الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة عبد الحميد إبن باديس-مستغانم-
كلية العلوم الإجتماعية
قسم العلوم الإجتماعية
شعبة الفلسفة

مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماستر في مسار الفلسفة العامة و تعلميتها موسومة ب:

مفهوم الإنسان في الفلسفة الإسلامية
"الفارابي نموذجا"

من إعداد الطالبتين:
*حمودي خيرة
*قويدر عقيل رتيبة

تحت إشراف الأستاذ:
*أ-حموم لخضر

السنة الجامعية 2017/2016

تَشَكُّرَاتٌ

الحمد لله الذي ساعدنا على إعداد هذه المذكرة و أنار لي دربي و وفقني في هذه المهمة العلمية.

شكرنا موصول إلى الأستاذ المؤطر حموم لخضر الذي ساعدنا كثيرا طيلة إعدادنا للمذكرة و لم يبخل علينا بكل ما يملك من معلومات تخدم موضوعي، و على ما قدمه لي من نصائح حول إنجاز هذه المذكرة.

كما نتقدم بالشكر الخالص إلى مدير ثانوية الإخوة عباس، و إلى الأستاذ بوعجاج محمد مدرس لمادة الفلسفة الذي كان بمثابة ناصح لي و ما قدمه من إرشادات تخدم الطابع النظري للمذكرة

كما نقدم شكر موصول إلى كافة أساتذة قسم الفلسفة

و نقدم شكر خالص إلى كافة أعوان المكتبة الجامعية على مجهوداتهم الكبيرة و حسن إستقبالهم لنا، و كذلك شكر موصول إلى أعوان المكتبات الأخرى

و من ثم نتوجه بالشكر إلى كل من مد لنا يد العون لإتمام هذا بكلمة طيبة سواء من بعيد أو من قريب

حمودي خيرة

الإهداء

نحمدك ربي حمدا يليق بجلال وجهك و عظيم سلطانك الذي قدرنا على إتمام هذا العمل المتواضع

و أتمنى من الله عز و جل أن نكون قد وفقنا في ذلك و أهديه

إلى أعز من أملك في هذا الوجود إلى من ربياني على مكارم الأخلاق و أحاطاني برعايتهما و حبهما و دعواتهما إلى والديَّ الغاليين حفظهما الله و رعاهما و أطال في عمرهما

إلى من أرشدتني و رعتني بدعواتها و حنانها و من تقاسمت معي فرحي و حزني إلى ريحانة الدنيا و عيناي

أمي الحبيبة الحنونة

إلى من رعاني و انتعشت به أيامي في الشدة و الرخاء وكان السند الوافي لي في مواصلة درب الدراسة

إلى من حصد الأشواك عن دربي ليمهد لي طريق العلم

أبي العزيز

إلى من ترعرعت في وسطهم و تذوقت حلو الحياة و مرها بجانبهم

إلى إخوتي: عبد الله، تواتي، بلعيد، بن ذهيبة، محجوبة، تواتية، جميلة، ليلى،سهام

إلى من وقف إلى جانبي و كان سندا لي و رفيق دربي

إلى زوجي الغالي رياض و كل عائلته الكريمة

إلى أحفاد عائلتي: نوال،نور الهدى، محمد، يوسف، خديجة،يونس، و الكتكوتة دعاء

و إلى الذين ساعدوني كثيرا بالخصوص محمد زوج أختي،بغداد، و عبد القادر

و إلى من شاطرتني العمل في هذه المذكرة *رتيبة*، كما أخص بالذكر صديقات دربي حنان، عائشة، إيمان، إيمان،مليكة، خضرة، منصورية، و فضيلة.

حمودي خيرة

تَشَكُّرَاتٌ

بعد هذه الرحلة المتعبة و الطويلة و المثمرة في نفس الوقت الشكر الجزيل و الأول يكون لله عز و جل

و من ثم نتوجه بالشكر إلى كل من مد لنا يد العون لإتمام هذا العمل و لو بكلمة و شد من أزري

شكرنا موصول إلى الأستاذ حموم لخضر الذي ساعدنا كثيرا لإتمام هذه المذكرة و دعمه الكبير لنا كما

أتقدم بالشكر إلى أستاذة مادة الفلسفة التي ساعدتني كثيرا في الطابع النظري للمذكرة و نصحها و إرشادها لي كما

نتقدم بالشكر إلى كافة أعوان المكتبة سواء المكتبة الجامعية أو المكتبات الأخرى الذين ساعدونا كثيرا

قويدر عقيل رتيبة

الإهـــــــــــــداء

الحمد لله نستعينه و نشكره و نهتدي به،من يهده الله فهو المهتد و من يضلل فلن تجد له وليا مرشدا.

❖ أهدي ثمرة جهودي إلى اللذان أوقدا شمعتا حياتهما ليضيئا لي دربا يشع بنور العلم و المعرفة إلى اللذان كان لي ينبوع الرحمة و الحب و الأمل و الحياة. أنحني بقدسية لأهدي كلمات

هذا العمل المتواضع إلى من غمرتني بحنانها و عطفها،إلى من سهرت الليالي،إلى من سلكت دروب الألم لتوفر لي درب الأمل و تحملت وخزان أشواك الحزن لأقطف ورود الفرج إليك يا أطيب و أعز أم في الدنيا.

إليك يا من سكنت ربوع قلبي "أمي" حفظها الله و أطال عمرها .

و إلى الذي كان يشقى لأنال المراد "أبي" حفظه الله و أطال في عمره و أدامه الله تاجا فوق رؤوسنا . كما لا أنسى بذكره و شكره زوجي الغالي عيسى و عائلته الكريمة. إلى إبني الدلوع موسى حفظه الله لنا.إلى اللذين لا أكتفي بمدحهم و ذكرهم ووصفهم إخوتي حفظهم الله و أطال في أعمارهم أخوتيعلى إن يوفقهم الله في حياتهم.

و إلى كل من يكن لي المحبة.كما لا أنسى بإهدائي كل من أصدقائي:"خيرة" صديقتي و رفيقتي في المذكرة، و إلى صديقتي دليلة التي ساعدتني كثيرا

قويدر عقيل رتيبة

نجد الإنسان هو الذي يضع نفسه بنفسه موضوع البحث و التحقيق و يتكلم عن ذاته و طبيعته و حقيقته، و عن نشأته و أخلاقه و أفعاله، و نقصه و كماله و مصيره، و يصدر أحكامه على ذاته بذاته، كما يصدرها على أي كائن آخر، فهذا المخلوق لا يزال مشكلة جديرة بالبحث و الدراسة، لأنه الكائن الوحيد الذي ينظر و يتأمل و يبحث و يتردد، إنه مشكلة لأنه أعجب موضوع من موضوعات الطبيعة، بل لأنه ليس مجرد موضوع نعرفه من الخارج على نحو ما نعرف غيره من الموضوعات، و إنما هو الموجود الوحيد الذي نعرفه و نصفه في الوقت نفسه من الباطن، فما أحوجنا اليوم لفهم هذا الكائن الذي حار في وصفه الفلاسفة و ما أحوجنا لمعرفة ماهيته أكثر و طبيعته التي غرقت في بحار التقدم المادي الملحوظ.

و مما لا شك فيه أن مفهوم الإنسان قد درس كموضوع فلسفي دقيق، و إتخذ نطاقا واسعا لمدى العديد من الفترات الفكرية، إبتداءا من الحضارة اليونانية، و من ثم إستحوذ و إتسع مفهومه إلى الفلسفة الإسلامية، و مما آثار إهتمامنا للدراسة في هذه الأزمنة التطرق إلى مفهوم الإنسان في الحضارة اليونانية و بالخصوص في الفلسفة العملية إبتداءا من السوفسطائيون إلى أرسطو طاليس،و حاونا التركيز أكثر على مسألة ماهية الإنسان في الحضارة الإسلامية، لأن الفلاسفة المسلمون حاولوا جاهدين أن يستلهموا المعاني الخالدة التي أتى بها القرآن الكريم، و حاولوا أن يحرروا الإنسان من مضطهديه و نشر الحرية و العدل وتخليصه من الرق و العبودية، و نشر روح التسامح و المساواة بين البشر، و حاولوا أن يؤصلوا هذه الأفكار كقضايا فكرية في أعمالهم و مؤلفاتهم و نجد أهم محاولة من بين تلك المحاولات في هذا المجال تلك التي قام بها أبو نصر الفارابي.

فنجد أن الإنسان قد شكل موضوعا للنظر الفلسفي من أجل معرفة ماهيته و مفهومه و تقويم سلوكه و أفعاله لما فيه صلاحه الفردي و الجماعي في حياته و بعد مماته، لذا فتعتبر مساهمة الفارابي في هذا المجال من المساهمات البارزة في الفلسفة الإسلامية، لأن أهم ما تميز به عن غيره من الفلاسفة هو الطابع الإنساني الذي طبع به فلسفته لأنه يعتبر أول الفلاسفة العظام الذين فلسفوا الدين الإسلامي و إهتمامه الكبير بالإنسان، لذا مساهمته في هذا المجال هي التي بناها بإستلهامه للتراث الفلسفي و الديني من خلال معاينته لواقعه، و هذا ما دفعنا لطرح الإشكال التالي: * ما مفهوم الفارابي للإنسان؟

* ما هي الغاية القصوى من الوجود الإنساني و ما هو سبيل الإنسان لبلوغ هذه الغاية؟

*ما هي المعالم الحقيقية لقضية مفهوم الإنسان و نشأته عند الفارابي و مصيره؟

و في بحثنا هذا حاولنا التركيز على ثلاثة قضايا أساسية و ضرورية و هي ماهية الإنسان و نشأته، الغاية من الوجود الإنساني مصيره؟

و من أبرز الأسباب التي دفعتنا إلى إختيار هذا الموضوع و حصره في نطاق البحث هو محاولة معرفة أثر جهود الفلاسفة المسلمين في ساحة التفكير الفلسفي، و ما ينطوي عليه هذا المفهوم بإعتباره متعدد الوجهات في تجسيد إستثمارات قيمة ساهمت في بلورة العديد من الإنجازات لهؤلاء الفلاسفة، بالإضافة إلى هذا سنستفيد من البحث في ثنايا الفكر اليوناني و كذا إثبات القيمة الكبرى التي أولاها الفلاسفة المسلمون للإنسان، بالإضافة إلى إستخلاص القيم الإيجابية للإنسان عن الفارابي و إيضاح رأيه.

أما باالنسبة للمنهج المتبع إعتمدنا المنهج التحليلي بغية تبسيط الأفكار و شرحها و محاولة الإسقاط على مركزيتها في المفاهيم المركزية.

و فيما يخص الدراسات السابقة حول الموضوع كان لي الحظ في ذكر واحدة فقط تمثلت في رسالة دكتوراه العلوم في الفلسفة للطالب بن علي محمد، بعنوان سؤال الإنسان في الفكر العربي الإسلامي و الليبيرالي الغربي دراسة فلسفية في المفهوم و الحقوق- بجامعة وهران، السنة الجامعية: 2012- 2013 .

أما فيما يخص الصعوبات فمن البديهي أنه لا يوجد أي عمل خال من الصعوبات و العراقيل خاصة عند إجراء بحث علمي، كما هو حال موضوعنا الذي واجهتنا خلال القيام به مجموعة من العراقيل و الصعوبات تمثلت في صعوبة تحليل بعض من مؤلفات الفارابي ذات دلالات صوفية عسيرة الإستيعاب، و كذلك نقص المصادر خاصة في الفلسفة اليونانية.

و للتمحيص أكثر في ثنايا الموضوع إرتأينا إلى المنهجية التالية:

الفصل الأول: مفهوم الإنسان في الفلسفة اليونانية.

المبحث الأول:مفهوم الإنسان لدى رواد الحركة السوفسطائية.

المبحث الثاني: مفهوم الإنسان عند سقراط.

المبحث الثالث:مفهوم الإنسان في الفلسفة الأفلاطونية و في الفلسفة الأرسطية.

الفصل الثاني:مفهوم الإنسان في الفلسفة الإسلامية.

المبحث الأول: مفهوم الإنسان لدى علماء الكلام.

المبحث الثاني: مفهوم الإنسان عند الكندي.

المبحث الثالث: مفهوم الإنسان عند إبن سينا.

الفصل الثالث: مفهوم الإنسان عند الفارابي.

المبحث الأول: مفهوم النفس الإنسانية و المصير الإنساني.

المبحث الثاني: الأخلاق و غاية الوجود الإنساني.

المبحث الثالث: الجانب السياسي و الإجتماعي لتحقيق المدينة الفاضلة.

و أخيرا الخاتمة التي تمثل مضمونها في النتائج التي توصل إليها الفلاسفة المسلمين عامة والفارابي بصفة خاصة من خلال ما قدمه من نتائج مرضية لأبحاثهم المختلفة، و كانت الغاية من هذا البحث هو إستخلاص و إثبات القيمة الإيجابية و الكبرى للإنسان عند الفارابي و إيضاح و تبيان رأيه في هذا المجال.

الفصل الأول: مفهوم الإنسان في الفلسفة اليونانية

تمهيد

المبحث الأول: مفهوم الإنسان عند رواد الحركة السوفسطائية

المبحث الثاني: مفهوم الإنسان عند سقراط

المبحث الثالث: مفهوم الإنسان في الفلسفة الأفلاطونية و الفلسفة الأرسطية

خلاصة

تمهيد:

تعد قضية نشأة الإنسان و محاولة التعرف على ماهيته و مفهومه و طبيعته و مصيره من القضايا الأساسية التي شغلت تأمل و تفكير فلاسفة و عمالقة العصر اليوناني بصفة عامة و لدى فلاسفة و مفكري أصحاب الفلسفة العملية بصفة خاصة، فالفلسفة اليونانية في إعتقادنا قد ظهرت عموما مع ظهور أول الحضارات الإنسانية و مع بداية التفكير الإنساني في قضايا الوجود و أصل العالم الطبيعي، و أصل الإنسان و قضاياه في علاقته مع الأخرين و هذا لا يعني أن الإنسان كان مهمشا و مغيبا من قبل فنجد أنه كان محل إهتمام الشعراء و فلاسفة الطبيعة إلا أنه لم يكن يحتل الصدارة في أبحاثهم لأنهم نظروا إلى الإنسان من خلال منظور طبيعي بإعتباره جزء لا يتجزأ عن العالم الطبيعي، و لكن تغير مسار البحث و ذلك مع ظهور مجموعة حكماء اليونان في القرن الخامس قبل الميلاد أولئك المعلمون الذين لقبوا أنفسهم بالسوفسطائيين، فظهورهم كان العلامة الفارقة في الفكر اليوناني، تلك العلامة التي ميزت ماقبلها عن ما بعدها، و قبل كل ذلك و بعد كل يعود إليهم الفضل في ظهور سقراط، فلولا ما أحدثه الفكر السوفسطائي من ثورة فكرية زلزلت الأرض الثابة تحت أقدام اليونانيين و أشعلت عقولهم الخاملة و ألهبت حواسهم نحو إكتشاف كل جديد، و لولا إنهيار القيم الأخلاقية و الإجتماعية التقليدية بتأثير معاول الهدم الفكري الذي أحدثه السوفسطائيون بأرائهم الفكرية المتعددة فلولا كل ذلك ما ظهر سقراط و لما كان هناك حاجة لأن يقوم بهذا الدور الإصلاحي الكبير الذي حاول القيام به، لأن السوفسطائيون كانوا بحق خير ممثل للنزعة الإنسانية و درسوا الإنسان من خلال عدة جوانب لعل أهمها الجانب المعرفي و الأخلاقي و السياسي و إهتموا بالفرد بعد أن كان مضمرا في ظل نظام جماعي و قد شاركهم سقراط في الإهتمام بالإنسان و حياته و قضاياه و جعله المحور الأول للعالم، و كذلك تلميذه أفلاطون قد عني إهتماما كبيرا بالإنسان من خلال دراسة نشأته و طبيعته و مصيره دراسة مفصلة و حتى أيضا أرسطو إهتم بماهية الإنسان. لذا سنحاول دراسة الإنسان و البحث عن ماهيته إبتداءا من السوفسطائيون إلى غاية أرسطو من خلال ثلاث قضايا أساسية: نشأته، غاية وجوده، و مصيره.

المبحث الأول: مفهوم الإنسان لدى أعلام النزعة السوفسطائية

لقد حول السوفسطائيين في مجال البحث الفلسفي من الطبيعة و المادة الأولى للوجود إلى الإنسان أي من الموضوع إلى الذات،فقد وجهوا النظر إلى الإنسان و إلى معرفته، لذلك إهتموا في دراستهم الأولى بعلاقة الإنسان و كيفية معرفته و المعيار الحقيقي لصدق المعرفة، و تأكديهم على دور الذات الإنسانية في المعرفة .

فالنّسبية السّوفسطائية كانت نقطة البداية في آرائهم الأخلاقية فهم إنطلقوا في دراستهم لمبادئ و قيم المجتمع و هذا ما سنتطرق إليه بذكر أهم الأفكار في الجانب المعرفي، و لا سيما الجانب الأخلاقي التربوي.

أولا: الإنسان في الإيطار المعرفي:

قبل السّوفسطائيين كان الفلاسفة يفرقون بين الحس و العقل بين المدرك الحسي و المدرك العقلي،و كانوا يرون أن الحقيقة تدرك بالعقل لا بالحس، و كان على رأس هؤلاء "الفلاسفة الإيليين و قد رأو أن الحق يدرك بالعقل أما الحواس فتغشنا و هي خادعة، و هيراقليطس* أنه فرق بين المعرفة العقلية و المعرفة الحسية،و أكد على المعرفة العقلية، و مع مجيئ بارميندسأوضح بين الحقيقة و الإعتقاد، و من بعدها فرق ديمقريطس بين المعرفة الواضحة و المعرفة المبهمة"[1]، و لكن رغم هذا الإختلافات الجوهرية بين المفكرين السابقين لم يكن لديهم أدنى شك بقدرة الإنسان و مركزيته و إمكانيته للوصول إلى المعرفة الحقيقية، و هذا ما نجده حاضرا و بقوة لدى الحركة التنويرية السوفسطائية الّتي تعترف بسيادة الإنسان المعرفية و العملية.

1: الوجود و المعرفة عند بروتاجوراس:

نجد ذلك الإختلاف بين السابقين سببا قويا لدى أبرز أعلام الحركة السوفسطائية للشك في إمكانية المعرفة الصحيحة و اليقينية، فنجده نسب كل شيء إلى الإنسان الفرد، و ذلك حينما قال مقولته الشّهيرة:"إن الإنسان هو مقياس كل الأشياء،مقياس تلك الأشياء الموجودة و الأشياء غير الموجودة"[2]، نجده أعطى الأولوية الكاملة للإنسان عندما أعلن مبدأه المشهور بأن الإنسان مقياس الأشياء جميعا، و إمكانية الوصول إلى المعرفة الصحيحة فالمعرفة عند بروتاجوراس تعتمد على الإنسان بصفة خاصة و حسبه لا توجد حقيقة موضوعية و لا توجد حقيقة مستقلة عن الذات الفردية، و ما يبدو للفرد على أنه حقيقي هو حقيقي

[1]-د. محمد جديدي: الفلسفة الإغريقية، الدار العربية للعلوم منشورات الإختلاف، بيروت، ط1، 2009 ، ص 222.

* ولد في افسوي حوالي سنة 535 ق.م، أسرته أرستقراطية نبيلة، لقب بالغامض أو المظلم لغموض أسلوبه، توفي سنة 475 ق.م.

2:محمد جمال الكيلاني: الفلسفة اليونانية أصولها و مصادرها، ج1، من المرحلة الأسطورية و حتى أفلاطون، دار الوفاء لدنيا الطباعة و النشر، الإسكندرية، ط1،2008،ص277.

بالنسبة لهذا الفرد، و هكذا فإن الحقيقة متطابقة مع الإحساسات و الإنطباعات الذاتية، لذا أقر بأن الإنسان هو مقياس الأشياء جميعا.

و من خلال هذه المقولة الشهيرة لبروتاجوراس إختلفت الآراء و التفسيرات حولها "ماذا يقصد بروتاجوراس بالإنسان هل يقصد الإنسان الفرد؟ أم الإنسان بمعنى النوع؟ فنجد أفلاطون قد شرحها قائلا: تبين معناها بالجمع بين رأي هرقليطس في التغير المتصل و قول ديمقريطس إن الإحساس هو المصدر الوحيد للمعرفة منهما أن الأشياء هي بالنسبة إلي على ما تبدوا لي، و هي بالنسبة إليك على ما تبدو لك، و أنت إنسان و أنا إنسان فالمقصود بالإنسان هنا الفرد من حيث هو كذلك، لا الماهية النوعية"[1]، و للتوضيح أكثر يضرب لنا أفلاطون مثالا لتوضيح هذه العبارة فيقول في محاورة ثياتيوس"فالريح واحدة التي تهب على رجلين هي باردة بالإضافة إلى الذي يشعر ببرودتها، فإن الأشياء هي بالإضافة إلى كل منا كما يشعر بها كل منا"[2]،معناه أن الريح تهب على رجلين فشخص يشعر بأنها باردة و الآخر يشعر بأنها دافئة فهذا راجع إلى شعور كل واحد منا، فإحساسات الإنسان تختلف دائما من فرد لآخر و حتى المحسوسات ذاتها في تغير مستمر،فمعناه أن حواسي شخصية، و خاصة بي، و هي لا تفيد أحد غيري، و ذهب أرسطو في كتابه ما بعد الطبيعة إلى أن بروتاجوراس قد زعم أن "الإنسان مقياس الأشياء جميعا و بعبارة أخرى أن الحقيقة هي ما تبدو لكل شخص، فإذا كان الأمر كذلك كان الشيء ذاته موجودا و لا موجودا و حسنا و قبيحا على حد سواء أن جميع الأحكام الأخرى المتضادة صادقة على السواء ما دام الشيء نفسه في الغالب يبدو جميلا عند قوم، و على الضد من ذلك تماما عند آخرين، وأن ما يبدو لكل شخص هو مقياس الأشياء "[3]، و نجد أيضا تعليقا آخر لسكستوس بشأنه يحاول تفسير مقولة بروتاجوراس فيقول: "أن بروتاغوراس يقرر أن كلا من المادة و الحواس تتغيران، فالحواس تتغير حسب مراحل الحياة، و أحوال البدن المتقلبة و تشمل المادة على العلل الخاصة بكل الصفات التي تظهر أمام الجميع، و الناس يدركون صفات مختلفة في أوقات مختلفة، و هذا راجع إلى أحوالهم المختلفة"[4]، فنلاحظ إذن أن بروتاجوراس قد نقل مشكلة المعرفة من الموضوع إلى الذات العارفة، إذن لا توجد حقائق مستقلة على الذات الفردية، لذا نجد بروتاجوراس يؤكد بعدم وجود أي فرق بين الوجود كما أحسه و بينه في الخارج، و ليس للشيء وجود خارجي مستقل عن إحساسي أنا، و بالتالي فما أراه أنا فهو حق بالنسبة إلي و ما يراه الآخر فهو حق أيضا بالنسبة له ولا تناقض بيننا و هذا يدل على أن بروتاجوراس يقر بأن الحواس صادقة و ينكر خداعها و يراه مستحيلا، و يؤكد على التغير و التحول في الحواس من شخص لآخر.

[1]- يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، دار العالم العربي، القاهرة، ط2،2012،ص 69.
[2]-محمد فتحي عبد الله:دراسات في الفلسفة اليونانية، دار الحضارة للطباعة و النشر و التوزيع، طنطا، د.ط، د.س، ص 137.
[3]- نفس المرجع، ص 137.
[4]- نفس المرجع، ص138 .

إذن و من خلال مقولة بروتاغوراس الشهيرة فهو "لا يقصد بالإنسان البشرية على الإطلاق على حد تعبير وولتر ستيس كما قال بل يقصد في هذه الحالة الإنسان الفرد و هو يقصد بمعيار جميع الأشياء مقياس حقيقة الأشياء كلها، أن كل إنسان فرد هو مقياس ما هو حقيقي بالنسبة له، و ليس هناك حقيقة سوى إحساسات و إنطباعات كل إنسان و ما يبدو صادقا بالنسبة لك صادقا بالنسبة لك، فإن حواسي و مشاعري شخصية بالنسبة لي، و لا يمكن نقلها إلى الأخرين، فمثلا لا يصح إنسان أن ينقل إحساس الحمرة إلى إنسان عنده عمى ألوان لم يسبق له أن جرب إحساس اللّون الأحمر"[1]، لذا فإن الإحساسات تتغير بتغير الأفراد و كل فرد يحس بشيء محدد من وجهة نظره الخاصة و على طريقته، إذن بروتاجوراس يؤمن بالمعرفة الحسية و هذه المعرفة نجدها متصلة بالأفراد و معتمدة عليهم. فعندما يقرر بروتاجوراس إذن أن الإحساسات و الإنطباعات مختلفة فنستنتج إذا و كما قال أفلاطون أنه إنطلق من فكرة التغير عند هيراقليطس، لذا نجده تأثر بتعاليمه، "لقد علم هيراقليدس أن كل دوام فكل شيء هو صيرورة دائمة و كل الأشياء تدفق، وما هو موجود في هذه اللحظة التالية و حتى في اللحظة الواحدة يؤمن هيراقليدس أن الشيء موجود فإذا كان من الحق أن نقول أنه موجود فإنه من الحق أيضا بالمثل أن نقول أنه غير موجود و هذا في الواقع هو تعاليم بروتاجوراس"[2]، لذا نجد أن بروتاجوراس قد تأثر بسابقيه من جهة تأثره بهرقليطس الذي أقر بالتغير و من جهة أخرى تأثر بديمقريطس الذي إعتبر أن الإحساسات هو المصدر الوحيد للمعرفة، بذلك و حسب المبدأ الذي أقر به بروتاجوراس نستنتج أنه "لا يوجد شيء هو واحد في ذاته و بذاته، و لا يوجد شيء يمكن أن يسمى أو أن يوصف بالضبط لأن كل شيء في تحول مستمر فما نحسه فهو موجود على النحو الذي نحسه، و ما ليس في حسنا فهو غير موجود، و على ذلك تبطل الحقيقة المطلقة لتحل محلها حقائق متعددة بتعدد الأشخاص و تعدد حالات الشخص الواحد"[3]، و بهذا فكل شيء في صيرورة دائمة و لا يوجد شيء ثابت بل متغير، لذا فالمعرفة حسية و ذاتية و أن الأشياء هي بالنسبة للفرد الواحد على ما تبدو له، و هي بالنسبة للآخر على ما تبدو له و كل منهما ينتمي إلى نوع الكائن الإنساني، و هكذا جاء في محاورة تياتيتوس حينما شرح سقراط عبارة بروتاجوراس قائلا: ألا يفسر هذا القول على النحو الأتي :كما تبدو لي الأشياء تكون بانسبة لي و كما تطهر لك تكون بالنسبة لك لأني و إياك بشر"[4]، لذا و من خلال هذا نستطيع أن نلخص المبادئ التي تقوم عليها نظرية

[1]- وولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر، القاهرة، د.ط، 1984 ، ص103 .
[2]- نفس المرجع، ص104 .
[3]- يوسف كرم، نفس المرجع السابق، ص69 .
[4]- محمد جديدي، نفس المرجع السابق، ص 222.

بروتاجوراس في المعرفة على نقاط أساسية هي:

1: إن المعرفة أساسها الإحساس ة أن الإحساسات دائما صادقة.

2: إن المعرفة نسبية بكل ما تعنيه الكلمة.

3: إن الوجود متوقف على من يدركه، فلا وجود لشيء إلا بعد أن يدركه المدرك بخبرته الحسية الذاتية المباشرة.

إذن بروتاجوراس إنطلق من فكرة التغير عند هيراقليطس و من فكرة ديمقريطس الذي إعتبر أن المعرفة الحسية هي المصدر الأساسي للمعرفة، و خرج بالقول بأن الإنسان مقياس الأشياء هي بالنسبة إلي على ما تبدو لي، و هي بالنسبة إليك على ما تبدو لك و خلاصة مذهب بروتاجوراس تفيد أن الإحساسات صادقة و أنها هي معيار الحقيقة، و أن المعيار هي الإحساس و هي نسبية تختلف بإختلاف الزمان و المكان و الشخص، بل إنها مختلفة بإختلاف و تعدد حالات الفرد الواحد و أن الوجود متوقف على الشخص العارف،

و بهذا نجد أن بروتاجوراس أخرج الإنسان من نطاق القانون الحتمي الذي كان سائدا من قبل ليصبح هو قانون الأشياء، و قانون وجودها، فوجود كل شيء في العالم أصبح متوقف على وجود الإنسان.

2: الوجود و المعرفة عند جورجياس:

كما ذكرنا سابقا أن بروتاجوراس هو الذي وضع النسبية و نادى بها، و إذ نجدها هي نقطة البداية في فلسفة جورجياس خاصة في تناوله لمشكلة المعرفة، لذا كانت النزعة الحسية النسبية هي القاعدة الأساسية التي إنطلق منها غالبية رواد الكركة السوفسطائية، وذلك ما قاله بروتاجوراس في تناوله للمعرفة الإنسانية فأقر بنسبية الحواس، وإستحالة الوصول بها إلى الحقيقة العامة، و إستحالة المعرفة، هي أيضا تشكل موقف جورجياس إذ نجد أن جورجياس تخطى نطاق الحواس إلى نطاق الفكر و التخيل إذ نجده أنه ألف كتبا كثيرة في البيان و قواعد الخطابة أو فن الإقناع،"كان صاحب أسلوب بلاغي رفيع إلى حددفع باليونانيين إلى نحت من إسمه طريقة غورجياسية، إنّ كتابات جورجياس ترتكزت في مجال الخطابة و الفلسفة ومن أوائل كتبه في الخطابةRhetoric وهذا الكتاب لم يكن يتضمن قواعد دقيقة لفن الخطابة"[1]، لأن السوفسطائيين كانوا يمجدون الخطابة و الجدل لذاتهما، و أيضا كما يعرف على جورجياس أنه درس مسألة اللغة، و ما مدى صدقها فيما تعبر عنه، و على سبيل ذلك "وضع جورجياس كتاب في اللّاوجود قصد به إلى التمثيل لفنه و الإعلان عن مقدرته بالرد على الإيليين و التفوق عليهم في الجدل لأن الفلسفة الإيلية تزعم أن الوجود موجود، لذا جورجياس يرد على زعمائها ينفي الوجود، و كما أورد في كتابه ثلاث قضايا: الأولى : لا يوجد شيء، و الثانية: إذا كان هناك شيء فالإنسان قاصر على إدراكه، الثالثة:

[1]- محمد جديدي: الفلسفة الإغريقية، نفس المرجع السابق، ص 226 .

غذا فرضنا أن إنسانا أدركه فلن يستطيع أن يبلغه لغيره من الناس،أما عن الأولى فيقول: اللّاوجود غير موجود من حيث إنه لا وجود و الوجود غير موجود كذلك فإن هذا الوجود إما أن يكون قديما أو حديثا"[1]، يعني أن يكون هذا الوجود إما مخلوقا أو أزليا قديما أو حديثا، "فإذا كان قديما فهذا يعني أن ليس له مبدأ، و أنه متناه،إذ لو كان كذلك لكان لا أول له، و ما لا أول له فهو غير محدد و ما لا حد له فلا يحيط به مكان، فإذا كان الوجود قديما كان لا محدود، و إذا كان لا محدود فلا يحتويه مكان، و إذا كان لا يحتويه مكان، فهو غير موجود، و كذلك لا يمكن أن يكون الموجود حادثا، إذ لو كان كذلك لوجب أن يكون حادثا عن شيء، إما موجود أو لا موجود و كلاهما مستحيل لأنه من المستحيل أن يجتمع في الشيء الواحد الوجود و الّاوجود"[2]، و بالتالي يقر جورجياس على أنه لا يوجد سيء على الإطلاق لأنه لما كان الوجود غير موجود فبالتالي فلا شيء موجود،أما القضية الثانية و التي يقول فيها إذا وجد شيء فلا يمكن معرفته حيث يرى غورجياس بأن "هناك فرق جوهريا بين الموجود و بين المعلوم و إلا لكان كل معلوم موجودا، و حينئذن فلا مجال للوقوع في الخطأ ما دام الموجود معلوما و لما كان الخطأ حاصلا، لم أن يكون الموجود غير المعلوم"، و بالتالي لكي نعرف وجود الأشياء يجب أن يكون بين تصوراتنا و بين الأشياء علاقة ضرورية هي علاقة المعلوم بالعلم،أي أن يكون الفكر مطابقا للوجود، و أن يوجد الوجود على ما نتصوره، و لكن هذا غير صحيح لأننا في الكثير من الأحيان حواسنا تخدعنا و كثيرا ما تصور لنا و تركب صورا غير حقيقية لها، و نلاحظ في هذه القضية تطرق غورجياس إلى مشكلة العلاقة بين الفكر و الواقع و من خلال هذه العلاقة يحاول البرهنة على قصور المعرفة الإنسانية عن بلوغ المعرفة الحقيقية، و بالتالي لا يمكن أن تتم لنا معرفة بالوجود، لأنه ليس هنالك مطابقة بين الفكر و الوجود ، لأن موضوعات الفكر تختلف عن موضوعات الواقع، فكثير من موضوعات الفكر غير حقيقية و لا وجود لها واقعيا ، إذن فنحن نتصور تصورات و تخيلات لا يقابلها وجود.

أما القضية الثالثة فترجع حجتها إلى أن "وسيلة التفاهم بين الناس هي اللغة، و لكن ألفاظ اللغة إشارات وضعية أي رموز و ليست مشابهة للأشياء المفروض علمها، و أن الحواس لكل منها وظيفتها الخاصة فما هو مدرك بالسمع ليس مدركا مثلا بالبصر، فلا تبادل بينهما و لا يمكن أن يتصل بعضها بالبعض، فنجد أن ما هو موجودا خارجا عنا مغاير للألفاظ، فنحن ننقل للناس ألفاظنا و لا ننقل لهم الأشياء، فاللغة و الوجود دائرتان متخارجتان"[3]، لذا يرى جورجياس أن ما يصل إلينا عن طريق الحس لا يمكن نقله إلى الآخرين، و نتيجة لذلك فنحن حينما نحاول نقل مشاعرنا و ما عرفناه للناس، فلا ننقل لهم الحقيقة الكاملة، و ما عرفناه بالضبط بل ننقل لهم الكلام فقط و بدون جدوى، و بالتالي فكلامنا لا يمكن أن يساوي الأشياء الموجودة مادام مختلف عنها، و بالتالي لا يمكن أن نتفق كلنا على وجود شيء بشكل عام و محدد و بالتالي

[1]-أ.د.عبد الله شمت المجيدل: تطور الفكر الفلسفي من الفلسفة اليونانية إلى المعاصرة، دار الأعصار، دمشق، ط 1، 2015 ، ص62 .
[2]- يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، نفس المرجع السابق، ص70 .
[3]- محمد فتحي عبدالله، دراسات في الفلسفة اليونانية، نفس المرجع السابق، ص63 .

ما أراه أنا و ما أعرفه و ما أنقله لشخص آخر ليس شيآن متشابهان، لذا إعتمد غورجياس في هذه القضية إلى العلاقة بين اللغة و الواقع الخارجي أو العلاقة بين اللفظ و المضمون الحقيقي، و أن اللغة حسية قاصرة عن التعبير بصدق عما ما لدينا من أفكار و التعبير عنها، و بهذا أنكر غورجياس معرفة الأشياء، كما أنكر الصلة بين اللغة و الفكر، "و الحقيقة أن غورجياس لم يكن من المنكرين كلية للوجود، بل أنه فقط و كما يبدو من الثلاث قضايا التي أتى بها و من خلال برهانه على القضيتين الثانية و الثالثة ينكر الوجود المعقول الواحد بالمعنى الإيلي و إنكار هذا الوجود و إعتباره غير موجود إنما هو جوهر الفكر السوفسطائي الذي بدأ إعلانه على يد بروتاجوراس، و يكون غورجياس قد نجح من خلال براهينه السابقة في هدم الأساس الثلاثي الذي أقام عليه بارميندس فلسفته، أعني تلك الدائرة التي تبدأ من الوجود و تنتهي باللغة مارة بالفكر، فلقد تفككت الصلة بين هذه الأسس الثلاثة و نتج عن تفككها هدم نظرية المعرفة و نظرية الوجود الإيلية"[1]، إذن مع مجيء غورجياس قد فكك و شك في العلاقة بين تلك الأسس الثلاثة الذي قام بارميندس عليها صرحه الفلسفي، لأنه كان بارميندس يصل بين الوجود و الفكر و اللغة و يثبت وجود الموجود لأننا نفكر فيه و نعبر عنه بالفظ، و عنده أن الاوجود غير موجود لأننا لا يمكن أن نفكر فيه أو نعبر عنه، فجاء غورجياس يهدم هذه النظرية حينما قال إننا نفكر في اللاوجود و نعبر عنه حينما نتصور عربة تجري على سطح الماء أو رجلا له أجنحة، إذن غورجياس أنكر العلاقة و تلك الصلة بين اللغة و الفكر، و كان يمتاز بالنزعة الشكية، لأنه شك في الحواس و العقل و المتخيلة، و إنتهى بنا إلى القول أن اللغة عاجزة عن التعبير الحقيقي لمضمون الأشياء.

ثانيا: الإنسان في الإيطار الأخلاقي و التربوي:

كان هدف السوفسطائيين و من خلال تعاليمهم الأخلاقية هو الإهتمام بحقيقة و غاية الوجود الإنساني و التركيز عليه في هذا العالم، و هي عملية السعي وراء السعادة و كيفية الوصول إليها، لذا كان العديد من الآراء في هذا المجال إذ تعتبر السعادة هي الغاية المنشودة لدى الإنسان، لذا سنحاول التطرق إلى معالم تلك السعادة كما رسمها السوفسطائيين و أيضا التطرق إلى ذلك الصراع السوفسطائي السقراطي، كما صوره أفلاطون في محاورة بروتاجوراس عن السؤال السوفسطائي السقراطي عن السؤال عن الفضيلة و ماهيتها، و هل بالإمكان تعليمها أم أنها فطرية؟

بناء على ما سبق فإن ما ينطبق على الجانب النظري المعرفي ينطبق أيضا على الجانب العملي الأخلاقي "فإذا عدّ الفرد مقياس الخطأ و الصواب و الحق و الباطل فهو كذلك مقياس الضر و النفع، الخير و الشر، العدل و الظلم، إذ نجد أن بروتاجوراس هو القائل بأن القوانين و العادات و الأخلاق نسبية، و أن معيار الصحة لهذه النظم و القوانين هو المجتمع الذي تطبق فيه و على هذا فالأخلاق نسبية مثلما أن

[1]- يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، نفس المرجع السابق، ص71 .

المعارف نسبية و ذلك تبعا لإختلاف شرائع المدن و عاداتها و تقاليدها"[1]، لذا نجد أن النظرية الحسية النسبية في المعرفة عند بروتاجوراس قد إنعكست على فلسفته الأخلاقية، فقرر نسبية الفضائل كذلك، "حينما أعلن أن الإنسان هو معيار الخير أيضا، فما يراه خيرا بالنسبة له فهو خير و ما يراه شر فهو شر بالنسبة له، فهذا يعني أن الإنسان هو مقياس كل الأشياء جميعا و هذا يوافق المبدأ الذي نادى به، إذن أن الفرد مقياس النفع و الضر، و الخير و الشر، و العدل و الظلم، غير أن هذا لا يعني ترك الأمور فوضى و إنكار الحكمة و الحكيم"[2]، لأن نجد من تصورات البعض يعتقدون ما بعضه خير من بعض، "فالطبيب حكيم إذ يستخدم العقاقير لإستبدال تصورات الصحيح بتصورات المريض، و الأولى خير من الثانية، و السوفسطائي أو تلميذه حكيم إذ يحدث في السياسة مثل هذا الإنقلاب، فما يسمى حقا في العمل هو النافع في وقت معين و ظروف معينة لأن السوفسطائي يحدث في السياسة ما يحدثه الطبيب في مجال الطب و الصحة فكلاهما يقوم بغاية واحدة،السوفسطائي يشفي العقول مثلما أن الطبيب يشفي الأبدان[3]،إذن فكلا من عمل الطبيب و عمل الفيلسوف متشابهان فكل يقوم بأداء ما عليه فعله، "فالمحك هنا هو النافع أو المفيد، فلا شك أن ما يراه أي إنسان خيرا بالنسبة له يرتبط بما يعود عليه بالنفع، و ما يراه شرا يرتبط عنده بضرر يقع عليه، فالمبدأ الأساسي عند السوفسطائيين أن الحقيقة هي ما أعتقده أنا و الخير هو ما أختاره أن أفعله أنا"[4]، إذن نحكم على الفعل الخلقي بأن خير أو شر ، بمدى المنفعة التي تأتي من وراء هذا الفعل، فإن حقق الفرد منفعة و لذة فهو خير، و إن ترتب عنه ضرر و ألم فهو شر، إذن نسبية المعرفة تتبعها نسبية الفضائل بحيث ما يراه كل شخص تبعا لما يحقق مصلحته الشخصية و منفعته.

و هنا ظهرت بذور نظرية المنفعة في الأخلاق "حين وحد بين الفضيلة و المنفعة، و من ثم كان إعلانه الجريء أكثر إتساقا مع مبادئه الفلسفية حينما أكمل عبارته السابقة قائلا فإن كنا قد درجنا على أن العلوم هي التي يجب أن تعلم فيجب أن يقوم بذلك معلومون محترفون"[5]،بخصوص مسألة الفضيلة التي تعد مهمة في المجال الأخلاقي، نجد أن أفلاطون كتب محاورة هامة أطلق عليها إسم بروتاجوراس وبحث فيها عن الفضيلة و هل يمكن تعليمها للغير و هل هناك علم يتعلق بها، إذ نجد أن أفلاطون في هذه المحاورة كان "قد قصد أن يعرض لفلسفة سقراط و بروتاجوراس في هذا الموضوع و يقارن بينهما، ففي حين يذهب سقراط أن الفضيلة علم إلا أنه ينتهي إلى القول بأنها لا تعلم، أما بروتاجوراس فقد أنتهى إلى عكس هذه المقارنة إذ رأى أنها ليست علما و إنما تعلم"[6]، و كان هذا هو جوهر الإختلاف الذي كان بين بروتاجوراس و سقراط، إذن و لو نظرنا نظرة شاملة للسوفسطائيين نجدهم قد وصفوا على أنهم معلموا

[1]- محمد علي أبو ريان: تاريخ الفلسفة اليونانية، دار الوفاء، الإسكندرية،ط1 ، ، ص95 .
[2]-أمل مبروك: مقدمة في تاريخ الفلسفة اليونانية ، ص 87.
[3]- محمد جديدي: الفلسفة الإغريقية، نفس المرجع السابق، ص224.
[4]- وولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، نفس المرجع السابق، ص108 .
[5]- أمل مبروك: مقدمة في تاريخ الفلسفة اليونانية، نفس المرجع السابق، ص87 .
[6]- أميرة حلمي مطر: الفلسفة اليونانية تاريخها و مشكلاتها، دار قباء للطباعة و النشر، القاهرة،د.ط، 1998 . ص122

فضيلة، و لكن نجد كلمة فضيلة في معناه اليوناني لا تقتصر على الأخلاقيات فقط ، "فكانت تعني عندهم قدرة الشخص على أن يؤدي بنجاح وطائفه في الدولة و لكل شخص فضيلته الخاصة مثلا: رجل الآلة أن يفهم الآلة، و فضيلة الطبيب هي العناية بالمرضى و فضيلة مدرب الخيول هي القدرة على تمرينها، و لقد أخذ السوفسطائيين على عائقهم أن يدربوا الناس على الفضيلة بهذا و دون استثناء نجد أن السوفسطائيين قد عبروا عن هذه النسبية الأخلاقية التي ترى أنه لا فرق بين ما يسمى لدى الناس فضائل و ما يسمى رذائل، لأنه ما يراه البعض فضيلة قد يراه الآرون رذيلة...و هكذا"[1]، و هذا راجع إلى شعور و إحساسات كل واحد منا،و إذ نجد أن الإنسان غايته المنشودة هي تحقيق السعادة و تجنب الألم

و مما سبق يبدوا أن بروتاجوراس قد كان أول من أثار "مشكلة التعارض بين الإتفاق و الطبيعة في مجال الأخلاق،ـ أي ما هو موجود بالطبيعة و ما هو موجود بإتفاق الناس لقد طبق ذلك التمييز في ميدان الأخلاق فقال فيما رواه أفلاطون عنه في محاورة بروتاجوراس: قال أن الفضائل يتعلمها الناس وفقا لنواميسهم* التي تنشأ بين الناس المتحضرين المدنيين"[2]، إذن و حسب بروتاجوراس فإن الناس يتعلمون الناس الفضيلة عن طريق الممارسة و التعود فنجده يقول "حيث يبدأ هذا على يد الأباء منذ الصغر حيث يتعلم الأطفال هذا حسن و هذا قبيح، ثم يذهبون بعد ذلك إلى المدارس حيث يتعلمون مبادئ القراءة و الكتابة و يأخذون عن الشعر التعاليم الأخلاقية، كما يتعلمون بالرياضة البدنية الخشونة و ضبط النفس، و هي فضائل خلقية لازمة للكفاح و للدفاع عن المدينة ثم يتعلمون من المدينة شرائعها و قوانينها و كيف يسلكون في المجتمع، و إذ إنحرف الواحد منهم عن هذه القوانين عوقب على ذلك، إن التربية الخلقية إذن مسلسلة متصلة الحلقات يلتقطها الفرد من بيئته الإجتماعية على يد معلميه"[3]، هكذا يبدو إذن إيمان بروتاجوراس بإمكانية تعليم الفضيلة، لذا كان يعول على الأسرة نتعلمها سواء كان الأب أم الأم أو المربية، فالعملية التعلمية تبدأ إذن منذ الطفولة، و على حسب بروتاجوراس فنحن بحاجة ماسة إلى من يعلمنا الفضيلة،و هي ليست ثمرة للطبيعة أو المصادفة كما قال و لكنها تعلم و يحوزها الناس عن طريق التعلم و الممارسة الفعلية، "إن الناس تتعلم الفضائل من بعضها البعض تماما كما يتعلمون لغة الوطن من بعضهم البعض، فجميع أفراد المدينة إنما يمتلكون الفضيلة و العدالة و المعرفة بإعتبارها الشروط الضرورية لوجود المدينة و مع ذلك فلا بد من توافر المعلمين الأخصائيين الفضيلة حتى لا يلوم أبناء المدينة أحدهم بأنه ينقصه الفضيلة"[4]،و من خلال هذا نجد أن أعلام النزعة السوفسطائية كانوا يعلمون الناس الفضيلة على حسب ما يتصوره و يحصلون على أجل هذا التعليم، وبالتالي فهم لا يعلمون إلا من يريد أن يتعلم، فإن أراد أحد أن يكسب قضية أمام المحاكم و هو فيها متهم بالقتل أو السرقة، فإن

---

[1]-د. مصطفى النشار: تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي،دار قباء الحديثة، القاهرة، ط، 2007 ،ص357 .

*أي تلك الفضائل التي يتعلمها الناس و فقا للعادات و التقاليد.

[2]- نفس المرجع السابق، ص 357 .

[3]- نفس المرجع السابق، ص357.

[4]- محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي، نفس المرجع السابق، ص99 .

السوفسطائيين يتكفل بتعليمه حتى يتمكن من تبرئة نفسه من التهمة، و يصبح أيضا يمتلك براعة في الجدل و الحوار بشكل عام ، وما نفهمه أن بروتاجوراس أراد أن تبيان أهمية التعليم و في نفس الوقت أراد أن يدافع عن رأيه في نسبية الفضيلة بأنها تختلف من مجتمع إلى آخر بحسب إختلاف العادات و التقاليد و النواميس التي تخصهم، كما تختلف من شخص إلى شخص آخر تبعا لمصلحة كل شخص و معرفته لما ينفعه، فالفضائل حسبه تختلف و تتنوع بإختلاف المجتمعات من ناحية الأفراد فكل فرد و حسب تصوره الشخصي الذاتي و ذلك تبعا لما يعود عليه بالنفع.

و ماهو ملاحظ أيضا من خلال الأفكار التي أقرها بروتاجوراس أن هناك نوعا من التوازن و التوافق بين المحافظة على القديم في مجال الأخلاق و السياسة و التعبير عنها بكل حرية وإثر هذا الصدد نجده يقول "إننا نتعلم من مجتمعنا إلا ما درج الآباء و الأجداد على تلقينه لجيل الأبناء بإستمرار، كما أنه بدعوته إلى أن الإنسان الفرد هو معيار الخير و الشر قد أقر بوضوح حق الفرد في إتخاذ الرأي الخاص به و في الإتجاه نحو السلوك المناسب بحسب تقديره للموقف ولما ينفعه فيه[1]، لذا يمكننا القول و وفق نظرية بروتاجوراس التي أقر بها أنه تمكن في مشواره الفكري أن يقدم فلسفة للحضارة الإنسانية كان المحور و المنطلق الأساسي فيها هو الإنسان، و إيمانه بمقدرته على الإبداع و التجديد و الإختراع. هذه إذن خلاصة البرنامج التربوي الذي يقر به برتاجوراس و الذي كان له عظيم الأثر فيما بعد على الفكر التربوي عند أفلاطون،كما سنرى لاحقا بالرغم الهجوم الذي سيشنه سقراط و من بعده أفلاطون على هذه الآراء الأخلاقية و السياسية لبروتاجوراس، إلا أن أفلاطون سيأخذ بآراء بروتاجوراس و سيتأثر به، و هذا ما سنجده واضح في كتابه "الجمهورية" حيث خصص معظم محاوراة الجمهورية إلى الحديث عن التربية و التعليم الذي ينبغي أن يتوافر في دولة المدينة، و هكذا إذن كانت مهمة معظم السوفسطائيين كما حدد معالمها بروتاجوراس و هي تعليم الفضيلة التي تحقق النجاح في الحياة العملية

و إذ إنتقلنا إلى الجانب الأخلاقي و التربوي عند جورجياس لوجدنا أنه يحاول تحديد مهمته كخطيب سوفسطائي، أي أنه يحاول الوصول بالإنسان إلى الخير الأسمى، و هذا ما نلاحظه في محاورة جورجياس لأفلاطون على لسان سقراط"يذهب جورجياس إلى أن الإنسان لن يصل إلى الخير الأسمى، إلا عن طريق فن البيان ذلك الفن الذي يمنح الحائز عليه الحرية بالنسبة لنفسه، و السيادة على الآخرين في وطنه، بأنه القدرة على إقناع المرء بواسطة حديث القضاة في محاكمهم و الشيوخ في مجلسهم"[2]، و نلاحظ أن في هذه المحاورة يتساءل أفلاطون على لسان سقراط: "هل البيان بهذا الإعتبار في موضوع العدل و الظلم يعد عامل إقناع عقيدة لا عامل علم؟ و هنا يجيب جورجياس بالتأكيد إن موضوع الإقناع هو العدل و الظلم، لأن أصحاب هذا الفن حسبه هم اللذين يمتلكون القدرة على الكشف عن حقيقة الأمور، و إقناع

[1]- أميرة حلمي مطر: الفلسفة اليونانية، نفس المرجع السابق، 124 .
[2]- محمد جمال الكيلاني: الفلسفة اليونانية أصولها و مصادرها، نفس المرجع السابق، ص

الناس بها، لا وفق مبدأ الظلم، بل وفق لمبدأ العدل و العمل على تحقيقه،إذن ففن الإقناع يحقق أغراضه بواسطة الكلمات و يتعلق بأعظم الأشياء البشرية و أفضلها"[1]. و خلاصة مذهب جورجياس و فقا لهذا الشأن أنه رأى أن "كل الفضائل مثل الموجودات نسبية، و غير مطلقة و لكل موجود فضيلته الخاصة به،و من ثم ينفي وجود مفهوم شامل أو محدد للفضيلة، و الحقيقة أن جورجياس كان أكثر السوفسطائيين حبا للجدل و الخداع اللفظي، و التأثير الخطابي لقد شمل الشك عنده الوجود كله"[2]. لذا و من خلال تعاليمه في مذهبه اللأخلاقي و التربوي كان يؤمن بأنه الفضيلة نسبية و غير مطلقة و هي من الأشياء المهمة التي يمكن أن نتعلمها، لذا على المرء أن يبذل كل جهده في تعلمها، بالإضافة على تأكيده على الحرية الإنسانية و

إذا إتجهنا إلى أراء أنطيفون الأخلاقية نجدها لا تقل عن أراء سابقيه، فلقد كانت له وجهة نظر في الحياة الإنسانية مختلفة عن سابقيه فنلاحظ "أنطيفون في إتجاهه السياسي قد فرق بين القوانين الوضعية التي فرضها المشرعون و وضعها بأنها قوانين ممكنة و قوانين الطبيعة و هي القوانين الضرورية، ذلك لأنها قوانين حتمية ترى عواقبها بضرورة مطلقة، فقوانين المدنية الناتجة عن الإتفاق أما قوانين الطبيعة فهي تصدر عن الأشياء و حقيقتها. كما نجده كان يركز على العديد من المبادئ حيث رفض التمييز بين البشر جميعا و رفض التصنيف الطبقي،أي الناس جميعا سواسية بالطبيعة، و قد حبتهم الطبيعة نفس المواهب كما أنه رفض التمييز العنصري اليوناني الذي كان بمثابة عقيدة تقليدية ثابتة عندهم"[3]، لأن نجد أن اليونانيين كانوا يميزون بين اليوناني و غير اليوناني"البربري"على أساس أن الأول هو السيد و الذي يصلح لمهام الحكم و السلطة، و التفرغ للفكر و التأمل بينما البربري لا يصلح إلا للعبودية هذا ما رفضه و رأى بأنه ظلم و حكم غير عادل.

و من مؤلفاته نلاحظ كتابه المعروف "عن الوفاق" كان يعالج فيه العديد من القضايا و الأفكار الأخلاقية و الإجتماعية، و ما هو ملاحظ في فلسفته تركيزه على النافع أو المفيد أي ما يفيد الناس و تشجيعهم على أن يبحثوا ما فيه منفعتهم و فائدتهم،و يتضح هذا في قوله أنه "بإمكان الإنسان أن يهرب من تنفيذ الشرائع المدنية، إذا لم يراه أحد، و أن يحاول في ذات الوقت، مخالفة أي قانون طبيعي حتى يتجنب العقاب الذي سيلحق به نتيجة ذلك أن عاجلا أو آجلا"[4]، و هكذا إذن يصور أنطيفون أن الحياة الإنسانية بأنها ليست سهلة لذلك يتطلب على الفرد بذل الجهد للوصول إلى الفضائل إذ نجد أن الحق عند أنطيفون لا يرتبط بالقوة دائما بل يرتبط بالنافع و المفيد للإنسان أينما كان و بأي طريقة، إذن إن أنطيفون إنطلاقا من إعتقاده بسمو طبيعة الإنسان، و من إعتقاده بأن الإنسان بطبيعته يتجه إلى العيش الهادئ و إلى كل ما هو لذيذ، و

[1]- نفس المرجع، ص273 .
[2]- جعفر آل ياسين: فلاسفة اليونان في العصر الأول، مكتبة بغداد، ط1 ، 2012 ، ص81 .
[3]- أميرة حلمي مطر: الفلسفة اليونانية، نفس المرجع السابق، ص127 .
[4]- نفس المرجع السابق، ص 378 .

يبتعد تلقائيا عن كل ما مؤلم و إذا كان أنطيفون يؤمن بأن الإنسان عليه إذا ما خلا لنفسه أن يتصرف وفقا تعاون الطبيعة لكن هو لا يجب أن يطلق لشهواته العنان خاصة الشهوات الجسدية و هذا يظهر في معالجة أنطيفون "لمسألة الزواج فهو يرى أن هذه الشهوات قد تهلكه، لذا يجب على الفرد أن يلتزم بضبط النفس و القدرة على التحكم في الإنفعالات، لأن إتجاه الرجل و الإتصال بالمرأة يجلب له الهموم و الآلام أكثر مما يجلب اللذة و السعادة، لذا على الفرد أن يتحلى بالفضيلة و التحكم في التعامل مع الناس و أن يرتبط بسمو الأخلاق الإجتماعية، فالفرد و المجتمع ضروريان لبعضهما البعض"[1]، لأنه كلما كان الأفراد متماسكين فيما بينهم و متعاونين تكون العلاقات بين الأفراد و خاصة بين أفراد الأسرة الواحدة قوية و متينة بقدر ما يكون المجتمع متماسكا و قويا و محققا لكل أغراض الفرد في حياة إنسانية سعيدة و راقية.

كما يرى أنطيفون أن السبيل إلى الوصول إلى الحياة السعيدة في هذه الدنيا هو أن يأخذ الإنسان نفسه بالتربية فيقول"أن تعليم الشباب أهم ما في الحياة و بالتالي أهم ما في المجتمع و لقد إبتكر أسلوبا أدبيا و قال إنه يمكن أن يحرر أي إنسان من الحزن عن طريق أقوال شفهية معينة، لذلك لابد على الأباء أن يعلموا أبناءهم الطاعة حتى يخضعوا للنظام، و كما يرى أيضا أنه ينبغي على المرء في مواجهة الآخرين أن يلجأ إلى الحق و الباطل في القانون، كما يرى أن بإمكان المرء أن يتجاهل المعايير الإجتماعية و القواعد الأخلاقية التي تعمل عمل القوانين"[2].

هذه إذن بعض آراء أنطيفون الأخلاقية و التربوية لدى أنطيفون الذي كان يدعوا إلى السبيل إلى التعلم، و ضبط النفس، بغية تحقيق الغاية المنشودة هي السعادة و تجنب الآلام.

أما عن الحديث عن بروديقوس عن نظريته الأخلاقية، الذي كان إهتمامه بالنظر في الحياة الأخلاقية للإنسان، و يبدوا أنه كان من معلمي الأخلاق بالإضافة إلى كونه من معلمي فنون اللغة و الخطابة، و كانت أراؤه الأخلاقية تدور حول التوحيد بين الفضيلة و العمل إذا كان يؤمن بأن الحياة الفاضلة للإنسان تقوم على العمل و ليس على طلب الملذات الحسية الشهوانية فقط ففي العمل يكمن الخير للفرد و للمجتمع الذي يعيش فيه على السواء فتعاليمه الأخلاقية نستمدها من تلك الأسطورة التي ذكرها عنه أكسينوفون إذ نجد أنه يكشف لنا ذلك النموذج الخطابي إختيار هرقل عن هذه الآراء التي كان يؤمن بها بروديقوس حول معنى الفضيلة من خلال ماتعرض له هرقل من إختيار في شبابه فهو حين أوشك على الشباب،أي حينما بلغ المرحلة التي يكون فيها مسؤولا عن إختيار طريق حياته بنفسه و وفقا لإرادته، في هذه المرحلة نجده قد وقع في حيرة في قضية إختيار طريقه هل يختار طريق الخير أم الشر؟

"فإنعزل عن الناس وهام على وجهة في مكان بعيد و جلس وحيدا يفكر في أي الطرقين سيختار، و في هذه الحالة نجد هرقل إذن في حيرة من أمره بين من سيختار و أي طريق سيتبع طريق الخير أو الشر،

[1]- نفس المرجع السابق، ص380 .

[2]- مجد السيد أحمد الكيلاني: الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلاطون دراسة مصدرية، المكتب الجامعي الحديث، القاهرة،ط 2، 2013،ص166.

الفضيلة أو الرذيلة، وإذا بإمرأتين تأتيانه و هو في هذه الحالة إحداهما ترمز إلى الفضيلة و الأخرى ترمز إلى الرذيلة فقد خاطبته قائلة له:إذا صاحبني أذقتك ألوان اللذة و التعميم فلا تنزل إلى ميدان القتال، أو تشتغل بالسياسة، بل نستمتع بأطايب الطعام و السماع، و لن أدفعك للحصول على هذه اللذات و المباهج"[1]، إذن المرأة التي ترمز إلى الرذيلة تذكر كل محاسننا و كثرة اللذات التي سيحصل عليها إن تم إختيارها، في حين المرأة الفضيلة فقد دعته إلى طريقها قائلة له: "إنني لن أخدعك، بل سأبسط لك الحقيقة كما هي، إن أثمن شئ وهبته الآلهة للإنسان هو العمل و الإستقامة و خدمة الأصدقاء، و نفع المدينة و زرع الأرض و رعي الأغنام و تعلم فنون الحرب حتى تكسب النبل و الشرف و الفضيلة"[2]، إذ نجد أن هرقل قد إختار طريق الفضيلة على ما فيه من مشقة و تعب ، و كما لاحظنا في النص أنه الطريق الأصعب، لأنه طريق العمل و الإستقامة الأخلاقية و العمل الإجتماعي، إذن فالفضيلة عند بروديقوس ليست بأي حال الإنغماس في الملذات أو البحث عن الشهوات بل هي العمل المثمر الذي يتحقق فيه الخير للفرد و للمجتمع في آن واحد، و لا شك أن هذا الربط بين الفضيلة و العمل هو ما تعلمه سقراط عن بروديقوس و طبقه في حياته التي إرتبط فيها القول بالفعل لدرجة لم يشهدها تاريخ الفلسفة إلا في القليل النادر"[3]، و لعل مغزى هذه القصة التي يرويها أكسينوفون عن بروديقوس على درجة كبيرة من الأهمية إذ يتضح من خلال الصراع الذي يضع الإنسان بين الخير و الشر، و هذا الصراع دائم في نظر بروديقوس لكن على الإنسان الإختيار بإرادته، و تتوقف الفضيلة على حسن الإختيار، و المسألة التي تتوقف على حسن الإختيار لا تقوم بالطبع على الملذات بل تقوم على العمل الذي فيه خير الفرد و صلاح المجتمع، بهذا يؤكد بروديقوس على قيمة الحياة الإنسانية الصالحة التي يؤثر فيها الخير على الفرد، و العمل على الكسل ، فالخير لن يعطي للإنسان من الخارج بل يكسبه الإنسان بالعمل و الجهد، تلك هي علاقة الجانب التربوي و الأخلاقي في الفكر السوفسطائي و الذي إتضح من خلال عرضنا للآراء الأخلاقية و التربوية لبروتاجوراس، جورجياس، أنطيفون و بروديقوس، فكلهم كانت لهم بصمة واضحة في مجال الفكر الأخلاقي و التربوي السوفسطائي أما باقي السوفسطائيين كانت لهم وجهة نظره الخاصة سواء في السياسة أو في مجال الحياة العملية الأخرى.

المبحث الثاني: مفهوم الإنسان عند سقراط:

إن الإنتقال من دراسة ما خلفته الحركة السوفسطائية إلى دراسة الفلسفة السقراطية، لا يعني الإبتعاد عن محور دراستهم و جوهريا، أعنى الفلسفة الإنسانية، إذ نجد أن سقراط قد شارك السوفسطائيين في الإهتمام بالإنسان، و جعله محور الإهتمام ، و لكن طبعا مع بروز فروق جوهرية بينهما، و لمعرفة ملامح

[1]- د. مصطفى النشار: تاريخ الفلسفة اليونانية من منشور شرقي، نفس المرجع السابق، ص 383 .
[2]- نفس المرجع السابق، ص383 .
[3]- جعفر آل ياسين: فلاسفة اليونان العصر الأول، نفس المرجع السابق،ص 83 .

الإنسان عند سقراط يقتضي الحديث عن فلسفة سقراط الإنسانية في جميع جوانبها و ذلك من خلال نظريته في النفس التي تعد لب فلسفته كلها،و تعاليمه الأخلاقية، و آراءه في المصير الإنساني .

أولا: النفس الإنسانية: يعد

سقراط الفيلسوف اليوناني الأول الذي عرض العلاقة بين النفس و الجسد من منظور فلسفي، لكن منظوره كان "بعيد كل البعد عن دائرة الدين كما فعل الأورفيون و الفيثاغوريون، إذ نجده دعا إلى الإهتمام بالروح لأنها تتبع في غايتها الحكمة و النشاط العقلي و الجهد الأخلاقي"[1]، فهذا لا يعني أن سقراط لم يتأثر بما قدمه السابقون عليه، ففي دراستنا نجد أصداء لا سبيل لإنكارها يدين بها سقراط للسابقين عليه و إهتم بالإنسان و إنحصرت الفلسفة عنده في دائرة الأخلاق بإعتبارها أهم ما يهم الإنسان، "و هذا معنى قول شيشرون أن سقراط أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض أي أنه حول النظر من الفلك و العناصر إلى النفس، فظهور هذا الإتجاه كان بمثابة نقطة تحول هامة في تاريخ الفلسفة لأنه حول مسار التفكير الفلسفي من الطبيعة إلى الإنسان ،من الخارج إلى الداخل"[2]، و هذا إن دل على شيء فيدل على أنه من قبل كان الإهتمام بالكون و المبادئ و العلل الأولى، و لكن مع سقراط إهتم بالطبيعة الإنسانية و بدراسة النفس الإنسانية، و لمعرفة ماهية النفس كما صورها سقراط، و على أي أساس قامت، ينبغي في البداية تحديد إنطلاقة في دراسة النفس الإنسانية يعني تلك المقابلة التي أقامها سقراط بين العقل الإلهي، و النفس الإنسانية، بين دور العقل الإلهي في السيطرة على العا لم و دور النفس في السيطرة على الجسد، "و قد يعترض البعض على مثل هذا، على أساس أن سقراط لم يكن له عظيم الإهتمام بدراسة الأمور الطبيعة ،فإنه لم يناقشها، و لدينا على ذلك شواهد واضحة عند أكسينوفين و أرسطو، و فيما يتعلق بالفكر الديني، فيبدو أن سقراط إقتبس من أناكساجوراس فكرة العلة العاقلة أو العقل على حد تعبير أناكساجوراس نفسه، و لكنه ذهب إلى أبعد مما ذهب أناكساجوراس فبرهن على وجود الله من حقيقة بعينها و هي وجود توافق في الكائنات الحية"[3]، و علاوة على ذلك نجد سقراط قد صاغ مبدأ يعمل كمقدمة رئيسية في كل حجة غائية و تتمثل فيما يلي : "إن ما يوجد لغرض نافع لا بد أن يكون من عمل العقل، و علاوة على ذلك فإننا نجد أثارا للحجة من العلة الفاعلية، إذا كان الإنسان يملك عقلا، فإن الإله الذي ينشأ عنه الكون لا بد أيضا أن يكون حاصل على العقل، و مع ذلك لم يرفض سقراط الميثولوجيا المعاصرة له و على الأقل لم يرفض العبادات، و كان ينصح في هذه الحالة بأن يمارس كل فرد عباداته بما يتفق مع عاداته و تقاليد مدينته"[4]، و في حديث آخر نجد سقراط يقول "أن الإنسان روح و عقل يسيطر على الحس و يدبره، و القوانين العادلة

1- محمد جمال الكيلاني: الفلسفة اليونانية أصولها و مصادرها ج1، من المرحلة الأسطورية حتى أفلاطون، دار الوفاء، الإسكندرية،ط1،2008 ص328.

[2]-د. حربي عباس عطيتو:مدخل إلى الفلسفة و مشكلاتها، دار النهضة العربية، لبنان، ط 1،2003 ، ص69 .

[3]- د. مجدي السيد أحمد الكيلاني: الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلاطون، المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية، ط 2،2013،ص192.

[4]- نفس المرجع، ص ص192،193.

صادرة عن العقل"[1]، و هذا يعني أن سقراط قد آمن بوجود عقل منظم للأشياء، و أقر ما لم يقره أناكساجوراس بوضوح، و هو أن الأشياء كلها تحمل سمة العقل من حيث هي منظمة على أحسن نحو ممكن وفقا لقواعد في التوافق و الكمال، و يرى "سقراط أن واجب الإنسان الفرد هو رعاية الروح، و جعلها صالحة بقدر المستطاع، و مهما كان الثمن، و الرعاية حسبه هنا لا تكون بأداء الطقوس و المراسيم الخاصة بالتطهير، بل يكون عن طريق تعويد النفس على التفكير الشديد، و أن يكون لدى الإنسان التبرير العقلي لما يقبله أو يرفضه"[2]، و هذا إن دل على شيء فيدل على تركيز سقراط بالإهتمام بالروح أو النفس عن طريق التفكير و التأمل العقلي، هذا و يؤكد أكسينوفون على حوار سقراط إلى أنه "كما أن جسم الإنسان مكون من عناصر، جمعت من العالم المادي، فكذلك عقل الإنسان هو جزء من العقل الكلي أو روح العالم، و أن لهذا العقل الإلاهي الذي يحكم العالم، صورة في الإنسان، فالإنسان يمتاز بالعقل الذي يمتلكه و قد قال سقراط في حديثه مع أرسطوديموس، كما يرويه أكسينوفون، و هو يعدد خيرات العناية الإلهية، إنها لم تحصل عنايتها في تكوين أجسادنا، و إنما وهبتنا ما هو أهم شيء و هو النفس العاقلة"[3]، بإعتباره أن النفس هي ذلك الجزء الإلاهي في الإنسان و كل من تأمله توصل إلى معرفته، و عرف ما هو إلهي و فاز بخير معرفته لنفسه، "إن ما يوجد لغرض نافع لا بد أن يكون من عمل العقل، و علاوة على ذلك فإننا نجد آثار للحجة من العلة الفاعلية، إذا كان الإنسان يملك عقلا، فإن الإله الذي ينشأ عنه الكون لا بد أن يكون حاصلا على عقل"[4]، معناه أن هذه الأشياء التي تكونت على هذا النحو، لا يمكن لها أن تكون راجعة إلى الصدفة، إذا أن علتها في العقل، أن بنية الجسد الإنساني و الحيوانات جميعا، و لكن هذه العناية الإلهية تبدو خاصة في الخيرات التي غمرت الإنسان، لم تكتف بتكوين أجسادنا، بل إنها أعطتنا نفسا عاقلة، فمعنى هذا أن العقل الإلهي لم يكتف بتكوين أجسادنا و إعطائه، فهو أعطانا ما هو أفضل و هو النفس العاقلة، لكي ينظر الإنسان إلى نفسه من حيث هي عقل.و أيضا "سقراط و في رده على أنكساجوراس الذي قال إن الإنسان عاقل لأن له يدان يعلن سقراط أن تفوق الإنسان لا يمكن تفسيره ببدنه فقط، بل ينبغي أن نبحث عن السبب الحقيقي في نفسه بما هي نفس عاقلة، فكما أن أبداننا هي أجزاء من العناصر المادية التي يتكون منها العالم، كذلك نفوسنا هي أجزاء من العقل الإلهي،و بإمكاننا أن نحكم على قدرة هذا العقل عن طريق ما نجده في ذواتنا، فكما أن نفوسنا تسيطر على أبداننا، العقل الكلي الأشياء جميعا وفق ما يريده"[5]، و هنا تتضح مشاركة النفس فيما هو إلهي تبدو في الإتصال الذي ينشأ بين النفس و الإله، و هذا ما رأيناه من خلال رد سقراط على أنكساجوراس، و أيضا عندما حاول إفهام محدثه عن عظمة العقل الإلهي، عن طريق عقد مماثلة بينه و بين النفس الإلهية،و نجده يتابع الحديث وفقا لهذا الشأن

[1]- يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، نفس المرجع السابق، ص76.
[2]-د.محمد جمال الكيلاني: الفلسفة اليونانية أصولها و مصادرها، نفس المرجع السابق، ص329.
[3]- نفس المرجع، ص329 .
[4]- د. مجدى السيد أحمد كيلاني: الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلاطون، نفس المرجع السابق، ص 193 .
[5]- د محمد جمال الكيلاني: الفلسفة اليونانية أصولها و مصادرها، نفس المرجع السابق، ص ص 329 ،330.

فنجده يقول: "فعقولنا بإمكانها أن تعنى بأمور متعددة مختلفة و متباعدة بعضها عن الآخر في وقت واحد، ينبغي لنا أن لا ننكر قدرة العقل الإلهي بحجة أنه غير مرئي، فنفوسنا ليست هي ذاتها مرئية، بالإضافة إلى عيون أجسادنا، و مع ذلك فنحن نعرف أنها موجودة دون شك، و أن لديها القوة على السيطرة على أبداننا"[1]، و ما نفهمه من خلال آراء سقراط أن طبيعة النفس الإنسانية عاقلة متفقة بهذا العقل الإلهي، و معنى هذا أن الإنسان عند سقراط جسم و نفس و كل عنصر من هذين العنصرين متجانس مع شبيهه من قوى الكون، فالجسم متجانس مادة الكون، و النفس الإنسانية متجانسة مع الروح، و من هنا تبدأ إذن الفلسة السقراطية من الإيمان بحقيقة النفس و جوهرها فدراسة الإنسان لعالمه الداخلي قيمة من أعلى القيم لأنها تنبع من قلق نفسه، و مصيره، و رغبته في المعرفة، و هكذا تتوقف سعادة الإنسان على معرفته بالنفس و طبيعتها من أجل تقويمها"[2]، فحسب سقراط إذن أن مشاركة النفس فيما هو إلهي تبدوا في الإتصال الذي ينشأ بين النفس و الإله، و لم يكتف سقراط بأن الألوهية تمنح البشر إشارات،"بل كان يعتقد بصوت إلهي يسمعه في ذاته، و يملي عليه سلوكه، و يستلهم أفكاره و أعماله من صوت علوي، معناه أنه كان يعتقد بصوت علوي يسمعه في ذاته، لذا نجده يقول فيما رواه أكسينوفون إن البشر جميعا بإمكانهم أن يسمعوا في نفوسهم هذا الصوت، إذا لم يطلبوا رؤية الألوهية بعيون أبدانهم، بل إكتفوا بإدراك قوتها بنفوسهم"[3]، و مما تبين كان هدف سقراط من فلسفته إيقاظ الناس، ليدركوا ما هم عليه، فيعرفوا ما ينبغي البحث عنه، و الإتجاه إلى فعله، لذا و مما رواه لنا أكسينوفون يأتي الشعار الشهير الذي تبناه سقراط، الذي وضعه كخلاصة للفلسفة كلها في عبارته الشهيرة الموجزة "إعرف نفسك بنفسك، فمن النظر إلى العالم بصورة موضوعية يجب أن ننتقل من دراسة الذات إلى دراسة النفس، و على هذا النحو يكون سقراط قد أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض"[4]، و مما نفهمه من هذه العبارة أن معرفة النفس و ما يكمن فيها لن تتم إلا عن طريق لغة الحوار الفلسفي يعني يكون بين عقل و عقل أو بين فكرة و أخرى، حيث مثلت هذه العبارة الشهيرة التي ألقاها سقراط على معبد دلفي،و الذي يعد منطلقا أساسيا و دافعا قويا للإنسان لكي ينظر إلى نفسه من حيث هي عقل، و أن يفهم أنه أصبح شبيها بالإله، و أصبح سقراط يردد هذا القول بين الناس و يدعهم لهذا الأمر، و هذه العبارة الشهيرة هي ملخص الفلسفة عنده كما أوضحنا ذلك سابقا.

---

[1]- نفس المرجع، ص 330.

[2]- يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، نفس المرجع السابق، ص 74 .

[3]- د.محمد السيد أحمد الكيلاني: الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلاطون، نفس المرجع السابق، ص 190.

[4]- نفس المرجع السابق، ص 190.

*أي هنا سقراط يقصد أن الفرد لا يقتصر على معرفة الفضيلة بل معرفته لها و التأكيد على ممارستها.

ثانيا: الأخلاق و غاية الوجود الإنساني:

نجد في تعاليم سقراط الأخلاقية أن النقطة الأساسية هي التوحيد بين المعرفة و الفضيلة إذ نجده كان يدعوا إلى ممارسة الفضيلة، "فكان يردد نحن لا نعرف الفضيلة لكي نضعها على الرفوف*،و آمن سقراط بأن الفرد لا يستطيع أن يكون فاضلا إلا إذا عرف أولا ماهية الفضيلة و لم يتوقف الأمر فبإعتقاد سقراط عند هذا الحد بل تعداه إلى إعتبار حصول المعرفة عند الإنسان شرط يمنعه من التصرف على النحو الخاطئ لأن الفعل الخاطئ يصدر عن الجهل أو أن الإنسان لا يستطيع أن يسلك على نحو فاضل إلا إذا عرف الفضيلة"[1]، و نجد أن بعدما أعلن سقراط وحدة المعرفة و الفضيلة، و أكد بوضوح أن الفضيلة هي الخير الأسمى، "فالفضيلة هي الخير الأوحد علما بأن الحكمة هي رأس الفضائل جميعا"، لأنه بواسطة الفضيلة يسلك الإنسان على نحو فاضل، و لكن كان على سقراط أن يكشف عن حقيقة هذا الخير و المعيار الحقيقي له، و كذلك الفصل في المعاني الزائفة، التي وضعها السابقون و العامة من الناس و بعض أعلام النزعة السوفسطائية بمعنى الخير، فهم قد وحدوا بين اللذة و الخير تارة، فمايحقق لي منفعة و لذة فهو خير، و وحدوا أيضا بين اللذة و السعادة تارة أخرى.

و يبدأ سقراط مناقشة لقضية التوحيد بين اللذة و الخير بالسؤال عن طبيعة الحياة الخيرة، و هل الحياة الممتعة هي الخير و الحياة المؤلمة هي الشر؟، لأن السوفسطائيين كما تطرقنا إليه سابقا كانوا يعتقدون أن الطبيعة الإنسانية شهوى و هوى، ولهذا فهم يعنون بأن الحياة الممتعة هي بفعل الخير كله، و لكن نلاحظ سقراط يعترض على هذا التوحيد بين الأشياء الممتعة و الخير، و هذا ما نلمسه في "محاورة فيدون عندما بدأ سقراط الحديث بأن اللذة تعقب الألم"[2] ، فترى أن العامة من الناس تجري وراء اللذات بإعتباره شرا، و هكذا تصبح غائية الأفعال الإنسانية من هذا المنظور السعي وراء اللذة و تجنب الألم، لذاحاول سقراط الفصل في هذا الأمر، و ربما أفضل دليل للتوضيح أكثر نستدل بمواجهة سقراط للموت و شجاعته العالية، حينما إعتبر أن الموت لا يرهب، فالعامة من الناس يعتبرون أن الموت شرا و ألم و لكن في نظر سقراط نجد العكس، "فقال ليست خشية الموت من الحكمة الصحيحة في شيء، فما يدريك ألا يكون الموت خيرا عظيما، ذلك الذي يلقاه الناس بالجزع كأنه أعظم الشرور"[3]، فنلاحظ أن العامة من الناس يعتبرون أن الموت شرا و ألم، و لكن في نظر سقراط يعتبر أن الموت خير لأنه يخلصنا من آلام كبيرة و كلنا نعلم أن سقراط أثناء محاكمته كان في السبعينات من عمره، لذا في نظره الموت خيرا لأنه سيخلصنا من، أعباء الشيخوخة مثلا، و يساعده أيضا على المحافظة على أفكاره التي نادى بها، لذلك يذهب سقراط إلى أن الألم نفسه يمكن الحديث عنه بوصفه خيرا، حيث يخلصنا من آلام أكبر من تلك التي يحتويها، و على هذا فالخير شيء مختلف عن اللذة و الشر أيضا شيء مختلف عن الألم، و يقول أيضا سقراط في محاورة

[1]- محمد جديدي: الفلسفة الإغريقية، نفس المرجع السابق، ص248 .
[2]- أمل مبروك: مقدمة في تاريخ الفلسفة اليونانية، دار قباء القاهرة، د.ط، 2006، ص107.
[3]- أ.ي.أ.ف.ستون: محاكمة سقراط، تر: نسيم مجلي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2002، ص212.

فيدون "هآ نذا الآن أجيبكم، أنتم يا قضاتي، فأبين لكم أن من عاش فيلسوفا حقا، معه الحجة في أن ينعم بالا إذا ما إقترب من الموت، و أنه قد يرجوا أن يصيب في العالم الآخر بعد الموت أعظم الخير"[1]، و هنا يوضح سقراط بعض الأفعال تبدوا للفرد في الوهلة الأولى تبدوا مؤلمة لأنها تحدث ألما و أوجاعا، إلا أنها تعتبر بمثابة خير لأنها تكون فيما بعد مصدر الأمور خيرة، و العكس بالنسبة للأفعال و الأعمال السيئة، و هذا يبين أن سقراط يؤكد دائما أهمية المعرفة و دورها في تقدير القيمة الحقيقية للذة و الألم الذين يعودان كحصيلة لأفعال الإنسان، فالإنسان يريد الخير و السعادة و يهرب من الشر بالضرورة، و هنا نستحضر بمقولة "سقراط الشهيرة الفضيلة علم و الرذيلة جهل"[2]، فإعتبار حصول المعرفة عند الإنسان شرط يمنعه من التصرف على النحو الخاطئ، لأن الفعل الخاطئ يصدر عن الجهل، فبالمعرفة يمكن إختيار اللذات و المتع الحقيقية التي لا تضر به، و بالتالي فالإتيان بالشر نتيجة حتمية للجهل و الإختيار الغير مسبق بالمعرفة، و في "محاورة جورجياس نقرأ نفس المعنى حيث ينتهي سقراط إلى أن سلوك الشخص الفاضل و العادل جميل و أن هذا هو مصدر سعادته، و في محاورة خارميديس يذهب سقراط إلى أن الإعتدال هو فقط التمييز بين المعرفة و الجهل و من ثم لا يفضي إلى سعادة، لأن معرفة الخير و الشر هي التي تفضي إلى سعادة"[3]، لذا فمعرفة الخير و الشر تؤدي إلى السعادة، و إذا كانت المعرفة فضيلة فالفضيلة تضمن السعادة، لذلك نجده يقول "لذلك فالشخص الخير هو في الواقع الشخص الحكيم، و يكون سعيدا لأنه حاصل على إكتفاء ذاتي لنفسه بحيث لا يحتاج إلى أي شيء خارجي آخر فالحكيم لا يأبه بالمنافع و الخيرات الخارجية كما لا يندم على ضياعها لأنها ليست في نظره ضرورية أو كافية لبلوغ السعادة، لكنه في الوقت نفسه لا يرفضها جميعا لأنها من وسائل إشباع بعض رغباته"[4]، لذا فسعادتنا تتوقف على إختيارنا الدقيق بين اللذات و الألم بحسب ما تكون عليه تلك اللذات و الألم، لذا وحد بين المعرفة و الفضيلة فالرجل الحكيم كما قال سقراط هو من يعرف ما الصواب، و يفعله، فلا أحد يفعل الشر و هو يعلم ذلك، فالناس إذن لا يفعلون ما يعرفون إنه خطأ، أي عكس ما يمليه العقل، و ضار به، و أفضل أنواع الخير هي السعادة، لذلك لو عرف الإنسان ما هو خير، فمن المدهش حقا أن يقع في الخطأ.

ثالثا: تحديد المصير الإنساني:

عندما يتحدث سقراط عن المصير الإنساني، يذكرنا بأبيقور الذي يذهب إلى أن شيئا لا يمسنا إذا لم نعد على قيد الحياة لأننا حينئذ لا نحس الأشياء و لا ندركها و لا نعيها"[5]، و نلاحظ أن حياة سقراط و طريقة إعدامه الرهيب مثل صورة واضحة لأسمى المبادئ و القيم، فإن موته و رحيله كان بمثابة ثمنا غاليا لهذه القيم و المبادئ التي كان متماسكا و يدعوا إليها، و حيث قدم لنا أفلاطون في محاوراته صورة عن موقف

[1]- نفس المرجع السابق، ص215.
[2]- محمد جديدي: الفلسفة الإغريقية، نفس المرجع السابق، ص249.
[3]- مجدي السيد أحمد كيلاني: الفلسفة اليونانية نفس المرجع السابق، ص197.
[4]- نفس المرجع، ص198 .
[5]- أ.د. مجدى السيد أحمد كيلاني: الفلسفة اليونانية من طاليس إلى إفلاطون- دراسة مصدرية، نفس المرجع السابق، ص 198.

سقراط من المصير الإنساني و مواجهة الموت بصدر رحب، ففي محاورة الدفاع يرى سقراط أن "الموت خير حتى إذا كان سباتا للأبد، لكن سقراط يعتبر خيرا بالنسبة لنا لأنه شديد الشبه بحالة أفضل و ألذ بكثير من أغلب الحالات الأخرى، و يعاود الكلام يقول إنه لا يأسف على شيء، لأنه لم يفعل، و لم يقل إلا ما بدا له أنه حق، و يختم بكلمة إلى اللذين إقترعوا في جانبه، مؤكدا لهم أنه مغتبط بالموت و أنه لا يعتبره شرا، بل يرى فيه الخير كله الخير سواء إقتصرناه سباتا أبديا أم بعثا لحياة جديدة"[1]، فما نفهمه من خلال هذه المحاورة أن سقراط يتحدث عن مشكلة ذلك المصير الإنساني المجهول و الخوف من الموت الذي يجعل الناس يفرون منه، في حين هو يرى أن الموت خير، حتى إذا كان سباتا للأبد، فسقراط لم يقبل أن يتنازل عن آراءه و أفكاره و لم يدفع غرامة مالية أو أي شيء آخر ينقضه من الموت لكنه بقي متمسك بموقفه، فهذا يعني أن سقراط لا يخاف من الموت و لا يعتبره شرا، فهو واثق في نفسه، و يعلم بأنه على صواب، و لا يتوسل إلى أي أحد من أجل الهرب و النجاة من الموت، لذلك ما يجب أن يخشاه الفرد على حسب سقراط، فلا بد أن يكون الشر ذاته، لا الموت بإعتباره شرا.

و يبرهن سقراط على أن الموت لا يعد شرا كما يقول معظم الناس بل أنه يمكن أن يكون جزيلا للإنسان، و هذا ما صرح به أثناء محاكمته و كيفية مواجهته للموت بوعي مرهف و هو يقنع مستمعيه بأن الموت لا يرهب "ليست خشية الموت من الحكمة الصحيحة في شيء، فما يدريك ألا يكون الموت خير عظيما، ذلك الذي يلقاه الناس بالجزع كأنه أعظم الشرور، فإنني لا أعبأ بالموت، إنه لا يزيد عندي قشة، إن صح هذا التعبير، و أن كل ما أخشاه هو أن أسلك سلوكا معوجا"[2]، و هنا نلاحظ أن سقراط و من خلال إقناع أتباعه بأن الموت أمر لا ينبغي أن يكون موضع خوف فنلمس من خلال حديثه أنه يمتلك شجاعة كبيرة و شخصية قوية و في نفس السياق أيضا و في كلمة أخيرة لسقراط في محاورة الدفاع فيقول:"إبتسموا إذن للموت و أعلموا علم اليقين أنه يستحيل على الرجل الصالح أن يصاب بسوء، لا في حياته و لا بعد موته، فلن تهمله الآلهة، لقد أزفت ساعة الرحيل و سينصرف كل منا إلى سبيله، فأنا إلى الموت و أنتم إلى الحياة، و الله وحده عليم بأيهما خير"[3]، و هنا بدا سقراط متأكدا بأن الإنسان بعد الموت، أن النفس ستغادر هذا العالم الدنيوي إلى العالم الآخر، يعرف الإنسان في هذا العالم كل ما هو حق، خير، و عادل و هناك تكون الأحكام عادلة على يد قضاة أفضل كثير من اللذين يحكمون على الإنسان في الدنيا، كما قال أن الرجل الصالح لن يلحق به أذى لا في الدنيا و لا في الآخرة، و هنا يبرهن سقراط على أن الموت ليس النهاية و أن النفس ستعيش في عالم آخر و لا تفنى، و يتابع الحديث و يقول "و ماذا يكون التطهير غير إنفصال الروح عن الجسد و إعتياد الروح أن تجمع نفسها و تحصرها في نفسها بعيدا عن الجسد، و

[1]- يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، نفس المرجع السابق، ص80.
[2]- أمل مبروك: مقدمة في تاريخ الفلسفة اليونانية، نفس المرجع السابق، ص107.
[3]- نفس المرجع، ص108.

إنعزالها في مكانها الخاص في هذه الحياة الأخرى ما إستطعنا إلى ذلك سبيلا"[1]، و من خلال اللهجة السقراطية في حديثه عن ذلك المصير الإنساني،إذن يعتبر سقراط الموت حنين الإنسان، إذ يرى شخصيته الواعية ستستمر عقب الموت، و الموت ليس النهاية، و من خلال الطريقة التي مات بها سقراط و مواجهة الموت بوعي مرهف هي البرهان الأكيد على إيمانه بالخلود، و هذا ما لاحظناه في محاورة فيدون الذي كان موضوع المحاورة هو خلود النفس، و هذا ما نلمسه أيضا من خلال شخصية سقراط و تعاليمه العديدة لتلاميذته و عامة الناس و القدوة التي قدمها عن الفضيلة، تعد تصورا رائعا لقدرة النفس المسيطرة على البدن و أن موته و هو جزء متمم لفلسفته، كان أكثر برهان على إيمانه بخلود النفس بعد الموت، لذا كان سعيدا مع أنه يعلم أنه قريب من الموت، فلا يخاف و لا يهاب من الموت لأنه في رعاية الآلهة، ثم يستطرد سقراط فيقول "إن الفيلسوف يريد الموت، و لكن ليس معنى الموت الذي يريده الفيلسوف هو ما يفهمه الناس، فما معناه إذن؟ هو إنفصال الروح عن الجسد، و الفيلسوف يريد هذا النوع من الإنفصال لأنه يود أن يتحرر من عالم اللذة الجسدية و من الحواس التي تشوش التفكير العقلي، إن الفيلسوف يريد يريد أن يتخلص من عينه و أذنيه ليشه الحقيقة بضوء العقل وحده"[2] و هذا الكلام إن دل على شيء فيدل على سقراط راغب في الموت، و لا يعتبره شرا أبدا، مع تأكيده على إيمانه بخلود النفس.

[1]- نفس المرجع السابق، ص109.
[2]- نفس المرجع، ص109.

✓

المبحث الثالث: مفهوم الإنسان في الفلسفة الأفلاطونية و في الفلسفة الأرسطية:

✓ **أولا: مفهوم الإنسان عند أفلاطون.**

تتميز فلسفة أفلاطون بكونها مزيجا من آراء و مذاهب عديدة، فهذه الفلسفة نجدها قد جمعت في طياتها كثيرا من الفلسفات السابقة عليها، و نحن بصدد تطرقنا إلى الحديث عن الإنسان في فلسفة أفلاطون سوف يكون من الجانب التطرق إلى أهم القضايا الإنسانية الذي يدور حوله المحور الإنساني، مثلا عن نشأة الإنسان، الغاية من الوجود و المصير الإنساني أو مصير النفس الإنسانية.

✓ **1- تحديد نشأة الإنسان:**

وفق لما تطرق ذكره نجد أن أفلاطون قد أعطى عناية كبيرة و راح يبحث عن الإنسان نشأته و عن المصير الإنساني بعد الموت فإذن الإنسان عند أفلاطون هو المشكلة الأساسية و الرئيسية التي دفعته إلى البحث في شتى المجالات ليبين طريق سعادته و خيره، فالإنسان حسب فلسفة أفلاطون "ذو طبيعة ثنائية فهو بماله من نفس ينتمي للعالم العقلي الإلهي الخالد و بما له من جسد ينتمي للعالم الحسي الفان و حقيقته و جوهره هي النفس الإنسانية[1]"، فنجد أفلاطون في نهاية محاورة الطيماوس التي تعد فريدة من نوعها التي يعرض قصة تكوين العالم "يعني بتركيب الكائنات الحية فأجسامها مركبة من العناصر الأربعة و إحساسها بالحرارة و البرودة يؤكد وجود النار و الماء فيها بل إن النار فيها هي مبدأ يساعدها على الحركة أما الأرض فهي العنصر الرئيسي في بناء أجسامها"[2]،أماحديثه عن تشريح الجسم الإنساني فيتحدث عن أعضاء الجسم و بخاصة القلب و الكبد و الرئتين و الحجاب و الحاجز و العضلات المختلفة و تركيب الجهاز الهضمي ،وهدف أفلاطون من هذه الأبحاث هي بيان الغاية السارية في العالم الطبيعي و إظهار النظام و التناسق في تركيب الجسم الإنساني،بحيث يظهر كيف بإمكان النفس أن ترتبط بهذا الجسم و توجهه و بعض أعضاء الجسم المهمة في تحقيق هذا الإتصال، أما فيما يخص هذه الأجسام فلها مصدرها الخاص فيرى أفلاطون أن: "الأجسام التي تنحل فيها النفوس فإن الآلهة أي الكواكب قد ركبتها من العناصر الأربعة بنسب مختلفة لكي يتم صنع العظام و اللحم، فتكون بمثابة ملجأ تأوى إليه النفوس و تدبره، و قد وضع الآلهة النفس الخالدة و بها دائرة جوهر التغاير و دائرة جوهر الذاتية وضعوها في رأس الإنسان أي في عضو كروي الشكل تقريبا مثل شكل الكون، و أضاف الآلهة نفس مائتة إلى هذه

[1]- أميرة حلمي مطر: الفلسفة اليونانية تاريخها و مشكلاتها، دار الوفاء، القاهرة،.ط، 1998، ص192.
[2]- نفس المرجع، ص191.

النفس الخالدة، وهذه النفس المائتة هي مصدر سائر الإنفعالات و الإحساسات و اللذائذ و الآلام و تشمل على جزئين:نفس غضبية و أخرى شهوانية، و مقر النفس المائة في النخاع الشوكي"[1]، هكذا تمت ولادة الإنسان بنفوسه الثلاثة و هذا الحي يلبث صحيحا معافى طبقا لنظام واحد و بطريقة واحدة و نسب واحدة ، و إذا حدث خلل كما قال أفلاطون لهذه العناصر في صدوره طبعا تغيرات و تحولات من كل نوع و أمراض قد تصيب ذلك الحي.

و بعد أن تحدث أفلاطون عن مواضع الروح في الإنسان، ناقش و بدقة كيفية تكوين أعضاء الجسم الإنساني الداخلية و شرح وظائفها و ربط بين كل عضو من هذه الأعضاء و الغاية التي من أجلها وجد هذا العضو فيقول: "مقر هذه النفس المائتة في النخاع الشوكي و هو عضو متصل بالمخ، و النفس الغضبية تشتغل من هذا النخاع الجزء الواقع بين العنق و الحجاب الحاجز و وظيفتها معاونة على التحكم في الإنفعالات، أما القلب و هو العضو الذي تلتقي عنده الشرايين و الأوردة و هو بهذا مصدر للدم المنتشر في الجسم، فهو الحارس المؤتمر بأمر النفس الغضبية، فإذا ما صدرت إليه الإشارات من العقل عن طريق النفس الغضبية فإن حرارته تستند حينما تشتد حدة الإنفعالات، أما الرئتان وهما ذات تكوين أسفنجي فتقومان بوظيفة التلطيف و التهدئة للقلب"[2]، و من خلال تفسير أفلاطون لبعض أعضاء الجسم الإنساني فبالتالي يعتبر العنق إذن هو الفاصل بين مكان النفس العاقلة و النفس الغضبية و يعد أيضا معبر يصل بين هاتين النفسين العاقلة و الغضبية و بين النفس الشهوانية، أما الرئتين كما قال تقوم بوظيفة تلطيف و تهدئة القلب.

أما النفس الشهوانية في نظر أفلاطون "موضعها في الجزء الأسفل من جذع الإنسان حيث القوى الهضمية و ذلك لكي تكون في مكان بعيد عن مكان الوظائف العقلية فتنشط هذه الأخيرة في هدوء، و تدرك النفس الشهوانية كل أفكار العقل عن طريق الكبد، و هو محطة إتصال للمخ و المرآة التي تنعكس عليها أفكار النفس الخالدة، و الكبد هو مصدر و الأحلام أثناء النوم، أما الطحال فهو الأسفنجة التي تمنح هذه المرآة و تزيل ما إنعكس عليها من صور" و بالتالي فالكبد هي مركز النفس الشهوانية.

و نجد أفلاطون في كثير من المعلومات يذكر عن فيسيولوجية الجسم الإنساني يعني بوظائف التغذي و التنفس و عمل الحواس، "فيفسر الإبصار بأنه يحدث بفعله نار بصرية تخرج من العين فتلقى بالنار الموجودة في سائر الأشياء المبصرة وفقا لقانون أن الشبيه يدرك الشبيه" و من خلال هذه النظرية الأفلاطونية نجدها قد توسعت و تمادت حتى عرفت فيما بعد عند علماء الإسلام بإسم نظرية الشعاع.

هذه خلاصة آراء أفلاطون حول نشأة الجسم الإنساني و تركيبه، و بيان مكانة الإنسان المتميزة بين موجودات العالم الأرضي و تأكيده عليها، و في حديث أفلاطون عن أعضاء الجسم الإنساني يربط بين

[1]- أ.د.محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي من طاليس إلى أفلاطون، نفس المرجع السابق، ص 183.
[2]- نفس المرجع، ص ص،183 . 184.

كل عضو من هذه الأعضاء و الغاية التي من أجلها وجد، لذا فإذا كان لكل عضو غاية فهناك أيضا غاية لكل الموجودات التي تسعى إلى غايتها الحقيقية إلى الكمال و الخير الأعلى أو الخير الأسمى و هذا ما سنتطرق إليه

2الأخلاق و غاية الوجود الإنساني:

إن الأساس الأخلاقي عند أفلاطون هو إدراك الإنسان لمثال الفضائل المختلفة أي لمثال الخير أو ما يسمى بالخير الأسمى و إثر هذا سنتعرف على ماهية الخير الأقصى للإنسان عند أفلاطون.

كما يرى الكثيرين أن الخير الأقصى في الحياة الإنسانية إنما هو الوصول إلى قمة السعادة، و تحقيق كل ما هو مرغوب فيه، و الوصول إلى قمة السعادة عند أفلاطون "إنما يتحقق لحظة إتصال الإنسان بالحقيقة القصوى أي حينما يدرك حقيقة الوجود، تلك الحقيقة المفارقة لوجوده المحسوس و الكائنات في عالم المثل الذي يعلوه واهب الوجود و الصلاحية مثال الخير، و الإدراك الأسمى لا يبلغه من البشر إلا أولئك الفلاسفة اللذين تطهروا من دنس الوجود المحسوس، و طهروا أنفسهم من الإرتباط به، إنهم من تشبهوا بالآلهة قدر الطاقة الإنسانية"[1]،و بالتالي فهو البشر هم فقط من يحصلون على السعادة القصوى، لأنه طهروا أنفسهم كما قال من كل تلك الرغبات و الطلبات الصادرة و التي يرغب فيها الجسم الفاني، و بالتالي سوف يحقق الإرتباط بالوجود الحقيقي وجود المثل في العالم المعقول، و هذا لا يتحقق إلا إذا إنخلقوا عن بشريتهم المادية، و عاشوا وفقا لأفضل ما فيهم، و بذلك فالفضيلة الحق يجب أن تقوم من الهرب من عالم الحس و الإبتعاد عن شؤون العالم بل و حتى عن جمال الحواس إلى هدوء التأمل الفلسفي فإذا كان هذا هو كل شيء فإن الفلسفة التي هي معرفة المثل ستكون المكون الوحيد للخير الأقصى. و نجد أن أفلاطون من جهة أخرى يوحد بين السعادة القصوى و بين إدراك ماهيات الخير في أكثر من موضع في الجمهورية و غيرهما من محاوراته، فالإنسان في رأيه يعجز عن فهم ماهية الخير إذا ما إقتصرت معرفته على الفضائل الجزئية في الحياة العملية.

بالرغم من أن أفلاطون قد قام بإعلاء من شأن الفلسفة و الفيلسوف لدرجة التوحيد بينهما و بين الخير الأسمى، إلا أنه قد "حاول في فلسفته الأخلاقية إقامة التوازن بين إعلاء قيمة الحياة التأملية الطاهرة النقية للإنسان، و بيان الإهتمام بحياته العملة، فالحياة الأصلح و الأمثل للإنسان لا بد أن تكون مزيجا من حياة الحكمة و اللذة شرط أن يسود العقل الحياتين معا لأنه هو مبدأ التقييم و الإدراك كما أنه مبدأ الإختيار و الصلاح[2]"، لذا لا بد من إقامة التوازن بين طلب الحكمة العقلية و بين تحقيق اللذات الذاتية، فاللذة إذن طبيعية بحسب كل شخص و لكنها تختلف بإختلاف وجهات نظر الناس للحياة و مقدار نصيبهم من الفلسة، و على الإنسان أن يتطهر من اللذات الحسية حتى يصل إلى السعادة القصوى و من يفعل

[1]- د. مصطفى النشار: تاريخ الفلسفة اليونانية ، نفس المرجع السابق، ص577.
[2]- نفس المرجع، ص589.

عكس هذا فلا يبلغ الخير الأقصى لأن في نظر أفلاطون اللذات الحسية مقترنة بالآلام، لذا على الإنسان أن يبتعد عنها و يسعى إلى الإتزان حتى يصيطر العقل على أفعاله.

و النتيجة التي تترتب على ذلك أن الخير الأقصى للإنسان عند أفلاطون ليس غاية واحدة ، بل ربما يكون مؤلف على حد تعبير وولتر ستيس من أجزاء أربعة: أول هذه الأجزاء و أكبرها هو "معرفة المثل كما توجد في ذاتها، ثانيا: تأمل المثل كما تكشف نفسها في عالم الحس، و محبة و تقدير كل ما هو جميل و4 مرتب و متناغم، ثالثا:إقامة العلوم المختلفة و الفنون الخاصة، رابعا: الإنغمار في اللذات النقية البريئة الخالصة للحواس و بطبيعة الحال مع إستبعاد ما هو وضيع و شرير"[1]، لذا و من خلال نصوص أفلاطون أن الحياة المثلى للإنسان ليست حياة اللذة الخالية من الحكمة، و ليست حياة الحكمة الخالية من اللذة، بل حياة خليط من الإثنين أي من حياة اللذة الحسية و الحكمة و التأمل العقلي، فلابد على الإنسان بإقامة التوازن بينهما بغية الوصول إلى السعادة الأسمى و الخير الأقصى، و كما وضح هذا أفلاطون أن الخير الأقصى ليس الإبتعاد كليا عن ما هو محسوس مثير للذة،بل الإنغمار أو الإنغماس في هذه الملذات، و بعدها التطهير عن طريق العلوم و الفنون المختلفة ثم إدراك المثل و معرفة حقائق الموجودات.

و على هذا فإن الخير الأقصى في نظر أفلاطون "إنما يدركه الإنسان الذي تمرس على ممارسة الجدل بنوعيه الصاعد و الهابط، فلا خير أقصى بدون معرفة، و لا معرفة بدون أن يمارس الإنسان الجدل بنوعيه فيتعرف في ذات الوقت على حقائق الأشياء و الفضائل في عالمها المفارق ثم إنعكاساتها في العالم المحسوس"[2].

و نجد أن لدى أفلاطون مذهب خاص أيضا في الفضيلة و كما قلنا سابقا أن سقراط ذهب إلى أن الفضيلة واحدة و أكد على وحدتها، و أفلاطون في كتاباته الأولى إعتنق رأي سقراط، و لكنه بعد ذلك تبين له أن كل ملكة في الإنسان لها مكانتها و وظيفتها و الممارسة الحقة لوظيفتها هي الفضيلة، و على أية حال لم يتخل عن وحدة الفضيلة تاما بل آمن بأن وحدتها متعارضة مع كثرتها لذا يرى أفلاطون أن هناك "أربعة فضائل أساسية ثلاثة منها تتفق مع أجزاء النفس الثلاثة و الفضيلة الرابعة هي وحدة الأجزاء الثلاثة الأخرى و فضيلة العقل هي الحكمة، و فضيلة النصف النبيل في النفس الفانية هي الشجاعة و فضيلة النصف الخسيس القائم على الشهوات هو الإعتدال أو ضبط النفس حيث تسمح الإنفعالات أن يديرها العقل و الفضيلة الرابعة و هي العدل تقوم الثلاثة الأخرى، أن العدل يعني التناسب و التناغم و تنشأ من النفس عندما تؤدي الأجزاء الثلاثة كلها وظائف و تتآزر مع بعضها البعض"[3]، و من هذا المنطلق بين

---

[1]- وولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة: مجاهد عبد المنعم، نفس المرجع السابق، ص190.

2- محمد جمال الكيلاني: الفلسفة اليونانية أصولها و مصادرها من المرحلة الأسطورية حتى أفلاطون، دار قباء، الإسكندرية، ط1، 2008،ص338.

[3] -

أفلاطون أن وحدة الفضيلة متعارضة و متناقضة مع كثرتها. و

بالتالي نستنتج أن أفلاطون في فلسفته الأخلاقية قد وحد بين حياة الفضيلة و حياة السعادة، و لكن هذا التوحيد في رأي أفلاطون لا يكون إلا للفرد أو الشخص الذي يتعرف في المقام الأول و أولا على مثال الخير و مثال السعادة

3- النفس و المصير الإنساني:

نجد أن أفلاطون يعرف النفس في محاورة فيدون بأنها: فكر محض و بأنها مبدأ الحياة و الحركة في الجسم، كما يصف علاقة النفس بالجسم فيذهب إلى أن الجسم إنما هو الذي يشغلها عن وظيفتها الذاتية أي الفكر، و أن الجسم هو الذي يثقلها بالهموم و يسبب لها آلام لكثرة حاجاته، و لكن النفس تقهر الجسم و تعمل على الخلاص منه"[1]، وبهذا التعريف لأفلاطون في مسألة الحديث عن مسألة مهمة و مصير هذه النفس بعدما قال أن الجسم يسبب الآلام للنفس، و هي تعمل على الخلاص منه.

إن تحليل أفلاطون لأصل النفس الإنسانية و طبيعتها إنما يقودنا إلى الحديث عن مصيرها بعد أن هذا الجسد الفاني، لأن النفس حسبه بسيطة لا تنقسم و لا تنحل، بل هي أزلية أي وجودها السابق على وجود البدن، و هي أبدية أي بقاؤها بعد الموت و خلودها.

و لذا جاء عرض أفلاطون للأدلة و براهين خلود النفس في أغلب من محاوراته على سبيل المثال محاورة مينون، فايدروس، و في الجمهورية، و نلاحظ في محاورة فيدون أن أفلاطون يقدم نوعين من البراهين الدالة على خلود النفس و هما الدليل المنقول و الأدلة العقلية و نرى أن هذه الأراء تبدأ حتى تصل إلى الأدلة العقلية.

أولا- الأدلة المنقولة:

كما قلنا سابقا أن هذا الدليل عبارة عن آراء سابقة و شائعة و في هذا الصدد يتساءل سقراط في فيدون بقوله: "هل يوجد نفوس البشر المتوفين في هاديس* أم لا و يجيب سقراط بأن هناك مذهب قديم يقول: إن النفوس التي أتت من هنا توجد هناك و من جديد فإنها ستعود إلى هناك و تولد من الموت[2]"، و من هذا الرأي نستنتج أن نفوسنا تعيش هناك ما دام الأحياء ينشؤون من المتوفين، و لا يكون هذا إلا كانت موجودة و من وجودها هذا دليل كاف أنها خالدة و بأنها لا تموت.

ثانيا الأدلة العقلية:

نجد أفلاطون قد شغل بمسألة البرهنة على خلود النفس، لأن الخلود هو العقيدة الراسخة لأفلاطون فيما يتعلق بالنفس ذات الطبيعة البسيطة فقدم العديد من الأدلة و البراهين الدالة على خلود النفس تعتمد في

[1]- محمد جمال الكيلاني، الفلسفة اليونانية أصولها و مصادرها، ج1، نفس المرجع، ص488.

* هاديس هو العالم الأخر.

[2]- نفس المرجع، ص489.

طياتها على تأكيد الصلة بين النفس و الجسد و مصي النفس بعده.

أ- برهان الأضداد:

هذا البرهان يعتمد على فكرة أن الضد ينشأ من الضد و ليس من الشبيه، فيكون الجمال مثلا ضده و هو القبيح و العدل ضده و هو الظلم[1]"، و على هذا فالأشياء تنشأ من بعضها البعض و أن عملية النشأة هذه تكون متبادلة من طرف و بين الشيء و الشيء الآخر، و هذا ما يحدث أيضا لدى الإنسان في عملية الموت و الحياة فنجد أن "الحياة ضد الموت كما أن الموت ضد الحياة و كل منهما يتولد من الآخر، فالأحياء يخرجون من الأموات كما أن الأموات يخرجون من الأحياء، و مادام الأمر كذلك فهذا البرهان كاف على ضرورة أن تكون نفوس الموتى موجودة في مكان ما، و أنها من هناك تعود إلى الظهور فهناك إذن حياة بعد الموت، و أن هذه الحياة إنما هي للنفس التي تبقى موجودة بعد فناء الجسم"[2]، و بالتالي فالأضداد تتولد من أضدادها، فذا كان الموت يبعث من الحياة، فالحياة أيضا تبعث من الموتى.

ب- برهان التذكر:

كما قلنا سابقا أن النفس لها وجود سابق على البدن، و أدركت بعض الحقائق عندما تسكن الجسد تتذكر ما عرفته و أدركته في الوجود السابق و إثر هذا يقول أفلاطون: "نحن متفقون على أنه إذا قال شخص لنفسه، عند رؤية شيء ما هذا الشيء الذي أراه الآن يرغب أن يكون مماثلا لذلك الآخر و هو أدنى منه في الدرجة، فإنه سيكون من الضروري مع هذه الأفكار أن يكون قد حدث من قبل معرفة ذلك الشيء، الذي يقول من جهة أن الشيء الأول يشبهه و إن كان ذلك من جهة أخرى على نحو ناقص، و من الضروري أن يكون قد عرفنا مسبقا المساواة، قبل ذلك الوقت الذي رأينا فيه أول مرة الأشياء المتساوية[3]"، و بالتالي فالتذكر يحدث بين الأشياء المتشابهة أو المتساوية كما أقر ذلك أفلاطون و كلا البرهانين السابقين يكملان بعضهما البعض طالما أن النفس حياة سابقة عرفت فيها الحقائق و الأفكار الضرورية فإن النفس حتما ستعود إلى الحياة مرة أخرى بعد موت الجسد الذي سيفنى، فإذا كانت النفس موجودة قبل الجسم، فمن الطبيعي أن نتوقع وجودها بعد الجسم و معرفة وجودها قبل الجسم و ذلك عن طريق عملية التذكر.

ج- برهان البساطة:

يعتمد هذا البرهان على التمييز بين الأشياء في ذاتها و الأشياء المركبة، فبناء على تصور أفلاطون الذي يقسم الوجود إلى عالمين العالم الأول كائناته بسيطة لا تقبل التغير و الفساد، و العالم الثاني عناصره مختلفة متبدلة لها قابلية التغير و الفساد، و مادامت النفس من حيث العالم الأول أي أنها تتشابه مع طبيعة المثل تدرك المثل العقلية الخالدة لأن مثلها من حيث بساطة تكوينها فلا تتعرض للفساد أو الإنحلال الذي يصيب الأجسام المركبة و إثر هذا نجد أفلاطون يقول: "أو ليس من خواص المركب، ما هو بطبيعته

[1]- نفس المرجع، ص489.

1- مصطفى النشار: تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، نفس المرجع السابق، ص566

[3]-محمد جديدي: الفلسفة الإغريقية، نفس المرجع السابق، ص288.

مركب، و أن يتخلل على نفس النحو الذي تركب عليه، و إذا حدث و كان هناك من جهة أخرى شيء غير مركب ألن يكون من خصائصه وحده ألا ينحل إلى عناصر غيره؟ إن تلك الأشياء التي تبقى دائما هي في ذاتها و دائما على نفس الحال تكون بحسب أكبر إحتمال أشياء غير مركبة أما الأشياء التي تكون أحيانا على نحو و أحيانا على نحو آخر و لا تبقى دائما هي فإنها ستكون مركبة"[1]، و بالتالي فطبيعة النفس تبقى دون تغير و تشبه بهذا التصور المثال الدائم، و الثابت و ذلك فالبدن بوصفه مركب، و بالتالي فالجسم يفنى، و النفس بحسب إنتسابها إلى ما لا يفنى تقاوم كل فناء و تبقى بعد الموت

د- برهان المشاركة:

يعني مشاركة النفس في المثل فنجد هذا البرهان الذي يقدمه أفلاطون في فيدون يقدم على أساس من نظريته في المثل حيث يستند على التسليم بأن "النفس مهما يكن ما تحل فيه، فهي تأتي دائما إلى هذا الشيء حاملة إيه الحياة ، لأن البسيط خالد، و الخالد لا يفنى و بالتالي فإنه إذا ما إقترب بالموت من الإنسان فإنه الفاني فيه يموت، أما الخالد فيه فإنه سيذهب مبتعدا سالما و غير فاسد تاركا المكان للموت"[2]، و بالتالي طالما تشارك النفس في مثال الحياة، فإنه ستبقى حية خالدة بعد فناء الجسم و هذا الدليل من أقوى البراهين الدالة على خلود النفس و هذا الدليل ينظر إلى النفس في ذاتها لا بالإضافة إلى الجسم و الطبيعة، لأنه يراها أفلاطون تتوقف إلى المثل و تعلم ما بينها و بين المادة من إختلاف، و أن حياتها لا تحقق تماما إلا بخلاصها من البدن حتى يتم إتصالها بالمثل

ه- برهان الخير و الشر:

برهان أخلاقي فهو برهان خيرية النفس الذي يقدمه في الجمهورية إستنادا على مسلمة مفادها أن ما يبقى أي كائن إنما هو ذلك الشر الكامن فيه بالطبيعة و هو العنصر الخسيس فيه و على ضوء هذه المسلمة يأخذ أفلاطون في تحليل طبيعة النفس في علاقتها بالجسم الذي هو مصدر الشرور كلها فهو مصدر الإفراط و المرض، و قد تضمنت محاورة نصا مؤيدا لهذا الديل و هو حوار دار بين سقراط و غلوكون و فيه نطلع على موقف أفلاطون المؤكد على عنصر الثنائية في الإنسان و العالم و هو كالتالي:

ألا تدرك أن نفسا خالدة و أنها لا تفنى أبدا؟

فنظر إليه دهشة، و قال: كلا، بحق السماء، و لكن أستطيع أن تثبت ذلك؟

فقلت: ينبغي أن أكون قادرا على ذلك، و كذلك أنت، فليس هذا بالأمر العسير.

إنه لعسير بالنسبة إلي، و لكنني أود أن أستمع إلى حجتك في هذا الموضوع الذي ذكرت أنه هين إلى هذا الحد

إصغ إلي إذن.

---

[1]- محمد جمال الكيلاني: الفلسفة اليونانية أصولها و مصادرها، نفس المرجع السابق، ص 491.

[2]- د. مصطفى النشار: تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، نفس المرجع السابق، ص 568.

إنني مصنع.

ألا تعترف بأن هناك خيرا و شرا؟

بلى. و نجد الحوار في متابعة بغية البرهنة على خلود النفس و بقائها بعد فساد الجسم و نقرأ في هذا الحوار و فقه:

و لكن، هل تتفق معي على أن العنصر الذي يفسد و يدمر هو الشر، و ذلك الذي يحفظ و يقوم هو الخير؟

أجل.

ألا تعتقد أيضا أن لكل شيء خيرا و شرا، كالرمد مثلا بالنسبة إلى العين، و امرض بالنسبة إلى الجسم علمة، و التسوس للقمح، و التآكل للخشب، و الصدأ للحديد و النحاس، أي أن لكل شيء بالطبيعة شره أو مرضه؟

أجل"[1]. فالنفس لا تموت بفعل الشر الخاص بها و لا بفعل الشر الخارج عنها، و من ثم لا فإنها لا بد أن تكون شيئا موجودا على الدوام، و بالتالي فالشر الذي قد نسب للنفس إنما هو نتيجة لوجودها في الجسم، و من ثم فهو يمثل جانبها الخسيس الوضيع الذي سيلقى عقابه ما إرتكب من آثام.

"ألا تعترف أيضا بأن أي شيء يصاب بهذه الآفات يغدو شرا، و يدب فيه الإنحلال و الفساد آخر الأمر؟

هذا صحيح.....

إنك لعلى صواب.ذلك لأنه إذا كان الشر و الإنحطاط المتعلق بالنفس ذاتها عاجزا عن القضاء عليها، أو إفنائها، فمن العسير أن يتمكن الشر الذي هو بطبيعته مهيأ للقضاء على جوهر آخر، من إفناء النفس. أو أي شيء آخرعدا ذلك يرتبط به.

أجل، هذا أمر عسير حقا.و لكن ما دامت النفس لا تموت بفعل الشر الخاص بها، و لا بفعل الشر الخارج عنها، فواضح أنها لا بد أن تكون شيئا موجودا على الدوام، و بالتالي شيئا خالدا"[2]، و بالتالي فالنفس خالدة لا تفنى بفناء الجسد لأن خيرها من ذاتها و سوف تلقى السعادة عندما تترك هذا الجسد الفاني عائدة إلى عالمها الإلهي الخالد، و تأييدا لرأيه يورد حجته أسطورة أر بن أرمينيوس أو البامفيلي* و خلاصتها أن بطلها أر إطلع بموته على أحداث في عالم ما بعد الحياة و يطلب منه أن يحكيها عند عودته إلى الأرض:

"قال لهم روحه عندما فارقت بدنه، سافر مع جماعة كبيرة حتى بلغوا مكانا و بينهما جلس قضاة يطلبون من العادلين بعد كل حكم يصدرونه أن يتوجهوا إلى الطريق الأيمن الصاعد إلى السماء بعد أن يعلقوا على صدورهم إشارات بالحكم الصادر عليهم، أما الظالمون فيؤمنون بسلوك الطريق الأيسر المؤدي إلى أسفل، يحملون على ظهورهم أدلة على ذنوبهم. و عندما إقترب أر نفسه، أخبره القضاة بأن عليه أن يحمل

---

[1]- أفلاطون: الجمهورية، تقديم: جيلالي اليابس، موفم للنشر، الجزائر،د.ط، 2007،ص470.

[2]- نفس المصدر، ص471.

* أسطورةأر البامفيلي هي قصة بطلها رجل شجاع هو أر إبن أرمينيسيوس و هو من مواطني بامفيليا، و قد قتل أر في الحرب، و عندما جمعت الجثث لدفنها بعد عشرة أيام، تبين أن جثثه وحدها هي التي لم تفسد فنقل إلى بيته، و بينما كانوا يهمون بدفنه بعد يومين، إذا به ينهض حيا و هو راقد على فراش الموت ثم بدأ يقص على الباقين ما رآه في العالم الآخر.

أنباء العالم الآخر إلى البشر،و أن يسمع الآن و يلاحظ كل ما كان يجري في ذلك المكان. و هكذا رأى النفوس التي حكم عليها و هي تغادر المكان من خلال فتحة مؤدية إلى السماء و أخرى مؤدية إلى الأرض"[1]، و مختصر هذه الأسطورة أن الحياة على الأرض تتبعها حياة أخرى فيها تحاسب النفوس فتثاب أو تحاسب على حسب ما قدمته من أعمال و ما سلكته في حياتها الأرضية و أر الذي عاد إلى الحياة بعد أن أدركه الموت روى ما لاحظه من ثواب عادل للأخيار و من عقاب شديد ينتظر الظالمين و الأشرار

د- برهان المتحرك بذاته: برهان الحركة

يعتمد هذا البرهان على التمييز بين المتحرك بذاته و المتحرك بغيره، أي أفلاطون هنا يميز بين نوعين من الموجودات من حيث حركتها، الموجودات التي تتحرك بذاتها و النوع الثاني التي تتحرك بغبيرها، و يقول أفلاطون في ذلك: "إن من يستمر في تحريك ذاته دائما، لا بد أن يكون خالدا في حين أن الذي يحرك غيره إنما يتحرك بغيره، و توقف حركته هو توقف حياته و وجوده، أما ما يحرك نفسه فهو وحده الذي لا يكف عن الحركة لأنه لا يمكن أن يمهل نفسه و هو مبدأ و مصدر الحركة في كل متحرك، إن كل ما يحرك نفسه بنفسه فهو مبدأ الحركة و من المستحيل أن يفنى"[2]، و طالما أن النفس بإعتبارها مبدأ الحركة كما أقر ذلك أفلاطون و هي تتحرك بذاتها فهي إذن قديمة أبدية، لا تفنى بفناء الجسد و بالتالي فهي خالدة هذه إذن نظرية النفس عند أفلاطون بتقديمه الرباهين السابقة على إثبات خلودها الذي قدمها لنا ذات طابع فلسفي أكثر عقلانية و عمقا على غرار سابقيه الأوروفية و الفيثاغورية.

ثانيا: مفهوم الإنسان في الفلسفةالأرسطية:

حقيقة أن هناك إختلافات جوهرية بين أفلاطون و أرسطو، و في دراستنا لفلسفة أرسطو، تعد بمثابة الهبوط من مثالية أفلاطون التي كانت تعانق السماء إلى الواقعية التي إرتبطت بالإنسان و واقعه و أحواله في هذا العالم، لذا فأرسطو يتميز بنزعة إنسانية كونه إهتم بالإنسان و التفرغ لأحواله، فكان له دورا بناءا في تاريخ الفلسفة اليونانية كونه واضعا نظاما فلسفيا و علميا متكاملا لا نظير له في تاريخ البشرية من جهة شموله و عمقه و تماسكه على غرار الفلسفات السابقة فإستحق بذلك لقب المعلم الأول كما قيل لذا يبدو أن أرسطو لم يكن يقصر عمله،كما كان يفعل أفلاطون على البحث الفلسفي و تأليف الكتب الفلسفية المختلفة و فقط بل كان يريد أن فلسفته و كتبه خلاصة صادقة لكل ما وصل إليه العقل الإنساني من نتائج البحث عن كل شيء، كان يريد أن تكون كتبه أشبه بشيء بدائرة معارف لذا سنحاول تناول هذا الشيء من التفصيل من خلال تركيب الجسم الإنساني و غاية الحياة الإنسانية.

[1]- نفس المصدر، ص.479

[2]- د. محمد جمال الكيلاني: الفلسفة اليونانية أصولها و مصادرها، نفس المرجع السابق،ص 493.

1: تحديد طبيعة الإنسان:

لقد ألف أرسطو العديد من الكتب المؤلفات ذات نوعية فريدة من بينها كتاب الكون و الفساد، فهو يعد تتمة للمقالتين الثالثة و الرابعة من كتاب السماء، هذا الكتاب يتحدث عن الأجسام التي تحت فلك القمر من جهة تأليفها من العناصر الأربعة، لأن أرسطو يقسم العالم إلى قسمين: "عالم ما فوق القمر و يسمى العالم الأعلى، و عالم ما تحت القمر و يسمى العالم الأسفل، فالعالم الأعلى يتكون من الأجرام السماوية على إختلاف أنواعها، مما يلاحظ أن كل فلك يتحرك بما فوقه فالأعلى يحرك الأدنى و يتحرك بالأعلى، فالفلك المحيط يدير سائر الأفلاك" لذا فالعلم محدود له أطرافه، و متناه لأنه جسم، إنه منظم، فهو كروي لأن "الدائرة هي أكمل الأشياء ، و لأنها وحدها التي يمكن أن تتحرك حركة أزلية من غير خلاء خارجة [1]".

لذا نلاحظ أن القول بموجودات عالم ما فوق القمر، و كدلك عالم ما تحت القمر ينطبق هذا القول بتشكل الموجودات في فلسفة أرسطو، إذ نجد هذه الموجودات سلسلة مترابطة أو سلما متدرجا يبدأ بأبسط الكائنات و ينتهي بأشدها تركيبا، يعني يبدأ من الأبسط إلى الأعقد على أساس تدرج الصور في الموجودات الحية، "لذا نجد أرسطو يقسم الكائنات الحية إلى مراتب، و تبعا لذلك فإنه يقسمها إلى ثلاثة أجناس رئيسية، النبات، الحيوان، الإنسان، و تتصاعد المراتب بالتدرج من النبات حتى الإنسان"[2]، فالنبات ميزته التغذي و النمو دون التحرك، كل جزء من النبات بعد فصله تبقى فيه حياة مثل الغرس و التطعيم بينما الجزء في الحيوان إذا فصل عنه لا يمكنه أن يحيا مستقلا بذاته، فالنبات لا إرادة له نجد في الحيوان يجمع ميزة النبات التي هي التغذي و النمو و الحركة و يتفوق بالإحساس و الخيال و الذاكرة، و نلاحظ أن النبات لا يعرف النوم بينما الحيوان يتراوح بين اليقظة و النوم، "فالنبات خلقت لمنفعة الحيوانات و خلقت الحيوانات لمنفعة الإنسان"[3] ، فأرسطو وفق هذا الترتيب يوافق أفلاطون في وضعه الإنسان فوق قمة تدرج الموجودات فكل ما دونه من موجودات موجودات من أجله. و نظرا لعدم معاجة أرسطو لقضية نشأة الإنسان و هذا ما نجده في تراثه الفكري، كما فعل أستاذه أفلاطون الذي تطرق لمعالجة نشأة الإنسان و كيفيتها، بل نجد أن أرسطو إكتفى في تناوله لهذه المسألة على القول أن الكائن لا ينتج إلا مثله "إن الإنسان يلد الإنسان و الحيوان يلد الحيوان، و النبات يلد النبات[4]"، لذا سنكتفي بتناول طبيعة الإنسان من خلال تحليل أرسطو لطبيعة الجسم الإنساني، ثم تحليل النفس الإنسانية و ما تميز به نفس الإنسان من قوى عن بقية الموجودات الحية.

2- تكوين الجسم الإنساني:

في بداية تناول أرسطو لتركيب الجسم الطبيعي بصفة عامة نجده ينتقد آراء الطبيعيين الأوائل أصحاب

[1]-محمد عبد الرحمن مرحبا: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، منشورات عويدات، بيروت، د.ط، د.س، ص 175.
[2]- حسين حمادة: دراسات في الفلسفة اليونانية، ج2، دار الهادي، لبنان، ط1،2005 ، ص149.
[3]- نفس المرجع، ص150.
[4]- نفس المرجع، ص145.

المبدأ الواحد الذين ردوا الأجسام الطبيعية بل الكون بأسره إلى مبدأ واحد لا غير، و هنا يقصد أرسطو بالأوائل "مثلا الماء عند طاليس و الهواء عند أنكسيمانس، لوكان تركيب الأجسام على هذا النحو من عنصر واحد يجعلها متفقة من حيث الطبيعة و البنية، فلا تختلف إلا من حيث العرض، لأنه لو كان لو كان تركيب الأجسام على هذا النحو من عنصر واحد يجعلها متفقة من حيث الطبيعة و البنية، فلا تختلف إلا من حيث العرض و الواقع أننا نرى الأشياء متمايزة في الواقع تمايزا جوهريا لا عرضيا، الأمر الذي يستحيل معه أن نردها حميعا إلى عنصر واحد نفسر به تكوينها الطبيعي"[1]،و لهذا يستبعد أرسطو آراء القائلين الأوائل بمبدأ واحد متحرك كأساس للموجودات، كالماء أو الهواء أو النار لذا فتركيب الجسم الطبيعي حسبه من مواد مختلفة يبين إلى حد ما إختلاف الأجسام و تمايزها، فنجد أن الكائن الحي هو الذي نجد فيه وحدة تحول الغذاء المادي إلى أجزاء جسمية تدفع الجسم إلى النمو في إتجاه نسبي مرسوم فيتخذ الجسم شكلا معينا"[2]، لكن الحياة ليست التغذي فحسب إنما تحتاج إلى علة فاعلة يتم بها فعل التغذي، إذن الجسم يحتاج إلى قوة هي التي تسمى النفس حتى يعتبر كائنا حيا فالنفس هي أصل الحياة في نظرية أرسطو، لذا المبدأ الذي يتم النمو بمقتضاه ليس عناصر الجسم بل هو النفس التي تحدد شكل النمو و تعين مداه، لذا فحسب أرسطو أن الجسم الإنساني شأنه شأن أي جسم طبيعي يتكون كل عنصر من هذه العناصر الأرعة بإتحاد كيفيتين من الكيفيات الأربع فالنار مثلا تتكون من الحار و الجاف، و الهواء الحارو الرطب، الماء البارد و الرطب، الأرض البارد و الجاف، فبالتالي العنصر الغالب في تركيب الأجسام الطبيعية هو التراب لأن من طبيعة الأشياء الأرضية أن تتركب منه و الماء يدخل في تركيبها كشرط لازم لتماسكها و داما التراب و الماء يدخلان في تركيب الموجودان وجب أن يتدخل ضداهما الهواء و النار لأن التضاد شرط حدوث الموجودات الحية، فإن حياة الإنسان تتمحور حول مسألتين: الأكل و التوالد، الكائنات الحية مستقل عن بعضها البعض، "فالحياة تنشأ في نظريته عن طريق إجتماع مادة و صورة، المادة هي عضو التأنيث و الصورة هي عضو التذكير، عضو التأنيث هو بمثابة مبيض و يزود مادة الجنين بالطعام، أما عنصر الذكورة فيزود بالجهد و الحركة، الأنثى هي العنصر المنفعل أما الذكر فهو العنصر النشيط الفعال"[3]، و بالتالي تكاثر الكائنات يتم بإجتماع التذكير و التأنيث حسب أحوال الكائنات الحية و هي مستقلة عن بعضها البعض كما أقر ذلك أرسطو و قال أن الكائن لا ينتج إلا مثله، و من خلال تلك العناصر الأربعة السابقة تشكل هيولى الأجسام الحية المركبةو يرى في قوله أن "الإنسان يوجد إلا في لحم و عظم"[4]، و بهذا فسر لنا المعلم الأول نشأة الإنسان.

[1]- أ.د. مجدى السيد أحمد الكيلاني: أرسطو، دار الكتب و الوثائق القومية، الإسكندرية، ط2،2012، ص91.
[2]- نفس المرجع، ص94.
[3]- حسين صلاح حمادة: دراسات في الفلسفة اليونانية، نفس المرجع، ص145.
[4]- أ.د. مجدي السيد أحمد الكيلاني: أرسطو، نفس المرجع السابق، ص95

3- ماهية النفس :

تعد دراسة النفس تابعة للعلم الطبيعي حسب أرسطو أو هي بمثابة المدخل لفلسفته الطبيعية، و نجد مذهب أرسطو في النفس مذهب ثنائي كأستاذه أفلاطون و من قبله سقراط يقول بوجود نفس و بدن، فكانت له نظرة خاصة فيما يخص هذه المسألة فلم يكن واقعيا صرفا كما كان الأقدمون، و لا مثاليا صرفا كأستاذه أفلاطون، و تتضح هذه الثنائية في تعريفه للنفس بأنها "كمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة، هناك إذن نفس و بدن في آن واحد و هي تعرفة تقوم على فكرة الهيولى و الصورة [1]"،فالبدن بالنسبة لأرسطو هو بمنزلة المادة أو الهيولى و النفس هي بمنزلة الصورة، و هذه الثنائية نجد الصورة بمثابة الفعل أو الكمال كما قال و هي الصورة الجوهرية للجسم و فعله الأول، فهي إذن "بمثابة الفعل أو الكمال من القوة التي تشكل به بينما يكون بمثابة القوة فالنفس من البدن، أما بقوله لجسم طبيعي هنا أرسطو يميز بين "الجسم الطبيعي و الجسم الصناعي الذي لا يكون حاصلا في ذاته على مبدأ حركته و بقوله آلي أنه مؤلف من آلات أو أعضاء مرتبة لوظائف متباينة فالعين عضو للرؤية و الأذن عضو للسمع"[2]، و هكذا ينطبق على كافة الأعضاء و من هذا إذن و بتقسيمه للجسم الطبيعي و الصناعي فبالتالي النفس من خصائص الجسم الطبيعي في حين الجسم الصناعي لا نفس له.

و يعني أرسطو بقوله حاصل على الحياة بالقوة أي أنالجسم لا يقبل أي نفس بل يقبل نفسا بالذات فكمال أي شيء ينشأ فيما هو هذا الشيء بالفعل أي في المادة أو الجسم الملائم له، فالنفس ضرب من ضروب الكمال و هي صورة لما هو بالقوة تتحول إلى الوجود بالفعل عندما تتحد مع الجسم المعد لها، فالجسم يجب أن يكون مكتملا فيسيولوجيا أي قادر على أن يقوم بوظائفه المختلفة.

و إذا كانت النفس هي صورة كما أشرنا أي قوة الحياة الموجودة في الجسم، التي نظم بها الجسم على نحو ما و يكون الجسم مستعد لذلك فبعد هذا يصبح النفس و البدن مترابطين، لأن المركب من الصورة و المادة هو واحد كامل لأن كما سبق و أشرنا أن المادة هي الصورة بالقوة و الصورة هي المادة التي بلغت كمالها.

و جملة القول أن التعريف السابق للنفس حسب أرسطو يؤكد على أن النفس هي ما يميز الكائن الحي عن غير الحي، لأن الكائن الحي مركب من مادة و صورة لذلك "يعرف أرسطو النفس بأنها ما به نحيا و نحس و نعقل و ننزع و نتحرك في المكان"[3]، و هذا التعريف إذن يتعلق بالدرجة الأولى على وظائف النفس بالصفة العامة، فنجد لكل مجموعة من الأحياء نفس، و تختلف النفوس بإختلاف المجموعات و تتعدد وظائفها كلما إرتقينا في سلم الحياة، و بما أنه هناك ثلاث مراتب للحياة فهناك إذن ثلاث مراتب من النفوس وفق سلم تدريجي يبدأ من الأبسط إلى الأكثر تعقيدا فهناك أولا النفس النباتية أو الغاذية و هي

[1]- محمد عبد الرحمن بدوي: مع الفلسفة اليونانية، دار عويدات، بيروت، ط3،1988 ، ص178.
[2]- نفس المرجع ، ص179.
[3]- أبو نصر الفارابي: كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين،تقديم: ألبير نصري الدين، دار المشرق، لبنان، ط3، 1982، ص31.

أبسط أنواع النفوس لأنها موجدة في جميع الأحياء، و وظائفها التغذي و النمو و التوليد بالمثل"[1]، فالنفس الغاذية إذن وظيفتها حفظ الفرد، و الغذاء لحم و دم و عظم، أما المنمية وظيفتها أن تزيد في حجم الجسم بما يقبله من الغذاء من جميع جهاته، أما التوليد وظيفتها حفظ النوع و النسل، كما الغذاء يحفظ الفرد لأن الغذاء فاعل التوليد، و نلاحظ أن النفس النامية توجد في النبات و الحيوان والإنسان فهي إذن مشتركة بين الكائنات الحية.

أما النفس الحاسة فهي ما توجد إضافة إلى النفس الغاذية و نجدها لدى الإنسان و الحيوان و لا توجد لدى النبات فالنفس الحاسة متصلة بالجسم مباشرة و هي كلها صورة للجسم كله و قواها المختلفة صور لأعضاء الجسم و قواه المختلفة صورا لأعضاء الجسم المختلفة، و نجد أرسطو يعد لنا ثلاثة أنواع من المحسوس بقوله: يقال المحسوس على ثلاثة أنواع من المحسوس بقوله: "يقال المحسوس على ثلاثة أنواع من الأشياء: نوعين يدركان بالذات و نوع بالعرض، و من النوعين الأولين أحدهما هو المحسوس الخاص بكل حاسة، و الآخر يعمها جميعا، و أعني بالمحسوس، ذلك الذي لا يمكن أن يحس بحاسة أخرى، و يستحيل أن يقع الخطأ فيه:مثال ذلك البصر حاسة اللون أما اللون موضوعاته مختلفة و المحسوسات المشتركة هي الحركة و العدد...لأن المحسوسات من هذا الجنس لا تختص أية حاسة، بل تعمها جميعا و يقال هناك محسوس بالعرض، إذا أدركنا الأبيض على أنه إبن درياس فنحن ندرك هذا الأخير عرض،لأن الموضوع المحسوس قد إتحد بالأبيض عرض"[2]،معناه يدل لفظ المحسوس على ثلاثة أنواع من الموضوعات إثنان مدركان بالذات و الثالث بالعرض، فالأول أحدهما المحسوس المشترك بين الحواس جميعا، فالمحسوس الخاص لكل خاصة يمتلك خاصة معدة لقبوله فالبصر حاسة اللون، والسمع حاسة الصوت، و الذوق حاسة الطعم هذه هي المحسوسات التي يقال عنها أنها خاصة بكل حاسة، أما المحسوسات المشتركة هي الحركة و السكون، العدد، الشكل، و المقدار، لأن المحسوسات من هذا الجنس لا تختص أي حاسة، بل تعمها جميعا، لذلك كانت الحركة المعينة محسوسة بالعرض إذا أدركنا الأبيض مثلا على إبن درياس فنحن ندرك هذا الأخير بالعرض لأن الموضوع المحسوس قد إتحد بالأبيض عرضا.

و بعد الحواس الظاهرة الحس المشترك و هو "القوة التي ترتبط الآثار الحسية المختلفة التي تأتي عن طريق الشم و اللمس و الذوق و السمع و البصر بعضها ببعض"[3]، و هو بهذه الطريقة لديه ثلاث وظائف إدراك المحسوسات المشتركة و الحس المشترك هو الأساس لبقية الحواس و يعني بإدراك المحسوسات بالعرض، و بعدها التمييز بين المحسوسات في كل حسي بإعتباره جنسا كالتمييز بين الابيض و لون آخر في جنس اللون فالحس المشترك يجعل الإنسان يشعر بما يحسه به، "و يترك الإحساس أثرا يبقى في قوة

[1]- محمد عبد الرحمن مرحبا: مع الفلسفة اليونانية، نفس المرجع السابق، ص. 181

[2]- أبو نصر الفارابي: كتاب الجمع بين رأيين الحكيمين، نفس المصدر السابق، ص32.

[3]- نفس المرجع السابق، ص.33

باطنة هي المتخيلة، فتستعيده و تدركه في غيبية موضوعه، فالتخيل الحاس ضعيف، و الإحساس متعلق بالشيء، أما التخيل قد يكون إختراعا أو تأليفا، ثم أن الإحساس مفروض علينا من الخارج مبني التخيل تابع للإرادة، نتخيل ما نشاء و متى نشاء و التخيل يساعد على تأويل الإحساس الحاضر بالصور المحفوظة فيه"[1]،أما الذاكرة فإنها قائمة على المتخيلة، و هما في بعض الحالات يتشابهان على حد يتعذر معه التفريق بينهما، غير أنهما يفترقان في أن المتخيلة تقتصر على إدراك الصورة بينما الذاكرة تدرك أن هذه الصورة هي صورة شيء قد سبق إدراكه، فهي تتعلق بالماضي و الذاكرة قد تؤدي وظيفتها عفوا، و قد تنحتها الأرادة، و يسمى هذا النوع الثاني تذكرا، و هو خاص بالإنسان لأنه يستلزم التفكير"[2]، هذا إذن فيما يخص النفس النباتية و الحيوانية أو الغاذية و النامية أما النفس الإنسانية أو الناطقة فيختص بها الإنسان دون الحيوان، لأنه هو الذي يمتلك عقلا و هي تجمع في وظيفتها وظائف النفس النامية و الحاسة لذا نجد أرسطو يقول:"يجب أن يكون في النفس تمييز يقابل التمييز العام بين المادة و بين العلة الفاعلية التي تحدث الصورة في المادة، و في الواقع نجد في النفس من جهة واحدة العقل المماثل للمادة من حيث أنه يصير جميع المعقولات، و من جهة أخرى الفعل المماثل للعلة الفاعلة لأنه يحدثها جميعا، و هو بالإضافة إلى المعقول كالضوء بالإضافة إلى الألوان يحولها من ألوان بالقوة في الظلمة إلى ألوان بالفعل"[3]، و من هذا النص نجد أرسطو يميز بين عقلين واحد فعال و الثاني منفعل أو الهيولاني فهو غقل بالقوة أي مجرد إستعدادا للعقل و بهذا يشبه صفحة بيضاء خالية من الكتابة و لكنها قابلة لأن يكتب عليها كل شيء، فهو قابل لأن تحصل فيه المعقولات بالفعل بتأثير خارجي و يتقبل الصورد الواردة عليه و هو الذي لديه القدرة على التفكير بالقوة.

"العقل الهيولاني مجرد إستعداد للتعقل، أما العقل الفعال فهو العلة الفاعلة للإدراك و مبدأ الكمال أو التحقيق للعقل الهيولاني"[4]، أي هو الذي يخرج المعقولات من الماديات و هي موجودة فيها بالقوة و يطبع بها العقل الهيولاني فيخرجه من القوة إلى الفعل كالشمس مثلا نور بالفعا دائما، و هكذا نرى و من خلال تفسير أرسطو للنفس و قواهل و مفاده أن الإنسان إذا كان يشارك النبات و الحيوان في القوى الغاذية و القوة الحاسة، إلا أنه يتميز بالفعل الذي هو ملكة التفكير و الفهم.

4- الأخلاق و غاية الوجود الإنساني:

يعتبر علم الأخلاق هو ذلك العلم الذي ينظر في النفس الإنسانية و ينظر كذلك في أفعال الإنسان بما هو إنسان، فكل فرد يريد و يسعى لتحقيق غاياته و الوصول إلى الغاية النهائية أو غاية الغايات، لأن جميع الأفراد يعملون لغاية قد تكون وسيلة لغاية أخرى، و قد تكون هذه الغاية وسيلة لغاية، و هذا حتى يصل

[1]- نفس المرجع، ص33

[2]- د. عبد الرحمن بدوي: الموسوعة الفلسفية، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، الإسكندرية، ط، د س، ص119.

[3]- أبو نصر الفارابي: الجمع بين رأيي الحكيمين، نفس المرجع السابق، ص34.

[4]- د. عبد الرحمن بدوي: الموسوعة الفلسفية، نفس المرجع السابق، ص120.

الإنسان إلى غاية الغايات و هي السعادة، فالسعادة هي الغاية عند أرسطو، و هدف الحياة حسبه ليس الخير في حد ذاته، بل السعادة لأننا نختار السعادة لذاتها لا لشيء آخر، فالأخلاق اليونانية كانت تمتاز بأنها أخلاق سعادة لا أخلاق واجب، عكس الأخلاق المحدثة إبتداءا بكانط الذي كان يضع قواعد يجب على السلوك الإنساني أن يسير وفقا لها، فتقول إفعل الواجب من أجل الواجب دون إنتظار ثواب جراء ذلك الفعل الخلقي، في حين نرى أن الخير و السعادة كانت شيء واحد، و يعد أرسطو هو من أبرز الممثلين للأخلاق اليونانية في هذا المجال، لأن الفيلسوف الحق هو وحده الذي يستطيع أن يعرف ما هو السلوك السليم لتحقيق السعادة الحقة فتقول: "إفعل هذا لأنه يؤدي إلى سعادتك"[1]، فالفضيلة و اللذة و السعادة و الخير الأسمى ألفاظ مترادفة لها دلالة واحدة عنده، فكلها إنما تطلب لذاتها، و قد وقف أرسطو كتابه الأخلاق إلى نيقوماخوس لمعالجة هذه المسألة "فإذا كانت السعادة هي الغاية القصوى للحياة و كانت إنما تطلب لذاتها لا من أجل شيء آخر، فلنبحث في ماهية هذه السعادة لنرى كيف تكون أفعالنا سعيدة و ما هي مقومات الحياة السعيدة"[2]، لذا فالسعادة هي الغاية القصوى عند أرسطو، لأن هدف الحياة ليس الخير في حد ذاته، بل السعادة لأننا نختار السعادة لذاتها لا لشيء آخر.

و تحديد الناس للسعادة فقد إختلفوا فنمهم من يراها في الجاه، البعض الآخر تحيق الملذات و الشهوات، و البعض الآخر في التأمل و التفكير و النظر أي هي الحكمة، و في هذا الشأن نجد أرسطو يؤكد على أهمية الحكمة "تبقى الحكمة هي السعادة الحقيقية في مذهب أرسطو ذلك لأن كل موجود له وظيفته يؤديها، و كمال الموجود و خيره يتحققان في تأدية وظيفة الإنسان التي يتميز بها هي الحياة الناطقة العاقلة، و ليست الحياة النامية أو الحساسية"[3]، لذا فإن خير الإنسان و سعادته يتوفران في مزاولة لهذه الحياة العقلية على أكمل وجه.

إن أرسطو يقول باللذة لكنه ينظر إليها نظرة غير مؤلوفة حيث يقول عنها بأنها "كمال الفعل، أي أنها الفعل و قد وافق طبيعة الأشياء، و السعادة عند أرسطو ليست شيء آخر غير هذا فهي بالنسبة إلى أي شيء، أن يحقق كمال الفعل بالنسبة إلى ذاته، إن السعادة الإنسانية هي اللذة الناشئة من تحصيل الإنسان لكمال الفعل المقوم لطبيعته"[4]، لذا فالسعادة لا تتوفر إلا بأداء العقل لوظيفته لأن العقل هو ميزة الإنسان، فالعقل له قوة في قهر الشهوات، و يقوم بالتأمل و التفكير لأن بالعقل صار الإنسان إنسانا، هذا هو معنى الحقيقي للسعادة و شرطها الأساسي، فالسعادة إنما تكون في عمل النفس الناطقة وحدها بما هي نفس ناطقة عاقلة، أي بحسب فضيلتها مصدر لذة حقيقية لها لأن هذه النفس الناطقة فيه خيرها، و بهذا يوحد أرسطو بين اللذة و السعادة غير أنه يعطي للذة معنى آخر على عكس سابقيه فالذة عنده لها معنى روحي: "إنها لذة

[1]- محمد عبد الرحمن بدوي: مع الفلسفة اليونانية، دار منشورات عويدات، ط3،1988 ، ص204.
[2]- أ.د. مجدى السيد أحمد كيلاني: أرسطو، دار الكتاب و الوثائق، الإسكندرية، ط2،2012 ، ص205.
[3]- حسين صالح حمادة: دراسات في الفلسفة اليونانية، نفس المرجع السابق، ص183.
[4]- نفس المرجع، ص184.

نظرية مجردة لا صلة لها في الواقع باللذة الحسية التي تتبادر إلى الأذهان و يعتبر أرسطو بضرورة النجاح المادي في الحياة لحصول السعادة و تحقيق الخير و الفضيلة"[1]، و بهذا يكون قد أكد أرسطو على جوهر الإنسان لأنه بدأ نظرياته الأخلاقية بالتأكيد على أن للإنسان جانب عاقل و جانب غير عاقل، و أن الأخلاقية لدى الإنسان تبدأ حين يستطيع الجزء العاقل السيطرة على الجزء غير العاقل و الحد من ميله إلى الشهوات و الملذات الحسية، و لعل هذا ما دعاه إلى التأكيد على ما سبق أن أقره سقراط و أفلاطون حول دور العقل في التمييز بين الحق و الباطل و كذلك في التمييز بين الحق و الباطل و كذلك التمييز بين السلوك الشرير الخاطئ، و لم يكن أرسطو بحاجة إلى التأكيد على أن هذا الأمر هو ما يميز بشكل واضح بين الإنسان و الحيوان، فالإنسان هو الكائن الوحيد القادر على أن يسلك وفقا لإختيار و إرادة عاقلة بينما بقية الحيوانات تسلك وفقا لغرائز غير العاقلة"[2]، و بذا يكون قد أكد على جوهر الإنسان بأنه هو المخلوق الوحيد الذي يمتلك العقل و يسلك أعاله وفقا لإرادة و إختيار العقليين و تحقيق الخير و الفضيلة.

لذا تعتبر الفضيلة هي ذلك الفعل المكتسب الذي بفضله يتحسن سلوك الفرد و يسموا فوق غرائزه إنفعالاته، إذن فكل ما يحقق ذلك يعتبر فضيلة، لكن ينبغي أن نميز بين فضائل أخلاقية عملية تمكن الإنسان من أن يعيش حياة إجتماعية و سياسية سليمة، و بين فضائل يمارسها الإنسان بوصفه إنسان يريد أن يحقق ماهيته و أهم وظائفه هي التأمل و التفكير، إذن الفضائل حسب أرسطو نوعين فضائل خاصة بالقوة الناطقة و تسمى فضائل العقلية النظرية و فضائل أخلاقية حين تطيع أوامر العقل، أما الفضيلة الأخلاقية فقد إستند في بيان معناها في الوسط حيث عرف الفضيلة "بأنها الحد الوسط بين طرفين كلاهما مرزول و أكد تعريفه هذا من تحليل الفضائل الأخلاقية المختلفة فالشجاعة هي الحد الوسط بين الجبن و التهور، و الكرم حد وسط بين البخل و الإسراف و هكذا تكون الفضيلة الأخلاقية أيا كان إسمها وسط بين طرفين أحدهما إفراط و الآخر تفريط، فالسلوك الأخلاقي القديم يبدأ بتقدير هذا الوسط بين الإفراط و التفريط جيدا ثم القيا بالفعل الفاضل على هذا النحو و بإستمرار"[3]، و بيد أن هذا الوسط ليس حدا رياضيا يقع في نقطة معينة و على مسافة واحدة من الطرفين بل هو حد إعتباري، فما يكون شجاعة و كل ما تفرد يمكن أن يكون جبنا و بخلا، إذن هذه الوسطية نسبية و إعتبارية و ليست ثابتة، فما كان وسطا بالنسبة لإنسان قد يكون إفراطا أو تفريطا بالنسبة لإنسان آخر.

لذا نبه إلى أن ثمة فضائل لا تقبل أو "لا يمكن أن تكون أوساط رذائل مثل الصدق، فهو دائما ضد الكذب، كما نبه غلى أن هناك رذائل لا يصح أن تكون أطراف لفضائل مثل السرقة و الزنى و القتل فهي رذائل على طول الخط و هي بطبيعتها الشريرة المرزولة لا يمكن أن تصبح طرف لإحدى الفضائل"[4]، و لذا

[1]- د. محمد عبد الرحمن بدوي: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، نفس المرجع السابق، ص 206.
[2]- محمد قاسم: مدخل إلى الفلسفة، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، د.ط، 2008، ص145.
[3]- د. مصطفى النشار: مدخل جديد إلى الفلسفة، دار قباء للطباعة و النشر، ط1، 1998، ص74.
[4]- نفس المرجع، ص74.

بالرغم من أهمية العدالة و الشجاعة و العفة و الأمانة و الصدق في حياة الناس الإجتماعية، إذ لا يمكن أن تنظم حياتهم إلا بإتباع هذه الفضائل و ممارستها إلا أن هذه الفضائل لا تحقق ماهية الإنسان في نظره، لأنها و كما قلنا بتحكم الجزء العاقل من الإنسان في الجزء الشهواني غير العاقل منه و يبقى أن يكون هناك فضيلة خاصة بالعقل بما هو كذلك، و هنا يتحدث أرسطو عن "الفضيلة النظرية فضيلة التأمل النظري بإعتباره فضيلة العقل بما هو كذلك، لقد خلق الفعل الإنساني لا بتحكم في أفعالنا و يوجها فقط بل يتأمل و يفكر، فالتأمل و التفكير هما الوظيفة الأساسية للفعل الإنساني و من هنا يفضل أرسطو الفضيلة النظرية على الأخلاقية لأن التأمل و التفكير حينما يمارسهما الإنسان العاقل فإنه يتشبه في ذلك بالإله الذي إقتصرت وظيفته أنه عقل لا يقبل إلا ذاته"[1]، و مدى مقصوده هنا أن وظيفة الإله هي التأمل الذاتي لنفسه، و حينما يتأمل الإنسان فإنه يتشبه بالفعل الإلهي و من ثم يحقق أقصى قدر من السعادة بالتقرب إلى الإله فضلا على أنه فضيلة التأمل تحقق للإنسان حين يمارسها أكبر قدر من السعادة و لكي يعرف أسرار الوجود و يعرف الإله، فلولا التأمل في الكون و التأمل في أسراره لما إستطاع الإنسان أن يعرف مبدع الوجود و العلة الأولى.

و قصارى القول فإنه غاية الإنسان تحقيق السعادة و لكنها لا تحقق بأعمال اللذة و الغنى و المناصب بل في حياة العقل، هذه القوة هي التي تميزه عن سائر الكائنات، و الفضيلة تقوم بسيادة العقل و لكن بما أن الشهوة مادة الفضيلة فلابد من محاربتها، فالفضيلة وسط و إعتدال أو وسط بين طرفين كما لاحظنا و هي خير يبلغ الحد الأقصى.

[1]- نفس المرجع ، ص75.

خلاصة:

مما سبق يمكن التنويه إلى أن معظم الدراسات التي تناولت ماهية الإنسان و مفهومه كمسألة للبحث، أعطت للإنسان مكانة كبيرة في الإشتغال به عبر حقب زمنية و إهتمت به كما حولوا مجال البحث الفلسفي من المادة الأولى أي من الطبيعة إلى الإنسان و تأكيدهم على الذات الإنسانية في المعرفة و كذا سقراط الذي أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض كان إهتمامه متدفق إتجاه دراسة الإنسان و غاية وجوده و مصيره، و في نفس القضايا الثلاث إهتم كلا من أفلاطون و أرسطو دراسة تفصيلية من خلال نشأة الإنسان و دراسة النفس الإنسانية، و الإهتمام بالمجال الخلقي الذي يهذب النفس، لأن البحث في قضية نشأة الإنسان و ماهيته عند الفلاسفة اليونانيين بداية من السوفسطائيين مرورا بسقراط و صولا إلى مثالية أفلاطون و بعدها إلى واقعية أرسطو أكدت هذه المذاهب الفكرية بوجه عام على أن للوجود الإنساني هدف و غاية يسعى الإنسان دائما إلى بلوغها و نيلها، فالحياة الإنسانية ليست عبثا بل إن أفعال الإنسان تهدف إلى غاية و قد كان هناك إتفاق بينهما على أن هذه الغاية هي السعادة لكن مع وجود فروق بدت واضحة بينهما لأن السوفسطائيون أكدوا على النسبية و أن الإنسان مقياس الأشياء جميعا، و سقراط أكد على وحدة الفضيلة ،و نجد أفلاطون قد ربط بين حياة الإنسان و ما يرتكبه من أفعال و بين مصيره في العالم الآخر حيث تتوقف سعادة الإنسان على مدى تمسكه بالفضيلة و سعيه للوصول إلى الخير الأسمى، و تلميذه أرسطو هو الآخر نجده قد قدم صورة أكثر واقعية للحياة الإنسانية و ما يواجه حياة الإنسان من مشكلات إجتماعية و سياسية، فحياة الإنسان و سعادته تتوقف على كثير من الجوانب الواقعية التي تحرك الإنسان ذاته، و هذا ما يقودنا إلى دراسة ماهية الإنسان و ماهيته في الفلسفة الإسلامية و لدى علمائها المميزين.

الفصل الثاني: مفهوم الإنسان في الفلسفة الإسلامية

تمهيد

المبحث الأول: مفهوم عند علماء الكلام

المبحث الثاني: مفهوم الإنسان عند الكندي

المبحث الثالث: مفهوم الإنسان عند إبن سينا

تمهيد:

في هذا الفصل الذي بين أيدينا حاولنا التطرق من خلاله إلى تحديد و ضبط المفاهيم الخاصة بالعلم الإنساني و لمفهوم الإنسان في الفلسفة الإسلامية هذه الفلسفة التي لطالما تضاربت حوله أصالتها، لكن يظل مفهوم يشكل بؤرة إهتمام الفلاسفة المسلمين، متأثرين بالفلسفات السابقة و بالخصوص متأثرين بالمرجعية القرآنية و السنية و كان هذا المفهوم ليس دخيلا عن البيئة الإسلامية كون أن العقيدة زاخرة بتكريم هذا المخلوق.

إذن الإنسان عند هؤلاء الفلاسفة و المفكرين أشبه ما يكون بنبي مرسل، و ليس ذلك الإنسان العادي الإجتماعي، يمكن أن نلتمس في إطار الفكر الإسلامي الكلاسيكي العبادات التي تشكلت حول مفهوم الإنسان من خلال مجموعة من الفرق أبرزها: الفقه، علم الكلام، الفلسفة و التصوف، و سنستحضر كل من علم الكلام و المعتزلة و الأشاعرة و إخوان الصفا، و من الفلاسفة الكندي و إبن سينا كنماذج فكرية دينية لمعرفة و ضبط ماهية الإنسان في الفكر الإسلامي ، و إذا ما وقفنا عند هذا المفهوم في سياق الفكر الإسلامي الذي تشكلت من خلاله الممارسات بشكل عام عند الإنسان العربي فيما بعد، نجد أن الإنسان الذي إختفت به نصوص القرآن و السنة قد خضع لتحديدات شيء في مجال الفكر، الأمر الذي أدى إلى غياب الإنساني لمفهوم الكائن الإجتماعي و أدخل التحليلات المنهجية على الخطاب الإسلامي في بعده الإنساني تشكلت من خلال طرائق فهم المسلمين للخطاب الإلهي و هذه التأويلات للنصوص جاءت محصلة للتفاعل هذا الخطاب الإلهي مع الواقع التاريخي و الإجتماعي و عكست التوتر المستمر بين المثالي و الواقع، و هذا ما نحاول دراسته من خلال المحطات الإسلامية.

المبحث الأول: مفهوم الإنسان عند علماء الكلام:

لم ينشأ علم الكلام دفعة واحدة، بل مر بأدوار مختلفة و تصعد نشأته إلى "النصف الثاني من القرن الأول للهجرة بدأ في صورة مشاكل متفرقة أملتها ظروف خاصة تم أخذ في تنسيقها و تنظيمها إلى أن أضحت في أوائل القرن الثالث علما له منهجه و موضوعه و تعتبر الفرق الدينية المهد الأول لهذا العلم و هي تقوم أغلبها على أساس سياسي ، فقد كانت الخلافة أهم مسألة إشتد فيها الخلاف أهم مسألة إشتد فيها الخلاف ، و تكون حولها أهم الفرق من خوارج، شيعة، و مرجئة و عن طريق السياسة إنتقلت هذه الفرق إلى البحث عن أصول الدين و أصبح كل متكلموها هدفها معالجة المشاكل الدينة و من مكونين علم الكلام هي: السلف، المعتزلة، والأشاعرة"[1]، و من هنا لاحظنا نشأتة علم الكلام و هذا العلم يتصف بأنه الفلسفة المدرسية في الإسلام، فهو إذن يتناول المفاهيم اللاهوتية فهو لا يتطرق إلى المسائل الصوفية و لا المسائل التي تطرقت إليها الشيعة،لكن كانوا يستخدمون جدلهم و جميع حججهم في الدفاع عن الدين، و عن مبادئ الدين الإسلامي، وفق لما لهم من تصورات، و هو "علم يقابله في ذلك العصر في أوروبا علم اللاهوت أو الأثولمجيا في المسيحية، مع بعض الفروق بين علم الكلام الإسلامي، و بين اللاهوت المسيحي و لا نزاع أن الفلسفة ضرب من الدراسة يختلف عن اللاهوت أو علم الكلام، منهجا و موضوعا أما منهج الفلسفة فهو البرهان العقلي بحسب القدماء من الإسلاميين و اليونان،أما موضوع الفلسفة فهو الكون و الإنسان و النظر في مبادئ الوحود و علله، و لا بأس أن ينتهي الفيلسوف في تفكيره إلى أن توجد علة أولى و هي الله، كما فعل أرسطو و سمى الله المحرك الذي لا يتحرك و لكن موضوع علم الكلام هو الله و صفاته و صلة الله بهذا العالم و الإنسان" [2]، فبالتالي علم الكلام كما يهتم بدراسة و التفرغ إلى دراسة الموضوع الأبرز و هو المحرك الأول لهذا الكون و العلاقة التي تربطه به و الإنسان الذي يعيش على هذه الأرض و ذلك طبعا لقواعد و مبادئ الشريعة الإسلامية التي أنزلها الله لعباده في كتبه المقدسة، لأنه و كما لاحظنا أن علم الكلام يتخذ من العقيدة الإسلامية كما أنزله الله مثل مجود الله و وحدانيته و غاية الوجود الإنساني و مصيره يوم البعث في اليوم الآخر. كما نجد

الفارابي أنه عرف علم الكلام بأنه: "صناعة يقتدر بها الإنسان على نصرة الآراء و الأفعال المحدودة التي صرح بها واضع الملة و تزييف كل ما خالفها بالأقاويل" [3]، إذن علم الكلام أو علم التوحيد كما سبق تعريفه فهو إذن هو "علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية و هذا العلم فيما إعتقدوا النتاج الخالص للمسلمين و قد صدر هذا العلم عن بناء المجتمع الإسلامي و قد كان بالبعض من نزوات حيوية و البعض منه ثروات حيوية ثم تكون

[1]- محمد عاطف العراقي: تجديد في المذاهب الفلسفية الإسلامية، دار المعارف، مصر، ط3، 2000، ص45.

[2]- أحمد فؤاد الأهواني: الفلسفة الإسلامية، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، د.ط، 1975، ص19.

[3]- محمد علي أبو ريان: مدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية، دار المعرفة الجامعية، القاهرة، د.ط، د.س، ص119.

البنيان نهائيا، و صدر المسلمون فيه عن ذاتهم و مما لاشك فيه أن المتكلمين قد كانو في وسط فلسفي و هجمات من أديان مختلفة و عقائد فلسفية متعددة، لكن علم الكلام بقي في جوهره العام حتى القرن الخامس إسلاميا بحتا و بعد هذا شبالته عناصر يونانية و مزج بالعلوم الفلسفية، و لكن فقهاء المسلمين لم يوافقو و إعتبروا أن هذا العمل من المتكلمين، و متكلموا الإسلام تكلموا في الميتافيزيقا" [1]، و بهذا نجد أن علم الكلام بقي ثابت في جوهره العام.

وفقا لما تطرقنا إليه سابقا أنه من بين الفرق التي ساهمت إسهاما كبيرا في إنشاء علم الكلام هي فرقة المعتزلة التي سنخوض في مجريات نشأتها و أسباب قيامها و ما هي المسائل التي قامت بالبحث فيها، لأنه مشكلة الأصل التاريخي لكلمة المعتزلة قد أثارت كثير من المناقشات بين الباحثين قديما و حديثا في تبيين لنا هل ظهرت المعتزلة في التاريخ فجأة؟ أم أنها كانت حاجة ملحة من حاجات المجتمع الإسلامي؟ و كيف نظرت هذه الفرقة إلى الإنسان؟ لأنه إتضح لنا من خلال دراستنا أن المشكلات الرئيسية في علم الكلام كانت قبل أن تنشأ المعتزلة كفرقة لها مبادئها الخاصة بها، فنجد أن "الملطي* يعرفها: المعتزلة هم أرباب الكلام و أصحاب الجدل و التمييز و النظر و الإستنباط، و الحجج على من خالفهم، و أنواع الكلام، و المتفرقون بين علم السمع و علم العقل و المنظمون في مناظرة الخصوم، و هم عشرون فرقة يجتمعون على أصل واحد لا يفارقه، و عليه يتولون، و به يتعادون، و إنما إختلفوا في الفروع" [2]، و على هذا فقد كانت حركة الإعتزال ذات نشأة إسلامية واضحة المعالم، لذا سنتطرق إلى أول فيلسوف المعتزلة.

1-أبو الهذيل العلاف:

نجد أن أبو الهذيل العلاف من الطبقة الطبقة السادسة من المعتزلة، و نسب إليه من صفات التمجيد و الثناء الكثير فقال: "قد كان أبو الهديل العلاف نسيج وحده و عالم دهره، و لم يتقدمه أحد من المرافقين له و لا من المخالفين، و يرى الملطي أن أبو الهذيل هذا لم يدرك في أهل الجدل مثله، و هو أبو هم و أستاذهم و كان الخلفاء الثلاث المأمون و المعتصم و الواثق، يقدمونه و يعظمونه و كان الوزير إبن أبي دواد من تلامذته، و كان لا يقوم له في الكلام: صم يصوغ الكلام صياغته، أما الشهر ستاني فيقول عنه إنه شيخ البصرين في الإعتزال و من أكبر علمائهم، و هو صاحب المقالات في مذهبهم و مجالسهم و مناظراتهم،كان حسن الجدال، و قوة الحجة، كثير الإستعمال للأدلة و الإلتزامات" [3]، و بهذا نستطيع أن نعتبره أول فلاسفة المعتزلة بلا مدافع، بحيث لو تطرقنا إلى فلسفة هذا الأخير

[1]- أنظر أحمد عاطف العراقي: الفلسفة الإسلامية، نفس المرجع السابق، ص47.

* و لو أن الملطي يخلط بين المعتزلة و الزيدية و ينسب الأصول الخمسة إلى علي بن أبي طالب، و الأصول الخمسة هي: العدل و التوحيد و الوعد و الوعدية و المنزلة بين المنزلتين و الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر إلا أنهم يعدلون إلى ما هم به يطالبون.

[2]- د. محمد علي أبو ريان: مدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية، نفس المرجع السابق، ص141.

[3]- علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج2، دار المعارف للنشر و التوزيع، ط9،د.س، ص54.

لوجدناها تنقسم إلى ثلاث: مشكلة الألوهية، مشكلة الطبيعة و مشكلات الإنسان هذا مع العلم أن هذه المشاكل الثلاث متداخلة و متصلة مع بعضها من خلال المشاكل امطرمحة يهمنا في هذا الطرح المشكلة الإنسانية و كيف يعرف المعتزلة أبو الهذيل العلاف للإنسان؟

أ- تعريف أبو الهذيل العلاف للإنسان:

نجد أبو الهذيل يرى أن الإنسان هو الشخص المرئي الذي له يدان و رجلان، و هو مكون من جسم و نفس و روح و حياة و حواس أما الجسم مكون من أبعاض كل بعض من أبعاضه لا يفعل على إنفراد، و لو أنه فاعل مع غيره و لكن الفاعل هو هذه الأبعاض، أما النفس معنى يختلف عن الروح و الروح معنى يختلف عن الحياة والحياة عنده عرض،والحواس هي غير البدن فالصلة بين الجسم و النفس و كيف تفعل؟ فذهب إلى وجود قوة غير قوة الحواس و تعلو عليها هي الفكر و الفكر يستطيع بذاته أن يصل إلى معرفة الله بالدليل فهو يصل إلى معرفة الأشياء في ذاتها الحسن منها القبيح فالعقل هو الذي يصل إلى معرفة الله" [1]، لأنه قد حاول بعض المعتزلة أن يثبت أن النفس تنفذ من تلك الفتحات التي تسمى الحواس لكي تدرك الأشياء، و لكن القول بأن ليست هناك إلا الحواس سيؤدي إلى إنكارات يقينية أي أن الحواس لا تفعل أو لا تنفعل إلا على المحسوس و لا نصل إلى إدراك ما وراء الحواس أو إدراك ما لا نستطيع إدراكه بالحواس إلا بآلات ليس لها علاقة بالحواس و لا دخل للحواس في هذا الشأن، و هذا ما حاول توضيحه أبو العلاف في شرحه كيفية و طريقتوصول الإنسان إلى المعرفة، و الفعل الإنساني و التولدة حاول المعتزلة تفسير نتائج العمل الذي يصدر عن الإنسان، و محاولة تفسير هذا العمل هل هو فعل الإنسان أو فعل غيره؟ أو بمعنى أدق هل يحدث الفاعل فعلا في غيره أو لا يحدث الفعل إلا في نفسه؟ فالمتدولدات عن عمل كالألم مثلا المتولد و الناتج عن إصتدام بشيء حسي و اللذة التي تحدث عن الأكل هل يفعلها الإنسان؟ لذا لتوضيح هذا فالمعتزلة يحددونا هذا الفعل بأن: "الفعل الذي يكون سببه مني و يحل في غيره، و فسره آخرين بأنه الفعل الثالث و من بين الأسباب التي دعت المعتزلة بصفة عامة و إلى القول أبو هذيل في فكرة التولد بصفة خاصة هي أولا: حرية الإرادة تتفق فكرة التولد مع منطق المذهب المعتزلي عامة فهذا المذهب الذي يقرر بأن ليس لله قدرة فاعلة فيها للعبد فيه فعل و بهذا أنفوا عن الله العلم القديم و القدرة القديمة- يقول صادرة عن الإنسان و من الإنسان بمن الأسباب متصلة بمسبباتها،و ثانيها: علاقة السبب بالمسبب قانون العلة و المعلول وجود العلة دليل على وجود المعلول و بينها علاقة ضرورية منطقية لا تختلف فيها- أطلق الإنسان ألسهم فقتل فالقتل" [2]، و بهذا يمكن تفسير هذا الشيء معلول و مسبب لعلة و سبب هي الوصول لغاية فإذا إتفقت الغاية تنتج إحداهما عن الثانية، هذا هو رأي أبو العلاف في تطرقه لماهية الإنسان و السبيل لوصول الإنسان إلى المعرفة.

[1]- أنظر نفس المرجع، ص56.
[2]- نفس المرجع السابق، ص56.

2-إبراهيم بن سيارته هاني البصري:

نجده أكبر شخصية فلسفية معتزلية في العالم الإسلامي صدر عن فكر مبدع، مما له قيمة كبرى و أثر عظيم، "يلقب بالنظام قد شغلت هذه الشخصية القرن الثالث و الرابع و تأثرت به المعاجم الفكرية، نجد إسمه يتردد على ألسنتهم و إعتبره إبن حزم و إبن نباته أعظم رجال المعتزلة فهو متقدم في العلوم، شديد الغوص في المعاني و إعتبرته المعتزلة أعظم رجال الفكر الإنساني بحيث يذكر إبن المرتضي عن بعض المعتزلة:أنه ما ينبغي أن يكون في الدنيا مثله في كل أنه سنة رجل لا نظير له فإن كان ذلك صحيحا فهو إسحاق النظامأما المحدثون من الباحثين إعتبروه أكبر متكلم فيلسوف أما في ما يخص ثقافته حفظ العلوم الإسلامية يقول الجاحظ ما رأيت أحدا أعلم في الفقه و الكلام من النظام، درس الأدب يقال أنه حفظ القرآن و التورت و المزامير و تفاسيرها و حفظ الأشعار" [1]، و بهذا فالنظام إذن يمتاز بحنكته الفلسفية له صدى كبير في المحيط المعرفي الفكري الإسلامي لما له قيمة عظيمة و أثر كبير فيها، لذا و خلال تنوع فكره سنتطرق إلى مفهوم الإنسان النظام الفلسفي.

أ- مفهوم الإنسان عند النظام:

سنتناول مفهوم الإنسان عند النظام من خلال علاقة النفس و البدن أو كما قال هو علاقة الروح و البدن فيقول: "الإنسان هو الروح و لكنها متداخلة في البدن و متشابكة به و أن كل هذا مع كل هذا و أن البدن آفة عليه و حاجز ضاغط له و عكس زرقان عنه أن الروح هي الحساسة الداركة و أنها جزء واحد و أنها هاليتن بنور ولا ظلمة الروح هي الجسم و هي النفس و رغم أن الروح حي بنفسه، و أنكر أن يكون الحياة و القدرة معنى غير الحي و القوة،و أن سبيل كون الروح في هذا البدن على جهة أن البدن آفة له و باعث له على الإختيار، و لو خلص منه لكانت أفعاله على التوالد و الإضرار،فالروح جسم لطيف مراحل لهذا الجسم الكثيف الذي هو يرى و يحس بأنه الفعال دون الكثيف إذا كان الإنسان هو الروح فالروح هي الفاعلة إطلاقا، و العلوم و الإدراكات حركات لها" [2]،ما نستخلصه من هذه النصوص للنظام أنه من جهة يرى أن الإنسان هو الروح و أن الجسم سجن له و آفة و أن القوى المحسة و المدركة إنما تقود كلها إلى النفس و في نص آخر يقول أنه جسم نظيف مداخل لهذا الجسم الكثيف، و من جهة أخرى نجده ينكر النظام وجود الحواس مستقبلة فيرى أن الروح هي التي يدرك المحسوسات من هذه الفتوحات الأذن الفم...إلخ أما إن الإنسان سمعا هو غيره و بصرا هو غيره "فلا يوافق على هذا النظام و يقول أن الإنسان يسمع نفسه بنفسه، و قد يصم لاقه تدخل عليه و كذلك يبصر بنفسه و قد يعمى لاقه تدخل عليه إما كيفية لإدراك فهو أن يطفر البصر أو القوى المبصرة أو المعنى أدق لنفسه"، فإذا كان النظام يقول

[1]- نفس المرجع السابق، ص58.
[2]- أنظر علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام،ج2، نفس المرجع السابق، ص58.

أن الروح هي القوة الحاسة وحدها يؤدي بنا القول بأن الحواس إذن من جنس واحد و ليس هناك إختلاف بين الحواس فليس هناك إختلاف بين حاسة البصر و حاسة السمع و الإختلاف إنما يحدث إن وجد في جنس المحسوس و في مواقع الحواس و النفس هي القوة في هذه الفتوحات.

3- معمر بن عباد السلمي:

يعتب أبو عمر معمربن عباد السلمى من أكبر فلاسفة المعتزلة و أكثرهم صلة بالفلسفة و لكننا لا نجد الكثير من الأخبار عن حياته،"فإعتبروه من رجال الطبقة السادسة من معتزلة البصرة و قد عاصر معمر أبا الهذيل العلاف و إبراهيم بن سيار النظام، نشأ معمر بن عباد في البصرة و يذكر أنه كان من موالي سالم و أخذ الإعتزال عن عثمان العويل و يذكر المعتزلة عنه أنه كان عالما عادلا و قد تتلمذ عليه بشير بن المعتمر رئيس معتزلة بغداد إتصل معمر بن عباد السلمى بالفلسفة اليونانية و عرفها تمام المعرفة" [1]، فلذا سنستدرج من خلال حديثنا و من خلال آراء معمر بن عباد السلمي تعريفه للإنسان.

أ- تعريف الإنسان عند معمر بن عباد السلمي:

شغل معمر بحقيقة الإنسان شأنه شأن أبو الهذيل العلاف و النظام و قد صور معمر الإنسان بصورة تتفق مع مذهبه في الجزء الذي لا يتجزأ يقول: "الإنسان جزء لا يتجزأ و هو المبدر في العالم و البدن الظاهر آلة له و ليس هو في مكان في الحقيقة و لا يمسه شيئا و لا يمسه و لا يجوز عليه الحركة و السكون و الألوان و الطعم و لكن يجوز عليه العلم و القدرة و الحياة و الإرادة و الكراهة و أنه يحرك هذا البدن بإرادته و يصرفه و لا يمارسه" [2]، و في نفس الموضوع نجد معمر يفرق بين النفس و الجسد و يرى أن النفس هو الإنسان على الحقيقة فنجده يقول أن "الإنسان معنى أو جوهر غير الجسد، و هو عالم قادر مختار حكيم ليس بمتحرك و لا ساكن و لا ومتكون و لا يرى و لا يمس، و لا يحس و لا يمس و لا يحل موضوعا دون موضع و لا يحويه مكان و لا يحصره زمان فالإنسان إذن نفس أما الجسد فهو فقط مسرح ظهور هذه النفس و هي التي تفعل إنه مدير للجسد و علاقته مع الجسد علاقة التدبير و التصريف و يعتقد الشهر ستاني أن معمر ميز بين أفعال النفس التي سماها إنسانا و بين القالب الذي جسده فقال:فعل النفس الإرادة فحسب و النفس إنسان ففعل الإنسان هو الإرادة و ما نرى من الحركات و السكنات و الإعتماد فهي من فعل الجسد"، نلاحظ هذا الأخير إذن أنه يميز تماما بين أفعال النفس و أفعال الجسد فبينما نطاق الأول الأفعال النفسية و العقلية، فإن أفعال الجسد إذن هي الأفعال المادية و قد يقر به هذا في نظر البعض من

[1]- د. توفيق سلوم: الفلسفة العربية الإسلامية الكلام و المشائية و التصوف، دار الفارابي، بيروت، ط1،2000 ، ص30.
[2]- د. علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج1، دار المعارف للنشر و التوزيع، القاهرة، ط9، د.س، ص516.

المثالية الأفلاطونية إذن من خلال هذه الشروحات المقدمة يتبين لنا أن الإنسان من منظور معمر بن عباد السلمي هو النفس على الحقيقة.

ثانيا- المدرسة الأشعرية:

نجد أن هذه المرسة عمرت حتى الآن نحو "عشرون قرون نشأت في أوائل القرن الرابع للهجرة و بقيت إلى اليوم برغم ما عانته من نظال طوال "قرن و نصف تقريبا نضال مع العقليين تارة أخرى و يمثلهم غلاة السلفيين من الحنابلة و الكرامية ثم قدر تعاليم هذه المدرسة أن تسود بعده ذلك و أن تصبح المذهب الرسمي للدولة في العالم السنين و قد أعانها على ذلك ظروف إجتماعية و سياسية و يعد أبو الحسن الأشعري مؤسس هذه المدرسة ولد عام 260 أو270 للهجرة، و من بين علمائها أيضا أبو الحسن الطبري، و أبو بكر الباقلاني" [1]، لذا نجد أن المدرسية الأشعرية هي مدرسة إسلامية سنية، فالأشاعرة هم من أهل السنة لا يعارضون أية واحدة من القرآن و لا الحديث و إتخذ علمائها من البراهين و الدلائل العقلية وسيلة في مهاجمة خصومها من المعتزلة و غيرهم، و نجد الأشعرية تزخف بأئمة أعلام التي ذكرت أسمائهم سابقا الذين دافعوا عن آرائهم ضد خصومهم، و نجد المدرسة الأشعرية قد إهتمت بمعالجة العديد من المسائل من بينها: الله و صفاته، كلام الله(القرآن)، التشبيه و التجسيم، الفعل الإنساني و عدة مسائل أخرى.

و من بين هذه المسائل سنحاول التطرق إلى فعل الإنسان كي نفهم ماهية الإنسان.

1- أفعال الإنسان:

حاولوا أعلام المدرسة الأشعرية معرفة حقيقة الفعل الإنساني و البحث إذا كان الإنسان مسير أم مخير في أفعاله، فخرج الأشعري على المعتزلة و شرع يضع القواعد لمذهبه الكلامي و الرأي السائد بين فرق الإسلام الكلامية بصدد أفعال الإنسان متجسدة في موقفين رئيسن:

"أولهما موقف المعتزلة الذين ميزوا بين ماهو فعل الله لا يأتيه سواه و بين ما هو فعل للإنسان يقع في دائرة قدرته و إستطاعته و في نطاق إرادته و إختياره فقالو أن الإنسان صانع و خالق لفعله هم أهل الحرية و الإختيار و ثانيها موقف الجبرية و من أبرزها الجهمية المنسوبة إلى جهم بن صفوان و لقد قالوا إن الله هو الفاعل الوحيد لكل ما في الكون، طبيعة و مجتمعا و إنسانا و ما للإنسان بالنسبة لأفعاله إلا محل لظهور فعل الله فلا قدرة له و لا إستطاعة"[2]، و لقد جاء الأشاعري و المدرسة الأشعرية بصفة عامة بنهجهم الوسطي على غرارآراء السابقين، فإتخذ الأشاعرة موقفا بين التبيان فهو قد ميز بين نوعين من الأفعال التي

[1]- د. إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية منهج و تطبيق، ج2، دار المعارف للنشر و التوزيع، الإسكندرية، د.ط، د.س، ص. 59

[2]- د. محمد عمارة: تيارات الفكر الإسلامي، دار الشروق الثانية، القاهرة، د.ط، 1991، ص183.

يأتيها الإنسان فلكي يوضح الأشاعرة نصيب كل منهما في الفعل قسموا الفعل الواحد إلى ثلاثة وجوه أو إعتبارات عقلية:

1- "إتقان الفعل و أحكامه

2-القدرة على تنفيذه، أي الإستطاعة

3-الإرادة التي تختار واحدا من الممكنات

فالله تعالى له إتقان الفعل ثم له الإستطاعة، إذ القدرة على تنفيذ الفعل شيء خارج عن ذات الإنسان لأنها قد تفارقه أحيانا فيعجز عن الفعل ثم أنهلو كانت هذه القدرة من خلق الله و العبد معا لجاز إجتماع مؤثرين في أثر واحد و هذا محال، أما الإرادة التي يخصص بها الفعل ببعض الجائزات دون بعض" [1]، أي التي تختار واحدا من عدة ممكنات فهي للعبد، فيفسرون بعض الأفعال "فالإضطرارية مثلا رعشة المريض بالشلل لا إختيار للإنسان فيها، أما تلك الأفعال الإختيارية التي نتوجه إليها إرادة الفاعل فإن الإنسان قدرة و إستطاعة متميزة عنه لأنها ليست ملازمة له في كل حالاته و هي عرض و قد يظهر مع الفعل و هي تجعل الإنسان قادرا على الفعل وحده و ليس عليه و على هذه و هي حادثة و قد سمى الأشعري الفعل الإنساني الواقع مع هذه القدرة كسبا و إلى الإنسان" [2]،و هكذا نجد أن للأشاعرة أسلوب خاص بهم و طريقتهم الخاصة التي حاولوا بها إستمالة جميع الأطراف المتنازعة و إتباع الموقف الوسط بصدد كل مشكلة، و قد يكون هذا الطريق هو خير الطرق لكسب تأييد جمهرة المسلمين، فقد إرتضى غالبيتهم بهذا المذهب لهذا صمد هذا المذهب لثورة المعتزلة و غيرها، لذا سنتطرق الآن إلى: 2- **العالم الإنساني - هشام بن الحكم:**

هشام بن الحكم رائد التجسيم في الفكر الفلسفي الإسلامي و صاحب فكرة التجسيم* [3]، أنه أكبر شخصية كلامية فنجده عرف الإنسان بأنه "إسم لمعنيين: لبدن و روح فالبدن موات و الروح هي الفعالة الحساسة الداركة دون التجسيد، و هو نور من الأنوار" [4]، و من العجيب أن يقول هشام بن الحكم ذو النزعة الحسية أن الروح هي الفعالة الحساسة الداركة دون الجسد و أن يعتبر الروح نورا من نور الأنوار لكن هو يرى أن الروح جسم لطيف بداخل جسم كثيف هو البدن و أن الروح لأجل لطافتها هي التي تدرك و تحس هذا التفسير، و من ناحية أخرى ما ينهب إلى الإنسان هو الروح و فكرة أن الإنسان هي الروح ترد هذه الفكرة إلى مصدرها القرآن و أن الجسم مصدره القرآن أيضا و دليل مع ذلك من القرآن الكريم: "إن الإنسان خلق هلوعا إذا مسه الشر جزوعا و إذا مسه الخير منوعا"، و يقول إبن الحزم في تفسيره لهذه

[1]- أ.د. محمد علي أبو ريان: مدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية، نفس المرجع السابق، ص195.
[2]- د. محمد عمارة: تيارات الفكر الإسلامي، نفس المرجع السابق، ص183.
*هشام بن الحكم هو قائل فكرة التجسيم و نجد معنى فكرة التجسيم عند هذا الأخير معناه هو أول من قال إن الله جسم و أن نقالة التجسيم في الإسلام تنسب إليه.
[4]-د. علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلامي، الجزء الثاني، نشأة الشيع و تطوره، دار المعارف، القاهرة، د.س، ص 192.

الآية: "إن الهلع و الجزع و الخوف و المنع صفات النفس لا صفات الجسد، لأن الجسد موات و النفس هي حياة و هي الفعالة المميزة حاملة لهذه الأخلاق و غيرها أما أدلة القائلين بأن الإنسان هو الجسد فإن إبن الحزم يرى أيضا أنه إجتهاد و في تفسير الآيات فالقرآن يقول "خلق الإنسان من صلصال كالفخار" و يقول فلينظر الإنسان مما خلق من ماء دافىء، يخرج من بين الصلب و التراتب و هذه ضفحات للجسد" [1]، هذه هي معالم الفكري الإنساني لهشام بن الحكم الذي يعد الذي يعد من أبرز أعلام شخصية كلامية.

ثالثا- إخوان الصفا و تعريفهم للإنسان:

من هم إخوان الصفا؟

أولا الإجابة على هذا السؤال نود أن نحدد أمامنا هدفين:

معرفة أعضاء الجمعية

معرفة مؤلفي رسائل إخوان الصفا من بين هؤلاء الأعضاء

أما بالنسبة للنقطة الأولى فإننا نجد أنفسنا أمام باب موصدف فالجمعية السرية و طبيعة الجمعيات السرية دوما الكتمان الشديد، لا سيما ما إذا كان بيننا و بين تلك الجمعية أحقاب من الأعوام إن كل ما وصل إليه من أفراد هذه الجماعة من خلال رسائل إخوان الصفا هم أنهم أشخاص عديدون، من مختلف الفئات و الطبقات دون تحديد لأسماء هؤلاء الأشخاص، و لالأسماء بعضهم على الأقل، "فهم يقولون في الرسالة الثامنة و الأربعين إن لنا إخوان و صدقاء من كرام الناس، و فضلائهم، متفرقين في البلاء فهم طائفة من أولاد الأشراف و الدهاقين و التجار و النساء و منهم طائفة من العلماء و الأدباء و الفقهاء و حملة الدين و منهم طائفة من أولاد الصناع و المتصرفين و أمناء الناس و يحدد المؤرخ الهندي خواد يخشن عدد أعضاء الجمعية بأربعين عضو يقول و يتشابه و يتشابه عددهم في ذلك تشابها عجيبا مع الأكاديمية الفرنسية، نود أن نشير إلى تلك الملاحظة التي أبداها بعض الباحثين من أنه يجب التفرقة بين أعضاء الجمعية بصفة عامة مؤلفي الرسائل بصفة خاصة و ليس بمستبعد أن يرجع تأسيس الجمعية إلى أيام جعفر الصادق و أما الرسائل متأخرة" [2]،بهذه إذن الفترة التي مارس فيها إخوان الصفا نشاطهم و كما وصفوا في رسائلهم و ما يهمنا من مجموع أفكارهم هم تطرقهم إلى المجال الإنساني و كيف عرفوا الإنسان؟

1- تعريف إخوان الصفا للإنسان:

[1]- نفس المرجع، ص192.

[2]- د. فؤاد معصوم: إخوان الصفا فلسفتهم و غايتهم، دار الهدى للنشر و التوزيع، لوريا، ط1،1998 ، ص57.

*- الأخلاط الأربعة أو كما فسرها البعض أنها العناصر الأرعة و هذه العناصر هي: النار، الهواء، الماء، التراب.

يعرفون الإنسان "هو أكمل الحيوانات كما أن الحيوانات أكمل الموجودات و الله وحده قبل كل كثرة و الإنسان وحده بعد كل كثرة و إذا كانت الحركة الهابطة بدأت من الإنسان إلى أن يصل إلى حيث إستطاعته العودة إلى مصدره الأول، و هو مركب من جوهرين النفس جوهرة روحانية سماوية نورانية، حية بذاتها علامة بالقوة بالطبع قابلة للتعليم فعالة في الجسم و مستهلة لها أما الجسد فهو جوهر جسماني طبيعي ذو طعم و لون و رائحة و تقل خفة و سكون و لين و خشونة و صلابة، ممتكون من الأخلاط الأربعة* [1]"هذا هو تعريف الإنسان عندهم من خلال تحليل و مفهوم النفس و الجسد و من خلال مفهومهما فالنفس جوهر بسيط و هو مركب ، مادام هي روحانية و هو مادي و هي غير قابلة للكون و الفساد و لا متغيرة، أما الجسد فهو متغير متحول قابل الكون و الفساد يتحول بعد الموت إلى الأخلاط الأربعة، و من خلال التعريف نستنتج أن النفس تنتمي إلى عالم الأفلاك و الجسد ينتمي إلى عالم ما دون فلك القمر، و الجسد بعد مفارقتها للجسد تعود إلى عالمها السماوي السابق، أما الجسد فيعود إلى الأخلاط الأربعة و هكذا يجعل إخوان الصفا آراء الحكماء في تعريفهم للإنسان.

فمنهم من قال: "إن الإنسان ليس إلا هذا الجسد المرائي و ليس وراءه شيء و أما النفس فعرض يتولد من مزاج البدن و الخلاط الجسد لا وجود لها بدون وجود الجسم و هؤلاء هم الجسميون(الماديون) أيضا منهم من قال أن الإنسان في الحقيقة ليس إلا هذه النفس الناطقة و الجسد لها المنزلة قميص ملبوس أو غلاف مغشى، و أيضا منهم من قال إن الإنسان هو المركب من الجسد و النفس، لكن إخوان الصفا إختاروا مفهوم الإنسان أنه المركب من جزأين النفس و الجسد، إلا أن النفس أشرف من الجسد و من هنا كان تعريفهم للإنسان بأنه حي ناطق مائت فحياته و نطقه من قبل نفسه و موته من قبل جسد" [2]، لذا نجد أن من خلال التعريفات المقدمة للإنسان إلا أن إخوان الصفا إرتأوا و إختاروا الرأي الذي قدموها.

2- ماهية الأخلاق عند إخوان الصفا:

نجد أن الأخلاق في نظرهم هناك الأخلاق الفطرية أو المركوزة كما قالوا إخوان الصفا وعلى حد تعبيرهم بأنها : "تهيؤ ما في كل عضو من أعضاء الجسد يسهل به على النفس إظهار فعل من الأفعال أو صناعة من الصنائع أو تعلم علم من العلوم او أدب من الآداب و سياسة من غير فكر و لاروية، فمتى كان الإنسان مطبوعا على الشجاعة فإنه يسهل عليه الأقدام على الأمور المخوفة من غير فكر و لا روية و على المثال سائر الأخلاق و السجايا و السجايا الفطرية المركوزة فيها، أما من كان مطبوعا على الضد من ذلك يحتاج يحتاج عند إستعمال هذه الخصال إلى فكر و روية و إجتهاد شديد و كلفة لا يعقل للإنسان هذه الأمور

[1]- نفس المرجع السابق، ص45.
[2]- نفس المرجع السابق، ص45.

إلا بعد أمر و نهي و وعد و مدح و ذم و ترغيب و ترهيب و بهذه العلة وردت أكثر أوامر الدين و نواهيه"[1]، في حين نجد أن إخوان الصفا يرون أن أسباب إختلاف الأخلاق بين الناس بمعنى درجات القيم الأخلاقية عند الناس متفاوتة بين الأفراد في حد ذاتهم بحيث نجد و نلتمس أخلاق رخيصة عند أحدهم و نجد أخلاق رذيلة عند الطرف الآخر حتى و إن كان ينتمون إلى نفس الشريعة و الدين و الملة و يشاركون نفس العقائد و العادات و ختى الثقافات ففي هذه النقطة يحدد إخوان الصفا سبب هذا الإختلاف من جهة التركيب الجسدي و مزاج هذا التركيب الجسدي للإنسان هو من الأخلاط الأربعة: الدم، البلغم، و الصفراء و السواد، و في النفس الساكنة في الجسد قوى طبيعة و أخلاق غريزية مشبة في أعضاء الجسد منها:

1- قوى النفس النباتية: و نزعاتها و شهواتها و فضائلها و رذائلها و مسكنها الكبد.
2- قوى النفس الحيوانية و حركتها و أخلاقها و حواسها و فضائلها و رذائلها و مسكنها القلب.

3- قوى النفس الناطقة و تميزاتها و معارفها و فضائلها و رذائلها و مسكنها الدماغ"[2]،هذا هو المجال الخلقي إذن من خلال تفسيرهم للفضائل و الأفعال الإنسانية.

و ماهو ملاحظ من خلال تسميتهم التي إتخذوها لجماعتهم إخوان الصفا نلاحظ أنها تسمية خلقية و لهم إسم آخر خلان الصفا فهم لم يقصدوا إلى أن يجعلوا الفضيلة علما على جماعتهم فحسب بل إن الإسم يشير إلى فكرة سامية في الأخلاق و للإخوان آراء مستفيضة في الصحبة أو الصداقة و في بيان ضرورتها بل إنهم قد وصفوا أنفسهم أنهم "عصابة قد تألفت بالعشرة و تصادفت بالصداقة و إجتمعت على الفرس و الطهارة و غنى عن البيان ضرورة الصحبة و أهمية الصداقة في دعوة سياسية تجددت الإتباع، و يرتقي الصاحب في ظل دعوتهم إلى مراتب لا تخلو من سمات خلقية فالمرتبة الأولى هي مرتبة الأخيار حيث يتصف المبتدئون بصفاء النفوس، المرتبة الثانية مرتبة الأخيار الفضلاء المنصفين بسخاء النفس و إعطاء الفيض و الشفقة و الرحمة، ثم مرتبة الإخوان الفضلاء الكرام المرافعين عن الحقائق و بالرفق و اللطف و أخيرا مرتبة الكمال حيث تصفو النفس من ظلمات الهيولى لتجاور الرحمن ذو الجلال و الإكرام"[3]، و من هذا كانت آراءهم الأخلاقية زاخرة بالفضائل العالية و الأعمال الصالحة و الصداقة و الصحبة الرفيعة التي يكنون بعضهم البعض و مع الآخرين و تسميتهم كذلك دليل كاف على أخلاقهم العالية.

2- أحمد محمود صبحي: الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي العقيليون و الذوقيون أو النظر و العمل، دار المعارف، الإسكندرية، ط2،2002 ، ص301.
[2]- نفس المرجع السابق، ص302.
[3]- نفس المرجع، ص303.

المبحث الثاني: مفهوم الإنسان عند الكندي

سنحاول إستخلاص ماهية الإنسان عند الفيلسوف الكندي الذي يعد من أبرز و أعظم الفلاسفة المسلمين في الحقبة الإسلامية من خلال التطرق إلى مسألة النفس الإنسانية و كي نفهم علاقتها بالبدن، و قوى النفس.

1- النفس عند الكندي:

يعرف الكندي النفس في رسالة حدوث الأشياء و رسومها بأنها: "تمامية جرم طبيعي ذي آلة قابل للحياة و يقال حي إستكمال أول لجسم طبيعي ذي حياة بالقوة، و يقال: حي جوهر عقل متحرك من ذاته بعدد مؤلف"[1]، كما يمكن بالإضافة إلى تعريفها أن النفس "بسيطة و كمال عظيمة الشأن جوهرها جوهر آلي روحاني بما يرى من شرف طباعها و مضادتها لما يعرض للبدن من الشهوات و الغضب و ذلك أن القوة الغضبية قد تتحرك على الإنسان في لعض الأوقات قد حمله على إرتكاب الأمر العظيم فتضادها هذه النفس و تمنع الغضب من أن يفعل فعله أو أن يرتكب الفيظ وترته و تضبطه، كما يضبط الفارس الفرس، إذا هما أن يجمع به أو يمده" [2]، و نجد هذا دليل كاف يبين أن القوة التي يغضب بها الإنسان غير هذه النفس التي تمنع الغضب أن يجري إلى ما يهواه، و كما هو معلوم أن القوة الشهوانية تتوق إلى الشهوات، و هذا دليل أن كل واحدة من هذه النفوس غير الأخرى.

لذا نلتمس من خلال رأي الكندي في مسألة النفس و من قبل تطرقنا إلى نفس المسألة عند أرسطو، نلاحظ أن الكندي بداية تأثر به لكن بعدها تجاوزه نظرا للبعد ما بين المبادئ الأرسطالية و النظرية الإسلامية، فناك خلاف و تنافر من حيث المبادئ و القواعد.

لذا نجد الكندي قد عالج موضوع النفس في عدة رسائل فنجده يقول في مصدر آخر أن "النفس هي صورة لأن الشيء الذي به الشيء، هو ما هو، هو صورة الشيء حسيا كان أو عقليا فالصورة الإنسانية هي التي جعلت الإنسان هو ما هو،هي جوهر لأن الجوهر هم ما هو بالنفس أي قوامه بذاته فالنفس إذن هي صورة الحي العقلية و هي نوعية و إذ هي جوهر و هي جوهر النوع، فهي لا جسم لأن النوع لا جسم بل هو العام الذي يعم أشخاص فإذن النفس لا جسم، بل هي جوهر لا طول له و لا عرض له و لا عمق و هي جوهر الإنسان و ليست شيئا غريبا عنه عارضا له" [3]، إذن من خلال هذا التفسير للنفس من قبل الكندي هي التي تقع كالأساس للبدن لحاجته الكبيرة للبدن دون أن تحتاج إليه.

---

[1]-محمد عبد الهادي أبو ريدة: رسائل الكندي الفلسفية لأبى يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي، دار الفكر العربي، القاهرة، ط2، د.س،ص127.
[2]- د. محمد عبد الرحمن مرحبا: الكندي فلسفته، منشورات عويدات، بيروت، ط1، 1975، ص183.
[3]- نفس المرجع، ص183.

2- قوى النفس عند الكندي:

يشير الكندي إلى النفس الثلاثية كما أوردها أفلاطون، فتكلم هذا الأخير عن نفس واحدة لها ثلاث قوى هي: القوة الغضبية، و القوة الشهوانية، و القوة العقلية، و رمزها بالعربية ذات الجوادين فهو يرمز إلى القوة الناطقة و قد أدرك الكندي دقيقة موقف أفلاطون و كيف يشير إلى النفس كجوهر روحاني بسيط له قوى ثلاث و جميعها تتعلق بالنفس و لا تهدد من كمالها.

و يذكر الكندي في موضع آخر من رسائله أن في النفس قوتين متباعدتين هما: الحسية و العقلية و بينهما قوى أخرى متوسطة هي القوة المصورة و الغاذية و النامية و الغضبية و الشهوانية سنتطرق إليها واحدة بواحدة و كما ذكرها الكندي في فلسفته الطبيعية:

1-القوة الحاسة:هي التي تدرك صور المحسوسات في مادتها و ينصب إدراكها على الصورة الجزئية و ليست لها الفترة على تركيب الصور التي تدركها و أما آلاتها فهي الحواس الخارجية الخمس.

2-القوة المتوسطة:منها القوة المصورة أي المتخيلة و هي القوى التي توجد صور الأشياء الشخصية و قد تعمل هذه القوة أعمالها في حالة النوم و اليقضة" [1]، أي القوة المتوسطة هي التي تستحضر الصور المحسوسة من قبل القوة الحاسة، تكون مجردة عن مادتها و تستطيع متلا أن نركب رأس إنسان في مكان جسم كائن آخر مثلا، أما النوع الثالث فهو القوة العاقلة.

القوة العاقلة: و هي التي تدرك الموجودات أي صور الأشياء بدون مادتها و موضوعات إدراكها على نوعين المبادئ العامة بقانون العلية و قوانينه الفكر الإنسانية و كذلك النواع و الأجناس و ليس الأشخاص أو الجزئيات، و للكندي رسالة في العقل يبحث فيها هذه القوة العاقلة بحثا لا يخلو من الإلتباس و هو تقسيم العقلعلى أربعة أنواع الأول منها العقل الذي بالفعل أبدا، و الثاني الفعل الذي بالقة و هو النفس، و الثالث الفعل الذي خرج في النفس من القوة إلى الفعل، و أما الرابع فهو الظاهر من النفس" [2]، فالنفس العاقلة هي التي تدرك صور الأشياء بمجرد هيولاها أي تدرك الأنواع و الأجناس لا الأجناس كما قال كما أنها تدرك مبادئ المعومات مبدأ الذاتية و عدم التناقض.

3- الأخلاق عند الكندي:

نجد الكندي قد ذكر في رسالته السابقة رسالة حدوث الأشياء و رسومها تعريفا عديدة للفلسفة من بينها:

2- محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام المقدمات العامة الفرق الإسلامية و علم الكلام الفلسفة الإسلامية، دار المعرفة الجامعية، القاهرة، د.ط،2000 ، ص223.

[2]- نفس المرجع السابق، ص223.

"إن الفلسفة هي التشبه بأفعال الله تعالى بقدر طاقة الإنسان،أرادوا أن يكون الإنسان كامل الفضيلة، و حدوها أيضا الغاية بالموت و الموت عندهم موتان: طبيعي و هو ترك النفس إستعمال البدن، و الثاني إماتة الشهوات، فهذا الموت الذي قصدوا إليه لأن إماتة الشهوات هي السبيل إلى الفضيلة و لذلك قال الكثير من أجله القدماء اللذة شر فباضطرار أنه إذا أن للنفس إستعمالا أحدهما حسي و الآخر عقلي كان مما سمى الناس لذة ما بغرض في الإحساس لأن التشاغل باللذات الحسية ترك الإستعمال العقل" [1]، معناه الفلسفة في نظر الكندي هي التشبه بالله تعالى، بقدر طاقة الإنسان و عقب ذلك يقوله العناية بالموت و شرح قصد القدماء في العناية بالموت، من أنه إماتة الشهوات و على ذلك بأن إماتة الشهوات هي السبيل إلى الفضيلة ذلك أن اللذة شر إذ أن التساؤل بالذات الحسية ترك الإستعمال الفعل للعقل.

و يتابع حديثه و يقول: "الفلسفة معرفة الإنسان نفسه و هذا قول شريف النهاية بعيد الفور: مثلا أقول إن الأشياء إذا كانت أجساما و لا أجساما، و ما لا أجسام إما جواهر و إما أعراض و كان الإنسان هو الجسم و النفس و الأعراض و كانت النفس جوهرا لا جسما فإنه إذا عرف ذاته عرف الجسم بأعراضه و العرض الأول و الجواهر الذي هو لا جسم، فإذن علم ذلك جميعا، فقد علم الكل، و لهذه العلة سمى الحكماء الإنسان العالم الأصغر" [2]، فعرفها أنها العناية بالموت و شرح قصد القدماء بالموت، من أنه إماتة الشهوات هي السبيل إلى الفضيلة و كيفية الوصول إلى الفضيلة و كيف يميت تلك الشهوات يرى الكندي إنما هي في معرفة الفضيلة نفسها في الإلتزام ما تتطلب من سلوك و الفضائل الإنسانية حسبما يرى الكندي هي الخلق الإنساني المحمود و هذه الفضائل تنقسم إلى قسمين حسبه:

"قسم هو أساس يكون في النفس و لكنه ليس أساسا سليا و إنما هو معرفة و عمل و هذا القسم ينقسم إلى ثلاثلا أقسام هي الحكمة و النجدة و العفة أما الحكمة فهي فضيلة القوة الناطقة، أي القوى العقلية و الحكمة عبارة شيئين أحدهما نظري و هو علم الأشياء الكلية بحقائقها و الثاني عملي و هو إستعمال ما يجب إستعماله من الحقائق أما النجدة عبارة عن توطئة النفس على الإستهانة بالموت في أخذ ما يجب أخذه و دفع ما يجب دفعة و فضيلتها القوة الغضبية أما العفة فهي تناول الأشياء التي يجب تناولها من أجل تربية البدن و حفظه و إذا إلتزم الإنسان بهذه الفضائل نتج عن ذلك أنه يعيش سعيدا" [3]، فما على الإنسان على أساسية لكمال النفس و تقويم إعوجاجها و إصلاحها من الزلل و كان شريف النفس أخذ في سياستها و مجاهدتها و الإرتفاع بها عن كل عصية قومية أو دينية و لقدر أي طرف من ذلك في دفاعها عن الفلسفة و عن المشتغلين بها و قيامه بأول محاولة لتوطئتها في دار الإسلام، فقد عنى الكندي

1- محمد عبد الهادي أبو ريدة: رسائل الكندي الفلسفية لأبي يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي، نفس المرجع السابق، ص 122

2- نفس المرجع،ص.123

3- د. عبد الحليم محمود: التفكير الفلسفي في الإسلام، نفس المرجع السابق، ص231.

بالأخلاق عناية بسائر فروع الفلسفة الأخرى، "فالأخلاق عند الكندي هي إصلاح النفس بتحكم العقل في القوانين الحيوانية و هي الشهوة و الغضب يقول الكندي ليست السعادة في المال و الجاه، و إنما هي في سكينة النفس و طمأنينتها و عدم التهالك على الأشياء التي فقدانها يورث الألام و الأحزان و قد كتب الكندي رسالة بعنوان في الحيلة لدفع الأحزان" [1]، هذا هو إذن رأي الفيلسوف الكندي في الأخلاق أو في الإنسان في المجال الخلقي حيث يصل الفرد إلى السعادة عن طريق الإستعمال العقلي و إتباع الفضيلة و التأمل و التفكير العقلي.

[1]- د. محمد عبد الرحمن مرحبا: الكندي فلسفته، نفس المرجع السابق، ص121.

المبحث الثالث: مفهوم الإنسان عند إبن سينا

يعتبر إبن سينا من أكبر الفلاسفة المسلمين الذين ساهموا و بشكل رفيع بتطوير معالم الفكر العربي الإسلامي و جعله فكرا خالصا قائم بذاته و من خلال فلسفة إبن سينا سنحاول إستدراج الحديث إلى ماهية الإنسان، النفس، و إلى المجال الخلقي.

1- تعريف الإنسان عند إبن سينا:

إن الإنسان على الحقيقة هو النفس الإنسانية، و عن علاقة الجسد يرى أن الطبيعة الإنسانية أي الجسد الإنساني مشاركة الحيوانات كلها في الجسمية و في القوى الطبيعة و في قوى النفس الجسمية، ثم تنفصل عنها النفس الناطقة فهي لا تصف بالإنسانية إلا لهذه النفس، فالنفس الناطقة هي التي تميز الإنسان الإنسان عن جملة الحيوانات لذلك نجد في بعض التعريفات: "إن الجوهر الإنسي...حقيقته أنه حيوان ناطق لنجد الشيخ الرئيس إبن سينا يعرفه في كتابه النجاة ليس الإنسان إنسانا بأنه حيوان، أو مائت، أو أي شيء آخر بل إنه مع حيوانية ناطق بمعنى أن الله سبحانه تعالى كرم الإنسان عن باقي الكائنات الحية بهذا الجوهر فهي ميزةإستثناه الله بها و يضيف في كتابه الشفاء الإنسان جوهر له إمتداد في أبعاد مادية تفرض عليه الطول و العرض و العمق، و من جهة أخرى يمتلك نفسا يتغذى و يحس و يتحرك و مع ذلك يمتلك عقلا به يفهم عقلا به نفهم الأشياء و يتعلم الصناعات... و عندما يتحدى كل ما سبق تحصل على ذلك متحدة هي الإنسان" [1]، و كأنه في تعريفه هنا يقسم الإنسان إلى ثلاثة أقسام إنسان في بعده المادي(الطول، العرض،العمق)، أيضا الإنسان نفس في بعده الروحي هذه النفس لها صلاحيتها في الحياة، الغذاء، الإحساس، الحركة، إضافة إلى هذا يمتلك عقلا يفهم الأشياء و يتعلم الصناعات، فبهذا أخذ إبن سينا بتعريف أرسطو للنفس و حددها بأنها "كمال البدن المركب عن عناصر طبيعية، و لا يدل مفهوم النفس عنده على نظام البدن و إنسجامه فحسب بل هي جوهر قائم بذاته زائد على الجسمية و متعال عليه و بعد أن حدد إبن سينا مفهوم النفس قام بوصف قواها التي تحدك الكائنات الحية كالنباتات و الحيوانات و الإنسان فميز بين القوى المولدة و القوى الغاذية، و القوى المنمية لكنه النفس الإنسانية الناطقة تختلف عن النفس الحيوانية من حيث أنها منفصلة عن البدن في نظر إبن سينا أي أن النفس عند الإنسان منفصلة عن البدن على إختلاف في هذه الفكرة مع أرسطو الذي يرى هذا الأخير أن النفس مرتبطة بالبدن بإعتبارها كماله الإنساني كما يوجد الربان في السفينة[2]"، و هنا نجد أن معظم الفلاسفة المسلمين قد تأثروا و أخذوا من الفلسفة اليونانية كمرجعية لهم و تأثرهم بالمعلم الأول خاصة فيما يتعلق بمسألة النفس.

1- أ. ناجم مولاي: مفهوم الإنسان الكامل في الفكر الصوفي، مجلة العلوم الإنسانية و الإجتماعية، جامعة عمار ثليجي بالأغواط، العدد السابع، [1]جانفي،2012. ص133.

[2]- نفس المرجع، ص133.

2- النفس الإنسانية:

نتعرض في هذا التعريف للنفس إلى ماهية النفس الإنسانية و طبيعتها، و موقف إبن سينا هل كان له شخصية المستقلة أو أنه تابع المعلم الأول أو أنه جمع بين رأيي الحكيمين؟

كتا تطقرنا في الفصل الأول أن أرسطو يرى أن النفس ناطقة جوهر مجرد عن المادة، لا هو جسم و لا حال في جسم غير أن له علاقة التدبير و التصرف، و تعريفه المشهور يقول أن النفس كمال أول لجسم طبيعي آلي.

فإذا ما إنتقلنا بعد ذلك إلى إستطلاع رأي فيلسوفنا الشيخ الرئيس في تعريف النفس و ماهيتها وجدنا أنه يوافق أرسطو رأيه فنراه يعرف النفس كما غرفها أرسطو فقال هي: "كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يفعل الأفعال الكائنة بالإختيار الفكري و الإستنباط بالرأي، و نمن جهة ما يدرك الأمور الكلية [1]"، و معنى أنها كمال لجسم طبيعي هو أنه يصلح أن تصدر كمالاته بآلات يستعين في أعمال الحياة نحو التغذي و الإحساس، و المقصود بالجسم في هذا التعريف هو الجسم الطبيعي و ليس الصناعي.

أيضا نجد إبن سينا يتأثر بأفلاطون أن النفس جوهر قائم بذاته غير محتاج إلى الجسم، بينما الجسم بحاجة إلى النفس:"تمام الإحتياج في حين أنها لا تحتاج له في شيء، و لا يتعين جسم و لا يتحدد إلا إذا إتصلت به نفس خاصة، بينما النفس هي سواء إتصلت لجسم أم لم تتصل به لا يمكن أن يوجد بدون النفس لأنها مصدر حياته و حركته، بعد هذا التقرير الأفلاطوني بجوهرية النفس يبدو أنه لا يرتصيه فيعود بين رأي أرسطو و أفلاطون فيصرح أن النفس جوهر و صورة في آن واحد جوهر في ذاتها، و صورة من حيث صلتها بالجسم " [2]، و هكذا كانت الفرضية التي قدمناها صادقة و إبن قد تأثر بالمعلم الأول.

و وفقا لهذا الشكل ففلسفة إبن سينا على هذا النحو تشمل عناصر أرسطية و أفلاطونية و لعل هذا ما دفع "لويس جارديه إلى القول بأن إبن سينا كان أفلاطونيا و حدث كونه أرسطو و كان أيضا علاوة على ذلك في كثير من حدسياته الأولى أفلاطونيا محدثا فإعتقاده أن النفس جوهر روحاني تسغل عن الجسم و أن هذا الأخير ليس سوى أداة تستخدمها النفس و هو يفسر العلاقة بين النفس و الجسم و بالعلاقة بين الربان و السفينة فالربان مستقل بذاته و هو يقوم بتدبير السفين و حراسها وسط العواصف، كذلك بالنسبة للنفس التي تحل بالبدن و تدبره و تعنى بأمره ما فيه خير و سعادته، مع أن النفس في رأي أفلاطون بين عالمين: عام عالم

[1]- محمود ماض: في فلسفة إبن سينا تحليل و نقد، دار الدعوة ، الإسكندرية، ط1،1998 ، ص97.
[2]- نفس المرجع، ص97.

المثل أو عالم الخلود و الثبات، و هذا ما نجده عند إبن سينا في مؤلفاته كالإشارات، الشفاء، و النجاة "[1]، هكذا إذن كانت الصبغة و البصمة اليونانية حاضرة و بقوة في الفلسفة الإسلامية.

3- براهين إثبات وجود النفس:

1-برهان الرجل الطائر نفترض أن رجلا خلق كاملا في دفعة واحدة و علق بالفضاء أو بالأحرى في الخلاء حتى لا يحس بهواء يلفحه و لا تتلفت أعضاؤه و لا تلتلمس بمعنى لا يشعر بوجوده.

2-البرهان الطبيعي: أراد إبن سينا إثبات المباينة الكاملة هي النفس و الجسد و أنها ليست هي و هو لا العكس و هناك أفعال تصدر من الإنسان لا علاقة للجسد بها ما يدل على وجود قوة أخرى مخالفة للبدن، فأقام البراهين في الإشارات مبحث في القوى النفسانية فيقول لما كانت أخص الخواص بالقوى النفسية شيئين أحدهما التحريك و الثاني الإدراك فوجب علينا نبين أن لكل جسم متحرك علة محركة الأجسام المحركة..محركة يسمنها قوى نفسانية" [2]، و هكذا إذن ذكر إبن سينا براهين و أدلة لإثبات وجود النفس و الكشف عن هويتها أولها كان برهان الرجل الطائر و أيضا أوجد أدلة عقلية، و ذكر بعدها البرهان الطبيعي التي نستخلص أن الأجسام المتحركة بحركات لها علة محركة يسمنها نفوسا أو قوى نفسانية كما قال لذا سنتعرف على قوى النفس عند إبن سينا. **4- قوى النفس عند إبن سينا:**

تناول إبن سينا في القسم الثاني من مؤلفه النجاة و بالتحديد في المقالة السادسة من القوى المفروزة في الأجسام الطبيعية، و هي القوى التي بها يتحرك الجسم أو يتشكل يكون بقوى مفروزة فيه و هذا ما أشاره إبن سينا بالتحديد أن هذه القوى تنقسم إلى أقسام ثلاثة منها:

القسم الأول: قوى سارية في الأجسام تحفظ عليها كمالاتها من أشكالها و أحوالها و مواضيعها الطبيعية و أفاعيلها و إذا زالت عن ماوضعها الطبيعية و أشكالها و أحوالها و إعادتها إليها وثبتها عليها، كل ذلك دون معرفة و روية و كمال هذه القوى ذاتي غير مستمد من أي قوى أخرى فهي مبدأ بالذات فلا تتحرك و لا تسكن بتأثر سواها" [3]، و إبن سينا يذكر أقسامها و قواها على حسب تفكيره و حسه الفلسفي.

النفس النباتية: وظيفتها التغذي، المولدة، المنمية.

النفس الحيوانية: محركة، باعثة، شهوانية، غضبية، فاعلة نبعث في الأعضاء، العضلات.

[1]-مرفت عزت بالي: الإتجاه الإشراقي في فلسفة إبن سينا، دار الجيل، بيروت، ط1، 1994، ص223.
[2]- محمود ماض: في فلسفة إبن سينا تحليل و نقد، نفس المرجع السابق، ص100.
[3]- نفس المرجع، ص121.

النفس الناطقة العامة أو العقل العملي: تتصل بالقوة النزوعية بالقوة المتخيلة و القوة المتوهمة و بالعقل النظري و لتوضيح رأي إبن سينا نستحضر بقوله فيقول:
"القوى النفسانية مرتبة بحسب إعتبار العموم و الخصوص عل ثلاث مراتب: أولها تعرف بالقوى النباتية لأجل إشتراك الحيوان و النبات فيها، و ثانيها تعرف بالقوى الحيوانية، و ثالثا تعرف بالقوى النطقية و الأولى كالتغذية و النمو، و الثانية تشترك فيها الحيوان فقط مثل الإحساس و التخيل و الحركة الإرادية و الثالثة تختص بالإنسان و هي التعقل، فالنفس الإنسانية كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يفعل الأفاعيل بالإختيار الفكري و الإستنباط بالرأي و من جهة ما يدرك الأمور الكلية و هي عند إبن سينا تنقسم إلى قوتين: قوة عاملة و قوة عالمة و كل منهما تسمى عقلا بإشتراك الإسم و على ذلك تكون الأولى عقلا عمليا و الثانيةعقلا نظريا[1]"، فإبن سينا يقسم قوى النفس كغيره من الفلاسفة و لكن تنوعها لا يهدد وحدتها.

5- أصل النفس و مصيرها:

بعد أن أثبت إبن سينا للنفس أنها جوهر مفارق أو قوة روحانية مخالفة للبدن، طبيعتها تختلف عن طبيعتة و وظيفته تختلف عن وظيفته نسأل من أين جاءت؟ هل هي محدثة بحدوث البدن أم أن وجودها سابق على وجوده بمعنى أنها أزلية؟ و ما مصيرها؟ هل تفنى بفناء الجسم؟

في تطرقنا لنفس الموضوع عند سقراط رأينا أنها كانت موجودة قبل البدن على نحو من أنحاء الوجود، أيضا تلميذه أفلاطون رأى أن النفس قديمة أزلية فالنفس وجدت قبل وجود البدن، و يرى أفلاطون أنها خالدة أي لا تفنى بفناء النفس لأنها جوهر بسيط و البسيط لا ينحل، أما عند المعلم و كما رأينا أن النفس أبدية و ليست أزلية حدثت مع حدوث البدن، هذه إذن آراء عمالقة الفكر اليوناني فما موقع فيلسوفنا من هذه الآراء؟

يرى إبن سينا أن النفس "ليست لها وجود سابق على وجود البدن، و إنما كلما يحدث البدن الصالح للحياة، حدثت له نفس خاصة به و يقوم إبن سينا على ذلك براهين منها: تفنيد القول بوجودها قبل البدن، أنها واحدة بالذات بالعدد، حدوث النفس مع البدن" [2]، هكذا برهن إبن سينا على أن النفس جوهر مباين لمادة البدن و علاقتها به علاقة التدبير و التصرف، لا تعنى بفنائه أي أنها خالدة باقية بعدها يتطرق إبن سينا إلى مسألة خلود ليصل إلى طبيعة العلاقة بين النفس و البدن و مبينا هل هي علاقة جوهرية أو أنها علاقة عرضية؟ و هي:

1- "دليل الإتصال: النفس خالدة باقية بعد فناء بدنها فيقول: إن النفس لا تموت بموت البدن و لا تقبل الفساد

[1]- نفس المرجع، ص121.
[2]- نفس المرجع، ص123.

2- دليل البساطة: النفس الإنسانية محل العلم و كل محل للعلم يستحيل أن يكون جسما منقسما فهي جوهر روحاني بسيط لا يجتمع فيها التركيب.

3- دليل الشبه: يدرك الشبه يقول إبن سينا إذا أثبت إستغناء النفس عن البدن في ذاتها، وجب أن لا تموت عند موت البدن" [1]،و بهذا يكون إبن سينا قد أثبت روحانية النفس من جديد و أكد و برهن أنها لا تفنى بفناء البدن و بالتالي فهي خالدة و تنتمي إلى عالم الخلود.

6- الأخلاق عند إبن سينا:

كان جل كتابات إبن سينا عن السعادة و الشقاء و السياسة و كل ما يجب أن يتحلى به الإنسان في المجتمع من صفات طيبة قوامها الأخلاق هي أساسها العيش السعيد، و قد كتب رسالة ضمنها "رؤيته عن تفاوت الناس من الصفات و الرتب و كلام في السياسة و أثرها أن يبتدئ بسياسة المرء لنفسه إعتقاد منه إصلاح الغير لا يقوم إلا على إصلاح الذات أقرب إلى الإنسان من إصلاح الغير تلحظ من خلال هذا التصور اللمسة الدينية و التأثير القرآني يبين هنا مستدلا من مرجعيته الإسلامية الدينية بقوله تعالى:"لا يغير الله ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم"[2]، إذن التغير في الوهلة الأولى يجب أن يكون تغير ذاتي شخصاني و كي يحدث التغيير يجب إستعمال العقل، فمتى سيطر العقل على باقي الحواس إستقام الأمر و صلحت الأعمال.

كما أن إبن سينا كان يرى "أن النفس غارقة في المادة و من ثم فهي كثيرة العيوب و تقف حجر عثرة في طريق السعادة و من ثم وجب على العاقل أن يتبع عيوب نفسه و يعرفها كلها ثم يعمل على إستئصالها و طلب إبن سينا أن يجعل الإنسان لنفسه ثوابا و عقابا فإذا أحسنت كافأها ببعض مسراتها و إن أساءت عاقبها و أنبها و قال إبن سينا أنه من أراد إصلاح نفسه فعليه أن يتصفح أخلاق الناس فيختار منها ما كان حسنا و يقتدي به و ينبذ به ما كان سيئا و يبتعد عنه بل و يأخذ من الأخلاق الطيبة ما إستطاع منه و دفعا للضرور و الضلال" [3]، و يتناول إبن سينا مسألة السعادة مؤكدا أن السعادة القصوى لا تأتي عن طريق العلم و كان يعطي العمل أهمية كبيرة بحيث أشار إلى أن السعادة قائمة على اللذة التي تقوم بدورها بالعقل، و اللذة أربع أنواع عقلية حسية سامية، أما العقلية فهي كمال العقل بحصوله على المعقولات تصير النفس الناطقة عالما عقليا بالفعل أما الحسية فهي كمال حسي بالمحسوسات و أما اللذة السامية فهي التي تلائم النفس المدركة للكمال ذلك الكمال و الأولى أما حسية فهي أفعال البدن السافلة"[4]، و بالتالي حسب إبن سينا أن هناك سعادتان دائمة و مؤقتة و وقتية تلك

[1]- مرفت عزت بالي: الإتجاه الإشراقي في فلسفة إبن سينا، نفس المرجع السابق، ص225.
[2]- حنا فاخوري: تاريخ الفلسفة الإسلامية، دار الجيل، بيروت، ط2، د.س، ص132.
[3]- نفس المرجع السابق، ص132.
[4]- محمد نبيل الشمي: إبن سينا و رسالة الاربية و الأخلاق، ديوان أصدقاء المغرب، 2010، ص8.

اللذة الحسية، أما السعادة اللذة السامية و يتحصل عليها الإنسان إذا تحلى بالفضائل المختلفة و تحصنها بالعلوم النظرية و العملية.

خلاصة:

في الختام يظل مفهوم الإنسان هو الإشكالية التي تم من خلالها التعامل مع حقوقه، و الإنسان في القرآن الكريم نشأتان جسمية و هي المقصودة بالنشأة الأولى و فكرية و هي المقصودة بالنشأة الآخرة، و سعادة الإنسان سعادتان و الأهم في ذلك أن السعادتين رهينتان بالمعرفة معرفة الإنسان نفسه و معرفته ربه، إن دراسة الإنسان نفسه بداية المرحلة في عالم المعرفة و بداية معارج التربية الذاتية.

إذن الإنسان مفهوم مشترك فهو يطلق على كل منتصب العامة ضاحك الوجه و لكن ينطبق بالهوى فهو إنسان بالصورة المحسوسةفقط، أما الإنسان بالحقيقة فلا يكون إلا بالصورة العقلية من هنا تكمن أهمية العقل هذا العقل الذي حاول الفلاسفة المسلمين إعطاء تلك المكانة الرفيعة لما يحتويه هذا الجوهر في بناء الصرح الإنساني لكن لم يتحرك خارج دائرة الشرع فالعقل أساس و الشرع بناء، هذا ما حاول المعتزلة و إبن سينا و الكندي التأكيد عليه من خلال منظوراتهم الفلسفية و أفكارهم فيما يخص هذا المفهوم الذي يندرج تحت جملة من المفاهيم المركزية الروح، الجسد، النفس، العقل، المعرفة و الأخلاق.

الفصل الثالث: مفهوم الإنسان عند الفارابي

تمهيد

المبحث الأول: مفهوم النفس الإنسانية و المصير الإنساني

المبحث الثاني: الأخلاق و غاية الوجود الإنساني

المبحث الثالث: الجانب الإجتماعي و السياسي في تحقيق المدينة الفاضلة

خلاصة

تمهيد:

بعد إستعراض مختلف التيارات التي إهتمت بالإنسان قيد الدراسة و ما إستحوته من آراء لأصحابها فكل و ثقافة عصره و العوامل المحيطة به و نظرا لتعدد مواقف هؤلاء الدارسين بمختلف مذاهبهم و تصوراتهم الفكرية المتعددة فهم في النهاية لديهم هدف واحد ترمي إليه جميع مجهوداتهم و الذي يتمثل في دراسة الإنسان و نشأته و غايته و مصيره، لأننا نجد أن الإنسان قد شكل موضوعا للنظر الفلسفي من أجل فهمه و تقويم نظره و سلوكه بما فيه صلاحه الفردي و الجماعي.

و إضافة إلى هؤلاء الدارسين نجد من أبرزهم و بصفة أخص في رواق المسلمين نقف عند حجة الإسلام أبو نصر محمد بن محمد طرخان الفارابي، و الحال أن الإنسان وحدة مترابطة عضويا و متماسكة نفسيا و متصلة بغيرها أخلاقيا و إجتماعيا و سياسيا، لا يقدم فحص الواحد من أبعاد الإنسان في معزل عن الأبعاد الأخرى، الصورة التامة عن الإنسان، و نجد أن الفارابي قد أولى إهتماما كبيرا بالإنسان في فلسفته و القيمة الكبرى التي خصه بها فيها، بحث بصورة مجزأة في مباحث منفصلة في الأخلاق و السياسة و ركزت دراسته على بعد واحد من أبعاد الإنسان المخلفة نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر: الأخلاق، السياسة، الرئاسة، قوى النفس، المدينة...إلخ و هذا ما سنتطرق إليه بغية توضيح آراء الفارابي الفكرية الفلسفية لمعرفة مكانة الإنسان و مفهومه في فلسفة المعلم الثاني.

المبحث الأول: مفهوم النفس الإنسانية و المصير الإنساني:

نجد الفارابي قد بحث في موضوع النفس و قدم لنا كثيرا من الآراء التي إذا إتفقت تارة مع الفيلسوف اليوناني أرسطو، إلا أنها تختلف عنه آراءه تارة أخرى، فحينما نبحث عن موضوع النفس نكون قد دخلنا في صلب مبحث الإنسان عند المعلم الثاني، وهذا ما سنتطرق إليه بتعريف النفس و طبيعتها و صلتها بالبدن و حدوثها و عن مصيرها.

1- مفهوم النفس:

الإنسان عند المعلم الثاني هو النفس و العقل، فنجده بحث في طبيعة النفس فيعرفها كأرسطو بأنها "إستكمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة[1]"و بهذا التعريف الذي تابع فيه أرسطو إلى حد كبير يكون بهذا المعنى قد فرق بين طبيعة الجسم و طبيعة النفس كما سبق و شرحنا هذا في موضع النفس عند أرسطو في الفصل الأول، لذا يعتقد الفارابي أن النفس هي "صورة للجسد و قوامه، و القوة التي تعين الأجسام و تساعدها على بلوغ كمالها، بأفعال تعتمد نوعين من الآلات: جسمية و لا جسمية وفقا للنوع الذي تنتمي إليه"[2]، فبهذا المعنى فالنفس تعد صورة و قوة و كمال، ثلاث صفات لشيء واحد فعندما يقال قوة إستنادا إلى الأفعال التي تصدر عنها، و الصورة بالقياس إلى المادة التي بها ذات قائمة بالفعل، مثلا كوجود النبات و الحيوان، أما صفة الكمال إستنادا إلى الجنس أو النوع الذي يتميز بها عن أنواع الموجودات الأخرى، الإنسان و الحيوان بمميزاتها و خصالها الخاصة بها،"فالإنسان إذن منقسم إلى سر و علن،أما علنه فهو الجسم المحسوس بأعضائه و أمشاجه و قد وقف الحس على ظاهره، و دل التشريح على باطنه، و أما سره فقوى روحه،فقوى روح الإنسان تنقسم إلى قسمين: قسم موكل بالعمل،و قسم موكل بالإدراك،و العمل ثلاثة أقسام:نباتي ، حيواني و إنساني.و الإدراك قسمان: حيواني و إنساني. و هذه الأقسام الخمسة موجودة في الإنسان و يشاركه في كثير منها غيره"[3]،و هكذا إذن تتنوع أعمال كل من هذه الأقسام المذكورة، و هذا ما يوضحه الفارابي في كتابه المدينة الفاضلة و هي قوى النفس المختلفة كما سنفصل فيها بعد ذلك بالتدريج، و يرى الفارابي أيضا أن النفس "يفيضها العقل الفعال كلما تهيأ جسم صالح لقبولها، و بما أنها صورة الجسد فلا يجوز أن توجد قبل البدن، بل هي صفة ذاتية توجد بالقوة على هيئة إستعداد

[1]–د. عاطف العراقي: الفلسفة العربية مدخل جديد، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط1 ، 2000، ص149 .
[2]–مصطفى غالب، الفارابي، دار مكتب الهلال للطبعة و النشر، لبنان، د ط ، 1998 ص69.
3-الفارابي:فصوص الحكم، ضمن كتاب الثمرة المرضية في بعض الرسائل الفارابية،تقديم: عماد نبيل، دار الفارابي ، بيروت، ط1، 2012،ص272

كامن، و النفس جوهر بسيط، قائم بذاته و ليس عرض من أعراض الجسم الذي يتصل به"[1] و إعتقد الفارابي تأثرا بأرسطو أن النفس تمثل "حياة تلك الموجودات، بخلاف الله الذي هو مصدر لجميع الموجودات بنفوسها و تترتب النفوس على أساس مراتب الوجود و تتمايز فيما بينها بالشرف فأعلاها شرف نفوس السموات و العالم، و أدناها النفس النباتية"[2] إذن النفس ليس مقصورة على جنس واحد من أنواع الموجودات و إنما هي تشمل الكائنات الحية، فالفصل هو الذي يميز نوع عن نوع آخر،كل شيء في هذا الكون له نفس معينة، فهناك "النفس النباتية و إستكمالها يكون بالغذاء و النمو و توليد المثل، و هناك النفس الحيوانية و إستكالها يكون بالإحساس و الحركة الإرادية، و هناك النفس الإنسانية و إستكمالها يكون بإدراك المعقولات"[3]، فالفارابي إذن في حديثه عن النفس مقسما إياها إلى نفس نباتية أي النفس التي توجد في النبات، و نفس حيوانية التي توجد لدى الحيوان، و نفس إنسانية عاقلة أي التي توجد لدى الإنسان دون غيره من أنواع الكائنات الأخرى المختلفة لذا فنجد أن النفس النباتية أو الغاذية هي أول مراتب النفوس، لا يمكن أن نتصور وجود كائن حي من إنسان أو حيوان أو نبات بدون قوى النفس النباتية لذا لا يخلو واحد منها فالنبات ينمو و يغتذي و يولد المثل و نجد الحيوان بحاجة لهذه القوى لكن يتميز عن النبات بأنه ينزع و يحس و يعقل أفعاله، أما الإنسان فهو يمتلك العقل فهو نجده تجتمع القوى الثلاث فيه، إلى جانب أن يشارك النبات في النمو و التغذي و توليد المثل، و يشارك الحيوان في النزوع و الإحساس، فإنه زيادة قوى بأن يفعل لا بآلة جسمانية، بل يفعل أفعاله بقوة هامة هي قوة العقل، فبالعقل يدرك، يفكر، يتأمل و يفسر ماهيات الأشياء.

فالفارابي لا يقصر وجود النفس على عالم الإنسان أو الحيوان أو النبات فكل شيء في هذا العالم له نفس خاصة به فهناك "أنفس الأجسام السماوية و أنفس الحيوان الناطق و أنفس الحيوان غير الناطق أما أنفس الأجسام السماوية فهي مباينة للأنفس الأخرى في النوع في النوع، مفردة عنها في جواهرها، و بهذا تتجوهر الأجسام السماوية و عنها تتحرك دورا، و هي أشرف و أكمل و أفضل وجودا من أنفس أنواع الحيوان التي لدينا، و ذلك أنها لم تكن بالقوة أصلا و لا في وقت من الأوقات، بل هي بالفعل دائما، من قبل أن معقولاتها لم تزل حاصلة فيها منذ أول الأمر و أنها

[1]– نفس المرجع، ص 70،

د- خالد حربي:المدارس الفلسفية في الفكر الإسلامي الكندي و الفارابي رؤية جديدة، المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية، ط 1،2003 ، [2]–ص98

[3]– محمد عبد الرحمن مرحبا: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، نفس المرجع السابق، ص 434.

تعقل ما تعقله دائما و أما أنفسنا نحن فإنها تكون أولا بالقوة ثم تصير بالفعل"[1]، فالفارابي كما قلنا لا يقصر النفس على جنس أو نوع واحد من أنواع الموجودات و إنما تشمل كل شيء في هذا الكون فكما قال للسماء نفس و لكل أنواع كوكب من الكواكب نفس، لكن أنفس الأجسام السماوية فهي مباينة لأنفس الناس و الحيوان و النبات لذا يضعها الفارابي في مقدمة الترتيب على غرار أنفس الأجسام الأخرى فهي أشرف من أنفس الحيوان عموما، و السبب كما قال الفارابي مرده في ذلك أن أنفس الأجسام السماوية موجودة بالفعل دائما و لم يسبق لها أن وجدت بالقوة أما أنفسنا نحن فإنها توجد أولا بالقوة ثم تصير بالفعل ، و ذلك أنها توجد أولا هيئات قابلة معدة لأن تعقل المعقولات، ثم بعد ذلك تحصل على المعقولات و تصير حينئذ بالفعل.

فيتابع أبو نصر الفارابي الحديث و يقول: "و ليس في الأجسام السماوية من الأنفس لا الحاسة و لا المتخيلة، بل إنما لها النفس التي تعقل فقط وهي متجانسة في ذلك بعض المجانسة للنفس الناطقة عند الإنسان، و التي تعقلها الأنفس السماوية هذه المعقولات بجواهرها، و تلك هي الجواهر المفارقة للمادة، و كل نفس منها تعقل الأول و تعقل ذاتها و تعقل من الثواني ذلك الذي أعطاها جوهرها، و أما جل المعقولات التي يعقلها الإنسان من الأشياء التي هي في مواد فليست تعقلها الأنفس السماوية لأنها أرفع رتبة بجواهرها عن أن تعقل المعقولات التي هي دونها"[2] ، و من خلال تصور أبو نصر الفارابي لنفس العالم السماوي الذي يعدها أشرف و أكمل على غرار الأنفس الأخرى فهي موجودة بالفعل دائما، و لا يمكن أن توجد بالقوة و هي كما قال الفارابي تعقل المفارقات أو المعقولات ، و هي أيضا لا يمكن أن تعقل الأشياء المادية أو الخالصة للمادة، و عندما يقول بالسماوي كل ما هو إلاهي أو مقارب للألوهية، و هو لا شك أشرف العالم وفق ترتيب الفارابي، و ما نستنتجه من آراء الفارابي عندما يقر أن نفس العالم السماوي بأنها أشرف و أكمل الموجودات فهذا لا يعني الحط من قيمة الإنسان و منزلته الكبيرة في هذا العالم، الذي يعد الإنسان في قمة عالمنا. أما أنفس الحيوان فهي تنقسم إلى قسمين: "نفس الحيوان الناطق و هو الإنسان و نفس الحيوان غير الناطق ، و هناك إختلاف بين الإثنين يمثل في وجود القوة الناطقة عند الإنسان، أما نفس الحيوان غير الناطق، فبعضه يوجد له القوى الثلاث الباقية، و القوة المتخيلة فيه تقوم مقام القوة في الحيوان الناطق، و بعضه يوجد له القوة الحساسة و القوة النزوعية فقط"[3] .

و هذا ما سنحاول التطرق إليه من ناحية الجانب الميتافيزيقي للنفس في تصور المعلم الثاني و الذي

[1]– الفارابي :السياسة المدنية، تحقيق: د.فوزي النجار، مط الكاثولوكية، بيروت، د.ط، 1964،ص12.
[2]–نفس المصدر، ص13.
[3]–نفس المصدر، ص 12.

يتعلق بوجودها، حقيقتها و علاقتها بالجسم، خلودها، و سنحاول البحث أيضا في الجانب الطبيعي للنفس الذي يدور حول أنواعها و قواها المختلفة.

2- **قوى النفس:**

كما أشرنا سابقا أن النفس الإنسانية موضوع إهتمام الفارابي، فهي صورة للجسد بها يحيا، و نجد الفارابي في مجال الإنسان يستخدم الجدل الصاعد حيث تندرج الموجودات صعودا يعني من البسيط فالمركب إلى الأكثر تركيبا و أعقدها تركيبا و أشرفها أيضا و الذي يحتل هذه المرتبة العليا هو بالطبع الإنسان، فالإنسان كما سبق و أشرنا هو على قمة الطبيعة، و يعد أيضا صورة مصغرة عن الكون، و في هذا الجدل الصاعد نلاحظ بوضوح أن لهذه النفس قوى ، فهي تبدأ بالتصاعد و بالتدريج من القوة الغاذية التي يتغذى بها الإنسان، فالقوة الحاسة، فالنزوغية، فالمتخيلة ثم القوة الناطقة التي تدرك بها الإنسان المعقولات، و هي أفضل تلك القوى و اسماها و أرفعها مرتبة فهذا ما سنتطرق إليه كما ورد في فلسفة الفارابي الطبيعية ففي هذا الصدد نجده يقول "فإذا حدث الإنسان، فأول ما يحدث فيه القوة التي بها يتغذى، و هي القوة الغاذية، ثم بعد ذلك القوة التي بها يحس الملموس مثل الحرارة و البرودة، و سائرها كلها الشعاعات، و يحدث مع الحواس بها نزوع إلى ما يحسه، فيشتاقه أو يكرهه، ثم يحدث فيه بعد ذلك قوة أخرى يحفظ بها ما إرتسم في نفسه من المحسوسات بعد غيبتها عن مشاهدة الحواس لها، و هذه هي القوة المتخيلة، فهذه تركب المحسوسات بعضها إلى بعض و تفصل بعضها عن بعض، تركيبات وتفصيلات مختلفة، بعضها كاذبة و بعضها صادقة، و يقترن بها نزوع نحو ما يتخله، ثم من بعد ذلك يحدث فيه القوة الناطقة التي بها يمكن أن يعقل المعقولات، و بها يميز بين الجميل و القبيح، و بها يجوز الصناعات و العلوم و يقترن بها أيضا نزوع نحو ما يعقلها"[1]، فهذا يعني أنه تنقسم قوى النفس عند الفارابي ثلاثة أقسام كبرى: أ . نباتية، ب . حيوانية، ج . و إنسانية.

و هذا ما ورد في كتاب الفارابي "المدينة الفاضلة" حين يبدأ بتحليل تلك القوى و تعريفها واحدة

[1]- الفارابي: المدينة الفاضلة، تقديم: عبد الرحمن بوزيدة، موفم للنشر،ط2،1990 ، ص61 .--

واحدة لذلك تنقسم قوى النفس كما قلنا عند المعلم الثاني إلى:

أ . القوة الغاذية :

نجد قوى القوة الغاذية ثلاث قوى القوة الغاذية، القوة المنمية أو المربية و القوة المولدة "منها قوة واحدة رئيسية، و منها قوى هي رواضع لها و خدم فالقوة الغاذية الرئيسية هي من سائر أعضاء البدن في الفم، و الرواضع و الخدم متفرقة في سائر الأعضاء"[1] و بالتالي فالقوة الغاذية لها دور في أنها تحيل الغذاء لتشكيل الجسم و تبلغه كماله في النشوء و القوة المولدة هي التي تولد المثل ليستمر النوع في الوجود فبالتالي القو الغاذية تهدف إلى تنمية الكائن الحي، تحافظ عى وجوده، و تحافظ أيضا على نوعه.

ب . القوة الحاسة :

هذ القوة هي التي تدرك المحسوسات بالحوا س الخمس المتفرقة المعروفة لدى الجميع "فيها رئيس و فيها رواضع، و رواضعها هي هذه الحواس الخمس المشهورة عند الجميع المتفرقة في العينين و في الأذنين و في سائرها و كل واحد من هذه الخمس يدرك حسا ما يخصه، و الرئيسة منها هي التي إجتمع فيها ما تدركه الخمس بأسرها، و كأن هذه الخمس هي منذرات تلك، و كأن هؤلاء أصحاب أخبار، كل واحد منهم موكل بجنس من الأخبار و بأخبار ناحية من نواحي المملكة، و الرئيسة كأنها هي الملك الذي عنده تجتمع أخبار نواحي مملكته من أصحاب أخباره، و الرئيسة من هذه أيضا هي في القلب"[2]، فالقوة الحاسة هي التي تدرك المحسوسات بالحواس الخمس المعروفة الظاهرة و هي البصر، السمع، اللمس، الشم، و الذوق، و لكن نجد أن الحواس لا تقتصر على الحس الخارجي الذي يمثله قوى السمع و البصر و الشم و اللمس و الذوق، ففي "الحس المشترك بين الظاهر و الباطن قوة تجتمع فيها جميع ما تدركه الحواس الخمس بأسرها و هي الإحساس بالحقيقة، و عندها ترتسم صورة آلة تتحرك بالعملية فتبقى الصورة محفوظة فيها، المصورة هي التي تستثبت صورة المحسوسات بعد زوالها عن مسامته الحواس و ملاقاته، فتزول عن الحس و تبقى فيها، و هي في مقدم الدماغ، الواهمة أو الوهمية، و هي قوة تدرك من المحسوس ما لا يحس"[3]، للتوضيح أكثر نأخذ مثال عن الشاة إذا تصورت صورة الذئب مثلا في حاستها الظاهرة فطنت و عرفت عداوته و

[1]- نفس المصدر، ص62 .
[2]- نفس المصدر السابق، ص62 .
[3]- الفارابي، فصوص الحكم، مصدر سابق، ص ص278.277.

ردائته في حاستها الباطنة، و بالتالي تدرك عداوته و ردائته، أي أنها تدرك صورة الذئب بالحس و تعرف عداوته و ردائته، أي أنها تدرك صورة الذئب بالحس و تعرف عداوته بالقوة الواهمة، أما الحافظة فهي خزانة ما يدركه الوهم في حين الخزانة ما يدركه، لذا فالحواس لا تقتصر على الحس التي تمثله القوى المختلفة و إنما هنالك حس باطني يدرك ما وراء هذه الإحساس حين يتقبلها و يحفظها كما تحفظ الذاكرة معطيات الحس الباطني

ج- القوة المتخيلة:

بعد القوة الغاذية و القوة الحاسة يذكر الفارابي القوة المتخيلة و هي التي "تحفظ رسوم المحسوسات بعد غيبتها عن الحس، و تركب بعضها إلى بعض، و تفصل بعضها عن بعض، في اليقظة و النوم، تركيبات و تفصيلات بعضها صادق و بعضها كاذب، و لها مع ذلك إدراك النافع و الضار، و اللذيذ و المؤذي دون الجميل و القبيح من الأفعال و الأخلاق"[1]، فهي إذن التي تتسلط الودائع في خزانتي المصورة و الحافظة فيختلط بعضها ببعض، و يفصل بعضها عن بعض في النوم و اليقظة في أنحاء مختلفة و صور متباينة، فنجد الفارابي في هذا الشأن يقول: "و القوة المتخيلة ليس لها رواضع متفرقة في أعضاء آخر، بل هي واحدة، و هي أيضا في القلب، و هي تحفظ المحسوسات بعد غيبتها عن الحس، و هي بالطبع حاكمة على المحسوسات و متحكمة عليها و ذلك أنها تفرد بعضها عن بعض، و تركب بعضها إلى بعض، تركيبات مختلفة، يتفق في بعضها أن تكون موافقة لما حس، و في بعضها أن تكون مخالفة للمحسوس"[2] و نجد الفارابي في نفس الكتاب و في الفصل الرابع و العشرون تحت عنوان "القول في سبب المنامات" و "القوة المتخيلة متوسطة بين الحاسة و بين الناطقة، و عندما تكون رواضع الحاسة كلها تحس بالفعل و تفعل أفعالها، تكون القوة المتخيلة منفعلة عنها، مشغولة بما تورده الحواس عليها من المحسوسات و ترسمه فيها، و تكون هي أيضا مشغولة بخدمة القوة الناطقة، و بإرفاد القوة النزوعية"[3]، و لكن إذا توقفت القوى الأخرى و هي الحاسة و النزوعية و الناطقة عن أفعالها مثل ما يعرض عند حالة النوم، يقول الفارابي "إنفردت القوة المتخيلة بنفسها، فارغة عما تجده الحواس عليها دائما من رسوم المحسوسات المحفوظة الباقية بالتركيب و التحليل بعضها إلى بعض، فعل ثالث: و هو المحاكاة فإنها

[1]–حنا الفاخوري، تاريخ الفلسفة العربية، ج2، دار الجيل للطباعة و النشر، بيروت، ط3،1993، ص127.
[2]–الفارابي، المدينة الفارابي، نفس المصدر السابق، ص63.
[3]–نفس المصدر، ص83.

خاصة من بين سائر قوى النفس، لها قدرة على محاكاة الأشياء المحسوسة التي تبقى محفوظة فيها فأحيانا تحاكيها بالحواس الخمس، و أحانا تحاكي المعقولات، و أحيانا تحاكي القوة الغاذية، و أحيانا النزوعية"[1]، و يوضح الفارابي هذا أكثر عندما يتحدث عن نظرية النبوة حيث تلعب المتخيلة دورا بارزا في هذه النظرية.

د- القوة الناطقة:

أما القوة الناطقة فهي التي توجد لدى الإنسان دون غيره من الكائنات الحية، و يختص بها دون سواه"و هي التي بها يمكن أن يعقل المعقولات، و يميز بين القبيح و الجميل"[2] و هذا ما يوضحه الفارابي في قوله "فالقوة الناطقة، فلا رواضع و لا خدم لها من نوعها في سائر الأعضاء، بل إنما رئاستها على سائر القوى المتخيلة، و الرئيسية من كل جنس فيه رئيس و مرؤوس، فهي رئيسة القوة المتخيلة و رئيسة القوة الحاسة الرئيسة منها، و رئيسة القوة الغاذية منها"[3]. و يميز الفارابي بعد أرسطو في القوة الناطقة قوتين مختلفتين إحداهما نظرية يحوز بها الإنسان المعرفة و أخرى عملية و بها يحوز الصناعات و المهن و في هذا الشأن يوضح المعلم الثاني أكثر فيقول:"فالناطقة هي التي يحوز بها الإنسان العلوم و الصناعات، و بها يميز بين الجميل و القبيح من الأفعال و الأخلاق، و بها يروى فيما ينبغي أن يفعل أو لا يفعل، و يدرك بها مع هذه النافع و الضار و الملذ و المؤذي، و الناطقة منها نظرية و منها عملية، و العملية منها مهنية و منها مروية، فالنظرية هي التي يحوز الإنسان علم ما ليس شأنه أن يعمله إنسان أصلا، و العملية هي التي بها يعرف ما شأنه أن يعمله الإنسان بإرادته، و المهنية منها التي بها تحاز الصناعات و المهن، و المروية هي التي يكون بها الفكر و الروية في شيء مما ينبغي أن يعمل أو لا يعمل"[4]،فالقوة الناطقة إذن على حسب فيلسوفنا منها عملية و منها نظرية، و العملية جعلت لتخدم النظرية، و النظرية لا لتخدم شيئا آخر، بل ليوصل بها إلى السعادة.

هـ- القوة النزوعية:

و هي التي يكون بها النزوع الإنساني بأن"يشتاق إلى الشيء و تكرهه، فهي رئيسة، و لها خدم، و هذه القوة هي التي بها تكون الإرادة، فإن الإرادة هي نزوع إلى ما أدرك و عن ما أدرك، إما بالحس، و إنما

[1]–أنظر المدينة الفاضلة، نفس المصدر السابق، ص95 .
[2]-خالد حربي، المدارس الفلسفية في الفكر الإسلامي الكندي و الفارابي، نفس المرجع سابق، ص98.
[3]- الفارابي: المدينة الفاضلة، نفس المصدر السابق، ص63 .
[4]- الفارابي، السياسة المدنية، نفس المصدر السابق،ص33.

بالتخيل و إما بالقوة الناطقة، و حكم فيه أنه ينبغي أن يوخد أو يترك، و النزوع قد يكون إلى علم شيء ما، و قد يكون إلى عمل شيء ما، إما بالبدن بأسره، و إما بعضو ما منه، و النوع إنما يكون بالقوة النزوعية الرئيسية التي في القلب"[1].إذ نجد أن جميع قوى النفس مقرونة بالقوة النزوعية فيقول الفارابي"فالنزوعية تخدم الحاسة و تخدم المتخيلة و تخدم الناطقة، و القوى الخادمة المدركة ليس يمكنها أن توفي الخدمة و العمل إلا بالقوة النزوعية، فإن الإحساس و التخيل و الروية ليس كافية في أن تفعل دون أن يقترن إلى ذلك تشوق إلى ما أحس أو تخيل أو روى فيه و علم، لأن الإرادة هي أن تنزع بالقوة النزوعية إلى ما أدركت".و هذه إذن قوى النفس التي ذكرها المعلم الثاني و شرحها واحدة واحدة و بالتفصيل.

و هكذا فإن كانت النفس كمال أول لجسم كما سبق و ذكرنا، فإن العقل هو كمال النفس، فما الإنسان إلا العقل على الحقيقة، و قد عالج الفارابي مشكلة العقل في مواضع متفرقة من كتبه و زاد على ذلك بأن وقف عليها رسالة مستقلة خاصة تبحث في معاني العقل إذ نجده أنه جعل العقل على أربع درجات: أ) عقل بالقوة. ب) عقل بالفعل. ج) عقل مستفاد. د) عقل فعال.

أ) العقل بالقوة:

أما العقل الهيولاني أو "العقل الذي هو بالقوة، هو نفس ما أو جزء نفس أو قوة من النفس أو شيء ما ذاته معدة أو مستعدة لأن تنتزع ماهيات الموجودات كلها و صورها دون موادها، فتجعلها كلها صورة لها أو صورا لها، و تلك الصورهي المعقولات، و يسمى هذا العقل أيضا عقلا هيولانيا، لأنه شبه المادة الأولى التي تقبل جميع الصور، و الصور تنتقش فيه كما ينتقش الرسم في الشمع، إلا أن المواد الجسمانية تقبل الصور في سطوحها فقط دون أعماقها، و هذه الذات ليست تبقى ذاتها متميزة عن صور المعقولات، بل هذه الذات نفسها تصير تلك الصور"[2]،

ب) العقل بالفعل:

أو العقل بالملكة و هو عندما يدرك المعقولات أو صور الأجسام بواسطة الحواس و القوة المتخيلة، يسمى العقل بالفعل أو بالملكة، و هو العقل الذي يتم فيه "نقل المعقولات بالفعل، فإذا حصلت المعقولات بالفعل في العقل صارت له ملكة و أصبح هو عقلا بالفعل و ذلك بالنسبة لما تعقله من معقولات أما ما لم يعقله منها فإنها تكون بالنسبة له بالقوة، إذ أن للمعقولات وجودين بالقوة في

[1]- أنظر المدينة الفاضلة، ص ص 64.63

[2]- الفارابي: رسالة في معاني العقل، ضمن كتاب الثمرة المرضية، ص ص223 .224 .

الأشياء قبل أن تعقل وجودا آخر لها في العقل بعد أن يتم تحررها بالكلية، عن علائق المادة"[1]. و هذا ما يوضحه الفارابي أكثر فيقول: "فإذا حصلت فيها صور الموجودات صارت تلك الذات عقلا بالفعل، صارت تلك الذات عقلا بالفعل، فهذا معنى العقل بالفعل فإذا حصلت فيه المعقولات معقولات بالقوة، فهي إذا إنتزعت حصلت معقولات بالفعل بأن حصلت صور لتلك الذات و تلك الذات إنما صارت عقلا بالفعل و إنها عقل بالفعل شيء واحد بعين، و معنى قولنا فيها: إنها عاقلة ليس هو شيئا غير أن المعقولات صارت صورا لها على أنها صارت هي بعينها تلك الصور، فإذن، معنى أنها عاقلة بالفعل و عقل بالفعل و عقل بالفعل و معقول بالفعل على معنى واحد"[2]

ج) العقل المستفاد:

و نلاحظ في تريف هذا العقل "حينما تصبح المعقولات قائمة في العقل بحيث يدركها كما لو كانت خارجة عن ذاته فإنه في هذه الحالة يسمى عقلا مستفادا إذ هو العقل بالفعل الذي هو عقل لمعقولات المجردة، و أصبح في إستطاعته أن يدرك الصور المفارقة أي تلك التي لم تكن في مادة أصلا كالعقول السماوية، و لما كان العقل المستفاد في غنى عن المادة إطلاقا بعكس الهيولاني و العقل بالملكة لهذا فهو وحدة الجزء الخالد في النفس و هو القريب من العقل الفعال"[3]. أي أن العقل المستفاد هو قدرة العقل الذي بالفعل، على إدراك ذاته أي بالفعل و هو شبيه بالصورة للعقل الذي بالفعل، و العقل الذي بالفعل شبه موضوع و مادة لعقل المستفاد، ففي هذا الشأن يقول الفارابي: فإذا حصلت المعقولات بالفعل صارت حينئذ موجودات العالم، و عدت من حيث هي معقولات، في جملة الموجودات كلها أن تعقل و تحصل صورا لتلك الذات، فإذا كان كذلك لم يمتنع أن تكون المعقولات، من حيث هي معقولات بالفعل و هي عقل بالفعل، أن تعقل أيضا، فيكون الذي يعقل حينئذ ليس هو شيئا غير الذي هو بالفعل عقل، و يكون وجوده، و هو معقول، هو وجوده في ذاته، و هو الآن العقل المستفاد"[4]. و هذا يعني أن العقل المستفاد هو قدرة الذي يكون بالفعل على إدراك ذاته أنه بالفعل، و هو في هذا الحال يشبه الصورة للعقل الذي بالفعل و هذا الأخير شبه موضوع و مادة للعقل المستفاد.

[1]- محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، د ط، 2000. ص345 .
[2]- الفارابي: فصوص الحكم، ضمن كتاب الثمرة المرضية، نفس المرجع السابق، ص 225.
[3]-محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، نفس المرجع السابق، ص346 .
[4]- أنظر الفارابي: فصوص الحكم ضمن كتاب الثمرة المرضية، نفس المصدر السابق، ص ص 226 .227 .

د) العقل الفعال:

هو ذلك العقل الذي يخرج المعقولات من القوة إلى الفعل و الذي يسميه الفارابي" الروح الأمين و روح القدس و فلك القمر، آخر سلسلة العقول السماوية"، و يوضحه الفارابي في كتابه المدينة الفاضلة حينما يقول: "العقل الفعال، لما كان هو السبب في أن تصير به المعقولات التي هي بالقوة معقولات بالفعل، و أن يصير ما هو عقل بالقوة عقلا بالفعل، و كان ما سبيله أن يصير عقلا بالفعل هي القوة الناطقة"[1]. هكذا فالعقل الفعال أو ما يسميه الفارابي روح القدس و الروح الأمين هو الذي يجعل عقلنا الذي بالقوة عقلا بالفعل، و المعقولات بالقوة معقولات بالفعل، "أما العقل الفعال صورة مفارقة لم تكن في مادة و لا تكون أصلا، و هو بنوع ما، عقل بالفعل قريب الشبه من العقل المستفاد، و هو الذي جعل تلك الذات، التي كانت عقلا بالقوة، عقلا بالفعل، و جعل المعقولات، التي كانت معقولات بالقوة، معقولات بالفعل، و نسبته إلى العقل الذي هو بالقوة كنسبة الشمس إلى العين التي هي بصر بالقوة ما دامت في ظلمة فعلى هذا المثال يحصل في تلك الذات التي هي عقل بالقوة شيء ما منزلة الإشفاق بالفعل من البصر و ذلك الشيء يعطيه إياه العقل الفعال"[2] فهذا يعني أن العقل الفعال مثله في ما ذكر مثل الشمس التي تجعل المرئيات بالقوة مرئيات بالفعل فالمعقولات موجودة فيه يهبها للعقل الإنساني إذا وصل إلى مرتبة العقل المستفاد الذي ينفعل فيه فيشتعل فيه حدسا.

هكذا إذن هي العقول التي ذكرها الفارابي و بصفة تفصيلية.

3- وحدة النفس:

نجد الفارابي حينما يبحث في هذه المسألة يعقد فصلا خاصا في المدينة يلخص هذه الفكرة تلخيصا وافيا، و عنوانه كيف تصير هذه القوى و الأجزاء نفسا واحدة، فكما ذكرنا سابقا أن للنفس قوى متعددة و مختلفة فإنما هي مظاهر مختلفة لحقيقة واحدة هي النفس، فجوهر النفس واحدة،لأن "قوى النفس منسجمة فيما بينها و يكمل بعضها البعض، فهي مرتبة بحيث تكون الواحدة منها صورة لما دونها و مادة لما فوقها و يشرف الأعلى منها على منها على الأدنى، و يخضع المرؤوس فيها للرئيس كما في نظام البدن و كما في نظام الفيض أيضا"[3]. و هكذا نجد الفارابي يؤكد على هذه

[1]-د.خالد حربي: المدارس الفلسفية في الفكر الإسلامي الكندي و الفارابي رؤية جديدة، نفس المرجع السابق، ص 102.
[2]- الفارابي: رسالة في معاني العقل ضمن كتاب الثمرة المرضية، تقديم: د. عماد نبيل، نفس المصدر السابق.ص ص 230 .231 .
[3]- عبد الرحمن مرحبا: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، نفس المرجع السابق، ص 440.

الوحدة بقوله أن القوة النباتية أو "الغاذية الرئيسية شبه المادة للقوة الحاسة الرئيسة و الحاسة صورة في الغاذية، و الحاسة الرئيسة شبه مادة المتخيلة، و المتخيلة صورة في الحاسة الرئيسة، و المتخيلة الرئيسة مادة للناطقة الرئيسة، و الناطقة صورة في المتخيلة، و ليست مادة لقوى أخرى، فهي صورة لكل صورة تقدمها، و أما النزوعية فإنها تابعة للحاسة الرئيسة و المتخيلة و الناطقة، على جهة ما توجد الحرارة في النار تابعة لما تتجوهر به النار"[1].و بهذا نجد أن الفارابي يبدأ من أدنى قوى النفس إلى أعلاها مرتبة، و ذلك في كون تلك القوى تحكم أو ترأس بتعبير الفارابي بعضها البعض، كما هو الحال على الصعيد العضوي حيث يقول أن: "القلب هو العضو الرئيس الذي لا يرأسه من البدن عضو آخر"[2]، و كما هو أيضا على الصعيد الإجتماعي حيث يرأس الإنسان الفاضل.

و كما لاحظنا سابقا أن القوة العاقلة أو الناطقة هي جوهر الإنسان فهي جوهر روحاني بسيط مباين للبدن ، مفارق له، قائم بذاته و ليس عرضا من أعراض الجسم، فهي التي تحكم جميع القوى الأخرى من غاذية و حاسة و متخيلة، و كل هذه القوى ما هي إلا خدم لها.
و يبين الفارابي أساس آخر لتلك الوحدة بين قوى النفس فهو في إرتباطها بالجسد، لأن رغم إعتبار الفارابي أن النفس جوهر روحاني مفارق فإن هذا لا يعني أنه لم يؤكد على إرتباط النفس بالجسم و أعضائه المختبلفة لأن تلك القوى لا تفهم دون أعضاء الجسم، "فالنفس متصلة بالبدن أوثق إتصال فهي صورة للجسد و هو مادة لها، و الجسم الإنساني أشبه بالمجتمع حيث يقوم كل فرد من أفراد المجتمع بأداء وظيفته الخاصة"[3] فكما قلنا أن القلب هو العضو الرئيس الذي لا يرأسه في البدن عضو آخر، و يليه الدماغ، فإنه يخدم القلب في نفسه و تخدمه سائر الأعضاء بحسب ما هو مقصود القلب، و "القلب هو ينبوع الحرارة الغريزية، فمنه تنبث في سائر الأعضاء، و منه تسترفد، و ذلك بما ينبث فيها عنه من الروح الحيواني الغريزي في العروق الضوارب، و مما يرفدها القلب من الحرارة إنما تبقى الحرارة الغريزية محفوظة على الأعضاء، و الدماغ هو الذي يعزل الحرارة التي شأنها أن تنفذ إليها من القلب حتى يكون ما يصل إلى كل عضو من الحرارة معتدلا به، و هذا أول أفعال الدماغ و أول شيء يخدم به و أعمها للأعضاء و الأعصاب هي أدوات الحس و الحركة و وسائل الإتصال بين أجزاء البدن المختلفة و هي مربعة القبول للجفاف، لذلك كانت تحتاج دائما إلى

[1]- الفارابي: المدينة الفاضلة، نفس المصدر السابق، ص65.
[2]- نفس المصدر، ص65 .
[3]- عبد الرحمن مرحبا: من الفلسفة اليونانية إلى الإسلامية، نفس المرجع السابق، ص442.

رطوبة تحفظ عليها لدونتها المؤانية للتمدد و التقاصر و تستبقي بها قواها النفسانية، و كل قوة في عضو من شأنها أن تفعل فعلا جسمانيا أو نفسانيا في عضو آخر، فإنه يلزم ضرورة إما أن يكون ذلك الآخر متصلا بالأول كإتصال كثير من الأعصاب بالدماغ أو أن يكون بينهما مسيل جسماني كفعل الدماغ في القلب" أي أننا نجد أن الفارابي يعتبر أن القلب مركز للحياة السيكولوجية و مظاهرها المختلفة و يظهرهذا حينما جعل رئاسة جميع قوى النفس في القلب، وهو أيضا مركز للحياة العضوية، فالقلب عنده و كما لاحظنا يعد هو ينبوغ الحرارة، هذا و أول يتكون من الأعضاء، و أما أعضاء التوليد فتأتي متأخرة الفعل عن جميعها و رياستها في البدن يسيره"[1]. لذا فبواسطة الحواس تتمكن النفس أن ترى العالم الخارجي، فمن فقد حسا ما فقد علما، و لو لا الحواس لما حصل الإحساس، أي لولا البدن لما حصل الإدراك، فلولا أن البدن مهيأ لقبول النفس لما وجدت النفس، فالنفس إنما تفعل بآلة جسمانية و الجسد يشكل موضوع النفس، و الموضوع الأول فيه هو الروح الحيواني الكائن في القلب و الذي يسري في أعصاب الحس، فالقوى النفسانية و على حد تعبير الفارابي إذن موطنها الجسد بشكل عام و الأعصاب بصورة خاصة، و بالتالي فإن البدن ضروري للنفس ضرورة المادة للصورة.

4 - حدوث النفس:

فقد صرح الفارابي بحدوث النفس و أنكر آراء أفلاطون التي تقول بقدم النفس و هبوطها من عالم المثل،فالنفس عند الفارابي إنما تحدث بحدوث الجسد المستعد لقبولها، و نفى أيضا أن تتكرر في أبدان مختلفة كما يقول التناسخيون و لا يمكن أن يوجد لجسد واحد نفسان، بل أن لكل جسم نفسا تتميز به، إنها صورة للجسد فلا تستقل بالوجود من دونه فكلما حصل إستعداد في جسم فاضت عليه من العقل الفعال نفس لها قوة الإدراك هي الإنسان على الحقيقة،و في ذلك يقول: "و لا يجوز وجود النفس قبل و جود البدن، كما يقول أفلاطون، و لا يجوز إنتقال النفس من جسد إلى جسد كما يقول التناسخيون" ونجده نفى في موضوع آخر "أن تكون النفس قائمة في عالم الأمر قبل وجود البدن، بل صرح أنها تحدث وقت حدوثه و إستعداد لقبولها، و أنها تفيض عند كمال الخلق من العقل الفعال واهب الصور"[2].

[1]- الفارابي المدينة الفاضلة، نفس المصدر السابق، ص ص66 . 67.
[2]- د.عرفان عبد الحميد: الفلسفة الإسلامية دراسة و نقد، دار التربية للطباعة و النشر و التوزيع، بغداد،د.ط، د.س، ص 207.

فالعقل الفعال في هذه الحالة و حسب تصور المعلم الثاني هو الذي يهب لكل جسد نفسه الخاصة به وقت يتهيأ و يستعد لقبولها، فتحل هذه النفس في الجسد حلول الصورة في المادة، لذا نجد الفارابي و كما لاحظنا يسمي العقل الفعال الروح الأمين و واهب الصور.

و ما نلاحظه أن النفس لا تحدث في الإنسانية دفعة واحدة بل تحدث على درجات،"فإذا حدث الإنسان فأول ما يحدث فيه القوة التي بها يتغذى، و هي القوة الغاذية، ثم بعد ذلك القوة التي بها يحس الملموس و الطعوم و الروائح و الأصوات و الألوان و المبصرات(القوة الحاسة)، ثم يحدث بعد فيه بعد ذلك قوة أخرى يحفظ بها رسم في نفسه من المحسوسات و هي القوة المتخيلة، ثم بعد ذلك القوة الناطقة التي بها يمكن أن يعقل المعقولات، و يميز بين الجميل و القبيح"[1] و هكذا كان رأي فيلسوفنا في حدوث النفس كان من الطبيعي أن تحدث في الإنسان قوى النفس المتعددة بمراتب و درجات منها الأدنى و الأوسط إلى أعلى درجة أو مرتبة ،و أن القوة النفسية المتعددة التي ذكرناها لا تهدد وحدة النفس فهي واحدة و جميع قواها مرتبطة و متكاملة بحيث تكون الواحدة منهم صورة لما دونها و مادة لما فوقها، و هي مرتبطة بالجسد أشد الإرتباط، و نلاحظ إذن أن النفس إن لم تجد جسد مستعد لقبولها لا يتهيأ لها الوجود أصلا، و الجسد أشبه بمدينة يقوم كل قسم منها رئيس خاضع للرئيس الأعلى و هو القلب كما سنلاحظه في رئيس المدينة الفاضل، و يشبه أيضا بالجسد إذاإشتكى منه عضو تداعى له العضو الآخر بالسهر و الحمى.

5- خلود النفس:

رأي الفارابي في مسألة الخلود متناقض و مضطرب، فهو لم يتناقض في شيء كتناقضه في هذه المسألة فنجد يقول "بالخلود مرة وينكره أخرى، فمرة يذهب مع أفلاطون إلى أن النفس العاقلة هي جوهر الإنسان عند التحقيق و أنها لا تفنى بفنائه، فهي مفارقة باقية بعد الموت، فليس فيها قول قبول الفساد، و يذهب في قول آخر له إلى أن النفوس الإنسانية فيما بينهم فإنه لم يتردد في الجزم ببقاء النفوس الخاصة"[2] و نجد الفارابي كان دائما يحاول الجمع و التوفيق بين الحكيمين لذا في هذه المسألة كان يحرص على التوفيق بين أفلاطون و أرسطو، فأرسطو و كما لاحظنا أن الذي يفسد في النفس هي القوى المتعلقة بالبدن و غرائزه، أما العقل الفعال فهو خالد لا يفنى، كما يؤكد من ناحية أخرى أن النفس صورة للبدن و أن المادة أي البدن هي بسببها يختلف الأفراد فيما بينهم، لذا لاحظنا أن أبو نصر الفارابي إعتمد عل آراء الحكيمين ليضع رأيه الجديد، لذا إختلف مؤرخو

[1]- خالد حربي: المدارس الفلسفية في الفكر الإسلامي الكندي و الفارابي رؤية جديدة، نفس المرجع السابق، ص 98 .
[2]- د. عرفان عبد الحميد: الفلسفة الإسلامية دراسة و نقد، نفس المرجع السابق، ص 212 .

الفلسفة بين كونه مثبتا لخلود أو قائلا بفنائها، فنجده تارة يورد ما يؤكد على الخلود و في حين آخر يبدو و كأنه ينفيه. و هذا ما نلاحظه لدى إبن طفيل حين لاحظ أن الفارابي تناقض في هذه المسألة فنجد يقول في هذا: "وأما ما وصل إلينا من كتب أبي نصر فأكثرها في المنطق،و ما ورد منها في الفلسفة فهي كثيرة الشكوك:فقد أثبت في كتابه (الملة الفاضلة) بقاء النفوس الشريرة بعد الموت في آلام لا نهاية لها بقاء لا نهاية له.ثم صرح في السياسة المدنية بأنها منحلة و صائرة إلى العدم و أنه لا بقاء إلا للنفوس الفاضلة الكاملة.ثم و صف في شرح كتاب الأخلاق شيئا من أمر السعادة الإنسانية،و إنها إنما تكون في هذه الحياة التي في هذه الدار.ثم قال عقب ذلك كلاما هذا معناه:و كل ما يذكر غير هذا فهو هذيان و خرافات عجائز.فهذا قد أيأس الخلق جميعا من رحمة الله تعالى،و صير الفاضل و الشرير في رتبة واحدة إذ جعل مصير الكل إل العدم.و هذه زلة لا تقال و عثرة ليس بعدها جبر"[1].لهذا السبب قال إبن طفيل أن الفارابي قد وقع في تناقض في مسألة الخلود.

و هنا و من خلال موقفه فهو لم يشأ أن ينشأ تضارب مع العقيدة الإسلامية فذكر أن هذا "الفناء ليس مطلقا، بل يصيب النفوس غير الكاملة التي إنشغلت بالملذات الجسمية و شهواتها و لم تهتم بالمعرفة، أما النفوس التي أدركت السعادة و أخذت بأسباب المعرفة هي نفوس أهل المدينة الفاضلة، فهي إن فارقت أبدانها إتحدت و سعدت و كلما جاءها فوج آخر من جنسها إتحدت في عالم الخلود"[2]. فهو إذن يؤكد أن نفوس الأشخاص اصالحين الذين إنغمسو في المعرفة نفوسهم وحدها الباقية، أي الذين عاشوا حياة روحية خالصة. و بها يمكن أن نفرق بين ثلاث أنواع من النفوس عند الفارابي من حيث بقاؤها و فنائها:

1-"فئة عرفت السعادة و عملت على بلوغها، فهي خالدة في السعادة.

2- فئة عرفتها و أعرضت عنها، فهي خالدة في الشقاء.

3-فئة لم تعرفها و لم تبلغ درجة العقل المستفاد، فظلت بحاجة إلى المادة و فنيت بفناء أجسادها"[3].

و هذا ما نجده في كتابه المدينة الفاضلة حين يعقد فصلا كاملا و هو الفصل الثالث و الثلاثون القول في الأشياء المشتركة لأهل المدينة الفاضلة فيقول:"ثم المدينة الفاضلة و أهلها و السعادة التي

[1]-عبد الحليم محمود، فلسفة إبن طفيل و رسالة حي بن يقضان، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط2،1999 ، ص 63.
[2]-د. عرفان عبد الحميد: الفلسفة الإسلامية دراسة ونقد، نفس المرجع السابق، ص212 .
[3]- تاريخ الفكر العربي ص 125

تعير إليها أنفسهم، و المدن المضادة لها و ما تؤول إليه أنفسهم بعد الموت، أما بعضهم إلى الشقاء و أما بعضهم إلى القدم، ثم الأمم الفاضلة و الأمم المضادة لها"[1]. و نجده ذلك أيضا في كتابه السياسة المدنية فيقول:"كذلك الأفعال المسددة نحو السعادة، فإنها تقوى جزء النفس المعد بالفطرة للسعادة و تعبيره بالفعل و على الكمال، فتبلغ من قوتها بالإستكمال الحاصل لها إلى أن تستغني عن المادة فتحصل متبرئة منها، فلا تتلف المادة إذا صارت غير محتاجة في قوامها و وجودها إلى مادة، فتحصل حينئذ لها السعادة"[2]. إذن كلما كانت أعمال الإنسان فاضلة فستحصل على بلوغ السعادة و تدخل في عالم الخلود، هذا هو رأيه في أهل المدن الفاضلة و يؤكد على خلودها أما المدن المضادة لها كالمدن الجاهلية و الفاسقة فنفوسهم قابلة للفناء، و تكون في شقاء و جحيم و تبقى غير مستكملة في حين أنفس أهل المدن الفاضلة فتبلغ الكمال.

[1]- الفارابي: المدينة الفاضلة، نفس المصدر السابق، ص140 .
[2]-الفارابي: السياسة المدنية، ترجمة: د. فوزي النجار، نفس المصدر السابق، ص81.

المبحث الثاني:الأخلاق و غاية الوجود الإنساني.

بغض النظر عن الحديث عن الإتجاه التوفيقي عند المعلم الثاني كما نجده في إتجاهه الفلسفي، فإنخ يمكن التنويه إلى أن الفكر الأخلاقي عند الفارابي كان مزيجا من بعض الآراء الحكيمين "أفلاطون وأرسطو" إضافة إلى رجوعه إلى الدين الإسلامي وإلى طبيعته المتعالية، لأن الفارابي قد إهتم إهتماما بالغا في وضع القوانين الأساسية التي ينبغي أن يكون عليها السلوك الإنساني، لأننا نلاحظ أن الفلسفة الأخلاقية**[1] لدى الفارابي التي موضوعها الأساسي النظر إلى الخير الفردي و إثبات الغاية من الوجود الإنساني، لأن الإنسان في فلسفة أبو نصر ليس كائنا منعزلا لوحده بل هو في إتصال و تواصل مع الآخرين، يتواصل معهم و يتواصلون معه يستفد منهم و يستفيد منهم لأن الإنسان لا يستطيع العيش منعزلا عن الآخرين فهو دائما في تعايش معهم، فهو كائن إجتماعي بطبعه، و الفارابي في هذا المجال لا يتوقف عند معرفة النفس كما تطرقنا سابقا و تلقي الفيض و الإتصال بالواحد كما هو الحال في الفلسفات الأخرى بل إنه يعطيه بعدا أخلاقيا و سياسيا و إجتماعيا، وبهذا يكون قد نقله من دائرة الفرد إلى دائرة الجماعة، و من الإنسان إلى الإنسانية، فالسعادة يجب أن تكون جماعية أي تتحقق للمجتمع ككل و لا تقتصر على الأفراد.

و إذا كان الإنسان كما قلنا أنه إجتماعي بطبعه أو مدنيا بالطبع كما قيل فهو بالإضافة إلى هذا أنه كائن أخلاقي بالطبع أيضا، و من هنا كان إهتمام الفارابي بعلم الأخلاق لأن تمام السعادة في رأي المعلم الثاني بحق مكارم الأخلاق.

تعريف علم الأخلاق: نجد الفارابي قد قدم لنا تعريف مفصلا و شاملا و ذكرها و "جعلها أحد فرعي العلم المدني في إحصائه للعلوم، و لكنه كان في ذلك يترسم خطى أرسطو سواء في تصنيفه للعلوم أم في

* معنى الفلسفة الأخلاقية نظرية الفارابي في الأخلاق التي موضوعها هو الخير الفردي في مقابل الخير الجماعي، موضوع الفلسفة السياسية، أي النظر في ماهية الفضائل الأخلاقية و النظرية و الفكرية، و ما يؤسسها في حياة الإنسان و الجهات التي يلزم الإنسان تحصيلها لكي [1]تؤدي إلى بلوغ الإنسان الكمال الذي يخصه

فهمه للأخلاق حقيقة لقد أضاف في إحصائه علوما إسلامية كالفقه، و لكنه لم يخرج في تصنيفه عن السياق العام لفلسفته من توفيق بين الدين و الفلسفة و ترسم خطى الفلسفة المائية بمفهوم أفلوطيني و ليس أدل على ذلك من أنه حين يعرض للأخلاق لم يصف شيئا عما ذكره أرسطو من فهم للسعادة و الفضيلة و من جعل الأخلاق مقدمة للسياسة المدنية أو بالأحرى المدينة الفاضلة"[1].و بهذا إذن نجد الفارابي قد ذكر الأخلاق في كتابه إحصاء العلوم أي وفق تصنيفه للعلوم و إندرج ضمن حديثه عن العلم المدني و هو العلم الذي يشمل السياسة و الأخلاق ففي هطا الصدد نجده يقول: "العلم المدني الذي هو جزء من الفلسفة يقتصر فيما يخص عنه من الأفعال و السير و الملكات الإرادية و سائر ما يفحص عنه على الكليات و إعطاء رسومها.....، و هذا العلم جزءان: جزء يشتمل على تعريف السعادة و ما هي السعادة في الحقيقة و ما هي المظنون بها أنها سعادة و على إحصاء الأفعال و السير و الأخلاق و الشيم و الملكات الإرادية الكلية التي شأنها أن تكون في المدن و الأمم، و يميز الفاضل منها من غير الفاضل، و جزء يشتمل على تعريف الأفعال التي بها تمكن الأفعال و الملكات الفاضلة و ترتب في أهل المدن و الأفعال التي بها يحفظ عليهم ما مكن فيهم"[2]، و هنا ما نصادفه أن الفارابي يتحدث عن العلم المدني و لكن في ثنايا تعريفه يتحدث عن الأخلاق و يفصل ذلك في إحصاء العلوم في معرض حديثه عن العلم المدني، و هو العلم الذي يشمل السياسة و الأخلاق إذ يقول : "إن هذا العلم يميز الأفعال و السنن، و يبين أن التي ينال بها في الحقيقة سعادة عي الخيرات و الأفعال الجميلة و الفضائل، و أن ما سواها هو الشرور و القبائح و النقائص"[3]، و من خلال قول المعلم الثاني و الذي يتحدث بمجمله عن العلم المدني بشكل عام و لكن في ثنايا هذا التعريف يقصد علم الأخلاق، لأن الفارابي عندما تحدث هنا عن الأفعال التي تصدر عن الإنسان، و القوانين التي تحكم تلك الأفعال و الغايات التي ترمي إليها و كيف الوجه في ترتيبها على النحو الذي ينبغي وجودها فيه و الوجه في حفظها عليه و

[1]- د. أحمد محمود صبحي: الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي، دار المعارف، القاهرة، د.ط، د.س، ص 13.
[2]- الفارابي: المدينة الفاضلة، تقديم: عبد الرحمن بوزيدة، نفس المصدر السابق،ص ص 169.168.
[3]- د. موسى عبد الله: المدينة و الأخلاق في خطاب الفارابي، نفس المرجع السابق، ص 69 .

غير ذلك من الأمور و منها نفهم أن حديثه عن علم الأخلاق، إذن العلم المدني يبحث في السعادة الحقيقة و يبين أن الخير و الفضيلة بواسطتهما يتمكن الفرد من الوصول إلى السعادة الحقة و الشرور القبائح كما ذكرها في تعريفه هذا فمآله إلى الألم و الخسران في النهاية، إذن الغاية المنشودة لكل إنسان هي تحقيق السعادة "أما السعادة غاية ما يشوقها كل إنسان.., و قد تبين أن السعادة من بين الخيرات أعظمها خيرا..."[1]، فبتالي علم الأخلاق يبحث عن السعادة فحصول السعادة بالفعل المشروط يقبل الفكرية في الإنسان التي عليها يتوقف تحقيق في الواقع العيني ما تحصل بالنظر فالخير و الفضيلة هي التي تؤدي إلى السعادة الحقة أما الشرور و القبائح فمآلها إلى الألم و الخسران في نهاية المطاف، فعلم الأخلاق و من خلال توضيحه في إحصاء العلوم تندرج ضمن البحث من الأفعال الإنسانية الإرادية و هذا العلم يبحث عن الأفعال الجميلة و أسبابها و غاية حصول السعادة الحقة و الأخلاق لا تقتصر على إصلاح الفرد بل تتسع لتشمل إصلاح الجماعة و من هنا كان الإرتباط الوثيق بين علم الأخلاق و علم السياسة عند الفارابي و بالتالي فتكون السعادة غاية قصوى للوجود الإنساني و هذ ما سنتطرق إليه.

2-السعادة:

إن الغاية المنشودة جراء ممارسة للفعل الأخلاقي هي تحقيق السعادة لذا يرى الفارابي أن السعادة العظمى تطلب لذاتها، لا لأي شيء ورائها و يكون ذلك بتحرر النفس من قيود المادة، و تبلغ النفس ذلك بأفعال ما إرادية، بعضها أفعال فكرية ترمي إلى معرفة علوم الفلاسفة القدماء و بعضها أفعال مدينة و ليست بأي أفعال إتفقت بل بأفعال محمودة تحصل على هيئة ما و ملكات ما مقدرة محدودة"[2]، إذن فالسعادة هي الخير المطلوب لذاته و ليس تطلب أصلا و لا في وقت من الأوقات لينال بها شيء آخر و لا يوجد شيء أعظم و أكبر من حصول الإنسان على السعادة العظمى فنجده يقول في

[1]- نفس المرجع السابق، ص69.
[2]- د خالد حربي: المدارس الفلسفية في الفكر الإسلامي الكندي و الفارابي، نفس المرجع السابق، ص 101.

هذا الصدد: "إن السعادة هي غاية ما يتشوقها كل إنسان، و أن كل من ينحو بسيفه نحوها، فإنما ينحوها على إنها كمال ما، فذلك ما لا يحتاج في بيانه إلى قول و لما كانت الغايات التي تشوق على أنها خيرات مؤثرة وفي هذا الصدد نجد الفارابي يقول: "أن السعادة هي غاية ما يتشوقها كل إنسان و أن كل من ينجو بسعيه نحوها فإنما ينحوها على أنها كمال ما، هي غاية الوجود الإنساني، فإنها يتشوقها على أنها خير ما، فهو لا محالة مؤثر، و لما كانت الغايات التي تشوق على أنها خيرات مؤثرة كثيرة، كانت السعادة أجدى الخيرات المؤثرة"[1]، و بالتالي فالسعادة عند الفارابي إذن يتشوقها كل إنسان، لأنها أكمل الخيرات التي يسعى إليها الإنسان كي ينالها، و إطن ما حصل الإنسان على السعادة لم يحتاج بعدها إلى غاية أخرى مع هذا فبعض الناس يرون أن السعادة بالثروة و غيرهم في المتعة بالملذات المتنوعة، أو بالمنزلة الإجتماعية كل على حسب طبيعته لذا تعد هي غاية الكمال الإنساني و تحصل بجودة التميز، إذن السعادة في نظر كافة و معظم الناس هي أسمى و أقصى الخيرات و هي كل ما يسعى إليه الإنسان هو في نظر الفارابي خير و غاية في الكمال.و يقول الفارابي إنما يبلغ الإنسان السعادة "بأفعال إرادية بعضها أفعال فكرية، و بعضها أفعال بدنية، و ليست بأي أفعال إتفقت، بل أفعال ما محددة مقدرة، تحصل عن هيئات ما و ملكات ما مقدرة محددة و ذلك أن من الأفعال الإرادية ما يعوق عن السعادة"[2]، فبالتالي الأفعال التي تكون هدفها بلوغ السعادة الحقيقية إلى الأفعال الحميدة و الجميلة في حين الأفعال التي تعرقل الوصول إلى السعادة هي الشرور و هي الأفعال المذمومة والقبيحة. و لكن ما هي السعادة؟

إن السعادة فيما يرى المعلم الثاني هي "أن تصير أنفس الإنسان من الكمال في الوجود إلى حيث لا تحتاج في قوامها إلى مادة، وذلك أن نصير في جملة الأشياء البريئة عن الأجسام في جملة الجواهر المفارقة للمواد، و أن تبقى على تلك الحال دائما أبدا، إلا أن رتبتها تكون دون رتبة العقل

[1]- د محمد قشيش: نظرية الإنسان في فلسفة الفارابي، دار التنوير للطباعة و النشر، لبنان،د.ط، 2011، ص124 .
[2]- عبد الحليم محمود: التفكير الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، القاهرة، ط2،د.س، ص262 .

الفعال"[1]، و نجد المعلم الثاني في مقام آخر يقول الفارابي في فقرة لاحقة "أن السعادة إذا حصلت لنا لم نحتاج بعدها أصلا أن نسعى لغاية ما أخرى غيرها، ظهر بذلك أن السعادة تؤثر لأجل ذاتها و لا تؤثر لأجل ذاتها و لا تؤثر في وقت من الأوقات لأجل غيرها، و ما كان كذلك فهو آخر الأشياء بأن يكون مكتفيا بنفسه"[2]،فالسعادة إذن في فلسفة الفارابي و في رأيه العام هي غاية و كمال و أفضل الخيرات و أقربها إلى النفس البشرية و لا توجد شيء بعدها أفضل منها مرتبة فهي الغاية التي تؤثر لأجل ذاتها فقط.

و في موضوع آخر نجد الفارابي يرى أن الفلسفة هي الطريق الحقيقي للسعادة فيقول: "و لما كانت السعادات إنما كانت تنالها متى كانت لنا الأشياء الجميلة قنية، و لما كانت الأشياء الجميلة إنما تصير قنية بصناعة الفلسفة، فلازم ضرورة أن تكون الفلسفة هي التي بها ننال السعادة، فهذه هي التي تحصل لنا بجودة التمييز"[3]، يرفد و هو يمجد العقل، لأن ما يلفت النظر في نظرية الفارابي الخلقية أنه أعطى للعقل الثقة الكاملة و الإستقلال التام في الحكم على الأشياء بالخير أو الشر و هو ما يقترب من آراء المعتزلة بقدر ما يبتعد عن آراء الأشاعرة و يعلل هذا بأن لها إرادة، و هي لدى الإنسان و مدة تقوم على الأخيار و الحرية، و الإختيار يقوم على الروية العقلية و هو لا يوجد أعلا حيث يوجد العقل فهو متوقف على أسباب من الفكر"[4]، و لهذا نجد أن الفارابي قد أكد على أن العقل هو مصدر مهما للإلتزام الخلقي و أعطاها النقسة الكاملة في التمييز بين الأفعال إذا كانت خيرة أو شريرة، و هذا يقودنا الحديث عن الإرادة و الإختيار العقليان.

3- الإرادة و الإختيار العقليان:

نجد الفارابي في ممارسة الفعل الأخلاقي يحلل و يربط الإرادة و الإختيار بالفعل الأخلاقي لوضع أساسيا لهذا الفعل الخلقي على النحو التالي: الإرادة قائمة على نوع من الإحساس و التخيل بينما

[1]- نفس المرجع، ص262 .
[2]- محمد قشيش: نظرية الإنسان في فلسفة الفارابي، نفس المرجع السابق ، ص126 .
[3]- د ناجي التكريتي: فلسفة الأخلاق عند الفارابي، دار دجلة، عمان،د.ط، 2012، ص72.
[4]-د إبراهيم محمد تركى، الفلسفة و الفلاسفة في المشرق الإسلامي، دار الوفاء لدنيا الطباعة و النشر، ط1، 2008، ص155.

الإختيار ناجم عن الروية و التفكير أو القوة الناطقة، و في هذا الشأن يقول الفارابي في كتابه المدينة الفاضلة : " فعندما تحصل هذه المعقولات لإنسان يحدث له بالطبع تأمل و روية، و ذكر و شوق الإستنباط، و نزوع إلى بعض ما عقله أولا، و شوق إليه و إلى بعض ما يستنبطه أو كراهته و النزوع إلى ما أدركه بالجملة هو الإرادة فإن كان ذلك النزوع عن إحساس أو التخيل سمي بالإسم العام و هو الإرادة و إذا كان ذلك عن روية أو عن نطق في الجملة، سمي الإختيار و هذا يوجد في الإنسان خاصة، و أما النزوع عن إحساس أو تخيل فهو أيضا في سائر الحيوان"[1]،إذن الأخلاق أصلان في نظر الفارابي هي الإرادة و الطبع ، فالإرادة تستند على القوة الحاسة و القوة النزوعية من قوى النفس أي نزوع إلى ما أدرك إما بالحس و إما بالتخيل و إما بالقوة الناطقة،أما الإختيار فيقوم على التفكير و الروية أو القوة الناطقة، إذ علم الأخلاق و علم السياسة فرعين للعلم المدني كما لاحظنا سابقا و هذا ما حدده الفارابي في العلم المدني يفحص عن الغرض الذي لأجله كون الإنسان و هو الكمال، كما يفحص عن الأشياء التي يبلغ بها ذلك الكمال و هي الخيرات و الفضائل، و النقائص و السيئات و الفئة الثالثة من الإرادة التي هي شوق عن نطق يمتاز بها الإنسان، و تدعى إختيارا، و لا تحصل عن الإنسان إلا إذا حصل بالعقل الفعال، وفاضت عليه منه المعارف الأولى، فإذا تم ذلك تمكن من إدراك السعادة"[2]، و إثر هذا نجد الفارابي يوضح صدور الخير الإرادي عن النفس بما يلي: "إن الخير الإرادي يحدث بوجه واحد، و ذلك لأن قوى النفس الإنسانية خمس الناطقة النظرية و الناطقة العملية و النزوعية و المتخيلة و الحساسة، فالسعادة التي يعقلها الإنسان و يشعر بها هي القوة الناطقة النظرية لا شيء آخر من سائر القوى، و ذلك إذا إستعمل المبادىء و المعارف الأولى التي أعطاها إياها العقل الفعال فإذا عرفها ثم إشتقاقها بالقوة النزوعية، و روى فيما ينبغي أن يعمل حتى ينالها بالناطقة العملية، و فعل تلك التي إستنبطها بالروية من الأفعال بآلات القوة النزوعية، وكانت المتخيلة و الحساسة اللتان فيه

[1]- الفارابي: المدينة الفاضلة، نفس المصدر السابق، ص79 .
[2]- د. موسى عبد الله: المدينة و الأخلاق في خطاب الفارابي، نفس المرجع السابق، ص71.

مساعدتين و متعاونتين للناطقة و معينيتين لها في إنهاض الإنسان بنحو فعال و التي بها ينال السعادة[1]، إذن السعادة لا تدرك إلا إذا فاض عليها العقل الفعال بالمعقولات الأول أو المعارف الأولى و لكن ليس كل الناس يقبلو كل المعقولات الأولى و بها فالطبع هو أصل الأخلاق الأقوى و بهذا يميز الفارابي بين نوعين من الأفعال الأول : "الأول يصدر الطبع و الثاني يصدر عن الإرادة الأول تعطيه الأجسام السماوية و الثاني يعطي العقل الفعال و الأجسام السماوية تعطي ما تعطيه غير فاسدة معارضة العقل الفعال و معاونته و غير ملتفتة إلى ما ينفع في عرض العقل الفعال أو يضر إنها تعطيه إذا وجدت في طبائع المادة قبولا له، و لذا قد يكون ما يصدر عنها نلائما لغرض العقل الفعال أو مضادا له"[2]، و بعما قسم الفارابي إلى نوعين النوع الأول كما لاحظنا الصادر عن الطبع و الثاني الذي يصدر عن الإرادة فبعد هذا التقسيم نجده يقسم الإرادة إلى ثلاثة أقسام الأولى هي شوق عن إحساس و الثانية شوق عن تخيل و الثالثة شوق عن نطق و ينعتها بالإختيار وعندما يقول الفارابي بالإختيار فهنا يضع تمييز بين الإنسان و الحيوان لأن الإنسان هو الذي يمتلك ميزة حسن الإختيار في فعل شيء ما أو تركه، و للتوضيح أكثر يقول الفارابي: "الإرادة هي شوق عن إحساس، و الشوق يكون بالجزء النزوعي و الإحساس بالجزء الحاس، ثم أن يحصل من بعد ذلك الجزء المتخيل عن النفس و الشوق التابع له فتحصل إرادة ثانية بعذ الأولى، فإن هذه الإرادة هي شوق عن تخيل، إذ بعد أن تحصل المعارف الأولى التي تحصل من العقل الفعال في الجزء الناطق، يحدث حينئذ في الإنسان نوع من الإرادة ثالث و هو عن نطق، و هذا هو المخصوص بإسم الإختيار، و هو الذي بكون في الإنسان خاصة دون سائر الحيوان"[3]، و هنا نجد أن المعلم الثاني يوفق بين الإرادة و الإختيار، لأن الإرادة وليدة شوق و رغبة يبعثهما الحس و التخيل، في حين الإختيار لا يكون إلا وليد تفكير ة تدبر و هذا لا نجده إلا لدى الإنسان فالإرادة إذن هي دعامة الأخلاق عند الفارابي و جل ما يتمناه المرء هو الوصول إلى السعادة و لكن ينالها وفق شرط أي وفق

[1]- نفس المرجع، ص71 .
[2]-د إبراهيم تركي: الفلسفة و الفلاسفة، نفس المرجع السابق، ص154.
[3]- موسى عبد الله: المدينة و الأخلاق في خطاب الفارابي، ص73 .

ممارسة الأعمال المحمودة عن إرادة و فهم عقليين، و بهذا حاول الفارابي أن يجعل الإختيار أساس الفعل الخلقي لأنه مقصور على الإنسان في حين و كما رأينا أن الإرادة شاملة للإنسان و الحيوان، "فالإختيار يقدر الإنسان أن يفعل المحمود و المذموم و الجميل و القبيح و لأجل هذا يكون الثواب و العقاب، و أما الإرادتان الأوليان فإنهما يكونان في الحيوان غير الناطق، فإذا حصلت النوع الثالث و هو الإختيار في الإنسان قدر بها أن يسعى نحو السعادة و أن لا يسعى، و بهذا يقدر أن يفعل الخير و أن يفعل الشر و الجميل و القبيح"[1]، و من هنا نلاحظ الفرق بين الإرادة و الإختيار و يجعل الإرادة تختص بالممكن إذ يقول الفارابي إثر هذا " الفرق بين الإرادة و الإختيار أن الإنسان يتقدم فيختار الأشياء الممكنة و تقع إرادته على أشياء غير ممكنة، مثل أن يهوى أن لا يموت، و الرادة أعم من الإختيار، فإن كل إختيار إرادة، و ليس كل إرادة إختيار"[2]، فالإنسان الفاضل هو أفضل ذوي الإرادة، اأن العمل الإرادي يرتبط بالنية إذا العمل الذي يجازى عليه الإنسانهو العمل المقرون بالنية، أما الأعمال غير الإرادية فهي خارجة عن نطاف الجزاء و هي خارجة عن نطاق العمل الخلقي، لأن الإرادة دورا فعال في توجيه الإنسان و ذلك بغية تحقيق و الوصول إلى السعادة الحقة.

4- الفضيلة و أنواعها:

وفق إلى ما تطرقنا إليه فالفضيلة ليست هي السعادة بل أداة لبلوغها و هي تعتبر ممارسة خيرة، غايتها تحقيق السعادة بإعتبارها عملا مناسبا و ما تقتضيه الممارسة العاقلة معيار وجودها و تحققها أو عدمه، و ذلك يكون وفق التحلي بمجموعة من الفضائل الخلقية بغية تحقيق السعادة المنشودة لأن السعادة هي الخير الأسمى و ليست هي الفضيلة بل العمل وفقها فلا وجود لسعادة إنسانية إلا شريطة الممارسة الفعلية العقلية و الدائمة لقوة العقلو الذهن، فالفضيلة إذن بهذا المعنى هي الخير في نظر المعلم الثاني لأجل السعادة و هنا نلاحظ الفارابي يتفق مع أرسطو فكما رأينا أن هذا

[1]- خالد حربي: الكندي و الفارابي،نفس المرجع السابق، ص ,102
[2]- د محمد قشيقش: نظرية الإنسان في فلسفة الفارابي، نفس المرجع السابق، ص 132.

الأخير يعتبر الفضيلة هي الخير لبلوغ السعادة و مهما طلبنا الفضيلة فتكون بغية تحقيق السعادة، فيقول في "تحصيل السعادة" "الأشياء الإنسانية التي إذا إتصلت في الأمم و في أهل المدن حصلت لهم بها السعادة الذنيا في الحياة الأولى و السعادة القصوى في الحياة الأخرى أرعة أجناس: الفضائل النظرية والفضائل الخلقية، و الصناعات الفكرية العملية"[1]،و هذه هي العلة التي جعلته ينظر في ماهية هذه الفضائل الفكرية، و أقسانها، و طبيعتها و علاقتها بالفضائل الأخلاقية و النظريةاذا كانت أنواع الفضائل من صلب المباحث الأخلاقية عند الفارابي و هي كالتالي:

أ) الفضائل النظرية:

فهي أول الفضائل و تتمثل في العلوم المؤدية إلى حصول حقائق الموجودات في الذهن بطريق البرهان العقلي، و هنا يتيسر إلى نوعان من هذه الحقائق الأول هو ما يسمى في الفلسفة القديمة بالمبادىء الأولى و الثاني ما يحصل بالتفكير النظري و التجربة و الإستنتاج و التعليم و التعلم"[2]، إذن الفضائل هي نظرية هي العلوم الأولى أو المبادىء أو المبادىء الأولية للمعرفة وهي العلوم التي يكون الغرض منها حصول المعلومات في الذهن ببراهين يقينية، إذن تنقسم إلى علوم بديهية تحصل بالتأمل و الفحص و التعليم و التعلم، و العلوم ثلاثة رياضية و طبيعته و إلهية.

ب) الفضائل الفكرية: و هذه الفضيلة هي التي ترتبط بالفضائل النظرية و يعني بها الفارابي ما ينشأ لدى الناس من إستنتابات عامة بواسطة تجاربهم خلال النشاط الإجتماعي في مجال إنتاج ما ينتفعون به في حياتهم العامة و المنزلية، و نفهم من كلامه هنا أن هذه الفضائل الفكرية أشبه بإستخلاص القوانين العامة التي يسترشدون بها في معرفة ما ينفعهم في حياتهم الإجتماعية"[3]، فالفارابي يتحدث هنا عن المبادىء الخلقية إذن فالفضائل الفكرية و

[1]- أحمد فؤاد الأهواني: قضايا فلسفية الفلسفة الإسلامية، دار المعارف، القاهرة، د.ط، 1985. ص 77.
[2]- د. نفس المرجع السابق، ص 77.
[3]- د. إبراهيم محمد تركى: الفلسفة و الفلاسفة في المشرق الإسلامي، نفس المرجع السابق، ص 156 .

هي القوة التي يمكن بها الإنسان من إستنباط ما هو الأنفع في أحد الغايات الفاضلة من أهل المدينة، أو لأهل منزل أو ما شابه ذلك.

ج) الفضائل الخلقية: في مفهوم هذا النوع الآخر من الفضائل فهي "فضائل الجزء النزوعي، مثل العفة و الشجاعة و السخاء و العدالة، و الرذائل تنقسم أيضا هذه القسمة و في خير كل قسم منها أضدادها هذه التي عدت أغراضها ما يرشد الجماعات لأعمال الخير في ما بينهم، و هذا النوع من الفضائل لا يتحقق دون الإعتماد على الفضائل الفكرية بالدرجة الأولى"[1]، و بالتالي فالفضائل الخلقية هي التي يتوخى بها الغنسان فعل الخير و لا يمكن للإنسان أن يوفي أفعاله إلا بإستعمال مختلف الفضائل و في هذا الخصوص نجد أن هذه الفضائل مرتبطة بعضها البعض كاما كانت الثانية أكمل كانت الأولى كذلك.

د) الفضائل العملية: نرى أن هدف هذه الفضائل هي تحقيق الفضائل الخلقية بأفعال ظاهرة بحيث تكون هذه الأفعال تأويل للمبادىء النظرية "أيالذي تحصلت لديه الفضائل لديه الفضائل الفكرية هو الذي سبق و أن حصل الفضائل الخلقية، فهما يوجدان معا بذلك لا يكون الإنسان منفعلا إلا إذا كان فاضلا و هذه الفضائل خلقية و هذا إن دل على شيء فإنما يدل على التلازم بين النوعين "و العقل المنفعل هو الذي تكون له جودة روية في إستنباط ما ينبغي أن يفعل على رأي أرسطو طاليس في أفعال الفضيلة في حين ما يفعل في علرض عارض، و إذا مع ذلك مع ذلك، فاضلا بالفضيلة الفضيلة الخلقية"[2]، فما يتحقق بالفعل كنتاج للإرشادات الخلقية، أي تحولات هذه الفضائل إلى أعمال مادية، إما بإقناع الجماعة و حملها طوعا على إحداث هذه التحولات أن بإتمام من يتمرد على ذلك من العصاة، و من لا يستطيع إستيعاب العلوم النظرية، ثم هو يرى في كتاب التنبيه على سبيل السعادة "أن الفضائل التي هي طريق

[1]- د. ناجي الكريتي: فلسفة الأخلاق عند الفارابي، نفس المرجع السابق،ص 49 .
[2]- أحمد محمود صبحي، الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي، نفس المرجع السابق، ص 21 .

السعادة لا يكفي في تحقيقها عمليا كونها قائمة في طبيعة الفرد، بل يحتاج ذلك أيضا إلى الإرادة لأن السعادة لا تتحقق إلا بالفعل الطوعي الصادر عن الإختيار و في هذا المجال يقرر الفارابي بتفكير واقعي، أن تحقيق الفضائل طوعية و إختيارا لتمكن بالتعويد و تكرار الممارسة"[1]، و بهذا فتعدد الفضائل العملية هي الممارسة الحقة للخير و لذا قسم الفارابي أنواع الفضائل و أعطى لكل فضيلة منها إسما خاصا بها بهدف تميزها عن بعضها البعض. لذا فالفضيلة بشتى أنواعها و حب الخير تحقق السعادة الحقة ليس فقط الفردية و إنما الجماعية منها و للإنسانية منها و يدل الفارابي على هذا "أن الخير بالحقيقة هو كمال الوجود، و هو واجب الوجود و الشر عدم ذلك الكمال"[2]، و بالتالي فالخير هو الشيء الأعظم و كمال الوجود و إنما الشر هو عدم ذلك الوجود، فبالتالي فالخير هو في هذا العالم و تتحقق السعادة الحقيقية، أما الشر يكون في الشقاء مقابل تلك السعادة.

إذن فثمرة السلوك الفاضل عند الفارابي و كما تطرقنا إليه هي تحقيق السعادة للفدردي و الجماعي أي للإنسان و الإنسانية جمعاء، و هذه السعادة يجب أن تطلب لذاتها لا لشيء لا لشيء آخر بعدها، و بهذا يحدث تحرر النفس الإنسانية من قيود المادة.

[1]- حسين مورة: النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، دار الفارابي، ط8،2008،ص 145.
[2]- د. ناجي التكريتي: فلسفة الأخلاق عند الفارابي، نفس المرجع السابق، ص 53 .

المبحث الثالث: الجانب الإجتماعي و السياسي لتحقيق المدينة الفاضلة.

جاهد الإنسان منذ العصور القديمة من أجل تحقيق العدل الإجتماي و السياسي الذي يكفل له حياة كريمة و يفتح أمامه سبل التقدم و الإزدهار بعيدا عن الإستغلال و الظلم و الإستبداد و وجد أن العدالة و المساواة لا تتحقق إلا في دولة يحكمها قانون عادل و حكام أفاضل و شعب متعاون مطيع، و هذا ما أراد الفارابي تحقيقه من خلال حديثه عن المدينة الفاضلة، لأنه لا يوجد فيلسوف مسلم إهتم بالسياسة كإهتمام الفارابي بها، ففلسفته السياسية تدور حول الإنسان بما هو مبدؤها و غايتها في آن واحد، و بهذا الشكل حتى بدا الفارابي أن أكثر أعماله الفلسفية لها وجهة و أهداف سياسية، و يتضح ذلك من خلال جل الأعمال التي ألفها و تركها لنا، مثل آراء المدينة الفاضلة و السياسة المدنية و فصول المدني و رسالة في السياسة و كتاب الملة و غيرها من كتبه الأخلاقية التي لا تخلو من طابع سياسي، لأن نجد أن الفارابي قد ربط الأخلاق بالسياسة إرتباطا وثيقا، لذا سيكون محور حديثنا هنا عن المدينة الفاضلة و أهلها كما قال المعلم الثاني، لأنها أهم مشروع سياسي عالجه لذا سنحاول التطرق إلى أهم العناصر التي تحدث عنها فيلسوفنا.

1- إجتماعية الإنسان:

و نجد الفارابي ينتقل من البحث في الأخلاق إلى البحث في السياسة، إنه يبين لنا أن الإنسان إجتماعي بطبعه، و أنه لا يمكن أن يبلغ الكمال إلا بإجتماعه مع الآخرين و تعاونه معهم، فنجد الفارابي يعقد فصلا كاملا في كتابه آراء أهل المدينة الفاضلة و هو الفصل السادس و العشرون و عنوانه القول في إحتياج الإنسان إلى الإجتماع و التعاون، و يقول الفارابي في هذا الشأن: "و كل واحد من الناس مفطور على أنه محتاج، في قوامه و في أن يبلغ أفضل كمالاته، إلى أشياء كثيرة لا يمكنه أن يقوم بها كلها وحده، بل يحتاج إلى قوم يقوم له كل واحد منهم بشيء مما يحتاج إليه، و كل واحد من كل واحدة بهذه الحال، فلذلك لا يمكن أن يكون الإنسان ينال الكمال، الذي لأجله جعلت الفطرة الطبيعية، إلا بإجتماعات جماعات كثيرة متعاونين يقوم كل واحد ببعض ما يحتاج إليه في قوامه، فيجتمع، مما يقوم به جملة الجماعة لكل واحد، جميع ما يحتاج إليه في قوامه، و في أن يبلغ الكمال، و لهذا أكثرت أشخاص الإنسان، فحصلوا في المعمورة من الأرض فحدثت منها الإجتماعات الإنسانية"[1].

و في هذا الصدد نجد الفارابي يبين لنا الإجتماع الإنساني يعد وسيلة لا غاية، إذ يعد وسيلة لبلوغ

[1]- الفارابي: المدينة الفاضلة، نفس المرجع السابق، ص109 .

الكمال الذي بواسطته تتحقق و يصل المجتمع إلى السعادة، سواء السعادة في الحياة الأولى أو السعادة في الحياة الأخرى.

فالإجتماع الإنساني عند أبو نصر الفارابي ضروري و لا بد منه، إذ نجده يقول "لأن الإنسان من الأنواع التي لا يمكن أن يتم لها الضروري من أمورها و لا تنال الأفضل من أحوالها، إلا بإجتماع جماعات منها كثيرة في مسكن واحد"[1] فالفارابي يعتبر نشأة المجتماعات الإنسانية بحاجة الإنسان إلى التعاون، و هو كائن إجتماعي إجتماعي لا يستطيع العيش منعزلا عن الآخرين، فهو يعيش في تفاعل و تآزر مع الآخرين أو كما قال أنه كائن مدني أو إجتماعي بالطبع فالإنسان لا ينال السعادة و يبلغ أفضل كمالاته إلا عن طريق الإجتماعي "فالسعادة عنده مقرونة بالتعاون يقربه من الكمال، و هذا ما يوفره المجتمع الإنساني المتعاون الذي يضم إجتماعات جماعة المعمورة الإنسانية"[2]. و هكذا إذن يؤكد أرائه السياسية و الإجتماعية على ضرورة الإجتماع الإنساني، لأن الإنسان بطبعه مفطور على التعاون مع الآخرين، فلا يستطع الإنسان من تحقيق أهدافه و آماله إلا بالتعاون و الإجتماع مع الآخرين.

2-**أنواع المجتمعات**:

بعد أن تحدث الفارابي عن أهمية الإجتماع الإنساني و قيمة هذا الإجتماع و التعاون بالنسبة للإنسان، فإنه قد تحدث عن تحديد أنواع الإجتماعات البشرية أو الإجتماعات البشرية أو المجتمعات البشرية، فتنقسم المجتمعات عند فيلسوفنا إلى قسمين: "فمنها الكاملة، و منها غير الكاملة، و الكاملة ثلاث: عظمى و وسطى و صغرى. فالعظمى، إجتماعات الجماعة كلها في المعمورة، و الوسطى، إجتماع أمة في جزء من المعمورة، و الصغرى، إجتماع أهل مدينة في جزء من مسكن أمة"[3]. فالجماعة العظمى تتمثل في إجتماع الأمم المختلفة في أنحاء الأمم المعمورة، و الوسطى تمثلها الأمة، أما الصغرى فنجدها و حسب الفارابي تتمثل في مجتمع المدينة، إذن هذه الجماعات الثلاث تندرج ضمن الإجتماعات الكاملة، و لكن ما هو ملاحظ و بالرغم من أنها في إجتماع واحد، إلا أنها تتفاوت في درجة الكمال، و هذا راجع إلى نسبة حاجتها إلى التعاون و إكتفائها الذاتي، و من هذا الشأن فتحتل مجتمع الأمم أعلى درجة و أفضلهم يليه مجتمع الأمم، و في الأخير مجتمع المدينة.

[1]- الفارابي: السياسة المدنية، نفس المصدر السابق، ص .
[2]-د.علي حسين الجابري: الفلسفة الإسلامية، دار الزمان للطباعة و النشر و التوزيع،ط1. 2009. ص278.
[3]- الفارابي: المدينة الفاضلة، ترجمة: عبد الرحمن بوزيدة، نفس المصدر السابق،ص ص 94.93 .

هذا عن الإجتماعات الإنسانية الكاملة، أما الإجتماعات الإنسانية غير الكاملة، فإن الفارابي يرى أنها تعد ثلاثة أنواع أيضا، و هي كما يلي:

أ- إجتماع أهل القرية أو إجتماع أهل المحلة.

ب- إجتماع أهل السكة أي الطريق.

ج- إجتماع أهل المنزل". و هو يعد أصغر هذه الإجتماعات، فهو يعد أصغر من إجتماع أهل القرية من إجتماع في طريق"[1]، و يبدو أن هدف الفارابي من رفعه الإجتماعات الإنسانية غير الكاملة و تأكيده على أنه أهم نوع من الإجتماعات الإنسانيية هو جماعة أمم كثيرة، و هو أنه كان يسعى إلى إقامة تصور عن الدولة العالمية، بحيث ضم دول العالم كلها،و بما أن الفيلسوف إبن عصره و لكل عصر إبستمولوجيته الخاصة يتأثر بها الفيلسوف، فأعتقد أن الفارابي إستمد تصوره لمجتمع الأمم من واقع عقيدته الإسلامية و من واقع التجربة السياسية الإسلامية ذاتها، لأن الإسلام يهدف أن يكون العالم كله تحت لواء حكومة واحدة، لأنه دين صالح لجميع الناس في مكان و زمان و تصور الفارابي هذا لم يذكره فلاسفة اليونان، لأننا لا نجده في التراث السياسي عندهم، إذ أن فلاسفة اليونان و خاصة أفلاطون و أرسطو لم يركزوا إلا على دراسة المدينة و ما تتبعها من مدن، إلا أن الفارابي رفع المجتمع العالمي على غيره من أنواع المجتمعات.

وقد تطرق الفارابي إلى تحديد صفة الإجتماع الفاضل، فقر أن "الخير الأفضل و الكمال الأقصى يتحقق إبتداء من مجتمع المدينة لا في الذي هو القصد منها، فالمدينة التي يقصد بالإجتماع فيها و التعاون على الأشياء التي تنال بها السعادة الحقيقة هي المدينة الفاضلة، و الإجتماع الذي به يتعاون على نيل السعادة هي الأمة الفاضلة، و كذلك المعمورة الفاضلة، إنما تكون إذا كانت الأمم التي فيها تتعاون على بلوغ السعادة" و من خلال تصور الفارابي للمجتمع فهو يؤكد على أهمية التعاون على بلوغ السعادة الحقة بالنسبة للمجتمع فكما قال أن المدينة و الأمة و المعمورة كلها تسعى لبلوغ هدف معين هو بلوغ و تحقيق السعادة الحقة. لأن أي جتمع لا يكون فاضلا إلا إذا تعاون كافة أعضائه على بلوغ السعادة، و "ليست هذه أي مدينة إتفق بل المدينة الفاضلة، وهذا هو نفسه رأي أرسطو، و رأي أفلاطون الذان قالا إن المدينة هي آخر الإجتماعات الطبيعية، و الإجتماع الكامل عند بلوغ درجة الإكتفاء الذاتي الذي فيه يحقق الإنسان جميع حاجاته الضرورية، بهذا المعنى كانت المدينة هي غاية

[1]- عبد الرحمن مرحبا: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، نفس المرجع السابق، ص 461 .

الإجتماعات السابقة، و تمامها و كان النظر في المدينة هو أول أوليات السياسي و السياسة و موضوعها، بهذه الجهة من النظر ظهرت جدته و إبداعه"[1] و بهذا نجد الفارابي يقيم مدينته الفاضلة على الترابط و إتصال بين السياسة و الأخلاق حيث أقام علاقة مزدوجة بينهما، و ليس على الإنفصال و التمييز بينهما، فالمدينة الفاضلة ليست مدينة بقدر ما هي صورة يوتوبيا إنسانية إبتكرها المعلم الثاني ، و إضافة إلى تقسيم الفارابي للمجتمعات إلى جانب هذا نجده في تفسيره للمجتمع ينظر إليه كوحدة عضوية متكاملة فالتركيب الطبقي للمجتمع قائم على أساس من التعاون و تقسيم العمل المعتمد على حرية الفرد و إرادته، و قد شبه الفارابي المدينة بالبدن السليم الذي يتعاون كل عضو فيه مع العضو الآخر حتى يتحقق السعادة "و المدينة الفاضلة تشبه البدن التام الصحيح، الذي تتعاون أعضاؤه كلها على تتميم حياة الحيوان، و على حفظها عليه، و كما أن البدن أعضاؤه مختلفة متفاضلة الفطرة و القوى، و فيها عضو واحد رئيس و هو القلب، و أعضاؤه تقرب مراتبها من ذلك الرئيس، و كل واحد منها جعلت فيه بالطبع قوة يفعل بها فعله، إبتغاء لما هو بالطبع غرض ذلك العضو الرئيس، و أعضاء أخر تفعل الأفعال على حسب أغراض هذه التي ليس بينها و بين الرئيس واسطة فهذه في الرتبة الثانية و أعضاء أخر تفعل الأفعال على حسب غرض هؤلاء الذين في هذه المرتبة الثانية"[2]، و هكذا نستنتج أن الفارابي قد شبه المجتمع بالكائن الحي العضوي، تتعاون أعضاء الجسم المختلفة على حسب كل عضو و وظيفته الخاصة.كما نجد أن الفارابي يشير إلى ملاحظة هامة في هذا الصدد لأنه ما دام هناك إختلاف و تكاملا بين أعضاء بدن الإنسان كذلك هناك إختلاف و تكامل بين أعضاء المدينة الفاضلة، فعلى الرغم من أن الفارابي قد شبه بين أعضاء البدن و أعضاء المدينة إلا أنه يوجد بينهما إختلاف "و الفرق بين أعضاء البدن و أعضاء المدينة هو أن تعاون الأعضاء في البدن طبيعي و تعاون أعضاء المدينة إرادي،على أن أعضاء المدينة مفطورون بالطبع بفطر متفاضلة و ملكات إرادية تحصل لهم و هي الصناعات و مشاكلها، و هكذا فالقوى التي هي أعضاء البدن بالطبع فإن نظائرها في أجزاء المدينة ملكات و هيئات إرادية"[3]، و هكذا فإن إختلاف بين أعضاء الجسم و أفراد المدينة، فأعضاء البدن لها قوى طبيعية، فهي تسير بدون إرادة أو إختيار كما قال الفارابي، في حين أعضاء المدينة فإن كانو مفطورين بالطبع أو الطبيعة فإنهم لا يكونون أعضاء المدينة بتلك المواهب الفطرية وحدها، بل بالملكات الإرادية، و الطبائع المختلفة مثل الصناعات و الحرف و غيرها، و يشير الفارابي إلى أن القوى الطبيعية في الجسم تناظرها الملكات و الهيئات الإرادية في المدينة "أي أنه لما كانت أجزاء المدينة

[1]- الفارابي: المدينة الفاضلة، نفس المصدر السابق، ص94 .
[2]- نفس المصدر السابق، ص95 .
[3]- نفس المصدر، ص ص 96.95 .

مختلفة الفطر متفاضلة الهيئات ، لأن أشخاص الإنسان قد حدثت بالطبع و الفطر على إستعدادات مختلفة متفاضلة، كانت مراتب و درجات حسب ما أعدت له بالطبع، و بحسب المكتسب بالعادة و التعلم، كانت الصنائع في المدينة تابعة هي الأخرى لهذا الترتيب من الصناعة الرئيسية إلى المرؤوسة إلى صناعات ترأس و لا ترأس أبدا، و يتبع ترتيبها ترتيب الناس على عبر مراتب متفاضلة من الرتبة العليا السامية إلى الرتبة الدنيا في كل جزء من أجزائها، أي من رئيس أول لا رئيس له من أهل تلك الفئة، إلى مرؤوس ليس له رئاسة على غيره أصلا"[1]، لذا فإن حاصل نظر الفارابي في هذا الشأن أن الملكات الإرادية يتوقف على نوعية المعارف و التجارب و الممارسات، من خلال نشاط الناس الإجتماعي، بدليل أن الفارابي ينتهي إلى معادلة هذه الملكات الإرادية بالصناعات، لذا ما يحدد مواقع الناس الإجتماعي هو مدى ما يستطيع كل منهم أن يكتسبه في ظروف نظام إجتماعي معين.

لذا شبه الفارابي المجتمع بالكائن و فسره تفسير عضوي، و قابل بين كل جزء من أجزاء المجتمع و بين كل عضو من أعضاء الجسم، فإذا كان للجسم أعضاء كل منهما تقوم بوظيفتها فكذلك للمجتمع أفراد يؤدون وظائف متعددة على حسب الطاقة البشرية.

3- رئيس المدينة الفاضلة:

إذا كان الفارابي قد رأى أن أهم الوظائف في المدينة هي وظيفةالرئاسة، فإنه قد إهتم إهتماما كبيرا ببيان صفات و شروط رئيس المدينة الفاضلة، لأن أهم وظائف المدينة و أكبرها خطرا هي وظيفة الرئاسة، بإعتبار الرئيس هو منبع السلطة العليا و المثل الأعلى الذي تتحقق في شخصيته جميع معاني الكمال، و هو مصدر حياة المدينة، ودعامة نظامها و منزلة الرئيس بالنسبة للأفراد كمنزلة القلب بالنسبة لسائر أنحاء الجسم "كما أن في البدن عضوا رئيسا هو أكمل الأعضاء و أتمها، كذلك رئيس المدينة هو أكمل أجزاء المدينة فيما يخصه، و له من كل ما شارك فيه غيره أفضله، و دونه قوم مرؤوسون منه و يرؤوسون آخرين"[2] فرئيس المدينة إذن هو أكمل الأفراد فيما يختص به من صفات أما الصفات التي يشترك بها مع آخرين فهو يمتلك أفضلها و هو يرأس قوما آخرين، و هؤلاء لا يرأسون غيرهم بنفس الوقت، فنظام المدينة نظام هرمي متدرج سواء على صعيد الطبقات الإجتماعي أم على صعيد القوى الحاكمة في الدولة.

[1]-د.محمد قشيقش: نظرية الإنسان في فلسفة الفارابي، التنوير للطباعة و النشر و التوزيع، لبنان،د.ط،د.س، ص ص 297 .298.
[2]- الفارابي: المدينة الفاضلة، ترجمة: عبد الرحمن بوزيدة، نفس المصدر السابق، ص . 97

لذا لا يصلح للرئاسة حسب إعتقاد الفارابي إلا من زود بصفات وراثية و مكتسبة، حيث أن مفهوم الرئاسة عنده نابع من صنفين:"الأول يكون الرئيس معدا لذلك بالنظرة و الطبع، و الثاني: يكون مهيئا للرئاسة بالملكة الإرادية و الشكل و يسميه الرئيس الأول، و بإختيار لا يمكن أن ينال درجة الرئاسة أو يحتل وظيفة سياسية عليا في مدينة الفارابي الفاضلة أي إنسان عادي، لأنه ليس فقط رئيس، بل أنه معلم أخلاقي و فيلسوف مثالي و نبي ديني، و مثال يتشبه به كل أفراد المجتمع و الدولة على حد سواء، هذا الرئيس الأول هو نبي و فيلسوف في آن واحد"[1] و يسود الجدل الهابط الفكر السياسي عند الفارابي، حيث يوجد الرئيس الفاضل أولا ثم يوجد بعد ذلك أفراد المدينة و الذين يشكلون و يكونون المدينة الفاضلة فيما بعد فيقول أبو نصر "فرئيس هذه المدينة ينبغي أن يكون هو أولا ثم يكون هو السبب في أن تحصل المدينة و أجزاؤها، و السبب في أن تحصل الملكات الإرادية التي لأجزائها في أن تترتب مراتبها، و إن إختل منها جزء كان هو المرفد له بما يزيل عنه إختلاله[2].

فالفارابي يعتمد بشكل كبير على رئيس المدينة الفاضل في إيجاد مدينته، و رغم أن وجود الأفراد الفاضلين ضرورة لوجود المدينة الفاضلة، فإن هذا الرئيس لا ينتخب من بين هؤلاء، بل يوجد هو أولا فيكون وجوده سببا لحصول المدينة و أفرادها، بل حصول الملكات المختلفة التي تتوفر لهم، و المراتب المتباينة التي يكونون عليها، و الرئيس الفاضل عنصر توازن و إستقرار لأجزاء المدينة ليتدخل في تسوية الأوضاع و إعادتها إلى طبيعتها.

4-مميزات رئيس المدينة الفاضلة:

منح الفارابي لرئيس المدينة المتعاونة أهمية فائقة، إذ منحه الصلاحية المطلقة جعلته تشدد كثيرا في الشروط و الصفات التي يجب أن يتحلى بها الرئيس سيكون لحق أهلا لمهمة قيادة المدينة الفاضلة، فيورد الآن جملة من الشروط التي يرى أنها يجب أن تكون موجودة عند هذا الرئيس بالطبع، حيث يقول "فهذا هو الرئيس الذي لا يرأسه إنسان آخر أصلا، و هو الإمام و هو الرئيس الأول للمدينة، و هو رئيس الأمة الفاضلة، و رئيس المعمورة من الأرض كلها، و لا يمكن أن تصير هذه الحال إلا لمن إجتمعت فيه بالطبع إثنتا عشرة خصلة قد فطر عليها"[3] و هذه الصفات التي يتصف بها رئيس المدينة الفاضلة سواء كانت شروط فطرية أو مكتسبة و الشروط الفطرية هي:

[1]- د. موسى عبد الله: المدينة و الأخلاق في خطاب الفارابي، إبن النديم للنشر و التوزيع،بيروت، ط1 ، 2013، ص125 .
[2]- الفارابي: المدينة الفاضلة، ترجمة عبد الرحمن بوزيدة، نفس المصدر السابق، ص 99
[3]- نفس المصدر، ص 103.

1 - "تمام الأعضاء و سلامتها.

2- جودة الفهم و التصور و جودة الحفظ و الإدراك.

3- جودة الفطنة و الذكاء.

4 - الإعتدال في المأكولات و المشروبات.

5- حسن العبارة.

6- حب التعلم و الإستفادة.

7- حب اصدق و أهله و بغض الكذب و أهله.

8- كرامة النفس.

9- عدم الإهتمام بالمال و الثروة.

10- حب العدل و أهله و بغض الظلم و أهله

11- ألا يكون صعب الفساد.

12- قوة العزيمة و الشجاعة" [1].

هذا عن الصفات الفطرية التي يرى الفارابي بأنه من الواجب أن توجد في رئيس المدينة الفاضلة، و قد أحس الفارابي بصعوبة إجتماع هذه الصفات في شخص واحد، لذا صرح بأنه "لا يوجد من فطر على هذه الفطرة إلا الواحد بعد الواحد و الأقل من الناس" [2]، بمعنى أن الأمر ليس متعذرا أو مستحيلا، شرط أن يكون في أفراد يختلف بعضهم بعض، و في القليل أو على الأقل من الناس.
و إذا لم يوجد الرئيس الأول الذي تتوفر فيه هذه الصفات يكون هناك رئيس ثان يخلفه "فإذا خلفه بعد وفاته من هو مثله في جميع الأحوال كان الذي يخلفه هو الذي يقدر ما لم يقدره الأول". هذا عن الصفات الفطرية التي يرى أنه من الواجب أن تكون و توجد في رئيس المدينة الفاضلة، و قد إشترط صفات مكتسبة بالإضافة إلى هذه الصفات الفطرية فرأى أن أهم الصفات المكتسبة هي:
1- "أن يكون حكيما.

[1]-د. عاطف العراقي: الفلسفة العربية مدخل جديد، مكتبة لبنان، بيروت، ط1، 2000، 153 .
[2]- الفارابي: المدينة الفاضلة، نفس المصدر السابق، ص105.

2 - أن يكون عالما حافظا للشرائع و السنن و السير التي دبرها الأولون المدينة، محتذيا بأفعاله كلها حذو الأئمة الأولين.

3-أن يكون له جودة إستنباط فيما لا يحفظ عن السلف فيه شريعة.

4-أن يكون له جودةروية و قوة إستنباط بما سبيله أن يعرف في وقت من الأوقات الحاضرة من الأمور و الحوادث التي تحدث مما ليس سبيلها أن يسير فيه الأولون، و يتحرى بما يستنبطه صلاح المدينة.

5-أن يكون له جودة إرشاد بالقول إلى شرائع الأولية.

6- أن يكون له جودة ثبات ببدنه في مباشرة أعمال الحرب" [1].

و من هذه الخصال أو الشروط نثبت أن الفارابي لا يجعل رئيسه مجرد حكيم مستغرق في تأملاته أو أن يكون عالما و حافظا للشرائع و إنما لا بد أن يكون بالإضافة إليها رجل عملي يعد للحرب عدتها إذا إقتضى الأمر و القدرة على القيادة الحربية، إلا أن الفارابي يضع الحكمة على رأس الشروط الواجب توفرها عند رئيس المدينة و هو الرئيس الثاني هنا، و هذا الشرط يكون بمثابة الحد الفاصل بين الشخص و بين الرئاسة، فيقول الفارابي "إذا لم يوجد إنسان واحد إجتمعت فيه هذه الشرائط لكن وجد إثنان، أحدهما حكيم، و الثاني فيه الشرائط الباقية، كانا هما رئيسين في هذه المدينة، فإذا تفرقت هذه في جماعة و كانت الحكمة في واحد و الثاني فيه هذه الشرائط لكن وجد إثنان، أحدهما حكيم،و الثاني فيه الشرائط الباقية، كانا هما رئيسين في هذه المدينة، فإذا تفرقت هذه في جماعة و كانت الحكمة في واحد و الثاني في واحد و الرابع في واحد و الخامس في واحد و السادس في واحد، و كانوا متلائمين، كانوا هم الرؤساء الأفاضل"[2]، و لا شك أن توافر هذه الصفات مجتمعة سواء كانت صفات فطرية أو صفات مكتسبة، يعد أمرا نادرا توافره في رئيس المدينة، و قد إعترف الفارابي بذلك قائلا "إن إجتماع هذه الصفات كلها في فرد واحد يعد أمرا عسيرا، و لذلك لا توجد إلا في النادر من الناس"[3]، فهذه الصفات أو الخصال في نظر الفارابي إن لم تجتمع في شخص واحد كانت الحكمة عند إنسان معين و بقية الصفات الخمس في إنسان آخر، كانت الرئاسة مشتركة فيما بينها، و إذا تفرقت تلك الخصال على ستة أشخاص، أي أن كل فرد منهم حصل شرطا معين، فإن هؤلاء في رأي أبو نصر

[1]- د. عاطف العراقي: الفلسفة العربية مدخل جديد، نفس المرجع السابق، ص153.
[2]-الفارابي: المدينة الفاضلة، ترجمة: عبد الرحمن بوزيدة، نفس المصدر السابق، ص 106.
[3]- نفس المصدر، ص106.

سيكونون الرؤساء الأفاضل، و هكذا يمكن إعتبار نظرية الإنسان الفاضل في سياسة الفارابي إستمرارا و إستكمالا لنظريته الأخلاقية و هي غايتها القصوى. 5- **مضادات المدينة الفاضلة:**

بعد أن بسطنا و عرضنا آراء و أفكار الفارابي المختلفة بالمدينة الفاضلة، و الشرائط الواجب توفرها برئيس هذه المدينة، و كما رأينا أن المدينة الفاضلة مبنية على أسس معينة لا تتغير و لا تتبدل، و لرئيسها شروط من الواجب التقيد بها بدقة و إمعان، و لكن يرى أنه في حالة الإخلال بهذه الأسس أو عدم توفر تلك الشروط لا يكون هناك رئيس ثم لا يكون هناك مدينة فاضلة، لأن المدينة الفاضلة تعرف بآراء و سلوك أهلها الذين يعيشون فيها و يتولونها،و لهذا جعل الفارابي المدينة الفاضلة ضد المدينة الجاهلة و هذه المدن المضادة التي سنتطرق إليها واحدة بواحدة، أو كما يسميها الفارابي المدينة الجاهلة و المدينة الفاسقة، المدينة المبدلة و ا **1) المدينة الجاهلة:**

و يمكن تعريف هذه المدينة بأنها "المدينة الجاهلة و يقال الجاهلية فهي التي لم يعرف أهلها السعادة بل ظنوا أن الخير إنما هو الملذات البدنية و أن الشقاء هو آفات البدن، و المدينة الجاهلة في الحقيقة إسم جامع تعدد من المدن التي تجهل حقيقة السعادة و تميل إلى الأوجه المختلفة من السعادة الظاهرة"[1] فهذه المدينة إذن إنهم لم يعرف السعادة و لم تخطر ببالهم حتى، و لم يفهموها و لم يقتقدوها و إنما عرفوا من بعض ما يظن في الظاهر أنها خيرات مثل الإستمتاع باللذات و أن يكون مكرما معضما فتلك هي السعادة في نظر أهل هذه المدينة، و تتحقق السعادة العظمى في إجتماع هذه كلها، وأضدادها هي آفات الأبدان و الفقر و عدم التمتع باللذات، و أن لا يكون مكرما، و بهذا "فالمدينة الجاهلة هي عكس المدينة الفاضلة، يطلب أهلها السعادة الآتية من النفس الغضبية و الشهوانية"[2] فهذا هو إذن المقصود بالمدينة الجاهلة كما ورد في فكر الفارابي، و المدينة الجاهلة على أنواع "المدن الجاهلية منها الضرورية، و منها المبدلة، و منها الساقطة، و منها الكرامية، و منها الجماعية. و تلك الأخرى، سوى الجماعية، إنما همة أهلها جنس واحد من الغايات. و أما الجماعية فذات همم كثيرة:قد إجتمع فيها همم جميع المدن.فالغلبة و المدافعة التي تضطر إليها المدن المسالمة،إما أن يكون في جماعتهم،و إما أن تكون في طائفة بعينها، حتى يكون أهل المدينة طائفتين: طائفة فيها القوة على المغالبة و المدافعة، و طائفة ليس فيها ذلك. فبهذه الأشياء يستديمون الخيرات التي هي لهم"[3] فالمدينة الجاهلة إذن تتكون من مدن فرعية و هي التي السعادة و تتجه إلى الأوجه الأخرى و هي كما يلي: المدينة

[1]- عمر فروخ: تاريخ الفكر العربي إلى إبن خلدون، دار العلم للملايين،بيروت، ط1 ،1972 ، ص271 .
[2]-د. مصطفى حسيبة: المعجم الفلسفي، دار أسامة للنشر و التوزيع، ط1، 2012، ص80 .
[3]- الفارابي المدينة الفاضلة، ترجمة عبد الرحمن بوزيدة، نفس المصدر السابق، 143

الضرورية، البدالة، مدينة الخسة و الشقوة، مدينة الكرامة، مدينة التغلب، و المدينة الجماعية.

أ) المدينة الضرورية:

و في هذه المدينة هي التي تعيش فيها الجماهير الكادحة، إن سكان هذه المدينة قد قصدوا الإقتصار على الضروري مما به قوام الأبدان من المأكول و المشروب و الملبوس و المسكن و المنكوح و التعاون على إستفادتها، و قد بلغ أهل هذه المدينة ما يصيبون إليه من بلغة العيش بالإستكانة و الخضوع"[1] إذن هذه المدينة هي التي يقصد أهلها أن ينالوا الحاجات الضرورية من مأكل و ملس و مسكن.

ب) المدينة البدالة: و هي نوع آخر من أنواع المدن المضادة للمدينة الفاضلة و تندرج ضمن المدن الجاهلة و "أهل المدينة البدالة قد قصدوا أن يتعاونوا على بلوغ اليسار و الثروة، و لا ينفعوا باليسار في شيء آخر، لكن ليس على أن اليسار هو الغاية في الحياة ، و في هذه المدينة كما يلاحظ الفارابي لا يمكن أن يستتب الأمر دون نهب و خداع"[2] فهي إذن التي يقصد أهلها إلى جمع الثروة و هم يجعلون الثروة غايتهم القصوى من الحياة و لا ينتفعون بها إنتفاعا صحيحا.

ج) مدينة الخسة و الشقوة:

و إلى عداد المدن التي يخضعها الفارابي للنقد هي مدينة الخسة و الشقوة، "و مقصد أهلها التمتع بالطعام و الشراب و اللذات البدنية المتعلقة بحسهم و خيالهم و الميل إلى الهزل و اللعب"[3]، و هي إذن التي قصد أهلها التمتع بالذة من المأكول و المشروب و المنكوح أو بصفة عامة التمتع بالذة من المحسوس و التخيل و إيثار الهزل و التمتع بكل اللذات المختلفة.

د) مدينة الكرامة: و المقصود بهذه المدينة هي أن "أهلها يقصد أن يكونوا مشهورين ممدوحين بين الأمم و عند أنفسهم"[4] إذن أهل هذه المدينة هم الذين قصدوا أن يتعاونوا لكي يصبحون ممدوحين و مشهورين بين الأمم إما عند غيرهم أو بعضهم البعض.

ه) مدينة التغلب: مدينة التغلب هي في حقيقتها :"مدينة العام بين الذين لا يقهرون و لذتهم القصوى هي الغلبة التي ينالونها بالنسبة للمغلوبين و تتفاوت عندهم الغلبة في الهدف و الغاية، فتارة تكون في سفك الدماء، و تارة رغبة في إفتناء المال، و أخرى إستبعادا للآخرين من بني البشر، و يترتب مجتمعهم

[1]- فاروق سعد: مع الفارابي و المدن الفاضلة، دار الشروق، بيروت، ط1، 1982، ص58 .
[2]- نفس المرجع، ص59 .
[3]- عمر فاروخ: تاريخ الفكر العربي إلى أيام إبن خلدون، نفس المرجع السابق،ص271 .
[4]- نفس المرجع، ص271 .

حسب إختلاف التفاوت عندهم في تحقيق الفهم و الغلبة و الإدلال حتى أن الواحد من المحبين للغلبة و القهر متى كانت له همة أو هوى من شيء ما، ثم نال ذلك بلا قهر لإنسان ما على ذلك لم يأخذه ولم يلتفت إليه، و تتحقق الغلبة لديهم إما بطريق المقاتلة أو المجاهرة"[1] و مقصدهم من ذلك التسلط على غيرهم و لذتهم مقصورة على ما ذكر و يكون كدهم اللذة التي تنالهم من الغلبة.

و) المدينة الجماعية: و هي المدينة التي يكون "أهلها أحرار بلا إلزام بعمل كل واحد منهم حسب هواه لا يمنعه مانع من خلق أو رق أو دين فهي بالأحرى مجتمع الفوضوية و تكون شريعتهم أن لا تصل لإنسان على إنسان في شيء أصلا، و بهذا تعددت أصولهم و طوائفهم بما هو متشابه و بما هو متابين، فيجتمع في هذه المدينة ما كان متفرقا في المدن الأخرى، سواء ما كان خسيسا أو شريفا و إذا إستغنى أمرهم لم يكن فيهم في الحقيقة لا رئيس و لا مرؤوس، و مدينة كهذة يحبها النازحون لأنها تكون موطن لتحقيق شهواتهم و هواهم، فيكثر سكانها بحيث يصعب تمايز الغريب من القاطن"[2] إذن أهل هذه المدينة يريدون أن يعيشون على هواهم يفعلون ما يريدون. و نلاحظ أن كل ملك من هذه المدن يجعل همه السلطة على أهل مدينته لينال هو الحظ الأوفر من الغايات التي يسعى إليها أهل مدينته" إذن أهل هذه المدينة هم الذين يريد أهلها أن يعيشوا على هواهم و يفعلون ما يحلوا لهم و ما يردون.

2) المدن الفاسقة:

و هذه المدينة هي التي "يعرف أهلها الآراء الفاضلة و لكنهم يسلكون مسلك أهل المدن الجاهلة[3] ، و معنى هذا أن أهل هذه المدن هم الذين عرفوا المبادئ و الأسس الصحيحة و تخيلوا السعادة على حقيقتها الصحيحة و لكن أفعالهم مناقضة لما عرفوه.

3) المدينة المبدلة: و هي نوع آخر من المدن المضادة للمدينة الفاضلة "و هي التي كانت فاضلة ثم تبدلت"[4]، معناه أن سلوك أهلها كان فاضل من قبل وأفعالها كانت مثل آراء المدينة الفاضلة و لكن بعدها تبدلت و تغيرت أفعاهم، فقد إنحرفوا عن الصواب و الحق قولا و فعلا.

4) المدينة الضالة: و في هذه المدينة نجدها هي التي يعتقد "أهلها أن السعادة تكون بعد الموت ثم تعتقد آراء فاسدة في الله أنه يجلس على عرش مثلا و في العقول الثواني أنهم ملائكة و هم لم يفطنوا لى أن تلك الأمور الماورائيو التي جاءت في الدين يجب أن تفهم على أنها تمثيلات و تشبيهات فقط و يكون

[1]- جعفر آل ياسين: فلاسفة مسلمون، دار الشروق للطباعة و النشر، بيروت، ط1، 1987، ص48 .
[2]- نفس المرجع، ص 49.
[3]-عمر فروخ: تاريخ الفكر العربي إلى أيام إبن خلدون، نفس المرجع السابق، ص272.
[4]- نفس المرجع، ص 372

رئيسها الأول ممن أوهم أنه أوحي إليه، و يكون قد إستعمل في ذلك في تفهيم ذلك لأتباعه التمويهات و المخادعات و الغرور"[1]، إذن نلاحظ أهل هذه المدينة يعتقدوا أهلها في الله و العقل الفعال آراء فاسدة و إستعمل رئيسها التمويه و المخادعة و الغرور و يصور الله و الفعال تصوير خاطئ و كانت سياسته سياسة خداع و تمويه، و نلاحظ إذن أن "ملوك هذه المدن مضادون و الملوك المدن الفاضلة، و أهل هذه المدن مضادون لأهل المدن الفاضلة لإختلاف الفريقين في الإعتقاد و الفهم لحقائق الأمور"[2]، لأن كل ملك من هذه المدن المضادة يجعل همه الوحيد السلة على أهل مدينته لينال هو فقط الحظ الأوفر من الغايات التي يسعى إليها أهل مدينته.

6- **الفرق بين جمهورية أفلاطون و مدينة الفارابي:** إن الموازنة بين كتاب الجمهورية لأفلاكون و بين كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة للفارابي ترينا كباحين فروقا جوهرية و أساسية في آراء الفيلسوفين فكما لاحظنا أن للفارابي رأيه الشخصي و الخاص به، و إن كان قد دخل عليه شيء من فكر أفلاطون في الجانب السياسي فهو كفيلسوف عربي إسلامي أخلاقي قد فكر في إقامة مدينة فاضلة على غرار ج

1-نلاحظ كما تطرقنا في الفصل الأول في المبحث الثالث أن أفلاطون قد قسم جمهوريته إلى ثلاث طبقات وفق قوى النفس فطبقة الحكام توازي القوة العاقلة، و طبقة الجنود القوة الغضبية، و طبقة العمال أو الإقتصاديين القوة الشهوانية أما الفارابي فرتب مدينته وفق قوى البدن بتدرج أعضائه، أو نظام الفيض بمراتب الموجودات و تدرجها من الهيولى إلى الواجب الوجود إذن طبقات المدينة عن الفارابي لا صلة لها بطبقات الناس في مدينة أفلاطون و هنا يبرز أحد أوجه الإختلاف بين الفيلسوفين.
2-و نجد أيضا أفلاطون يعرض "لبناء المدينة و تعيين الطبقات لسن نظام تربوي محدد المنهج و الزمن في كل مرحلة من مراحله، قائم على إمتحانات ترتب على أساسها الطبقات و تهيأ و هي محاولة واقعية و إن لم يحالفها التوفيق أما الفارابي فلا يحفل بشيء من ذلك، بل يترك المهمة على االرئيس الصالح"[3] فإمامة المدينة الفارابي الفاضلة إذن هي غرار جمهورية أفلاطون، تكون رياسة الحكم فيها الفيلسوف صفت نفسه حتى كاد أن يكون نبيا. 3-و
هناك أمر آخر أيضا يتمثل في الرئاسة أو القيادة "فأفلاطون لايسلم قيادة الجمهورية لفيلسوف و إن بلغ الذروة في العلوم النظرية، ما لم يطلقه خمس عشرة ستة في مجتمعه الواسع يعود بعدها إلى الحكم، و قد كسب المعرفة العلمية و المراس، أما الفارابي بأن يجعل الرئيس نبيا و فيلسوف يشرف

[1]- جعفر آل ياسين، فلاسفة مسلمون، نفس المرجع السابق، ص52
[2]- عمر فاروخ: تاريخ الفكر العربي إلى أيام إبن خلدون، نفس المرجع السابق، ص272 .
[3]- نفس المرجع السابق، ص65 .

عليه العقل الفعال و هو في هذه درجة من التفوق مستغن عن الخبرة العلمية"[1]، لأن الفارابي حلم كثيرا بهذه المدينة التي تعد نموذجا إنساني مثالي يقوم كل فرد فيها بدوره و وظيفته الخاصة به "و قد جمع الفارابي في هذه النظرية بين الفيلسوف و النبي، فهما أهل الصفاء لهما، إتصال بالعقل الفعال، و هذا دليل أيضا على عدم تعارض الفلسة و الدين و لهذا أدى بالقول بالفيلسوف الكامل و هو عنده الذي يحصل هذا العلم الكلي، و تكون له قوة على إستعماله، بمعنى أنه هو الذي لديه قوة على إستعماله، بمعنى أنه هو الذي لديه القدرة على تحصيل الفضائل النظرية أولا ثم العملية ببصيرة يقينية"[2] إذن في المدينة الفاضلة يتولى الرئيس الفيلسوف مهام الإمام الروحي للأمة، إنه كفيلسوف حصل المعارف عبر الإتصال بالعقل الفعال الذي يسير العالم الطبيعي و البشري و هو كإمام ينقل المعارف المحصلة على هذا النحو إلى الجمهور من خلال الرموز و التمثيلات الديانة المثلى الملة الفاضلة التي هي محاكاة للفلسفة" لذا نلاحظ أن أفلاطون قد أضاف لرئيس المدينة شرط أساسي يبعده عن أفلاطون و هو العقل الفعال أن يسموا إلى درجة العقل الفعال الذي يستمد منه الوحي و الإلهام، و لعنا نلاحظ من هذا أن "خيال أخصب من خيال الفارابي لأننا نلاحظ أن أفلاطون في الجمهورية يريد أن يرغم الفيلسوف على النزول من سماء التأملات إلى عالم الشؤون السياسية يطلب الفارابي من رئيس مدينته أن يندمج في العالم الروحي و يحيا بروحه أكثر من حياته بجسمه، و يشترط فيه أن يكون قادرا بإستمرار على الإتصال بالعقل الفعال، فالحاكم الذي قال به أفلاطون يتحول إلى حكيم واصل عند الفارابي"[3]هكذا كان تصور الفارابي لمدينته الفاضلة و رئيسها و صفاته و شرائطه الواجب الإتصاف بها فنحن نتصور أنفسنا أمام مدينة فاضلة سكانها قديسون و رئيسها نبي وهذه المدينة لا وجود لها إلا في مخيلة الفارابي.

4-و نجد هناك فرقا بينهما فنجد أن أفلاطون" يقول بشيوعية الملك و الناس و الأولاد ليمنع التعدي بين المجتمع و يحسم النزاع و الشرور"[4]، و لا يعرض الفارابي المفكر المسلم لشيء من ذلك و هذه بعض أوجه الإختلاف بين مدينة الفارابي و جمهورية أفلاطون بالرغم من أن الفارابي قد دخل عليه شيء من فكر أفلاطون، إلا أنه أفاض البعض من فكره وفق ما يتطابق مع عقيدته الإسلامية.

[1]- نفس المرجع السابق، ص65

[2]- الصاوي الصاوي أحمد، الفلسفة الإسلامية مفهومها و أهميتها و أهم قضاياها، دار النصر للنشر و التوزيع،دط، 1998، ص98 .

[3]-د. إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية منهج و تطبيق، دار المعارف، القاهرة، ط3،د.س ،ص76 .

[4]- د. محمد وقيع الله أحمد: مدخل إلى الفلسفة السياسية، دار الفكر، دمشق، ط1، 2010، ص.

خلاصة:

هذا هو الفارابي نسيج وحده، و هذا إستنادا إلى دراستنا لفكره الفلسفي، و من خلال هذا الفكر نلاحظ أنه تغذى بأفلاطون و أرسطو و حتى أفلوطين و غيرهم، فتمثل منهم ما تمثل و أخذ منهم ما يتناسب مع عقيدته الإسلامية و لفظ ما لفظ، فنلاحظ أنه إحتفظ بشخصيته و أبقى عليها، فنلاحظ أن الفارابي ليس هو أفلاطون و أرسطو و لا أفلوطين، إنه الفارابي و الفارابي فقط إنه كل هؤلاء و أكثر من هؤلاء و ليس واحد منهم على حدته فلقد كانوا أدوات مسخرة بين يديه، و هذا ما لاحظنا في حديثنا عن مبحث النفس و طبيعتها و عن العقل أنه كان نوعا ما قريب من فكر أرسطو، و حديثنا عن مبحث الأخلاق كان الفكر الأخلاقي عند الفارابي كان مزيجا من بعض الآراء الإسلامية و الأفلاطونية و الأرسطية و أيضا في حديثنا عن مدينة الفارابي و كيف تصورها و الأسس و الشرائط التي يتوجب على رئيسها الإلتزام و الإتصاف بها بالرغم من وجود بعض الأفكار في الجانب السياسي إلا أنه كانت هناك فروق جوهرية بينهما.

الخاتمة:

لقد حفظ الوجود الإنساني لمسألة ماهية الإنسان أو مفهوم الإنسان، و ما يتعلق به من مسائل متعددة كنشأته، غاية وجوده و مصيره، و لاقت هذه المسألة الإهتمام من جوانب مختلفة الفترات و العصور، و الذي إستهدفته هو ذيوعها في الحقبة اليونانية و ما لاقته من توسع لدى العديد من الفلاسفة لأنه مع مجيء الفلسفة اليونانية تحول النظر و البحث في العلل أو المبادئ الأولى إلى دراسة الإنسان، و حاولوا جاهدين التعرف على نشأته، و التعرف على ماهية، و طبيعته، و حقيقته، لأنه و كما لاحظنا أن قضية نشأة الإنسان لعبت دورا هاما في حياة و أفعال اليونانيون أولهم السوفسطائيون، سقرط، أفلاطون و أرسطو فكانت جل مجهوداتهم الفكرية التفرغ و البحث عن ماهية الإنسان، و طبيعته و حقيقته، و كذلك الفلسفة الإسلامية قد تناول أعلامها دراسة الإنسان و البحث عن ماهيته، و ألرز محاولة كانت من قبل المعلم الثاني حيث نجد قد لقى هذا المفهوم إستحسانا كبيرا من قبل أبو نصر الفارابي و لاحظنا أن الإنسان هو القيمة الكبرى في هذا الوجود، و الأساس الذي تدور حوله فلسفته كلها، و إعتبر أن الإنسان هو أحد مخلوقات الله و أشرفها و أفضلها، لأن هذا المخلوق ينتقل عبر الجدل الصاعد كما قال الفارابي من البسيط إلى المركب إلى الأعقد تركيبا، فالإنسان لا يستطيه العيش منعزلا عن الآخرين فهة يعيش في تفاعل يتأثر بالآخرين و يؤثر فيهم، و هذا المخلوق يحمل رسالة خلقية يسعى إلى تحقيق الغاية المنشودة و هي تحقيق السعادة الحقة، و ذلك يكون بالتمسك بالفضائل و عمل الخيرات و الإعتدال في النوازع و الرغبات و يكون بالإرادة و الإخيار و الإستخدام العقلي، و هذا دال على أن الفارابي يؤمن إيمانا كبيرا بحرية الإنسان و قدرته على توجيه أفعاله نحو الخير أو الشر لأنه مسؤولا عنها.

و النتجة التي نستخلصها من رؤية الفارابي الإجتماعي و السياية إعتبر الإنسان كائن إجتماعي، و الإجتماع الإنساني كما أقره سابقا ضرورة يفرضها تكوين الإنسان و حاجته و علاقته بالطبيعة التي يعيش فيها محيطه الخارجي

لذا نجد الإنسان قد حظي بمكانة كبيرة من قبل فيلسوفنا فلا يخلو باب من أبواب فلسفته إلا و نجده يهتم بالإنسان و تحليل سلوكه و غاية وجوده و مصيره و علاقته مع أقرانه، و كل هذا شاهد على أصالة الفارابي فبالرغم من أنه تغذى بأفلاطون و أرسطو أخذ منهم ما يناسب عقيدته الإسلامية و إحتفظ بشخصيته و أبقى عليها و نجد فيلسوفنا هو كل هؤلاء و ليس واحدا منهم.

قائمة المصادر:

1-أبو نصر الفارابي: فصوص الحكم ضمن كتاب الثمرة المرضية:تقديم: عماد نبيل، دار الفارابي، بيروت، ط1،2012.

2- أبو نصر الفارابي: رسالة في معاني العقل ضمن كتاب الثمرة المرضية، تقديم: عماد نبيل، دار الفارابي، بيروت، ط1،2012.

3 - أبو نصر الفارابي: كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين، تقديم: ألبير نصري نادر، ط 2، 1982

4- أفلاطون:الجمهورية، تقديم: جيلالي اليابس، دار موفم للنشر، الجزائر، د.ط، 2007.

5- الفارابي: المدينة الفاضلة، تقديم: أ. عبد الرحمن بوزيدة، موفم للنشر، الجزائر، ط 2، 1990.

قائمة المراجع:

1- أبو ريان محمد: مدخل إلى الفلسفة الإسلامية، دار المعرفة الجامعية، القاهرة، د.ط، د.س.

2- أبو ريان محمد: تاريخ الفلسفة اليونانية، دار المعرفة الجامعية، ط1،1989.

3-أبو ريان محمد علي: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام المقدمات العامة الفرق الإسلامية و علم الكلام الفلسفة الإسلامية، دار المعارف، د.ط،2000.

4- التريكي ناجي: فلسفة الأخلاق عند الفارابي، دار الدجلة، عمان، د.ط،2012.

5- السيد أحمد الكيلاني محمد: الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلاطون، المكتب الجامعي الحديث، القاهرة، ط3،2013.

6- السيد أحمد الكيلاني مجدي: أرسطو، دار الكتب و الوثائق القومية، الإسكندرية، ط2،2012.

7- الصاوي أحمد الصاوي: الفلسفة الإسلامية مفهومها و أهميتها و أهم قضاياها، دار النصر، د.ط،1998.

8- العراقي عاطف: الفلسفة العربية مدخل جديد، مكتبة لبنان، بيروت، ط1،2000.

9- الفاراخي حنا: تاريخ الفلسفة العربية ج2، دار الجيل، بيروت، ط3،1993 .

10- الفاراخي حنا: تاريخ الفلسفة الإسلامية، دار الجيل، بيروت، ط2،د.س.

11- آل ياسين جعفر: فلاسفة مسلمون، دار الشروق، بيروت، ط1،1998.

12- آل ياسين جعفر: فلاسفة العصر اليونان العصر الأول، مكتبة بغداد، ط1، د.س.

13- النشار مصطفى: مدخل جديد إلى الفلسفة، دار قباء، القاهرة، ط1،1998.

14- النشار مصطفى: تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، دار قباء الحديثة، القاهرة، ط1،2007.

15- بدوي عبد الرحمن محمد: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، منشورات عويدات، بيروت، د.ط، د.س.

16- بدوي عبد الرحمن: مع الفلسفة اليونانية، دار عويدات، بيروت، ط3،1988.

17- بدوي عبد الرحمن محمد: الكندي فلسفته، منشورات عويدات، ط1،1975.

18- جديدي محمد: الفلسفة الإغريقية، الدار العربية، بيروت، ط1،2009.

19- جمال الكيلاني محمد: الفلسفة اليونانية أصولها و مصادرها من المرحلة الأسطورية حتى أفلاطون ج1، دار الوفاء، الإسكندرية، ط1، 2008.

20- حربي خالد: المدارس الفلسفية في الفكر الإسلامي رؤية جديدة، المكتب الحديث، الإسكندرية، ط1،2003.

21- حسين الجابري: الفلسفة الإسلامية، دار الزمان، القاهرة، ط1،2009.

22- حلمي مطر أميرة: الفلسفة اليونانية تاريخها و مشكلاتها، دار الوفاء، القاهرة،د .ط، 1998.

23- حمادة حسين: دراسات في الفلسفة اليونانية ج2، دار الهادي لبنان، ط1،2005.

24- سامي النشار علي: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ج2، دار المعارف المعاصرة، القاهرة، ط9، .س.

25- ستيس وولتر: تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد،دار الثقافة، القاهرة، د.ط،1984.

26- سعد فاروق: مع الفارابي و المدينة الفاضلة، دار الشروق، بيروت، لبنان، ط1،1987.

27- سلوم توفيق: الفلسفة العربية الإسلامية الكلام و المشائية و التصوف، دار الفارابي، ط1،2000.

28- شمت المجديل عبد الله: تطور الفكر الفلسفي من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة المعاصرة، دار الأعصار العلمي،دمشق، ط1،2015.

29- صبحي محمود أحمد: الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي العقليون و الذوقيون و العمل، دار المعارف، الإسكندرية، ط2،2002.

30- عاطف العراقي محمد: تجديد في المذاهب الفلسفية، دار المعارف، مصر،.ط، 1975.

31- عباس عطيتو حربي: مدخل إلى الفلسفة و مشكلاتها، دار النهضة العربية،لبنان، ط1،2013.-

32- عبد الحميد عرفان: الفلسفة الإسلامية درايسة و نقد، دار التربية، بغداد، د.ط، د.س.

33- عبد الله موسى: المدينة و الأخلاق في خطاب الفارابي، إبن النديم، بيروت، ط1،2015.

34- عبد الهادي أبو ريدة محمد: رسائل الكندي الفلسفية، دار الفكر العربي، القاهرة، ط2،د.س.

35- عمارة محمد: تيارات الفكر الإسلامي، دار الشروق، القاهرة، د.ط، 1991.

36- علي أبو ريان محمد: مدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية،دار المعرفة الجامعية، القاهرة،د.ط، د.س.

37- غالب مصطفى: الفارابي، دار مكتب الهلال للبنان، بيروت، د.ط، 1998.

38- فتحي عبد الله: دراسات في الفلسفة اليونانية دار الحضارة، طنطا، د.ط، د.س.

39- فروخ أحمد: تاريخ الفكر العربي إلى أيام إبن خلدون، دار العلم للملايين، بيروت، ط1،1972 .

40- فؤاد الأهواني أحمد: قضايا فلسفية الفلسفة الإسلامية، دار المعارف، القاهرة، د.ط، 1985.

41- قشيش محمد: نظرية الإنسان في فلسفة الفارابي، دار التنوير، بيروت، د.ط، 2011.

42- كرم يوسف: تاريخ الفلسفة اليونانية، دار العالم العربي، القاهرة، ط2،2012.

43- ماض محمود: في فلسفة إبن سينا تحليل و نقد، دار الدعوة، الإسكندرية، ط1،1998 .

44- مبروك أمل: مقدمة في تاريخ الفلسفة اليونانية، دار قباء، القاهرة، د.ط، 2006 .

45- مدكور إبراهيم: في الفلسفة الإسلامية منهج و تطبيق، دار المعارف، الإسكندرية، د.ط، د.س.

46- محمود صبحي أحمد: الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي، دار المعارف، الإسكندرية، د.ط، د.س.

47- محمود عبد الحميد: التفكير الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، دار المعارف، القاهرة، ط2، د.س.

48- محمد قاسم محمد: مدخل إلى الفلسفة، دار المعرفة، الإسكندرية، د.ط، 2008.

49- محمود مدكور إبراهيم: الفلسفة و الفلاسفة في المشرق الإسلامي، دار الوفاء، بيروت، ط1،2008.

50- معصوم فؤاد: إخوان الصفا فلسفتهم و غايتهم، دار الهدى لبنان، ط1،1998.

51- محمود عبد الحميد: فلسفة إبن طفيل رسالة حي إبن يقضان، مكتبة الأنجلوا مصرية، القاهرة، ط2،1999.

52- مورة حسين: النزعات المادية في الفلسفة الإسلامية، دار الفارابي، بيروت، ط 8،2008 .

قائمة المعاجم:

1- بدوي عبد الرحمن محمد: الموسوعة الفلسفية ج، المؤسسة العربية للدراسات، الإسكندرية، د.ط، د.س.

2- حسيبة مصطفى: المعجم الفلسفي: دار أسامة، عمان، ط1،2012.

.

قائمة المجلات:

1- ناجم مولاي: مفهوم الإنسان الكامل في الفكر الصوفي، مجلة العلوم الإنسانية، جامعة عمار تليجي بالأغواط، العدد السابع، جانفي2012.

المحتوى **الصفحة**

المقدمة..... **...**.....أ- ج

الفصل الأول: مفهوم الإنسان في اليونانية..... 1

تمهيد الفصل الأول..... 2

المبحث الأول:مفهوم الإنسان عند رواد الحركة السوفسطائية..... 3-14

المبحث الثاني: مفهوم الإنسان عند سقراط..... 15- 22

المبحث الثالث: مفهوم الإنسان بين مثالية أفلاطون و واقعية أرسطو..... 23-38

خلاصة الفصل الأول..... 39

الفصل الثاني: مفهوم الإنسان في الفلسفة الإسلامية..... 40

تمهيد الفصل الثاني..... 41

المبحث الأول: مفهوم الإنسان عند علماء الكلام..... 42-52

المبحث الثاني: مفهوم الإنسان عند الكندي..... 53-56

المبحث الثالث: مفهوم الإنسان عند إبن سينا..... 57-62

خلاصة الفصل الثاني..... 63

الفصل الثالث: مفهوم الإنسان عند الفارابي..... 64

تمهيد الفصل الثالث..... 65

المبحث الأول: مفهوم النفس الإنسانية و المصير الإنساني..... 66- 79

المبحث الثاني: الأخلاق و غاية الوجود الإنساني..... 80 - 90

المبحث الثالث: الجانب الإجتماعي و السياسي لتحقيق المدينة الفاضلة..... 91 - 103

خلاصة الفصل الثالث..... 104

الخاتمة..... 105

قائمة المصادر و المراجع.