نظرية السعادة بين الفلسفة اليونانية والإسلامية

"دراسة تحليلية مقارنة"

إعــداد

د/ هاني فوزي محمد عبد الباقي

مدرس بقسم الأديان والمذاهب

كلية الدعوة الإسلامية بالقاهرة

جامعة الأزهر

البريد الالكتروني: hanyfawzy.2013@azhar.edu.eg

١٤٤٤هـ/ ٢٠٢٢م

ملخص البحث

يعالج البحثُ نظرية فلسفية شغلت حيزاً كبيراً في كتابات ومحاورات فلاسفة اليونان، وفلاسفة المسلمين ألا وهي نظرية السعادة، ويهدف البحث إلى تتبع نظرية السعادة في الفلسفة اليونانية والإسلامية، مع بيان أوجه الاتفاق والاختلاف، ومواطن التأثير والتأثر، والكشف عن حقيقة هذا المصطلح في الفلسفتين اليونانية والإسلامية، والوقوف عند تباين مفهومه من مدرسة لأخرى، وإظهار مواطن الفساد والخلل في طرح فلاسفة اليونان لمصطلح السعادة، وبيان مدى تأثير المادية العقلية على فكرهم وكتاباتهم، مع عمل موازنة ومقارنة حول نظرية السعادة في الفلسفتين اليونانية والإسلامية، واستخدمت في البحث المنهج التحليلي، والمنهج النقدي، والمنهج المقارن، وتوصل البحث إلى أنَّ مصطلح السعادة بين الفلسفتين هو مصطلح أخلاقي تربطه علاقة وثيقة بعلم الأخلاق، وأنَّ السعادة والفضيلة عندهم وجهان لعملة واحدة؛ فلا سعادة بلا فضيلة ولا فضيلة بلا سعادة، وكذلك تبيَّن من خلال طرح نظرية السعادة بين الفلسفتين وجود نقاط اتفاق وتوافق، وتأثير وتأثر، وخاصة فيما يتعلق ببعض الجوانب العقلية الفلسفية، ونقاط اختلاف وتباين فيما يتعلق بالاتجاهات الروحية، والتوجهات الدينية، وتوصل البحثُ أيضاً إلى أنَّ السعادة التي دعا إليها فلاسفة اليونان هي سعادة عقلية مادية دنيوية، لا وجود لتعاليم الدين بين طياتها، ولا ظهور لإشراقات الروح بين ثناياها، ولا مكان للآخرة في تصوراتها، وهذا ما تنبه إليه فلاسفة المسلمين فجمعوا في فلسفتهم حول السعادة بين العقل والنقل، والمادة والروح، والفلسفة والشريعة، والدنيا والآخرة، ويوصي البحث بجمع القضايا الفلسفية والأخلاقية ودراستها دراسة تحليلية مقارنة بين الفلسفتين اليونانية والإسلامية، وبيان مدى موافقتها أو مخالفتها لتعاليم الإسلام، إلى جانب إبراز أوجه الاتفاق والاختلاف، ومواطن التأثير والتأثر، كما يوصي بدراسة نظرية السعادة في الفلسفة الغربية المعاصرة، مع بيان مدى تأثرها بالفلسفة اليونانية والإسلامية، وأيضا بإعداد

دراسات أكاديمية وأبحاث علمية تتناول القضايا الفلسفية الشائكة المطروحة في الفلسفتين اليونانية والإسلامية، والتي نحتاج إلى تحرير محل النزاع فيها، مع بيان موقف الإسلام منها.

الكلمات المفتاحية: نظرية، السعادة، الفلسفة اليونانية، الفلسفة الإسلامية، تحليل، مقارن.

The theory of happiness between Greek and Islamic philosophy

A comparative analytical study

Hany Fawzy Mohamed Abdel-Baqi

Department of Religions and Sects, College of Islamic Call in Cairo, Al-Azhar University, Egypt

E-mail: hanyfawzy.2013@azhar.edu.eg

Abstract;

The research deals with a philosophical theory that occupied a large space in the writings and debates of Greek and Muslim philosophers, which is the theory of happiness. And standing at the difference in its concept from one school to another, and showing the points of corruption and imbalance in the Greek philosophers' introduction of the term happiness, and showing the extent of the impact of mental materialism on their thought and writings, and making a balance and comparison on the theory of happiness in the Greek and Islamic philosophy, and used in the

research the analytical approach, the critical approach, and the comparative approach. The research dealt with this philosophical theory through several tracks through which it concluded that the term happiness between the two philosophies is an ethical term closely related to the science of ethics, and that happiness and virtue are two sides of the same coin. There is no happiness without virtue, and there is no virtue without happiness. Likewise, it was found through presenting the theory of happiness between the two philosophies that there are points of agreement and agreement, and influence and influence, especially with regard to some philosophical mental aspects , And points of difference and contrast with regard to spiritual and religious trends, and the research also concluded that the happiness called for by the Greek philosophers is worldly, mental happiness, with no religious teachings in it, no appearance of the radiance of the soul among its folds, and no place for the afterlife in its perceptions, and this is what Muslim philosophers drew attention to it, and they combined in their philosophy about happiness between reason and transmission, matter and spirit, philosophy and Sharia, and this world and the hereafter. difference, And the places of influence and vulnerability, as he recommends studying the theory of happiness in contemporary Western philosophy, with an indication of the extent of its influence on Greek and Islamic philosophy, and

also preparing academic studies and scientific research dealing with the thorny philosophical issues raised in the Greek and Islamic philosophy, which we need to liberate the place of conflict in it, with a statement The position of Islam Of which.

Keywords: Theory, Happiness, Greek philosophy, Islamic philosophy, Analysis, Comparative.

المقدمة

الحمد الذي فتح لأوليائه باب محبته، ومنَّ عليهم بأن هداهم إلى سبل طاعته، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أنَّ سيدنا محمداً ﷺ عبده ورسوله.

أمَّا بعد:

فلقد عمل الفلاسفة منذ القدم على التمييز بين الخير والشر، والتفرقة بين الفضيلة والرذيلة، لكنَّهم اختلفوا في وضع مقياس يقيسون به هذه الأشياء، فذهب بعضهم إلى أنَّ السعادة هي ميزان الأخلاق، ومقياس الفضيلة، وهي الخير الأقصى والغاية العليا التي تُطلب لذاتها، وأنَّ كل ما يحقق السعادة هو خير في ذاته، وكل ما يجلب الحزن والشقاء هو شر في ذاته، ومن هنا أصبح مصطلح السعادة من المصطلحات الفلسفية العريقة التي شغلت حيزاً كبيراً في أفكار وكتابات الفلاسفة على مر العصور، وسرعان ما تحول هذه المصطلح إلى نظرية فلسفية ومذهب فكري له روَّاده ومؤيدوه، وإن اختلفت وجهات نظرهم حول ماهيته وكيفية الوصول إليه، فمن الفلاسفة من نظر إلى السعادة نظرة عقلية معنوية، وربط بينها وبين الفضيلة على أنَّهما وجهان لعملة واحدة، فلا سعادة بلا فضيلة ولا فضيلة بلا سعادة، ومنهم من نظر إليها نظرة حسية مادية، وربط بينها وبين اللذة والمنفعة فردية كانت أو جماعية، فالسعيد عندهم هو ما يحقق أكبر قدر من اللذة والمنفعة، والشقي هو من عجز عن تحقيق لذته ومنفعته، ومنهم نظر إلى السعادة نظرة روحية قلبية، وربط بينها وبين صفاء الروح والقلب، ومنهم من ميَّز في فلسفته بين السعادة والأخلاق واعتبرهما نظريتين منفصلتين، ونظر إلى الأخلاق على أنَّها مؤهلة للسعادة لا منتجة لها، كل هذه الاختلافات الفلسفية حول السعادة أدت إلى تعدد المذاهب الفلسفية واختلافها، وذلك بتعدد نظرتهم للسعادة وكيفية تحقيقها.

ولذا أردت الوقوف عند هذا المصطلح الفلسفي، وطرحه من خلال الفلسفة اليونانية والإسلامية، طرحاً تحليلياً مقارناً، مع بيان نظرة الإسلام له، وموقف الإسلام منه.

أسباب الاختيار

هناك أسباب مهمة ومتعددة أدت إلى اختيار هذا الموضوع والكتابة فيه، ومن أهمها:

١) تأثر البعض بالطرح الفلسفي للسعادة، ومن ثمَّ فهمهم لهذا لمصطلح فهما خاطئاً بعيداً كل البعد عن جوهره وحقيقته، فكان لا بد من الكشف عن هذا المصطلح، وبيان جوهره وحقيقته، والتحذير من المغالطات التي لحقت به.

٢) بيان أوجه التأثير والتأثر بين الفلسفة اليونانية والإسلامية وأثر ذلك على نظرية السعادة.

٣) احتياج للبشرية للسعادة، والبحث عنها بين طيات الكتب، وفي عقل وفكر أهل العلم والفلسفة، فأردت من خلال هذا البحث وضع نظرية السعادة في ميزان البحث العلمي المنصف، وتقييم هذه النظرية، مع بيان موقف الإسلام منها.

٤) خلو الكثير من الكتابات والأبحاث الفلسفية التي تناولت فلسفة الأخلاق والسعادة من وضع نظرية السعادة في منهج التحليل والنقد المقارن، ممَّا يخلط الأمر على القارئ فيظن أنَّ آراء الفلاسفة حول السعادة من المُسلَّمات التي لا تقبل التحليل والنقد.

أهداف البحث

يسعى هذا البحث إلى تحقيق عدد من الأهداف، من أهمها:

١) تتبع نظرية السعادة في الفلسفة اليونانية والإسلامية، مع بيان أوجه الاتفاق والاختلاف، ومواطن التأثير والتأثر.

٢) الكشف عن حقيقة هذا المصطلح في الفلسفتين اليونانية والإسلامية، والوقوف عند تباين مفهومه من مدرسة لأخرى.

٣) إظهار مواطن الفساد والخلل في طرح فلاسفة اليونان لمصطلح السعادة، وبيان مدى تأثير المادية العقلية على فكرهم وكتاباتهم.

٤) عمل موازنة ومقارنة حول نظرية السعادة في الفلسفتين اليونانية والإسلامية.

٥) بيان موقف الإسلام من نظرية السعادة عند الفلاسفة، مع بيان نظرة الإسلام للسعادة وجوهرها وحقيقتها.

منهج البحث

لقد استخدمت في هذا البحث المناهج التالية:

المنهج الوصفي: هو استقصاء ينصب على ظاهرة من الظواهر كما هي قائمة في الحاضر بقصد تشخيصها، وكشف جوانبها، وتحديد العلاقات بين عناصرها، أو بينها وبين ظواهر أخرى (١).

المنهج التحليلي: وهو منهج يقوم على دراسة الإشكالات العلمية المختلفة، تفكيكاً أو تركيباً أو تقويماً (٢).

المنهج النقدي: هو عملية محاكمة وتقويم، تهدف إلى التصحيح والترشيد من خلال بيان مواطن الخطأ والصواب، بناء على مقاييس متفق على جلها، أو كلها (٣).

المنهج المقارن: هو اصطلاح عام يشير إلى إجراءات تهدف إلى توضيح وتصنيف عوامل السببية في ظهور ظواهر معينة وتطورها، وكذلك أنماط العلاقة المتبادلة في

---

(١) مقدمة في منهج البحث العلمي، د. رحيم يونس كرو العزاوي، ص٩٧، دار دجلة، الأردن، عمان، ط١،عام: ١٤٢٩هـ / ٢٠٠٨م

(٢) أبجديَّات البحث في العلوم الشرعية، فريد الأنصاري، ص٩٦، الناشر: منشورات الفرقان، ط١، ذو القعدة ١٤١٧هـ / ١٩٩٧م.

(٣) المرجع السابق، ص٩٨.

داخل هذه الظواهر بينها وبين بعضها البعض، وذلك توضيح التشابهات والاختلافات التي تبينها الظواهر التي تعد من نواح مختلفة قابلة للمقارنة [1].

خطة البحث

جاءت خطة البحث في مقدمة، وتمهيد، وثلاثة مباحث، وخاتمة، كما يلي:

المبحث الأول: نظرية السعادة في الفلسفة اليونانية.

وفيه ستة مطالب:

المطلب الأول: نظرية السعادة عند المدرسة السوفسطائية.

المطلب الثاني: نظرية السعادة عند سقراط.

المطلب الثالث: نظرية السعادة عند أفلاطون.

المطلب الرابع: نظرية السعادة عند أرسطو.

المطلب الخامس: نظرية السعادة عند المدرسة الرواقية.

المطلب السادس: نظرية السعادة عند أبيقور.

المبحث الثاني: نظرية السعادة في الفلسفة الإسلامية.

وفيه خمسة مطالب:

المطلب الأول: نظرية السعادة عند أبي بكر الرازي.

المطلب الثاني: نظرية السعادة عند الفارابي.

المطلب الثالث: نظرية السعادة عند إخوان الصفا.

---

(1) المنهج المقارن مع دراسات تطبيقية، د. عاطف علي، ص١٣٢، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط١، عام: ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٦م.

المطلب الرابع: نظرية السعادة عند مسكويه.

المطلب الخامس: نظرية السعادة عند الإمام الغزالي.

المبحث الثالث: موازنة نظرية السعادة بين الفلسفتين وموقف الإسلام منها.

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: موازنة نظرية السعادة بين الفلسفة اليونانية والإسلامية.

المطلب الثاني: موقف الإسلام من نظرية السعادة.

الخاتمة: وتشمل أهم النتائج والتوصيات.

التمهيد

(تحرير مدلول بعض مصطلحات عنوان البحث)

يسعى الباحث من خلال التمهيد إلى تحرير مدلول بعض المصطلحات الواردة في عنوان البحث، من خلال التعريف بها تعريفاً لغوياً واصطلاحياً، وذلك كما يلي:

(١) تعريف كلمة (نظرية):

النظرية كما في (معجم اللغة العربية المعاصرة): هي " قضيَّة تُثْبَت صحَّتُها بحجَّةٍ ودليل أو برهان"[١]، ومن تعريفات المعجم الفلسفي للنظرية أنَّها: "هي جملة تصورات مؤلفة تأليفاً عقلياً تهدف إلى ربط النتائج بالمقدمات" [٢].

والنظرية في (موسوعة لالاند الفرنسية): " تأتي في مقابل المعرفة اليقينية فتكون بمعنى إنشاء فرضي، أو رأي عالم أو فيلسوف في مسألة خلافية "[٣]، وذهب كلور برنار إلى أنَّ النظرية هي: الفرضية المحققة بعدما جرى إخضاعها لرقابة المحكمة العقلية والنقد الاختياري [٤].

والنظرية في الفلسفة هي: " طَائِفَة من الآراء تفسر بهَا بعض الوقائع العلمية أَو الفنية"[٥].

ومن خلال النظر في التعريفات السابقة يتضح لنا أنَّ كلمة (نظرية) كلمة غامضة، تعددت تعريفها، وتنوعت مفاهيمها، ولكنَّها في مجملها تدل على التصورات والأفكار

---

(١) معجم اللغة العربية المعاصرة، د. أحمد مختار عبد الحميد عمر، ج٣، ص٢٢٣٣، الناشر: عالم الكتب، ط١، عام: ١٤٢٩هـ/ ٢٠٠٨م.

(٢) المعجم الفلسفي، د. مراد وهبة، باب النون، ص٦٤٨، الناشر: دار قباء الحديثة، القاهرة، عام: ٢٠٠٧م.

(٣) موسوعة لالاند الفرنسية، أندريه لالاند، المجلد الثالث، ص١٤٥٤، تعريب: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط٢، عام: ٢٠٠١م.

(٤) المرجع السابق، المجلد الثالث، ص١٤٥٤ - ١٤٥٥.

(٥) المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية بالقاهرة، ج٢، ص٩٣٢، الناشر: دار الدعوة.

العقلية لقضية من القضايا، أو موضوع من الموضوعات، والتي تحتاج إلى أدلة وبراهين وتعتمد على ربط النتائج بالمقدمات.

(٢) تعريف كلمة (السعادة):

السعادة في اللغة تأتي بمعنى السعد واليُمن، والبعد عن النحوسة والشقاوة، ففي لسان العرب: " السَّعْد: اليُمْن، وَهُوَ نَقِيضُ النَّحْس، والسُّعودة: خِلَافُ النُّحُوسَةِ، وَالسَّعَادَةِ: خِلَافُ الشَّقَاوَةِ. يُقَالُ: يَوْمُ سَعْد وَيَوْمُ نَحْسٍ"(١).

وأمَّا مفهوم السعادة عند علماء الاصطلاح فهو مفهوم غامض يصعب حده وتعريفه، وهذا راجع إلى أنَّ السعادة ليست شيئاً مادياً محسوساً يمكن الوقوف عند ماهيته وحقيقته، وإنَّما هو مفهوم عقلي معنوي يصعب ضبطه على الوجه المنشود، ومن هنا اختلف العلماء والفلاسفة في تحديد مفهومه وماهيته، فالسعادة عند أرسطو هي: " فاعلية ما للنفس مطابقة للفضيلة"(٢)، ويعرفها الراغب الأصفهاني بأنَّها: " معاونة الأمور الإلهية للإنسان على نيل الخير، ويضادّه الشّقاوة"(٣)، وفي المعجم الفلسفي: "السعادة: حالة تنشأ عن إشباع الرغبات الإنسانية كماً وكيفاً، وقد تسمو إلى مستوى الرضا الروحي ونعيم التأمل والنظر، وبذلك تختلط بالغبطة، وإن كانت هذه أدوم وأسمى"(٤).

ومن العلماء من ربط بين الفلسفة والسعادة كالشريف الجرجاني في (التعريفات)، والذي عرَّف الفلسفة بأنَّها: " التشبه بالإله بحسب الطاقة البشرية؛ لتحصيل السعادة الأبدية"(٥).

---

(١) لسان العرب، جمال الدين ابن منظور، ج٣، ص٢١٣، فصل السين المهملة، الناشر: دار صادر، بيروت، ط٣، عام: ١٤١٤هـ.

(٢) علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، أرسطو طاليس، ج١، ص٢٠٥، ترجمة/ أحمد لطفي السيد، دار الكتب المصرية بالقاهرة، عام: ١٣٤٣هـ/ ١٩٢٤م.

(٣) المفردات في غريب القرآن، الراغب الأصفهاني، ص٤١٠، تحقيق: صفوان عدنان الداودي، الناشر: دار القلم، دمشق، بيروت، ط١، عام: ١٤١٢هـ.

(٤) المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، ص٩٧، الناشر: الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، القاهرة، عام: ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.

(٥) التعريفات، الشريف الجرجاني، ص١٦٩،الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١، عام: ١٤٠٣هـ /١٩٨٣م.

وأمَّا علماء التربية وعلم النفس فيعرفون السعادة بأنَّها: " هي الحالة الذهنية للقناعة، وهي نتيجة الملائمة الناجحة مع العالم على حقيقته، إنَّها نتيجة كون الإنسان مفيداً ومساهماً في رفاه الآخرين وسعادتهم"(١). وأمَّا مذهب السعادة عند الفلاسفة فهو: مذهب أخلاقي أساسه أنَّ غاية النشاط الإنساني هي السعادة"(٢).

ومن خلال ما سبق يمكن القول بأنَّ مصطلح السعادة هو أحد المصطلحات المعقدة من حيث الحد والتعريف؛ حيث إنَّ كل إنسان يرى السعادة من وجهة نظره ومدرسته الفكرية التي ينتمي إليها، ويُعرفها وفق هذه النظرة والانتماء، ولذا دارت تعريفاتهم للسعادة حول الجانب المادي والعقلي والروحي، ولعلَّ سبب هذا التخبط في تحديد مفهوم السعادة يرجع إلى عزل السعادة – عند بعض من عرَّفها – عن الدين والأخلاق والعقيدة.

(٣) تعريف كلمة (فلسفة):

الفلسفة كلمة يونانية الأصل، مؤلفة من مقطعين: فيلين (Philein) وتعني أحب، وسوفيا (Sophia) وتعني الحكمة، أي: محبة الحكمة (٣).

ويذهب البعض إلى أنَّ " فيثاغورس هو الذي وضع لفظ فلسفة إذ قال: (لست حكيماً فإنَّ الحكمة لا تضاف لغير الآلهة، وما أنا إلا فيلسوف)، أي محب للحكمة"(٤).

وفي الحقيقة إنَّ وضع تعريف دقيق وموحد لكلمة فلسفة هو أمر في غاية الصعوبة نظراً لغموضه وخفائه؛ وتكمن هذه الصعوبة في أنَّ تعريف الفلسفة هي محاولة لوضع ما ليس بحسي في ثوب لفظي حسي، حيث إنَّ الفلسفة كما يرى (ولتر ستيس) هي: "

(١) سبيلك إلى السعادة، سمير شيخاني، ص١٢٤، دار الآفاق الجديدة، ط٥، عام: ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م.

(٢) المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، ص١٧٦، مرجع سابق.

(٣) موسوعة السياسة، عبد الوهاب الكيالي، ج٤، ص٥٨٢، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان.

(٤) المعجم الفلسفي، د. مراد وهبة، باب الفاء، ص٤٦٨، مرجع سابق.

محاولة لتجاوز هذا النوع من التفكير الرمزي والتصوفي للوصول إلى الحقيقة العارية، والتقاط ما وراء الرمز كما هو في حد ذاته"[١].

ومن هنا امتلأت القواميس والمعاجم وكتب الفلاسفة والمفكرين بتعريفات متعددة لهذا المصطلح[٢]، ولقد قام الكندي بجمع تعريفات الفلسفة مؤكداً على أنَّ الفلسفة قد "حدها القدماء بعدة حروف:

أ. إمَّا من اشتقاق اسمها، وهو حب الحكمة؛ لأنَّ "فيلسوف" هو مركب من فيلا، وهي محب، ومن صوفيا، وهي الحكمة.

ب. وحدوها أيضاً من جهة فعلها فقالوا: إنَّ الفلسفة هي التشبه بأفعال الله تعالى بقدر طاقة الإنسان ...

ج. وحدوها أيضا من جهة فعلها فقالوا: هي العناية بالموت، أي إماتة الشهوات والتي هي السبيل إلى الفضيلة ...

د. وحدوها أيضاً من جهة العلة فقالوا: صناعة الصناعات، وحكمة الحكم.

هـ. وحدوها أيضاً فقالوا: الفلسفة معرفة الإنسان نفسه ...

و. فأمَّا ما يحد به عين الفلسفة (أي ماهيتها أو موضوعها) فهو أنَّ الفلسفة علم الأشياء الأبدية الكلية [٣].

٤) التعريف بالفلسفة اليونانية، ونشأتها:

تبدأ الفلسفة اليونانية في القرن السادس قبل الميلاد، عندما حاول الناس لأول

---

(١) تاريخ الفلسفة اليونانية، ولتر ستيس، ص٢٢، ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، عام: ١٩٨٤م.

(٢) للوقوف عند هذه التعريفات يراجع: دستور العلماء، القاضي عبد النبي بن عبد الرسول الأحمد نكري، ج٣، ص٣٢، تعريب: حسن هاني فحص، الناشر: دار الكتب العلمية، لبنان، بيروت، ط١، عام: ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م، معجم مقاليد العلوم في الحدود والرسوم، الإمام/ جلال الدين السيوطي، ص١٣١، تحقيق: أ. د محمد إبراهيم عبادة، الناشر: مكتبة الآداب، القاهرة / مصر، ط١، عام: ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٤ م، تاج العروس من جواهر القاموس، الزَّبيدي، ج٢٣، ص٤٧٦، الناشر: دار الهداية، المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية بالقاهرة، ج٢، ص٧٠٠، مرجع سابق.

(٣) المعجم الفلسفي، د/مراد وهبة، باب الفاء، ص٤٦٨ – ٤٦٩، مرجع سابق.

مرة أن يدلوا برد علمي عن سؤال: ما هو تفسير العالم؟[١]، ولم يكن ظهورها يمثل معجزة خالصة لليونان، بل لقد نشأت متأثرة بفلسفات الشرق القديم، فقد كان أول ظهور للفلسفة عند اليونان في المستعمرات التي أقامها اليونان على ساحل أيونيا الواقعة على حدود أسيا الصغرى، وهناك وجد اليونانيون أنفسهم في تماس مع الشعوب الشرقية، ومن ثمَّ أخذوا عنهم ونقلوا كل إبداعاتهم، ومع ذلك فقد انفرد الإنسان اليوناني بمميزات وفرها له جو الحرية الذي عاشه ومكنه من التفرغ للفكر، كما وفَّر له قدراً كبيراً من حرية نقد تراثه الأسطوري والديني دون الخوف من أي سلطة [٢].

وتنقسم الفلسفة اليونانية على نحو طبيعي الى ثلاث فترات:

الفترة الأولى: هي الفترة السابقة على سقراط ... وهذه الفترة هي فترة ظهور الفلسفة اليونانية.

الفترة الثانية: وهي الفترة من السوفسطائيين الى أرسطو، والتي تشمل سقراط وأفلاطون، وهي فترة

نضج الفلسفة اليونانية، والسمت الحقيقي والذروة القصوى لها، هي دون شك مذهب أرسطو.

الفترة الثالثة: هي فترة فلسفة ما بعد أرسطو التي تشكل سقوط وانهيار الفكر القومي[٣].

ولقد انتقلت الفلسفة اليونانية إلى العالم الإسلامي من خلال طريقين:

الطريق الأول: هو طريق المشافهة، وذلك من خلال المناقشات والجدل بين المسلمين

(١) تاريخ الفلسفة اليونانية، ولتر ستيس، ص٢٦، مرجع سابق.

(٢) مدخل جديد إلى الفلسفة، د. مصطفى النشار، ص٣٨ ـ ٣٩، دار قباء، القاهرة، ط١، عام: ١٩٩٨م.

(٣) ينظر بتصرف: تاريخ الفلسفة اليونانية، ولتر ستيس، ص٢٧، مرجع سابق.

وأصحاب المدن المفتوحة.

الطريق الثاني: ترجمة كتب الفلسفة اليونانية إلى اللغة العربية، وكان ذلك سبباً لإقبال المسلمين على الفلسفة اليونانية بفروعها المختلفة [١].

إذاً لم تنشأ الفلسفة اليونانية معتمدة على نفسها اعتماداً كلياً كما زعم البعض، بل تأثرت بالحضارات المجاورة، والثقافات الواردة، فأخذت منها ما ثبَّت أركانها وشيَّد بنيانها حتى وصلت إلى ما وصلت إليه، هذا بالإضافة إلى أنَّها مرَّت بفترات ضعف وقوة، ولم تظهر ناضجة قوية في بدايتها بل عاشت فترة من الصراع والعداوة حتى نضجت وأثمرت.

٥) التعريف بالفلسفة الإسلامية ونشأتها:

اختلف المؤرخون في التسمية التي يجب إطلاقها على هذه الفلسفة، فمن المؤرخين من يسميها فلسفة عربية؛ وذلك لأنَّ اللغة العربية كانت لغة البلاد الرسمية، وفيها دونت كتب الفلسفة، وبها كتب معظم الآثار التي خلفها المفكرون العرب والعجم في عصور الإسلام الذهبية، ومن المؤرخين من يسميها فلسفة إسلامية؛ لأنَّ القسم الأكبر من رجالها لم يكونوا عرباً أقحاحاً بل من جنسيات مختلفة وأصول متباينة تجمعها وحدة اللغة والدين، ولأنَّها لم تنشأ في الجزيرة العربية، وإنَّما نشأت في البلاد التي دانت بالإسلام وعاشت جو الإسلام وتحت راية الإسلام، ومن المؤرخين من أطلق على هذه الفلسفة تسمية الفلسفة العربية الإسلامية[٢].

وأمَّا مصطلح الفلسفة الإسلامية فهو مصطلح عام يمكن تعريفه واستخدامه بطرق مختلفة، فيمكن للمصطلح أن يستخدم على أنَّه الفلسفة المستمدة من نصوص الإسلام بحيث يقدم تصور الإسلام ورؤيته حول الكون والخلق والحياة والخالق، لكن الاستخدام

(١) ينظر بتصرف: مدخل إلى الفلسفة العربية الإسلامية، د. محمد عبد القوي مقبل، ص٢٦ ـ ٢٧، دار جامعة عدن للطباعة والنشر، اليمن، ط١، عام: ٢٠١٠م.
(٢) المرجع السابق، ص١٣: ١٤.

الآخر الأعم يشمل الأعمال والتصورات الفلسفية التي تمت وبحثت في إطار الثقافة العربية الإسلامية والحضارة الإسلامية تحت ظل الإمبراطورية الإسلامية من دون أي ضرورة لأن يكون مرتبطاً بحقائق دينية أو نصوص شرعية إسلامية" [١]. ولقد كان للفلسفة الإسلامية مصدران أساسيان هما:

١) الرافد الشرقي والغربي. ٢) العقيدة الإسلامية.

وكان على الفلاسفة أن يرجعوا بالنتائج التي وصلوا إليها من خلال بحثهم وفق مبادئ وقواعد الفلسفة اليونانية، ثمَّ عرضها على مبادئ العقيدة الإسلامية، فإن توافقت معها أثبتوا تلك القاعدة، وإن رأوا مخالفة حاولوا التوفيق بينهم"[٢].

ولقد مرت الفلسفة الإسلامية بأطوار ثلاثة:

الأول: نقل نتف فلسفية من هنا، ومن هنا، كالذي يحكي عن خالد بن يزيد الأموي ونحوه.

والثاني: النقل المنظم من كتب فلسفية منسوبة إلى مؤلفيها، كالذي كان في عصر المأمون ومن بعده.

الثالث: هو الدور الذي وضحت فيه هذه العلوم، وبدأ فلاسفة الإسلام يتفهمونها، ويعلقون عليها، ويزيدون فيها" [٣]

إذاً الفلسفة الإسلامية هي محاولة عقلية قام بها علماء مسلمون تأثروا بالدين الإسلامي وشرعه الحنيف، إلى جانب تأثرهم بالثقافات المستوردة من بلاد اليونان بعد حركة

(١) المعجم الفلسفي، د. مصطفى حسيبة، ص٣٨٣ - ٣٨٤، دار أسامة للنشر والتوزيع، الأردن، عمان، ط١، عام: ٢٠٠٩م، بتصرف بسيط.

(٢) مدخل إلى الفلسفة العربية الإسلامية، د. محمد عبد القوي مقبل، ص١٥، مرجع سابق.

(٣) ظهر الإسلام، أحمد أمين، ص٣٥٥، مؤسسة هنداوي، القاهرة، بتصرف

الترجمات الواسعة لكتبهم، فجاءت فلسفتهم على هيئة توفيقية جمعت بين تعاليم الإسلام وفلسفة اليونان.

المبحث الأول:

نظرية السعادة في الفلسفة اليونانية

لقد احتلت نظرية السعادة حيزاً كبيراً في أفكار وكتابات ومحاورات فلاسفة اليونان، وهذا ليس غريباً إذا عرفنا " أنَّ الأخلاق عند اليونان مطبوعة بطابع السعادة، أي أنَّ أخلاق اليونان أخلاق سعادة ... فالبحث عن السعادة عند اليونان هو المطلب الأسمى للإنسان، وخيره الأعلى، وغايته القصوى" (١).

ومن هنا نظر فلاسفة اليونان إلى السعادة على أنَّها غاية أخلاقية، واعتبروها مقياساً للخير والشر، ورأوا " أنَّ السعادة هي الغاية الأخيرة للحياة، وهي التي تحرك جميع الناس للعمل، فإذا حلَّلت عمل أي إنسان رأيت أنَّه إنَّما يطلب بعمله «السعادة» فالطالب يتعلم، ومحب المال يجمع، والرجل يتزوج، والعالم يؤلف، والكاتب يكتب، والقاضي يقضي، والصانع يصنع، وكل هؤلاء لو حللت أغراضهم من أعمالهم وجدت أنَّ الغاية الأخيرة التي يرمون إليها هي تحصيل السعادة"(٢).

ولقد جاء اهتمام فلاسفة اليونان بنظرية السعادة كرد فعل لحديث المدرسة السوفسطائية عن السعادة والأخلاق، وهذا ما سأقف عند في المطالب التالية:

(١) مع الفلسفة اليونانية، د. محمد عبد الرحمن مرحبا، ص٢٠٤، الناشر: عويدات، بيروت، لبنان، ط٣، عام: ١٩٨٨م.
(٢) الأخلاق، أحمد أمين، ص٢٩ ـ ٣٠، مرجع سابق.

المطلب الأول:

نظرية السعادة عند المدرسة السوفسطائية

يجمع المؤرخون على أنَّ السوفسطائيين كانوا مجموعة من المعلمين الأحرار الذين احترفوا التعليم لقاء أجر مرتفع ... وقد ظهرت هذه الطائفة من المعلمين في النصف الثاني من القرن الخامس قبل الميلاد في مختلف المدن اليونانية [١].

ولقد كانت نظرة السوفسطائيين للسعادة نابعة من نظرتهم النسبية والإنسانية للأخلاق والتي تبلورت في نقطتين:

النقطة الأولى: أنَّها جعلت الفرد محور الأخلاق ومصدرها، فالخير والشر تابعان لنظرة الإنسان إليهما، فالخير عندهم هو ما يراه الإنسان خيراً، والشر هو ما يراه شراً، وفي هذا يقول الفيلسوف السوفسطائي بروتاجوراس [٢]: " الإنسان مقياس الأشياء جميعاً، هو مقياس وجود ما يوجد منها، ومقياس لا وجود ما لا يوجد"[٣].

النقطة الثانية: أنَّ الأخلاق عندهم نسبية وليست مطلقة، فهي تختلف من شخص لآخر، وتتباين بتباين الأشخاص، وتختلف باختلاف الزمان والمكان، وهذه النسبية نابعة من جعلهم الإنسان محور الأخلاق ومصدرها، فهم يقرون " بنسبية المعرفة الإنسانية واختلافها من شخص إلى آخر، وذلك بناء على نسبية ادراكاتنا الحسية، فما يقع في خبرة كل منا الحسية هو موجود بالنسبة له، ومالم يقع في خبرته الحسية يعتبر غير موجود بالنسبة له وهكذا" [٤].

---

(١) تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، د. مصطفى النشار، ج٢، ص٣٣، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، عام: ٢٠٠٠م.

(٢) بروتاجوراس: هو فيلسوف يوناني، يعتبر أول السوفسطائيين وأشهرهم، قضى معظم حياته في أثينا حيث كان له أثر كبير في التفكير الأخلاقي السياسي. (معجم أعلام المورد، منير البعلبكي، ص١٠١، دار العلم للملايين، بيروت، ط١، عام: ١٩٩٢م).

(٣) تاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم، ص٦٣، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة.

(٤) مدخل جديد إلى الفلسفة، د. مصطفى النشار، ص٤٢، مرجع سابق.

إذاً فالأخلاق عند السوفسطائيين نسبية وليست مطلقة، ومصدرها هو الإنسان الذي يعتبرونه مقياس جميع الأشياء ومنها القيم والأخلاق، ساعين إلى هدمها من خلال هذه النزعة الإنسانية، ونتيجة لهذا المذهب الهدَّام قام السوفسطائيون ببناء فلسفتهم حول السعادة على أسس مادية حسية، من خلال الربط بين اللذة والسعادة، زاعمين أنَّ سعادة الفرد تتحقق من خلال حصوله على أكبر قدر من اللذات والشهوات، وفي هذا يقول جورجياس [١]: " كيف يمكن لإنسان أن يبرهن على أنَّه سعيد إذا كان مستعبداً من أي امرئ آخر؟ فبالأحرى نجد أنَّ ما يكون رائعاً ومفطوراً هو أنَّ الإنسان الذي يعيش بشكل صحيح ينبغي أن يتيح لشهواته أن تحصل على أكبر قدر ممكن مما تبتغيه وألَّا يقيدها، وعندما تحصل هذه الشهوات على أكبر قدر ممكن مما تبتغيه، فإنَّه ينبغي أن يكون قادراً على تكريس نفسه لها من خلال شجاعته وذكائه، وأن يشبعها بأي شيء تكون لديه شهوة فيه على الفور "[٢].

ومن هنا فاللذة عندهم هي غاية الأخلاق، وهي الطريق الوحيد للسعادة " ولهذا كان من الطبيعي أن يقوم مذهب آخر ليواجه هذا التيار المدمر للمبادئ الأخلاقية، فقام فريق من الفلاسفة اليونانيين يدعون أنَّ الخير المطلق يتمثل في السعادة وليس في اللذة "[٣].

ولقد لاقت نظرية السعادة نتيجة لهذا الطرح السوفسطائي اهتماماً كبيراً في فكر وكتابات ومحاورات فلاسفة اليونان كسقراط وأفلاطون وأرسطو وغيرهم، ممَّن بنوا فلسفتهم الأخلاقية على السعادة باعتبارها غاية الأخلاق الكبرى وخيرها الأسمى.

---

(١) جورجياس: ولد في ليونتيوم المستوطنة اليونانية في صقلية نحو عام ٤٨٥ ق.م، تجمع شهادات القدامى على أنَّه عاش مديداً، فقد مات عن نحو مائة حول، كان ألمع ممثل لمعلمي السفسطة القديمة. (معجم الفلاسفة، جورج طرابيشي، ص٤٣٨، دار الطليعة، بيروت، لبنان، يوليو ٢٠٠٦م).

(٢) السعادة موجز تاريخي، نيكولاس وايت، ص٢١ ـ ٢١، ترجمة: سعيد توفيق، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، أكتوبر ٢٠١٣م.

(٣) مقدمة في علم الأخلاق، د. محمود حمدي زقزوق، ص٨٥، دار القلم، الكويت، ط٣، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.

المطلب الثاني:

نظرية السعادة عند سقراط [1]

لقد جاءت فلسفة سقراط حول السعادة كرد فعل لهذه النظرة السوفسطائية الهدَّامة التي وضعت الأخلاق في حيز النسبية، وجعلت الإنسان معيار الخير والشر، وجمعت بين اللذة والسعادة في إطار واحد، ونظرت إليهما كوجهين لعملة واحدة، أضف إلى ذلك أنَّ سقراط " كانت له فلسفته المستقلة عن السوفسطائيين والتي كان عمادها أنَّ الإنسان ليس هو الإحساس فقط، بل هو كائن روحي في الأساس، فهو مكون من نفس وجسد ... ولذا قام سقراط بالتوحيد بين المعرفة و الفضيلة قائلاً: (إنَّ الفضيلة علم والرذيلة جهل، وأنَّ الفضيلة علم لا يعلم)، وقد ردَّ سقراط بهاتين العبارتين على السوفسطائيين الذين قالوا: إنَّ الفضيلة ليست علماً، وإنَّما تعلم "[2].

لقد كانت السعادة عند سقراط هي الغاية الكبرى للأخلاق، وتتحقق بالمعرفة والفضيلة، وتقوم على ضرورة توافر المعرفة عند الإنسان وخصوصاً معرفة الإنسان لنفسه، فإذا عرف الإنسان نفسه وقف على ما ينفعه وما يضره، فإنَّ هذه المعرفة تحقق له القيم الأخلاقية الإيجابية التي تجنبه الآلام وتحقق له السعادة، هذا بالإضافة إلى تحصيل المعرفة الإيجابية المبنية على العقل والإيمان والإرادة، أمَّا الجاهل بنفسه الذي لا يدرك ملكات ذاته، ولم يستطع تحصيل هذه المعرفة الإيجابية، فإنَّه يتخبط من خطأ لآخر وينتقل من مشكلة لأخرى، فاقداً السعادة في وسط هذه الأزمات والتقلبات، وبهذا ربط سقراط في فلسفته الأخلاقية بين الفضيلة والسعادة " والسعادة عند سقراط لا تنجم عن

(١) سقراط (٤٧٠ ـ ٣٩٩ق.م): فيلسوف يوناني، يُعتبر هو وأفلاطون وأرسطو واضعي أسس الثقافة الغربية ... سجن وهو في السبعين، وحكم عليه بالموت بتهمة إفساد شباب أثينا، وازدراء الآلهة. (معجم أعلام المورد، منير البعلبكي، ص٢٣٨ ـ ٢٣٩، مرجع سابق).

(٢) ينظر بتصرف: مدخل جديد إلى الفلسفة، د. مصطفى النشار، ص٤٨، مرجع سابق.

شيء مادي، ولكنَّها اطمئنان النفس، والسرور الداخلي الذي يكون بالاعتدال، والتحرر من أسر الخيرات الخارجية كالغنى والجاه ونحو هذا مما يعده الناس في العادة سعادة، والوصول إلى هذا السعادة – في نظر سقراط – يكون بالفضائل التي هي علوم، فالفضيلة العليا هي الحكمة أو العلم العام للخير، والفضائل الأخرى فروع منها ومندرجة تحتها، ولكن إذا كانت السعادة تجيء في إثر الفضيلة التي هي المعرفة بما هو فكيف نعرف أنَّ هذا العمل خير وذاك شر؟ يجيب سقراط عن هذا بأنَّ للخير أصلاً ثابتاً لدينا، فنحن نعرف الخير بالضمير الذي هو الصوت الداخلي الَّذي يهيب بنا أن نعمل هذا ونترك ذاك"(١).

ومن هنا يتبيَّن لنا أنَّ سعادة الإنسان الحقيقية عند سقراط لا تكون إلَّا حينما يمارس حياته العملية ملتحفاً بالفضيلة الأخلاقية، ولم يكن هذا الربط من فراغ، بل بُنِيَ لديهم على تحليل دقيق لطبيعة الإنسان ... فالإنسان الفاضل عند سقراط هو الإنسان السعيد الذي دائماً ما يكون سلوكه متوافقاً مع ماهيته العاقلة التي تدرك أنَّ حقيقة الخير واحدة، ولا تترك طريقه أبداً مهما كانت متغيرات الحياة ومنافعها الآنية (٢).

وحتى تحقق الأخلاق غايتها وثمرتها المرجوة وهي السعادة فلقد عمل سقراط في فلسفته الأخلاقية على إظهار الأخلاق في شكل وحدة متكاملة لا تناقض بين أجزائها، والتناقض الأخلاقي كان يحدث في نظره عند انفصال هذه العناصر الثلاثة: " طريقة التعبير عن الفكرة، والعقيدة، والعمل، والشعور بالجهل، والمعرفة الإيجابية" (٣). وهذا يؤكد على أنَّ السعادة التي ينشدها سقراط من الأخلاق هي السعادة المعنوية التي تقوم على " تغليب

(١) مقدمة في علم الأخلاق، د/ محمود حمدي زقزوق، ص٨٧، مرجع سابق، بتصرف بسيط.

(٢) ينظر بتصرف: فلسفة السعادة، د/ مصطفى النشار، ص٥٣ ـ ٥٤، مكتبة الدار العربية للكتاب، القاهرة، ط١، عام: ٢٠١٨م.

(٣) ينظر بتصرف: الأخلاق بين الفلسفة وعلم الاجتماع، د. السيد محمد بدوي، ص٤٣ ـ ٤٤، دار المعرفة الجامعية، عام: ٢٠٠٠م.

جانب العقل على جانب الحس، حيث رأى سقراط أنَّ قوة العقل هي التي تسيطر على دوافع الحس ونزواته، فإذا تعارضت قوانين الأخلاق مع الجانب الحيواني في طبيعتنا، فإنَّها تتمشى مع طبيعتنا الإنسانية العاقلة"[١].

وختاماً: رغم هذه الصورة المثالية التي ظهرت في فلسفة سقراط الأخلاقية ونظرته للسعادة إلَّا أنَّه فقد النزعة الدينية في فلسفته الأخلاقية؛ وبنى نظرته للسعادة على أسس عقلية مادية، ولم يعترف في نظرته للسعادة والأخلاق بأي عقيدة أو شريعة خارجة عن العقل والفكر والضمير الداخلي.

المطلب الثالث:

نظرية السعادة عند أفلاطون [٢]

لقد كان لأفلاطون دور كبير في إبطال الاتجاه السوفسطائي الذي أقام الأخلاقية على الوجدان، إذ استهدف أفلاطون جعل القانون الأخلاقي عاماً للناس في كل عصر ومصر... ورأى أنَّ الفعل الخلقي يتضمن جزاء في باطنه، وأنَّ الإنسان الفاضل يؤدي الفعل الخير لذاته باعتباره غاية في نفسه، وأبطل بذلك المذهب السوفسطائي الذي وضع غاية الأخلاقية خارجها، ورهن الخيرية باللذة التي تنجم عنها[٣].

ولذا رفض أفلاطون جعل اللذة غاية أخلاقية، ولم يعترف بكونها خيراً في ذاتها، وإنَّما هي وسيلة يمكن من خلالها الوصول إلى الخير وتحقيقه، فاللذة والألم عند أفلاطون يتعرض لهما الجميع من البشر على اختلاف درجاتهم وصفاتهم الأخلاقية، فالحمقى والحكماء،

---

(١) ينظر بتصرف: الأخلاق بين الفلاسفة وعلماء الإسلام، د. مصطفى حلمي، ص٣٩ - ٤٠، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١، عام: ١٤٢٤هـ / ٢٠٠٤م.

(٢) أفلاطون: فيلسوف يوناني عظيم، يعد هو وتلميذه أرسطو، وإمانويل كانط أعظم فلاسفة العالم على طول تاريخ الفكر الإنساني، ولد في أثينا - أو في إيجنيا - على أرجح الأقوال في سنة ٤٢٨ ق.م، وكان من أسرة أثينية عريقة في المجد. (موسوعة الفلسفة، د. عبد الرحمن بدوي، ج١، ص١٥٤، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط١، عام: ١٩٨٤م).

(٣) الأخلاق بين الفلاسفة وعلماء الإسلام، د. مصطفى حلمي، ص٤١، مرجع سابق، بتصرف بسيط.

والجبناء والشجعان، يشعرون باللذة والألم بدرجة واحدة تقريباً [١] فلا يمكن حينئذ أن تكون اللذة ميزاناً للسعادة ومقياساً للخير، وأن يكون الألم ميزانا للشقاوة ومقياساً للشر.

ورغم تأثر أفلاطون بفلسفة سقراط الأخلاقية إلَّا أنَّه " قد خالف أستاذه في مسألة الصلة بين العلم والفضيلة، منكراً هذه الصلة، ورأى أنَّ العلم ينتقل من عقل إلى عقل عن طريق البراهين والأدلة، وليست الفضيلة كذلك "[٢]. فالفضيلة عند أفلاطون هي تلك الفضيلة العقلية التي لا يتم ممارستها لغاية ما، وإنَّما تمارس لذاتها، تبعاً لما يُعرف بالواجب الأخلاقي [٣].

والسعادة عند أفلاطون لا تحتاج لمقومات خارجية، كما ذهب بعض فلاسفة اليونان كأرسطو [٤] ولكنَّ " السعادة عنده في النفس وحدها، وفي قوى النفس كالحكمة والشجاعة والعفة والعدالة، فهذه الفضائل كافية في السعادة ولا يحتاج معها إلى غيرها من فضائل البدن، ولا ما هو خارج البدن "[٥].

ولقد بنى أفلاطون فلسفته حول السعادة على مبدأ العدالة الذي يتحقق من خلال الانسجام بين قوى وملكات النفس الثلاث "الغضب، والشهوة، والعقل" والتي إن تناسبت أمكن تحقيق الفضيلة الرابعة وهي العدالة، وبذلك تتحقق السعادة، ولكن هذه القوى والملكات متنافرة ومتعارضة يسير كل منها في اتجاه مخالف لاتجاهات الأخريات، وحتى يعبر أفلاطون هذه

(١) يراجع: محاورة جورجياس، أفلاطون، ص١١١، ترجمة: محمد حسن ظاظا، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، عام: ١٩٧٠م.

(٢) المشكلات الأخلاقية والفلاسفة، أندريه كريسون، ص٨٤، ترجمة: الإمام/ عبد الحليم محمود، والأستاذ/ أبو بكر ذكري، مطبعة دار الشعب، القاهرة، عام: ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م، بتصرف بسيط.

(٣) لقد كان لهذه الفلسفة الأفلاطونية أثر كبير في فلسفة الغرب المعاصرة بما عُرف بفلسفة الواجب الأخلاقي التي دعا إليها الفيلسوف إيمانويل كانط زاعماً أنَّ الأخلاق تنبع من ذات الإنسان وإرادته وفق ما تُمليه الإرادة الحُرَّة، والواجب العقلي بقانونه الإلزامي (يراجع: تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، إمانويل كانط، منشورات الجمل، ط١، عام: ٢٠٠٢م).

(٤) يراجع: علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، أرسطو طاليس، ج١، ص٢٠٣، مرجع سابق.

(٥) ينظر بتصرف: تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، أبو علي أحمد بن مسكويه، ص٩١، حققه وشرح غريبه: ابن الخطيب، الناشر: مكتبة الثقافة الدينية، ط١.

الهوة التي استحدثها بين أجزاء النفس ذهب إلى فكرة الانسجام من خلال نوع من القوة والإرغام لجمع أجزاء النفس المتنافرة [١].

والإنسان السعيد حقاً عند أفلاطون ينبغي أن يتمتع بممارسة حياته وفقاً لهذه الفضائل الثلاث: العفة، والشجاعة، والحكمة، ففيها تتحقق فضيلته الأسمى وهي «العدالة»، أي أنَّه سيكون عادلاً مع نفسه فلا تغلب إحدى قواها القوى وهي الأخرى، ومن ثم ينتفي الصراع داخل النفس وتحيا حياتها باعتدال، وهكذا أيضاً يكون المجتمع المثالي السعيد عند أفلاطون، فهو المجتمع العادل الذي يتكون من أفراد وطبقات كل منها يقوم بواجبه على الوجه الأكمل[٢].

إذاً فالسعادة عند أفلاطون تقوم في جوهرها على فكرة الانسجام بين أجزاء النفس والأهداف التي يسعى إلى تحقيقها، ومن هنا فالشخص الذي لا تكون أهدافه متسقة ومنسجمة يكون محكوماً عليه بالإحباط [٣]، هذا بالإضافة إلى أنَّ السعادة عنده يجب أن تقوم على نوع معين من التناغم بين الرغبات والأهداف [٤].

إنَّ ما سبق هي محاولة أفلاطونية للوصول إلى سعادة الفرد كغاية أخلاقية، والتي بنى أفلاطون عليها بعد ذلك سعادة المجتمع، فكما أنَّ الفرد يحصل على سعادته من خلال التوافق والانسجام بين قوى النفس الثلاث، فإنَّ المجتمع أيضاً يحصل على سعادته من خلال التوافق والانسجام بين طبقات المجتمع الثلاث:

١. طبقة الحكام والقادة (الطبقة العليا)، والتي تماثل العقل في الفرد.

---

(١) للوقوف على فكرة الانسجام عند أفلاطون يراجع: جمهورية أفلاطون، ص١٢١ ـ ١٢٢، ترجمة ودراسة د. فؤاد زكريا، ص١٢٣، دار الوفاء، الإسكندرية، عام: ٢٠٠٤م.

(٢) فلسفة السعادة، د. مصطفى النشار، ص٥٥، مرجع سابق.

(٣) يراجع: السعادة موجز تاريخي، نيكولاس وايت، ص٣٣ ـ ٣٤، مرجع سابق.

(٤) المرجع السابق، ص٤٧.

٢. طبقة الجند المعدة لحراسة الدولة وردِّ أعدائها (الطبقة الوسطى)، وهي تمثل قوة الغضب في نفس الفرد.

٣. طبقة العمال والتجار والزراع وأمثالهم (الطبقة الدنيا)، وهي تماثل قود الشهوة في الفرد[١].

ففي المدينة الفاضلة عند أفلاطون نجد "أن العدالة تتبعها السعادة دائماً، فالعادل سعيد مها وقعت به المصائب، والشرير شقي تعس معذب في باطنه لأنَّه ظالم مها استطاع أن يلحق الأذى بالآخرين، لهذا يجب أن يعالج كما يعالج المرضى"[٢].

ومن خلال ما سبق يتبيَّن لنا: أنَّ أفلاطون قد أكمل مسيرة أستاذه سقراط في فلسفته حول السعادة فجعل السعادة غاية أخلاقية، ولكنَّه خالف سقراط في كيفية الوصول إلى هذه الغاية فلم يربط بين الفضيلة والعلم كما فعل أستاذه، ولكنَّه ربط بين قوى النفس الثلاثة تحقيقاً للعدالة، ومن ثمَّ الوصول إلى السعادة، كذلك لم تتوقف فلسفة أفلاطون عند السعادة الفردية كما فعل سقراط بعد ذلك، وإنَّما تجاوزت حدود الفرد لتشمل المجتمع بأكمله، أضف إلى ذلك أنَّ السعادة التي رسمها أفلاطون في فلسفته هي سعادة نظرية محضة يصعب تطبيقها على أرض الواقع؛ حيث إنَّ السعادة الحقيقية لا يمكن اكتسابها والحصول عليها من خلال هذا التنظير المثالي المحض، والذي أهمل فيه أفلاطون وجدان النفس وغرائزها، وتجاهل فيه طبيعة الإنسان بشقيها المادي والروحي، ولم يدرك أنَّ طريق السعادة هو الإشراق العقدي، والالتزام الأخلاقي، والكسب المعرفي، وأنَّ السعادة جوهرة خفيَّة تنبع من ذات الإنسان إذا تهيأت ظروفها، وتوفرت أسبابها، وتعاضدت مكوناتها، في ظل الدين والعقيدة، ولذا ظلت فلسفة أفلاطون حول السعادة فلسفة مثالية لم تتجاوز كتاباته ومحاوراته.

---

(١) ينظر بتصرف: مقدمة في علم الأخلاق، د/ محمود حمدي زقزوق، ص٨٩، ٩٠، مرجع سابق.

(٢) الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام، د/ ناجي التكريتي، ص٥٥، دار الأندلس، بيروت، عام: ٢٠٠٧م.

المطلب الرابع:

نظرية السعادة عند أرسطو[١]

ربما كانت أهم نظرية في السعادة، عرفها تاريخ التفكير الأخلاقي – منذ عهد اليونان – هي نظرية أرسطو التي عرضها بالتفصيل في كتابه "الأخلاق النيقوماخية" ... وقد سلَّم أرسطو مع كل من سقراط وأفلاطون بأنَّ الخير الأقصى هو السعادة [٢].

والسعادة عند أرسطو هي: " فاعلية ما للنفس مطابقة للفضيلة"[٣]، وهي عنده " أحسن ما يكون، وأجمل ما يكون، وألذ ما يكون في آن واحد" [٤].

لقد جاءت فلسفة السعادة عند أرسطو في صورة غائية بمعنى أنَّها الغاية العليا لجميع الأعمال، ولذا رفض أرسطو نظرة السوفسطائية للذة المادية على أنَّها غاية أخلاقية، وأحلَّ محلها السعادة وجعلها غاية عليا للأخلاق، ولعلَّ هذا نابع من رؤيته للذة على أنَّها وسيلة من وسائل تحقيق السعادة، وترتبط بأجزاء معينة من الجسد، وهذا بخلاف السعادة التي تشمل الإنسان كله شمولاً مادياً ومعنوياً، وهذا بدوره يؤكد لنا " أنَّ من أهم مزايا مذهب أرسطو أنَّه قد نجح في التفرقة بين السعادة واللذة من جهة، فضلاً عن أنَّه قد فطن إلى ضرورة ربط مفهوم السعادة بمفهوم الكمال، أو تحقيق الذات من جهة أخرى"[٥].

ولقد أشار أرسطو في مواضع متعددة من كتابه (علم الأخلاق إلى نيقوماخوس) إلى

---

(١) أرسطو طاليس (٣٨٤ . ٣٢٢ق.م): فيلسوف يوناني، تلميذ أفلاطون، وأستاذ الإسكندر المقدوني ... يعتبر أرسطو واحداً من أعظم فلاسفة الدنيا، وقد انسحب أثره على جميع المفكرين الذين جاءوا بعده حتى منبلج العصر الحديث. (معجم أعلام المورد، منير البعلبكي، ص٥٣، مرجع سابق).

(٢) المشكلة الخلقية، د. زكريا إبراهيم، ص١٣٢، مكتبة مصر، القاهرة.

(٣) علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، أرسطو طاليس، ج١، ص٢٠٥، مرجع سابق.

(٤) المرجع السابق، ج١، ص٢٠٢.

(٥) المشكلة الخلقية، د. زكريا إبراهيم، ص١٣٤، مرجع سابق، بتصرف بسيط.

غائية السعادة ومن ذلك قوله: " السعادة هي الغاية الأخيرة لجميع أعمال الإنسان "[١]، وقوله: " السعادة وحدها هي غرضنا من كل ما نعمل "[٢].

والسعادة عند أرسطو ليست مرتبطة بالجانب العقلي فحسب كما نُقل عنه، ولكنَّها مرتبطة أيضاً بخيرات ثلاث: (نفسية، وجسمية، وخارجية) فكما أنَّ الخيرات النفسية والمعنوية تحقق السعادة لصاحبها، فكذلك تفعل الخيرات المادية سواء أكانت جسمية أو خارجية، فلم يتجاهل أرسطو دور الجانب المادي في تحقيق السعادة، فهو يرى أنَّ حرمان الولد، أو الصحة، أو الجمال والصورة، ينغص على الإنسان حياته، ويُفسد عليه سعادته[٣].

وبناء على ذلك فالسعادة عند أرسطو لا تعتمد على مقومات الإنسان الداخلية فحسب ولكنَّها تحتاج في تحققها أيضاً إلى عوامل ومقوِّمات مادية خارجية قد يُمثِّل انعدامها عائقاً كبيراً في طريق السعادة.

والفضيلة والسعادة في فلسفة أرسطو وجهان لعملة واحدة، فالسعادة عنده هي الفضيلة[٤]، فلا سعادة بلا فضيلة ولا فضيلة بلا سعادة، وطريق السعادة عنده ينحصر في ضرورة مطابقة الأعمال للفضيلة، ولا توصف الأعمال بالصلاح عنده إلا إذا وافقت الفضيلة، فهو يرى " أنَّ السعادة ... هي فاعلية ما للنفس مسيرة بالفضيلة الكاملة "[٥].

والفضيلة عند أرسطو حد وسط بين طرفين وهما الإفراط والتفريط، وعُرف هذا عند أرسطو بنظرية الوسط التي أكَّد عليها قائلاً: " الفضيلة الأخلاقية هي وسط، وقد علم كيف هي، أعني أنَّها وسط بين رذيلتين إحداهما بالإفراط والأخرى بالتفريط "[٦].

---

(١) علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، أرسطو طاليس، ج١، ص١٨٩، مرجع سابق.

(٢) المرجع السابق، ج١، ص٢١٨.

(٣) يراجع: المرجع السابق، ج١، ص٢٠٣.

(٤) المرجع السابق، ج١، ص٢٠٠.

(٥) المرجع السابق، ج١، ص٢١٩.

(٦) المرجع السابق، ج١، ص٢٦١.

وليس تحقيق الفضيلة وتطبيقها كفيل بالوصول إلى السعادة عند أرسطو، ولكن لا بد من حب الفضيلة، وممارستها بناء عن هذا الحب، والذي لا يجد اللذة في الأعمال الفاضلة ليس فاضلاً [١].

وأعظم الفضائل عند أرسطو هي فضيلة التأمل النظري، ففيها يتشبه الإنسان – من وجهة نظره – بالفعل الإلهي، ومن ثمَّ تحقيق أقصى قدر من السعادة، إلى جانب أنَّها ممارسة فردية لا حاجة فيها للآخرين[٢].

وجدير بالذكر أنَّ الفضيلة عند أرسطو ليست جِبِلِيَّة غريزية في ذات الإنسان، وإنَّما هي فضائل مكتسبة جعلنا الطبع قابلين لها، وإنَّ العادة لتنميها وتتمها فينا، فالفضائل يتم اكتسابها بالممارسة حالها كحال جميع الفنون الأخرى، فيصير الإنسان معماراً بأن يبني، ويصير موسيقياً بأن يمارس الموسيقى، كذلك يصير المرء عادلاً بإقامة العدل، وحكيماً بمزاولة الحكمة، وشجاعاً باستعمال الشجاعة [٣].

إذاً فالقيم والفضائل عند أرسطو ليست ذاتية في الإنسان، وإنَّما يتم اكتسابها وتنميتها بالممارسة والمزاولة، ومن هنا أكَّد أرسطو على أنَّ فاعلية النفس وفق الفضيلة تحتاج إلى زمن طويل حتى تحقق السعادة[٤]، ونتيجة لذلك قسَّم أرسطو الفضائل إلى قسمين: عقلية، وأخلاقية " فالفضيلة العقلية تكاد تنتج دائماً من تعليم إليه يسند أصلها ونموها، ومن هنا يجيء أنَّ بها حاجة إلى التجربة والزمان، وأمَّا الفضيلة الأخلاقية فإنَّها تتولد على الأخص من العادة والشيم"[٥].

---

(١) ينظر بتصرف: علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، أرسطو طاليس، ج١، ص٢٠١ ـ ٢٠٢، مرجع سابق.

(٢) ينظر بتصرف: مدخل جديد إلى الفلسفة، د. مصطفى النشار، ص٧٥، مرجع سابق.

(٣) يراجع: علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، أرسطو طاليس، ج١، ص٢٢٦، ٢٢٧، مرجع سابق.

(٤) يراجع: المرجع السابق، ج١، ص١٩٥.

(٥) المرجع السابق، ج١، ص٢٢٥.

وبما أنَّ الفضيلة والسعادة عند أرسطو شيئاً واحداً، وبما أنَّ الفضيلة مكتسبة، فالسعادة كذلك ليست هبة أو منحة تمنح لصاحبها، وإنَّما هي كالفضيلة يصل الإنسان إليها عن طريق الكسب والممارسة والتعلم والمزاولة [١].

ولقد ربط أرسطو بين إدراك السعادة وبين قوى النفس، والذي قسمها إلى ثلاثة أقسام:

١. القوة الغاذية: ويشترك فيها الإنسان والحيوان والنبات.

٢. القوة الحساسة: ويشترك فيها الإنسان والحيوان.

٣ . القوة الناطقة: وهذه خاصة بالإنسان وحده.

وبيَّن أرسطو أنَّ سعادة الإنسان مرتبطة بقوى النفس الناطقة، وبها يمتاز الإنسان عن سائر الموجودات، إذاً فالسعادة هي عمل النفس الناطقة بحسب فضيلتها أو وظيفتها الخاصة [٢].

وهذا يؤكد على أنَّ إدراك السعادة عند أرسطو متوقف على إدراك النفس وطبيعتها، حيث إنَّ عمل النفس الناطقة وفق الفضيلة يترتب عليها تولد لذة روحية عقلية تتحقق من خلالها السعادة، فالرجل الفاضل عند أرسطو هو الإنسان السعيد حتى وإن تعرض لآلام مادية ومنغصات حسية.

ولقد ذهب أرسطو إلى القول بدرجتين من السعادة، فهناك الحد الأدنى الذي يمكن أن تنسحب إليه السعادة وتحتمي وقت كبير الشدائد، وهو البؤرة للقيم العقلية، والحد الأعلى ويعبر عن اكتمال كل تلك الخيرات التي تصبو إليها طبيعة الإنسان، فالإنسان من غير صحة وثروة يمكن أن يكون له قسط من السعادة [٣].

وختاماً: فمن إيجابيات مذهب أرسطو في السعادة قدرته على التفرقة بين اللذة والسعادة

---

(١) يراجع: علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، أرسطو طاليس، ج١، ص٢٠٤ ـ ٢٠٥، مرجع سابق.

(٢) ينظر بتصرف: مع الفلسفة اليونانية، د. محمد عبد الرحمن مرحبا، ص٢٠٥، مرجع سابق.

(٣) الفكر الفلسفي والأخلاقي عند اليونان (أرسطو نموذجا)، د. محمد الجبر، ص٤١ ـ ٤٢، دار دمشق، ط١، عام: ١٩٩٤م، بتصرف.

أضف إلى ذلك أنَّ نظرية السعادة عنده قد جاءت في صورة واقعية بعيدة عن مثالية أفلاطون " حتى قيل: إنَّ أرسطو نزل بالفلسفة من السماء الى الأرض "(١).

ومع ذلك فهناك الكثير من الانتقادات التي يمكن توجيهها إلى نظرية السعادة عند أرسطو، ومن أهمها:

١ـ السعادة عند أرسطو هي سعادة طبقية عنصرية، فإن كان أرسطو قد أكَّد في أكثر من موضع على إمكانية وصول الجميع إلى السعادة، كقوله: " السعادة هي بوجه ما ممكنة المنال لنا جميعاً "(٢).

إلا أنَّ نظرية أرسطو في السعادة في حقيقتها لم تكن ذات طابع إنساني، بمعنى أنَّها لم تكن دعوة موجهة لجميع الناس على حد سواء ... فالسعادة عند أرسطو موقوفة على الواصلين العارفين، فالرجل الفاضل بعمله، والذي لم يتطلع لأن يكون عالماً أو فليسوفاً أو حكيماً، يعد غير جدير بالسعادة، مثله في ذلك مثل العبيد (٣).

٢ـ كذلك ما فعله أرسطو من حصر الفضيلة والسعادة في نطاق النفس العاقلة المفكرة قد أخرج بذلك سعادة الروح التي ربما تتحقق لبعض البشر من العوام الذين صفت أرواحهم وطهرت قلوبهم حتى وإن لم يكونوا في درجة الحكماء والفلاسفة، كذلك أخرج أرسطو الأطفال الصغار من حيز السعادة لعدم نضج عقولهم القادرة على تحصيل الفضيلة واكتساب السعادة (٤)، وهذا في الحقيقة حصر للسعادة في نطاق ضيق يشهد الواقع بخلافه، فربما نجد بعض البشر ممَّن لا يملكون من القدرات العقلية ما يمكنهم من تعلم الفضيلة بهذه الصورة الفلسفية

(١) الفكر الفلسفي اليوناني وأثره في الفكر الإسلامي، د. خالد حربي، ص١٠٤، تاريخ النشر: ٢٠١٠م، بدون دار نشر.

(٢) علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، أرسطو طاليس، ج١، ص٢٠٥، مرجع سابق.

(٣) مقدمة في علم الأخلاق، د. محمود حمدي زقزوق، ص٩٣ ـ ٩٤، مرجع سابق، بتصرف بسيط.

(٤) يقول أرسطو: لا يمكن أن يقال عن طفل إنَّه سعيد، فإنَّ سنه ما زالت لا تسمح بالأعمال التي ترتب السعادة. (علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، أرسطو طاليس، ج١، ص٢٠٦، مرجع سابق).

العقلية التي رسمها أرسطو، لكنَّهم مع ذلك يشعرون بقدر كبير من السعادة الروحية التي ربما يعجز العقل عن إدراك كنها أو الكشف عن حقيقتها، ولذا فحصر السعادة في نطاق العقل وحده يفقدها الكثير من قيمتها ومكانتها.

٣ـ لقد ذهب أرسطو إلى أنَّ فضيلة التأمل النظري هي أعظم الفضائل المحققة للسعادة، وهذه إشكالية كبيرة تخرج الكثير من البشر خارج دائرة السعادة؛ حيث إنَّ " فضيلة التأمل النظري يقتصر إمكانية ممارستها بالشكل الذي حدده أرسطو على الفلاسفة وحدهم "(١).

٤ـ ربط أرسطو بين الفضيلة والسعادة قائلاً: " السعادة هي الفضيلة"(٢)، أي أنَّهما وجهان لعملة واحدة، وهذا بدوره يضع مصطلح السعادة عند أرسطو في مأزق كبير، فكما أنَّ الفضيلة تُكتسب عن طريق التعلم والمزاولة والجهد والمُثابرة فكذلك السعادة تصير على هذا النحو وتتحول إلى مادة نظرية خاضعة للتعلم والاكتساب العقلي فحسب، وهذا مالا يمكن تصوره في حق السعادة؛ حيث إنَّ حصرها في هذا النطاق العقلي يُفقدها قيمتها ومكانتها، بل ويعزلها عن الواقع برمته ويُحلق بها في سماء المثالية الفكرية فلا يُرى منها غير ظلها النظري مع اختفاء جوهرها عن أرض الواقع.

٥ـ على الرغم من أنَّ أرسطو قد فصل بين اللذة والسعادة رافضاً مذهب اللذة السوفسطائي، إلا أنَّه دون أن يدري قد ربط بين السعادة ونوع آخر من اللذة وهي اللذة المعنوية العقلية.

٧ـ السعادة عند أرسطو يكتنفها الغموض من جميع جوانبها، فلقد وضع أرسطو لتحقيق السعادة شرطين كل شرط منهما كفيل بوضع السعادة عنده في مأزق كبير، ومن ذلك قوله: " السعادة شرطاها: شرط فضيلة تامة، وشرط حياة كملت تماماً"(٣)، أمَّا بالنسبة للشرط الأول

(١) مدخل جديد إلى الفلسفة، د. مصطفى النشار، ص٧٦، مرجع سابق.

(٢) علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، أرسطو طاليس، ج١، ص٢٠٠، مرجع سابق.

(٣) المرجع السابق، ج١، ص٢٠٧.

فقد جعل السعادة قرينة الفضيلة التامَّة، وهذا لا يمكن الوصول إليه من جميع البشر؛ حيث إنَّهم مختلفون فيما بينهم في اكتساب الفضائل، ولا يمكنهم الوصول إلى الكمال فيها إلَّا من وفقهم الله عزوجل للوصول إليها من الأنبياء والرسل عليهم السلام.

وأمَّا الشرط الثاني فهو يزيد الأمر غموضاً وتعقيداً، فبسببه لا يمكننا أن نحكم على حياة إنسان بالسعادة إلا بعد موته، وهذا مالا يمكن تحققه وضبطه، ويجعل تصوره للسعادة تصوراً ميتافيزيقياً لا يمكن إدراكه.

٨ـ أنَّ مبدأ الوسط الذي جاء به أرسطو وإن صح تطبيقه في بعض الفضائل الأخلاقية كالشجاعة والتي هي وسط بين الجبن والتهور، إلا أنَّه لا يصح تطبيقه على بعض الفضائل الأخلاقية الأخرى كالصدق والأمانة، ولذا كان مبدأ الوسط من الأشياء التي أخذت على أرسطو في فلسفته الأخلاقية.

٩ ـ كذلك من المآخذ التي تؤخذ على مذهب أرسطو في السعادة، أنَّ السعادة في فلسفته تكون أحيانا وليدة الصدفة، وذلك إذا توفرت العوامل الخارجية، وتهيأت الظروف المحيطة به لإسعاده، مثل: الصحة والمال والجاه والأولاد ...الخ.

المطلب الخامس:

نظرية السعادة عند المدرسة الرواقية [١]

بعد أرسطو ظهرت في أثينا مدرستان متعاصرتان ومتعارضتان: هما المدرسة الأبيقورية، والمدرسة الرواقية، وكان لهما أثر كبير في أواخر العالم القديم وأوائل العهد المسيحي؛ لأنَّهما عنيتا خصوصاً بالأخلاق، وكانتا تتنافسان في دعوة الناس إلى السعادة[٢].

وإذا نظرنا إلى المدرسة الرواقية ومذهبها الأخلاقي نجدها قد اعتمدت السعادة أيضاً غاية للأخلاق، ومقياساً للخير والشر، وإذا وقفنا عند " تعريفات المدرسة الرواقية للفلسفة نجد أنَّ للأخلاق فيها المكان الأول، فقد قالوا مثلاً: الفلسفة ممارسة الفضيلة، والفضيلة صناعة واحدة لا تتجزأ، وهي أشرف الصناعات منزلة، وهي تلائم طبيعة البشر ملاءمة خاصة"[٣].

لقد ربط الرواقيون بين الفضيلة والسعادة، وذهبوا إلى أنَّ " السعادة تنحصر في ضبط النفس، والاكتفاء بالذات والحكمة، لا شك أنَّ هذه الفضائل قد اكتسبت لدى الرواقيين صيغة عقلية فأصبح مدلولها مختلفاً تمام الاختلاف عمَّا كان لها عند الأبيقوريين"[٤].

وهذا يجعلنا ندرك وجود تشابه واضح بين الفلسفة الأخلاقية عند الرواقيين، وفلسفة أرسطو الأخلاقية من حيث الربط بين الفضيلة والسعادة، ولكن وجه الاختلاف بين الفلسفتين أنَّ "

---

(١) الرواقية: هي مدرسة فلسفية من تأسيس زينون الستيومي، ولقد مرت هذه المدرسة بثلاث فترات هي:

١ـ الرواقية القديمة: التي ظهرت في القرن الثالث قبل المسيح.

٢ـ الرواقية الوسطى: التي تواصلت في القرنين الثاني والأول قبل المسيح.

٣ـ الرواقية الحديثة، أو الرواقية اللاتينية: وهي التي ظهرت في العهد اللاتيني القديم، من القرن الأول بعد الميلاد إلى حدود عام ٥٢٩م.

(معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، جلال الدين سعد، ص٢٢١ ـ ٢٢٢، جلال الدين سعد، دار الجنوب للنشر، تونس).

(٢) دروس في الفلسفة، يوسف كرم، إبراهيم مدكور، ص١٢٥، الناشر: عالم الأدب، بيروت، لبنان، ط١، عام: ٢٠١٦م.

(٣) الفلسفة الرواقية، د. عثمان أمين، ص١٥٧، تاريخ النشر: ١٣٦٤هـ / ١٩٤٥م، القاهرة، بتصرف بسيط.

(٤) المشكلة الخلقية، د. زكريا إبراهيم، ص١٣٦، مرجع سابق.

أرسطو لم يطالب بالعمل على استئصال الشهوات وقمعها، بل اكتفى بإخضاعها لحكم العقل وسيطرته؛ لأنَّ الشهوات لها مكانها في الطبيعة الإنسانية، ووقف الرواقيون على الضد، فاحتقروا الأهواء، واعتبروها مخالفة في جوهرها لمنطق العقل مطالبين باجتثاثها وإبادتها بقدر الإمكان"(١).

كذلك فلسفة السعادة ذاتها مختلفة بين كل من سقراط، وأرسطو، والرواقيين: " فالسعادة عند سقراط ليست سعادة مادية شهوانية، وإنَّما هي سعادة معنوية تتعلق بالفضيلة والأخلاق إيجاباً وسلباً، لكنَّ أرسطو دمج في فلسفته حول السعادة بين الحظوظ المادية، والفضائل والأخلاق النفسية، أمَّا الرواقيون فقد رأوا أنَّ السعادة هي عدم وجود الاضطراب، وإذا أردنا أن نعبر عنها بطريقة أدق فهي تعني: السلام الداخلي، الطمأنينة، الاتزان الأخلاقي لنفس قد رضيت عن ذاتها ورضيت عن الأشياء، إنَّها هدوء القلب" (٢).

وممَّا أخذ على نظرية السعادة عند الرواقيين " أنَّ الفضيلة التي قد ربط الرواقيون بينها وبين السعادة قد أصبحت تتصف بطابع الخلو من الرغبة، بمعنى أنَّها أصبحت تشير أولاً وقبل كل شيء إلى حالة التحرر من الانفعال أو التخلص من الهوى، ومن هنا فقد فقدت الفضيلة على يد الرواقيين كل طابع وجداني أو عاطفي أو انفعالي، وكأنَّ على رجل الأخلاق أن يتحرر تماماً من كل مشاركة في قيم الحياة الغائضة، وأن يغلق عينيه عن كل ما قد يولد لديه رغبات أو انفعالات أو أهواء، وفات الرواقيين أنَّ الإنسان ليس عقلاً صرفاً لا يخضع لأية عاطفة أو وجدان بل هو كائن مشخص له أفكاره وعواطفه ورغباته ونوازعه وميوله واتجاهاته الوجدانية .. إلخ، وعبثاً يحاول فلاسفة الرواقية التوحيد بين الخضوع للطبيعة، والخضوع للعقل، فإنَّ الحياة الخلقية للموجود البشري لا يمكن أن تظل مجرد حياة

(١) الأخلاق بين الفلاسفة وعلماء الإسلام، د. مصطفى حلمي، ص٥٣، مرجع سابق.

(٢) المشكلات الأخلاقية والفلاسفة، أندريه كريسون، ص١١٦، مرجع سابق.

عقلية، لا يحكمها سوى طاعة القانون الطبيعي الكلى"(١).

أضف إلى ذلك "أنَّ الفضيلة التي دعا إليها الرواقيون تكاد تخلو من كل مظهر من مظاهر الثراء الباطني؛ لأنَّها تتطلب من الإنسان إغلاق عينيه على الكثير من القيم، التي تفيض بها الحياة خوفاً من أن تستثير لديه هذه القيم الحيوية بعض الرغبات أو الأهواء أو الانفعالات، ومن هنا فقد ذهب بعض فلاسفة الأخلاق المعاصرين ... إلى أنَّ أخلاق الرواقية تفضي في خاتمة المطاف إلى التنازل التام أو التخلي المطلق عن سائر الخبرات البشرية، بدليل أنَّ الرواقيين لم يبدوا نحو تلك الخبرات حتى أنبلها وأسماها سوى الاحتقار والازدراء" (٢).

ولقد تناقضت المدرسة الرواقية أيضاً في المبدأ الذي أقامت عليه نظرتها الأخلاقية، ومن ذلك قولهم عن الأخلاق أنَّها تأمر باتباع الطبيعة، لكنَّها مع ذلك تنكر صفة الخير الأخلاقي على كثير من الميول الطبيعية الخالصة، كذلك أيضاً مخالفة الرواقيين لمعيار أحكامهم الأخلاقية ألا وهي الذوق العام الذي جعلوا منه مقياساً لكل قيمة أخلاقية، ونجدهم مع ذلك يتجاوزون هذا المقياس فيقولون عن الطبيعة: إنَّها أحياناً لا تشير إلى الشيء النافع بوصفه خيراً أو شراً (٣).

وختاماً: فالسعادة عند المدرسة الرواقية هي في حقيقتها نوع من الألم والشقاء؛ حيث إنَّها تُفقد الإنسان إنسانيته، وتعزله عن المجتمع الخارجي، بل وتعزله عن نفسه واحتياجاته ورغباته، ومشاعره ووجدانه.

(١) المشكلة الخلقية، د/ زكريا إبراهيم، ص١٣٦، مرجع سابق، بتصرف بسيط.

٢) المرجع السابق، ص١٣٧.

(٣) ينظر بتصرف: موسوعة الفلسفة . د. عبد الرحمن بدوي . ج١ . ص٥٣٩ . مرجع سابق . بتصرف بسيط.

المطلب السادس:

نظرية السعادة عند أبيقور [١]

إنَّ مذهب أبيقور الأخلاقي من أشهر المذاهب القديمة اليونانية، ويقوم مذهبه على أنَّ شقاء الإنسان يتمثل في أمرين: الإيمان بالآلهة، والفزع من الموت [٢]، وبتحقيق هذين الشرطين – من وجهة نظره – يقضي الإنسان نهائياً على كل مصادر الخوف، ولا سيما الخوف من الموت ومن الآلهة، وعلى ضوء هذين الشرطين يبني أبيقور مذهبه الخلقي، وهو أهم ما في فلسفته وأبعده أثراً[٣].

وهذا يؤكد على أنَّ السعادة في نظر أبيقور هي سعادة ذاتية شخصية لا تمت للدين والعقيدة والأخلاق بصلة، وكان اشتغال أبيقور بالفلسفة لغاية واحدة ألا وهي " طلب السعادة والنجاة من الألم؛ لذلك لم يشتغل بالمنطق والطبيعة إلا بالقدر الذي رآه ضرورياً لإقامة مذهبه في الأخلاق"[٤].

لقد تجاهل أبيقور الفضائل، واستبدلها باللذة والمنفعة الذاتية، مؤكداً على أنَّ الشعور باللذة وانعدام الألم هو الطريق الوحيد لتحقيق السعادة، وهو بذلك يتجه في نظرته إلى السعادة اتجاهاً مادياً " ولكنَّه يسعى جهده لتلطيف ماديته، فغاية الحياة عنده اللذة الجسمية، كما قال أرستبوس [٥]، إلا أنَّه يفترق حالاً عن هذا الفيلسوف، فيشترط أن تكون اللذة لذة

---

(١) أبيقور"٣٤١ق.م . ٢٧٠ق.م": فيلسوف يوناني، مؤسس الأبيقورية، قال بأنَّ المتعة أو السعادة هي غاية الحياة الإنسانية، مؤكداً أنَّ هذه المتعة لا تتم للمرء من طريق اقتناص اللذات الحسية، بل من طريق ممارسة الفضيلة. (معجم أعلام المورد، منير البعلبكي، ص٤٦، مرجع سابق).

(٢) ينظر بتصرف: المشكلات الأخلاقية والفلاسفة، أندريه كريسون، ص١٠٤، مرجع سابق.

(٣) ينظر بتصرف: أبيقور الرسائل والحكم، دراسة وترجمة: جلال الدين سعيد، ص٤٣، الدار العربية للكتاب، وتاريخ الفلسفة العربية، حنا الفاخوري، وخليل الجرّ، ج١، ص٩٧، مرجع سابق.

(٤) دروس في الفلسفة، يوسف كرم، إبراهيم مدكور، ص١٢٥، مرجع سابق.

(٥) أرستبوس القورينائي: فيلسوف يوناني، من مواليد قورينا في ليبيا "نحو ٤٣٥ . ٣٥٥ق.م" كان تلميذاً لسقراط، وسفسطائياً، والمؤسس التقليدي للمدرسة القورينائية، ولمذهب اللذة. (معجم الفلاسفة، جورج طرابيشي، ص٥١، مرجع سابق).

حقاً، أي أن لا تجرَّ وراءها ألماً وإلا بطل أن تكون لذة خالصة؛ فيجب إذن اجتناب اللذة التي تسبب الألم، وكذلك قد يقضي طلب اللذة تحمل بعض الألم، فيجب قبول الألم الذي يسبب لذة أعظم؛ إذا نحن اتبعنا هذين المبدأين حققنا لأنفسنا لذة مستمرة طول الحياة، بينما اتباع مبدأ أرستبوس مطلقاً من كل قيد بالجري وراء كل لذة والهرب من كل ألم، دون نظر إلى العواقب؛ يورث الهم والمرض ... "(١).

ولعلَّ أبيقور قد حاد أكثر من غيره عن الدروب المطروقة لما عرَّف الخير باللذة، ولما حصر السعادة في التمتع بملذات الدنيا منطلقاً في ذلك من معاينة السلوك الطبيعي للإنسان، دونما تمييز بين ما ينزع إليه هذا الإنسان، وبين ما ينبغي عليه القيام به (٢).

ولقد صرَّح أبيقور بهذه الحقيقة مؤكداً على أنَّ اللذة هي مصدر السعادة، فيقول في رسالته إلى مينيسي: " إنَّ اللذة هي بداية الحياة السعيدة ورغباتها، وهي الخير الأول الموافق لطبيعتنا، والقاعدة التي ننطلق منها في تحديد ما ينبغي اختياره وما ينبغي تجنبه، وهي أخيراً المرجع الذي نلجأ إليه كلما اتخذنا الإحساس معياراً للخير الحاصل لنا ... "(٣).

ولكن ما يلفت النظر في فلسفة أبيقور حول اللذة هو أنَّه ردَّ جميع اللذات إلى اللذة الجسمية، حتى اللذة النفسية والروحية عند أبيقور لا تتخطى اللذة الجسدية لأنَّ الشعور بها يعود إلى الجسد، ويترتب على هذا أنَّ كل لذة نفسية وروحية لا تعود لذتها على الجسد فليست بلذة حقيقية، وإنَّما هي لذة وهمية عارضة، أضف إلى ذلك أنَّ اللذة عنده لا يقصد بها لذة المجون والفسق، وإنَّما هي اللذة التي يختفي معها الألم، وهذا ما أكده في رسائله قائلاً: " وبالتالي فعندما نقول: إنَّ اللذة هي غايتنا القصوى، فإنَّنا لا نعني بذلك اللذات الخاصة بالفساق، أو اللذات المتعلقة بالمتعة الجسدية، كما ذهب ببعضهم الظن، نظراً

(١) دروس في الفلسفة، يوسف كرم، إبراهيم مدكور، ص١٢٦، مرجع سابق.

(٢) أبيقور الرسائل والحكم، دراسة وترجمة: جلال الدين سعيد، ص١٠٩ - ١١٠، مرجع سابق.

(٣) المرجع السابق، ص٢٠٥، رسالته إلى مينيسي، الفقرة: ١٢٩.

لجهلهم لمذهبنا، أو لعدم موافقتهم عليه، أو لتأويلهم الخاطئ له، بل اللذة التي نقصدها هي التي تتميز بانعدام الألم في الجسم والاضطراب في النفس" (١).

وهذا يجعلنا ندرك مدى الفارق بين مذهب اللذة عند أبيقور والذي يتحقق بهدوء النفس وانعدام الألم، وبين مذهب اللذة المادية عند الفيلسوف اليوناني أرستبوس الذي ذهب إلى أنَّ اللذة هي صوت الطبيعة، وأنَّ الغريزة هي المحرك الأول لأفعال الإنسان مثله في ذلك كمثل الحيوان والطفل، وجعل معيار اللذة والألم هي معيار القياس لخيرية الأفعال وشريتها، وقصر اللذات على اللذات البدنية (٢).

وكذلك يتبيَّن لنا الفارق بين مذهب اللذة عند أبيقور، وبين مذهب اللذة والمنفعة المعاصر والذي تمركز حول اللذة الحسية المادية القائمة على المجون وتتبع الشهوات، وهذا ما نفاه أبيقور عن مذهبه قائلاً: " ولا تتمثل الحياة السعيدة في السكر المتواصل، وفيما تقدمه المآدب الفاخرة من سمك شهي وأطعمة لذيذة، ولا في التمتع بالنسوة والغلمان، بل تتمثل في العقل اليقظ الذي يبحث عن أسباب اختيارنا لشيء ما أو تجنبنا له، والذي يرمي عرض الحائط الآراء الباطلة التي يتولَّد عنها أكبر اضطراب تعرفه النفس"(٣).

وخلاصة القول: أنَّ أبيقور قد أقام فلسفته حول السعادة على نظرية اللذة واعتبرها مصدر الأخلاق ومحركها، وبغض النظر عن ترجمته لمعنى اللذة فإنَّ المذهب برمته مرفوض، ولا يمكن قبوله في ناحية الأخلاق؛ حيث " إنَّ الأخلاق ترفض دافع البحث عن اللذة لذاتها كسلوك أخلاقي، لأنَّ الشعور الخلقي يظهر أنَّ ابتغاء اللذة لا بد أن يفضي إلى حالة أليمة من التشتت الروحي والضياع النفسي"(٤).

---

(١) أبيقور الرسائل والحكم، دراسة وترجمة: جلال الدين سعيد، ص٢٠٦، الفقرة: ١٣١، مرجع سابق.

(٢) الأخلاق بين الفلاسفة وعلماء الإسلام، د. مصطفى حلمي، ص٥٩، مرجع سابق، بتصرف بسيط.

(٣) أبيقور الرسائل والحكم، دراسة وترجمة: جلال الدين سعيد، ص٢٠٦، الفقرة: ١٣٢، مرجع سابق.

(٤) الأخلاق بين الفلاسفة وعلماء الإسلام، د. مصطفى حلمي، ص١٨، مرجع سابق.

ومن هنا: فإنَّ كل المذاهب الفلسفية التي جعلت اللذة مصدراً للأخلاق والسعادة أو دافعاً لها هي في حقيقتها معاول هدم، وانقضاض فكري على أصولها ومبادئها، فمنذ أيام أبيقور تحولت اللذة إلى منفعة، ولكنَّها كانت منفعة فردية شخصية مكَّن لها في مطلع العصر الحديث "هوبز"(١)، وأثار الأخلاقيين من معاصريه وخلفائه بأنانيته الموغلة، فتحولت المنفعة الفردية بعده إلى منفعة للمجموع، وسرعان ما جرى لفظ السعادة على أقلام النفعيين (٢).

وهذا يؤكد على أنَّ مذهب اللذة والمنفعة المعاصر هو امتداد فكري وفلسفي لمذهب اللذة عند بعض فلاسفة اليونان الذين جعلوا من اللذة المحرك الرئيسي والدافع الأول للأخلاق والقيم، وذهب أصحاب هذا المذهب إلى أنَّ السعادة تتحقق من خلال تحقيق أعلى درجات اللذة والمنفعة للجسد.

وبعد هذا العرض الموجز للمذاهب اليونانية وفلسفتها حول السعادة يتضح لنا أنَّ الأخلاق عند فلاسفة اليونان هي أخلاق نتائج، وأنَّ فلسفة السعادة عندهم هي فلسفة غائية بمعنى أنَّ السعادة هي غاية الأخلاق، أضف إلى ذلك أنَّ السعادة في الفلسفة اليونانية هي سعادة غامضة قاصرة لم تتجاوز حدود كتاباتهم ومحاوراتهم، ولعلَّ القارئ لسيرتهم وتاريخهم يتبيَّن له أنَّهم لم يستطيعوا تحقيق السعادة لأنفسهم فضلاً عن تحقيقها لغيرهم؛ حيث إنَّ نظرية وفلسفة السعادة عندهم سواء أكانت معنوية عقلية، أو حسية مادية، أغفلت إلى حد كبير الجانب الروحي ولم تطرق بابه إلا على استحياء، وظلَّت هذه النظرية الفلسفية في ثوبها المادي الحسي إلى أنَّ تحوَّل مسارها الفكري والفلسفي على يد فلاسفة المسلمين حيث أضافوا إلى ثوبها المادي ثوباً روحياً فريداً، واصطبغت حينئذٍ بصبغة جديدة جمعت بين

(١) توماس هوبز: فيلسوف إنجليزي ولد في وستبورت في ٥ نيسان ١٥٨٨م، ومات في هاردويك في ٤ كانون الأول ١٦٧٩م ... اعتبر توماس هوبز الإنسان فرداً يعمل بمقتضى قوانين نزعة أنانية نفعية. (معجم الفلاسفة، جورج طرابيشي، ص٧٠٨ ـ ٧٠٩، دار الطليعة، بيروت، ط٣، يوليو ٢٠٠٦م).

(٢) مذهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق، د. توفيق الطويل، ٢٨، الناشر: مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط١، نوفمبر ١٩٥٣م.

العقل والنقل، والمادة والروح، وهذا ما سأقف عنده في المبحث الثاني، والذي هو بعنوان: "نظرية السعادة في الفلسفة الإسلامية".

المبحث الثاني:

نظرية السعادة في الفلسفة الإسلامية

لقد أنتجت البيئة العربية الإسلامية عدداً كبيراً من أهل العلم والفكر والفلسفة الذين نبغوا وتميزوا في كثير من العلوم والفنون، وخصوصاً بعد اتساع حركة الترجمة وازدهارها على يد الدولة العباسية، فتلاقت حينها الأفكار والثقافات، ووقف علماء المسلمين على التراث اليوناني، وتناولوا قضاياه الفلسفية بصورة فريدة ومتميزة، ومن أهم القضايا والنظريات التي شغلت حيزاً كبيراً في الفلسفة الإسلامية (نظرية السعادة) والتي " صادفت هوىً لدى فلاسفة المسلمين، وقد تأثروا من غير شك بآراء فلاسفة اليونان في هذا المجال، ولكنَّ ذلك لا يعني أنهم كانوا مجرد ناقلين، فقد كانت لهم وجهة نظر متميزة تعبر عن هويتهم الإسلامية، وهناك اتفاق بين فلاسفة المسلمين على أنَّ الوصول إلى السعادة هو غاية الوجود الإنساني، وأنَّ الطريق إليها هو السلوك الفاضل " [١].

وجدير بالذكر أنَّ الفلسفة الإسلامية " تنزع في جملتها إلى تحقيق السعادة، ولمَّا كان العقل هو أكبر ما يميز الإنسان من الحيوان قامت السعادة عند جمهرة فلاسفة الإسلام على حياة التأمل النظري من ناحية، وسيطرة العقل على نزوات الجسم من ناحية أخرى، وهكذا نزعت الفلسفة الإسلامية في جملتها إلى إقامة السعادة على التأمل العقلي المقرون بالتزهد الروحي، وبهذا يتمكن الإنسان من أن يتصل بربه وينعم بالسعادة القصوى"[٢].

ولقد أثَّرت الفلسفة اليونانية ونظرتها للسعادة على نظرة فلاسفة المسلمين، وظهر هذا التأثر في أقوالهم وكتاباتهم بصورة واضحة، وخصوصاً هؤلاء الفلاسفة موضوع الدراسة،

---

(١) مقدمة في علم الأخلاق، د. محمود حمدي زقزوق، ص٩٧، مرجع سابق.

(٢) السعادة عند فلاسفة الإسلام، د. سعيد مراد، ص١٩، ٢٠، الناشر: عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة، ط١، عام: ٢٠٠١م

والتي ظهرت نظرية السعادة في كتاباتهم بصورة أوضح من غيرهم، وهذا ما سيتضح في المطالب التالية:

المطلب الأول:

نظرية السعادة عند أبي بكر الرازي

أبو بكر محمد بن زكريا الرازي، هو طبيب وفيلسوف عربي أخذ اسمه من الري التي ولد فيها نحو ٢٥٠ هـ/ ٨٦٤ م، وفيها مات سنة ٣١٥ هـ/ ٩٢٥م، أو (٣٢٠هـ/ ٩٣٢م)، اشتهر في الطب حتى لقب بطبيب المسلمين، وجالينوس العرب ... وكان أبرز ممثل للمذهب العقلي في الثقافة العربية الإسلامية [١].

ولقد اهتم الرازي في فلسفته حول السعادة بالنفس اهتماماً كبيراً، وأدرك أنَّ سعادة الجسد تابعة لسعادة النفس، ولم ينظر الرازي إلى اللذة والألم على أنَّهما طريقان للسعادة والشقاوة بل اعتبرهما حالة جسدية مؤقتة يشعر بهما الجسد، وينعدم هذا الشعور بانعدامهما، فهما بالنسبة له " أمران نسبيان يختلفان تماماً من شخص لآخر، وأنَّ الإدمان على الشهوات يقطع التلذذ بها"[٢].

فاللذة عند الرازي هي: " إعادة ما أخرجه المؤذي عن حالته إلى حالته التي كان عليها، كرجل خرج من موضع كنين ظليل إلى صحراء ثم سار في شمس صيفية حتى مسّه الحر، ثم عاد إلى مكانه ذلك، فإنَّه لا يزال يستلذ ذلك المكان حتى يعود بدنهُ إلى حالته الأولى، ثم يفقد ذلك الاستلذاذ مع عَود بدنه إلى الحالة الأولى، وتكون شدّة التذاذه بهذا المكان بمقدار شدّة إبلاغ الحر إليه وسرعة هذا المكان في تبريده"[٣].

---

(١) معجم الفلاسفة، جورج طرابيشي، ص٣١٦، مرجع سابق.

(٢) مقدمة كتاب "الطب الروحاني" لأبي بكر الرازي، د. عبد اللطيف العبد، ص٢٤، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، عام: ١٩٧٨م.

(٣) رسائل فلسفية، أبو بكر محمد بن زكريا الرازي، ص٣٦ ـ ٣٧، تحقيق: لجنة إحياء التراث العربي، الناشر: دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط٥، عام: ١٤٠٢هـ / ١٩٨٢م.

وهو بذلك يرى أنَّ اللذة الحسية المادية لا تنشأ بمفردها، بل هي في حقيقتها نتيجة حتمية للأذى السابق لها، وما شعور الإنسان باللذة إلا نوع من أنواع رجوعه إلى طبيعته التي كان عليها قبل ذلك، وربما " يظن من لا رياضة له أنَّها حدثت من غير أذى تقدمها، ويتصورها مفردة خالصة بريئة من الأذى، وليست الحال على الحقيقة كذلك، بل ليس يمكن أن تكون لذة البتة إلا بمقدار ما تقدمها من أذى الخروج عن الطبيعة، فإنَّه بمقدار أذى الجوع والعطش يكون الالتذاذ بالطعام والشراب، حتى إذا عاد الجائع والعطشان إلى حالته الأولى لم يكن شيء أبلغ في عذابه من إكراهه على تناولهما، بعد أن كانا ألذ الأشياء عنده وأحبها إليه، وكذا الحال في سائر الملاذ، فإنَّ هذا الحد بالجملة لازم لها ومحتوم عليها"(١).

وحتى يصل الإنسان إلى السعادة فلابد أن يتغلب على أهوائه وطباعه، فلا يستسلم للذته الحاضرة، والتي ربما يعقبها أضعاف مضاعفة من الشقاء والألم، حيث " إنّ الهوى والطباع يدعوان أبداً إلى إتّباع اللذّات الحاضرة وإيثارها من غير فكر ولا رويّة في عاقبة، ويحثّان عليه ويُعجلان إليه، وإن كان جالباً للألم من بعد ومانعاً من اللذّة ما هو أضعافٌ لِما تقدّم منها، وذلك أنَّهما لا يريان إلا حالتهما في الذي هما فيه لا غير، وليس بهما إلاّ إطّراح الألم المؤذي عنهما وقتَهما ذلك، كإثار الطفل الرَمِد حكَّ عينيه وأكلَ التمر واللعبَ في الشمس، ومن اجل ذلك يحقّ على العاقل أن يردعهما ويقمعهما ولا يُطلقهما إلاّ بعد التثبُّت والنظر فيما يُعقبانه ويمثّلَ ذلك ويزنَه ثم يتبعَ الأَرجح لئلاّ يألم من حيث ظنّ أنَّه يلّتذّ، ويخسر من حيث ظنّ أنَّه يربح "(٢).

ومن هنا فإنَّ الرازي في فلسفته حول السعادة يرفض اعتبار اللذة باباً من أبوابها، أو شكلاً من أشكالها، بل إنَّها عنده تُمثِّل مانعا من موانع السعادة، ومعول هدم يُقوِّض

(١) الطب الروحاني، أبو بكر الرازي، ص٥٤ . ٥٥، مرجع سابق.

(٢) رسائل فلسفية، أبو بكر الرازي، ص٢١ . ٢٢، مرجع سابق.

أركانها، أضف إلى ذلك " أنَّ المؤثرين للشهوات المدمنين لها المنهمكين فيها يصيرون منها إلى حالة لا يلتذّونها ولا يستطيعون مع ذلك تركها، فإنَّ المدمنين لغشيان النساء وشرب الخمور والسماع – على أنها من أقوى الشهوات وأوكدها غرزاً في الطباع – لا يلتذونها التذاذَ غير المدمنين لها لأنَّها تصير عندهم بمنزلة حالةٍ عنده، أعني المألوفة المعتادة، ولا يتهيّأ لهم الإقلاع عنها لأنها قد صارَت عندهم بمنزلة الشيء الاضطراري في العيش لا بمنزلة ما هو فضل وتترُّفٌ، ويدخل عليهم من أجلها التقصير في دينهم ودنياهم حتى يُضطرّوا إلى استعمال صنوف الحِيَل واكتساب الأموال بالتغرير بالنفس وطرحها في المهالك، فإذا هم شقوا من حيث قدّروا السعادة، واغتمُّوا من حيث قدّروا الفرح، وألموا من حيث قدروا اللذّة"(١).

فاتِّباع اللذة والحرص عليها يجعل أصحابها "يحزنون من حيث يظنون أنَّهم يفرحون، ويألمون من حيث يظنون أنَّهم يلذون، وذلك أنَّهم لا ينالون من ملاذهم شيئاً، ولا يصلون إليه إلا بعد أن يمسهم الهم والجهد، ويأخذ منهم ويبلغ إليهم، وربما لم يزالوا من ذلك في كرب ومصيبة وغصص متصلة، من غير نيل من مطلوب بتة، والكثير منهم يصير لدوام الهم والسهر، وفقد الغذاء إلى الجنون والوسواس، وإلى الدق والذبول، فإذا هم قد وقعوا من محابل اللذة وشباكها في الردى والمكروه، وأدت بهم عواقبها إلى غاية الشقوة والهلكة"(٢).

ويدعو أبو بكر الرازي إلى ضرورة المسارعة في الإقلاع عن هذه الملذات المهلكة بالبعد والإعراض عنها قبل أن تألفها النفس، وتتحول حالة الإلف إلى هيام وعشق " فمتى قصرت مدة العشق وقلَّ فيه لقاء المحبوب كان أحرى ألا يخالطه الإلف، والواجب في حكم العقل من هذا الباب أيضاً المبادرة في منع النفس وذمها عن العشق قبل وقوعها

(١) رسائل فلسفية، أبو بكر الرازي، ٢٢ ـ ٢٣، مرجع سابق.

(٢) الطب الروحاني، أبو بكر الرازي، ص٥٧، مرجع سابق.

فيه، وفطمها منه إذا وقعت قبل استحكامه فيها"(١).

وكذلك دعا إلى رفض اللذة الدنيوية الفانية، لأنَّه " إذا كانت لذات الدنيا وآلامها منقطعة بانقطاع العمر، وكانت لذات العالم الذي لا موت فيه دائمة غير منقطعة ولا متناهية، فالمغبون من اشترى لذة بائدة منقطعة متناهية بدائمة باقية غير منقطعة ولا متناهية"(٢).

إنَّ القارئ لفلسفة الرازي حول اللذة والألم ربما يظن أنَّ هذا الرفض على عمومه وفي جميع الأحوال، ولكنَّ كتابات الرازي تشهد بخلاف ذلك، فاللذة المرفوضة عنده هي اللذة التي تُكدِّر النفس وتحجب إشراقاتها، أو التي يترتب عليها من الألم أضعاف ما كان من اللذة، يقول الرازي: " فإذا كان الأمر كذلك تبعه ووجب منه أنَّه لا ينبغي لنا أن نطلب لذّة لا بد في الوصول إليها من ارتكاب أمر يمنعنا من التخلص إلى عالم النفس، أو يوجب علينا في عالمنا هذا ألما مقداره في كميته وكيفيته أعظم وأشد من اللذة التي آثرناه، فأمَّا سائر ذلك من اللذات فمباحة لنا"(٣).

أخيراً نستطيع القول بأنَّ نظرة الرازي إلى السعادة كنظرة غيره من فلاسفة المسلمين تقوم على صلاح الأخلاق وضبط النفس وتهذيبها وإعلاء سلطة العقل، ومما هو جدير بالذكر أنَّنا وجدنا تداخلاً بين مفهوم اللذة الروحية مع مفهوم السعادة؛ حيث إنَّ الارتقاء بالنفس إلى العالم العلوي والابتعاد بها عن العالم السفلي يحقق لها لذة دائمة غير مقطوعة ولامتناهية، كما نرى الأثر الإسلامي في القول بطلب اللذة في الحياة الأبدية، فكل لذة أو متاع في دنيا الفناء زائلة، وعلى العاقل أن يقدم الخالد على الفاني الزائل (٤).

(١) الطب الروحاني، أبو بكر الرازي، ص٥٨، مرجع سابق.

(٢) المرجع السابق، ص١٠٢.

(٣) المرجع السابق، ص١٠٢.

(٤) نظرية السعادة عند فلاسفة الإسلام، د/ سعيد مراد، ص٣٢، مرجع سابق، بتصرف بسيط.

وعلى الرغم من الظهور الإسلامي الواضح في نظرة الرازي للسعادة، إلا أنَّ التأثر بالفلسفة اليونانية له ظهور كبير في هذه النظرة الفلسفية، حيث ربط بين الفضيلة والسعادة كما فعل سقراط وأرسطو، ودعا إلى السيطرة على قوى النفس والتآلف بينها كما فعل أفلاطون، كما دعا إلى رفض اللذة والشهوات وقمع الغرائز والاحتياجات كما فعل الرواقيون، ثمَّ صاغ هذا كله في صورة إسلامية.

ورغم ربط الرازي للسعادة بالفضيلة المتمثلة في رفض كل رغبة أو شهوة إلا أنَّ السعادة في فلسفته هي سعادة قاصرة لا يمكن تحقيقها وتطبيقها من خلال فلسفته التي تتنكر لطبيعة الإنسان واحتياجات ورغباته، وتعزله عن الحياة بطيباتها التي أحلها الله عزوجل، إلى جانب إعلائه صوت العقل فوق كل صوت.

المطلب الثاني:

نظرية السعادة عند الفارابي[1]

الفارابي فيلسوف عربي مسلم، له مكانته في الفلسفة الإسلامية، ودوره الكبير في إرساء قواعدها، وتبسيط نظرياتها، وهو " أول من صاغ الفلسفة الإسلامية في ثوبها الكامل ووضع أصولها ومبادئها، نحن لا ننكر أنَّ الكندي تنبه قبله إلى دراسة أفلاطون وأرسطو، وعرض لبعض نظرياتهما بالشرح والاختصار، ولكنَّا لا نجد لديه مذهباً فلسفياً كاملاً بكل معاني الكلمة، بل هي نظرات متفرقة ومتعلقة بموضوعات مختلفة لا رابطة بينها، أمَّا الفارابي فقد لم هذا الشعث، وأقام دعائم مذهب فلسفي متصل الحلقات" [2].

والسعادة عند الفارابي هي: "أن تصير نفس الإنسان من الكمال إلى الوجود إلى حيث لا تحتاج في قوامها إلى مادة، وذلك أن تصير في جملة الأشياء البريئة عن الأجسام، في جملة الجواهر المفارقة للمواد، وأن تبقى على تلك الحال دائماً أبداً، إلا أن رتبتها تكون دون رتبة العقل الفعَّال"[3].

وكما ربط فلاسفة اليونان بين الفضيلة والسعادة، فإنَّنا نجد الفارابي يذهب إلى الربط بينهما، فيقول في (تحصيل السعادة): " الأشياء الإنسانية التي إذا حصلت في الأمم وفي أهل المدن حصلت لهم بها السعادة الدنيا في الحياة الأولى، والسعادة القصوى في الحياة

(١) الفارابي: أبو نصر محمد بن محمد (٢٦٤ . ٣٩٩هـ/ ٨٧٨ . ٩٥٠م): فيلسوف عربي، يُعتبر ألمع النجوم الساطعة في تاريخ الفكر العربي، وأحد أوائل المفكرين الذين عرَّفوا العرب بفلسفتي أرسطو وأفلاطون، حاول التوفيق بين الشريعة الإسلامية والفلسفة اليونانية، تأثر به كل من ابن سينا وابن رشد، ولُقب بالمعلم الثاني، على اعتبار أنَّ أرسطو هو المعلم الأول. (معجم أعلام المورد، منير البعلبكي، ص٣١٠، مرجع سابق).

(٢) في الفلسفة الإسلامية، د/ إبراهيم مدكور، ص٣٥، دار إحياء الكتب العربية، عام: ١٣٧٦هـ/ ١٩٤٧م.

(٣) التفكير الفلسفي في الإسلام، د. عبد الحليم محمود، ص١٨٠، دار المعارف، القاهرة، ط٢.

الأخرى؛ أربعة أجناس: الفضائل النظرية، والفضائل الفكرية، والفضائل الخلقية، والصناعات العملية"(١).

فهو ينظر إلى السعادة والفضيلة على أنَّهما وجهان لعملة واحدة، فلا فضيلة بلا سعادة ولا سعادة بلا فضيلة، كما ذهب فلاسفة اليونان (٢)، وأعظم أنواع الفضائل عنده هي الفضيلة الخلقية، فهو يرى " أنَّ الفضيلة الخلقية هي أم الفضائل، وأنَّها هي الفضيلة الجامعة التي تجمع كل الفضائل الأخرى ... وبقدر ما يحصل للإنسان من هذه الفضائل تكون رتبته في الوجود وتكون سعادته القصوى "(٣).

والفلسفة عند الفارابي هي الطريق إلى تحصيل السعادة ونيلها؛ لأنَّ السعادة في جوهرها تأمل، ولذة وبهجة نتيجة هذا التأمل، ولا يمكن للإنسان أن يصل إلى هذه المرتبة من السعادة والبهجة إلا إذا أدت به تأملاته إلى إقامة التوازن بين مطالب الجسم ومطالب العقل، فعرف الوزن الحق لكل شيء، وزهد في الدنيا وفي الشهوات الحسية الجسدية وفي المال وفي كافة الأشياء الزائلة؛ لأنَّ الإنسان كائن روحي عاقل في الأساس، وسعادته إنَّما تكون بتحقيق طبيعته التي تخصه، والتي يتميز بها عن بقية الكائنات الأخرى (٤).

إذاً فعلم الأخلاق عند الفارابي هو من العلوم الغائية التي تسعى إلى تحقيق غاية محددة ألا وهي السعادة القائمة على المعرفة، والمرتبطة بفعل الخير واكتساب الفضيلة، كما أنَّ الأخلاق عند الفارابي لا تتعلق بجميع الأفعال الإنسانية، وإنَّما تتعلق بالأفعال

(١) تحصيل السعادة، أبو نصر الفارابي، ص٢٥، دار الهلال، بيروت، لبنان، ط١، عام: ١٩٩٥م.

(٢) يراجع: علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، أرسطو طاليس، ج١، ص٢١٩، مرجع سابق.

(٣) نظرية السعادة عند فلاسفة الإسلام، د/ سعيد مراد، ص٣٨، مرجع سابق.

(٤) مدخل جديد إلى الفلسفة، د/ مصطفى النشار، ص٩٩، مرجع سابق، بتصرف بسيط.

الإرادية وحدها، وهي تتسع – أي الأخلاق – لتشمل المجتمع بأكمله وتعمل على إصلاحه، " وقد فرَّق الفارابي بين نوعين من الأفعال:

النوع الأول: أفعال تساعد في بلوغ السعادة وقد أطلق عليها "الأفعال الجميلة"، وهي تصدر عن الفضائل، وهذه خيرات هي لا لأجل ذواتها بل أنَّما هي خيرات لأجل السعادة.

النوع الثاني: أفعال تعوق عن تحقيق السعادة، وقد أطلق عليها (الشرور)، وهي الأفعال القبيحة والهيئات والملكات التي تكون عنها هذه الأفعال هي النقائص والرذائل والخسائس [١].

وعلى ذلك فالسعادة تتحقق أولاً: عن طريق العقل والحكمة والتأمل. ثانياً: الابتعاد عن الأعمال القبيحة والشهوات"[٢].

وهذا النوع من السعادة يُعرَف بالسعادة الفردية التي يسعى الفرد إلى تحصيلها بنفسه وتحقيقها بذاته، ولكن هناك نوع من السعادة المجتمعية سعى الفارابي إلى تحقيقها من خلال التنظير لها، ووضع أصولها وقواعدها في كتابه **(آراء أهل المدينة الفاضلة)** متأثراً إلى حد كبير بأفلاطون في جمهوريته، ولقد قام الفارابي بإسقاط سعادة الفرد على سعادة المجتمع، حيث " يشبه الفارابي المدينة الفاضلة بالبدن الصحيح التام، فكما أنَّ البدن يختص كل عضو فيه بالقيام بعمل معين، وتتعاون أعضاؤه كلها في سبيل الوصول إلى غاية واحدة وهي إقامة حياة كاملة والحفاظ عليها والتعاون على الأشياء التي تنال بها السعادة، وهذه الغاية القصوى لن تتحقق إلا إذا اختص كل عضو في المدينة بعمل

(١) يراجع: آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها، أبو نصر الفارابي، ص٦١: ٦٢، مؤسسة هنداوي، القاهرة.

(٢) نظرية السعادة عند فلاسفة الإسلام، د. سعيد مراد، ص٣٩: ٤٠، مرجع سابق.

معين، ويقوم به على أكمل وجه، فهو يرى أنَّ جوهر ومضمون المدينة الفاضلة والمعيار المميز لها هو السعادة المطلقة " [١].

ويعد الفارابي الأساس الأول لقيام مدينته هو ضرورة الاجتماع لغرض التعاون والعمل لسد حاجات الجماعة، ووضع قانون تسير عليه ليحقق من خلاله فضيلة العدالة، ويركز على سيادة النظام، وأن يكون هدف المدينة الفاضلة هو تحقيق السعادة لكل فرد من أفرادها، وسبيل الوصول إلى السعادة يتم بالمعرفة، وتسود في المدينة الفاضلة رابطة الصداقة التي تحقق من خلالها المحبة، أمَّا هذا الترابط الاجتماعي فهو فطري في الأفراد، فهم يحتاجون إليه لكي يحققوا الكمال[٢].

وتجدر الإشارة إلى أنَّ المدينة الفاضلة عند الفارابي ليست مقصودة لذاتها، ولم يكن يهدف إلى إنشاء مدينة مادية يطبق من خلاله نظرياته وفلسفته، وإنَّما هي مدينة مثالية خيالية رسمها أفلاطون بين أسطر فلسفته من أجل إيجاد طريق إلى السعادة، والأخذ بيد الناس إليها، ولذا " يعرف الفارابي المدينة الفاضلة بأنَّها: هي التي يقصد بالاجتماع فيها التعاون على الأشياء والتي تنال بها السعادة"[٣]، وفي هذا يقول هنري كوربان: "مهما كانت المدينة الفاضلة فاضلة فإنَّها لم تكن بذاتها ما قصد اليه الفارابي، إن هي الا وسيلة لهداية الناس الى طريق السعادة المطلقة" [٤].

وختاماً: فإنَّ نظرية السعادة عند الفارابي هي نظرية توفيقية عمل الفارابي من خلالها على الجمع والتوفيق بين مصادر متعددة، وروافد متنوعة، جمع من خلالها بين الفلسفة

(١) المدينة الفاضلة بين أفلاطون والفارابي، إيناس ممدوح محمد، ص١٥٤، مجلة بحوث الشرق الأوسط، العدد الحادي والأربعون.

(٢) قراءات جديدة في قضايا فلسفية، د. عبد الجليل كاظم الوالي، ص٥٨، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط١، عام: ٢٠١٠م.

(٣) المرجع السابق، ص٥٨.

(٤) تاريخ الفلسفة الإسلامية، هنري كوربان، ص٢٥١، ترجمة: نصير مروة ـ حسن قبيسي، عويدات للنشر والطباعة، بيروت، لبنان، ط٢، عام: ١٩٩٨م

اليونانية والشريعة الإسلامية مستخدماً عقله في تطويع نظريات اليونان لشريعة الإسلام، وهذا في الحقيقة وإن كان تميزاً وتفرداً فلسفياً إلا أنَّه كان سبباً في إخفاقه بصورة ملحوظة في إظهار ملامح السعادة الحقيقية؛ حيث إنَّه وعلى الرغم من تغليبه جانب الروح على جانب المادة في حديثه عن السعادة، إلا أنَّه لم يستطع التخلص من شغفه الشديد بفلاسفة اليونان فجعل السعادة رهينة الفضيلة، وهذا وإن كان في ظاهره يوافق ما جاء به الإسلام من خلال الدعوة إلى سعادة البشرية بإتمام مكارم الأخلاق، إلا أنَّ مصطلح الفضيلة عند فلاسفة اليونان هو مصطلح منعزل عن هداية الأديان، ودعوة الرسل، ولذا فلا بد أن تكون الفضيلة المؤدية إلى السعادة نابعة من الدين الحق والنبي المرسل حتى تؤتي ثمارها، وتشرق أنوارها على أصحابها في الدنيا والآخرة.

المطلب الثالث:

نظرية السعادة عند إخوان الصفا

إخوان الصفاء وخلان الوفاء واحدة من أهم الجماعات الفكرية التي ظهرت في تاريخ المسلمين الفكري والسياسي، وأيضاً من أشهر هذه الجماعات، وأكثرها تميزاً، ظهرت أول ما ظهرت في البصرة في النصف الثاني من القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي (٣٧٣ هـ، ٩٨٣ م) وكانت سرية التنظيم، لتنظيمها مستويات تصعد قاعدته إلى قمة هرمه، ولمجموعاتها اجتماع أسبوعي للبحث والدرس والتوجيه، وفي مباحثهم التي تبلورت في رسائلهم تمتزج السياسة بالفلسفة بالعلوم بالدين [١].

ولقد ارتبطت نظرية السعادة عند إخوان الصفا بالأخلاق ارتباطاً وثيقاً، وتناول إخوان الصفا الأخلاق بصورة فلسفية جمعت بين تأثرهم بالدين والفلسفة، بل وبعلوم أخرى كعلوم الفلك والنجوم والكواكب، والأخلاق عند إخوان الصفا ليست نوعاً واحداً، وإنَّما تنقسم إلى قسمين مختلفين؛ قسم فطري متجذر في طبع الإنسان يسهل فعله وإظهاره، وقسم مكتسب قد يصعب فعله وإظهاره ويحتاج حينئذٍ إلى اجتهاد يدفعه، وضوابط دينية توجهه [٢].

والبشر عند إخوان الصفا عندهم القابلية لجميع الأخلاق، وعندهم القدرة على اكتسابها والتخلق بها؛ حيث إنَّ الإنسان قد جمع الله عزوجل في بُنيته وخلقته كل الأخلاط والمزاجات التي تُهيؤه لقبول جميع الأخلاق واكتسابها [٣].

ولقد ردَّ إخوان الصفا اختلاف الأخلاق من شخص لآخر إلى اعتبارات متنوعة

(١) موسوعة السياسة، عبد الوهاب الكيالي، ج١، ص١١٢، مرجع سابق.

(٢) يراجع: رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا، المجلد الأول، ص٣٠٥، مكتب الإعلام الإسلامي، طهران، جمادى الأولى ١٤٠٥هـ.

(٣) يراجع: المرجع السابق، ص٢٩٧، ٢٩٨.

وأسباب متعددة، حصروها في أربعة أسباب، وهي: الأخلاط الجسدية، والبيئة وتربة البلد التي ينشأ فيها الفرد ويتأثر بها، والدين والعقيدة، واختلاف موجبات أحكام النجوم(١).

وعلى الرغم من أنَّ إخوان الصفا قد ردوا الأخلاق إلى أسباب متنوعة ومتعددة غير التربية، إلا أنَّهم لم يغفلوا دور التربية وأثرها في تنمية الأخلاق وتطورها، فهم يرون أنَّ الصبي إذا نشأ مع أصحاب الشجاعة والفروسية صار فارساً مثلهم، والصبي الذي ينشأ مع النساء والمخانيث ويتربى معهم يصير أيضاً مثلهم، وعلى هذا القياس يجري حكمُ سائر الأخلاق والسجايا التي يتطبع عليها الصبيانُ منذ الصغر، إما بأخلاق الآباء والأمهات أو الإخوة والأخوات والأتراب والأصدقاء والمعلمين والأستاذين المخالطين لهم في تصاريف أحوالهم، وعلى هذا القياس حكم الآراء والمذاهب والديانات جميعًا"(٢).

وهم بذلك يشيرون إلى قول النبي ﷺ " مَا مِنْ مَوْلُودٍ إِلَّا يُولَدُ عَلَى الفِطْرَةِ، فَأَبَوَاهُ يُهَوِّدَانِهِ أَوْ يُنَصِّرَانِهِ، أَوْ يُمَجِّسَانِهِ، كَمَا تُنْتَجُ البَهِيمَةُ بَهِيمَةً جَمْعَاءَ، هَلْ تُحِسُّونَ فِيهَا مِنْ جَدْعَاءَ"(٣).

وكما نظر فلاسفة اليونان إلى السعادة نظرة غائية فكذلك فعل إخوان الصفا، حيث ذهبوا " إلى أنَّ السعادة هي غاية الإنسان، وتتحقق هذه السعادة ببلوغ الإنسان درجة من الكمال العقلي تجعل نفسه مستعدة لقبول الإلهام من الملائكة، فيصل بذلك لفهم أسرار الوجود المكنونة، والسبيل إلى ذلك يكون بالأخلاق والعلم (٤).

وهذا يؤكد تأثرهم الواضح بالفلسفة اليونانية، تأثراً أبعدهم عن تعاليم الإسلام؛ حيث جعلوا الارتقاء والكمال الذي يمنح صاحبه الشفافية والإلهام هو الارتقاء العقلي لا الروحي، وهذه دعوة إلى الفضيلة العقلية التي دعا إليها سقراط وأفلاطون وأرسطو ومن سار على

(١) يراجع: رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا، المجلد الأول، ص٢٩٩، مرجع سابق.

(٢) المرجع السابق، ص٣٠٧.

(٣) صحيح البخاري كِتَابُ الجَنَائِزِ، بَابُ إِذَا أَسْلَمَ الصَّبِيُّ فَمَاتَ، هَلْ يُصَلَّى عَلَيْهِ، وَهَلْ يُعْرَضُ عَلَى الصَّبِيِّ الإِسْلاَمُ، حديث رقم١٣٥٨.

(٤) مقدمة في علم الأخلاق، د. محمود حمدي زقزوق، ص٩٧، مرجع سابق.

دربهم من فلاسفة اليونان، أضف إلى ذلك أنَّهم " يعتنقون مذهب الحكماء والفلاسفة من أنَّ كل شيء يراد ويطلب من أجل الخير، وأنَّ الخير يُراد من أجل ذاته، والخير المحض هو السعادة، وأنَّ السعادة تُراد لنفسها لا لشيء آخر[١].

إذا فالسعادة عندهم تطلب لذاتها، فهي غاية أخلاقية، ونتيجة غائية للخير والفضيلة، وقد تأثروا في ذلك أيضاً بفلاسفة اليونان القدامى كسقراط وأفلاطون وأرسطو الذين ربطوا بين الفضيلة والسعادة[٢]، واعتبروا السعادة غاية أخلاقية[٣] تُطلب لذاتها.

ولقد قسَّم إخوان الصفا السعادة إلى نوعين: سعادة دنيوية، وسعادة أخروية[٤]، وأهل السعادة والشقاوة عندهم ينقسمون وفقاً لحالهم في الدنيا والآخرة إلى أربعة أقسام:

١. سعداء الدنيا والآخرة: وهم الذين وفر حظهم في الدنيا من المال والمتاع والصحة، ومُكنوا فيها، فاقتصروا منها على البُلغة ورضوا بالقليل، وقنعوا به، وقدَّموا الفضل إلى الآخرة ذخيرة لأنفسهم.

٢. سعداء الدنيا أشقياء الآخرة: وهم الذين وفر حظهم من الدنيا ومتاعها فانغمسوا في شهواتها ولم يتعظوا وينقادوا لأوامر الله، وإنَّما تجاوزوا حدوده وبغوا وأسرفوا.

٣. أشقياء الدنيا سعداء الآخرة: وهم فئة من الناس طالت أعمارهم، وكثرت مصائبهم وهمومهم، ولم يحظوا بشيء من نعيم الدنيا ولذاتها، ولكنَّهم أطاعوا الله ولم يتعدوا حدوده.

٤. أشقياء الدنيا والآخرة: وهم الذين بُخِسوا حظهم في الدنيا فطالت أعمارهم، وكثرت

(١) ينظر بتصرف: رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا، المجلد الأول، ص٣١٧، مرجع سابق.

(٢) يراجع: علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، أرسطو طاليس، ج١، ص٢١٩، مرجع سابق.

(٣) يراجع: المرجع السابق، ج١، ص١٨٩.

(٤) رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا، المجلد الأول، ص٣١٧ ـ ٣١٨، مرجع سابق.

همومهم ومصائبهم، ولم يأتمروا بأوامر الله ويجتنبوا حدوده، فهؤلاء خسروا الدنيا والآخرة جميعاً [١].

وكما قسَّم أرسطو الخيرات المحققة للسعادة إلى خيرات داخلية وخارجية، فكذلك فعل إخوان الصفا، حيث قسموا السعادة إلى قسمين:

١. السعادة الداخلية ٢. السعادة الخارجية.

والسعادة الداخلية أيضاً نوعان:

الأول في الجسد: مثل الصحة والجمال. الثاني في النفس: كالذكاء وحسن الخلق.

والسعادة الخارجية نوعان أيضاً: الأول ـ ملك اليد: كالمال والمتاع.

الثاني: الأقران كالزوجة والصديق، والولد، والأخ، والأستاذ، والمعلم، والصاحب، والسلطان.

ولقد أخذ إخوان الصفا هذا التقسيم من أرسطو، الذي يرى أنَّ الخيرات تنقسم عادة إلى خيرات خارجية، وخيرات النفس، وخيرات الجسم، والسعادة تشمل الجانب المادي في حياة الإنسان، فلايمكن أنَّ يقال على إنسان إنَّه سعيد متى ما كان من الخلقة على تشويه كريه، أو كان غير ذي ولد، أو اذا اختطف منه الموت أولاده وأصدقاءه [٢].

وكما تأثر إخوان الصفا بفلاسفة اليونان في تقسيم السعادة إلى خارجية وداخلية، فكذلك تأثروا بهم في زعمهم تأثير الكواكب والنجوم على سعادة وشقاوة البشر، حيث " اعتقدوا في الكواكب أنَّها أجسام نورانية عاقلة كمذهب اليونانيين القدماء، وأنَّها أرقى في

(١) ينظر بتصرف: رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا، المجلد الأول، الرسالة التاسعة، ص٣٣١ ـ ٣٣٢، مرجع سابق.
(٢) يراجع: علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، أرسطو طاليس، ج١، ص٢٠٣، مرجع سابق.

عقلها من الإنسان، وأنَّ للنجوم تأثيرات قوية في العالم الأرضي"[١]، فذهبوا إلى أنَّ البروج تؤثر على سعادة الأشخاص وشقاوتهم[٢].

وبيَّن إخوان الصفا أنَّ سعادة مواليد أبراج السعادة ليست متساوية، وإنَّما هي متفاوتة بتفاوت درجاتهم، فكل واحد منهم ينال قدراً من السعادة توافق درجته ومكانته [٣].

والأنبياء كما ذكر إخوان الصفا في (رسالتهم الخامسة) موكلون بتحقيق السعادة الأخروية الناتجة عن صلاح الدين والدنيا [٤].

ومن خلال ما سبق يتبيَّن لنا أنَّ فلسفة السعادة عند إخوان الصفا هي فلسفة تلفيقية جمعت بين الفلسفة والشرع، والعقل والنقل، وربطت على المحيط النظري بين الفضيلة والسعادة، وجعلت السعادة غاية وثمرة من ثمرات الأخلاق، ولكن على الرغم من محاولاتهم المتكررة للظهور في مظهر المتبع للشرع وتعاليمه إلا أنَّهم قد عملوا في الحقيقة – وهذا واضح في رسائلهم – على الجمع والمزج بين الأديان والفلسفات المختلفة وجمعها في قالب واحد، هذا بالإضافة إلى تأثرهم الكبير بفلاسفة اليونان وأصحاب الأهواء، ممَّا يجعل فلسفتهم حول السعادة فلسفة قاصرة ومخالفة في كثير من جوانبها لتعاليم الشرع وأوامره ونواهيه، وعلى وجه التحديد ربطهم بين السعادة وأحوال الكواكب و البروج.

(١) ظهر الإسلام، أحمد أمين، ص٣٧٥، مرجع سابق.

(٢) يراجع: رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا، المجلد الأول، الرسالة الثالثة، ص١٤١ ـ ١٤٢، مرجع سابق.

(٣) يراجع: المرجع السابق، ص١٤٩.

(٤) يراجع: المرجع السابق، الرسالة الخامسة، ص٢١١.

المطلب الرابع:

نظرية السعادة عند مسكويه[1]

يعتبر مسكويه من أهم الشخصيات المؤثرة في تاريخ الفلسفة الإسلامية، وذلك لجمعه المتميز بين العقل والنقل، والمادة والروح، والفلسفة والشريعة، فجاءت فلسفته خليطاً معرفياً فريداً، فإلى جانب دراسته للثقافة والشريعة الإسلامية، فقد درس أيضاً الفلسفة اليونانية وتأثر بكبار فلاسفتها، ومن هنا جاءت فلسفته الأخلاقية متأثرة في كثير من ملامحها بالفلسفة اليونانية القديمة، فإذا كان أفلاطون قد بنى فلسفته حول السعادة على مبدأ العدالة الذي يتحقق من خلال الانسجام بين قوى وملكات النفس الثلاث (الغضب، والشهوة، والعقل)، والتي إن تناسبت أمكن تحقيق الفضيلة الرابعة وهي العدالة[2]، وبذلك تتحقق السعادة لدى الفرد.

لقد بنى مسكويه فلسفته الأخلاقية على هذه الفلسفة الأفلاطونية، وردَّ الأخلاق وتباينها إلى حالة النفس وأقسامها، فقسَّم قوى النفس إلى أقسام ثلاثة:

القسم الأول ـ القوة الناطقة أو العاقلة: ويسميها بالملكية وآلتها التي تستعملها من البدن، الدماغ، إذاً فهي قوة عقلية تساعد الإنسان على التفكير السليم، والتمييز بين الخطأ والصواب.

القسم الثاني ـ القوة الشهوانية: ويسميها مسكويه بالبهيمية، وآلتها التي تستعملها من

---

(١) مِسْكَوَيْه (٠٠٠ – ٤٢١ هـ = ٠٠٠ – ١٠٣٠ م): أحمد بن محمد بن يعقوب مسكويه أبو علي، مؤرخ بحاث، أصله من الري وسكن أصفهان وتوفي بها. اشتغل بالفلسفة، والكيمياء والمنطق مدة، ثم أولع بالتأريخ والأدب والإنشاء. وكان قيما على خزانة كتب ابن العميد، ثم كتب عضد الدولة ابن بويه، فلقب بالخازن. (الأعلام، للزركلي، ج١، ص٢١١: ٢١٢، الناشر: دار العلم للملايين، ط١٥، مايو ٢٠٠٢م).

(٢) يراجع: جمهورية أفلاطون، ص١٢١ ـ ١٢٢، مرجع سابق.

البدن: الكبد، فهي قوة تقود النفس إلى الشهوات والرذائل الأخلاقية، وتدفعه إلى اللذات البدنية، والمنافع الحسية المادية.

القسم الثالث . القوة الغضبية: ويسميها مسكويه بالسبعية، وآلتها التي تستعملها من البدن: القلب [١].

ومن خلال هذه القوى الثلاث تتعدد الفضائل والرذائل، ولقد توصل مسكويه من خلال قوى النفس الثلاث إلى فضائل الأخلاق وهي: فضيلة الحكمة النابعة من قوة العقل والفكر، وفضيلة العفة النابعة من مخالفة قوة الشهوة البهيمية، وفضيلة الشجاعة النابعة من قوة الغضب السبعية، وفضيلة العدل النابعة من اجتماع هذه القوى الثلاث وكمالها، وحتى يصل الإنسان إلى السعادة فلا بد أن يجمع بين قوى النفس ويوائم بينها، وفي هذا يقول: " إنَّ من عنى ببعض القوى التي ذكرناها دون بعض، أو تعمد لإصلاحها في وقت دون وقت لم تحصل له السعادة "[٢].

ومن هنا فلقد بنى مسكويه فلسفته الأخلاقية ونظرته للسعادة من خلال الوقوف عند النفس والتعرف عليها، فالوصول إلى السعادة لا يكون إلا من خلال الأخلاق الحسنة والأفعال الطيبة، والأخلاق الحسنة لا يمكن الوصول إليها إلا من خلال تقويم النفس وتهذيبها، "والطريق في ذلك أن نعرف أولا نفوسنا ماهي؟ وأي شيء هي؟ ولأي شيء أوجدت فينا أعني كمالها وغايتها؟ وما قواها وملكاتها التي إذا استعملناها على ما ينبغي بلغنا بها هذه الرتبة العلية؟ وما الأشياء العائقة لنا عنها؟ وما الذي يزكيها فتفلح وما الذي يدسيها فتخيب؟ فإنَّ الله عزَّ من قائل يقول: **{وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا** (٧) **فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا** (٨) **قَدْ**

(١) يراجع: تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، أبو علي أحمد بن مسكويه، ص٢٣ ـ ٢٤، مرجع سابق.

(٢) المرجع السابق، ص١٠٤.

أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا (٩) وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا (١٠)}[١]"[٢].

ولقد ربط مسكويه بين الفضيلة والسعادة شأنه في ذلك شأن أرسطو [٣] ولكنَّه لم يقف عند حدود الفضيلة العقلية كما ذهب أرسطو، وإنَّما يرى أنَّ الوصول إلى الفضيلة لا يكون إلَّا من خلال مجاهدة النفس في التطهر من شوائب النفس ورذائلها، ويؤكد على أنَّ: " الفضائل أنفسها ليست تحصل لنا إلا بعد أن تطهر نفوسنا من الرذائل التي هي أضدادها أعني شهواتها الرديئة الجسمانية ونزواتها الفاحشة البهيمية "[٤].

ولقد توصل مسكويه إلى أنَّ السعادة تنحصر في الخير التام الذي لا يحتاج لغيره وأنَّ " السعادة وهي تمام الخيرات وغاياتها، والتمام هو الذي إذا بلغنا إليه لم نحتج معه إلى شيء آخر، فلذلك نقول: إنَّ السعادة هي أفضل الخيرات"[٥]، وهذا تأثر واضح بفلسفة أرسطو حول السعادة، والذي كان يرى أنَّ "السعادة هي بلا معارضة أكبر الخيرات، الخير الأعلى"[٦].

فالإنسان الفاضل عند مسكويه هو الذي يستطيع تحقيق الخيرات بإرادته ومن ثمَّ تحصيل السعادة، والإنسان الشقي هو الذي يقع في الشرور بإرادته ومن ثمَّ يفقد البهجة والسعادة، ولذا فهو يرى أنَّ: " الأشياء الإرادية التي تنسب إلى الإنسان تنقسم إلى الخيرات والشرور، وذلك أنَّ الغرض المقصود من وجود الإنسان إذا توجه الواحد منا إليه حتى يحصل هو الذي يجب أن يسمى به خيراً أو سعيداً، فأمَّا من عاقه عنها عوائق أخر فهو الشرير الشقي،

---

(١) سورة الشمس: الآية ٧ ـ ١٠.

(٢) تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، مسكويه، ص٩، مرجع سابق.

(٣) يراجع: علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، أرسطو طاليس، ج١، ص٢١٩، مرجع سابق.

(٤) تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، مسكويه، ص١٨، مرجع سابق.

(٥) المرجع السابق، ص٩٠.

(٦) علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، أرسطو طاليس، ج١، ص١٩٢، مرجع سابق.

فإذاً الخيرات هي الأمور التي تحصل للإنسان بإرادته وسعيه في الأمور التي لها أوجد الإنسان ومن أجلها خلق"[١].

ولقد فرَّق مسكويه في فلسفته حول السعادة بين السعادة الناتجة عن اللذة الانفعالية، واللذة الفاعلة، موضحاً أنَّ اللذة الانفعالية هي لذة بهيمية ناقصة مقترنة بالشهوات، وسرعان ما تزول بزوال سببها؛ لأنَّها لذة عارضة، وربما تنقلب إلى آلام، ولكن اللذة الفاعلة فهي لذة ذاتية تامَّة مختصة بالنفس الناطقة العاقلة، ومن صفاتها أنَّها ثابتة لا تنتقل عن حالتها [٢]، ومن هنا فإنَّ السعادة عنده تنتج عن اللذة الفاعلة لا اللذة الانفعالية، و" السعيد تكون لذته ذاتية لا عرضية، وعقلية لا حسية، وفعلية لا انفعالية، والهية لا بهيمية"[٣].

ولقد بيَّن مسكويه أنَّ السعادة هبة إلهية، وغاية ينبغي فعل ما ينبغي فعله لإدراكها، ويؤكد على أنَّ " السعادة فلأنَّها أمر إلهي وإنَّما تفعل الأشياء كلها لأجلها، فهي كذلك أيضاً ممجدة، فعلى هذا الأمر ينبغي ألَّا تمدح السعادة لأنَّها أجل من كل مدح، بل نمجدها في نفسها وتمدح الأمور كلها بها وبقدر قسطها منها"[٤].

وفي معالجة مسكويه لمسألة الخير الأقصى أو السعادة القصوى للإنسان، نرى بوضوح تأثره بما ورثه من الثقافات الإغريقية، كما نرى فيه أيضاً نزعة الاختيار والتلفيق وروح النقد لما يعرض من آراء[٥].

---

(١) تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، مسكويه، ص١٩، مرجع سابق.

(٢) يراجع: المرجع السابق، ص١١١.

(٣) المرجع السابق، ص١١١.

(٤) المرجع السابق، ص١١٤.

(٥) فلسفة الأخلاق في الإسلام وصلتها بالفلسفة الإغريقية، د. محمد يوسف موسى، ص٩٦ ـ ٩٧، مطبعة الرسالة، ط٢، عام: ١٣٦٤هـ/ ١٩٤٥م.

ومن خلال ما سبق يتبيَّن لنا أنَّ فلسفة مسكويه حول السعادة تقوم على الربط بين الخير والفضيلة، إلى جانب الجمع بين الفلسفة النظرية والعملية، والتوفيق بين المادة والروح، ومن هنا كان " رأيه في السعادة وليد تفكير وتأمل، لم يذهب فيها مذهب السابقين قبله، وخاصة أولئك الذين يرون أنَّها تتحقق بالتأمل والفكر، أو بالعمل الدائب المستمر، ولكنَّه يرى أنَّ السعادة جماع الأمرين معاً، فبالفلسفة النظرية يمكن تحصيل الآراء الصحيحة في مجال العلوم كلها: الطبيعي و الرياضي والإلهي، تلك العلوم التي إذا عرفها الإنسان معرفة جيدة ذهبت حيرته واطمأن قلبه، وظهر له الحق، فكانت لذته بذلك عظيمة، وبالفلسفة العملية يمكن تحصيل الهيئة الفاضلة التي تصدر عنها الأفعال الجميلة، ويصل المرء للكمال الخلقي، فلا تتغالب قواه، بل تتسالم وتتساند، وتهيمن عليها القوة المميزة، وتصدر كل أفعاله عنها، فإذا استكمل الإنسان شطري الحكمة – النظرية والعملية – فقد استحق أن يلقب بالحكيم أو الفيلسوف، وبذلك يكون قد نال السعادة الحقيقية"[1].

وختاماً: فإنَّ نظرية السعادة عند مسكويه – كغيره من فلاسفة المسلمين – جاءت على هيئة توفيقية جمعت بين التأثر بفلاسفة اليونان وأفكارهم، وتعاليم الإسلام وأوامره ونواهيه، وظهرت نظرية السعادة عنده في صورة أخلاقية ربط فيها بين الفضيلة والسعادة، وجعل السعادة ثمرة وغاية أخلاقية يحصل عليها الإنسان من خلال التعرف على نفسه وتهذيبها وتقويمها، ورغم تأثره بالفلسفة اليونانية إلا أنَّه خالفهم في عدة أمور من أهمها: أنَّ نظرته للسعادة لم تقف عند حدود المادة والبدن كما فعل فلاسفة اليونان، وإنَّما جمع في فلسفته بين المادة والروح، كذلك لم تقف نظرته للسعادة عند حدود الجانب النظري بل جمع في فلسفته بين الجانبين العملي والنظري، أضف إلى ذلك أنَّه لم ينظر إلى السعادة نظرة دنيوية

(١) دراسات في فلسفة الأخلاق، د. محمد عبد الستار نصار، ص٤٠٢ ـ ٤٠٣، دار القلم، الكويت، ط١، عام: ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م.

فحسب وإنَّما تجاوزت نظرته حدود الدنيا ليؤكد على أنَّ السعادة الدنيوية قاصرة ولن تكتمل إلا إذا اجتمعت معها سعادة الآخرة.

المطلب الخامس:

نظرية السعادة عند الإمام الغزالي [١]

لقد قسَّم الإمام الغزالي – رحمه الله – الأخلاق إلى أخلاق حسنة وأخرى سيئة، وعرَّفها بأنَّها: "عبارة عن هَيْئَةٌ فِي النَّفْسِ رَاسِخَةٌ عَنْهَا تُصْدِرُ الْأَفْعَالَ بِسُهُولَةٍ وَيُسْرٍ مِنْ غَيْرِ حَاجَةٍ إِلَى فِكْرٍ وَرَوِيَّةٍ، فَإِنْ كَانَتِ الْهَيْئَةُ بِحَيْثُ تَصْدُرُ عَنْهَا الْأَفْعَالُ الْجَمِيلَةُ الْمَحْمُودَةُ عَقْلًا وَشَرْعًا سُمِّيَتْ تِلْكَ الْهَيْئَةُ خُلُقًا حَسَنًا، وَإِنْ كَانَ الصَّادِرُ عَنْهَا الْأَفْعَالَ الْقَبِيحَةَ سُمِّيَتِ الْهَيْئَةُ الَّتِي هِيَ الْمَصْدَرُ خُلُقًا سَيِّئًا"[٢].

وأكَّد – رحمه الله – على أنَّ الخلق يمكن تربيته وتنميته، ويرى أنَّه " إذا كانت النفس بالعبادة تستلذ الباطل وتميل إليه وإلى القبائح، فكيف لا تستلذ الحق لو ردت إليه، والتزمت المواظبة عليه؟ بل ميل النفس إلى هذه الأمور الشنيعة خارج عن الطبع، يضاهي الميل إلى أكل الطين، فقد يغلب على بعض الناس ذلك بالعادة، فأمَّا ميله إلى الحكمة وحب الله تعالى، ومعرفته، وعبادته، فهو كالميل إلى الطعام والشراب، فإنَّه مقتضى طبع القلب، لأنه أمر رباني، وميله إلى مقتضيات الشهوة غريب عن ذاته، وعارض على طبعه" [٣].

وبهذا يرى الغزالي – رحمه الله – أنَّ التلذذ بالباطل والشوق إليه ليس من السعادة الحقيقية لأنَّه ليس من أصل الطبع وسلامة الفطرة والقلب، بل إنَّما يحدث هذا عند بعض البشر من باب حكم العادة وسوء التربية، كما قال النبي ﷺ: «مَا مِنْ مَوْلُودٍ إِلَّا يُولَدُ عَلَى الفِطْرَةِ، فَأَبَوَاهُ

---

(١) الغزالي أبو حامد (٤٥٠ . ٥٠٥هـ/ ١٠٥٨ . ١١١١م): أحمد بن محمد بن محمد بن أحمد، أبو الفتوح، مجد الدين الطوسي الغزالي، متكلم، وفيلسوف، ومصلح ديني مسلم، يُعتبر أحد أعظم المفكرين في تاريخ الإسلام، درّس بالنظاميّة نيابة عن أخيه لما ترك التدريس زهادة فيه، أصله من طوس، ووفاته بقزوين وشهرته بالغزالي، أشهر كتبه: إحياء علوم الدين، والمنقذ من الضلال، وتهافت الفلاسفة. (الأعلام للزركلي، ج١، ص٢١٤، مرجع سابق، ومعجم أعلام المورد، منير البعلبكي، ص٣٠١، مرجع سابق).

(٢) إحياء علوم الدين، أبو حامد الغزالي، ج٣، ص٥٣، الناشر: دار المعرفة، بيروت.

(٣) الأخلاق عند الغزالي، زكي مبارك، ص١٥١، كلمات عربية للترجمة والنشر، القاهرة.

يُهَوِّدَانِهِ أَوْ يُنَصِّرَانِهِ، أَوْ يُمَجِّسَانِهِ، كَمَا تُنْتَجُ البَهِيمَةُ بَهِيمَةً جَمْعَاءَ، هَلْ تُحِسُّونَ فِيهَا مِنْ جَدْعَاءَ» (١)، وهو بذلك يؤكد على أنَّ الأصل في النفوس سلامة الأخلاق، واستقامة الطباع.

لقد جاءت نظرة الإمام الغزالي ـ رحمه الله ـ للسعادة نظرة فريدة تميَّز بها عن سابقيه من فلاسفة المسلمين، فلم تكن نظرته للأخلاق والسعادة نظرة كلية توفيقية كما فعل الفارابي؛ حيث إنَّ " الغزالي قد اهتم بالأجزاء، وأصر على التمييز والتفريق، أمَّا الفارابي فقد اهتم بالكل، بالجمع والتوفيق ... وإنَّ الاختلاف بين الرجلين ليس راجعاً الى اختلاف في قدراتهما العقلية، ولا الى تباين في المزاج والميول الشخصية، بل إنَّه اختلاف يعكس مرحلتين مختلفتين من التطور في الفكر العربي الإسلامي في المشرق، بل في التاريخ الحضاري للمشرق العربي" (٢).

أضف إلى ذلك أنَّ فلسفة السعادة عند الإمام الغزالي هي فلسفة دينية إشراقية فلم يطوِّع الدين للفلسفة كما فعل بعض فلاسفة المسلمين، ولم يأخذه شغفه وحبه لفلاسفة اليونان إلى منهج الجمع والتلفيق بين الفلسفة والدين، بل إنَّه أقام فلسفته حول السعادة على أركان الدين وإشراقات التصوف، فبنيت نظرته للسعادة على معرفة الله عزوجل، وتحصيل الفضيلة والأخلاق، وجعل مفتاح ذلك كله معرفة النفس، وفي هذا يقول: " اعلم أن مفتاح معرفة الله تعالى هو معرفة النفس، كما قال سبحانه وتعالى: {سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ}(٣) ... فالواجب عليك أن تعرف نفسك بالحقيقة؛ حتى تدرك أي شيء أنت، ومن أين جئت إلى هذا المكان، ولأي شيء خلقت، وبأي شيء سعادتك، وبأي

(١) صحيح البخاري، كتاب الجنائز، بَابُ إِذَا أَسْلَمَ الصَّبِيُّ فَمَاتَ، هَلْ يُصَلَّى عَلَيْهِ، وَهَلْ يُعْرَضُ عَلَى الصَّبِيِّ الإِسْلاَمُ، حديث رقم: ١٣٥٨.

(٢) نحن والتراث، د/ محمد عابد الجابري، ص٦٥، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط٦، عام: ١٩٩٣م.

(٣) سورة فصلت: الآية ٥٣.

شيء شقاؤك " [١].

فإذا عرف الإنسان نفسه فعليه أن يعمل على تزكيتها وتهذيبها، وذلك من خلال اكتساب الفضائل، واجتناب الرذائل، فهذا أول طريق السعادة، وإذا كان الإمام الغزالي رحمه الله قد ربط بين الفضيلة والسعادة كما فعل كل من سقراط وأرسطو [٢]، إلَّا أنَّه جعل الفضائل وإن كانت تابعة للعقل إلَّا أنها مقيدة بأوامر الشرع، يقول رحمه الله: " إذا عُرف أنَّ السعادة تنال بتزكية النفس وتكميلها، وأنَّ تكميلها باكتساب الفضائل كلها، فلا بد من أن يعرف الفضائل جملة وتفصيلاً، فأمَّا الفضائل بجملتها، فتنحصر في معنيين: أحدهما جودة الذهن والتمييز، والآخر حسن الخلق، أمَّا جودة الذهن فليميّز بين طريق السعادة والشقاوة فيعمل به، وليعتقد الحق في الأشياء على ما هي عليه، عن براهين قاطعة مفيدة لليقين، لا عن تقليدات ضعيفة، ولا عن تخييلات مقنعة واهية، وأمَّا حسن الخلق، فبأن يزيل جميع العادات السيئة، التي عرّف الشرع تفاصيلها، ويجعلها بحيث يبغضها فيجتنبها كما يجتنب المستقذرات، وأن يتعود العادات الحسنة ويشتاق إليها فيؤثرها ويتنعّم بها كما قال عليه السلام: (جعلت قرة عيني في الصلاة)[٣] ومهما كانت العبادات، وترك المحظورات مع استثقال وكراهة، فذلك لنقصان، ولا ينال كمال السعادة به"[٤].

أضف إلى ذلك أنَّه لم يقف عند حدود السعادة الدنيوية كما فعل فلاسفة اليونان، وإنَّما تجاوز ذلك إلى النظرة الأخروية، فجعل السعادة منوطة بالتفكير في الآخرة وحمل النفس على ذلك، فهو يرى " أنَّ السعادة منوطة بسلامة القلب عن عوارض هذا العالم قال الله

(١) كيمياء السعادة، الإمام أبو حامد الغزالي، ص٤، الناشر: مطبعة السعادة، مصر، ط٢ ـ عام: ١٣٤٣هـ.

(٢) يراجع: علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، أرسطو طاليس ـ ج١، ص٢١٩، مرجع سابق.

(٣) سنن النسائي، كتاب عشرة النساء، باب حب النساء، حديث رقم: ٣٩٣٩، حسن صحيح.

(٤) ميزان العمل، الإمام أبو حامد الغزالي، ص٢٥٤ ـ ٢٥٥، تحقيق: د. سليمان دنيا، الناشر: دار المعارف، مصر، ط١، عام: ١٩٦٤هـ.

تَعَالَى: {إِلَّا مَنْ أَتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ}[1] والبخل من عوارض الدنيا، والتبذير أيضاً من عوارض الدنيا، وشرط القلب أن يكون سليماً منهما أي لا يكون ملتفتاً إلى المال، ولا يكون حريصاً على إنفاقه ولا على إمساكه "[2].

ونلاحظ أنَّ الإمام الغزالي – رحمه الله – قد تجاوز بالأخلاق حدود الحواجز الدنيوية الزائلة، ليرتقي بها إلى عالم الآخرة حتى يسلم القلب من تكدره، وتتخلص النفس من شوائبها، فتحظى بالسعادة الحقيقية، هذه السعادة لا ينتج عنها مجرد لذة مادية بدنية فقط كما ذهب فلاسفة اليونان وغيرهم، وإنَّما هي سعادة روحية تُشرق على الروح حتى تغمر البدن والجوارح، واللذة الناتجة عن هذه السعادة هي لذة الرجوع إلى الحق وأصل الفطرة، وهذه السعادة واللذة الأخلاقية لا يمكن الوصول إليها عند الإمام الغزالي إلا من خلال مجاهدة النفس ورياضة الجوارح على التخلق بالأخلاق الطيبة والابتعاد عن مساوئ الأخلاق ورذائلها، وهذا عنده من عجيب العلاقة بين القلب والجوارح، يقول رحمه الله: " فَإِذَنْ قَدْ عَرَفْتَ بِهَذَا قَطْعًا أَنَّ هَذِهِ الْأَخْلَاقَ الْجَمِيلَةَ يُمْكِنُ اكْتِسَابُهَا بِالرِّيَاضَةِ وَهِيَ تَكَلُّفُ الْأَفْعَالِ الصَّادِرَةِ عنها ابتداء لتصير طبعاً انتهاء، وَهَذَا مِنْ عَجِيبِ الْعَلَاقَةِ بَيْنَ الْقَلْبِ وَالْجَوَارِحِ أعني النفس والبدن، فإن كل صِفَةً تَظْهَرُ فِي الْقَلْبِ يَفِيضُ أَثَرُهَا عَلَى الْجَوَارِحِ حَتَّى لَا تَتَحَرَّكَ إِلَّا عَلَى وَفْقِهَا لَا مَحَالَةَ، وَكُلُّ فِعْلٍ يَجْرِي عَلَى الْجَوَارِحِ فَإِنَّهُ قَدْ يَرْتَفِعُ مِنْهُ أَثَرٌ إِلَى الْقَلْبِ، والأمر فيه دور "[3].

وبيَّن – رحمه الله – أنَّ السعادة تُبنى على التوسط في قوة الغضب والشهوة والعلم، فهو يرى أنَّ " تمام السعادة على ثلاثة أشياء: قوة الغضب، قوة الشهوة، قوة العلم، فيحتاج أن يكون أمرها متوسطاً؛ لئلا تزيد قوة الشهوة فتخرجه إلى الرخص فيهلك، أو تزيد قوة الغضب

(1) سورة الشعراء: ٨٩

(2) إحياء علوم الدين، أبو حامد الغزالي، ج٣، ص٥٧، مرجع سابق.

(3) المرجع السابق، ص٥٩.

فتخرجه إلى الحمق فيهلك.

فإذا توسطت القوتان بإشارة قوة العلم دل على طريق الهداية، وكذلك الغضب إذا زاد سهل عليه الضرب والقتل، وإذا نقص ذهبت الغيرة والحمية في الدين والدنيا، وإذا توسط كان الصبر والشجاعة والحكمة، وكذا الشهوة إذا زادت كان الفسق والفجور، وإن نقصت كان العجز والفتور، وإن توسطت كان العفة والقناعة وأمثال ذلك " (١).

والسعادة الحقيقية عند الإمام الغزالي هي السعادة الأخروية، وما عداها سميت سعادة إمَّا مجازاً أو غلطاً، كالسعادة الدنيوية التي لا تعين على الآخرة، وإمَّا صدقاً ولكن الاسم على الأخروية أصدق: وذلك كل ما يوصل إلى السعادة الآخروية ويعين عليه، فإنَّ الموصل إلى الخير والسعادة قد يسمى خيراً وسعادة(٢).

وختاماً؛ فإنَّ فلسفة السعادة عند الإمام الغزالي هي فلسفة أخلاقية فريدة تقوم على معرفة النفس وتهذيبها، وتُبنى على مكارم الأخلاق وفضائلها، وتستقيم باعتدال قوى النفس وتوسطها بين الإفراط والتفريط، والسعادة عنده تنقسم إلى سعادتين: مجازية دنيوية، وحقيقية أخروية، فالسعادة الناتجة عن اللذات البدنية، والحظوظ النفسية ما هي إلا سعادة وهمية عارضة سرعان ما تزول وتندثر، ولكنَّ السعادة الحقيقة هي سعادة الروح، ولذتها هي لذة معنوية تشرق على البدن وترتقي به، وتدفعه إلى الوصول إلى السعادة الباقية في عالم الآخرة.

أضف إلى ذلك أنَّ فلسفة السعادة عند الإمام الغزالي – رحمه الله – قد جمعت بين الشرع الإسلامي الحنيف بمصدريه الشريفين "القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة"، والتصوف الإسلامي بمشربه الراقي ومعينه الصافي، وكذلك الفلسفة اليونانية العقلية.

(١) كيمياء السعادة، الإمام أبو حامد الغزالي، ص١١، مرجع سابق.

(٢) ينظر بتصرف: ميزان العمل، الإمام أبو حامد الغزالي، ص٣٠٤ ـ ٣٠٥، مرجع سابق.

المبحث الثالث:

موازنة نظرية السعادة بين الفلسفتين وموقف الإسلام منها

لقد وقفت في المبحثين السابقين عند نظرية السعادة في الفلسفتين اليونانية والإسلامية، وتبيَّن لنا من خلال عرض هذه النظرية وجود أوجه اتفاق واختلاف وتأثير وتأثر بينهما، وقد دعاني هذا إلى ضرورة عمل موازنة بين الفلسفتين فيما يتعلق بنظرية السعادة، مع بيان موقف الإسلام من هذا الطرح الفلسفي للسعادة، وهذا ما سأقف عنده في المطلبين التاليين:

المطلب الأول:

موازنة نظرية السعادة بين الفلسفة اليونانية والإسلامية

إنَّ الموازنة والمقارنة بين الفلسفتين اليونانية والإسلامية فيما يتعلق بقضية مهمة كقضية السعادة لهو أمر في غاية الأهمية؛ حيث إنَّ هذه الموازنة بمثابة رد على تلك المزاعم والادعاءات التي تسعى إلى هدم هوية الفلسفة الإسلامية، ووضعها في بوتقة الناقل عن الفلسفة اليونانية دون ابتكار وتجديد، وهذا ادِّعاء باطل يتبيَّن زيفه وبطلانه من خلال هذه الموازنة والمقارنة، والتي سأجريها بين الفارابي – باعتباره المعلم الثاني – وفلاسفة اليونان، ولكن تجدر الإشارة بداية إلى " أنَّ الفلسفة العربية الإسلامية قد تأثرت بالفلسفة اليونانية، ولكنَّ ذلك التأثر لا يخفي ملامحها الخاصة، حيث نجد ذلك التأثر من قبل فلاسفة العرب والمسلمين متفاوتاً ... وإذا كانت عقول هؤلاء الفلاسفة قد تأثرت بعقول اليونان في منطقهم وطبيعياتهم، وسائر علومهم، فإنَّ قلوبهم قد ارتوت من معين الدين الإسلامي وتأثرت باتجاهاته، ففي الفلسفة العربية الإسلامية أخذ وتأثر بما قبلها، كما أنَّ فيها خلقاً وابتكاراً أضافت به جديداً إلى الثروة الفكرية العامة[١].

لقد التقت العقول الإسلامية بالفلسفة اليونانية التقاء فريداً نبع عنه تأثر واضح في الآراء والأفكار والقضايا والنظريات، ولقد أدَّى هذا إلى التقاء الفلسفة بالدين، وهذا الالتقاء " كان لا بد من أن يتم وأن يتخذ صورة التوفيق بين النقل والعقل، والتعايش الذي لا مفر منه بين مسلمات العقل ومسلمات الوحي والعقيدة، وبهذه الصورة ظهرت الفلسفة الإسلامية التي تعتبر محاولة للتوفيق بين الفلسفة اليونانية في صورتها المتأخرة، وقضايا

(١) مدخل إلى الفلسفة العربية الإسلامية، د. محمد عبد القوي مقبل، ص٣١: ٣٢، مرجع سابق.

الإسلام الأساسية"[١].

ونتيجة للعقول الإسلامية الفلسفية المتميزة " برع فلاسفة الإسلام في تناول الفلسفة اليونانية وصارت لهم فلسفة خاصة خالفوا فيها كثيراً من آراء المعلم الأول"[٢].

وعلى محيط نظرية السعادة، ومن خلال الموازنة بين الفلسفة اليونانية والإسلامية يتبيَّن لنا أنَّ الفلاسفة المسلمين لم يتأثروا تأثراً كلياً بفلاسفة اليونان وآرائهم حول السعادة – كما رأينا في المبحث الثاني من هذه الدراسة – بل وجدنا تأثراً وتوافقاً في جوانب، وتبايناً واختلافاً في جوانب أخرى، فمن حيث أوجه الاتفاق نجد أنَّ الشغف الشديد قد طبع نظرة فلاسفة المسلمين للسعادة بهذا الطابع اليوناني العقلي، فها هو الفارابي والذي نجد " نظرته للأخلاق تستمد أصولها من النظرة اليونانية الأخلاقية بصفة عامة تلك التي ترى في السعادة الخير الأقصى للحياة الإنسانية بكافة أنشطتها، كما أنها تنبع بصفة خاصة من موقف أرسطو الأخلاقي، فالأخلاق عند كل من الفارابي وأرسطو علم عملي ... وكذلك فإنَّ الأخلاق الفردية عند أرسطو والفارابي تخضع للعلم المدني أي لعلم السياسة، فكأنَّ السلوك الفردي يتفرع من السلوك الاجتماعي "[٣]، وهذا واضح بصورة جلية من خلال حديث الفارابي عن السعادة وكيفية تحصيلها واكتسابها، في كتابه (آراء أهل المدينة الفاضلة)"[٤].

وإذا كان الفارابي قد نظر إلى السعادة نظرة غائية فقد سبقه في ذلك أرسطو قائلاً: "

---

(١) تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، د. محمد علي أبو ريان، ص١٣، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ط٢، عام: ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م.

(٢) المرجع السابق، ص٢٦.

(٣) المرجع السابق، ص٢٥٦ ـ ٢٥٧، بتصرف بسيط.

(٤) يراجع: آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها، أبو نصر الفارابي، ص٦١: ٦٢، مرجع سابق.

السعادة هي الغاية الأخيرة لجميع أعمال الإنسان، فهي مستقلة وكاملة "[١].

وإذا كان الفارابي قد ربط بين الفضيلة والسعادة [٢]، فقد سبقه في هذا أيضاً أستاذه أرسطو موضحاً أنَّ السعادة: "هي فاعلية ما للنفس مسيرة بالفضيلة الكاملة "[٣].

وجدير بالذكر أنَّ تأثر الفارابي بفلاسفة اليونان وآرائهم حول الأخلاق والسعادة لا يعني أنَّه قلَّدهم في كل شيء، وأنَّ فلسفته تكرار للفلسفة اليونانية دون إضافة أو تغيير، فهذا زعم بعيد كل البعد عن الصواب، فإن كانت الأخلاق في الفلسفة اليونانية أخلاق عقلية، وإن كانت السعادة عندهم حسية مادية، إلا أنَّ الأخلاق والسعادة في فلسفة الفاربي قد أتت على هيئة توفيقية جمع من خلالها بين مادية اليونان وروحانية الإسلام، بل إنَّ الجانب الروحي في فلسفته حول السعادة قد تغلب على الجانب المادي وسيطر عليه؛ حيث إنَّه " بالإضافة الى دراسة الفارابي وتأثره بالفلسفة اليونانية فقد تأثر أبو نصر بالمحيط الصوفي الذي كان في عصره، فهو قد عاصر الجنيد والشبلي وكثيراً من أئمة التصوف"[٤]، وهذا يؤكد على أنَّ " نظرة الفارابي إلى السعادة نظرة صوفية متأثرة بطرق معيشته، فإذا كان العقل أرقى من الجسم، كانت السعادة الناشئة عن العقل خيراً من السعادة التي تنشأ عن الجسم"[٥].

هذا بالإضافة إلى أنَّ تقسيم الفارابي لذات الإنسان إلى جوهرين مختلفين جسماني وروحاني يذهب بنا مرة ثانية إلى مخالفته لأرسطو في قضية خلود النفس وفنائها، فإن كانت النفس عند أرسطو صورة للبدن فانية بفنائه إلا أنَّها عند الفارابي خالدة لا تفنى

(١) علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، أرسطو طاليس، ج١، ص١٨٩، مرجع سابق.

(٢) يراجع: تحصيل السعادة، أبو نصر الفارابي، ص٢٥، مرجع سابق.

(٣) علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، أرسطو طاليس، ج١، ص٢١٩، مرجع سابق.

(٤) الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام، د. ناجي التكريتي، ص١٩٤، مرجع سابق.

(٥)ظهر الإسلام، أحمد أمين، ص٣٦١: ٣٦٢، مرجع سابق

بفناء الجسد، وهذا ما تؤيده " نصوص الفارابي وأقواله التي تناثرت في سائر كتبه ورسائله حول هذا الموضوع"(١).

أضف إلى ذلك أنَّ السعادة في فكر فلاسفة اليونان لا تتجاوز المحيط النظري، وهذا ما رفضه الفارابي في فلسفته " فالمعلم الثاني لا ينكر أهمية الجانب النظري، ولكنه يعتبره غير كاف وحده لتكوين فلسفة حقيقية، ولابد من توفر الجانب العملي، فلا يكفي أن يحصل الفيلسوف العلوم النظرية، بل لابد أن تجيء أفعاله متفقة مع ما هو جميل وحق، لأنَّ من يعجز عن فعل الجميل في الواقع، سيعجز عن فعله في الحقيقة، ولعل هذا مما امتاز به الفارابي عن فلاسفة اليونان وزاد به عليهم ... فالعلم والعمل عند الفارابي هما طرفا معادلة متوازنة، لو مال أحد طرفيها اختلت وانهارت، ونرى أيضاً أنَّ هذه الأهمية التي يوليها الفارابي للعمل هي من آثار عقيدته الإسلامية بلا شك، والتي تجعل معيار السعادة عند الانسان وحظه من نعيم الآخرة، ونجاته من النار، هو عمله في هذه الحياة الدنيا، والله تعالى يقول في محكم كتابه الكريم: **{وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا}**(٢)، ويقول تعالى: **{وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى}**(٣)، ويقول سبحانه :**{وَقُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ}**(٤)"(٥).

أمَّا بالنسبة لسعادة المجتمع المتعلقة بالمدينة الفاضلة بين أفلاطون والفارابي فنجد اتفاقاً واختلافاً بين الفلسفتين، فعلى الرغم من وجود " اتفاق في الغاية والهدف، غير أنَّ

(١) الإنسان في الفلسفة الإسلامية (نموذج الفارابي)، د/ إبراهيم عاتي، ص١١٠، مرجع سابق، الهيئة المصرية العامة للكتاب، عام: ١٩٩٣م.

(٢) سورة الكهف: ٤٩.

(٣) سورة النجم: ٣٩.

(٤) سورة التوبة: ١٠٥.

(٥) الإنسان في الفلسفة الإسلامية (نموذج الفارابي)، د/ إبراهيم عاتي، ص٢٤٠، ٢٤١، مرجع سابق.

المنطلقات الفكرية لكل من الفيلسوفين لم تكن واحدة، ولذا كان الاختلاف في رؤية كل منهما للمجتمع الفاضل، ونستطيع أن نجمل ذلك في النقاط التالية:

١ – تظل جمهورية أفلاطون تصوراً لعقلية فيلسوف وثني، بينما مدينة الفارابي نتاج لعقل فيلسوف مسلم، لذا ليس صدفة أن يقدم الفارابي لكتاب (المدينة الفاضلة) و (السياسة المدنية) وغيرها من كتبه السياسية بالبحث في الله وصفاته وصدور الموجودات عنه، بينما يفتتح افلاطون جمهوريته بالبحث في مفهوم العدالة ...

٢ – لا نجد عند الفارابي ما نجده عند أفلاطون من القول بشيوعية الملك والاولاد والنساء، وقد أهمل ذلك الحكيم المسلم لأنَّه يتنافى كلية مع الشرع.

٣ – مدينة الفارابي إنسانية رحبة تخاطب العالم في مجموعه دونما تفريق بين شعب وآخر على أساس اللون والعرق، بينما جمهورية أفلاطون تكاد تنحصر في المجتمع اليوناني، ولا تخلو من نعرة الغرور، والاستعلاء لليونانيين على غيرهم من شعوب الأرض.

ولا شك أنَّ الفارابي قد اكتسب تلك النظرة الانسانية الشاملة مما ورثه عن الإسلام الذي يهدف إلى جمع شعوب الأرض على اختلافها على أسس التقوى: **{يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ}**[١]"[٢].

ومن خلال الموازنة والمقارنة السابقة بين فلسفة الفارابي والفلسفة اليونانية حول السعادة يتبيَّن لنا أنَّ " الفارابي وإن نهل من أرسطو وأفلاطون ووفق بينهما إلا أنَّه لم يقلد أو

(١) سورة الحجرات: ١٣.

(٢) الإنسان في الفلسفة الإسلامية (نموذج الفارابي)، د. إبراهيم عاتي، ص٢٦٧، ٢٦٨، مرجع سابق، بتصرف يسيط.

يحاكي أيَّاً منها؛ بل قدم صيغة مستقلة مختلفة عنها جميعاً، صحيح أنَّه أفاد كثيراً من عقلانية أرسطو وماديته وأوَّلَه وغيره تأويلاً فرضه عليه الواقع الاجتماعي والسياسي والثقافي؛ إلا أنَّه لم يكن في ذلك توفيقياً بين فلسفات متعددة بقدر ما استثمرها جميعاً في تقديم نسق فلسفي إسلامي في سياق تاريخي، وقد عبر هذا النسق الفريد عن قناعته بوحدة المذاهب الفلسفية، واعتقاده بأنَّ الحق واحد استهدفته الحكمة والشريعة معاً"(١).

أضف إلى ذلك أنَّ "الفارابي كانت له شخصية مستقلة تميز بها عن فلاسفة اليونان، وتدل آراؤه المختلفة على أنَّه كان ينطلق أولاً وقبل كل شيء من الإسلام الذي ساهم في تكوينه العلمي والروحي قبل أن يطلع على التراث اليوناني، فالوحي مثلاً حجر الزاوية في فلسفة الفارابي وفي مدينته الفاضلة، بينما هو مفتقد في فلسفة أفلاطون وفي جمهوريته، ونفس الأمر يسري على أرسطو"(٢).

هذه كانت موازنة ومقارنة موجزة أردت من خلالها الإشارة إلى أنَّ الفلسفة الإسلامية وإن نقلت عن الفلسفة اليونانية الكثير من الأفكار والآراء إلا أنَّها لم تكن كحاطب ليل ينقل ما يقع تحت ناظريه دون تمحيص وتدقيق، بل على العكس من ذلك فلقد جاءت دراستهم للفلسفة اليونانية وتناولهم لها في صورة فريدة ومتميزة ظهرت من خلالها العقلية العربية المسلمة والتي لم تكتف بمجرد الترجمة والنقل وإنَّما ترجمت ونقلت وحلَّلت بل وأضافت وانتقدت إذا استلزم الأمر ذلك، وهذا لا يعني أنَّ بعض فلاسفة المسلمين لم يقعوا في شباك الأفكار اليونانية الشاذة والمخالفة لتعاليم الإسلام بقصد أو بدون قصد، بل منهم من تناول هذه الأفكار وروَّج لها ودافع عنها زاعماً موافقتها لتعاليم الشرع وأوامر الإسلام، ولكنَّ على الجانب الآخر وجدنا فلاسفة مسلمين كالإمام الغزالي – رحمه الله

(١) ينظر بتصرف: سوسيولوجيا الفكر الإسلامي، د. محمود إسماعيل، ج٣، ص١٣٥، سينا للنشر، ط٤، عام: ٢٠٠٠م.

(٢) الإنسان في الفلسفة الإسلامية (نموذج الفارابي)، د/إبراهيم عاتي، ص٢٨١، مرجع سابق، بتصرف بسيط.

– يرفضون هذه الأفكار المستوردة والمخالفة لتعاليم الدين وشرائعه، بل وينتقدونها نقداً فلسفياً فريداً ظهر من خلاله مدى تميّز عقلية فلاسفة وعلماء المسلمين، وقدرتهم على التمحيص والتدقيق والتحليل والنقد.

المطلب الثاني:

موقف الإسلام من نظرية السعادة

لقد وقفت في المبحثين السابقين عند نظرية السعادة في الفلسفة اليونانية والإسلامية، ورأينا كيف أنَّ كل فيلسوف من هؤلاء الفلاسفة تحدث عن السعادة من وجهة نظره، ونظَّر لها تنظيراً يوافق عقله وفلسفته، ورغم اختلاف فلاسفة اليونان حول ماهية السعادة وطرق تحقيقها إلا أنَّهم يؤكدون على أنَّ السعادة هي الخير الأقصى والغاية الكبرى، ونحن " لا ننكر بطبيعة الحال أنَّ السعادة تلعب دوراً كبيراً في حياة الإنسان الخُلُقية، ولكنَّنا لا نستطيع أن نجارى تلك المذاهب الأخلاقية التي أضفت على السعادة مكانة كبرى في سلَّم القيم فاعتبرتها القيمة العليا أو الخير الأقصى ... والواقع أنَّ من شأن النتائج في بعض الأحيان أن تنحرف بالحكم الخلقي عن جادة السبيل، فينسى المرء أو يتناسى أنَّ للنية أو المقصد أو الحالة النفسية أو البواعث الداخلية دوراً كبيراً في تحديد طبيعة الفعل الخلقي ... وهذا يجعل أخلاق النتائج أخلاقاً قاصرة تظل بطبيعتها عاجزة عن إصدار أي تقييم خلقي حقيقي على الشخص البشري"(١).

ومن هنا فلقد أخطأت تلك المذاهب الفلسفية التي جعلت من السعادة غاية للأخلاق، وليست هبة أو مكافأة تُمنح " فالسعادة لابد من أن تجيئنا كهبة أو منحة، لا كمكافأة أو جزاء، وهكذا نخلص إلى القول بأن المذهب الأخلاق الذي يدعو إلى السعي وراء السعادة مذهباً يهدم نفسه بنفسه، ما دام من شأن كل جهد يُبذل في سبيل الحصول على السعادة أن يقودنا إلى العجز التام عن التمتع بالسعادة"(٢).

---

(١) المشكلة الخلقية، د. زكريا إبراهيم، ص١٤١ ـ ١٤٢، مرجع سابق، بتصرف بسيط.

(٢) المرجع السابق، ص١٤٦.

وأمَّا بالنسبة لما قام به فلاسفة اليونان من ربط بين الفضيلة والسعادة، فهذا وإن كان خيراً في ظاهره، وانخدع به بعض فلاسفة المسلمين، إلا أنَّ مصطلح الفضيلة في الفلسفة اليونانية لا يمكن أن يكون طريقاً للسعادة؛ حيث إنَّه مصطلح غامض وواسع لا يمكن فهمه وتحديده، ويُقصد به في الغالب الفضيلة العقلية التي يتمتع بها الفلاسفة والحكماء، وهذا في حقيقته هو عين البعد عن السعادة؛ حيث إنَّ إقامة السعادة على الفضيلة العقلية فحسب يجعلها قاصرة، وذلك لقصور العقل بعيداً عن هداية الحق، أضف إلى ذلك أنَّ " العقل وإن صلح لتدبير عامة ما تحته من الموهومات الحسيَّة، ولإمساك كافة ما فوقه من المعقولات البديهية، فإنَّه ليس يصلح لهما إلا بالقوة الإلهية المستعلية عليه "(١).

فالعقل وحده لا يصلح أن يكون مصدراً للفضيلة؛ حيث إنَّ الفضيلة تقوم على ضبط العقل وفق الشرع وأوامره ونواهيه، مع تزكية النفس وتطهيرها، والتمسك بالأخلاق العالية، والمُثل الراقية، التي تنظم علاقات الأفراد والمجتمعات، وهذه أول خطوة من خطوات السعادة، والتي بيَّن الإمام الغزالي –رحمه الله – أنَّها:" تنال بتزكية النفس وتكميلها، وأنَّ تكميلها باكتساب الفضائل كلها"(٢).

كذلك أخطأت تلك المذاهب الفلسفية حين جعلت السعادة مصدراً قوياً للإلزام الخلقي، وهذا ما رفضه الإسلام، والذي نظر إلى الاستقامة الخلقية نظرة مختلفة عن تلك النظرة الفلسفية القاصرة، فالاستقامة الخلقية في الإسلام ليست مشوبة بالأغراض والغايات النفعية – كما فعلت بعض المذاهب الأخلاقية – بل " إنَّ أعظم الأجزية القرآنية يتمثل في نعمة الرضا والارتياح لأداء الواجب، قال تعالى: **{وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاعِمَةٌ** (٨) **لِسَعْيِهَا**

(١) الأمد على الأبد، أبو الحسن العامري، ص٨٧، دار الكندي، بيروت، ط١، عام: ١٣٩٩هـ / ١٩٧٩م.

(٢) ميزان العمل، الإمام أبو حامد الغزالي، ص٢٥٤، مرجع سابق.

رَاضِيَةٌ [٩]}[١]، وفي الحديث الشريف: « **مَنْ سَاءَتْهُ سَيِّئَتُهُ، وَسَرَّتْهُ حَسَنَتُهُ، فَهُوَ مُؤْمِنٌ**»[٢].

وحتى عندما يتحدث القرآن عن النعيم المقيم في الجنة يعقب على ذلك بقوله: {**وَرِضْوَانٌ مِنَ اللَّهِ أَكْبَرُ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ**}[٣]، مؤكدا بذلك المعنى الروحي الذي هو المقصود الأهم.

وأنَّه إذا كانت أنواع الأجزية التي قررها القرآن للفضيلة والرذيلة لا تحصى كثرة الا أنَّ الهدف الذي وضعه نصب عين العامل هدف واحد لا تعدد فيه وهو: وجه الله سبحانه وتعالى محضاً خالصاً، وهذا تعبير روحي عن معنى أداء الواجب لذاته، وهو معنى نجده في القرآن في أكثر من ألف موضع كلها تحث على الفضيلة لما لها من قيمة ذاتية بغض النظر عن كل من آثارها" [٤].

وأمَّا ما قامت به تلك المذاهب الفلسفية من جعل الخيرات المادية والبحث عنها – كالغنى والصحة والمال والجمال – طريقاً للسعادة[٥]، فهو بعيد كل البعد عن السعادة الحقيقية التي رسمها الإسلام حيث جعل الغنى غنى النفس [٦]، والجمال جمال القلب

---

(١) سورة الغاشية: ٨.

(٢) قال عنه الهيثمي: وَرِجَالُهُ رِجَالُ الصَّحِيحِ، إِلَّا أَنَّ فِيهِ يَحْيَى بْنَ أَبِي كَثِيرٍ، وَهُوَ مُدَلِّسٌ وَإِنْ كَانَ مِنْ رِجَالِ الصَّحِيحِ (مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، أبو الحسن الهيثمي، ج١، ص٨٦، تحقيق: حسام الدين القدسي، الناشر: مكتبة القدسي، القاهرة، عام النشر: ١٤١٤ هـ/ ١٩٩٤ م).

(٣) سورة التوبة: ٧٢.

(٤)مقدمة في علم الأخلاق، د/ محمود حمدي زقزوق، ص٧٣ ـ ٧٤، مرجع سابق، بتصرف بسيط.

(٥) يراجع: علم الأخلاق إلى نيقوماخوس ـ أرسطو طاليس ـ ج١ ـ ص٢٠٣ ـ مرجع سابق.

(٦) يقول النبي ﷺ: «لَيْسَ الغِنَى عَنْ كَثْرَةِ العَرَضِ، وَلَكِنَّ الغِنَى غِنَى النَّفْسِ». صحيح البخاري، كتاب الرقاق، باب الغنى غنى النفس، حديث رقم: ٦٤٤٦.

والروح، والقوة في ضبط النفس عند الغضب [١]، وأنَّ البعد عن الحكمة والعفة، وعشق المال والرياسة، وتمكن الدنيا من القلب من أهم أسباب تعاسة القلب وشقاوة الروح والنفس، " فالسعيد المغبوط هو الحكيم العفيف، ضعيفاً كان أو قوياً، والشقي المحروم هو الجاهل الشره، غنياً كان أو فقيراً، فإنَّ العيش الهنيء هو الكرامة والأمن، والمؤثر للعفة والحكمة قد أحرزهما "[٢].

وإذا كانت السعادة تنحصر عند بعض الفلاسفة في جانب المادة واللذة والمنفعة الجسدية كما فعل أبيقور ومن سار على مذهبه ودربه، فإنَّ السعادة في الإسلام " ليست مقصورة على لذات الجسد، بل يرتقي شعور الإنسان بالسعادة بقدر ما يرتفع عن تأثير الجسد والزهد في مطالبه لصالح تلبية مطالب الروح ليحقق ماهيته بالاتصال بالعالم الإلهي، وإدراك حقيقة الوجود والجمال "[٣].

لقد جاء الشرع الشريف لضبط شهوات النفس وكبح جماحها المؤدي إلى فقد السعادة الروحية والراحة النفسية؛ حيث إنَّه " يمكننا أن نخالف بتمييزنا الشهوات التي تقودنا إليها طبيعتنا، والإنسان مُمَكَّن من تقوية أحدهما على الآخر باختياره، ثم الدين الإلهي معاضد له على إيثار ما ينال به سلامة النفس عن آفات البدن بقدر الإمكان، حتى قيل لو لم يكن بين البدن والنفس عناد ذاتي لما انطلق على الإنسان الأمر الإلهي"[٤].

فإذا انتكست الفطرة، واختلت الموازين، وتغلب جانب المادي الأرضي على الجانب الروحي السماوي فإنَّ الألم والحزن يتسلطان على أبدان وأرواح أصحاب الشهوات فينغص

(١) يقول النبي ﷺ: «لَيْسَ الشَّدِيدُ بِالصُّرَعَةِ، إِنَّمَا الشَّدِيدُ الَّذِي يَمْلِكُ نَفْسَهُ عِنْدَ الغَضَبِ». صحيح البخاري، كتاب الأدب، باب الحذر من الغضب، حديث رقم: ٦١١٤.

(٢)الأمد على الأبد، أبو الحسن العامري، ص١٠٥، مرجع سابق.

(٣) فلسفة السعادة، د/ مصطفى النشار، ص٤٥، مرجع سابق.

(٤) الأمد على الأبد، أبو الحسن العامري، ص٩٨، مرجع سابق.

معيشتهم، ويُعكِّر أرواحهم، ويُكدِّر حياتهم، " ولهذا ما اتفق المتديّنون والحكماء الإلهيون عليه أنَّ النفس متى تدنَّست بشهوات بدنها، وأبطلت سلطان عقلها، فقد استوجبت عقوبة الله عز اسمه بالآفات الحسيَّة والآلام الطبيعية، ثم لن تتفادى عن عقوبته إلا برفض شهواتها أولاً، ثم بالتضرع اليه تعالى في تكفير المُجْتَرَحِ من سَيِّآتِه ثانياً"(١).

وإذا كانت السعادة تنحصر عند البعض الآخر في كبح جماح النفس وشهوات البدن، وعزل الإنسان عن الكون المحيط به، وإبعاده عن كل الملذات والرغبات كما فعلت المدرسة الرواقية ومن سار على دربهم من فلاسفة المسلمين كأبي بكر الرازي، فإنَّ الإسلام بنظرته الشمولية يرفض هذه النظرة القاصرة للإنسان وسعادته، حيث " إنَّ طريقة حياة الحكيم الضابط لنفسه كما يريدها أهل الرواق تدخل في روعنا صورة كائن صناعي متضخم العقل على حساب الروح والعاطفة، وليس الإنسان كذلك بل هو مزيج من العقل والوجدان والعاطفة، ولا تتحقق سعادته الأرضية إلا بالموازنة بين هذه العناصر لتتحقق الوسطية بينها فينتج عنها السعادة، وهو المنهج الذي رسمه الإسلام بتشريعه المحدد للسلوك الإنساني في دائرة «الحلال» دون «الحرام»، مستجيبا لدواعي الفطرة في الإنسان، وضابطاً لنوازعها بلا تفريط ولا إفراط "(٢).

إنَّ الإسلام قد جاء ليحدث هذا التوازن الفطري بين المادة والروح، ولذا فإنَّنا لن نصل إلى حقيقة السعادة إلا إذا فهمنا حقيقة العلاقة بينهما، فالله عزوجل قد خلق الإنسان من مادة طينية متعددة التراكيب، متباينة الصفات، متنوعة الأغراض، ثمَّ أودعها سبحانه روحاً نورانية مشرقة، فإذا عمل الإنسان بطاعته وعبادته على إبداء إشراقات روحه ملأت

(١) الأمد على الأبد، أبو الحسن العامري، ص٩٩، مرجع سابق.

(٢) الأخلاق بين الفلاسفة وعلماء الإسلام، د. مصطفى حلمي، ص٥٦، مرجع سابق.

السعادة قلبه وقالبه، وإذا أغفلها وعاش لماديته ولذته طمست معالم هذه الإشراقات الروحانية، وعاش صاحبها حياة الشقاوة والشتات، وعُدم السعادة حتى الممات،

وختاماً: فإنَّ السعادة الحقيقية لن تستقيم في نفوس البشر إلا باستقامة أصحابها على المنهج الرباني الذي رسمه لنا النبي ﷺ، فالنفوس المتمسكة بالعقيدة الصحيحة، والعبودية الخالصة، والتقرب الدائم والمستمر إلى ربِّ العزة سبحانه وتعالى، هي محط الإشراقات الإلهية، والواردات النورانية، والسعادة الحقيقية.

الخاتمة

بعد هذا العرض الموجز لنظرية السعادة بين الفلسفة اليونانية والإسلامية يمكن الوقوف عند بعض النتائج والتوصيات، والتي تتلخص فيما يلي:

أولاً: النتائج

١) مصطلح السعادة من المصطلحات الغامضة التي يصعب حده وتعريفه، وهذا راجع إلى أنَّ السعادة ليست شيئاً مادياً محسوساً يمكن الوقوف عند ماهيته وحقيقته، وإنَّما هو مفهوم عقلي معنوي يصعب ضبطه على الوجه المنشود، ومن هنا اختلف العلماء والفلاسفة في تحديد مفهومه وماهيته، ولعلَّ سبب هذا التخبط في تحديد مفهوم السعادة يرجع إلى عزل السعادة – عند بعض من عرَّفها – عن الدين والأخلاق والعقيدة.

٢) لم تنشأ الفلسفة اليونانية معتمدة على نفسها اعتماداً كلياً – كما زعم البعض – بل تأثرت بالحضارات المجاورة، والثقافات الواردة، ومرَّت بفترات ضعف وقوة حتى وصلت إلى ما وصلت إليه.

٣) جاءت نظرية السعادة في الفلسفة اليونانية كرد فعل للنظرة السوفسطائية للسعادة، والتي وضعت الأخلاق في حيز النسبية، وجعلت الإنسان معيار الخير والشر، وجمعت بين اللذة والسعادة في إطار واحد.

٤) ربط سقراط في نظرته للسعادة بين المعرفة والفضيلة، ورأى أنَّ السعادة إنَّما تتحقق بتحقق الفضيلة في ذات الإنسان، إلى جانب ضرورة توافر المعرفة عنده، وخصوصاً معرفته لنفسه.

٥) السعادة عند أفلاطون لا تحتاج لمقومات خارجية كما ذهب سقراط وأرسطو وإنَّما تعتمد على توافق قوى النفس وانسجامها.

٦) السعادة عند أرسطو هي سعادة تتصف بالغموض والقصور فهي سعادة مادية عقلية، طبقية عنصرية، اختفت فيها إشراقات النفس والروح، ولا يحصل عليها سوى الحكماء والفلاسفة، حيث إنَّ دعوته للسعادة لم تكن موجهة لجميع الناس على حد سواء.

٧) السعادة في المدرسة الرواقية هي في حقيقتها نوع من الألم والشقاء؛ حيث إنَّها تُفقد الإنسان إنسانيته، وتعزله عن المجتمع الخارجي، بل وتعزله عن نفسه واحتياجاته ورغباته، ومشاعره ووجدانه.

٨) السعادة عند أبيقور هي سعادة ذاتية شخصية لا تمت للدين والعقيدة والأخلاق بصلة، حيث تجاهل أبيقور الأخلاق والفضائل، واستبدلها باللذة والمنفعة الذاتية.

٩) الأخلاق عند فلاسفة اليونان هي أخلاق نتائج، وفلسفة السعادة عندهم هي فلسفة غائية تتصف بالغموض والقصور؛ ولذا لم تتجاوز حدود كتاباتهم ومحاوراتهم.

١٠) مصطلح السعادة بين الفلسفتين هو مصطلح أخلاقي تربطه علاقة وثيقة بعلم الأخلاق، والسعادة والفضيلة عندهم وجهان لعملة واحدة؛ فلا سعادة بلا فضيلة ولا فضيلة بلا سعادة.

١١) تبيَّن وجود نقاط اتفاق وتأثير وتأثر بين الفلسفتين، وخاصة فيما يتعلق ببعض الجوانب العقلية الفلسفية، ونقاط اختلاف وتباين فيما يتعلق بالاتجاهات الروحية، والتوجهات الدينية.

١٢) استوعبت الفلسفة الإسلامية الكثير من القضايا الفلسفية التي عالجتها الفلسفة اليونانية، مع الإضافة عليها، وترتيبها، وتنظيمها، ولكنَّ الفارق بين الفلسفتين هو أنَّ السعادة في الفلسفة اليونانية سعادة مادية جسدية لا تتجاوز حدود الدنيا ومادتها، والفضيلة عندهم هي الفضيلة العقلية الفكرية، ولكنَّ السعادة في الفلسفة الإسلامية تجمع في طياتها بين المادة والروح، والدنيا والآخرة، والفضيلة عندهم لم تقف عند حدود الفضيلة العقلية فحسب، ولكنَّها تجاوزت ذلك إلى الفضيلة التربوية التهذيبية، التي تعمل على تهذيب النفس وتقويمها.

ثانياً: التوصيات

١) جمع القضايا الفلسفية والأخلاقية ودراستها دراسة تحليلية مقارنة بين الفلسفتين اليونانية والإسلامية، وبيان مدى موافقتها أو مخالفتها لتعاليم الإسلام، إلى جانب إبراز أوجه الاتفاق والاختلاف، ومواطن التأثير والتأثر.

٢) دراسة نظرية السعادة في الفلسفة الغربية المعاصرة، مع بيان مدى تأثرها بالفلسفة اليونانية والإسلامية.

٣) عمل موسوعة علمية أكاديمية تهدف إلى دراسة فلسفة الأخلاق وعلاقتها بنظرية السعادة دراسة مقارنة بين الفلسفة والدين.

٤) إعداد دراسات أكاديمية وأبحاث علمية تتناول القضايا الفلسفية الشائكة المطروحة في الفلسفتين اليونانية والإسلامية، والتي نحتاج إلى تحرير محل النزاع فيها، مع بيان موقف الإسلام منها.

المراجع

أولاً: القرآن الكريم.

ثانياً: كتب الحديث:

١. السنن الصغرى للنسائي، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، الناشر: مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، ط٢، عام:١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م.
٢. صحيح البخاري، الإمام محمد بن إسماعيل البخاري، تحقيق: محمد زهير بن ناصر، الناشر: دار طوق النجاة، ط١، عام: ١٤٢٢هـ.
٣. مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، أبو الحسن الهيثمي، تحقيق: حسام الدين القدسي، الناشر: مكتبة القدسي، القاهرة، عام النشر: ١٤١٤ هـ/ ١٩٩٤ م.

ثالثاً: كتب اللغة العربية والمعاجم:

٤. الأعلام، للزركلي، الناشر: دار العلم للملايين، ط١٥، مايو ٢٠٠٢م.
٥. تاج العروس من جواهر القاموس، الزَّبيدي، الناشر: دار الهداية.
٦. التعريفات، الشريف الجرجاني، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١، عام: ١٤٠٣هـ /١٩٨٣م.
٧. دستور العلماء، القاضي عبد النبي بن عبد الرسول الأحمد نكري، تعريب: حسن هاني فحص، الناشر: دار الكتب العلمية، لبنان، بيروت، ط١، عام: ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م.
٨. لسان العرب، جمال الدين ابن منظور، فصل السين المهملة، الناشر: دار صادر، بيروت، ط٣، عام: ١٤١٤هـ.

٩. معجم أعلام المورد، منير البعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، ط١، عام: ١٩٩٢م.
١٠. معجم الفلاسفة، جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ط٣، يوليو ٢٠٠٦م.
١١. المعجم الفلسفي، د. مراد وهبة، باب النون، الناشر: دار قباء الحديثة، القاهرة، عام: ٢٠٠٧م.
١٢. المعجم الفلسفي، د. مصطفى حسيبة، دار أسامة للنشر والتوزيع، الأردن، عمان، ط١، عام: ٢٠٠٩م.
١٣. المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، الناشر: الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، القاهرة، عام: ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.
١٤. معجم اللغة العربية المعاصرة، د. أحمد مختار عبد الحميد عمر، الناشر: عالم الكتب، ط١، عام: ١٤٢٩هـ/ ٢٠٠٨م.
١٥. معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، جلال الدين سعد، جلال الدين سعد، دار الجنوب للنشر، تونس
١٦. المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية بالقاهرة، الناشر: دار الدعوة.
١٧. معجم مقاليد العلوم في الحدود والرسوم، الإمام/ جلال الدين السيوطي، تحقيق: أ. د محمد إبراهيم عبادة، الناشر: مكتبة الآداب، القاهرة ـ مصر، ط١، عام: ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٤ م.
١٨. المفردات في غريب القرآن، الراغب الأصفهاني، تحقيق: صفوان عدنان الداودي، الناشر: دار القلم، دمشق، بيروت، ط١، عام: ١٤١٢هـ.

رابعاً: كتب الفلسفة والأخلاق:

١٩. أبيقور الرسائل والحكم، دراسة وترجمة: جلال الدين سعيد، الدار العربية للكتاب.
٢٠. الأخلاق بين الفلاسفة وعلماء الإسلام، د. مصطفى حلمي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١، عام: ١٤٢٤هـ / ٢٠٠٤م.
٢١. الأخلاق بين الفلسفة وعلم الاجتماع، د. السيد محمد بدوي، دار المعرفة الجامعية، عام: ٢٠٠٠م.
٢٢. الأخلاق عند الغزالي، زكي مبارك، كلمات عربية للترجمة والنشر، القاهرة.
٢٣. إخوان الصفا فلسفتهم وغايتهم، الناشر: دار المدى للثقافة والنشر، سوريا، دمشق، ط١، ١٩٩٨م.
٢٤. آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها، أبو نصر الفارابي، مؤسسة هنداوي، القاهرة.
٢٥. الأمد على الأبد، أبو الحسن العامري، دار الكندي، بيروت، ط١، عام: ١٣٩٩هـ / ١٩٧٩م.
٢٦. الإنسان في الفلسفة الإسلامية (نموذج الفارابي)، د. إبراهيم عاتي، مرجع سابق، الهيئة المصرية العامة للكتاب، عام: ١٩٩٣م.
٢٧. تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، د. محمد علي أبو ريان، تدار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ط٢، عام: ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م.
٢٨. تاريخ الفلسفة الإسلامية، هنري كوربان، ترجمة: نصير مروة ـ حسن قبيسي، عويدات للنشر والطباعة، بيروت، لبنان، ط٢، عام: ١٩٩٨م.
٢٩. تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، د. مصطفى النشار، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، عام: ٢٠٠٠م.

٣٠. تاريخ الفلسفة اليونانية، ولتر ستيس، ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، عام: ١٩٨٤م.
٣١. تاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة.
٣٢. تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، إمانويل كانط، منشورات الجمل، ط١، عام: ٢٠٠٢م.
٣٣. تحصيل السعادة، أبو نصر الفارابي، دار الهلال، بيروت، لبنان، ط١، عام: ١٩٩٥م.
٣٤. التفكير الفلسفي في الإسلام، د. عبد الحليم محمود، دار المعارف، القاهرة، ط٢.
٣٥. تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، أبو علي أحمد بن مسكويه، حققه وشرح غريبه: ابن الخطيب، الناشر: مكتبة الثقافة الدينية، ط١.
٣٦. جمهورية أفلاطون، ترجمة ودراسة د. فؤاد زكريا، ص١٢٣، دار الوفاء، الإسكندرية، عام: ٢٠٠٤م.
٣٧. دراسات في فلسفة الأخلاق، د. محمد عبد الستار نصار، دار القلم، الكويت، ط١، عام: ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م.
٣٨. دروس في الفلسفة، يوسف كرم، إبراهيم مدكور، الناشر: عالم الأدب، بيروت، لبنان، ط١، عام: ٢٠١٦م.
٣٩. الذريعة إلى مكارم الشريعة، الراغب الأصفهاني، تحقيق: د. أبو اليزيد أبو زيد العجمي، دار السلام، القاهرة، عام: ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م.
٤٠. رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا، مكتب الإعلام الإسلامي، طهران، جمادى الأولى ١٤٠٥هـ.

٤١. رسائل فلسفية، أبو بكر محمد بن زكريا الرازي، تحقيق: لجنة إحياء التراث العربي، الناشر: دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط٥، عام: ١٤٠٢هـ / ١٩٨٢م.
٤٢. سبيلك إلى السعادة، سمير شيخاني، دار الآفاق الجديدة، ط٥، عام: ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م.
٤٣. السعادة موجز تاريخي، نيكولاس وايت، ترجمة: سعيد توفيق، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، أكتوبر ٢٠١٣م.
٤٤. سوسيولوجيا الفكر الإسلامي، د. محمود إسماعيل، سينا للنشر، ط٤، عام: ٢٠٠٠م.
٤٥. ظهر الإسلام، أحمد أمين، مؤسسة هنداوي، القاهرة.
٤٦. علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، أرسطو طاليس، ترجمة/ أحمد لطفي السيد، دار الكتب المصرية بالقاهرة، عام: ١٣٤٣هـ/ ١٩٢٤م.
٤٧. الفكر الفلسفي اليوناني وأثره في الفكر الإسلامي، د. خالد حربي، تاريخ النشر: ٢٠١٠م، بدون دار نشر.
٤٨. فلسفة الأخلاق في الإسلام وصلتها بالفلسفة الإغريقية، د. محمد يوسف موسى، مطبعة الرسالة، ط٢، عام: ١٣٦٤هـ/ ١٩٤٥م.
٤٩. الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام، د/ ناجي التكريتي، دار الأندلس، بيروت، عام: ٢٠٠٧م.
٥٠. الفلسفة الرواقية، د. عثمان أمين، تاريخ النشر: ١٣٦٤هـ / ١٩٤٥م، القاهرة.
٥١. فلسفة السعادة، د/ مصطفى النشار، مكتبة الدار العربية للكتاب، القاهرة، ط١، عام: ٢٠١٨م.

٥٢. في الفلسفة الإسلامية، د/ إبراهيم مدكور، دار إحياء الكتب العربية، عام: ١٣٧٦هـ/ ١٩٤٧م.
٥٣. قراءات جديدة في قضايا فلسفية، د. عبد الجليل كاظم الوالي، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط١، عام: ٢٠١٠م.
٥٤. كتاب الفكر الفلسفي والأخلاقي عند اليونان (أرسطو نموذجا)، د. محمد الجبر، دار دمشق، ط١، عام: ١٩٩٤م.
٥٥. كيمياء السعادة، الإمام أبو حامد الغزالي، الناشر: مطبعة السعادة، مصر، ط٢ . عام: ١٣٤٣هـ.
٥٦. محاورة جورجياس، أفلاطون، ترجمة: محمد حسن ظاظا، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، عام: ١٩٧٠م.
٥٧. مدخل إلى الفلسفة العربية الإسلامية، د. محمد عبد القوي مقبل، دار جامعة عدن للطباعة والنشر، اليمن، ط١، عام: ٢٠١٠م.
٥٨. مدخل جديد إلى الفلسفة، د. مصطفى النشار، دار قباء، القاهرة، ط١، عام: ١٩٩٨م.
٥٩. المدينة الفاضلة بين أفلاطون والفارابي، إيناس ممدوح محمد، مجلة بحوث الشرق الأوسط، العدد الحادي والأربعون.
٦٠. مذهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق، د. توفيق الطويل، الناشر: مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط١، نوفمبر ١٩٥٣م.
٦١. المشكلات الأخلاقية والفلاسفة، أندريه كريسون، ترجمة: الإمام/ عبد الحليم محمود، والأستاذ/ أبو بكر ذكري، مطبعة دار الشعب، القاهرة، عام: ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م.

٦٢. المشكلة الخلقية، د. زكريا إبراهيم، مكتبة مصر، القاهرة.
٦٣. مع الفلسفة اليونانية، د. محمد عبد الرحمن مرحبا، الناشر: عويدات، بيروت، لبنان، ط٣، عام: ١٩٨٨م.
٦٤. مقدمة في علم الأخلاق، د. محمود حمدي زقزوق، دار القلم، الكويت، ط٣، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.
٦٥. مقدمة كتاب "الطب الروحاني" لأبي بكر الرازي، د. عبد اللطيف العبد، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، عام: ١٩٧٨م.
٦٦. نظرية السعادة عند فلاسفة الإسلام، د. سعيد مراد، الناشر: عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة، ط١، عام: ٢٠٠١م.

خامساً: الموسوعات:

٦٧. موسوعة الفلسفة، د. عبد الرحمن بدوي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط١، عام: ١٩٨٤م.
٦٨. موسوعة لالاند الفرنسية، أندريه لالاند، تعريب: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط٢، عام: ٢٠٠١م.
٦٩. موسوعة السياسة، عبد الوهاب الكيالي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان.

سادساً: كتب مناهج البحث العلمي:

٧٠. مقدمة في منهج البحث العلمي، د. رحيم يونس كرو العزاوي، ص٩٧، دار دجلة، الأردن، عمان، ط١، عام: ١٤٢٩هـ / ٢٠٠٨م
٧١. أبجديَّات البحث في العلوم الشرعية، فريد الأنصاري، ص٩٦، الناشر: منشورات الفرقان، ط١، ذو القعدة ١٤١٧هـ / ١٩٩٧م.

٧٢. المنهج المقارن مع دراسات تطبيقية، د. عاطف علبي، ص١٣٢، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط١، عام: ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٦م.

سابعاً: كتب عامة:

٧٣. إحياء علوم الدين، أبو حامد الغزالي، الناشر: دار المعرفة، بيروت.

٧٤. ميزان العمل، الإمام أبو حامد الغزالي، تحقيق: د. سليمان دنيا، الناشر: دار المعارف، مصر، ط١، عام: ١٩٦٤هـ.

٧٥. نحن والتراث، د. محمد عابد الجابري، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط٦، عام: ١٩٩٣م.

الفهرس

ملخص البحث ١٥٠

المقدمة ١٥٤

التمهيد ١٥٩

(**تحرير مدلول بعض مصطلحات عنوان البحث**) ١٥٩

المبحث الأول: ١٦٧

نظرية السعادة في الفلسفة اليونانية ١٦٧

المطلب الأول: ١٦٨

نظرية السعادة عند المدرسة السوفسطائية ١٦٨

المطلب الثاني: ١٧٠

نظرية السعادة عند سقراط ١٧٠

المطلب الثالث: ١٧٢

نظرية السعادة عند أفلاطون ١٧٢

المطلب الرابع: ١٧٦

نظرية السعادة عند أرسطو ١٧٦

المطلب الخامس: ١٨٣

نظرية السعادة عند المدرسة الرواقية ١٨٣

المطلب السادس: ١٨٦

نظرية السعادة عند أبيقور ١٨٦

المبحث الثاني: ١٩١

نظرية السعادة في الفلسفة الإسلامية ١٩١

المطلب الأول: ١٩٢

نظرية السعادة عند أبي بكر الرازي ١٩٢
المطلب الثاني: ١٩٧
نظرية السعادة عند الفارابي() ١٩٧
المطلب الثالث: ٢٠٢
نظرية السعادة عند إخوان الصفا ٢٠٢
المطلب الرابع: ٢٠٧
نظرية السعادة عند مسكويه ٢٠٧
المطلب الخامس: ٢١٣
نظرية السعادة عند الإمام الغزالي ٢١٣
المبحث الثالث: ٢١٨
موازنة نظرية السعادة بين الفلسفتين وموقف الإسلام منها ٢١٨
المطلب الأول: ٢١٩
موازنة نظرية السعادة بين الفلسفة اليونانية والإسلامية ٢١٩
المطلب الثاني: ٢٢٦
موقف الإسلام من نظرية السعادة ٢٢٦
الخاتمة ٢٣٢
المراجع ٢٣٥
الفهرس ٢٤٣