.(٣٧٥)

هكذا أوضحت الأبيقورية أن للقانون أساسًا طبيعيًا وأساسًا اجتماعيًا، يتمثل أساسه الطبيعي باستناده إلى حاجة كامنة في طبيعة الإنسان، وهذه الحاجة تتمثل في رغبة كل فرد في الحفاظ على حقوق غيره ومصالحه بحيث لايضار فيهما، أما بعده الاجتماعي فيتمثل في اعتماد محتواه بشكل كبير على الظروف التاريخية والاجتماعية، التي في ضوئها يتم إشباع حاجاته، فالمحتوى القانوني أمر تاريخي عارض

تتحكم فيه الظروف الخارجية، فيما يعد قانوناً وفي وقت ما و مكان ما قد لا يكون كذلك في وقت ومكان آخر. وطالما كان القانون كذلك فإنه يكون دائم التغير، ولا يوجد بالتبعية قانون خالد، فهو مجرد فكرة وضعية هدفها الأساسي تحقيق منفعة الأفراد، الأمر الذي جعل للعدالة بعدًا اجتماعيًا مبنيًا على اتفاق الأفراد فيما بينهم على أن يحترم كل منهم الآخر ولا يسبب له ضرراً، فالعدالة عنده عدالة اتفاقية ليس لها أى أساس غيبي.(٣٧٦) كما أنها ليست ذات أهمية جوهرية إلا لكونها وسيلة لضمان سعادة الفرد الخاصة.(٣٧٧)

لذا أكدت الأبيقورية على أن الفرد لا يقبل بالقوانين إلا ليتدبر لشخصه الحماية من الظلم والجور، وأنه لن يردعه وازع من ضمير عن انتهاكها إذا كانت له في ذلك مصلحة، وإذا كان في مستطاعه أن يقدم على ذلك بأمان تام.(٣٧٨) إلا أنه يتعذر على من يرتكب خفية بعض الأشياء ضد التعاقد على عدم الضرر أن يكون على يقين من أنه لن يتم اكتشافه، حتي إن كان قادرًا في الحاضر على الإفلات آلاف المرات، إلا أنه لن يكون واثقًا إلى آخر لحظة من حياته من كونه لن يقبض عليه.(٣٧٩) فالعقاب الحقيقي لدي أبيقور ليس العقاب المادي فقط، فذاك أمر يمكن أن يتأخر كما يمكن ألا يوجد أصلاً، وإنما العقاب الحقيقي هو ذلك الشعور الذي يغزو الشخص المذنب ليجعله يعيش دائماً في حالة من الاضطراب والارتباك الناتج عن الخوف من افتضاح أمره، إنه خوف مستمر وعقاب لا ينقطع طالما لم يعوضه عقاب مادي

مسلط من الخارج.(٣٨٠) في حين تكون الحياة العادلة على العكس من ذلك، بحيث يشعر فيها الفرد بقدر كبير من الهدوء الداخلي، وبأقل قدر ممكن من القلق والاضطراب.(٣٨١)

لذا كان المصدر الأول للقانون والعدالة في الفلسفة الأبيقورية هو المصلحة الفردية، فهي التى توجه الأفراد وتحدد سلوكهم.(٣٨٢) فارتبطت الأخلاق بها وقامت الدولة على أساس الحاجة إلى الأمن، فالدولة لا تنشأ إلا لتوفير الطمأنينة وبخاصة من عدوان الغير، كما أن الدولة والقانون يظهران كتعاقد قد يسهل التعامل بين الناس وإذا انتفي وجود هذا العقد انتفت العدالة، وعلى الناس احترام القانون وطاعته.(٣٨٣) طالما أن تلك القوانين ليست مختلفة مع مبادئ العدالة فيجب أن يحافظ علىها الجميع لأن أي خرق عن المجري المحدد لها هو عمل ظالم.(٣٨٤) وهذا ما أكده أبيقور في قوله:" كما أننا نحترم تقإلبدنا الخاصة ونعتبرها حسنة وجديرة بالثناء من قِبَل الناس، فيجب علىنا أيضًا أن نحترم تقإلبد الآخرين إن كانت أخلاقهم سوية".(٣٨٥) كما أن الحكيم الذي يفضل الوحدة والاكتفاء الذاتي بعيداً عن الصراعات السياسية والقلاقل الاجتماعية، لن يستطيع تحقيق ذلك إلا في حماية القوانين وسيادتها.(٣٨٦) لذا نادت الأبيقورية بضرورة الامتثال لها دائماً والحفاظ علىها، حتى يتحقق الأمان والاستقرار داخل المجتمع.(٣٨٧) كما نادت بتجنب الخروج علىها حتى يتمكن الفرد من التمتع بلذة

الطمأنينة.(٣٨٨) فالهدف الأساسي للقانون في الأبيقورية هو تحقيق المصلحة الفردية وتأمين المجتمع من الظلم.(٣٨٩)

بالإضافة إلى ذلك فقد أغفلت الأبيقورية أيضًا في إباحتها للأنانية الفردية أن خير كل فرد مهددٌ بأفعال الآخرين الصادرة عن نفس النزعة الأنانية ومن نفس الميل للمصلحة الفردية، فالناس جميعًا أنانيون- فيما ترى الأبيقورية- ولا يبحثون إلا عن مصلحتهم الخاصة.

هكذا يتجاوز أبيقور الأخلاق الطبيعية التي تقول بكلية القوانين وبموضوعية العدل، واستعاض عن العدل الماورائي الأفلاطوني بعدل وضعي مختلف باختلاف البلدان والأزمنة، إلا أنه تجاوز في نفس الوقت الموقف السوفسطائي، والموقف الشكي اللذين يرفضان وجود قوانين أو قيم طبيعية وكلية ويعتبران أن قوانين المدنية قد تأسست بالعنف والقوة قبل أن تزكيها العادة والتقاليد، وأكد على أن العدل بصورة عامة هو عينه بالنسبة إلى الجميع، ولا سيما بما هو مفيد للعلاقات الاجتماعية؛ ولكن بالنسبة إلى بلد ما وبالنظر إلى ظروف محددة لا يكون الشيء ذاته عادلًا بالنسبة للجميع.(٣٩٠)

بهذا جعلت الأبيقورية الهدف الأساسي لإدارة الدولة وغرض المجتمع السياسي يقومان على تقديم الأمن لكل الأعضاء وحمايتهم، وتحريرهم من الخوف، وهذا الأمان والتحرر لن يتحقق إلا في ظل حياة هادئة، وتنظيم سياسي محكم.(٣٩١)

هكذا أصبح أبيقور غير مبالٍ بالبريق الاجتماعي، الأمر الذي جعله يتقبل في محيطه وفي صداقته غانيات وعبيدًا على حد سواء، ويوجه رسالته إلى الإنسان كإنسان، دون التطلع إلى مركزه في المجتمع.(٣٩٢) فكان من الصعب عليه مع تلك المبادئ الأخلاقية أن يبرهن على ضرورة الحياة الاجتماعية للإنسان وعلى أهميتها ومغزاها له، والباب الوحيد الذي تركه مذهبه مفتوحًا هو باب اعتبار المزايا التى يحققها الإنسان من الاتحاد مع غيره من البشر، ولكن حتي هذه المزايا كان الفيلسوف الأبيقوري – وهو الذي يعتبر التحرر من القلق والاضطراب الخير الأسمى– يراها في الاحتماء من الأذى وليس على هيئة منفعة فعلية توفرها الأخلاق الاجتماعية للأفراد، وينطبق هذا على الأخص على الدولة، فهدف كل القوانين هو حماية المجتمع من الظلم، ولكن الحكماء وحدهم يمتنعون عن ارتكاب الظلم بسبب معرفتهم، أما العامة فإنه ينبغي زجرهم عن ارتكابه بالعقاب.(٣٩٣)

الحواشي

(١) القاموس المحيط(للفيروزآبادي): (ص ٨٨١)

أيضًا: (لسان العرب) لابن منظور: (٨٦/١٠.)

(٢) مفردات ألفاظ القرآن الكريم(للراغب الأصفهاني): ص ٢٩٧.

(٣)التعريفات(للجرجاني): ص ١٠١.

(٤)المعجم الفلسفي، ج١، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٨٢م، ص٤٩

(٥)نفس المرجع:ص٤٩

(٦)تهذيب الأخلاق(لابن مسكويه): ص ٤١.

(٧) التربية الأخلاقية الإسلامية(لمقداد يالجين): ص ٧٥

كما في (نضرة النعيم) لمجموعة باحثين :ص ٢٢.

(٨) المعجم الفلسفي : تصدير إبراهيم مدكور، الهيئة العامة لشئون

المطابع الأميرية، القاهرة، ١٩٨٣م، ص ١٢٤

(٩) المعجم الوسيط(لمجموعة مؤلفين):٢٥٢/١.

(١٠) المعجم الفلسفي : تصدير إبراهيم مدكور، ص ١٢٤

(١١) المعجم الفلسفي، ج١، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٨٢م، ص٥٠

(١٢) أحمد أمين: الأخلاق، ص ٨.

(١٣) المعجم الفلسفي، ج١، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٨٢م، ص٥٠

(١٤) نفس المرجع:ص ٥١

(١٥) د.أميرة حلمي مطر: الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، .١٣٥:١٤٠.

(١٦) كربسون(أندريه): المشكلة الأخلاقية والفلاسفة، ترجمة عبدالحليم محمود، أبو بكر ذكري، دار الشعب، القاهرة،١٣٩٩هـ، ١٩٧٩م،ص ٧٢

([١٧]) د.أميرة حلمي مطر: الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها ، ص ص ١٤٦-١٤٧

([١٨]) المشكلة الاخلاقية والفلاسفة ،ص ٧٣

(١٩) د. يحي هويدى : قصة الفلسفة الغربية ، صـ٢٧.

([٢٠]) المشكلة الاخلاقية والفلاسفة ،ص ٧٤

([٢١]) د.أميرة حلمي مطر: الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، صص١٤٩-١٥٠

(٢٢) د. عزت قرني: الحكمة الأفلاطونية ، دار النهضة العربية ،القاهرة ،١٩٧٤ ، ص٤٧.

(٢٣) المشكلة الاخلاقية والفلاسفة ،ص٧٤

(٢٤) د.أميرة حلمي مطر: الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها ، ص١٩١

(٢٥) غنار سكيريك ، نلزغليجي : تاريخ الفكر الغربي من اليونانية إلى القرن العشرين ،ص١٠٥.

(٢٦) د.أميرة حلمي مطر: الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها ، صص١٥٠-١٥٢

(٢٧) د. مصطفي سيد أحمد صقر : فلسفة العدالة عند الإغريق وأثرها علي فقهاء الرومان وفلاسفة الإسلام ، ص١٢.

(٢٨) د. محمد مهران رشوان : تطور الفكر الأخلاقي في الفلسفة الغربية ، ص٦١.

-See Also; E. Zeller; Outlines of The History of Greek Philosophy, revised by Dr.Wilhelm Nestle, translated by L.R. Palmer,P .119.

(٢٩) د. عبدالعال عبدالرحمن عبدالعال: الإنسان لدي فلاسفة اليونان في العصر الهيلليني ، ص١٢.

(٣٠) د. السيد محمد بدوي : الأخلاق بين الفلسفة وعلم الاجتماع ، دار المعارف الإسكندرية ، ١٩٦٧ م ، ص٤٣.

(٣١) نفس المرجع : ص٤٤.

(٣٢) المشكلة الاخلاقية والفلاسفة ،ص٧٦

(٣٣) نفس المرجع: ص٨٠-٨٣

(٣٤) د.أميرة حلمي مطر: الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، صص ١٥٣-١٥٤

(٣٥) سمر سمير أنور محمد حسن: الإنقطاعات المعرفية في الفكر الفلسفي اليوناني ، رسالة ماجستير غير منشورة ، كلية الآداب بجامعة عين شمس ، ٢٠٠٢م ، ص١٠٩.

(٣٦) وولترستيس : تاريخ الفلسفة اليونانية اليونانية ، ترجمة/ مجاهد عبد المنعم مجاهد،ص١٢٥.

(٣٧) أفلاطون : الدفاع، ضمن كتاب (محاكمة سقراط)، ترجمة د. عزت قرني، ف ١٧ ب، ص ٦٧

(٣٨) إرنست باركر: النظرية السياسية عند اليونان، الجزء الأول، ترجمة/ لويس اسكندر، ص١٧٠.

(٣٩) ريمون غوش:الفلسفة في العهد السقراطي، دارالساقي،الطبعة الأولى،لبنان ٢٠٠٨ م، ص٣٠٢

(40) E. Zeller ;Op.Cit.,P. 122.

(٤١)أفلاطون:أقريطون، ضمن كتاب (محاكمة سقراط)، ترجمة د. عزت قرني ، المقدمة، ص ١٣٩

(٤٢)د.محمد مختار الزقزوقي :الأخلاق والسياسة، مكتبة الأنجلو المصرية،القاهرة، ١٩٩٨م،ص١٧

(٤٤) أفلاطون : الدفاع، ضمن كتاب (محاكمة سقراط)، ترجمة د. عزت قرني، ف ٤٢، ص١٣٦.

(٤٤)شعبان عبد الحميد محمود :المثل السياسية العليا بين الفكر الإغريقى والفكرالإسلامى، ص٣٦.

(٤٥) د. مصطفي النشار : تطور الفكر السياسي القديم من صولون حتي ابن خلدون ، ص٥٩.

(٤٦) د.أميرة حلمي مطر : المرجع السابق ، ص١٦٢.

(٤٧) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ص ٧٦،٧٧.

(٤٨) د.أحمد فؤاد الأهوانى : " أفلاطون " نوابغ الفكر الغربى ، ص ٢٢:٣١.

(٤٩) وولترستيس : تاريخ الفلسفة اليونانية اليونانية ، ترجمة/ مجاهد عبد المنعم مجاهد،ص ١٨٧.

(٥٠) إمام عبد الفتاح إمام: إمام عبد الفتاح إمام: الأخلاق والسياسة، " دراسة في فلسفة الحكم"، صـ٨٤.

(٥١) وولترستيس : تاريخ الفلسفة اليونانية اليونانية ، ترجمة/ مجاهد عبد المنعم مجاهد ،١٨٩

(٥٢) محمد غلاب : مرجع سابق، ص ص ١٤٩،١٥٠.

See Also; Plato; Protagoras in Complete works, Edited,with Introduction and Notes, by John Cooper, Hackett Publishing company, Indianapolis, 1997 , (354-355) , PP. 783-784.

(٥٣) وولترستيس : تاريخ الفلسفة اليونانية اليونانية ، ترجمة/ مجاهد عبد المنعم مجاهد ، ص١٨٧.

(٥٤) ول ديورانت: قصة الفلسفة من أفلاطون إلى جون ديوي، ترجمة/ فتح الله محمد المشعشع، مكتبة المعارف، ط٦، بيروت،١٩٨٨م، صـ١٣.

(٥٥) ريمون غوش: ريمون غوش: الفلسفة السياسية في العهد السقراطى، دار الساقي، ط، بيروت،٢٠٠٨م ، ص ص ٢٣،٢٤.

(56) James H.Hyslop; Evolution of Ethics,Vol.1," the Ethics of the Greek philosophers Socrates, "Plato and Aristotle", the Brooklyn Ethical Association, NewYork, Chicago, London, 1903 P.44.

(٥٧) وولترستيس : تاريخ الفلسفة اليونانية اليونانية ، ترجمة/ مجاهد عبد المنعم مجاهد، ١٨٩

(٥٨) فوادسواف تاتاركيفش : الفلسفة اليونانية ، ترجمة/ محمد عثمان مكي العجيل، صـ١٨٢.

٥٩) وولترستيس : تاريخ الفلسفة اليونانية اليونانية ، ترجمة/ مجاهد عبد المنعم

مجاهد،ص١٨٩

([٦٠]) محمد عباس: أفلاطون والأسطورة ، صـ١٨٠.

([٦١]) صلاح عبد العليم إبراهيم: أضواء علي الفلسفة اليونانية، صـ١٣٤.

([٦٢]) أميرة حلمي مطر : الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها ، صـ٢٠٦.

([٦٣]) أفلاطون: جمهورية أفلاطون، دراسة وترجمة / فؤاد زكريا، ك٩، فـ٥٨٦، صـ٤٩٥.

([٦٤]) عبد المقصود عبد الغني : الأخلاق بين فلاسفة اليونان وحكماءالإسلام ، مكتبة الزهراء، القاهرة، ١٩٩٣م، صـ٧٩.

See also; Anthony Kenny; Anew history of western philosophy,Vol.1, "Ancient philosophy ", Clarendon Press,Oxford, New York,
2004, P.48.

([٦٥]) أميرة حلمي مطر : مرجع سابق، صـ٢٠٩.

([٦٦]) برتراند رسل : مرجع سابق، ك١" الفلسفة القديمة" ، صـ٢٢٦.

([٦٧]) محمد جمال الكيلانى: الفلسفة اليونانية أصولها ومصادرها من المرحلة الأسطورية وحتى أفلاطون"، مراجعة وتصدير/ محمد فتحى

عبد الله، دار الوفاء، الطبعة الأولى، الإسكندرية، ٢٠٠٨م، صـ ٤٨٧.

See also; Plato ; Timaeus in Complete works , Edited,with Introduction and Note by John Cooper, Hackett Publishing company, Indianapolis, 1997, (38d), P,1242.

(٦٨) وولترستيس : تاريخ الفلسفة اليونانية اليونانية ، ترجمة/ مجاهد عبد المنعم مجاهد ،ص١٩٢

(٦٩) د. علاء حمروش : تاريخ الفلسفة السياسية ، ص ٤٥.

(٧٠) وولترستيس : تاريخ الفلسفة اليونانية اليونانية ، ترجمة/ مجاهد عبد المنعم مجاهد ،ص١٩٢

(٧١) أحمد فؤاد الأهوانى: نوابغ الفكر الغربي" أفلاطون"، صـ١٤٠.

(٧٢) أفلاطون : مصدر سابق، ك٧، فـ٥٢٠، ص٤١٠.

(٧٣) وولترستيس : تاريخ الفلسفة اليونانية اليونانية ، ترجمة/ مجاهد عبد المنعم مجاهد ،ص١٩٣

(٧٤) عزت قرني: مرجع سابق، صـ٥٦.

(٧٥) أفـلاطـون: مصدر سابق: ك١، صـ١٠٧.

انظر أيضًا: حربي عباس عطيتو: الفلسفة القديمة من الفكر الشرقي إلى الفلسفة اليونانية، صـ٣٨٧.

([٧٦]) ريمون غوش: مرجع سابق، صـ١٢١.

([٧٧]) وولتر١٩٣

([٧٨]) حربي عباس عطيتو: مرجع سابق، صـ٢٦٢.

انظر أيضًا : يوسف كرم: " المدينة الإنسانية" ضمن كتاب ر.فالتزر : أفلاطون تصوره لإله واحد ونظرة المسلمين فى فلسفته، لجنة ترجمة دائرة المعارف الإسلامية/ إبراهيم خورشيد، وآخرون ، دار الكتاب اللبنانى ، ط١، بيروت، ١٩٨٢م، صـ٨٤.

([٧٩]) الأب جيمس فينيسكان اليسوعي: أفلاطون سيرته وآثاره ومذهبه الفلسفي، صـ٨٣.

([٨٠]) وولترستيس : تاريخ الفلسفة اليونانية اليونانية ، ترجمة/ مجاهد عبد المنعم مجاهد ،ص١٩٤

([٨١]) عزت قرنى :حتى افلاطون ١٦٨

([٨٢]) وولترستيس : تاريخ الفلسفة اليونانية اليونانية ، ترجمة/ مجاهد عبد المنعم مجاهد ،ص١٩٤

([٨٣]) ماجد فخري : تاريخ الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلوطين وبرقلس، صـ٩٧.

([٨٤]) فريدريك كوبلستون : مرجع سابق، المجلد الأول (اليونان وروما)، صـ٣١٦.

(٨٥) وولترستيس : تاريخ الفلسفة اليونانية اليونانية ، ترجمة/ مجاهد عبد المنعم مجاهد ،ص١٩٤

(٨٦) محمد سيد أحمد المسير: مرجع سابق، صـ ٦٦.

(٨٧) نفس المرجع : صـ ٦٣.

(٨٨) اميل برهييه: تاريخ الفلسفة، ج١" الفلسفة اليونانية"، ترجمة/ جورج طرابيشي، ص ص ١٩٨،١٩٩.

انظر أيضًا: عبد الرحمن بدوي : خلاصة الفكر الأروبي " أفلاطون " ، صـ٢٢١.

(٨٩) محمد عبد الله الشرقاوي : الفكر الأخلاقي " دراسة مقارنة" ، صـ ٨٥.

(*) الشيوعية Communism : مذهب اقتصادي اجتماعي يقوم في أساسه علي القضاء علي الملكيةية، وتدخل الدولة الفعال في حياة الأفراد، وإخضاعهم لإشرافها وتوجيههم ماديًا وروحيًا.

انظر: المعجم الفلسفي: تصدير/إبراهيم مدكور، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، القاهرة، ١٩٨٣م، مادة شيوعية، صـ١٠٤.

– لم تكن الشيوعية التى نادي بها أفلاطون بالنسبة للنساء والأولاد إبداعًا أفلاطونيًا، فقد استمدها من إسبرطة، تلك المدينة التى تمني أفلاطون أن تسير أثينا علي نظام شيوعي قريب من ذلك النظام الذي طبقه فيها ليكورجوس في القرن التاسع ق.م.

انظر: أيمن عبد الله شندي: التطهير عند اليونان، ص ص٣٢،٣٣.

(٩٠) حربي عباس عطيتو: اتجاهات التفكير الفلسفي عند العصر الهللينى، صـ٣٩٧.

([٩١]) وولترستيس : تاريخ الفلسفة اليونانية اليونانية ، ترجمة/ مجاهد عبد المنعم مجاهد، ص ص ١٩٥-١٩٧

([٩٢])نفس المرجع: ١٩٥-١٩٧

([٩٣]) فريدريك كوبلستون : مرجع سابق، المجلد الأول (اليونان وروما)، صـ٣١٦، ٣٥٢

([٩٤]) وولترستيس : تاريخ الفلسفة اليونانية اليونانية ، ترجمة/ مجاهد عبد المنعم مجاهد ،ص ص١٩٥-١٩٧

([٩٥]) فريدريك كوبلستون : مرجع سابق، المجلد الأول (اليونان وروما)، صـ٣١٦.٣٥٢

([٩٦])نفس المرجع:ص ٣٥٣

([٩٧]) وولترستيس : تاريخ الفلسفة اليونانية اليونانية ، ترجمة/ مجاهد عبد المنعم مجاهد ،ص ص١٩٥-١٩٧

([٩٨]) فريدريك كوبلستون : مرجع سابق، المجلد الأول (اليونان وروما)، صـ ٣٥٤

([٩٩]) نفس المرجع: ٣٥٤

([١٠٠]) د. ماجد فخري: أرسطو طاليس المعلم الأول، ص ١٢:١٥.

(١٠١) د.مصطفى النشار : فلسفة أرسطو والمدارس المتأخرة، دار الثقافة العربية، ٢٠٠٦م،ص ٢١٧

(١٠٢) د.أميرة حلمي مطر: الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، ص٣١٧-٣١٨

(١٠٣) د.مصطفى النشار : فلسفة أرسطو والمدارس المتأخرة، ص ٢١٧-٢١٨

(١٠٤) نفس المرجع: ص ٢١٨

(١٠٥) د.أميرة حلمي مطر: الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، ص٣١٧-٣١٨

(106) Zeller; Outlines of The History of Greek Philosophy, revised by Dr.Wilhelm Nestle, translated by L.R. Palmer , pp.211-212.

(١٠٧) د.مصطفى النشار : فلسفة أرسطو والمدارس المتأخرة، ص ٢٢١

(١٠٨) د.أميرة حلمي مطر: الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، ص٣١٨

(١٠٩) د.مصطفى النشار : فلسفة أرسطو والمدارس المتأخرة، ص ٢٢١

(١١٠) د.أميرة حلمي مطر: الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، ص٣١٩

(١١١) نفس المرجع: ص٣١٨-٣١٩

([112]) نفس المرجع: ص٣٢٠

([113]) نفس المرجع: ص٣٢٠

(١١٤) د. مصطفي سيد أحمد صقر: مفهوم العدالة عند الاغريق وأثرها علي فقهاء الرومان وفلاسفة الإسلام ، ص ٣٥ .

(١١٥) د. ماجد فخري: قادة الفكر" أرسطو طاليس"، المعلم الأول ، ص ١٠٩

([116]) د.أميرة حلمي مطر: الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، ص٣١٧.

([117]) د.مصطفى النشار : فلسفة أرسطو والمدارس المتأخرة، ص ٢٢٢

([118]) د. السيد محمد بدوي:الأخلاق بين الفلسفة وعلم الاجتماع، ص٥٥.

([119]) د. محمد مختار الزقزوقي : الأخلاق والسياسة ، ص ص ٢٤ ،٢٥ .

(١٢٠) أرسطو : المصدر السابق، ج١، ك ١، ب ١١ ، ف ٤-٧ ، ص ص ٢٣٠، ٢٣١ .

([121]) د.مصطفى النشار : فلسفة أرسطو والمدارس المتأخرة،ص ٢٢٣

([122]) نفس المرجع: ص ٢٢٤

([123]) ول ديورانت : قصة القلسفة من أفلاطون إلي جون ديوي،

ص ص ٨٨ ، ٨٩.

(١٢٤) ريمون غوش : الفلسفة السياسية في العهد السقراطي، ١٤٠.

[١٢٥]) د.أميرة حلمي مطر: الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، ص٣٢١

[١٢٦]) د.مصطفى النشار : فلسفة أرسطو والمدارس المتأخرة،ص ٢٢٣

[١٢٧]) نفس المرجع: ص ٢٢٥

[١٢٨]) د.أميرة حلمي مطر: الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، ص٣٢١-٣٢٢

([129]) David Furley; Routledge History of Philosophy, volume.2, "From Aristotle to Augustine", p.120

(130) James H.Hyslop; op,Cit.,p.56.

(١٣١) د. محمود مراد : الحرية في الفلسفة اليونانية، ص ٣٤٦.

(132) James H.Hyslop; The Ethics of The Greek Philosophers " Socrates, Plato and Aristotle, p.56.

(133)Zeller; Outlines of The History of Greek Philosophy, revised by Dr.Wilhelm Nestle, translated by L.R. Palmer, pp209-210.

(١٣٤) د . محمود مراد: المرجع السابق، ص٣٤٧.

(135) Hild.D.Oakeley; Greek ethical thought" From Homer to The Stoics" Toronto, London, 1925, p.187.

[١٣٦]) د.أميرة حلمي مطر: الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، ص٣٢٢

(١٣٧) د.مصطفي سيد أحمد صقر: المرجع السابق، ص٣٥ .

(١٣٨) د. سليمان مرقس : المرجع السابق ، ص ٧٠ .

[١٣٩]) د.أميرة حلمي مطر: الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، ص٣٢٢

[١٤٠]) نفس المرجع: ص٣٢٣

[١٤١]) نفس المرجع: ص٣٢٣

(١٤٢) د. مصطفي سيد أحمد صقر: مفهوم العدالة عند الاغريق وآثرها علي فقهاء الرومان وفلاسفة الإسلام ، ص ٨٣ .

[١٤٣]) د.أميرة حلمي مطر: الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، ص٣٢٣

[١٤٤]) نفس المرجع: ص٣٢٤

([١٤٥]) د.الطاهر حداد: في فلسفة القانون والسياسة، ، ص٧٣.

([١٤٦]) جان جاك شوفاليه: المرجع السابق، ترجمة د. محمد عرب صاصيلا،

ص ٨٣ .

(147) James H.Hyslop; The Ethics of The Greek Philosophers" Socrates, Plato and Aristotle,p p.217.

(١٤٨) أرسطو : علم الأخلاق إلى نيقوماخوس ،ج١، ترجمه إلى الفرنسية/ بارتلمى سانتهلير، نقله إلى العربية/أحمد لطفي السيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٨م، ك١، ب ١ ، ف ١، ص ص ١٦٧، ١٦٨ .

(١٤٩) نفس المصدر: ك ١ ، ب ١ ، ف ٣ ، ص ١٦٩.

(١٥٠) د.إمام عبد الفتاح إمام: الأخلاق والسياسة "دراسة في فلسفة الحكم"، ص ١٧٥ .

(١٥١) أرسطو:المصدر السابق ، ج ١، ك ١، ب١، ف ١٠، ١١، ص ص ١٧١، ١٧٢

(١٥٢) د.سليمان مرقس: فلسفة القانون دراسة مقارنة، ص ٧٢ .

(١٥٣) د. إمام عبد الفتاح إمام : المرجع السابق ص ١٧٦ .

(154) Christopher Shields; Classical Philosophy A contemporary introduction, Routledge, London and NewYork, 2003, pp. 120-121.

(155) James H.Hyslop; op.Cit.,p.62.

(١٥٦) د. محمد مختار الزقزوقي : الأخلاق والسياسة ، ص ص ٢٤ ،٢٥ .

(١٥٧) أرسطو : المصدر السابق، ج١، ك ١، ب ١١ ، ف ٤-٧ ، ص ص ٢٣٠، ٢٣١ .

(١٥٨) د.حاتم النقاطي : مفهوم المدينة في كتاب السياسة لأرسطو، دار الحوار للنشر والتوزيع، الطبعة الأولي ، سوريا ١٩٩٥م، ص ٩٧ .

(١٥٩) نفس المرجع : ص ٩١ .

(160) Anthony Kenny; Anew history of western philosophy, Volum.1, "Ancient Philosophy", p.246.

(161) Zeller; op.Cit, revised by Dr.Wilhelm Nestle, translated by L.R. Palmer, pp215-216.

(١٦٢) د. أميرة حلمي مطر : الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها،

ص ص ٣٥٩:٣٦١.

(١٦٣) محمد الخطيب : الفكر الإغريقي، دار علاء الدين، ط١، دمشق، ١٩٩٩م، صـ٢٢٧.

(١٦٤) محمد رشاد عبد العزيز دهمس : مع مسيرة الفكر الإنساني في العصر القديم ، مطبعة الفجر الجديدة ، ط١، القاهرة ، ١٩٨٢م، ص ص ١٢٠،١٢١.

(١٦٥) عبد الرحمن بدوى : "خريف الفكر اليوناني " خلاصة الفكر الأوربي ، مكتبة النهضة، ط٤، القاهرة ، ١٩٧٠م، صـ٥٢.

انظر أيضًا : خالد حربي: الأخلاق بين الحلال والحرام والصواب والخطاء " دراسة مقارنة بين الفكرين الإسلامى والغربي"، دار المعارف، ط، الإسكندرية، ٢٠٠٣م،صـ٩٤.

(166) David Furley; Routledge History of Philosophy ,Vol,2," From Aristotle to Augustine", Routledge , London and New York, 2005, P.213.

(١٦٧) ف.س.نرسيسيان : الفكر السياسي في اليونان القديمة، ترجمة /حنا عبود، الأهالي للطباعة والنشر، ط١، دمشق، ١٩٩٩م، صـ١٧٥.

(١٦٨) أحمد أمين: الأخلاق ، صـ٣٢.

See Also; M.Andrew Holowchak; Happiness and Greek Ethical Thought, Continuum, London,2004, P.68.

(١٦٩) حسن علي إبراهيم: مصادر الخوف والواقع إحساسًا وشعور، دار الينابيع، ط١، دمشق، ٢٠٠٠م، صـ٣٩.

(١٧٠) أبيقور: الرسائل والحكم ، دراسة وترجمة/ جلال الدين سعيد، الدار القومية للكتاب، القاهرة، د.ت، ص ص ١٣٤،١٣٥.

(١٧١) بيتركونزمان، وآخرون : أطلس الفلسفة، المكتبة الشرقية، لبنان، د.ت، صـ٥٩.

(١٧٢) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ص ٢٩٥،٢٩٦.

See Also; David Furley; op.Cit, P.17.

(١٧٣) هـ. سد جويك: المجمل في تاريخ علم الأخلاق ، الجزء الأول " من أقدم العصور إلى مطلع العصر الحديث " ، ترجمه وقدمه وعلق عليه/ توفيق الطويل، عبد الحميد مهدي ، دار الثقافة ، ط١، الإسكندرية، ١٩٤٩م، ص ص١٧٤،١٧٥.

(١٧٤) محمد عثمان الخشت: أخلاق التقدم" رؤية فلسفية تطبيقية"، صـ٤٩.

(١٧٥) أبيقور: مصدر سابق، الحكم الأساسية ، ف ١٤٣ ، صـ٢١٠.

(١٧٦) محمود السيد مراد: الحرية في الفلسفة اليونانية، صـ٣٩٨.

(١٧٧) ماجد فخري: تاريخ الفلسفة اليونانية من طاليس إلي أفلوطين وبرقلس، صـ١٦٩.

(١٧٨) هـ. سد جويك: مرجع سابق، ص ص ١٧٤،١٧٥.

See Also; Anthony Kenny ; Anew History of Western Philosophy ,Vol, 1 ,"Ancient Philosophy", P. 93.

(١٧٩) على عرعور: الأخلاق الأبيقورية وأثرها في الفكر الأخلاقي المعاصر، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية، جامعة الجزائر ،٢٠٠٤-٢٠٠٥، صـ ٢٠.

(١٨٠) محمد رشاد عبد العزيز دهمس: مرجع سابق، ص ص ١٢١،١٢٠.

(١٨١) أبيقور: مصدر سابق ، صـ١٩٢.

(١٨٢) توفيق الطويل: مذهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق، مكتبة النهضة، ط١، القاهرة، ١٩٥٣م، صـ٥٤ .

(183) Hilda D.Oakeley; Greek Ethical Thought" From Homer to The Stoics" Toronto, London, 1925, P.191.

انظر أيضًا: محمد فتحي عبد الله، ميلاد زكى غالى: أرسطو والمدارس المتأخرة ، منشأة المعارف، الإسكندرية، د.ت، صـ١٨٢.

(١٨٤) هنري توماس : أعلام الفلاسفة "كيف نفهمهم"، ترجمة/ متري أمين مراجعة/ زكي نجيب محمود ، دار النهضة العربية، القاهرة، د.ت، صـ١٥٢ .

See Also; M.R.Wright; Introducing Greek Philosophy, P.195.

(185) Anthony Kenny; op.Cit,P. 94.

(١٨٦) أبيقور: مصدر سابق ، صـ١٠٧.

(187) Adam drozdek; Greek Philosophers as Theologians the Divine Arche, MPG Books Ltd, Bodmin,USA, 2007, P.225.

See Also; Anthony Kenny; An Illustrated Brief History of Western Philosophy , Replik Press Pvt Ltd, Kundli, 2006, P.94.

(١٨٨) محمود السيد مراد : مرجع سابق، صـ٣٩٨.

(١٨٩) محمد فتحى عبد الله، ميلاد زكى غالي: مرجع سابق، ص ص ١٨٢،١٨٣.

(١٩٠) أبيقور: مصدر سابق ، صـ ٨٨.

(١٩١) برتراند رسل : حكمة الغرب، الجزء الأول، ترجمة/ فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، العدد ٦٢، الكويت، ١٩٨٣م، صـ ١٦٧ .

(١٩٢) وولترستس: تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة/ مجاهد عبد المنعم مجاهد، صـ ٢٨٩.

(193) David Sedley; Greek and Roman Philosophy, Cambridge university press, New York, 2003, P.156.

(194) Charles James Blomfleed and Others; History of Greek and Roman , Richard Griffin and Company, London and Glasgow, 1853, P.199

(١٩٥) توفيق الطويل : مرجع سابق، ص ص ٥٣، ٥٤ .

(196) Hilda D.Oakeley; op.Cit, P.195-196.

انظر أيضًا: أبيقور: مصدر سابق، الحكم الفاتيكانية، الحكمة الأولى،

صـ ٢١٥ .

(١٩٧) ألبير ريفو: الفلسفة اليونانية أصولها وتطوراتها، ترجمة/ عبد الحليم محمود، أبو بكر زكري، مكتبة العروبة، القاهرة ، ١٩٥٨م ، صـ ١٩٦.

See Also; Anthony Kenny; op.Cit,P.94.

(198) Alfred William Benn ; The Greek Philosophers , vol. 2, P. 86.

(199) M.Andrew Holowchak ; op.Cit, P.75.

(٢٠٠) بيار بويانتي: " أبيقورس" سلسلة أعلام الفكر العالمى"، تعريب/ بشارة صارجى، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط١، بيروت ، ١٤٠٠ هـ، ١٩٨٠م، ص ص ٢٣،٢٤.

(201) William Jordan ; Ancient Concepts Philosophy ,Routledge , New York,1992, P.139.

(٢٠٢) ف.س.نرسيسيان : مرجع سابق ، صـ١٧٥.

(٢٠٣) جاك شورون: الموت فى الفكر الغربى، ترجمة/ كامل يوسف حسين، مراجعة/ إمام عبد الفتاح إمام، عالم المعرفة، العدد ٧٦، المجلس الأعلى للثقافة والفنون

والآداب، الكويت، ١٩٨٤م ، صـ٦٩.

(٢٠٤) محمد فتحي عبد الله، ميلاد زكي غالي: مرجع سابق، صـ١٨٢.

(٢٠٥) أبيقور: مصدر سابق ، الحكم الأساسية، صـ١٣٥.

(٢٠٦) ريكس وورنر: فلاسفة الإغريق، ترجمة/ عبد الحميد سليم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٥م ، ص ص ١٨٩،١٩٠.

(207) M.Andrew Holowchak; op.Cit, P.82.

(٢٠٨) أحمد أمين : مرجع سابق، صـ٣٢.

(٢٠٩) أبيقور: مصدر سابق، الحكم الأساسية، فـ ١٤٣، صـ٢١١.

(٢١٠) المصدر نفسه : ص ص ١٣٦،١٣٧.

(211) E. Zeller ; Outlines of The History of Greek Philosophy, translated by L.R. Palmer, revised by Dr.Wilhelm Nestle, P.258.

(٢١٢) فاتن ناظر حنفي : القيم الخلقية لدي فلاسفة العصرين الهلينستي والروماني وأصولها لدي فلاسفة العصر الهليني، رسالة دكتوراة غير منشورة ، كلية الآداب جامعة الإسكندرية

،٢٠١٠م، صـ١٠٧ .

(٢١٣) شعبان عبد الحميد محمود : المثل السياسية العليا بين الفكرين الإغريقي والفكر الإسلامي "دراسة في فلسفة السياسة"، رسالة ماجستير غير منشورة ، كلية الآداب، جامعة الإسكندرية، ٢٠٠٧م، صـ١٠٩ .

See Also; Fred D.Miller, Ann Biond; ATreatise of Legal Philosophy and General Jurisprudence, Volume 6, "A History of the Philosophy of Law from the Ancient Greeks to the Scholastics",P.123.

(٢١٤) حربي عباس عطيتو: اتجاهات التفكير الفلسفي في العصر الهللينستى، دار المعرفة الجامعية،الإسكندرية،٢٠١٠م، صـ٢٧٩.

(215) A.A.Long ; The Hellenistic philosopher, volume.2, Cambridge university press, New York, 1987, p.130.

انظر أيضًا: فردريك كوبلستون: تاريخ الفلسفة، المجلد الأول(اليونان وروما)، ترجمة/ إمام عبد الفتاح إمام ، ص ص ٥٤٤،٥٤٥.

(٢١٦) مجدي كيلاني : المدارس الفلسفية في العصر الهللينستى، المكتب

الجامعى الحديث، الإسكندرية، ، ٢٠٠٩م ،

ص ص٧٣،٧٤.

(٢١٧) حربي عباس عطيتو: مرجع سابق، صـ٢٧٧.

(٢١٨) فاتن ناظر حنفي : مرجع سابق، صـ١٠٦.

(219) E. Zeller ; op.Cit, P.258.

(٢٢٠) بيار بويانسي : مرجع سابق، صـ٦٢ .

(221) Hilda D.Oakeley; op.Cit, P.194.

(٢٢٢) سليمان مرقس: فلسفة القانون، صـ٨٤.

See Also; M. R. Wight; op.Cit, P.36.

(٢٢٣) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية، صـ٢٩٦

(٢٢٤) عزت قرني: الفلسفة اليونانية ابتداء من أفلاطون، صـ١٩١.

See Also; E. Zeller ; op.Cit, PP.257-258.

(٢٢٥) توفيق الطويل: فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها، دار الثقافة للنشر

والتوزيع، ط١، القاهرة، ٢٠٠٦م ، صـ١٣٥.

(226) Anthony Kenny; Anew History of Western Philosophy ,Vol, "Ancient Philosophy",P.279.

(٢٢٧) أبيقور: الرسائل والحكم ، دراسة وترجمة/ جلال الدين سعيد ، صـ١٥٥.

See Also; Alfred William Benn; op.Cit, vol. 2, P. 72.

(٢٢٨) سليمان مرقس: مرجع سابق، ص ص ٨٥،٨٦.

انظر أيضًا : أبيقور: مصدر سابق، صـ١٥٠.

(٢٢٩) حربي عباس عطيتو: مرجع سابق، صـ٢٥٩.

(٢٣٠) سليمان مرقس : مرجع سابق، صـ ٨٦ .

(231) E. Zeller ; op.Cit, P.257.

(٢٣٢) فـ.س.نرسيسيان : الفكر السياسي في اليونان القديمة، ترجمة /حنا عبود ، صـ١٧٥.

(٢٣٣) بيار بويانتي: مرجع سابق، صـ٧٣.

(٢٣٤) يوسف كرم : مرجع سابق، صـ٢٨٩.

(235) Harold B. Jones; Marcus Aurelius, the Stoic Ethics, and Adam Smith Journal of Business Ethics (2010) 95:89–96, DOI 10.1007/s10551-009-0349-9, Springer 2010,P.89.

(٢٣٦) فـردريـك كـوبـلـسـتـون: مرجع سابق، المجلد الأول (اليونان وروما)، ترجمة/ إمام عبد الفتاح إمام ، صـ٥٤٢.

انظر أيضًا: أبيقور: مصدر سابق، رسالة إلي مينيسي ، فـ ١٢٩،

صـ٢٠٥.

(٢٣٧) بيار بويانتي: مرجع سابق، صـ٥٥.

(٢٣٨) أبيقور: مصدر سابق، صـ١١٢.

(٢٣٩) سليمان مرقس: مرجع سابق، صـ٨٥.

(٢٤٠) أبيقور: مصدر سابق، صـ١١٠.

(241) M. R. Wright; Introducing Greek philosophy, P.36.

(٢٤٢) يوسف كرم : مرجع سابق، صـ٢٩٣.

(٢٤٣) حربي عباس عطيتو: مرجع سابق، صـ٢٥٣.

See Also : A.A.Long ; op.Cit,p.104.

(٢٤٤) مجدي كيلاني : مرجع سابق، صـ٧٩.

(٢٤٥) يوسف كرم: مرجع سابق، صـ٢٩٥.

انظر أيضًا: محمد علي أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفي،جـ٢ " أرسطو والمدارس المتأخرة" ، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية ، ١٣٩١هـ- ١٩٧٢م، صـ٢٧١.

(246) M.Andrew Holowchak; Happiness and Greek Ethical Thought, PP.77-78.

(247) Anthony Kenny; op.Cit, p.277.

(٢٤٨) إسماعيل مظهر: فلسفة اللذة والألم، مطبعة حجازي، القاهرة،١٩٣٦م، صـ١٠٨.

(٢٤٩) وولترستس : تاريخ الفلسفة اليونانية ، ترجمة / مجاهد عبد المنعم مجاهد، صـ٢٩١.

(٢٥٠) حربي عباس عطيتو: مرجع سابق، صـ٢٥٩.

(251) William Jordan ; Ancient concepts of philosophy, P.149.

(٢٥٢) أبيقور: مصدر سابق ، الحكم الأساسية ، دراسة وترجمة/ جلال الدين سعيد ، ف ١٣٩ ، صـ٢٠٩.

(٢٥٣) عبد الرحمن بدوي: "خريف الفكر اليوناني " خلاصة الفكر الأوربي، صـ٦٦.

(254) E. Zeller ; op.Cit, PP.259-260.

(255) Ibid; P.257.

(٢٥٦) أبيقور: مصدر سابق، صـ١١٤.

(٢٥٧) المصدر نفسه: صـ١١٧.

انظر أيضًا: اميل برهييه: تاريخ الفلسفة، ج٢" الفلسفة الهلنستية والرومانية"، ترجمة/ جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ت، صـ١٢٢.

([٢٥٨]) أبيقور: مصدر سابق، صـ١١٧.

([259]) David Furley; Routledge History of Philosophy ,vol,2," From Aristotle to Augustine", P.210

([٢٦٠]) حربي عباس عطيتو: مرجع سابق، صـ٢٥٩.

([٢٦١]) ماجد فخري : تاريخ الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلوطين وبرقلس، صـ١٦٩.

([٢٦٢]) إسماعيل مظهر: مرجع سابق، ص ص ٩٩،١٠٠.

([٢٦٣]) اندريه كريسون : المشكلة الأخلاقية والفلاسفة، ترجمة / عبد الحليم محمود، أبو بكر ذكري، صـ١٠٧.

([264]) M.Andrew Holowchak; op.Cit, P.66.

([٢٦٥]) المصدر نفسه: الحكمة رقم ٢٠، ص ص ١٢٢،١٢٣.

([٢٦٦]) اميل برهييه: مرجع سابق، ص ص ١٢٢،١٢٣.

See Also; Hilda D.Oakeley ; Greek Ethical Thought"

From Homer to The Stoics", P.193.

([٢٦٧]) أبيقور: مصدر سابق، الحكم الفاتيكانية، الحكمة رقم ٢٠، صـ١١٧

انظر أيضًا: حربي عباس عطيتو: اتجاهات التفكير الفلسفي في العصر الهللينستى، ص ص ٢٦٥،٢٦٦.

([٢٦٨]) عبد الرحمن بدوي: مرجع سابق، ص ص ٦٥،٦٦.

انظر أيضًا: محمد علي أبو ريان :مرجع سابق،جـ٢ " أرسطو والمدارس المتأخرة" ، ص ص ٢٧١،٢٧١.

([٢٦٩]) عبد الرحمن بدوي: مرجع سابق، ص ص ٦٢،٦٣.

([٢٧٠]) أبيقور: مصدر سابق، الحكم الأساسية ضمن كتاب الرسائل والحكم ، ف ١٤٨ ، صـ٢١٢.

([٢٧١]) نفس المصدر: رسالة إلي مينيسي ، ف ١٢٨ ، صـ٢٠٥.

([٢٧٢]) فــردريك كوبلستون: تاريخ الفلسفة، المجلد الأول (اليونان وروما)، ترجمة/ إمام عبد الفتاح إمام ، صـ ٥٤٣.

([273]) Hilda D.Oakeley ; op.Cit, P.193.

See Also; M. R. Wright; Introducing Greek philosophy, P.36.

(٢٧٤) عبد الرحمن بدوي: مرجع سابق، صـ٦١.

(275) David Furley; op.Cit, P.209.

(276) M.Andrew Holowchak; op.Cit , P.78.

(٢٧٧) أبيقور: الرسائل والحكم ، دراسة وترجمة/ جلال الدين سعيد ، ف ١٣١ ، صـ٥٤.

(٢٧٨) مجدي كيلاني : المدارس الفلسفية في العصر الهللينستى، ص ص ٧٩،٨٠.

(٢٧٩) عبد الرحمن بدوي: مرجع سابق، ص ص ٦٢،٦٣.

(٢٨٠) محمد عثمان الخشت: أخلاق التقدم "رؤية فلسفية تطبيقية"، صـ٥٠.

(281) David Furley; op.Cit,P.206.

(٢٨٢) عزت قرني: الفلسفة اليونانية ابتداء من أفلاطون، صـ١٩١.

(٢٨٣) ا. س. رابوبرت: مبادئ الفلسفة، ترجمة/ أحمد أمين، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، ١٩١٨م، صـ٤٩.

(٢٨٤) أحمد أمين : الأخلاق، ص ص ٣١،٣٢.

(285) Anthony Kenny; Anew history of western philosophy, Vol,1, "Ancient Philosophy",P.279.

([286]) E. Zeller ; Outlines of The History of Greek Philosophy, translated by L.R. Palmer, revised by Dr.Wilhelm Nestle, P.257.

([٢٨٧]) وولترستس : تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة/ مجاهد عبد المنعم مجاهد، ص ص ٢٩١،٢٩٢.

انظر أيضًا: سليمان مرقس : فلسفة القانون، صـ٨٥.

([٢٨٨]) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية، صـ٢٩٥.

([٢٨٩]) مجدي كيلاني : مرجع سابق، ص ص ٧٩،٨٠.

انظر أيضًا: اندريه كريسون : المشكلة الأخلاقية والفلاسفة، ترجمة / عبد الحليم محمود، أبو بكر ذكري، صـ١١١.

(٢٩٠) نوال الصراف الصايغ: المرجع في الفكر الفلسفي" نحو فلسفة توازن بين الفكر الميتافيزيقي والتفكير العلمي"، دار الفكر العربي، القاهرة ، ١٩٨٢م، صـ١٠٩.

([291]) Alfred William Benn ; The Greek Philosophers , vol. 2, P. 62.

([٢٩٢]) إسماعيل مظهر: مرجع سابق، صـ١٠٠.

(٢٩٣) يوسف كرم: مرجع سابق، صـ٢٩٥.

(294) Anthony Kenny; op.Cit,P. 278.

(٢٩٥) سليمان مرقس : مرجع سابق، صـ٨٥.

انظر أيضًا: أبيقور: مصدر سابق، رسالة إلي مينيسي ضمن كتاب الرسائل والحكم ، فـ ١٣١ ، صـ٢٠٦.

(٢٩٦) فايزة أنور شكري: القيم الأخلاقية ، صـ١٠٢.

(٢٩٧) أبيقور: مصدر سابق ، الحكم الفاتيكانية، الحكم رقم ٣٣، صـ٢١٨.

(٢٩٨) المصدر نفسه: صـ١٢٠

(٢٩٩) المصدر نفسه: صـ١١٨.

(٣٠٠) ماجد فخري : مرجع سابق، صـ١٦٩.

(٣٠١) يوسف كرم: مرجع سابق، ص ص ٢٩٣،٢٩٤.

(٣٠٢) أميرة حلمي مطر: الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، صـ٣٦٥.

(303) David Furley; op.Cit, P.207.

(304) M.Andrew Holowchak; Happiness and Greek Ethical Thought, P.72.

([305]) F.M.Cornford; The origns of Greek philosophical Thought , Cambridge university press, New York,1952,P.12

([٣٠٦]) حربي عباس عطيتو: مرجع سابق، صـ٢٥٩.

([٣٠٧]) علاء حمروش: تاريخ الفلسفة السياسية، صـ٥٨.

([٣٠٨]) يوسف كرم: مرجع سابق، صـ٢٩٦.

([٣٠٩]) محمد علي أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفي، جـ٢ " أرسطو والمدارس المتأخرة" ، ص ص ٢٦٩،٢٧٠.

([٣١٠]) اميل برهييه:مرجع سابق،صـ٩٦.

([٣١١]) محمد عثمان الخشت: مرجع سابق، صـ٥١.

([٣١٢]) أبيقور: مصدر سابق ، صـ١٢٠

([٣١٣]) بيار بويانتي: " أبيقورس" سلسلة أعلام الفكر العالمى"، تعريب/ بشارة صارجى ، صـ ٦٨.

([314]) M.Andrew Holowchak; op.Cit, P.86.

([٣١٥]) برتراند رسل: تاريخ الفلسفة الغربية،ك١" الفلسفة القديمة"،ترجمة/ زكى نجيب محمود، صـ٣٨١.

([316]) M. R. Wright; Introducing Greek philosophy, P.37.

([٣١٧]) أبيقور: مصدر سابق ، صـ١٤٠.

([٣١٨]) أحمد فؤاد الأهواني: المدارس الفلسفية، مكتبة مصر ، القاهرة، ١٩٦٥م، صـ٨٢.

([٣١٩]) بيار بويانتي: مرجع سابق، صـ ١١٦.

([٣٢٠]) المرجع نفسه: صـ ٦٩.

([٣٢١]) محمود حمدي زقزوق: دراسات في الفلسفة والأخلاق، صـ٣٦٢.

([٣٢٢]) فردريك كوبلستون : تاريخ الفلسفة المجلد الأول(اليونان وروما)، ترجمة/ إمام عبد الفتاح إمام ، صـ٥٤٥.

([٣٢٣]) بيار بويانتي: مرجع سابق، صـ ١٣٧.

([324]) David Furley; Routledge History of Philosophy ,vol,2," From Aristotle to Augustine", P.214.

([325]) Alfred William Benn ; op.Cit, vol. 2, P. 75.

([326]) David Furley; op.Cit, P.215.

([٣٢٧]) أبيقور: الرسائل والحكم، دراسة وترجمة/ جلال الدين سعيد ، صـ١٣٩.

انظر أيضًا: عزت قرني : الفلسفة اليونانية ابتداء من أفلاطون، صـ١٩٤.

(٣٢٨) فردريك كوبلستون: مرجع سابق، المجلد الأول (اليونان وروما)، ترجمة/ إمام عبد الفتاح إمام ، صـ٥٤٦.

(329) David Furley; op.Cit, P.215.

(٣٣٠) أبيقور: مصدر سابق ، ص ص ١٣٧،١٣٨.

(٣٣١) محمد علي أبو ريان : مرجع سابق، ج٢ "أرسطو والمدارس المتأخرة"، صـ ٢٧٢.

See Also; M.Andrew Holowchak; op.Cit, P.87.

(٣٣٢) أبيقور: مصدر سابق ، ص ص ١٤٧،١٤٨.

(٣٣٣) برتراند رسل : مرجع سابق، ك١" الفلسفة القديمة"، صـ٣٧٧.

(334) M.Andrew Holowchak; Op. Cit., PP.65-66.

(٣٣٥) حربي عباس عطيتو: اتجاهات التفكير الفلسفي في العصر الهللينستى ، صـ٢٨٤.

(٣٣٦) عثمان أمين : محاولات فلسفية، صـ١١٧.

(٣٣٧) فـ.س.نرسيسيان : الفكر السياسي في اليونان القديمة، ترجمة /حنا عبود ، صـ١٧٤.

(٣٣٨) محمد عثمان الخشت: أخلاق التقدم " رؤية فلسفية تطبيقية"، صـ١١٥.

(٣٣٩) حسن خليفة: تاريخ النظرية السياسية وتطورها، المكتبة الحديثة، ط١، القاهرة،١٩٢٩م،صـ٣٣.

انظر أيضًا: محمد بهاء الدين الغمري : علم السياسة وتطور الفكر السياسي، الشركة المتحدة للطباعة والنشر، القاهرة ، ١٩٩٦م، صـ٥٠.

(٣٤٠) محمد رزق موسي: المدرسة الأبيقورية أصولها وآثارها علي فلاسفة العصور الوسطي والفلاسفة المحدثين، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الآداب، جامعة الإسكندرية، فرع دمنهور ، ٢٠٠٣م، صـ١٨٤.

(٣٤١) توفيق الطويل: فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها، صـ ١٣٢ .

(٣٤٢) حربي عباس عطيتو: مرجع سابق، صـ٢٨١.

(٣٤٣) أبيقور: مصدر سابق، صـ١٢٧.

(٣٤٤) عزت قرني: الفلسفة اليونانية وبعض مشكلاتها، صـ١٢٤.

(٣٤٥) بيار بويانتي: مرجع سابق، صـ١١٤.

(346) E. Zeller Outlines of The History of Greek Philosophy, translated by L.R. Palmer, revised by Dr.Wilhelm Nestle, P.259.

(٣٤٧) بيتركونزمان، وآخرون : أطلس الفلسفة، صـ٥٩.

(348) M.Andrew Holowchak; Happiness and Greek Ethical Thought, P.65.

(٣٤٩) هنري توماس ودانالى توماس: المفكرون من سقراط إلى سارتر ، ترجمة/ عثمان نويّه، صـ٦٤.

(٣٥٠) ف.س.نرسيسيان : مرجع سابق ، صـ١٧٥

(٣٥١) عادل العوا: الأخلاق والسياسة، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، ط٢، دمشق، ١٩٩٢م، ص ص ٢١١،٢١٢.

(٣٥٢) برتراند رسل : تاريخ الفلسفة الغربية، ك١" الفلسفة القديمة"، ترجمة/ زكى نجيب محمود ،ص ص ٣٨٠،٣٨١.

(٣٥٣) محمد رزق موسي رمضان : مرجع سابق ، ص ١٨٤ .

(٣٥٤) محمد بهاء الدين الغمري : مرجع سابق، صـ٥١ .

(٣٥٥) ف.س.نرسيسيان : مرجع سابق، صـ١٦٧.

(٣٥٦) أبيقور: مصدر سابق ، الحكم رقم ٧٧، صـ٢٢٢.

(٣٥٧) بيار بويانتي: مرجع سابق، ص ص ٦٦،٦٧.

(٣٥٨) أبيقور: مصدر سابق، صـ ١٤٠.

(٣٥٩) المصدر نفسه: صـ٢٢٢.

(360) Fred D. Miller and Carrie-Ann Biondi; ATreatise of Legal Philosophy and General Jurisprudence, Volume 6, "A History of the Philosophy of Law from the Ancient Greeks to the Scholastics", P.125.

(٣٦١) هـ.جورج سباين : تطور الفكر السياسي، ك١، ترجمة/ حسن جلال العمروسي، صـ٢٠٣

(٣٦٢) محمد بهاء الدين الغمري : مرجع سابق، ص ٥١

(٣٦٣) ف.س.نرسيسيان : مرجع سابق، ص ص ١٧٧،١٧٨.

(٣٦٤) محمد بهاء الدين الغمري : مرجع سابق، صـ٥١.

([365]) Gisela Striker; Greek Ethics and moral Theory, Stanford university,May 14 and 19,1987,p.194.

([٣٦٦]) فاطمة السيد منتصر : مفهوم الدولة لدي فلاسفة اليونان"أفلاطون وأرسطو نموذجًا" رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الآداب، جامعة الزقازيق، ١٩٩٨م، صـ١٦٤ .

([٣٦٧]) سليمان مرقس: فلسفة القانون، صـ٨٧

([٣٦٨]) فـردريـك كـوبلـسـتون: تـاريخ الـفـلـسـفة، المجلد الأول (اليونـان وروما)، ترجمـة/ إمـام عبد الفتاح إمام ، صـ٥٤٧.

([٣٦٩]) أبيقور: مصدر سابق، صـ١٥٥.

([٣٧٠]) المصدر نفسه: الحكم الأساسية، ف ١٥٠، صـ١٥٥.

انظر أيضـًا: اميل برهييه: تـاريـخ الـفـلـسـفـة، ج٢" الـفـلـسـفـة الـهـلـنـسـتيـة والـرومـانـيـة"،ترجمة/ جورج طرابيشي، ص ص ١١٣،١١٤.

([٣٧١]) حربي عباس عطيتو: مرجع سابق، صـ٢٧٩.

([372]) M.Andrew Holowchak; op.Cit, P.82.

([٣٧٣]) أبـيـقور : الرسائل والحكم ، الحكم الأساسية، دراسة وترجمة/ جلال الدين سعيد، فـ١٥٠، صـ٢١٣.

([٣٧٤]) المصدر نفسه: فـ١٥٢ ، صـ٢١٣.

([٣٧٥]) فايز محمد حسين: مرجع سابق، صـ٣١٠ .

([٣٧٦]) نفس المرجع : ص ص ٣١١،٣١٢.

([٣٧٧]) حربي عباس عطيتو: مرجع سابق ، صـ٢٧٨.

([٣٧٨]) اميل برهييه: مرجع سابق، ص ص ١٢٥،١٢٦.

([٣٧٩]) أبيقور: مصدر سابق، الحكم الفاتيكانية، الحكم رقم ٦، ص ص ١١٥،١١٦ .

([٣٨٠]) محمد رزق موسي : مرجع سابق، ص١٨٦.

([381]) David Furley; Routledge History of Philosophy ,vol,2," From Aristotle to Augustine", P.216.

([٣٨٢]) فايز محمد حسين : مرجع سابق، صـ ٣١٠ .

([٣٨٣]) علاء حمروش: تاريخ الفلسفة السياسية، ص ص ٥٨،٥٩.

(٣٨٤) ف.س.نرسيسيان : مرجع سابق ، صـ١٧٧.

(٣٨٥) أبيقور: مصدر سابق، الحكم الفاتيكانية، الحكم رقم١٥، صـ٢١٦.

انظر أيضًا: بيار بويانتي: "أبيقورس" سلسلة أعلام الفكر العالمى" ، صـ ٦٧.

(٣٨٦) محمد رزق موسي رمضان : مرجع سابق، صـ١٨٤.

(٣٨٧) فايز محمد حسين: مرجع سابق، صـ ٣٢١.

(388) E. Zeller ; op.Cit, P..259.

(389) Ibid; P..261.

(٣٩٠) أبيقور: مصدر سابق ، صـ١٥٥.

(٣٩١) ف.س. نرسيسيان : الفكر السياسي في الفلسفة اليونانية القديمة ، صـ١٧٦

(٣٩٢) بيار بويانتي: مرجع سابق، صـ ٦٧.

(٣٩٣) عزت قرني: الفلسفة اليونانية وبعض مشكلاتها، صـ١٢٣.

See Also; E. Zeller ; op.Cit,P.259