

نقد النظريات الاخلاقية الواقعية ما بعد الطبيعية عند الشيخ محمد تقي مصباح اليزدي

أ.د. عامر عبد زيد
جامعة الكوفة كلية الآداب
azid2014@gmail.com

م.م. عدنان جحيل شذود
المرشد التربوي في تربية محافظة النجف الاشرف
aagm197835@gmail.com

الملخص:

يرى البحث ان النظرية الإسلامية في الاخلاق أكثر النظريات اعتدالا وخصوصا في الموازنة بين العقل والدين ورسم العلاقة بينهما ودورها في تشخيص الفعل الأخلاقي وكونه اساساً يرجع اليه كركن اول ومن (النية السليمة للفاعل) التي تعطي للفعل القيمة الأخلاقية كركن ثاني وبذلك رهن الفعل لان يكون ذا قيمة أخلاقية بأمرين أساسيين واحد منهما يرجع الى الفعل ويسمى (بالحسن الفعلي) والآخر منهما يرجع الى الفاعل ويسمى (الحسن الفاعلي) وبذلك يتبين الفطرية كما تحرص النظرية الإسلامية على إيجاد مصدر واقعي للأخلاق في صورتها الفردية او الاجتماعية.

الكلمات المفتاحية: -الطبيعة، مصباح، الكلية، الرواقية، كائط، السعادة.

Criticism of Post-Natural Tunnel Theories at Sheikh Muhammad Mesbah Al-Yazdi

ADNAN JIHEEL SHADOOD
The educational guide in the education
of Najaf Governorate

Prof. Dr. AMER ABD ZAID
University of Kufa - College of Arts
- Dept. of Philosophy

Abstract:

The research finds that the Islamic theory of morals is the most moderate theories, especially in balancing between reason and religion and drawing the relationship between them and their role in diagnosing the moral act and being a basis due to it as a first pillar and from the (sound intention of the actor) that gives the act the moral value as a second pillar, and thus the act is subject to being of value Ethics is based on two basic things, one of which is due to the action and is called (actual good), and the other of them is due to the actor and is called (effective good). Innate Islamic theory is also keen to find a realistic source of morality in its individual or social form.

key words: Nature, lamp, cynicism, stoicism, Kant, happiness.

المقدمة

في نقد الواقعية ما بعد الطبيعية سوف يبين الشيخ اليزدي خمسة مذاهب اخلاقية من خلال الطريقة التي تقوم على عرض كل مذهب ثم نقد كل مذهب بشكل مباشر وهذه المذاهب هي: (الكلبية، والرواقية، ومذهب كانط، مذهب السعادة (سقراط وأفلاطون وأرسطو)، والمدرسة الأخلاقية الإسلامية)، وكما هو واضح من العنوان البحث.

اذ ان الشيخ اليزدي في هذا المطالب لم يراعي ترتيبها حسب التسلسل الزمني وهذا مما يؤخذ عليه لان المنهج العلمي لطرح الاحداث والمطالب يجب ان يكون حسب الترتيب الزمني.

المطلب الاول: الكلية*

في باب عرض الشيخ لهذه المدرسة وما تمثله من موقف اخلاقي نجده يعرض لها اذ يؤكد انها من المذاهب التي يمكن تصنيفها في عداد المذاهب الواقعية ما بعد الطبيعية؛ هو مذهب الكلية، ولقد استطاع هذا المذهب الذي طرح ما بين القرنين الرابع والخامس قبل الميلاد على يد بعض تلامذة سقراط المباشرين أو التابعين وعلى الرغم من المعارضة الواسعة من عدد كبير من العلماء استطاع الصمود رداً من الزمن واجتذاب أناس شتى عبر قرون متطولة، هذا علاوة على أنه قد شكل تمهيداً لطرح نظريات ومذاهب أخرى مشابهة كمذهب الرواقية (١).

ويتسم الفكر في القرن الرابع قبل الميلاد بسممة مشتركة، ترجع في أصلها الى السفسطائيين، وهي تكاد تكون من دون حدود في التربية لتأهيل الثقة التي الانسان وتغييره على وفق طرائق عقلانية. (٢)

لا تبرز السمّة لدى احد بروزها لدى الكلبيين الذين يصورون انفسهم في المقام الأول في صورة هداة للناس وقادة يروي كلبي من القرن الثالث، وهو منيبوس، في كتابه بيع ديوجينيس، أن ديوجينيس كان يجيب الشراة، وهو يباع في سوق العبيد، اذا ما سأله ماذا يتقن من الاعمال: «إمرة الناس» ولا يرد في أي موضع ذكر لكلبيين قنعوا بإصلاح داخلي لأنفسهم، فحتى اذا أصلحوا أنفسهم فإنما ليقودوا غيرهم من الناس وليكونوا لهم قدوة، وما وجودهم في هذه الدنيا إلا ليراقبوا ويرصدوا، لا أنفسهم، بل الغير، وعند الاقتضاء ليؤاخذوا الملوك انفسهم على ما لا يعرف الشعب من شهواتهم (٣).

ونحاول في هذا المقام أن نناقش باختصار الأسس التي تركز عليها آراء هذا المذهب. وهكذا سوف نقف عند هذا العرض الذي يقدمه الشيخ وهو الاتي:

١. المؤسس:

ليس ثمة رأي واحد حول مؤسس هذا المذهب؛ إذ يعتقد بعضهم أن مؤسسه رجل يدعى أنتستانس (٤٤٥ - ٣٦٥ ق.م) وهو من تلامذة سقراط ومعاصري أفلاطون، في حين سمي

آخرون ديوجانس (٤١٣ - ٣٢٧ ق.م)؛ تلميذ أنتستانس ومعاصر أفلاطون وأرسطو، مؤسساً لهذا المذهب. على أننا حتى وإن لم نقبل بأنتستانس مؤسساً للمذهب؛ فإن لنا أن ندعي - من دون ريب - أن آراءه كان لها بالغ الأثر على ديوجانس^(٤).

٢. سبب الظهور

ذهب بعض المؤرخين إلى أن عوامل من قبيل هزيمة أثينا، وموت سقراط، والنفور من المراوغات الفلسفية، كانت من أسباب ظهور المذهب، لكن هذا المذهب في الحقيقة - وكما أشار مؤرخون آخرون - كان قد ظهر اعتراضاً على النظام السياسي الحاكم آنذاك. وتعبير آخر: فإن أحد عوامل ظهور هذا النمط التفكير، هو الفساد الأخلاقي في الإمبراطورية الرومانية. ويمكن القول عموماً: إن ألوان الانحرافات التي ألمت بالحياة الاجتماعية، والبلايا المتتالية التي حلت باليونان نتيجة الحروب المتعاقبة، التي جرت التشريد والكروب لأعداد كبيرة من الأهالي؛ كانت السبب وراء ظهور هذه النزعة، وهي ضرورة اجتناب هذا النمط من الحياة المأساوية المليئة بالحروب وسفك الدماء والتشريد، ليصل أصحابها في نهاية المطاف إلى نتيجة مفادها (أنه ما دام الإنسان متعلقاً بالعالم الخارجي المحيط به؛ فإنه لن يذوق طعم السكينة على الإطلاق؛ ذلك أن العالم الخارجي قريب الشرور والآلام، وإن الإنسان لا يتعلق بشيء إلا ويتألم بتغيره).^(٥)

٣- وجه التسمية

هناك عدة احتمالات حول وجه تسمية هذا المذهب بالكلبية؛ إذ يذهب معهم إلى أن تسمية الكلبيّة جاءت من (kynosarges)، وتعني: (الكلب الأبيض) وهو اسم ملعب في مدينة أثينا، كان أنتستانس مؤسس المذهب، يعقد فيه جلسات حوار، إذ إن لفظة (Cynic) (الكلبي) مشتقة من تلك المفردة نفسها.

أما الاحتمال الثاني فهو أن التسمية أطلقت على أشياح هذا المذهب، على خلفية نمط حياتهم؛ إذ قد أفرطوا كل الإفراط في النأي عن الدنيا وتعلقاتها، والتخلي عن آداب وتقاليدها المعاصرة ومستلزمات الحياة الاجتماعية، وابتاتوا يحيون كما تحيا الحيوانات، ومنها الكلاب، غير أبهين بأي شيء؛ فكانوا يظهرون أمام الناس بثياب قديمة خلقة، وشعور شعثة، ويتقوهون في محاوراتهم اليومية بكل ما يجري على ألسنتهم وتحفظ من دونها. وبشكل عام فقد نبذ أتباع هذه المدرسة بدءاً من الآداب والتقاليد الاجتماعية، وصولاً إلى المسكن والملبس والمأكل والنظافة. ولربما كان هذا هو السبب من وراء استمرار استعمال مصطلح (Cynicism) في اللغات الأوروبية إلى الآن، بمعنى الصفاقة، وعدم الحياء، وإطلاق التعلقات.^(٦)

٤- مبادئ الكلبيّة :

١- النأي عن التعلقات الدنيوية .

٢- التأكيد على تربية الآخرين .

٣- الدعوة للعودة إلى الطبيعة ٤- الاعتماد على البعد العملي لا النظري .

نقد اليزدي للمذهب الكليبي

هنا يؤكد اليزدي على أن هذا المذهب هو بمثابة طريقة ومنهج للعيش , ومن ثم فإن البعد الفلسفي باهت جدا ولا قيمة له, ومن ثم يرى اليزدي ان الأخلاق الكليبية مرتكزة في الحقيقة, على ضرب من التشاؤم من العالم, ولا سيما الحياة الاجتماعية . فالكليبيون يرون العالم, والحياة الاجتماعية للإنسان, مصدرا للمصائب والآلام والمعاناة وهم , لهذا لا يجدون من سبيل للخلاص من المفاسد والبلايا سوى العزلة والنأي عنها. ومن هنا فإن الإشكال الأساسي المأخوذ على هذا المذهب, هو نمط رؤيته الكونية, فنظام الطبيعة, وفقا للرؤية الكونية الإلهية, ليس شراً, ولا الحياة الاجتماعية بحسبه شراً مطلقاً. فالله تبارك وتعالى قد جعل الناس نعمة بعضهم لبعض, ولا بد في حياتهم الاجتماعية أن يفيد كل منهم من الآخر, وما جميع الشرور والمصائب التي طرأت, وتطراً على الحياة الاجتماعية, إلا بسبب أعمال البشر غير السوية, وعلى حد تعبير القرآن الكريم: **ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ** ^(٧).

ونرى من المناسب جدا هنا, أن نختم بحثنا هذا بحديث عن أمير المؤمنين علي حول هذا الموضوع؛ يقول وقد سمع رجلاً يذم الدنيا وهو مغتر بها : (أيها الذام للدنيا المغتر بغرورها [المنخدع] المخدوع بأباطيلها, [أتفتنن] أتغتر [بها] بالدنيا ثم تدمها؟ أنت المتجرم عليها, أم هي المتجرمة عليك؟ متى استهوتك, أم متى غرتك؟ أيمصارع أبائك من البلى, أم بمضاجع أمهاتك تحت الثرى ...) ^(٨)

المطلب الثاني: الرواقية *

نجد من الضروري أن نقدم وصفاً عاماً لهذا المذهب والعصر الذي ظهر به وطبيعة الثقافة اذ يطلق اسم الحقبة الهلنستية على الحقبة التي أمست فيها الثقافة اليونانية ملكاً مشتركاً بين جميع بلدان البحر الابيض؛ فمنذ وفاة الاسكندر وحتى الفتح الروماني انتشرت هذه الثقافة رويداً رويداً, امتداداً من مصر وسورية ووصولاً إلى روما واسبانيا, وفرضت نفسها في الأوساط اليهودية المستنيرة كما في أوساط الأعيان الرومان. وكانط أداة هذه الثقافة القونية KOINÉ , اي اللهجة الدارجة من اللغة اليونانية تعد هذه الحقبة , من بعض المناحي, من اهم الحقب في التاريخ ^(٩)

لقد باتت المذاهب الوثوقية الجديدة, بحكم أولى السمتين المميزتين لها, صلتها بازدياء السقراطيين للثقافة وردت الى الفلسفة اهتمامها بالمعرفة عن طريق العقل؛ كما صرمت أصرتها, بحكم ثانية السمتين بالروح الأفلاطوني؛ فلا هواة للبحث الحر نظير أفلاطون السقراطي, ولا

باحثين مستبدي الرأي وفاحصين متشددين نظير مؤلف الباب العاشر من القوانين. هي نزعة عقلانية اذا شئنا، ولكنها عقلانية متمذهبة تغلق المسائل، وليست كما لدى افلاطون عقلانية منهجية تفتحها هاتان السمتان الجديدتان كل الجدة لم تلاقيا قبولا بغير مقاومة ولسوف نرى أن مآثور السقراطيين بقي على قيد الحياة في القرن الثالث خلف حجاب الوثوقيات الكبير وضمناً لحسن فهم هاتين السمتين بتمام قيمتهما وأهميتهما يخلق بنا أن نتساءل من كان أولئك الرجال الذين جاؤوا بهذه المبتكرات^(١٠).

ذلك هو الإطار الذي دارت حوله عجلة تاريخ الرواقية القديمة بزعمائها الثلاثة: زينون الكتيومي (٣٢٢ - ٢٦٤) وأقليانوس (٢٦٤ - ٢٣٢) وكريزيبوس (٢٣٢ - ٢٠٤). وقد كانت تلك الفذلقة التاريخية المقتضبة ضرورية لحسن فهم موقفهم السياسي. فهذا الموقف واضح لا لبس فيه: ففي هذا الصراع بين المدن اليونانية التي بذلت مجهوداً أخيراً لصون حرياتها وبين ورثة الاسكندر الذين طمحوا في تأسيس دول شاسعة، لم يتردد زعماء الرواقية في الاختيار، بل ذهب كل تأييدهم الى الورثة، وعلى الأخص الى ملوك مقدونية: فكانوا بذلك من متابعي سياسة الكلبين المعجبين بالاسكندر وقورش^(١١).

يؤكد اليزدي على انه من الميسور تصنيف الرواقية بوصفها أحد المذاهب الإغريقية وقعاً و أثراً فلقد تخطى هذا المذهب، بعد سقوط الإسكندر المقدوني، تخوم اليونان، وساد أفكار الرومان بالكامل، حتى عشية ظهور النصرانية، ولم يكن هذا المذهب مذهباً أخلاقياً محضاً بل لقد مثل رؤية رحبة للكون؛ هيمنت على الفكر: (الفلسفي، والديني، والأخلاقي) للغرب على امتداد عصور طويلة. يدرس هذا المذهب في مرحلتين تاريخيتين على الأقل؛ هما: الرواقية المتقدمة والمتأخرة. وقد طغت عليه في المرحلة الأولى الصبغة المادية التي لم يعد لها في مرحلته المتأخرة أثر إلا النزر، إذ تصور الرواقيون المتقدمون الروح أمراً مادياً جسمانياً، في حين وصفها المتأخرون، تبعاً لأفلاطون، أمراً مجرداً غير مادي؛ فكان من هنا اعتقادهم ببقاء الروح بعد الموت.^(١٢) أما رأي الرواقيين الأخلاقي فلقد ظل في هاتين المرحلتين من التاريخ ثابتاً تقريباً دونها تغيير كبير^(١٣).

مبادئ الرواقيين المرتبطة بتصورهم الكوني

هنا يعرض اليزدي إلى الأسس والمنطلقات التي تنطلق منها هذه المدرسة في الأخلاق فيرى انها قائمة بالكامل على تصوراتها الفلسفية للكون؛ ومن المناسب - إذا شئنا رسم صورة واضحة المعالم لهذا المذهب - أن نشير، قبل الخوض في بيان وجهة نظر أصحابه الأخلاقية، إشارة عابرة إلى رؤيتهم الأخلاقية.

١. الاعتقاد بوحدة الوجود

إذ يؤكد اليزدي على أن الرواقيين كانوا يؤمنون (بوحدة الوجود). فلقد اعتقدوا أن للكون ظاهراً وباطناً؛ فظاهر الكون هو مادته، أما باطنه فهو ما نسميه (الله). وبتعبير آخر: فإن "الرب ليس منفصلاً عن الكون، بل هو روحه" ^(١٤). «ليس كل شيء سوى أجزاء كل واحد رائع ومذهل، جسده هو الطبيعة، وروحه هو الطبيعي أو النظام القائم في عالم الطبيعة؛ هو مؤشر على وجود مبدأ للفكر في الكون؛ أي: مؤشر على الله الذي رتب بعنايته، ونظم بمشيئته، الإنسان. فالله نسبة إلى الطبيعة هو كالروح نسبة إلى الجسد؛ أي: على الرغم من أن البدن يشكل ظاهر الإنسان، فإن نفسه تكون حقيقته وباطنه. وعليه فإن الله هو العالم وروحه ونفسه، وليس هو شيئاً يختلف اختلافاً تاماً عن جوهر العالم» ^(١٥).

٢. عد العالم جسمانياً:

من المبادئ والأسس الكونية الأخرى للرواقيين اعتقادهم بجسمانية العالم ككل. فلقد آمنوا بأن العالم برمته جسماني، وليس ثمة في هذا الكون شيء اسمه موجود روحاني مجرد عن المادة، بل إنهم عدّوا الله جسمانياً هو الآخر ^(١٦). أنما أنزل الإله بفلسفة ابيقورس بركن هادئ من الكون كي يكون سعيداً، فإن الرواقيين يختلفون عن الابيقوريين ذلك أنهم لم يجدوا أدلة وجود الإله في الطبيعة؛ فحسب إنما وجدوا الطبيعة عبارة عن الإله أو عقل الهي اختلط بالعالم كله وأجزائه، فقالوا أنك عندما تلفظ لفظة الطبيعة فانك تعطي اسماً آخر أو لفظاً آخر للإله ^(١٧)، فالكون كله عبارة عن مبدئين، أحدهما فاعل والآخر منفعل، والمبدأ الفاعل في الكون هو العقل أو الله أو القدر أو زيوس، فكلها شيء واحد، أما المبدأ الآخر الذي يوجد مباطن للعقل فهو المنفعل وهو مادة غير متعينة فالكون كله عبارة عن نار مكنونة ^(١٨). ذلك أنه من هذين المبدئين معاً يوجد كل شيء في هذا الوجود مرة واحدة، لكنه يخرج إلى الواقع أو للوجود شيئاً فشيئاً بالترتيب على وفق قانون ضروري ليس فيه مجالاً للاتفاق أو للضرورة العمياء ولا للمصادفة، فما هذه إلا مسميات تصدر عن الجهل الإنساني بالحقيقة، وكل ما يحدث وفقاً للطبيعة الكلية الصارمة وبضرورة عاقلة ^(١٩).

٣. الاعتقاد بقضاء الله الذي لا تبديل له

ومن مبادئ الرواقيين الأخرى المرتبطة بمعرفتهم الكونية، هو إيمانهم بأن حوادث هذا العالم جميعاً؛ إنها تتحقق على وفق تقدير وقضاء إلهي لا تبديل له. فما من ظاهرة تحدث، في أي زمان أو مكان، وتحت أي ظرف، إلا وقد قضى الله بها بشكل قطعي غير قابل للتغيير أبداً، بل إن الغاية الأولى للطبيعيات وعلم الفيزياء عند الرواقيين هي - مبدئياً - معرفة الكون التي تكون تبعاً للعقل الكلي بالكامل. فقد ذهبوا إلى أنه ليس في العالم برمته أمر غير معقول على الإطلاق، ولا مجال فيه البتة للمصادفة والفوضى، بل إن كل شيء مستقر في محله ^(٢٠).

٤. الإيمان بحرية الإرادة:

على الرغم من اعتقاد الرواقيين بأن نظام الكون واقع تحت مشيئة الله وقضائه، وإيمانهم بالجبر والقضاء الإلهي، الذي لا تبديل له، فإنهم - وانطلاقاً من أن قوام كل حكم اخلاقي هو وجود إرادة حرة واختيار، وأنه لا مجال للحديث عن الحسن والقيح والفضيلة والرذيلة بعيداً عن التمتع بالاختيار - قد سعوا، بشكل من الأشكال، لفسح المجال في حيّز السلوك الإنساني أمام الاختيار والإرادة الحرة. وعليه فقد ذهب الرواقيون إلى أنه على الرغم من هيمنة الجبر على الكون برمته؛ إرادة الانسان هي الوحيدة المستثناة من هذه القاعدة العامة؛ فهي أمر اختياري بالكامل، ويقع في حيّز اختيار الإنسان وقدرته؛ ولذا فإن الشيء الوحيد الذي يتسنى وصفه بالحسن والقبح هو الإرادة؛ فالإنسان الصالح هو الذي إرادته حسنة، والطالح هو الذي إرادته سيئة^(٢١).

٥. عد نظام الكون خيراً

من مبادئ الرواقيين الكونية الأخرى - والذي يصنف كأهم فارق بينهم وبين الكليبيين - هو عقيدتهم بأن: الكون خير؛ فنظام العالم عند الكليبيين شر في نفسه، والحياة الاجتماعية، في نظرهم، هي مصدر الشرور والمصائب والآلام. لكن الرواقيين، في المقابل، يؤمنون بخيرية نظام الطبيعة بذاته، وخيرية المجتمع في نفسه، من حيث إنه مخلوق الله، وأن أحداثه خاضعة لقضائه عز وجل وقدره. أما محصلة هاتين الرؤيتين أن الكليبيين - كما قد لاحظنا - يحملون نظرة متشائمة، وكراهية للأمور الطبيعية والاجتماعية، في حين أن الرواقيين، وعلى العكس منهم تماماً، مفعمون بالنشاط والتفاؤل والبهجة؛ فهم يعتقدون بالنظام الأحسن؛ أي: يؤمنون بأن الله سبحانه وتعالى قد قدر جميع أشياء الكون وأموره على أحسن وجه. ومع ذلك لم يستطع الرواقيون تجاهل الشرور بالكامل، وكان لا بد لهم أن يتحروا للموجود منها في الكون مسوغاً وتوضيحاً^(٢٢). فهم يرون أن الله وهو بمثابة نظام العالم وقانونه، فالكون كائن هي ضخم، والله روحه ونسمته المنعشة وعقله المخصب وناره المحركة المنشطة والله مجرد غير مجسد وهو قوة مرشدة تصنع للكون خطته وترشده بعقلها الأعلى وتنظم أجزائه كلها لتؤدي اغراضا تنطبق على العقل^(٢٣).

وهذا يعني بوضوح أن الرواقيين يستندون أيضاً على الطبيعة وعلى حركتها في البرهنة على تأكيد الوجود الإلهي، فالإله بوصفه المبدأ الفاعل هو المحرك الغائي لهذا العالم فعندما يقول الرواقيون ان كل شيء يخرج فانه مقدر عليه أن يكون ما هو، فهذا دليل على وجود غائية كلية رتبت الأمور والموجودات كل في محله، غائية كل شيء هو أن يحقق الأمر المرسوم له، وهذه الغائية تشمل كل الكون، والكون أصبح إلهي بهذه الغاية وبالعلة العاقلة فيه والتي أوجدته وحركته ولا يوجد شيء خارج هذه أبداً ولا خارج القانون الكلي^(٢٤).

معيار القيمة الخلقية عند الرواقيين

بعد استعراض إجمالي لمبادئ الرواقيين وعناصرهم الكونية، بأن يأتي الدور الآن لدراسة آرائهم الأخلاقية، وبيان معايير الخير والشر، والحسن والقبح، من وجهة نظر مدرستهم. وحري بنا أن نذكر أولاً بأن الأخلاق وعلمها يحظيان عند الرواقيين بمكانة غاية في الرفع، قياساً بسائر العلوم؛ إذ يقول زينون مؤسس المذهب: «الفلسفة كالبيستان؛ المنطق سورته، والطبيعيات أشجاره، والأخلاق فاكهته؛ وهي كالبيضة، المنطق قشرتها، والطبيعيات بياضها، والأخلاق صفارها»^(٢٥).

ويمكننا إيجاز المبدأ الأساس لنظرية الرواقيين الأخلاقية بجملة: «تعلم كيف تكون غير مكترث للتأثيرات الخارجية». إذ يؤمن الرواقيون بأن ميزان الخير (سكينة النفس)، (وطمأنينة البال)، وهذا أحد أوجه اشتراكهم مع الكلية، وبعض الأديان الشرقية. ويعتقدون بأنه على الرغم أن الطبيعة وحوادثها خير في ذات نفسها، فإن التعلق بها يورث الإنسان الانزعاج وحوادثها خير والاضطراب؛ ذلك أنه طالما تعلق الإنسان بشيء وأباح له الولوج إلى باطنه؛ خرج الشيء عن حالته الخارجية، وصار في أعماق الإنسان، ومن الطبيعي أن يعمل أي تغيير يطرأ عليه على تشويش بال صاحبه. ولا يعني هذا بالطبع العيش كما يحيا الكليون؛ إذ باستطاعة الإنسان أن يعيش وسط المجتمع، ويتعامل مع الطبيعة، لا بل يتعين عليه بناء مثل هذه العلاقة معهما، لكن المهم هو أن يتصرف مع أحداث الكون تصرف المحايد، ودونما تزمّت^(٢٦).

نقد اليزدي للمذهب الرواقي

في ضوء قراءة اليزدي لهذا السفر الأخلاقي الذي قدمته المدرسة يمكن أن نستعرض أهم افكاره النقدية التي قدمها لوصف وتقييم جهود تلك المدرسة الفلسفية في باب الأخلاق إذ قال :

يندرج الزهد في الدنيا، واللامبالاة بأنعمها، في جملة النزعات التي كان لها - بنحو من الأنحاء - بصمات، طفيفة أو عميقة، على جميع المجتمعات البشرية، بل وفي وسعنا القول: إن عناصر من هذا المذهب ماثلة - أيضاً - في جميع الأديان السماوية التي تنطوي - ولا سيما النصرانية والإسلام - على تعاليم تدعو إلى نبذ الدنيا، وعدم التعلق بمظاهر هذا العالم وأيضاً يلزم مخالفة الفهم السائد للأخلاق، فتوصية الرواقيين باللامبالاة والتساهل، يخالف الفهم السائد للأخلاق فإن غير المكترث لموت صديقه هو في نظر الأغلبية غليظ الكبد قاس، لا صاحب فضيلة و أخلاق عالية وأيضاً سيلزم خطأ المعيار، فلما يكون معيار القيمة الخلقية لدى الرواقيين هو اللامبالاة، وعدم التأثير بحوادث الطبيعة؛ يستلزم بالضرورة أن يصنف كل فعل يصدر عن لا مبالاة وعدم تأثر، سواء أكان عادلاً أم ظالماً، أن يصنف من الناحية الأخلاقية كفعل مرض حسن. فعلى سبيل المثال: لو ارتكب امرؤ جريمة عن عدم مبالاة لتعين - بحسب الرواقيين - أن يقيم فعله تقييماً إيجابياً؛ وهذا ما يتناقض مع الفهم المتعارف للأخلاق^(٢٧)، وكذا سيلزم القصور في حيز

العمل فقد يكون هذا المذهب مجدداً في أوضاع وأحوال خاصة، لكن من المتعذر النصح به عموماً، وفي كل مكان وزمان؛ فلو أصيبت مثلاً سيارة شخص بأضرار نتيجة حادث اصطدام، فلربما ينزعج هذا الشخص، بسبب الحادث، بشدة ويستشيط غضباً، وهنا تحديداً تتفع الفلسفة الرواقية، ويجدي نمط حياتهم؛ أي: قد تسعفه هذه الفلسفة بالهدوء والوقار. لكن تعميم هذا النمط على الحياة كلها يعني أن ينفض الناس أيديهم من الكثير من الأمور؛ كالحب والعشق وما إليها، وأيضاً سيلزم تجاهل العواطف والميول إذ في الرواقية لا يتم تجاهل الشهوات وقمعها وإدانتها فحسب، بل لا بد من تجاهل العواطف أيضاً فالحكيم في نظر الرواقيين لا يتألم، ولا تتبدد سكينه باطنه، حتى وإن ماتت زوجته وأولاده وجميع أحبته، وسيلزم بطلان وحدة الوجود الرواقية؛ فالاعتقاد بوحدة الوجود، كما يطرحه المذهب الرواقي، اعتقاد مرفوض وخاطئ من وجهة النظر الإسلامية. فالله بالنسبة إلى الكون ليس هو كالروح إلى البدن. فلا يمكن عد الكون بمثابة الجسد الله عز وجل، أو تصور عقول البشر جزءاً من عقل الله. فمثل هذا التفسير للوجود، هو تفسير مرفوض وغير صائب. فوجود به سبحانه وتعالى أنزه وأجل بكثير من أن يتحد بعالم المادة، أو أن يحل عقله سبحانه في أبداننا، أو يتصور كروح لجسد الكون^(٢٨)، وأيضاً سيترتب عليه طرح تفسير خاطئ لقضاء الله وقدره فالمبدأ الآخر الذي يتبناه الفكر الرواقي هو زعمهم أنه «بما أن أحداث العالم خاضعة لقضاء الله وقدره؛ فإنه لا محل في نظام الطبيعة لاختيار الإنسان. وبتعبير آخر: لقد تصوروا القضاء الإلهي المحتوم مساوياً للجبر! وفي الحقيقة إنه لا يلزم الجبر على الإطلاق، ويلزم عليه أيضاً تناقض الأسس فالخلل الآخر المأخوذ على الرواقيين؛ هو التناقض الموجود بين تفسيرهم لقضاء الله وقدره، واعتقادهم بالإرادة الحرة للإنسان؛ إذ من المتعذر الجمع بين الاثنين فالإيمان بالقضاء والقدر الإلهيين، بالنمط الذي يتبناه الرواقيون، لا مخرج له سوى الجبر المطلق، والحال أنهم يؤكدون، في المقابل، على قدرة الإنسان على تغيير شخصيته وسيرته. وعليه «يتبين أن هناك تناقضاً جوهرياً في أسس النظرية الرواقية؛ فالإنسان فيها حر وغير حر معاً. ومن الواضح أننا إذا اخترنا الخيار الثاني (وهو كون الإنسان عديم الحرية)؛ فإن من التفاهة مطالبته بتغيير شخصيته... وعلى العكس، إذا كان المرء حراً في تغيير شخصيته؛ فلا بد أن تكون فرضية أن جميع الأحداث مقدر لها مسبقاً عبر خطة رئيسة فرضية خاطئة»^(٢٩).

المطلب الثالث: مذهب السعادة* أو الانسجام العقلاني (سقراط، أرسطو، افلاطون)

اتفقت آراء أشهر فلاسفة اليونان من أمثال: (سقراط، وأفلاطون، وأرسطو) على الأصول الآتية والتي بنوا عليها مذاهبهم الأخلاقية:

- ١ - القيمة الذاتية للأخلاق من حيث موافقتها مع طبيعة الإنسان.
- ٢ - طبيعة الإنسان مركبة من جزئين: الروح والبدن.
- ٣ - الميزة الأساسية لروح الإنسان - العقل.

وقد استنتج هؤلاء أن السعادة الحقيقية وما لها من القيمة الذاتية هو التوفيق والانسجام بين الروح والبدن على أساس العقل، فهذا سقراط قد أقام الحقائق الثابتة على العقل في ميدان المعركة بعد فصله بين موضوع العقل وموضوع الحس، وأصبح يرى أن الإنسان له عقل وجسم، فإن قوة عقله هي التي تسيطر على دوافع الحس ونزواته، مثبتاً أنه إذا كانطقوانين الأخلاق تتعارض مع الجانب الحيواني في طبيعتنا، فإنها تتمشى مع طبيعتنا الإنسانية العاقلة^(٣٠)

والقوانين العادلة تصدر عن العقل، وبعدها صورة مطابقة للقوانين غير المكتوبة التي رسمتها الآلهة في قلوب البشر، فالذي يحترم هذه القوانين فإنه يحترم العقل والنظام الإلهي أيضاً، وحتى إذا احتال البعض لمخالفتها تقادياً للعقاب الذي قد يتعرض له في الدنيا، إلا أنه سيؤخذ بالقصاص لا محالة في الحياة المقبلة، وأطلق سقراط عبارته المشهورة "الفضيلة علم والرذيلة جهل"؛ لأنه يرى أن الإنسان يريد الخير دائماً ويهرب من الشر بالضرورة، "فمن تبين ماهيته وعرف خيره بما هو إنسان أرادته حتماً، أما الشهبواني فرجل جهل نفسه وخيره، ولا يعقل أنه يرتكب الشر عمداً"^(٣١)

أما أفلاطون فقد جعل القانون الأخلاقي عاماً للناس في كل عصر ومصر "ولا يتيسر هذا إلا بإقامته على جانب مشترك في طبائع البشر ونعني به العقل"^(٣٢).

وزاد خطوة عن موقف أستاذه تجاه السوفسطائية، فرأى أن الفعل الخلقي يتضمن جزاءه في باطنه، وأن الإنسان الفاضل يؤدي الفعل الخير لذاته بوصفه غاية في نفسه، وأبطل بذلك المذهب السوفسطائي الذي وضع غاية الأخلاقية خارجها، ورهن الخير بالذلة التي تنجم عنها^(٣٣).

وعدّ أفلاطون كأستاذه سقراط أن النفس أسمى من الجسد، فهي الحاصلة على الوجود الحقيقي وما وجود الجسد إلا وجوداً ثانوياً وغير مؤكد "وهو الذي يحمل قواها الروحية النبيلة ويوجهها وجهة غير أخلاقية؛ لأنه مصدر الشرور والآثام. ولذا فإن النفس تشقى بهذا الوجود الأرضي، وتعود فتحاول الانطلاق من محبسها لتصعد إلى العالم المعقول"^(٣٤).

وكان خصماً لدوداً للسوفسطائيين القائلين بالذلة، وإن علامة العدالة هي سيادة الأقوى وإذعان الأضعف له، وإن الجميع يبتغون السعادة فلا ضرورة للخضوع لأي قانون، لأنه يكفي أن يتعهد الإنسان في نفسه أقوى الشهوات حتى تتحقق العدالة والفضيلة والسعادة، إذ على الشخص أن يستعمل ذكاءه وشجاعته لإرضاء شهوته مهما بلغت من قوة.

ويتلخص رد أفلاطون في أن انماء الشهوات هو في الحقيقة تعهد آلام في النفس لا تهدأ فتصبح حياة الشهوة موتاً متكرراً، مثال ذلك "الأجرب الذي لا يفتأ يحس حاجته لحك جلده فيحك بقوة فتزيد حاجته ويقضي حاجته في هذا العذاب"^(٣٥). بينما الحكيم هو الذي يتقيد بحياة الاعتدال،

ولما كان اهتمام أفلاطون بالفرد ككائن اجتماعي أيضاً يعيش في ظل نظام سياسي معين، فإن الأخلاق ارتبطت عنده بالسياسة^(٣٦)، ولذا فإن الحكيم في السياسة بوجه خاص يجب عليه الاعتدال وضبط شهواته قبل حكمه على الآخرين وإلا فسدت حاله وحالهم^(٣٧).

وردًا على حياة اللذة التي تصورها أتباع المذهب السوفسطائي، فإن أفلاطون يرى على العكس أن خفة الانفعال وضعف اللذة والألم هي سمة الحياة الفاضلة، وهي ألد حياة، بينما حياة الرذيلة هي التي تتسم بالألم الذي يغلب ويدوم. (٣٨)

والفضائل عنده أربع: (٣٩) ثلاث منها تدبر قوى النفس وهي:

١- الحكمة فضيلة العقل تكمله بالحق، وهي أولى الفضائل ومبدؤها.

٢- العفة فضيلة القوة الشهوانية تلطف الأهواء.

٣- الشجاعة وهي فضيلة القوة الغضبية (٤٠).

وإذا ما تحققت الفضائل الثلاث للنفس تحقق فيها التناسب والنظام، "ويسمى أفلاطون حالة التناسب هذه العدالة"، وإذا كان العدل على المستوى الفردي عند أفلاطون هو التوازن الصحيح بين القوى الثلاث، فإنه يصبح على المستوى الاجتماعي أداء الوظيفة المناسبة في المجتمع. (٤١)

وأما أرسطو فهو يعتمد أيضا على واقعية العقل في تحديد الوسطية بين الإفراط والتفريط فعندما يتحدث عن أفعال الإنسان وضرورة الأخذ بفكرة الوسط، فكما أن كثرة الأطعمة تفسد الصحة فكذا قتلها عن الحد اللازم، فالأمر كذلك بالنسبة للفضائل الإنسانية كالعفة والشجاعة وغيرهما "إن الإنسان الذي يخشى كل شيء ويفر من كل شيء ولا يستطيع أن يحتمل شيئا هو جبان، والذي لا يخشى البتة شيئا ويقترح جميع الأخطار هو متهور. كذلك الذي يتمتع بجميع اللذات ولا يحرم نفسه واحد منها فهو فاجر، وهذا الذي يتيقها جميعا من دون استثناء كالمتوحشين سكان الحقول هو بنوع ما كائن عديم الحساسية، وذلك بأن العفة والشجاعة تنعقدان على السواء إما بالإفراط وإما بالتفريط، ولا تبقيان إلا بالوسط. (٤٢)

والأخلاق والفضيلة إذن هي وسط بين طرفين كلاهما رذيلة، ولكن هذا الوسط الذي يعنيه أرسطو هو وسط اعتباري، يتغير بتغير الأفراد والظروف التي تحيط بهم، والعقل وحده هو الذي يعين هذا الوسط، ولكن الفضيلة لامست غاية لسلوك الإنسان، وإنما هي وسيلة لغاية هي السعادة، ولذا فإن الفضائل إرادية (٤٣).

وقد سعى أرسطو لتقديم حكم عقلي وقاعدة مشخصة لنيل هذه الفضائل الأخلاقية ولإيجاد الانسجام بين روح الإنسان وبدنه، عرفت باسم "القاعدة الوسطى الذهبية"، وبناء على هذه القاعدة فإن الفضيلة دائماً هي الحد الأوسط بين حدي الإفراط والتفريط، لذا فقد اعتقد أرسطو بإمكانية تحقيق الانسجام بين أجزاء الإنسان المختلفة على أساس العقل وتأمين حاجات ومتطلباته كل واحد منها مع رعاية الاعتدال والابتعاد عن الإفراط والتفريط، وأيضاً فإن هذه الفضائل الناشئة عن رعاية الحد الأوسط؛ لا تحتاج إلى حد وسط فيها بل كلما كان هذا الفضيلة أكبر كان مطلوبه بشكل أكبر أيضاً. (٤٤)

نقد اليزدي لمذهب السعادة أو (الانسجام العقلي):

لقد ذكر اليزدي هذا المذهب ورأي حكماء اليونان الثلاثة بما لا يخلو عن المناقشة والرفض فقال: إن مصدر الحكم الأخلاقي هو العقل الحاكم بحسن الأفعال الموجبة لوصول الانسان إلى الكمال اللائق به، ذلك الكمال الذي هو الخير المطلوب، والذي يلزم السعادة المنشودة، يقول أفلاطون في ما نقل عنه: «لا ينبغي البتة أن يصغي المرء في نفسه إلا إلى صوت العقل، لأن العقل المستقيم إنما هو صوت الله يخاطب به أنفسنا»^(٤٥).

وهذا الاتجاه العقلي اشترك فيه ثلة من حكماء اليونان كسقراط (٣٩٩ ق م ت) (Socrates) و افلاطون (ت ٣٤٨/٣٤٧ ق م) (Plato) و أرسطو (٣٢٢ ق م ت) (Aristotle)، وتبعهم الكثيرون من حكماء المسلمين وعدة من متأخري الغربيين كمالبرانش (١٧١٥ ت) (Malebranche) ولايبنتز (١٧١٦ ت) (Leibniz) وإن كان ط تفاسيرهم عن ذلك مختلفة بما لا يتسامح فيه. فبينما يؤكد سقراط على السعادة الأبدية ويجعل الحياة الطيبة الأخروية هي الغاية القصوى التي يجب على الانسان أن يبتغيها ويسلك سبيلاً يؤدي إليها، في حين يجيب معارضيّه بأنه «لا يسعكم أن تثبتوا لنا أنه يجب على الانسان أن يحيى حياة غير الحياة التي تنفعنا حين نكون في الآخرة، بل يلزمنا أن نسلك السبيل المؤدي للسعادة في الحياة وبعد الممات»^(٤٦)، ولا يكاد يوجد أي تأكيد من أرسطو على ذلك، بل يركز هو على السعادة الدنيوية الحاصلة من بلوغ كل قوة إلى كمالها في ضوء العقل والتي تحصل بأسباب كثيرة بما فيها الأولاد والأصدقاء والثروة والجمال^(٤٧)، وبينما يجعل سقراط وافلاطون الحكمة والمعرفة أم الفضائل ويعدان الجهل وسوء الموازنة بين اللذة الحاضرة والآلام المستقبلية منشأ الخطايا، نرى أن أرسطو ينتقد عليهما أن العلم لا يكفي لصدور الأفعال الحسنة، بل يشكل شرطاً من شروطه فقط، وبينما يؤكد افلاطون على أن للخير مثلاً عقلياً شاهدته الروح الانسانية قبل تعلقها بالبدن والذي سوف تلحقه الروح بعد الممات اذا كان الشخص محسناً، ويرى أن مثال الخير الذي تتعلق به الفضائل هو فوق مثال الحق الذي تتعلق به العلوم والمعارف وفوق مثال الجمال الذي تتعلق به الفنون الجميلة ينتقد عليه تلميذه بأن الخير ليس أمراً حقيقياً حتى يكون له مثال عقلي، مضافاً إلى إنكاره لكل المثل، ويؤكد هو على أن القوة العقلية هي فوق كل القوى الانسانية وأن كمالها افضل الكمالات، إلى غير ذلك من الأمور التي لم يسع البحث الى الخوض فيها ههنا^(٤٨).

ومما اتفق عليه الحكماء اعتبار الوسطية كميّاراً لتمييز الفضائل من الرذائل، فكل فضيلة تكتنف برذيلتين في طرفي الافراط والتفريط، وقد نوقشت هذه النظرية ببعض مناقشات ربما تندفع بالتأمل في مختلف كلماتهما، لاسيما كلمات أرسطو في كتابه إلى نيقوماخوس، ولعل أحسن ما توجه به هذه النظرية هو ضرورة التزاحم بين متطلبات الانسان المتنوعة فينبغي تحديد كل قوة بما لا يزاحم كمال قوة أخرى وتحديد الجميع بما لا يزاحم كمال القوة العقلية الحاكمة على

الكل , فالإفراط في تحصيل ما تقتضيه قوة خاصة يوجب حرمان سائر القوى عن مقتضياتها, كما أن التفريط يوجب حرمان نفسها القوة , وأما الإفراط بالنسبة إلى القوة العقلية فربما يوجب ضعف القوى البدنية المؤدي إلى قصور القوة العقلية في فعلها بل إلى موت الانسان , و يظهر بذلك معنى كون العدالة رأس الفضائل, إذ بها تنال كل قوة ما تستحقه. ومما ينبغي التنبيه عليه أن هذا الاتجاه العقلي لا ينفي ارتباط العقل العملي بالنظري ولا بالتجربة, فلا يتحاشى عن تعليل الفضائل بكونها مؤدية إلى الكمال النهائي للإنسان, بخلاف ما يبدو جلياً من نظرية «كانط» إذ يعد أحكام العقل العملي من الأحكام السابقة على التجربة, كما لا يرى تقطيباً بين الفضائل وبين اللذات العاجلة, بل يرى أن من الأفضل الجمع بينهما مادام لا يوجب ترك الفضائل, يقول افلاطون في ما نقل عنه: «الخير الأكمل ليس كله في العقل ولا في اللذة, بل هو مزيج بينهما جميعاً»^(٤٩).

المطلب الرابع : مذهب كانط (العقل العملي)

في القرن الثامن عشر الميلادي وضع الفيلسوف الألماني كانط نظرية الواجب الأخلاقي, كنظرية كونية تصلح لكل البشر, واستجابة لشرط الكونية اعتمد العقل العملي معياراً للأخلاق بمعزل عن علم النفس التجريبي؛ لأنه لا يمكن لنظرية يراد لها أن تكون ثابتة وشمولية أن تستنطب ما يجب أن يكون ممّا هو كائن, إذ يقوم هذا العقل بتعيين الإرادة المشرّعة للفعل, ولأن الإنسان هو من يشرّع لنفسه فهو إذاً صانع ومحدد لهذا الفعل بإرادته الحرة, ولكي لا يصبح الموقف فوضوياً بين إرادات عدة فإن كانط ينطلق أولاً من الأخلاق الشعبية فيعتمد فكرة الذوق العام أو العمومية في تمييز الخير والشر.

وأهم المبادئ التي تنطوي عليها نظريته:

أ_ تقوم ماهية الأخلاق في الدافع الذي منه يصدر العمل , فيكون الشخص أخلاقياً حين ينطلق من إحساس بالواجب وليس خشية من عقوبة أو توقّعاً لمكافأة يرجوها , فالرجل الذي يحفظ العهد أو يُسدّد ديونه تحاشياً لعقوبة أو خدمة لمصلحته ليس أخلاقياً , إنّما يكون أخلاقياً إذا أدرك فقط أنّه ينبغي أن يحفظ العهد ويُسّدّد الديون ؛ لأنّ من واجبه أن يفعل ذلك بقطع النظر عمّا يترتّب على ذلك من نتائج , وعلى هذا فالإنسان الخير هو إنسان ذو إرادة خيرة , أي الذي يعمل انطلاقاً من إحساس بالواجب ... ذلك أنّ الإرادة الخيرة خيرة لا لِمَا لها من آثار ونتائج , بل لأنّها خيرة بحدّ ذاتها , ولا يزيدها أو ينقصها من قيمتها في شيء ما يستتبعها من نتائج نافعة أو ضارة , لأنّها خيرة بذاتها^{٥٠}.

ب_ تتمثّل الإرادة الخيرة _ أو الطيّبة _ التي تعمل انطلاقاً من الواجب في شمولية الفعل أو فيما أطلق عليه كانط الأمر المطلق, ولَمّا كانط البشريّة عبارة عن كائنات عاقلة وجب عليها أن تتصرّف بطريقة عقلانيّة, وكلّ فعل يريده فاعله أن يصير قانوناً عامّاً يكون فعلاً أخلاقياً وملزماً في آن معاً^(٥١).

نقد اليزدي لمذهب العقل العملي

هذا هو مذهب آخر من مذاهب الواقعية التي تعرض لها اليزدي بالرد والنقد فقال في بيان أصل الدعوى:

(إن مصدر الفعل الأخلاقي هو العقل العملي بما له من البديهيات الخاصة به المستقلة عن معقولات العقل النظري، وهي الأحكام الأخلاقية العامة التي لا تقبل الاستثناء لأي شخص ولا في أي زمان أو مكان، كوجوب العدل والصدق، وقيمة الأفعال الأخلاقية إنما تكمن في إتيانها بداعي أداء التكليف من دون قصد لأي غاية تتوقع منها من دفع الألم أو إرضاء العواطف أو السعادة أو الكمال وإن كانت تلك الغايات تترتب عليها لامحالة، وهذه نظرية «كانط» التي تعد من أروع منتوجات الفكر الغربي وهو القائل: «شيطان يملأني إعجاباً: السماء ذات النجوم فوق رأسي، والقانون الخلقي في نفسي» ويقول في _نقد العقل العملي_ معجباً بالواجب الخلقي: «إيها الواجب! إيها الاسم السامي هي ظاهرة إنسانية تتدخل فيها الخصائص الإنسانية بما فيها العقل والارادة الحرة، هذا فضلاً عن أن الحكم على هذا هو لعاطفة الإيثار لا لقانون الطبيعة، ولو كان لقانون التطور دور في ذلك لكان في نمو تلك العاطفة وازدهارها، لا في نفس الحكم الأخلاقي»^(٥٢)

المطلب الخامس: المدرسة الأخلاقية الإسلامية

إن النظام الأخلاقي في النظرية الإسلامية عند الإمامية في مجمل الأقوال*، حيث ذهبوا إلى الاعتقاد بأن الإرادة الإلهية والأخلاق الدينية كاشفة عن النظام الأخلاقي الصحيح، ويرون أن العقل وحده _ وإن كان يستطيع أن يكتشف عموميات الأخلاق لو رجع إلى ما جبلت عليه النفس الإنسانية من الفطرة السليمة كما قال تعالى: فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۖ فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ^(٥٣) _ إلا أنه في بعض الجزئيات قد يعجز عن إدراك العلاقات المعقدة بين الأفعال والصفات والنتائج، ومن هنا تتجلى حاجة الإنسان إلى الوحي، قال تعالى: لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ^(٥٤). ويقول أمير المؤمنين (عليه السلام) في وصف الأنبياء: «ليستادوهم ميثاق فطرته، ويذكروهم منسي نعمته»^(٥٥)

فالإسلام إذن يدعو الإنسان إلى التعقل ويعد العقل مفيداً ولازماً لتشخيص القيم الأخلاقية. قال الإمام الصادق (عليه السلام): "إن أول الأمور ومبدأها وقوتها وعمارتها التي لا ينتفع بشيء إلا به العقل والذي جعله الله زينة لخلقه ونوراً لهم، فبالعقل عرف العباد خالقهم... وعرفوا الحسن من القبيح"^(٥٦)، وعلى الرغم من كون العقل وسيلة لإدراك وتشخيص الصواب من الخطأ والحسن

من القبيح إلا أنه لا يحكم بشكل قطعي إلا في الموارد التي توجد فيها بشكل مباشر أو بواسطة مقدمات معلومات قطعية، وكذلك فإن التجربة العملية عند الإنسان محدودة في نهاية الأمر بالتنتائج الدنيوية، لذا فإن الإسلام لا يعد العقل والتجربة كافيين لتشخيص قيم كل الأعمال ولزومها، بل يعتقد بأن النوع الإنساني يحتاج إلى هداية الوحي السماوي ليتعرف من خلاله إلى الأعمال الحسنة والقبيحة والأحكام اللازمة لسعادته. (٥٧)

وقال الإمام السجاد (عليه السلام): "إن دين الله لا يطلب بالعقول الناقصة والآراء الباطلة والمقاييس الفاسدة ولا يصاب إلا بالتسليم فمن سلم لنا سلم ومن اهتدى بنا هدي، ومن دان بالقياس والرأي هلك" (٥٨)

ثم بعد تشخيص القيمة الأخلاقية للفعل يأتي دور النية السليمة للفاعل وتأثيرها في إضفاء الطابع الأخلاقي للفعل، وبخلافها سوف يكون للفعل قيمته السلبية والانحطاطية وإن ترأى إلى الناظر أنه فعل أخلاقي كما هو الحال عند الكذب والنفاق والخداع. قال تعالى: لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ (٥٩) وقال تعالى: لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَإِنْ تُبْذَوْا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفَوْهُ يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللَّهُ فَيَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ.... (٦٠)

رأي اليزدي وموافقه الى الرأي الإسلامي:

بعد أن ناقش اليزدي الآراء التي ذكرت في تشخيص الفعل الأخلاقي وقام بردها وإبطالها ذهب بعد ذلك ليطلع ويخلص بما يراه أصلاً ومصدراً ودليلاً على الفعل الأخلاقي، وهذا وقد توافق مسلكه مع النظرية الإسلامية من منظور أهل البيت عليهم السلام بما يتوافق مع الرأي الأخير من (العقل وإرشاد الوحي أو الدين) في تشخيص الفعل الأخلاقي ومن الدور الأساسي (لنية الفاعل) والعلة الغائية من الإتيان بالفعل في تحديد القيمة الأخلاقية لفعل من الأفعال وإليك تفصيل هذين الركبين:

الركن الأول: (العقل) كأصل يرجع إليه وكبرى وقاعدة وأساس ينطلق منه في تشخيص المصاديق والجزئيات والصغريات الأخلاقية بالوحي أو بالتجربة أو بالفطرة، فقال في بيان الأصل والكبرى ودور العقل الأساسي في معيارية الأخلاق (لاشك أن من المبادئ المؤثرة في صيرورة الفعل ذا قيمة خلقية هو عقل الانسان. فان الفعل الصادر عن مجرد الغرائز لا يتمتع بأي قيمة اخلاقية، ولهذا لا تتمتع الأفعال الحيوانية الناشئة عن الغرائز بالقيم الأخلاقية). (٦١) وقال أيضاً: إن (مصدر الحكم الأخلاقي هو العقل الكاشف عن توقف الغاية على الفعل أو الترك الذي يعبر عنه بالوجوب، وهو في الواقع أحد مصاديق الضرورة بالقياس ويختص بالطابع القيمي). (٦٢)

وقال أيضاً: ((الأحكام الأخلاقية تنتهي إلى حكم عقلي بديهي، وهو ما أشرنا إليه من توقف الغاية على السبب أو وجوب الإتيان بالسبب للحصول على الغاية، وأما الأحكام العملية الخاصة فتحصل من تطبيق تلك الكبرى على الصغريات التي تعبر عن مصاديق الأسباب، فليس شيء منها من البديهيات الأولية))^(٦٣)

وعن تشخيص الجزئيات والصغريات قال: ((و أما معرفة الصغريات فقد تحصل من طريق العقل، وقد يتوصل إليها بالتجربة، كما أنها قد تحصل عن طريق مساعدة الوحي، فاعتبار العقل مصدراً نهائياً للحكم الأخلاقي إنما هو بالنظر إلى احتياج جميع الأحكام الأخلاقية إلى تلك الكبرى البديهية، وأما تقسيم الأحكام الأخلاقية إلى عقلية وتجريبية وتعبدية فبالنظر إلى مصادر الأحكام الصغرية))^(٦٤)، وعن الوحي ومساعدته قال: ((.. ومن الضروري مراعاة المسانحة بين النية وبين قالب العمل. وإحراز هذه المسانحة مما يحتاج إلى هداية الوحي في كثير من الأحيان الكمال الحقيقي الملازم للسعادة الأبدية هو الارتباط بالله عز وجل والقرب منه ويتوقف على الإيمان بالله وباليوم الآخر وبما أنزل الله على أنبيائه. وهذا الكمال هو الغاية المطلوبة بالذات والتي يكون الفعل الأخلاقي مطلوباً للتوصل إليها وله درجات كثيرة متفاضلة، والطريق الكلي للوصول إليه هو العبادة أي إتيان العمل لأجل التقرب إليه سبحانه، ولا بد من أن يكون العمل في حد نفسه صالحاً حتى يصير بالنية عبادة، فمن الأعمال ما يستقل العقل بمعرفة صلاحه، ومنها ما يستعين عليها بالتجربة، ومنها ما لا سبيل إلى معرفة صلاحه إلا للوحي وخاصة في التفاصيل والشروط. وهذا القسم الأخير هو من الأمور التعبدية التي يتكفل ببيانها الكتاب والسنة))^(٦٥)، وفي دور الوحي والإستعانة به يقول: «ومن هنا، كانط إحدى أهم وظائف الأنبياء (عليهم الصلاة والسلام) وأهدافهم توعية هذا الجانب اللاشعوري الفطري والتذكير بالعهد الإلهي المنسي يقول أمير المؤمنين (عليه السلام): «ليستأدوهم ميثاق فطرته، ويذكروهم منسي نعمته»^(٦٦)»^(٦٧)

أما دور الفطرة وإمكانية الاستعانة بها فيصرح بقوله: ((.. وهناك نوع آخر من الميول الفطرية ترتبط به أنماط الجمال والكمال الظاهرية والمعنوية وهي تحرك الإنسان نحو الحصول على أنواع الكمالات وأنماط الجمال القابلة للاكتساب، والارتباط والتعلق بالأشياء الكاملة والجميلة والخضوع أمام الكمال والجمال الأصيل))^(٦٨)

أما الركن الثاني فهو: النية وأهميتها ومقومتها للفعل الأخلاقي وإعطائها القيمة له قال اليزدي:

(قد مر أن الفعل الصادر عن مجرد اقتضاء الغريزة لا يتمتع بقيمة خلقية إطلاقاً وإن صح اعتباره إرادياً، ومن هنا اتضح أهمية دور النية في كسب القيمة الخلقية)^(٦٩)

وقال تحت عنوان: (دور الدافع في العمل الأخلاقي): من الموضوعات التي تطرح كأساس لقيمة الأفعال الأخلاقية هي نية الفعل والدافع لقيام الإنسان به، ويمكن القول: من امتيازات النظام

الأخلاقي في الإسلام هو أنه يقدم النية كأساس للقيمة الأخلاقية والمصدر لكل صلاح وسوء. ويعد هذا فارقاً رئيساً بين النظرية الأخلاقية في الإسلام وسائر النظريات الأخلاقية، لأن أغلب المذاهب الأخلاقية لا تعباً بنية العمل، والمذهب الوحيد الذي استند على النية كأساس للقيمة ويعرف بهذه الخصيصة هو مذهب (كانت)، ولكن ينبغي الالتفات إلى أن النية التي يعدها (كانت) ملاكاً للقيمة هي نية الطاعة لحكم العقل واحترام القانون، ويختلف بذلك مع النظرية الإسلامية^(٧٠)، وقال أيضاً: إن أي عمل اختياري لن يتم من دون دافع لدى الفاعل يطرح هذا السؤال: هل أن الفعل الأخلاقي الصالح والجدير في ذاته وله حسن فعلي يلزم أن يتوفر فيه حسن فاعلي أيضاً أم لا، ويكون ذا قيمة أخلاقية مهما كانت النية والدافع؟

للإجابة عن هذا السؤال ينبغي القول: من وجهة نظر إسلامية لا يكفي حسن الفعل وحده لكي يكون ذا قيمة أخلاقية، بل يلزم تقارنه مع حسن فاعلي، لأن آثار الأفعال الأخلاقية - وهي كمال الإنسان وسعاده - تتوقف على الحسن الفاعلي ووجود النية الصالحة^(٧١).

وأما عن دور النية في القيمة الأخلاقية فيقول: (إن كثيراً من المدارس الأخلاقية لا تعتني بشأن النية العمل الأخلاقي، وهو ظاهر من مبانيها، وإن أكثر النظريات اهتماماً بها هي نظرية «كانط»، حتى أنه جعل الخير الأصل هو الإرادة الخيرة التي يستمد الفعل الأخلاقي قيمته منها، وهي إرادة احترام القانون وامتثال أمر العقل، وقد عدّ أي نية أخرى مضرّة بقيمة الفعل من الوجهة الأخلاقية^(٧٢)، ونحن نوافقه على اعتبار النية في القيمة الخلقية ونفارقها في نقطتين: إحداها: نقطة التركيز على نية احترام القانون، فإننا نرى أن إرادة وجه الله تعالى وابتغاء مرضاته هي فوق إرادة احترام حكم العقل.

و ثانيتهما: نقطة التأكيد على نفي أي نية أخرى، فإننا لا نرى بأساً ببعض النيات الطولية والعرضية، بل نرى أن وجود بعض النيات يزيد الفعل الأخلاقي فضيلة وقيمة، فنحن لا نرى نية الوصول إلى الكمال ضارة بنية احترام القانون العقلي بل نقول بعدم انفكاك هذه عن تلك كما أشرنا إليه عند نقد نظرية كانط، وكما لا تضر نية ابتغاء رضوان الله تعالى والوصول إلى فوز لقائه بقيمة الفعل عندما تصير سبباً لتحقيق داع مباشر للفعل هو امتثال حكم العقل مثلاً - إذا صح اعتباره داعياً - بل تزيد الفعل قيمة وفضيلة، بل نقول لا تضر نية الوصول إلى رحمته تعالى والأمن عذابه بقيمة الفعل إذا صارت سبباً لحصول داع آخر هو امتثال أمره تعالى أو امتثال أمر العقل - إذا صح نسبة الأمر إليه -، وإن كان مثل هذا الفعل سوف لا يبلغ درجة الفعل المأتي به لمجرد ابتغاء رضوان الله تعالى وكان بينهما كما بين الأرض والسماء، وكذلك لا تضر نية التبرّد أو التنظيف بقيمة الوضوء أو الغسل إذا اجتمعت مع نية التقرب إلى الله تعالى بحيث كانت النية الأخيرة صالحة للتأثير التام في إرادة الفعل^(٧٣).

ويضيف: (فتحصل أن الفعل الأخلاقي إنما يكون ذا قيمة لأجل أنه يصدر عن كائن مزود بدوافع نفسية متدافعة ويختار الجانب الذي يقني به العقل باردته الحرة على سائر الجوانب، فكأنه يدفع سائر المبتغيات كثر من لما يشتره من الفضيلة؛ ولهذا تصير الفضيلة ذات قيمة. ويظهر دور

الإرادة الحرة في القيمة الخلقية، كما يظهر منه سر استطاعة الإنسان على العروج إلى مقام يترفع عن مقامات الملائكة بحيث يليق ان يصير مسجوداً أو مخدوماً لهم^(٧٥).

وقال أيضاً: ((ان النية عبارة عن الداعي المشعور به المؤثر في إرادة الفعل، ومن هذه المقدمات نستنتج أن للنية سببية ذاتية لحصول القيمة الخلقية في الفعل، وإن شئت قلت: نسبة الفعل المفتى به من قبل العقل إلى النية المتعلقة به هي نسبة القلب الجسداني إلى الروح، فإذا تعلقت النية التي هي بمنزلة الروح بالفعل الذي يصلح لها ويكون بمنزل البدن تحققت القيمة الخلقية التي هي وليدتهما، وإذا كان تبين الرابطة الذاتية بين النية والقيمة الخلقية متيسراً على ضوء هذه المقدمات فتبين الرابطة بين النية والكمال الإنساني لا يتيسر بهذه السهولة))^(٧٦)

وقال أيضاً: (وبهذا تتضح العلاقة الذاتية بين النية وبين الكمال الإنساني إلا أن النية _ كما أشرنا إليها _ ربما توجب قيمة سلبية فتكسب للفاعل كمالاً سلبياً، وهذا ما لا يتأتى في الحيوان الفاقد لمبدأ التمييز بين الفضائل والردائل وقوة ترجيح بعضها على بعض بالاختيار الحر النابه؛ ولهذا يعد الإنسان الشرير شر الدواب وأضل من الأنعام كما نطق به القرآن الكريم حيث يقول: إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الَّذِينَ كَفَرُوا فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ^(٧٧) وقال تعالى في موضع آخر: إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ^(٧٨) و قال عز وجل في موضع ثالث: وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ ۚ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا ۚ أُولَٰئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ ۚ أُولَٰئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ^(٧٩) فتحصل مما تقدم أن اليزدي قد وافق الرأي الإسلامي عند الإمامية من دور العقل وأهميته في تشخيص القيمة الأخلاقية بمعونة الفطرة والتجربة والوحي ومن دور النية السليمة كجزء ثانٍ ومكمل أساس في تحقق القيمة الأخلاقية للفعل.

الخاتمة والنتائج

يرى البحث ان مذهب الزهد والرضا بقضاء الله ومسايرة مشيئته وسنته وفق مدرستي الكلبية والرواقية قد أشكل عليه اليزدي في عدم صلاحه ونهوضه كقيمة أخلاقية تكون مصدراً وقانوناً للأخلاق فلا الحياة كلها شر ولا الاخلاق كلها زهد، وكذا العقل الحاكم بوجوب مسايرة الطبيعة والرضا بالمقررات واطمئنان القلب الذي قال به الرواقيون اذ لم يفرقوا بين خير وخير ولا بين شر وشر من غير رجوعه الى القول بالجبر وسلب اختيار الانسان وان كل ما عليه هو الرضا بالمقررات ومسايرة قوانين الطبيعة الجبرية التي تعبر عن مشيئة الله.

يرى البحث رفض اليزدي الى نظرية العقل العملي (كانط) البديهي من ان يكون مصدر الحكم الأخلاقي مستشكلاً عليه بقصور العقل العملي البديهي على ادراك كل مصادر الاخلاق من دون النظريات فكثير من الموارد ما يتطلب معرفتها قبل العمل بها خصوصاً وان قيمة الأفعال

الأخلاقية ليست ذاتية لنفس العناوين بل معلله بالغايات فيتطلب معرفة هذه الغايات وما هذا الا دور العقل النظري فليس دائما يتعين الصدق اذ ربما اودى الى الهلاك والموت وكل هذا لان الأفعال كما عرفت معللة بالغايات وليست مطلوبة وذاتية لنفسها، ثم ان الغايات لا تقلل شيئا من قيمة الفعل الأخلاقي اذا قصد من وراءها الوصول الى الكمال الإنساني

- يرى البحث ان النظرية الإسلامية في الاخلاق أكثر النظريات اعتدالا وخصوصا في الموازنة بين العقل والدين ورسم العلاقة بينهما ودورهما في تشخيص الفعل الأخلاقي وكونه اساساً يرجع اليه كركن اول ومن (النية السليمة للفاعل) التي تعطي للفعل القيمة الأخلاقية كركن ثاني وبذلك رهن الفعل لان يكون ذا قيمة أخلاقية بأمرين أساسيين واحد منهما يرجع الى الفعل ويسمى (بالحسن الفعلي) والآخر منهما يرجع الى الفاعل ويسمى (الحسن الفاعلي) وبذلك يتبين الفطرية كما تحرص النظرية الإسلامية على إيجاد مصدر واقعي للأخلاق في صورتها الفردية او الاجتماعية.

المصادر والمراجع

- * وهذا العنوان (الكلبية) ذكره اليزدي صراحة في كتابه المذاهب الأخلاقية دراسة ونقد مما يؤخذ على اليزدي فيه خروجه عن السياق الذي انتهجه في نفس هذا الكتاب وكذا عن النهج الذي ذكره في كتابه كلمة حول فلسفة الأخلاق ففي كتاب دراسة ونقد ذكر عند التعرض إلى المذاهب اللاواقعية والمذاهب الواقعية الطبيعية أسماء مصادر الأخلاق بملاكاتهما وعناوينها فذكر مثلاً نظرية الأمر والمذهب الإرشادي والاجتماعي والانفعالي في اللاواقعية ومذهب القوة واللذة والضمير والتطور والمنفعة في المذاهب الواقعية ولم يسم المصادر بأسماء قائلها وكذا فعل عند استعراضه لها في كتاب كلمة حول فلسفة الأخلاق إلا أنه جاء هنا ليسمى اسم المصدر باسم قائله فقال المذهب الرواقي والكليبي فهو إما أن يذكر كل المذاهب بأسماء ملاكاتهما وعناوينها وإما أن يذكرها كلها بأسماء قائلها بدلا من الاختلاف في المنهج . ينظر: اليزدي محمد تقى مصباح , المذاهب الاخلاقية دراسة ونقد , تعريب حيدر الحيدري, ط١ , مطبعة المؤمن , اصدار مؤسسة الخلق العظيم(العتبة الحسينية), الاصدار ٦ , ط١ , ٢٠٢١ م .
- (١) اليزدي, المذاهب الأخلاقية دراسة ونقد , ص٢٦٩ .
- (٢) اميل, برهيهي , الفلسفة الهلنستية والرومانية , ترجمة , جورج طرابيشي , دار الطليعة للطباعة والنشر , ط٣, بيروت , ١٩٨٠, ص١٤ .
- (٣) المصدر السابق , ص١٥ .
- (٤) اليزدي, المذاهب الاخلاقية دراسة ونقد , ص ٢٦٩ .
- (٥) المصدر السابق , ص ٢٧٠-٢٧١ .

- (٦) المصدر نفسه , ص ٢٧٣ .
- (٧) سورة الروم : اية ٤١ .
- (٨) نهج البلاغة , الحكمة ١٣١ . وينظر: اليزدي , المذاهب الاخلاقية دراسة ونقد , ص ٢٨١ - ٢٨٢
- * يرى البحث ما ذكر فيما تقدم في المذهب الكلي من تسمية المصدر الأخلاقي باسم أصحاب المدرسة وليس بالملك والعنوان.
- (٩) اميل برهيه , الفلسفة الهلنستية والرومانية , ص ٢٤ .
- (١٠) المصدر السابق , ص ٤٠ .
- (١١) المصدر نفسه , ص ٣٦ .
- (١٢) يُنظر: برهيه , اميل , تاريخ الفلسفة , ج ٢ , الفلسفة الهلنستية والرومانية , ترجمة: طرابيشي دار الطليعة , ط ٢ , بيروت , ص ٤٦ .
- (١٣) اليزدي , المذاهب الاخلاقية دراسة ونقد , ص ٢٨٥ .
- (١٤) رسل , برتراند , تاريخ حكمة الغرب , ص ٧٧ .
- (١٥) اليزدي , المذاهب الاخلاقية , ص ٢٨٨ .
- (١٦) يُنظر: أميل , برهيه , تاريخ الفلسفة , ج ٢ , الفلسفة الهلنستية والرومانية , ص ٥١٩ .
- (١٧) يُنظر: نادر , البير نصري : الفلسفة العامة أو الميتافيزيقا , مكتبة الانجلو المصرية , بدون تاريخ , ص ١٨٥ وينظر : حمادة , حسين صالح : دراسات في الفلسفة اليونانية , ج ٢ , ص ٢٤٥ . كذلك ينظر بدوي , عبد الرحمن خريف الفكر اليوناني , ص ٣٦ .
- (١٨) يُنظر: متي , الفلسفة اليونانية , ص ٢٦٧ .
- (١٩) يُنظر : كرم , يوسف : تاريخ الفلسفة اليونانية , ص ٢٧٧ . وينظر : حمادة , حسين صالح : دراسات في الفلسفة اليونانية , ج ٢ , ص ٣٥٥ .
- (٢٠) اليزدي , المذاهب الاخلاقية دراسة ونقد , ص ٢٨٨ .
- (٢١) يُنظر : اليزدي , المذاهب الأخلاقية دراسة ونقد , ص ٢٩١ .
- (٢٢) المصدر نفسه , ص ٢٩٢ .
- (٢٣) يُنظر: حمادة , دراسات في الفلسفة اليونانية , ج ٢ , ص ١٠٢ .
- (٢٤) يُنظر: كرم , تاريخ الفلسفة اليونانية , ص ٢٢٨ .
- (٢٥) اليزدي , المذاهب الاخلاقية دراسة ونقد , ص ٢٩٣ .
- (٢٦) المصدر نفسه , ص ٢٩٧ .
- (٢٧) المصدر نفسه , ص ٣٠١ .
- (٢٨) اليزدي , المذاهب الاخلاقية دراسة ونقد , ص ٣٠٤ .
- (٢٩) المصدر نفسه .

- * ذكر اليزدي هذا المذهب تحت فحوى (الانسجام العقلي) في كتابه (كلمة حول فلسفة الاخلاق).
- (٣٠) كرم , تاريخ الفلسفة اليونانية, ص ٥٣.
- (٣١) أبو ريان , تاريخ الفكر الفلسفي, طبعة الدار القومية , سنة ١٩٦٥, ص ١٢٥.
- (٣٢) الطويل , الفلسفة الخلقية , ص ٤٥.
- (٣٣) أبو ريان , تاريخ الفكر الفلسفي , ص ٢٤٤ .
- (٣٤) كرم, تاريخ الفلسفة, ص ٩٣.
- (٣٥) أبو ريان , تاريخ الفكر الفلسفي, ص ٢٤٣ .
- (٣٦) كرم , تاريخ الفلسفة , ص ٩٤.
- (٣٧) المصدر نفسه, ص ٩٤ .
- (٣٨) المصدر نفسه, ص ٩٥.
- (٣٩) كمال جعفر, الفلسفة العامة والأخلاق, ص ١٨٢-١٨٣.
- (٤٠) المصدر نفسه , ص ٩٦.
- (٤١) سدجويك , المجلد في تاريخ علم الأخلاق , دار الهادي , بيروت , ١٩٧٩م , ص ١٢٣.
- (٤٢) الطويل , الفلسفة الخلقية , ص ٥٨-٥٩.
- (٤٣) أرسطو طاليس, مقدمة علم الأخلاق إلى نيقوماخوس, ترجمها من اليونانية الى الفرنسية بارتملي سانتهيلير, نقلها الى العربية , السيد لطفي , القاهرة, مطبعة دار الكتاب المصرية ١٩٢٤م , ص ٢٨٩.
- (٤٤) يُنظر: المصباح , اسس الأخلاق , ص ٢١٤ .
- (٤٥) يُنظر: أرسطو , مقدمة الأخلاق إلى نيقوماخوس, ص ٣٢ .
- (٤٦) يُنظر: أرسطو , مقدمة الاخلاق الى نيقوماخوس, ص ٤٠ .
- (٤٧) اليزدي , محمد تقي مصباح كلمة حول فلسفة الأخلاق, انتشارات دار راه حق , قم- صندوق بستی شماره د , بدون تاريخ ص ١٢ .
- (٤٨) المصدر نفسه, ص ١٣ .
- (٤٩) يُنظر: أرسطو, مقدمة الاخلاق الى نيقوماخوس: ص ٣٩. يُنظر اليزدي, كلمة حول فلسفة الأخلاق ص ١٤.
- (٥٠) زيادة , معن , " الموسوعة الفلسفية العربية " , ج ١ , (الاصطلاحات والمفاهيم) , ط١ , معهد الإنماء العربي , بيروت , ١٩٨٦ م , ص ٨٢٥.
- (٥١) المصدر نفسه .
- (٥٢) اليزدي, كلمة حول فلسفة الأخلاق , ص ٦ .
- * اي مع اختلاف عند البعض في القول والتفصيل.
- (٥٣) سورة الروم : الآية ٣٠

- (٥٤) سورة ال عمران : الآية ١٦٤
- (٥٥) أين ابي الحديد , عز الدين المدائني , شرح نهج البلاغة , ج ١ , ط ١ , دار إحياء الكتاب , بيروت , ١٣٧٨ هـ , ص ٢٣
- (٥٦) الكليني , الكافي, ج ١ , ص ٢٩ .
- (٥٧) ينظر : المصباح , اسس الأخلاق, ص ٣٢٣ .
- (٥٨) المجلسي , بحار الأنوار, ج ٢ , ص ٣٠٣ .
- (٥٩) سورة البقرة : الآية ٢٢٥
- (٦٠) سورة البقرة : الآية ٢٨٤
- (٦١) اليزدي , كلمة حول فلسفة الأخلاق, ص ٢٠ .
- (٦٢) المصدر نفسه , ص ٣٨ .
- (٦٣) المصدر نفسه .
- (٦٤) المصدر نفسه , ص ٣٩ .
- (٦٥) المصدر نفسه , ص ٤٠ .
- (٦٦) المجلسي , بحار الانوار, ج ١١ , ص ٦٠ .
- (٦٧) اليزدي , العودة إلى الذات وبناءها من جديد, ص ٧٥ .
- (٦٨) المصدر نفسه , ص ١٠٧ .
- (٦٩) اليزدي , كلمة حول فلسفة الأخلاق , ص ٢٢ .
- (٧٠) اليزدي , الأخلاق في القرآن الكريم ج ١ , ص ١٠٥ .
- (٧١) المصدر نفسه , ص ١٠٦ .
- (٧٢) اليزدي , كلمة حول فلسفة الأخلاق ص ٢٣ .
- (٧٤) المصدر نفسه ص ٢٤
- (٧٥) المصدر نفسه ص ٢٠
- (٧٦) المصدر السابق , ص ٢٦
- (٧٧) سورة الانفال, الآية ٥٥
- (٧٨) سورة الانفال, الآية ٢٢
- (٧٩) سورة الاعراف, الآية ١٧٩