النفـــس والعقـــل
في فلسفة مسكويه

د. ناجي التكريتي
جامعة بغداد ـ كلية الآداب

إن هدف مسكويه (توفي ٤٢١هـ) الأول من كتاباته الاخلاقية، هو تقويم النفس والحصول على الخلق الجميل، فهو يبدأ كتابه «تهذيب الأخلاق» فيقول[١]: «إن غرضنا في هذا الكتاب أن نحصل لأنفسنا خلقاً تصدر به عنا الأفعال كلها جميلة». فهو إذن يريد قبل كل شيء أن نعرف نفوسنا، والوسائل التي تزكيها فتفلح، والأشياء التي تعيقها عن طريق كمالها فتخيب. فان مسكويه يريد أن يؤسس فلسفة الأخلاق إذن على النفس وقواها وملكاتها. ولما كان مسكويه فيلسوفاً مشائياً في كليات فلسفته، يذكر أرسطو ويعتمد عليه في كثير من شروح آرائه وضرب الأمثلة، فلا بأس أن نذكر بعض آراء الفيلسوف اليوناني من خلال عرضنا لفلسفة مسكويه وآرائه في النفس والعقل.

وعلى الرغم من علمنا في تاريخ الفلسفة أن أول فيلسوف يبني الأخلاق على المعرفة هو سقراط، وأن كلمته «اعرف نفسك». مشهورة في تاريخ الفكر الأخلاقي. ولذا فإن أرسطو نفسه مصدره الأخلاقي سقراط وأفلاطون، إضافة إلى من سبقهما من فلاسفة اليونان. ومسكويه

(١) مسكويه: تهذيب الأخلاق، تحقيق قسطنطين زريق، بيروت ١٩٦٦ ص ١.

بالرغم من تأثره بفلاسفة المسلمين واليونان[٢]، يرجع مصدره الأول إلى القرآن الكريم، فيشير إلى أن الله عز وجل يقول: ﴿ونفس وماسوّاها فألهمها فجورها وتقواها قد أفلح من زكّاها وقد خاب من دسّاها».

ومن الجدير بالذكر أن أغلب فلاسفة الإسلام أقاموا فكرهم الأخلاقي على النفس وقواها ووجودها وخلودها كالكندي والرازي والفارابي ويحيى بن عدي وابن سينا[٣].

النفس عند مسكويه ليست بجسم ولا جزء منه ولا عرض، بل هي جوهر بسيط غير محسوس بشيء من الحواس، ولا تستحيل أو تتغير كما يستحيل أو يتغير الجسم، فهي إذن جوهر مغاير لجوهر الجسم[٤]. كما أن لكل جسم صورة، وهو لا يقبل صورة أخرى إلا بعد مفارقته الصورة الأولى مفارقة تامة، فمثلاً إذا اتخذ الجسم صورة المثلث فإنه لا يقبل صورة المربع أو الدائرة إلا بعد أن يفارقه الشكل الأول لأنه لا يقبل الصورتين معاً وذلك لاختلاطهما، فلا يخلص الجسم إلا لصورة واحدة واضحة تماماً، ومثال ذلك إذا قبل الشمع صورة نقش في الخاتم، لم يقبل نقشاً آخر إلا إذا زال النقش الأول، مع أن أنفسنا تقبل صورة الأشياء على اختلافها من المحسوسات والمعقولات على التمام والكمال

---

(٢) عالج أفلاطون على لسان سقراط مشكلة النفس وقواها وخلودها في الكتب التالية:
أ ـ طيماوس، ب ـ فيدون، جـ ـ فيدروس، د ـ المأدبة، هـ ـ الجمهورية: الكتاب الرابع والكتاب العاشر.
وبحث أرسطو أمر النفس والأخلاق في كتابيه: أ ـ الأخلاق النيقومافية، ب ـ كتاب النفس.

(٣) انظر مثلاً: الكندي، رسائل الكندي الفلسفية. الرازي، رسائل الرازي الفلسفية. الفارابي، المدينة الفاضلة. يحيى بن عدي، تهذيب الأخلاق. ابن سينا، أحوال النفس.

(٤) مسكويه: تهذيب الأخلاق، ص ٣، الهوامل والشوامل ص ٢٣٢، ٢٣٦ ـ ٢٣٧، ٢٥٣ «ولا بد أن أشير هنا إلى أنني أعتبر الهوامل والشوامل من تأليف مسكويه، وذلك لأن التوحيدي كان يسأل فقط، بينما الإجابة لمسكويه».

من غير مفارقة للرسم الأول، فالصورة الأولى تبقى تامة كاملة، ثم تقبل النفس بعد ذلك صورة بعد صورة دون أن تضعف أو يطرأ عليها شيء من القصور. فالنفس إذن لا يلحقها فتور ولا تعب ولا كلال.

كما يأتي مسكويه بمثال آخر يثبت أن النفس تباين الجسم وتتميز عليه، إذ إن الجسم له صورة الطول والعرض والعمق، وبهذه الخواص صار الجسم جسمًا، وربما يحصل ذلك في قوة النفس الوهمية ولكن النفس لا تصير طويلة أو عريضة أو عميقة(٥).

والنفس عند مفكر إغريقي كبير مثل أرسطو، أساس الحياة(٦)، ولكنه مع هذا يقول إن من الصعوبة جداً معرفة أمر جوهر النفس. ومع أن النفس ـ عنده ـ واحدة إلا أن قواها متعددة(٧)، وهذا بلا شك من تأثير أفلاطون عليه(٨). فقد بقي أرسطو تحت تأثير أفلاطون فيما يخص قوى النفس وتقسيمها. لكن أرسطو يرى أن النفس لا يمكن أن تفعل أو تنفعل بغير جسم، مثل الغضب والرغبة، وحتى الفكر لا يمكن أن يكون بلا جسم، فإن كل النزعات النفسية مثل السرور أو الحزن أو الغضب تحدث تغيراً في الجسم.

ونلاحظ أن أرسطو يستشهد بالفلاسفة السابقين فيما يخص أمر النفس، فهو يشير إلى أن السابقين قالوا: إن المتنفس يختلف عن غير المتنفس بالحركة والإحساس(٩). كما يذكر أرسطو أن بعضهم يقول ـ مشيراً بذلك إلى فلاسفة متقدمين ـ: إن النفس هي الجوهر المحرك(١٠)،

---

(٥) تهذيب الأخلاق ص ٥.

(٦) Aristotle, **De Anima**, I. 402

(٧) **Ibid.**, III. 432

(٨) Plato, **The Republic**, IV. 435

(٩) Aristotle, **op. cit.**, I. 413

(١٠) انظر ذلك مفصلاً في كتاب أرسطو: النفس (الكتاب الأول).

ولذلك قال ديمقريطس: إن النفس نوع من النار[١١]، وإن ذراتها كروية، لأن الذرة الكروية تكون قادرة على الحركة والنفاذ. ولهذا فإن الفلاسفة الذريين مثل ديمقريطس ولوقيبوس يذهبون إلى أن النفس هي التي تمنح الحياة للجسم، وهي التي تجعله قادراً على الحركة، وان الكائن الحي يبقى حياً ما دام قادراً على أخذ هذه الذرات مع التنفس. ويقول أرسطو أيضاً: إن الفيثاغوريين يؤيدون الذريين، لأن بعضهم يقول، إن النفس هي غبار الهواء، والبعض يقول إنها تحرك الغبار. وعلى كل حال فالفيثاغوريون يرون أن النفس تحرك نفسها، فإذن عندهم أهم ميزة للنفس هي الحركة، وسبب ذلك في رأيهم أن كل محرك هو في الوقت نفسه يتحرك. كما يضيف أرسطو قائلاً: ويذهب انكساغوراس إلى أن النفس هي الجوهر المحرك. كذلك عند انكساغوراس أن العقل هو الذي يحرك العالم. ويشير أرسطو إلى أن النفس عند أنباذوقليس مركبة من العناصر الأربعة: التراب والماء والهواء والنار، وأن كل عنصر هو نفس أيضاً. أما عندما يذكر أرسطو اسم أستاذه أفلاطون فيقول إن أفلاطون في كتابه (طيماوس) عنده أن النفس تتكون من العناصر وأن النفس محركة ودرّاكة. نؤيد ما ذهب إليه أرسطو من أن أفلاطون يعالج قضية النفس وعناصرها في كتاب (طيماوس) ولكن فات أرسطو أن أفلاطون يسهب القول في محاورة كاملة عن أمر خلود النفس وهي محاورة (فيدون) ويذكر فيها أيضاً أن النفس هي التي تدرك وتحرك وما الجسم إلا آلة للنفس[١٢]، ويظهر أن أرسطو نظر الموضوع هنا من الناحية الطبيعية فقط وترك الناحية الأخلاقية. ثم يذكر أرسطو أن بعض الفلاسفة ذهبوا إلى أن النفس نار، وذلك لأن النار أخف العناصر، ولأن النار تتحرك ثم تحرك الأشياء. وعندما يذكر أرسطو الفيلسوف هرقليطس، يقول: إن النفس عنده بخار، وهي مبدأ الأشياء وفي حركة

---

(١١) الدكتور علي النشار وجماعته: ديموقريطس، الاسكندرية، ١٩٧٢ ص ٦٧.

(١٢) Plato, **Phaedc**, 94

دائمة[١٣]. أما عندما يستشهد بطاليس فيروي أرسطو أن طاليس يقول: إن النفس محركة. وعند ذكره لديوجين بهذا الصدد، فالنفس عند ديوجين هي الهواء، لأن الهواء برأيه ألطف الأشياء. وينتهي أرسطو من عرضه لآراء الفلاسفة قبله في النفس، فيقول: وهكذا فجميع الفلاسفة يتفقون بأن النفس تتحرك وتحس وهي غير جسمية.

وينتقد أرسطو[١٤] بعد ذلك المذاهب السابقة في النفس. إذ ان النفس برأيه لا تتحرك، وإن الجسم فقط الذي يتحرك، فهي محركة غير متحركة. ثم يتابع نقده قائلاً: إذا تحركت النفس إلى أعلى فهي النار، وإذا تحركت إلى الأسفل فهي الأرض، ولكن هاتين الحركتين تخصان الأجسام النار والأرض. وكذلك إذا قلنا: إن النفس تتحرك بالتنقل، فمعنى هذا أنها تبتعد عن الجسم فيموت ثم تعود إليه، وهذا يعني أن الأحياء تعود إليها الحياة من جديد بعد أن تعود إليها النفس. ومع أن النفس - برأي أرسطو - تحفظ الجسم بحيث إذا فارقته فسد وتلاشى في الحال.

ومع أن أرسطو يذكر أن أفلاطون في كتاب (طيماوس) يقول: إن النفس تحرك نفسها وتحرك الجسم في الوقت نفسه، لأنها متداخلة فيه. يقول أرسطو: إننا نتصور حالات النفس كالفرح والألم والخوف والغضب والحس والفكر إنها حركات. وحتى لو فرضنا هذه الأحوال حركات، فإنها حركات لأعضاء جسمية، فمثلاً الغضب حركة خاصة بعضو القلب، فليست النفس هي التي تغضب أو تحب، بل الأولى أن نقول: إن الإنسان يفعل ذلك عن طريق النفس، فالنفس إذن لا تتحرك، فهي لا تحرك نفسها[١٥].

---

(١٣) للزيادة في التوسع بالموضوع انظر كتاب: د. علي سامي النشار وجماعته: هيراقليطس فيلسوف التغير، الاسكندرية دار المعارف، ١٩٦٩.

(١٤) Aristotle, **op. cit.**, I, 406-407

(١٥) **Ibid.**, I, 409

وعندما يستعرض أرسطو المذهب الأورفي، في أن النفس تنفذ من عالم خارجي إلى الكائنات عند التنفس، يرد عليهم قائلاً: لقد فات هؤلاء أن كثيراً من الكائنات النباتية والحيوانية لا تتنفس. كذلك لا يتفق أرسطو مع طاليس، الذي يقول: إن العالم مملوء بالأنفس، وذلك لأن أرسطو يؤمن بوحدة النفس، ولكن عندما يلاحظ أن بعض الحيوانات الدنيا تنقسم، وكذلك بعض النبات، فيعزي أرسطو أن النفس تبقى في الجزء المفصول، أي أن جميع أجزاء النفس الأصلية تبقى في كل وحدة أو عضو مشطور عن الأصل(١٦).

فأرسطو إذن يفرق بين النفس والجسم، وأن النفس عنده صورة الجسم، ويحد أرسطو النفس بأنها كمال أول لجسم طبيعي آلي(١٧)، كما أن النفس عنده لا تفارق الجسم، لأنه لا يمكن أن توجد نفس بلا جسم(١٨). والجدير بالإشارة أن أرسطو يسند رأيه هذا إلى من سبقه من الفلاسفة فيقول: صح ما ذهب إليه بعض المفكرين، أن النفس لا توجد بغير جسم، فالرأي إذن ليس له وإنما اقتبسه من السابقين(١٩).

النفس عند أرسطو علة الحركة وهي أساس الحركة(٢٠). ولا شك أن الفكرة أفلاطونية فقد بحثها أفلاطون بالتفصيل في محاورة (فيدون). كما أن قوى النفس عند أرسطو(٢١) خمس وهي: الغاذية والنزوعية والحساسة والمحركة والمفكرة. وهذه القوى توجد جميعاً في بعض الكائنات، وبعض هذه القوى يوجد في كائنات أخرى، كما أن نوعاً من

---

(١٦) **Ibid.**, I, 411

(١٧) **Ibid.**, II, 412

(١٨) **Ibid.**, II, 414

(١٩) Plato, **Timaeus**, 43, 87-8

(٢٠) Aristotle, **op. cit.**, I, 411

(٢١) **Ibid.**, II, 414; III, 433

وانظر: Aristotle, **Ethica Nicomachea**, I, 13, 1162.

الكائنات لا يوجد فيه إلا قوة واحدة فقط. فالنبات ليس فيه غير القوة الغاذية فقط. والقوة الغاذية توجد في الإنسان والحيوان والنبات، ووظيفتها التغذية والتوليد. ويمكننا القول: إن هذه القوة عند أرسطو أقرب إلى القوة الشهوانية عند أفلاطون. أما القوة النزوعية والحساسة والمحركة فتوجد عند الحيوان والإنسان. ويمكن أن نقارنها جميعاً بصورة متداخلة بالنفس الغضبية عند أفلاطون. أما المفكرة فيرى أرسطو أنها عند الإنسان فقط. ويمكننا أن نعتبرها تقابل القوة العاقلة أو الناطقة عند أفلاطون. فنرى إذن أن أرسطو يبقى تحت تأثير أستاذه بتقسيمه لقوى النفس(٢٢).

النفس عند مسكويه أشرف من الجسم، لأن الجسم وقواه لا تعرف العلوم إلا من الحواس، فهو يعرفها ويتشوقها بالملابسة والمشابكة كالشهوات البدنية ومحبة الانتقام والغلبة، وكل هذه يتوصل إليها عن طريق الحس، ويزداد بها قوة وكمالاً، بينما يزداد كمال النفس كلما ابتعدت عن تأثير الحواس واتجهت نحو العقل. فطبيعة النفس إذن مغايرة لطبيعة الجسم وأشرف منه جوهراً وأفضل طبيعة.

وعلى الرغم من أن جوهر الجسم يبقى محصوراً في إيثار اللذات الجسمانية، نرى أن جوهر النفس يحرص على معرفة حقائق الأمور الإلهية، ويميل دائمًا إلى الأمور التي هي أفضل من الأمور الجسمية، وانصرافه تماماً عن اللذات الجسمية، ويسعى أبداً لتحصيل اللذات العقلية لخير دليل على أن جوهر النفس يختلف عن جوهر الجسم، لأن كل جوهر يتشوق إلى ما يلائم طبيعته، وكذلك أن جوهر النفس أشرف من جوهر الجسم، ١٠ دام الأول يتطلع إلى الأمور العقلية والحقائق الإلهية، بينما الثاني يتجه إلى الأمور الجسدية.

ومع أن النفس تأخذ كثيراً من مبادىء العلوم عن الحواس، ولكن

---

(٢٢) Plato, **The Republic**, Iv, 435

هذه المعلومات تبقى مقتصرة في دائرة الحواس فقط، لأن الحواس لا تدرك غير المحسوسات، أما النفس فلها مبادؤها الشريفة التي تبني عليها القياسات الصحيحة، وهي معقولاتها التي لا تستعين عليها بشيء من الجسم ولا آثار الجسم[٢٣]، ولهذه المعقولات تدرك أسباب الاتفاقات وأسباب الاختلافات بين المحسوسات. فإذا حكمت مثلاً على الحس بأنه صدق أو كذب لا تأخذ هذا الحكم من الحس، لأن الحس لا يضاد نفسه فيما يحكم به، بينما النفس العاقلة تدرك كثيراً من أخطاء الحس، فحاسة البصر مثلاً تخطىء فيما تراه عن قرب وعن بعد. أما الخطأ في المدى البعيد في رؤية قرص الشمس صغيراً، مع أن البرهان العقلي يشهد بأن الشمس تكبر الأرض مائة ونيفاً وستين مرة[٢٤]. أما في المدى القريب، فيرى البصر الشيء معوجاً، بينما هو مستقيم، أو يرى الشيء مكسوراً وهو في الحقيقة صحيح. بينما العقل يستخرج الأسباب من مبادىء عقلية ويحكم عليها أحكاماً سليمة. وكذلك الحال في باقي الحواس، فمثلاً حاسة الذوق تغلط في الحلو فتجده مراً.

نستخرج من كل هذا أن الحس لا يعطينا الأحكام الصحيحة، فهو يكذب مرة ويصدق مرة، بينما النفس إذا علمت أن الحس لم يصدق في حكمه اتجهت إلى ذاتها وجوهرها إلى العقل، فتدرك المعقولات، بينما الحواس لا تدرك ذاتها.

يظهر مما تقدم إذن، أن النفس ليست بجسم، وإنما هي شيء آخر مفارق للجسم بجوهره وأحكامه وخواصه وأفعاله[٢٥].

وللنفس عند مسكويه[٢٦] ثلاث قوى: القوة العقلية أو القوة

---

(٢٣) تهذيب الأخلاق ص ٧.

(٢٤) تهذيب الأخلاق ص ٨.

(٢٥) تهذيب الأخلاق ص ٩.

(٢٦) تهذيب الأخلاق ص ٤٦. الهوامل والشوامل ص ١١٤ أ ١١٥، ص ١٩٥ - ١٩٦.

الناطقة وتسمى أيضاً بالقوة الملكية وآلتها الدماغ، وهي القوة التي يكون بها الفكر والتمييز والنظر في حقائق الأمور. والقوة الثانية هي القوة الغضبية، والتي تسمى بالسبعية وأن آلتها القلب، وبهذه القوة يكون الغضب والنجدة وحب التسلط والإقدام على الأهوال. أما القوة الثالثة فهي الشهوية وتسمى البهيمية، وآلتها من الجسم هو الكبد، وبهذه القوة تكون الشهوة وطلب الغذاء والشوق إلى المآكل والمشارب وباقي اللذات الحسية.

ولا يفوت مسكويه(٢٧) أن نذكر بأن هذه النفوس الثلاث، أو هذه القوى الثلاث متباينة في اتجاهاتها، وإذا قويت إحداها ضعفت الأخرى، كما أن أي واحدة من هذه النفوس أو القوى تقوى وتضعف حسب العادة والمران والتأديب. فإذا اتجه إنسان إلى العلوم والمعارف قويت نفسه الناطقة واتجهت إلى الأمور العقلية والإلهية، وإذا اعتاد الشهوات والمآكل والمشارب قويت عنده النفس الشهوانية وقادته إلى لذائذ الأمور، أما إذا أدب المرء نفسه على حب السيطرة والإقدام واقتحام الأهوال فتقوى، وتشتد عنده النفس الغضبية.

ولا بد أن نشير هنا إلى فكرة تقسيم النفس إلى ثلاث نفوس أو ثلاث قوى هي فكرة أفلاطونية(٢٨) تأثر بها إلى حد بعيد تلميذه أرسطو(٢٩)، ومن بعده جالينوس(٣٠) وأفلوطين(٣١)، كذلك فإن كثيراً من الفلاسفة الإسلاميين قد قسموا النفس إلى ثلاث قوى وبنوا كثيراً من آرائهم الأخلاقية على هذا التقسيم، كما أرجعوا سبب العدالة واكتساب

---

(٢٧) تهذيب الأخلاق، ص ٤٦ ـ ٤٨.

(٢٨) Plato, **op. cit.**, IV, 435

(٢٩) Aristotle, **De Anima**, III, 432

(٣٠) كتاب الأخلاق ص ٤٢.

(٣١) عبد الرحمن بدوي: أفلوطين عند العرب ص ٢٠.

الفضيلة من جراء التوازن بين قوى النفس الثلاث، وسيطرة القوة العقلية على القوة الغضبية والقوة الشهوائية. وكأمثلة على أولئك الفلاسفة نستطيع أن نذكر من الأسماء الكندي[٣٢]، أبا بكر الرازي[٣٣]، الفارابي[٣٤]، يحيى بن عدي[٣٥]، إخوان الصفا[٣٦]، ومسكويه[٣٧]، وابن سينا[٣٨].

يخصص مسكويه فصلاً كاملاً[٣٩] من كتابه (تهذيب الأخلاق) في صحة النفس وحفظها وردها إلى حالتها الطبيعية، فيما إذا اعتورها مرض من الأمراض، فعنده أن النفس تمرض كما تمرض الأبدان، وبما أن أطباء الأجسام لا يقدمون على علاج أمراض الجسم إلا بعد أن يفحصوا الجسم جيداً ويتوصلوا إلى سبب المرض الجسماني حتى يبدأوا بالعلاج عن طريق الحمية والأدوية التي ربما تكون خفيفة لطيفة أول الأمر، وربما يتطلب الأمر بعد ذلك إلى القطع أو الكي بالنار.

وبالرغم من أن النفس قوة إلهية غير جسمانية[٤٠]، إلا أنها مع هذا مرتبطة بالجسم تمرض بمرضه وتصح بصحته، وكذلك يصدق القول على الجسم، فإنه يمرض بمرض النفس ويصح بصحتها، فإذا ما لحق النفس سورة من الغضب أو أفرطت في الحزن أو العشق نرى الجسم يتغير ويمرض وربما يصيبه الهزال والاضطراب والاصفرار وبعض صنوف التغير التي تلحقه من جراء مرض أو اضطراب نفسي.

---

(٣٢) رسائل الكندي الفلسفية جـ ١ ص ٢٧٤.
(٣٣) رسائل فلسفية ص ٢٧.
(٣٤) المدينة الفاضلة، ص ٤٧ - ٥١.
(٣٥) تهذيب الأخلاق، ص ٧٣ - ٧٤.
(٣٦) رسائل إخوان الصفاء جـ ٣ ص ٨٣.
(٣٧) تهذيب الأخلاق، ص ١٥ - ١٦.
(٣٨) أحوال النفس، ص ٢٧.
(٣٩) تهذيب الأخلاق، ص ١٧٥ - ٢٢٢.
(٤٠) تهذيب الأخلاق، ص ١٧٥.

ونرى أن مسكويه يرسم ببراعة طريق العلاج النفساني، فيبدأ النصيحة في أن نتتبع بداية المرض في نفوسنا، ونرى هل أن سبب المرض متأت من ذات النفس كالتفكير في الأشياء الرديئة أو الخوف من بعض الأمور أو نتيجة لهيجان الشهوات، فإن كانت الأسباب في ذات النفس يكون العلاج بما يخص النفس ذاتها، أما إذا كان السبب متأتياً من مرض جسماني قصد هذا بالعلاج أيضاً.

يستشهد كذلك مسكويه[٤١] بأطباء البدن، إذ إن هدفهم حفظ صحة الجسم إذا كان سليمًا معافى، وأما رد الصحة إلى حالتها الطبيعية فيما إذا مرضت الأجسام. كذلك النفس إذا كانت سليمة صحيحة، وجب المحافظة على سلامتها والتقدم في تطور كمالها ومعالجتها إذا مرضت.

فإذا كانت النفس فاضلة تحرص على الميل إلى المعارف الصحيحة والعلوم الحقيقية، وجب على صاحبها أن يخالط الأخيار من الناس الذين يحبون نيل الفضائل ويشتاقون إلى دراسة العلوم الحقيقية، حتى يحافظ المرء على نفسه الفاضلة ويديم تربيتها بالاتجاه نحو الفضيلة. وفي الوقت نفسه عليه أن يحذر كل الحذر من معاشرة الأشرار الذين ليس لهم هدف سوى ارتكاب الفواحش والانهماك في اللذات الجسمية. كذلك يبتعد ما أمكنه الابتعاد عن أخبار هؤلاء المجان، ولا يقرأ أشعارهم أو يحضر مجلساً من مجالسهم، لأن ما يعلق بالنفس من أوضارهم لا يغسل عنها إلا بالعلاج الصعب والزمن الطويل، وربما كان سبباً مهمًا لفساد النفس الفاضلة لا سيما الحدث الناشىء، فإنه سريع التقليد والأخذ عن الآخرين إذ يتأثر بسرعة ولايستطيع أن يفارق العادة المرذولة بنفس السرعة التي اكتسبها. ولذا فإن المتمتع بكامل صحة نفسه[٤٢] إنما يحفظ

---

(٤١) تهذيب الأخلاق، ص ١٧٦.

(٤٢) تهذيب الأخلاق، ص ١٧٩.

كنوزاً عظيمة ونعمًا موهوبة، ولذا فيجب المحافظة على صحة النفس هذه لأنها موهبة جليلة لا تحتاج أن تأتيه من خارج ولا تكلف بذل الأموال في سبيل الحصول عليها، لأنه لو أهمل أمر صحة النفس فإنه ملوم في فعله هذا، لأنه يفقد كنزاً ثميناً لا يستطيع الظفر به بعد زواله حتى ولو خسر الأموال وتجشم الأسفار وتعرض للمهالك بالرغم من أنه لا يأتيه من خارج، وهو ليس كالموهبة السليمة في ذات النفس، ولذا فتعقب الحالة الندامات الكثيرة والحسرات المفرطة، ويبقى صاحبها شديد الوجل مضطرب النفس متعوب الجسم.

ينصح مسكويه[٤٣] للحفاظ على الصحة النفسية أن يتبع الإنسان دائمًا ما تشير به النفس الناطقة ويجعلها المدبرة لأموره، ولا يخضع لقوتي النفس الشهوانية والغضبية، لأن هاتين القوتين تدفعان الإنسان دائمًا نحو تحقيق الغايات السفلى من الحواس بإصابة الشهوات والانغماس فيها والاعتداء على ما للغير من مال أو كرامات، بل يجب على الإنسان أن لا يحرك هاتين القوتين بتذكر ما أصابهما أو أن إحداهما تضطر إلى استعمال النفس الناطقة في سبيل تحقيق أغراضها إلى العز والسلطان والغلبة أو إلى تحقيق ما تستطيعه من شهوات. ولكن هذه ليست صفة العاقل بل صفة المجانين، لأن العاقل من يغلب قوته العاقلة على قوتي النفس الأخريين، ويترك القوتين الشهوانية والغضبية لحالهما، فإنهما يثوران ويهيجان عند الحاجة وما ترسمه لها الطبيعة، وينالان حاجاتهما الطبيعية. ولا ينسى مسكويه بتأثير الدين الإسلامي أن يذهب إلى أن هذا التعادل الطبيعي هو إمضاء مشيئة الله وإتمام سياسته في البشر لأنه تعالى وهب لنا هاتين القوتين لنستخدمهما عند حاجتنا إليهما لنخدمهما ونكون عبيداً لهما. ويذهب مسكويه أبعد من هذا حتى أنه يكفر الذي يضع نفسه الناطقة في خدمة النفس الغضبية والنفس الشهوانية، ـ وفي رأيه ـ أن مثل هذا

---

(٤٣) تهذيب الأخلاق، ص ١٨٥ ـ ١٨٦.

الإنسان قد تجاوز أمر الله وتعدى حدوده، بالإضافة إلى أنه خالف العدل في سياسة نفسه، بذلك ظالم نفسه أيضاً.

ويلح مسكويه على الشخص الذي يريد أن يحافظ على صحته النفسية أن يستقصي عيوبه. ويخالف مسكويه[٤٤] هنا جالينوس الذي يرى أن الإنسان يحب نفسه، ولهذا فإن عيوبه طالما تخفى عليه ، ولهذا السبب فعليه أن يختار صديقاً صدوقاً ويطلب منه أن يرشده على عيوب نفسه حتى يتغلب عليها ويطمس أثرها، ويجب عليه أن يلح على هذا الصديق حتى يذكر له بعض عيوبه، فيظهر له الشكر والامتنان ويتباسط معه حتى يزيد ذلك الصديق إيناساً له وإظهاراً لعيوبه التي يريد أن يقضي عليها قضاء تاماً. أقول: إن مسكويه لا يوافق على نصائح جالينوس هذه، فالعدو ـ برأي منسكويه ـ أنفع من الصديق بهذا الشأن، لأن العدو لا يتردد في إظهار عيوب خصمه، بل ربما يتجاوز إلى الاتهام بما ليس فيه، فينتبه الذي يريد إصلاح نفسه إلى العيوب التي ذكرها الأعداء، فيحاول التغلب عليها وتجنب ما يغذيها ويزيد اوراها. ويذكر مسكويه في مكان آخر[٤٥] مؤيداً رأي جالينوس السابق: إن جالينوس يقول في مقالة أخرى، إن خيار الناس ينتفعون بأعدائهم. والحقيقة التي توصل إليها جالينوس أن كل واحد من الناس يرى عيب غيره على الاستقصاء، بينما لا يرى شيئاً من عيوب نفسه[٤٦].

وإذا أردنا أن نتوخى واقع الحال فإن الإنسان الذي ينشد الفضيلة يحتاج إلى الصديق المخلص الناصح، وفي الوقت نفسه يجتنب العيوب حتى لا يتهم بها من قبل الأعداء. والشيء الواضح جداً أيضاً أن الإنسان يرى عيوب الآخرين بينما لا يرى عيوب نفسه.

---

(٤٤) تهذيب الأخلاق، ص ١٨٩.

(٤٥) تهذيب الأخلاق، ص ١٩٠.

(٤٦) جالينوس: كتاب الأخلاق، ص ٤٧.

يتأثر مسكويه[٤٧] في هذا المجال بالكندي، إذ يشير أن أبا يوسف يعقوب بن إسحق الكندي ذكر أن على طالب الفضيلة أن يتصفح أعمال جميع معارفه ثم يلاحظ صور سيئاتهم فيتجنبها، وعن طريق برنامج يومي لا يحيد عنه، وذلك في انتهاء كل يوم وليلة، يتصفح أعماله أيضاً ويذم ما قبح منها ويردع نفسه عنها، فيتخلص منها ولا يعود إليها حتى لا يأتي زمان إلا وقد عفي عنها، هذا وفي الوقت نفسه يجب على الإنسان أن يعوّد نفسه على الأعمال الحسنة حتى تتجه النفس كلياً إلى السيرة الفاضلة ويمتنع نهائياً عن إتيان الأعمال القبيحة، بل أكثر من هذا يجب على الإنسان أن يكون مثالاً للآخرين في اكتساب الفضيلة والابتعاد عن موطن الرذيلة حتى يفيد نفسه، ويفيد الآخرين أيضاً.

أما إذا مرضت النفس وخرجت عن حالتها الطبيعية فيبدأ بمداواة ما عظم أثره واشتدت جنايته على الإنسان. وإن أمراض النفس الشديدة عند مسكويه[٤٨]، ما خرجت من الوسط سواء إلى التفريط أو إلى الإفراط.

ولا بد من الإشارة هنا إلى أن فكرة الاعتدال، أو ما عرف بالوسط الذهبي[٤٩]، إذ إن الفضيلة عند أرسطو هي وسط بين رذيلتين، إفراط وتفريط. أما فكرة الاعتدال في التراث العربي والفكر الفلسفي الإسلامي فموجودة بدون أدنى شك. إن العرب[٥٠] قد مدحوا واستحسنوا الاعتدال في الحياة الاجتماعية. القرآن الكريم يحث على الاعتدال، ونضرب أمثلة بالآيات الكريمة التالية:

---

(٤٧) تهذيب الأخلاق، ص ١٩٠ - ١٩١، قارن الكندي: رسائل الكندي الفلسفية، جـ ١ ص ٨٠، الكندي: رسالة في دفع الأحزان، ص ١١٣.

(٤٨) تهذيب الأخلاق، ص ١٩١. الهوامل والشوامل، ص ٣٤، ١٨٦ - ١٨٧.

(٤٩) Aristotle, **Ethica Nicomachea**, II, 7-9

(٥٠) ابن قتيبة: عيون الأخبار جـ ٢ ص ٣٩، ص ٣٢٦ - ٣٢٨، جـ ٣ ص ١١، ١٣. ابن عبد ربه: العقد الفريد جـ ٢ ص ٧٩.

﴿ ولا تصعّر خدك للناس ولا تمشِ في الأرض مرحاً إن الله لا يحب كل مختال فخور ﴾(٥١).

﴿ ولا تقربوا الفواحش ما ظهر منها وما بطن ﴾(٥٢).

﴿ ولا تمشِ في الأرض مرحاً إنك لن تخرق الأرض ولن تبلغ الجبال طولاً ﴾(٥٣).

﴿ والذين إذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواما ﴾(٥٤).

﴿ وعباد الرحمن الذين يمشون على الأرض هوناً وإذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاماً ﴾(٥٥).

﴿ ولا تقف ما ليس لك به علم إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤولا ﴾(٥٦).

﴿ التائبون العابدون الحامدون السائحون الراكعون الساجدون الآمرون بالمعروف والناهون عن المنكر والحافظون لحدود الله وبشر المؤمنين ﴾(٥٧).

والحديث الشريف يرشدنا دائمًا إلى الاعتدال(٥٨):

«إن المنبث لا أرضاً قطع ولا ظهراً أبقى».

---

(٥١) سورة نعمان: آية ١٥١.
(٥٢) سورة الأنعام: آية ١٥١.
(٥٣) سورة الإسراء: آية ٣٧.
(٥٤) سورة الفرقان: آية ٦٧.
(٥٥) سورة الفرقان: آية ٦٣.
(٥٦) سورة الإسراء: آية ٣٦.
(٥٧) سورة التوبة: آية ١١٢.
(٥٨) ابن قتيبة: عيون الأخبار ص ٣٣١، جـ ١.

ومن فلاسفة الإسلام المشهورين نذكر أن أبا بكر الرازي[٥٩] يحذر دائمًا من الإفراط.

أما الفارابي[٦٠] فينصحنا بالاعتدال، وكذلك يفعل تلميذه يحيى بن عدي[٦١]، الذي هو في الوقت نفسه أستاذ مسكويه.

ولعل أحد الأمراض الشديدة التي تصيب النفس، هو الخوف الشديد في غير موضعه. وإن سبب الخوف برأي مسكويه[٦٢]، هو توقع مكروه وانتظار محذور، وهذا يعني الخوف من حوادث المستقبل بغض النظر أن هذه الحوادث ربما تكون شديدة أو سهلة يسيرة يكون الشخص نفسه سببها أو يتوقعها من غيره، ولكن مع هذا فالإنسان العاقل لا ينبغي أن يخاف من أي منها، لأن ربما ستكون أو لا تكون ، فلماذا إذن يتوقع الإنسان المكروه. وربما يتعجله ويخاف منه. ويستشهد مسكويه بقول الشاعر في هذا المجال. مستحسناً قوله:

وقل للفؤاد إن نزا بك نزوة
من الروع أفرخ أكثر الروع باطله

ولذا فعلى الإنسان الذي يخاف على نفسه من المكاره أن يتجنب سبب حدوث المكاره، وذلك بترك الذنوب والجنايات، ولا يقدم على عمل إلا إذا أمن شره، وحتى لو وقع المكروه فيجب على الإنسان أن يتجمل، فيحسن عيشه وتطيب له الحياة.

أما إذا كانت أسباب الخوف ضرورية كالهرم مثلاً، فعلى الإنسان أن يفكر أنه ليس بمخلد في هذه الحياة، وإذا أحب طول الحياة فلا بد

---

(٥٩) كاد أن يكون كتاب الطب الروحاني كله تحذير من الإفراط.
(٦٠) رسالة في السياسة، ص ٣٠.
(٦١) تهذيب الأخلاق، ص ١٠٦.
(٦٢) تهذيب الأخلاق، ص ٢٠٦ ـ ٢٠٧.

أن تنتهي به الحياة إلى الهرم، وإن علاج الخوف من آفات الشيخوخة أن يعلم الإنسان أن مع تقدم العمر يحدث عنده نقصان في الحرارة الأصلية وتصيب أعضاءه الضعف، . . بالإضافة إلى ما يقابل ذلك من موت الأحبة وفقدان الأقران. ولكن مع هذا، فبدلاً من أن يستشعر الخوف والفزع، عليه أن يتوقع ذلك ويتصبر. ونلاحظ أن مسكويه، بتأثير الدين الإسلامي عليه، ينصح من يصل إلى هذه الحالة، بدلاً من أن يفزع ويخاف، عليه أن يتجه إلى الله تعالى ويكثر الصلاة في المساجد(٦٣).

ولعل أعظم ما يلحق الإنسان من الخوف، برأي مسكويه(٦٤)، هو الخوف من الموت، ولكن مع هذا، فمسكويه يعلل بأن الذي يخاف من الموت يجهل حقيقة الموت، ويجهل أين تصير نفسه بعد الموت، فيتصور أن نفسه ستنحل كما ينحل جسمه، أو أن هذا الخائف من الموت يتصور أن للموت ألماً عظيماً أشد من ألم الأمراض الذي تقدمته وأدت إليه، أو ربما يعتقد بالعقوبة التي تحل به بعد الموت، أو أنه لا يدري على أي شيء يقدم بعد الموت، أو ربما أنه يحزن على ما يخلفه من مال ومقتنيات.

ويرد مسكويه على ذلك فيقول: إن كل هذه ظنون باطلة لا حقيقة لها، لأن حقيقة الموت ليست بأكثر من ترك النفس استعمال آلته التي هي البدن، وأن النفس جوهر غير جسماني، فهي إذن غير قابلة للفناء. فالذي يفنى إذن هو الجسم فقط لأنه جوهر عرضي، أما جوهر النفس فهو باق خالد. ويضرب مسكويه(٦٥) مثلاً بالماء، وكيف يستحيل إلى بخار أو هواء، والهواء يستحيل إلى ماء أو نار، وهذا المثل يدل على أن الأعراض تستحيل وتتغير، ولكن الجوهر باق لا سبيل إلى عدمه، وكذلك فإن الجسم يستحيل ويتغير من حال إلى حال، ولكن جوهر

---

(٦٣) تهذيب الأخلاق، ص ٢٠٩.

(٦٤) تهذيب الأخلاق، ص ٢٠٩. الهوامل والشوامل، ص ٧٣ - ٧٦.

(٦٥) تهذيب الأخلاق، ص ٢١٠.

النفس باق لا يستحيل ولا يتغير.

أما الذي يخاف من الموت لأنه يجهل مصير النفس بعد الموت، أو يتصور أنه إذا انحل بدنه تلاشت نفسه وعدمت أيضاً، وذلك سببه الجهل بحقيقة النفس، وهذا الجهل هو الذي حمل الحكماء على طلب الحكمة وطرح لذات الجسم وترك ما يستعظمه الجمهور من المال والعقار، فتهون عندهم الدنيا وهم يبلغون الغايات العليا حتى يصلوا حقيقة الروح. ويشير مسكويه(٦٦): ولذلك جزم الحكماء بأن الموت موتان: موت إرادي وموت طبيعي، وكذلك الحياة حياتان: حياة إرادية وحياة طبيعية.

ويفسر الفيلسوف ذلك بأن الموت الإرادي هو إماتة الشهوات، والموت الطبيعي هو مفارقة النفس للجسم، وكذلك الحياة الإرادية هي ما يسعى إليه الإنسان في الحياة الدنيا من المآكل والمشارب، والحياة الطبيعية هي خلود النفس وبقاؤها السرمدي.

وبالرغم من أن مسكويه لم يذكر هؤلاء الحكماء، إلا أنه في الحقيقة أن أول فيلسوف أخلاقي أشار إلى ذلك هو سقراط(٦٧). ولكن مع ذلك نرى أن مسكويه يستشهد بأفلاطون وبوصيته إلى طالب الحكمة قائلاً: «مت بالإرادة تحيى بالطبيعة». أما الذي يخاف من الموت الطبيعي فإنه يجهل أن الإنسان حي ناطق مائت، وفي الموت تمامه. ونرى مسكويه في هذا الشأن يعالج المسألة معالجة دينية، فيقول: إن الإنسان بالموت يصير إلى أفقه الأعلى، ويقرب من بارئه، ويفوز بجوار رب العالمين، ويخالط الأرواح الطيبة من أشباهه(٦٨).

أما الذي يخاف من الموت لأنه يعتقد بأن للموت ألماً عظيمًا، فهذا

---

(٦٦) تهذيب الأخلاق، ص ٢١١ ـ ٢١٢.

(٦٧) Plato, **Phaedo**, 64

(٦٨) تهذيب الأخلاق ص ٢١٣.

وهم لا أساس له من الحقيقة، لأن الذي يحس ويفرح ويتألم هو النفس، أما الجسم فلا يشعر بالألم، وبما أن الموت هو مفارقة النفس للجسم، وبما أن الجسم كان يحس ويتألم بالنفس، وأن النفس قد فارقته، فلا يبقى فيه شعور بحس أو ألم.

أما الذي يخاف العقاب بعد الموت، فهو إذن معترف بخلود نفسه، ومعترف بحاكم عادل يعاقب على السيئات، فهو إذن بهذه الحالة يخاف العقاب لا يخاف الموت نفسه، والواجب عليه إذن أن يجتنب الشر في حياته.

والذي يخاف الموت لأنه لا يدري ما هو مقدم عليه بعد الموت، فهو إذن جاهل، وما عليه إلا أن يتعلم حتى يعلم، فيعرف سبيل السعادة. وعلى منهاجه، يمزج مسكويه طريق الفلسفة مع طريق الدين، للذين يريدون التعلم والثقة والوصول إلى السعادة، فيقول: إن الثقة التي تكون بالعلم هي اليقين، وهي حال المستبصر في دينه المتمسك بحكمته[٦٩].

أما الذي يخاف الموت لحزنه على ما خلف من أهل وولد ومال، فهو يتعجل على مفارقة ملاذ الدنيا وشهواتها، وهو يتعجل الحزن والألم على شيء لا يجدي عليه الحزن طائلاً، لأن لو لم يمت أسلافنا لم ينته الوجود إلينا، ولو بقي الناس مع تناسلهم ولم يموتوا لما وسعتهم الأرض، وكذلك علينا أن نعلم أن الإنسان كائن، وكل كائن مائت، فالموت إذن ليس برديء، وإنما الرديء هو الخوف منه، وما يخاف من الموت إلا الجاهل به وبذاته.

وأرى من المناسب أن أشير إلى أن أبا بكر الرازي[٧٠] قد سبق

---

(٦٩) تهذيب الأخلاق، ص ٢١٤.

(٧٠) رسائل فلسفية (الطب الروحاني)، ص ٩٢ـ٩٦.

مسكويه في هذا المجال، إذ إنه كتب فصلاً كاملاً في كتاب الطب الروحاني سماه (في الخوف من الموت)، وقد ذهب مثل مسكويه إلى أن العاقل يرى أن الموت شيء طبيعي، وأن النفس تصير من بعد الموت إلى ما هو أصلح لها مما كانت فيه. وأن الإنسان لا يصيبه بعد الموت أذى، لأن الأذى حس، وليس الحس إلا للحي، وأن العاقل لا يغتم للموت، لأنه شيء لا بد منه. ولا بد أن أذكر كذلك أن ياقوت الحموي يخبرنا أن مسكويه كان مفتوناً بكتب الرازي[٧١].

والحزن أيضاً، عند مسكويه، ألم نفساني يعرض لفقد محبوب أو فوت مطلوب، لأن الحزن يتأتى من جراء فقدان شيء يرغب الإنسان فيه، أو لا يستطيع أن ينال شيئاً يتمناه ويريده، فهو إما يحزن لمضي أمر لم يحصل عليه أو أنه يحزن ويجزع لأمر يتلهفه ولا يستطيع إليه وصولاً.

ولا بد من الإشارة في هذا المجال إلى أن الكندي وأبا بكر الرازي قد سبقا مسكويه فيما ذهب إليه، إذ إن الكندي[٧٣] يعرف الحزن بأنه ألم نفساني يعرض لفقد المحبوبات أو فوت المطلوبات. كذلك الرازي[٧٤] فإنه يرى أن الغم يتولد بسبب توقع فقد المحبوبات، ولذا فالرازي يرى الاحتراس قبل حدوث فقدان الشيء، إذ يجب أن نعلم أن كل شيء خاضع للكون والفساد فلا نحزن عليه، فالرجل العاقل لا يغتم أبداً.

ونرجع إلى مسكويه فنقول: إنه يضيف قائلاً، بأن الأمر يهون عند الإنسان إذا ما علم أن كل ما في هذه الدنيا خاضع للكون والفساد وغير ثابت ولا باق، وأن الشيء يأتي ويتغير ويذهب، وأن الثابت هو ما كان في عالم العقل، فيخفف من غلوائه في طلب ما لا يستطيع الحصول

---

(٧١) معجم الأدباء جـ ٢، ص ٨٩.

(٧٢) تهذيب الأخلاق، ص ١٢٧.

(٧٣) رسالة دفع الأحزان، ص ١١٦ ـ ١١٧.

(٧٤) رسائل فلسفية (الطب الروحاني)، ص ٦٥.

عليه، فيصرف همته على المطلوبات الباقية، وما يستطيع أن يناله، فيأخذ منه مقدار الحاجة فقط، ولا يتجه إلى المباهاة والادخار وحتى إذا فارقه ذلك الشيء لم يحزن عليه ولا يأسف، بل يجب أن يعلم حق العلم أن عالمنا هذا هو عالم الكينونة والعدم، ومن طمع من الكائن الفاسد ألا يعدم فقد طلب المحال، ويبقى نتيجة لذلك محزوناً خائباً شقياً، أما إذا جمل نفسه على أن يرضى بما يجده ولا يحزن لما يفوته عاش مسروراً سعيداً. وعليه في الوقت نفسه أن ينظر إلى حال الناس في مجتمعه، فسيرى سرور القانعين بحرفهم ورزقهم، فيستشعر الفرح بما أتاه الله من نعم مثل الصحة والرزق والسعادة. ولا ينسى مسكويه أن يضرب مثلاً بآية كريمة، فيشير[٧٥] إلى أن الله تعالى قال: ﴿ألا إن أولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون﴾. لأن الإنسان الذي يحمد الله على نعمه التي أسبغها الله عليه يكون من أولياء الله الصالحين».

وعلى ذكر مسكويه هنا أن الدنيا خاضعة للكون والفساد وأن كل شيء يتغير ثم لم يلبث أن يضيف أن الثبات لعالم العقل وحده، فأقول إن فيلسوف التغير هو هرقليطس الذي عرف بغموضه ومقولاته في الحركة والتغير مثل «كل شيء ينساب ولا شيء يسكن، كل شيء يتغير ولا شيء يدوم على الثبات» أو مقولته الشهيرة: «إنك لا تستطيع النزول مرتين إلى النهر نفسه لأن مياهاً جديدة تنساب فيه باستمرار»[٧٦]. كما أن فلسفة هرقليطس كانت معروفة في العالم الإسلامي[٧٧]. أما فيلسوف الوحدة والثبات فهو بارمنيدس وفيلسوف العقل هو أنكساغورس، إذ لم يلبث أن تمثل أفلاطون فكرهما وطبق ثبات العقل في عالم المثل، ويخصص لها الفصل السابع من جمهوريته[٧٨]، وأن جمهورية أفلاطون

---

(٧٥) تهذيب الأخلاق، ص ٢١٩.

(٧٦) د. علي سامي النشار وجماعته: هرقليطس، ص ٣٩.

(٧٧) المصدر نفسه ص ٢٧٩ ـ ٣٣٥.

(٧٨) جمهورية أفلاطون، الكتاب السابع.

كانت متداولة في دوائر الفلاسفة الإسلاميين[٧٩].

وينهي مسكويه[٨٠] كتابه (تهذيب الأخلاق) بأخذ مقتطفات من الكندي، فهو يذكر صراحة: «وقال الكندي في كتاب دفع الأحزان» فإن الكندي يقول أيضاً إن المحزونين من الناس هم أولئك الذين فقدوا ملكا أو طلبوا أمراً فلم يجدوه. المعنى نفسه الذي قاله أبو بكر الرازي ومسكويه قد سبقهما إليه فيلسوف العرب أبو يوسف الكندي. يعلل الكندي أيضاً أن كثيراً من الناس ليس لهم ذلك الملك وغير قادرين الحصول عليه، ومع هذا فهم مغتبطون غير محزونين. ونرى الكندي يحلل الأمر تحليلاً لطيفاً عندما يذكر أن مثل هؤلاء الحزانى سرعان ما يعودون إلى حالهم الطبيعي، وإلى المسرة والأفراح لأن كثيرا يفقدون المال والأولاد والمال، ومع هذا فالزمن كفيل بأن ينسيهم مصدر أحزانهم. وان العاقل إذا نظر إلى أحوال الآخرين، وجد أنه ليس الوحيد الذي يعاني من مصائب الحياة، وأن الحزن هو مرض عارض لم يلبث أن يزول لأنه غير طبيعي. كذلك عند الكندي أن الحسد من دواعي الحزن، لأن الإنسان الحسود ينظر إلى ما بأيدي الآخرين فيدوم حسده لهم ويشتد حزنه، ولكن مع هذا فالعاقل من ينظر إلى هذه الأشياء أنها ودائع الله عند خلقه لا تلبث أن تزول. وأن الأفضل للإنسان أن يهتم بالحصول على ما يفيد النفس والعقل لأنها باقية غير زائلة. كما أننا لو كان واجباً أن الحزن على كل شيء نفقده، لبقينا طيلة عمرنا محزونين، ولذا فعلى العاقل أن يقل من المقتنيات، لأن فقدها يكون سبباً للأحزان[٨١].

بالرغم من أن أرسطو ألزم في الفضائل الخلقية الأخذ بالوسط،

---

(٧٩) ابن النديم: الفهرست، ص ٢٤٩. ابن أبي أصيبعة: طبقات الأطباء جـ ١ ص ٥٣. القفطي: تاريخ الحكماء، ص ١٧.

(٨٠) تهذيب الأخلاق، ص ٢١٩ ـ ٢٢٢.

(٨١) تهذيب الأخلاق، ص ٢٢١. قارن: رسالة الكندي في دفع الأحزان، ص ١١٠ وما بعدها.

دون ميل إلى الإفراط أو التفريط، فإن أرسطو[٨٢] يضيف، إن هذا الوسط ما يأمر به العقل السليم، وإن الرجل العاقل، هو الذي ينتبه ويوازن قواه دون أن تشتط به إلى إحدى الرذيلتين المتطرفتين، ويبقى يتصرف في أموره في وسط مطابق لرؤيا العقل.

أما مسكويه[٨٣] فيرى أن الإنسان من بين سائر الموجودات له فعل خاص به لا يشاركه فيه غيره. فالقوة الناطقة عند مسكويه[٨٤] هي التي تسمى الملكية وآلتها التي تستعملها من البدن الدماغ. ومتى كانت حركة النفس الناطقة معتدلة وغير خارجة عن ذاتها وكان شوقها إلى المعارف الصحيحة لا المظنونة، لأن المعارف الصحيحة تحدث عنها فضيلة العلم وتتبعها الحكمة.

ومع أن أرسطو يلح بالتزام الطريق الوسط الذي يأمر به العقل بالنسبة للعلم وما يحتاج إليه الشخص من الراحة، ولكن مع هذا يتساءل أرسطو إذا التزم إنسان بهذه القاعدة ثم تصادفه أوامر الطبيب بشأن الحفاظ على صحته، ففي هذه الحالة يجب عليه الالتزام بكل ما يأمر به الطبيب. وكما أن للنفس قوة عاقلة وأخرى غير عاقلة، كذلك الجزء العاقل يقسم قسمين أحدهما الجزء العلمي والجزء المفكر. كما أن في الإنسان ثلاثة أصول يصدر عنها الفعل عند الإنسان، وهي الإحساس والعقل والرغبة. والإحساس لا ينفرد الإنسان به، إذ إن للحيوان إحساساً. أما الرغبة والتدبر في الأمور، فينبغي أن يقر العقل ما يطلبه ويرغبه الإنسان[٨٥].

عند مسكويه[٨٦] أن الكمال الخاص بالإنسان كمالان، وذلك لأن

---

(٨٢) Aristotle. **Ethica Nicomachea.** II. 7-9

(٨٣) تهذيب الأخلاق، ص ١٢.

(٨٤) تهذيب الأخلاق، ص ١٦. الهوامل والشوامل، ص ٢٢٦ ـ ٢٢٧.

(٨٥) Aristotle. **op. cit.**, VI. 1-2

(٨٦) تهذيب الأخلاق، ص ٣٩.

له قوتين، إحداهما العالمة والأخرى العاملة، فلذلك يشتاق بإحدى القوتين إلى المعارف والعلوم، ويشتاق بالأخرى إلى نظم الأمور وترتيبها. أما كماله الأول[٨٧] بإحدى قوتيه أي العالمة، وهي التي يشتاق بها إلى العلم، فهو أن يصير في العلم بحيث يصدق نظره وتصح بصيرته وتستقيم رؤيته فلا يغلط في اعتقاد ولا يشك في حقيقة، وينتهي في العلم بأمور الموجودات على الترتيب إلى العلم الإلهي، الذي هو آخر مرتبة العلوم ويثق به ويسكن إليه ويطمئن قلبه وتذهب حيرته وينجلي له المطلوب الأخير حتى يتحد به، لأن الإنسان[٨٨] يصير إلى كماله ويصدر عنه فعله الخاص به إذا علم الموجودات كلها، أي يعلم كلياتها وحدودها التي هي ذواتها لا أعراضها وخواصها التي تصيرّها بلا نهاية

وإن العقل التأملي المحض عند أرسطو[٨٩] ليس عملياً ولا محدثاً، وإن الإحداث هو اختيار النفس الشيء تصدر عنه الحركة الأولية ولا اختيار بلا عقل أو عمل العقل، فالعقل في ذاته لا يحرك شيئاً، إنما الذي يحرك هو العقل الذي يتصدى إلى غرض معين فينقلب عملياً، فهو إذن يأمر الجزء الآخر من العقل الذي ينفذ أما الوسائل التي تصل بواسطتها النفس إلى الحق فهي خمس: العلم والفن والتدبير والحكمة والفهم[٩٠]. والعلم عند أرسطو[٩١] لا يمكن أن يكون خلافاً لما هو، أما الأشياء التي تكون على خلاف ما هي، فإننا لا ندري فيما إذا كانت في الواقع أو لا؟ أما الشي الذي عُلِمَ، والذي يكون موضوعاً للعلم فهو موجود، وهو إذن بالضرورة أزلي، كما أن الأشياء الأزلية غير حادثة ولا فانية. وكذلك يمكن القول: إن كل علم قابل لأن يعلَم، وكل شيء قد علم يمكن أن

---

(٨٧) تهذيب الأخلاق، ص ٣٩ ـ ٤٠.

(٨٨) تهذيب الأخلاق، ص ٤١.

(٨٩) Aristotle, **op. cit.**, VI. 2

(٩٠) **Ibid.**, VI. 3

(٩١) **Ibid.**, V. 3

يعلّم. وإن كل معلوم جاء سواء بالاستقراء أو الاستنتاج هو كسبي. وإن الاستقراء هو أصل القضايا الكلية، كما أن الاستنتاج مستخرج من الكليات. العلم إذن بالنسبة للعقل ملكة على طريقة منظمة، وأن الإنسان متى اعتقد عقيدة، وكان يعلم الأصول التي اعتقد بواسطتها فإنه حاصل على العلم. والفن عند أرسطو(٩٢) ملكة الإنتاج، يديرها العقل، بعكس الفن الفاسد أو عدم المهارة، فهي إنتاج ملكة يديرها عقل فاسد. أما حسن الرأي(٩٣) أو الحكمة، فإنها تفعل بمساعدة العقل في الأعمال الإنسانية. إن الرجل المدبر له إلمام بشيء، ويكون كفأ لعمل شيء فينتج، فنقول على الرجل: إنه حسن الرأي إذا كان يحسن عمل شيء يوصله إلى غاية معينة، وأن التدبير ليس هو العلم ولا الفن، فهو ليس العلم لأن موضوع الفعل يمكن أن يكون غير ما هو كائن، وكذلك ليس هو الفن، لأن الجنس الذي أحدث يختلف عن جنس الذي ينتمي إليه الشيء نفسه. المدبرون إذن حكماء يقدرون الأمور حق قدرها، وهذا يصدق على أمثلة رؤساء العوائل ورجال الدولة، ولهذا فإن حكمة التدبير لها علاقة بسلوكها من حيث أن تكون الأشياء صالحة لنا، فالتدبير أو الحكمة إذن فضيلة. ولما كان الرأي ينطبق على ما سيكون، أي ما يمكن وجوده أو يمكن عدمه، فالحكمة إذن أو حسن الرأي يصاحب العقل، ويبقى كملكة لا تزول أبداً.

مسكويه يقول: إن على العاقل أن يعرف ما ابتلي به الإنسان من نقصانات في جسمه، فيلتمس الفضيلة في نفسه العاقلة، التي بها صار إنساناً، فيربى على أدب الشريعة، ويؤخذ بوظائفها وشرائعها حتى يتعودها، ثم ينظر بعد ذلك في كتب الأخلاق، حتى تتأكد تلك الآداب والمحاسن في نفسه بالبراهين، ثم ينظر في الحساب والهندسة حتى يتعود

---

(٩٢) Ibid., VI. 4

(٩٣) Ibid., VI. 5

على القول وصحة البرهان، فلا يسكن إلا إليها، ثم يتدرج إلى أقصى مرتبة الإنسان، فهو السعيد الكامل. ويشبه مسكويه[٩٤] من أهمل سياسة نفسه العاقلة وترك سلطان الشهوة ومحبة الكرامة، يستولي عليها، برجل معه ياقوتة شريفة حمراء لا قيمة لها من الذهب والفضة جلالة ونفاسة، وكان بين يديه نار تضطرم، فرماها في حباحبها حتى صارت كلساً لا منفعة فيها، فخسرها وخسر ضروب منافعها. فالنفس العاقلة ـ عند مسكويه ـ إذا عرفت شرف نفسها، وأحست بمرتبتها من الله عز وجل، أحسنت خلافته في ترتيب هذه القوى وسياستها، ونهضت بالقوة التي أعطاها الله إلى محلها من كرامة الله، ومنزلتها من العلو والشرف، فإذا صار إلى آخر أفقه، اتصل بأول أفق الملائكة، وهذا أعلى مرتبة الإنسان[٩٥].

والعلم عند أرسطو[٩٦] مقترن بالفكر، وهو إدراك الأشياء الكلية، والأشياء واجبة الوجود، وإن الملكات التي نصل بها إلى الحق هي العلم والتدبير والحكمة والفطنة. أما الحذق فيختص به الذي يجيد نوعاً من الفنون إجادةً كاملة، أما إذا مازج الحذق حكمة، فقد يصل الإنسان إلى الكمال في جميع الأشياء التي يمكن أن يعملها، وذلك لأن الحكمة مركبة من العلم والفطنة، أو أنها العلم بالأشياء العليا، ولهذا فلا يرى أرسطو أن العلم السياسي هو أسمى العلوم إلا اللهم إذا كان الرجل الذي تشغله السياسة هو أفضل رجل في العالم، وإذا فهمنا أن الحكمة شيء والسياسة شيء آخر، وعنينا بالحكمة أن يميز المرء منفعته الذاتية ومصلحته الخاصة وجب الاعتراف بأنواع مختلفة من الحكمة، ولا توجد حكمة بعينها مفيدة لجميع الموجودات إلا اللهم إذا قررنا مثلاً أن الطب واحد لجميع الموجودات، ومع أن الإنسان يدّعي أنه أكمل الموجودات،

---

(٩٤) تهذيب الأخلاق، ص ٥٣ ـ ٥٤.

(٩٥) تهذيب الأخلاق، ص ٦٩.

(٩٦) Aristotle, **op. cit.**, VI, 6

إلا أن أرسطو[٩٧] يرى أن كثيراً من الكائنات أقدس طبعاً من الإنسان، مثل الأجرام التي يتكون منها العالم. ومع هذا يعطي أرسطو أهمية للتدبير والتجربة، إذ ينجح بعض الناس ويرجحون على من هم أكثر علمًا منهم، كالرجل الذي يعرف بالتجربة أن لحوم الطير خفيفة سهلة الهضم، بالرغم من أنه لا يعلم علمياً لماذا أن لحوم الطير سهلة الهضم وصحية.

أما علاقة التدبير بالسياسة[٩٨]، فكلاهما استعداد أخلاقي بالرغم من أن التدبير الفردي يهتم بمنفعة الفرد كفرد أو جزء من عائلة. أما السياسة فتهتم بتدبير المملكة، وأن علم السياسة هو فكري وعملي، مع أن الرجل العامي يتصور أن الذين يصدرون الأوامر هم رجال السياسة، وأن هؤلاء في حقيقة أمرهم كالفنانين الصغار الذين يباشرون الأعمال بأيديهم. إن المرء الذي يدرك منفعته الشخصية، عنده نوع من المعرفة ولكن هناك فرقاً كبيراً بين تدبير الفرد أمور نفسه وبين علم السياسة، لأن الفرد يدبر منفعته الخاصة، وهي أمر جزئي. بينما الاشتغال بالسياسة عناية بأمور كثيرة التباين. فالتدبير ليس هو العلم، لأن التدبير لا يتناول إلا الأمور الجزئية، وأن الأمور الجزئية يمكن أن نعرفها عن طريق التجربة والمران، فمثلاً شخص يمكن أن يكون رياضياً، ولكن لا يمكن أن يكون حكيمًا. كذلك التدبير يقابل الفهم، ولأن الفهم ينطبق على الحدود التي لا محل فيها للفكر، وبما ان التدبير لا يتناول إلا الأمر الجزئي والحد الأدنى الذي لا مكان فيه للعلم، وإنما هناك مجال للإحساس فقط.

يرى مسكويه[٩٩] أن الحواس تخطىء الحقيقة، فمثلاً حاسة البصر ترى قرص الشمس صغيراً، وهذا خلاف ما يبرهنه العقل، كذلك

---

(٩٧) Ibid., VI, 7

(٩٨) Ibid., VI, 8

(٩٩) تهذيب الأخلاق، ص ٨.

يخطىء البصر في حركة القمر والسحاب والسفينة والشاطىء، ويخطىء في منظر النخيل من بعيد، حتى يراها مختلفة في أوضاعها. وكذلك يخطىء في الأشياء التي تتحرك على الاستدارة، حتى يراها كالحلقة والطوق. ويخطىء أيضاً في الأشياء الغائصة في الماء حتى يرى بعضها أكبر من مقداره، ويرى بعضها مكسوراً وهو صحيح، وبعضها معوجاً وهو مستقيم، وبعضها منكوساً وهو منتصب، فيستخرج العقل أسباب هذه كلها من مبادىء عقلية، ويحكم عليها أحكاماً صحيحة. كذلك الحال في باقي الحواس كالسمع والذوق والشم واللمس، فحاسة الذوق تغلط في الحلو فتجده مراً، وحاسة السمع تغلط في المواضع الصقيلة المستديرة وأشباهها عند الصدى وما أشبهه، وحاسة الشم تغلط كثيراً في الأشياء المنتنة، لا سيما في المنتقل من رائحة إلى رائحة. والعقل يرد هذه القضايا، ويقف فيها ثم يستخرج أسبابها ويحكم فيها أحكاماً صحيحة.

ولا بد أن نشير هنا أن أبا بكر الرازي[١٠٠] قد ذهب إلى مثل ما ذهب إليه مسكويه من بعد، إذ إن الرازي يمجد العقل ويعتبره أعظم نعمة ميز بها الإنسان عن الحيوان، إذ به يفرق بين النافع والضار. كما أن الرازي[١٠١] يقول في مكان آخر: إن العقل يدعونا إلى ترك اللذات الحاضرة. ومن المناسب أن أقول هنا: إن الفلاسفة المسلمين قد احترموا العقل ونصحوا بالسير على هديه، وكأمثلة على ذلك، الفارابي[١٠٢] وابن سينا[١٠٣] وابن حزم[١٠٤] والغزالي[١٠٥].

---

(١٠٠) رسائل فلسفية (الطب الروحاني)، ص ١٧.
(١٠١) رسائل فلسفية (السيرة الفلسفية)، ص ١٠١.
(١٠٢) رسالة في السياسة، ص ٢٢.
(١٠٣) كتاب السياسة، ص ١.
(١٠٤) فلسفة الأخلاق، ص ٩.
(١٠٥) التبر المسبوك، ص ٢٠، ص ١٢١. إحياء علوم الدين جـ١، ص ١١، ص ٧٤.

الرؤية كذلك عند أرسطو[١٠٦] ليست علمًا حتى لو كانت الرؤية حكيمة، وكذلك لا يمكن القول الرؤية الحكيمة مصادفة سعيدة، لأن المصادفة السعيدة شيء وقتي، كذلك لا يمكن القول على ذكاء العقل: إنه رؤية حكيمة، لأنه شيء غير الرؤية الحكيمة، فإن ذكاء العقل أقرب شيئاً إلى اللقيا الموفقة والمصادفة السعيدة، ولكن مع هذا فإن الذي يسيء الرؤية يضل الطريق السوي، والذي يحسن الرؤية يعادل بحسب العقل السليم، فإن الذي يرى ويفحص شيئاً ما، يوازن دائمًا بالتفكير سواء كان الشيء سيئاً أو حسناً. وكذلك لا يغيب عن البال أن الرؤية الحكيمة الطيبة تلزم تقويم الإرادة وإلا فإن الرجل الشرير قد يجد بالفكر حلاً لما يعانيه من مشكلة تصدت له، فالرؤية هنا تكون مستقيمة بالرغم من الشر الذي يكنه. وبالرغم من أن في الظاهر، أن نتيجة الرؤية الحكيمة تكون حسنة، إلا أنه يمكن لإنسان أن يبلغ الخير عن طريق الفكر الفاسد، فالنتيجة لا تكون الرؤية حكيمة وخيرة بالرغم من نتيجتها الناجحة ما دام الطريق الذي سلكه غير مشروع، فالرؤية الحكيمة إذن تتميز بالاستقامة في تمييز الغرض الذي نسعى إليه، وبالوسيلة الخيرة والوقت الملائم الذي يجب العمل فيه. فالرؤية الحكيمة على الإطلاق، والتي غرضها الخير الأسمى إذن هي التي ترتب سلوك الإنسان وفقاً للمصلحة العليا للحياة الإنسانية، بينما الرؤية الحكيمة الأخرى لا تترتب على غرض جزئي. وينهي أرسطو رأيه، بأن الرؤية الحكيمة إذا كانت غاية الناس أولي الفطنة والتدبير تكون الرؤية تقويماً للحكم نحو غرض نافع.

والفطنة والبلادة عند أرسطو[١٠٧]، ملكتان، فنسمي بعض الناس أذكياء والآخرين بلداء. وإن الفطنة لا تشتبه بالعلم ولا بالرأي، وإلا

---

(١٠٦) Aristotle, **op. Cit.**, VI, 10 — 11

(١٠٧) **Ibid.**, VI, 12

لكان جميع الناس أذكياء فطنين. كذلك لا تشتبه الفطنة بأي من العلوم الخاصة كالطب مثلاً أو الهندسة، لأنها لا تتعلق بالصحة ولا بالمقاييس، وكذلك لا تنطبق على الأشياء الأزلية ولا على تلك التي تكون وتعدم، إذ إنها لا تنطبق إلا على الأشياء التي يقع فيها الشك والمعادلة. وبالرغم من أن الفطنة تشتغل لنفس الأشياء التي يشتغل بها التدبير، إلا أنهما مع هذا ملكتان مختلفتان، إذ إن التدبير له أمر وفاعلية بما يجب عمله أولاً، بينما الفطنة تنقد وتفهم وتحكم، ولذا نسمي الإنسان فطناً عندما يكون على فهم تام بالأشياء ومدركاً بها تمام الإدراك. أما ما يسمى بالذوق، ونطلق على إنسان بأنه سليم الذوق، فهو الحكم الذي يصدره رجل كامل العدالة. وإن الرجل العادل عند أرسطو(١٠٨) يشابه الرجل الذي يميل إلى العفو، لأن من العدالة أن نميل إلى الرأفة بالآخرين ونغفر خطاياهم، لأن الرفق ميزة للرجل العادل الذي يقوده إلى الحق.

وننتهي إلى أن جميع الفضائل العقلية، وهي العلم والفن والفطنة والتدبير والذوق السليم ترمي إلى هدف واحد. فلا نستغرب مثلاً إذا قلنا على فرد بعينه: إنه فطن ومدبر وعنده علم وله ذوق سليم، فكل هذه الملكات تنطبق على الحدود النهائية والأفعال الجزئية. فإن أبدى إنسان حكمًا في دائرة التدبير فذلك أنه فطن يفهم الأمور، وعنده ذوق في الأمور، وفي الوقت المناسب نراه رؤوفاً غفوراً، وبرأي أرسطو(١٠٩) أن مناحي العدالة تلك التي ينحوها جميع الرجال الأخيار في علاقاتهم مع غيرهم من الناس. كذلك فإن الفضائل العقلية هبات من الطبع ولا يمكن أن تكتسب، ولكن مع هذا فأرسطو يقرر أنها تتكون كبيرة للرجال المجربين وكبار السن. إن الأفعال التي نأتيها لا تنطبق إلا على الأشياء الجزئية، أما الفهم فإنه ينطبق على النهايات في كلا الاتجاهين، لأن الفهم يصعد إلى الحدود العليا وكذلك ينزل إلى السفلى.

---

(١٠٨) Ibid., VI, 13

(١٠٩) Ibid., VI, 13

يتساءل أرسطو[١١٠] فيما إذا كانت الفضائل العقلية نافعة للإنسان؟ ثم يوضح بعد ذلك معللاً أنها بلا أدنى شك لها منفعة عملية للإنسان. ومع أن الحكمة عند أرسطو ليست غايتها السعادة لأنها لا تنتج شيئاً ولكن التدبير له الخاصية والوسائل التي تجعل الإنسان سعيداً، لأن التدبير يقود إلى كل ما هو حق وجميل، وهذا ما يجب على الإنسان الفاضل أن يفعله. وبما أن الفضائل استعدادات أخلاقية، ولكن لا نصير أكثر حذقاً إذا لم نستعملها، وشأنها كشأن الأدوية والرياضة البدنية، فهي لا تعني شيئاً إذا لم نزاولها، فإننا لا نكون أحسن صحة وعافية لمجرد أننا نعرف علم طب وفنون الرياضة البدنية. ويجيز أرسطو للإنسان الذي يجيد التدبير أن يتبع آراء غيره من أولي التدبير. ومع أن التدبير هو سيد الحكمة ومديرها لأنه ملكة فاعلة تأمر وتوجه وتقود. وبما ان العمل الخاص للإنسان لا يتم إلا بالتدبير والفضيلة الخلقية. بالفضيلة يكون الهدف الشريف، وبالتدبير يكون الطريق الحسن الذي يسلكه الإنسان. ولهذا ربما كان التدبير لا يجعل المرء عادلاً ولا خيراً ما لم يلزم الإنسان نفسه باستعداد خلقي يجعله فاضلاً، أي أن يكون الإنسان حر الاختيار فيما يجب عليه فعله، وأن الفضيلة وحدها التي تجعل من هذا الاختيار حسناً. أما الحذق فإنه ملكة تساعد على بلوغ الغرض المراد وصوله، فإذا كان الغرض جيداً كانت هذه الملكة ممدوحة، وإذا كان سيئاً فإن الحذق في هذه الحالة يكون خبثاً، ولهذا يطلق على الناس أنهم أكياس وليسوا خبثاء. وبالرغم من أن التدبير ليس هو ملكة الحذق، إلا أن المرء لا يكون حاذقاً بدون تدبير، لأن التدبير باصرة النفس، ولا يمكن أن يكون التدبير بلا فضيلة، ولهذا فالحكم الصحيح لا يظهر واضحاً بجلاء إلا للرجل الفاضل، بينما الرذيلة تفسد العقل وتجرنا إلى أحكام خاطئة، والنتيجة تقودنا إلى أن الإنسان لا يكون مدبراً ما لم يكن فاضلاً.

---

(١١٠) Ibid., VI, 13

ويقسم مسكويه[١١١] فضائل الحكمة إلى: الذكاء والتذكر والتعقل وسرعة الفهم وقوته وصفاء الذهن وسهولة التعلم. أما الذكاء فهو سرعة انقداح النتائج وسهولتها على النفس، والتذكر هو ثبات صورة ما يخلصه العقل من الأمور، والتعقل هو موافقة بحث النفس عن الأشياء الموضوعة بقدر ما هي عليه، وصفاء الذهن هو استعداد النفس لاستخراج المطلوب، وجودة الفهم هو تأمل النفس لما قد لزم من المقدم، أما سهولة التعلم فهي قوة للعقل وحدة في الفهم بأنها تدرك الأمور النظرية.

وأرسطو يقسم الفضيلة إلى فضيلة طبيعية وفضيلة مكتسبة، ويشير إلى أن نسب الأولى إلى الثانية كنسب ملكة التدبير إلى الحذق. فكل إنسان يظن في الواقع أنه توجد فيه فضيلة بالطبع، وكل إنسان فيه استعداد ليكون شجاعاً وحكيمًا وعادلاً. ولكن مع هذا ربما كانت هذه الاستعدادات موجودة في الأطفال والحيوانات، وهي بذلك ربما تكون للضرر، ولهذا فإننا بحاجة إلى فضيلة الفهم، والتي لا تحصل إلا بفعل التبصر والتدبير.

المصـــادر

القرآن الكريـــم.

(١) ابن سينا:

أ ـ أحوال النفس، تحقيق فؤاد الأهواني، القاهرة، ١٩٥٢.

ب ـ كتاب السياسة، تحقيق لويس معلوف، بيروت ١٩١١.

(٢) ابن حزم: الأخلاق، تحقيق ندى آومش، بيروت ١٩٦١.

(٣) ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء في طبقات الأطباء، القاهرة ١٨٨٢.

(٤) ابن النديم: الفهرست، ليدن ١٨٧١.

(٥) ابن عبد ربه: العقد الفريد، القاهرة ١٩١٣.

(٦) ابن قتيبة: عيون الأخبار، القاهرة ١٩٢٥ ـ ١٩٣٠.

(٧) إخوان الصفا: رسائل إخوان الصفا، القاهرة ١٩٢٨.

---

(١١١) تهذيب الأخلاق، ص ١٩.

(٨) جالينوس: كتاب الأخلاق، تحقيق بول كراوس مجلة كلية الآداب ـ جامعة القاهرة ١٩٣٧.
(٩) د. علي سامي النشار وجماعته: ديمقريطس، الاسكندرية ١٩٧٢.
(١٠) د. علي سامي النشار وجماعته: هرقليطس، الاسكندرية ١٩٦٩.
(١١) عبد الرحمن بدوي: أفلوطين عند العرب، القاهرة ١٩٥٥.
(١٢) الغزالي:
أ ـ إحياء علوم الدين، القاهرة ١٢٨٢هـ.
ب ـ التبر المسبوك، القاهرة ١٣١٧هـ.
(١٣) الفارابي:
أ ـ المدينة الفاضلة، القاهرة، بدون تاريخ.
ب ـ رسالة في السياسة، تحقيق شيخو، بيروت ١٩١١.
(١٤) القفطي: تاريخ الحكماء، ليبزك ١٩٠٣.
(١٥) الكندي:
أ ـ رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق د. أبو ريدة، القاهرة ١٩٥٠.
ب ـ رسالة في دفع الأحزان، الطريحي (الكندي فيلسوف العرب)، بغداد ١٩٦٢.
(١٦) مسكويه: تهذيب الأخلاق، تحقيق قسطنطين زريق، بيروت ١٩٦٦.
(١٧) مسكويه وأبو حيان التوحيدي: الهوامل والشوامل، القاهرة ١٩٥١.
(١٨) محمد بن زكريا الرازي: رسائل فلسفية، تحقيق كراوس، القاهرة.
(١٩) ياقوت الحموي: معجم الأدباء، القاهرة ١٩٢٤.
(٢٠) يحيى بن عدي: تهذيب الأخلاق، تحقيق ناجي التكريتي، بيروت ١٩٧٨.

(٢١)
ARISTOTLE:
- **De Anima,** tr. Engl. by J.A.Smith, Oxford 1931.
- **Ethica Nicomachea,** tr. Engl. by W. D. Ross, Oxford 1925.

(٢٢)
PLATO:
- **The Republic,** tr. Engl. by B. Jowett, Oxford 1888.
- **Phaedo,** tr. Engl. **do.**, Oxford 1969.
- **Timdeus, do.,** Oxford 1969.
- **Symposium, do.,** Oxford 1969.
- **Phaedrus, do.,** Oxford 1969.