

Realistic Vision in Aristotle's Moral Philosophy**Dr. Sabah Muftin Humaidi**

College of Arts/University of Baghdad

Sabah.m@coart.uobaghdad.edu.iq

Copyright (c) 2025 Sabah Muftin Humaidi (PhD)

DOI: <https://doi.org/10.31973/mrpfh404>This work is licensed under a [Creative Commons Attribution 4.0 International License](#).**Abstract:**

Aristotle's realistic vision in ethics was not far from the reality of Greek society with all its traditions and beliefs; in addition to this reality, it did not neglect the external and lived reality; the ethical research of Aristotle was looking into the moral virtues according to this realistic vision.

Aristotle's main meaning of virtue is the complete readiness and execution of an action; it is the moral quality that makes a man a good man when he performs his own work to the fullest. Aristotle divides virtue into two parts: The first, mental, is natural, produced and developed by education and needs experience and time; the second, moral, is acquired, produced and generated by habit and character. Moral virtue is a state of natural and rational balance between excess and excess. In this research, we tried to clarify the moral purpose of the early Greek philosophers, from Socrates and Plato to Aristotle, and discussed the main differences in the interpretation of virtues between Socrates and Plato's vision and Aristotle's vision, in addition to Aristotle's realistic vision of practical moral virtues and theoretical mental virtues, such as goodness, justice and courage, in addition to Aristotle's realistic vision in practical moral virtues and theoretical mental virtues.

Keywords: (Realistic Vision, Straight Man, Volitionalism, Eudaimonia).

الرؤية الواقعية في فلسفة أرسطو الأخلاقية

د. صباح مفتن حميدي

كلية الآداب/ جامعة بغداد

Sabah.m@coart.uobaghdad.edu.iq

(ملخص البحث)

لم تكن رؤية أرسطو الواقعية في الأخلاق بعيدة عن واقع المجتمع اليوناني بكل تقاليده واعتقاداته؛ فهي فضلاً عن هذا الواقع لم تغفل الواقع الخارجي والحياتي المعيش؛ فكان البحث الأخلاقي عند أرسطو يبحث في الفضائل الأخلاقية على وفق هذه الرؤية الواقعية. والفضيلة لدى أرسطو بالمعنى الرئيس هي الاستعداد التام والتنفيذ الكامل لعمل ما؛ وهي الكيفية الأخلاقية التي تصير الإنسان ليكون رجلاً خيراً حين يؤدي عمله الخاص في أكمل وجه.

يُقسّم أرسطو الفضيلة على قسمين: الأول، عقلي يكون بالطبع، وينتج، وينمو بالتعليم، ويحتاج إلى التجربة والزمان والثاني، أخلاقي مكتسب ينتج ويتولد من العادة والشيم. والفضيلة الأخلاقية هي حالة توازن طبيعي عقلاني وسطي بين الإفراط والتفريط. وحاولنا في هذا البحث أن نوضح الغاية الأخلاقية لدى فلاسفة اليونان الأوائل مروراً بسقراط وأفلاطون وانتهاءً بأرسطو، وناقشنا الاختلافات الرئيسة في تفسير الفضائل بين نظرة سقراط وأفلاطون وبين رؤية أرسطو، فضلاً عن رؤية أرسطو الواقعية في الفضائل الأخلاقية العملية والفضائل العقلية النظرية، من قبيل فضيلة الخير، والعدالة، والشجاعة، والحكمة، والتأمل.

الكلمات المفتاحية: (الرؤية الواقعية، الرجل المستقيم، النزوع الإرادي، اليودايمونيا).

مقدمة:

عندما بدأت الفلسفة مع اليونان في القرن السادس قبل الميلاد لم يكن للبحث الأخلاقي نصيب يوازي البحث الطبيعي، إذ بدأت الفلسفة بالتساؤلات الطبيعية عبر الملاحظة العينية التي توافرها طبيعة اليونان المناخية والجغرافية بتلك المرحلة. ظلت هذه التساؤلات تسيطر على الفلسفة اليونانية حتى مجيء سقراط في القرن الخامس قبل الميلاد، إذ بدأ معه البحث الأخلاقي بعد أن سادت الفوضى السفسطائية في القيم النسبية وبكل ميادين المعرفة؛ فبدأ عصر جديد في الفلسفة مع سقراط يدعو إلى قيم ومبادئ أخلاقية ثابتة، ويهدف إلى سعادة الفرد اليوناني. وسار أفلاطون مع هذه القيم الثابتة بيد أنه كان يطلبها في عالم مثالي مفارق، الأمر الذي أدّى بتلميذه أرسطو إلى مخالفة أستاذه لهذه النظرة، وطلب هذه الأخلاق

في عالم معيش ومحسوس لا يتوافق مع العالم المفارق، وفي رؤية واقعية استلهمها من الواقع الاجتماعي اليوناني.

حاولنا قدر الامكان أن نناقش رؤية أرسطو الواقعية في فلسفته الأخلاقية، ولم نغفل فيها أنواع الفضائل التي عرضها أرسطو والتي لم تعد تقتصر على الفضائل الرئيسة الأربع لدى سقراط وأفلاطون، إذ أصبحت مع أرسطو أربع عشرة فضيلة قد قدمها أرسطو وأخضعها لوسطية واقعية. وبطبيعة الحال لا يمكن أن نتوسع كثيراً في هذه الفضائل نظراً لمحدودية صفحات مثل هذا البحث، ولكننا حاولنا جاهدين تناول هذه الفضائل في متون العناوين الرئيسة لتقسيمات البحث ولا سيما في مطلبنا الثالث للفضائل الأخلاقية والعقلية.

ونحن لسنا بصدد مناقشة ما إذا كانت هذه الرؤية الواقعية لأرسطو صحيحة أو غير صحيحة، إذ لا شك أن لكل عصر أو حقبة زمنية من الفلسفة لها ظروفها التي تتعلق بالبيئة الاجتماعية التي يعيشها الفيلسوف، ومع ذلك، كانت هذه الرؤية الأرسطية في وقتها تمثل تقدماً واضحاً يحسب للفلسفة. وما أحوجنا اليوم إلى هذه الرؤية الوسطية التي تجنبنا الكثير من التطرف. وسيكون السؤال المركزي في هذا البحث هو: كيف تعامل أرسطو برؤية واقعية مع الموضوعات الأخلاقية؟ وكيف وُفقَ بين الفضائل (العملية والنظرية)؟ وما نقاط الاختلاف بين نظرة سقراط وأفلاطون الأخلاقية وبين رؤية أرسطو الواقعية؟

وقسّمنا البحث على ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: الغاية الأخلاقية لدى فلاسفة اليونان من سقراط إلى نهاية أرسطو. وتناولنا فيه الغاية الأخلاقية لدى سقراط والسفسطائيين، وكذلك الخصائص العامة للغاية الأخلاقية لدى أفلاطون وأرسطو.

المطلب الثاني: الفضيلة لدى أرسطو ورؤيته المختلفة عن سقراط وأفلاطون. وتناولنا فيه المعنى اللغوي والاصطلاحي للفضيلة وتقسيمها عند أرسطو، والاختلافات الرئيسة في الفضيلة بين رؤية أرسطو الواقعية وبين نظرة سقراط وأفلاطون العقلية.

المطلب الثالث: رؤية أرسطو الواقعية في الفضائل الأخلاقية والفضائل العقلية، وبحثنا فيه رؤيته الواقعية في لهذه الفضائل، من قبيل؛ الوسط الأخلاقي المتناسب والمعتدل، والرجل الفاضل المستقيم، وبلوغ الخير الواقعي، والتوازن الواقعي للشجاعة، واستلزام الفضيلة للإرادة والاختيار، والعدالة بوصفها تناسبا هندسياً.

المطلب الأول - الغاية الأخلاقية لدى فلاسفة اليونان من سقراط إلى نهاية أرسطو أولاً- الغاية الأخلاقية لدى سقراط والسفسطائيين

كان الهدف النهائي بالنسبة للأخلاق اليونانية السابقة على الفلسفة هو بلوغ السعادة، إذ كان كل شيء معلق على أفضال الدايمون daimon الإله، ومن واجب الإنسان بذل الجهد للحصول على هذه السعادة والاحتفاظ بها، ويتجسد هذا الجهد في طاعة الآلهة والامتثال لأقوالهم وأحكامهم بوصفها أحكاماً لا تجانب الصواب، وغايتها سعادة الناس. كانت القيم الأخلاقية في بلاد اليونان ذات طبيعة اجتماعية أرسطراطية، يكون فيها الإنسان على اقتناع بأن الأصل النبيل والثروة الموروثة والقوة الجسدية والجمال والكرم والجسارة، جميعها مرتبطة ببعض ارتباطاً لا ينفصل، والذي يحوز هذه الصفات يمكن أن يدعي الحق والجدارة في السلطة والاحترام المناسب. هذه الصفات تسيدت الفرد اليوناني عن طريق الحروب الداخلية المتعصبة التي أدت إلى زلزلة النظم الاجتماعية اليونانية بأكملها، وهكذا أصبح الشعب مقسماً إلى: أسياد، وأثرياء، ومهاجرين، وفقراء، فاستحوذ رجال ينقصهم التهذيب على السلطة والأملاك بفضل مكرهم ويقظتهم العقلية. ولكن المهاجرين اكتشفوا أن السلطة والثروة ليستا قيمتين أكيدتين، وإلا لما وصل الديمقراطيون إلى السلطة من دون أن يكون لديهم شيء من حسن التهذيب والصفات الارستقراطية النبيلة. (جيجن، ١٩٧٦، الصفحات: ٥٠ - ٥١، ٣٨٠)

وبالنتيجة بات هروب القيم الأخلاقية إلى الحياة الداخلية، وتقهقر البشر إلى ذواتهم، فظهر تجاه تسليمي يطلب فيه المرء خيرات بعينها من الآلهة الحكيمة؛ لأنه لا يعرف الخير الحقيقي. كان لهذا التقهقر جوانب مختلفة، منها: بقاء البعض على القيم الداخلية غير المتنازع عليها، وهي القيم التي تكونت في مجموعة الفضائل، ولها حُكم أخلاقية بصيغ العودة إلى الذات، ومنها سيطرة المرء على نفسه، وعدم خشيته الآخرين، وأحياناً نجد البعض يصلون إلى إنكار كل القيم القديمة. وهكذا ظهر مثل أعلى في إعلان التصرف المتطرف كما فعله كثير من أتباع سقراط وسط دهشة المحيطين. (جيجن، ١٩٧٦، ص ٢٣١) فنجد سقراط في أثناء دفاعه في المحكمة يقول: "حتى وإن برأتكموني من التهم، فلن أتوقف عن التفلسف وعن حثكم على معرفة أنفسكم، لأنني أطيع الإله أكثر مما أطيعكم". (افلاطون، ٢٠٠١، ص ١٢١)

وعرف اليونانيون التقاليد والعادات الأجنبية بفضل تجانس شعوبهم المختلفة، فظهرت بداية القرن الخامس ق. م مؤلفات (هيرودوت) في علم خصائص الشعوب أو ما يُعرف بالاثنولوجيا، التي تروي لنا صفات الشعوب غير اليونانية، وأكدت على نظرة محايدة ليس

في إدراك تقاليدهم وبحسب بل في اعتماد التقاليد الأخرى أيضاً، ولا يمكن لأحد منهما أن يدعي لنفسه الصواب المطلق؛ فالسؤال عما إذا كان هناك أخلاق مطلقة هو الذي أدى إلى تحطيم الأخلاق القديمة بشكل كامل، وفتح الطريق أمام الفلسفة. (جيجن، ١٩٧٦، ص ٥١-٥٣)

وتعامل السفسطائيون مع الواقع الاخلاقي بشيء من العنت في إثارتهم اهتمام الإنسان بالجدل العقيم، وزعزعة المبادئ الأخلاقية والاجتماعية، إذ كانت نظرتهم تدور حول فكرة المنفعة، فحاولت الفلسفة أن تقيم بناءً جديداً خاصاً بها، وأهم من بدأ السير في هذا الاتجاه هو سقراط، الذي تعد تعاليمه نقطة البدء الرئيسة في فلسفة اليونان الأخلاقية، إذ أضاف إلى مفهوم السعادة الاخلاقية معنى جديد أعظم، وحوّله إلى طريق جاءت منه قيمة نظرية الأخلاق بوصفها أعلى القيم. (الشرقاوي، محمد عبد الله، ١٩٩٠، ص ٦٦)

وقد وصلت الفلسفة على ما يبدو إلى هذا الهدف عن طريقين:

الطريق الأول: العثور على أساس أخلاقي بعيد عن المصادفات التاريخية، وتجلّى ذلك في الانتولوجيا والطب. وهنا يأخذ مفهوم الحركة الطبيعية الذاتية مغزى محدد، ذلك أنه فوق كل آداب خاصة تخضع لتغيرات التاريخ يجب أن تكون هناك أخلاق مؤسّسة على طبيعة الإنسان نفسها، فكما هو الحال مع الجسد فهناك فوق التشوهات الناتجة عن الحوادث والأمراض والمهنة وعادات الحياة، تكوين قاعدي أو عادي أو قياسي يمثل الطبيعة، كذلك يمكن أن يكون الحال أيضاً في الميدان الاخلاقي، ولكن: أين يمكن العثور على هذه الأخلاق الطبيعية؟ يجب أن نشير أولاً إلى أن هناك منذ البداية مذهبين مميزين: الأول: يقرر أن الطفل الوليد لا يكون حساساً إلا إلى الألم والراحة، أو ما نسميه "أخلاق اللذة". والثاني: يوجّه انتباهه للحيوان، ويستعين بالتجربة التاريخية ليصل إلى ما نسميه "أخلاق الارادة والقوة". وعلى الرغم من اختلاف المذهبين إلا أنهما أول المذاهب الأخلاقية التي سعت إلى إقرار مبدأ أخلاقي يكون صحيحاً لكل البشر.

الطريق الثاني: طريق تنظيم المعطيات الأخلاقية على نحو يجعل من الممكن قيام نظام علمي في هذا الميدان، فهو يعد أحياناً طريقاً شائكاً، إذ إنّ القرن الخامس ق. م بصفة عامة في بلاد اليونان، هو العصر الذي أصبح فيه الأخذ بأسلوب العلم سائداً على نحو ما، إذ بدأت فيه مجموعة من المهن والنشاطات كانت تعيش على التقاليد العائلية الجماعية المتوارثة غير المكتوبة، بدأت تتوجه إلى جمهور أوسع عن طريق مؤلفات واضحة تظهر فيها أهداف كل فن منها وأهميته وعناصره الرئيسة موضوعة في أسلوب موجز قوي. وعلى هذا النحو، نجد رسائل في الطب، وألوان من الرياضيات، وفن العمارة، وتنسيق المناظر

والشعر ، وإدارة المنزل وغيرها. وعلى النحو نفسه، ظهر علم يدور حول السلوك الصائب والناجح للمواطن. ويعبر ممثلو هذا العلم في نداءاتهم عن أهدافه بشكل منهجي، فهي عند البعض النصيحة الصائبة وعند الآخر السلوك المنظم الصحيح وعند البعض حسن المزاج. (جيجن، ١٩٧٦، ص ٥٤)

تتجسد النظرة السفسطائية في الأخلاق بحجة أنها لا تزيدنا شيء أنفع في حياتنا العملية، فعندما كانت القصائد الهوميرية تهتم بالحدث التاريخي أكثر من الجانب النفسي للأشخاص، بدأ هذا الجانب يُقدم عندما صار الأبطال الأسطوريون يخضعون لنقد معنوي وخُلقي، فأصبح التساؤل: هل خيّر هؤلاء الأبطال في أفعالهم إن كانت خيراً أم شراً؟ (غريمال، بيار، ١٩٨٢، ص ٩٧)

والواقع، أن السفسطائيين هدموا المعاني التقليدية للأخلاق اليونانية من أساسها من دون أن يقيموا شيئاً مكانها؛ لأنهم أبدلوا القيم العليا القديمة للشجاعة والشرف والعمل من أجل المدينة، ووضعوا مكانها المتعة والربح المادي والفردية والقوة النفعية في الحياة، والبقاء للأقوى. (كواريه، الكسندر، ١٩٦٦، ص ١١٠) وأدى ذلك إلى اعتقاد السفسطائيين بنسبية مطلقة للأخلاق، فاندغم المعيار الأخلاقي بين الخير والشر، ولم تعد هناك موضوعية للقيم، ولا معيار موضوعي لقياس الحقيقة والفضيلة، بل أن المعيار ذاتي، وهذا ما دفع سقراط وأفلاطون إلى تأكيد مطلقية الفضيلة الأخلاقية، والتفكير والتأمل العقلي فيما وراء العالم المحسوس للمعرفة، وتحميل السفسطائيين مسؤولية الانهيار والفساد الأخلاقي. (النجم، محمد حسين، ٢٠٠٨، ص ٢٧٧)

ويُعد (بروتوجوراس) أول من قرّر ذاتية الإنسان، وهي نظرة شكّية تستمد رؤيتها من تغيرات الإدراك الحسي للإنسان، بيد إنه لم يصل بشكّه الحاد إلى النظام الأخلاقي؛ فقد تقبل نوعاً من الحقائق العامة التي تتطابق مع ما هو متواضع عليه من عامة الناس، فجعل النظام الاجتماعي فوق الاختلافات الفردية، إذ إن قيمة الإنسان تقوم على ما يرتبط به مع الآخرين، وتجعله قادراً على ممارسة الحياة المدنية، وأن ما يرفع الإنسان بين الكائنات هو القوانين والمؤسسات الاجتماعية، وأن البشر جميعاً يشاركون بالعدالة بفضل جوهرهم الإنساني بالذات. فلم يتناول أوائل السفسطائيين الشك في المسائل الأخلاقية، على الرغم من أن هيبياس وضع القانون الإنساني مقابل الطبيعة بقوله إن طغيان القانون يضطر البشر للقيام بأعمال تخالف الطبيعة. (فرنر، شارل، ١٩٦٨، ص ٥٤)

وبحسب ما يظهره أفلاطون في محاورة جورجياس أنَّ بولوس تلميذ جورجياس نما هذه الفكرة حتى نتائجها النهائية، وكذلك ثراسيماخوس الذي يقول إنَّ الحق الطبيعي هو حق الأقوى، وإنَّ القوانين الإنسانية أعلنها الضعفاء لحماية أنفسهم من الأقوياء، وإنَّ الطاغية هو أسعد الناس؛ لأنه بلغ السلطة بارتكاب الجرائم، وأصبح سيداً مطلقاً. (أفلاطون، ١٩٧٤، ص ١٩٦)

ويظهر لنا عند سقراط وأتباعه مفهوم مركزي يسمى "حسن نوايا القوى الإلهية" أو اليودايمونيا *eudaimonia* وتعني مفهوم السعادة الأخلاقية. (جيجن، ١٩٧٦، ص ٥٥) وأضفى سقراط على هذا المفهوم معنيين: الأول: أنَّ الأخلاق التي مهمتها إقامة النفس في حالة طبيعية والمحافظة عليها، تضع نفسها في موضع مقابل للطب في اهتمامه بالحالة الطبيعية للجسد، وبها يصبح الفيلسوف طبيباً للنفس: "أو ليست الآراء الطبية هي التي تحترم وهي آراء ذوي العقل؟". (أفلاطون، ٢٠٠١، ص ١٥٤) والثاني: أنَّ على الإنسان تفويض أمره إلى الآلهة، وأنَّ لا يطلب منهم إلاَّ الخير، إذ إنهم وحدهم يعلمون الخير الدائم له. (اللائرسي، ديوجينيس، ٢٠٠٦، ص ٩١) والحقيقة، أنَّ الجميع ينشدون السعادة، وأنَّ الثروة والعلم واللذة هي وسائل لبلوغها غير مرهونة بغاية أخرى، وأنَّ السعادة الإنسانية عند أرسطو هي المتاحة لنا بأعمالنا. وعلينا أن نلاحظ أنَّ السعادة التي ينادي بها أرسطو تتجسّد في أنها تُوجّه العمل، فهي ليست جزءاً من العمل ولا نتيجة له، مثلما أنَّ الحدس العقلي ليس نتيجة للعمل الذهني؛ لأنه هو الذي يُوجّه العمل. في حين أنَّ السعادة بحسب أغلب اليونانيين قبل أفلاطون هي التي تأتينا على سبيل الهبة الإلهية مكافأة لما نقوم فيه من فضائل. يبدو هذا النمط السائد من السعادة هو الذي سيرفضه أرسطو فيما بعد. (أرسطو، ١٩٢٤، ج ١، ص ٢١٦ - ٢٢٤)

انتهى البحث الأخلاقي لدى الفلاسفة ما قبل أفلاطون إلى فهم متباين وفي بعض الأحيان ملتبس بحسب طريقة كل واحد منهم. وهذا الالتباس يتمثل بتداخل الرؤى والاعتقادات بين التقاليد الموروثة والميثولوجيا اليونانية، وبين الرؤية العقلانية التي بدأت جذورها مع دولة المدينة اليونانية والحكماء السبعة وصولاً إلى سقراط.

ثانياً - الخصائص العامة للغاية الأخلاقية لدى أفلاطون وأرسطو.

يكمن أساس البحث الأخلاقي عند أفلاطون في المثل الكلية، في حين عند أرسطو لا يمكن إقامة الأخلاق على أساس الكليات؛ فإذا كانت الفلسفة الطبيعية تستطيع في بعض أبحاثها الاستغناء عن دراسة الجزئيات فهذا لا يمكن في البحث الأخلاقي؛ لأنَّ موضوع الأخلاق لا يتوافق مع موضوعات العلوم الأخرى؛ فالأخلاق ليست علماً يقينياً كعلم المنطق

الذي يتبع قواعد ضرورية تنتهي الى نتائج متطابقة، وإنما يبدأ من أفكار مرتبطة بنشأة الإنسان وسلوكه الفردي وينتهي إلى نتائج يتقبلها هذا الواقع^(*). فالغاية من أخلاق أرسطو غاية عملية ونشاط فكري يتجه نحو النتائج الواقعية لا إلى نتائج فكرية كلية بذاتها، بل إلى إنتاج الخير في أنفسنا والمحيطين بنا وإقامة ترابطات اجتماعية متوازنة، فلم يكن هدف أرسطو من كتاباته الأخلاقية بيان ماهية الخير الكلي للأفراد، بل أن يجعل من هؤلاء الأفراد حَيرين بفعل التجارب الواقعية. وهكذا، استبدل أرسطو نظرية المثل التجريدية التي تعلو صُورُها على وجود المحسوس بنظرية الصور الذهنية البشرية، فقدّم لنا رؤية واقعية متوازنة كما نظريته المعرفية التي تقوم على تلازم الصورة بالهيولى، رؤية أخلاقية بوصفها علوماً عملية تطلب المعرفة من أجل الخير والسعادة الواقعية، ولا تؤمن بالمُثل المفارقة، ولا تعترف إلا بالخير الواقعي، فهي سلوك أخلاقي سيجد فيها عامّة الناس توافقاً مع القيم الأخلاقية اليونانية التي نشأوا عليها. (هويدي، يحيى، ١٩٩٣، ص ٢٢ - ٢٤)

فبعد أن كانت العلوم النظرية عند أرسطو تطلب المعرفة لأجل ذاتها، نجد رؤيته للفضائل الأخلاقية بوصفها علوم عملية تطلب المعرفة من أجل الخير والسعادة الواقعية، فوضع نظرية أخلاقية ذات رؤية واقعية وسطية معتدلة لا تؤمن بالمُثل المفارقة ولا تعترف إلا بالخير الواقعي، فهي سلوك أخلاقي سيجد فيها عامّة الناس توافقاً مع القيم الأخلاقية اليونانية التي نشأوا عليها.

وهكذا يوضّح أرسطو رؤيته الواقعية المعتدلة في الأخلاق عبر الجانب العملي الذي يحقق للإنسان ما يرغب فيه، ويحقق له النفع واقعياً وليس تجريدياً مفارقاً يجعل من المستحيل تصوّره. وعلى نحو ذلك سيسير بعد أرسطو كريسيبوس الرواقي حين يقول إنّ الأخلاق أمر يتعلق بالتجربة. (جيجن، ١٩٧٦، ص ١٩٨)

ويقول أرسطو إنّ الفيثاغوريين كانوا أكثر قبولاً من أفلاطون في طبيعة الخير، إذ إنهم يضعون الوحدة في السلسلة المرتبة التي يضعون فيها الخير، فلا فرق بين الخير وبين الخير في ذاته فكلاهما خير، ولا يوجد من هو أكثر خيراً من كل خير آخر أبدي، فليس أسهل من أن يُرى ماذا ينفع الحائك والبناء في فنهما الخاص معرفة الخير في ذاته، ولا كيف يصير المرء أحسن طبيب بأن يتأمل في مثال الخير؛ لأنّه لا يقدر على الخصوص صحة شخص بعينه. (أرسطو، ١٩٢٤، ج ١، ص ١٨٣ - ١٨٨)

(*) والحق أنّ المثاليين لا ينكرون نسبية الأفعال الجزئية الأخلاقية، إنما ينكرون تغيّر القيم الأخلاقية ذاتها، ويعودنها قيماً خالدة ثابتة على الرغم من أنّ رؤيتنا لها تختلف من حيث الإدراك العقلي، وإنّ أفضل الناس هم الذين يمتلكون الإرادة في التقييم، وهم الذين يعتمدهم تقدّم البشرية. (بوخينسكي، جوزيف، ١٩٩٦، ص ٨٧)

هذا يعني أنّ افلاطون أقرّ بالأسس العامة وقياسها الصحيح في حين قدّم أرسطو رؤية واقعية توافقية بين هذه الأسس وبين طبيعة الانسان الفردية العاقلة، فتعامل مع الحياة الانسانية الخيرة وغاياتها الواقعية التي تتبع من واقعهم الحي لا من المثال المفارق. وهكذا تكون الغاية الأخلاقية عند أرسطو هي اليودايمونيا بوصفها الخير الأسمى الذي يمكن الحصول عليه في الواقع المعيش لا من غاية خيرية تجريدية. (الجبر، محمد، ١٩٩٤، الصفحات: ٥٧ - ٥٨، ٧٧)

وهكذا؛ يعتقد أرسطو أنّ فكرة المثل الافلاطونية في الميدان الأخلاقي تُظهر لنا نتائج غير واضحة؛ وذلك أنّ المرء لا يرى كيف يمكن أن يخرج من المثال بوصفه كلياً أي حكم أخلاقي جزئي. وفي هذه الحال يكون على الإنسان الفرد أن يجد بنفسه الطريق المستقيم، وإنّ أقصى ما قد يستطع فعله هو أن يوجّه حكمه بحسب حكم نموذجي لفرد آخر كان في موقف مشابه لموقفه، ويمكن بطبيعة الحال أن يطيع المرء فرداً ما وهو على طريق التربية على مبادئ أساسية كلية تجعله قادراً على الحكم والقرار الصائب في هذه الحالات الفردية. هذا ما ذهب إليه أرسطو في النهاية على الرغم من موقفه المتشدد من مثال الخير. هكذا تبدو لنا فلسفة الأخلاق: إمّا أن تتطلق من منهج استنباطي ينتج لنا قواعد كلية، وفي هذه الحالة ليس بوسعها النزول إلى الحالات الفردية وإدراكها، وهو ما فعله أفلاطون، وإمّا أن تتبع منهجاً استقرائياً تجريبياً يدفع الفرد إلى اتخاذ قرار معيّن بعد تجميعه لمواقف معينة مميزة، وهو ما فعله أرسطو. (أرسطو، ج ١، ١٩٢٤، ص ٢٢٥ - ٢٢٩)

ومن ثم، إذا كان موضوع العلم هو الكلي فإنّ نظرية المثال الأخلاقي لن تكون علماً؛ فبعد أن كان الفكر الافلاطوني يقوم بأكمله على أساس اتحاد وثيق الارتباط للغاية بين الحياة العقلية والأخلاقية والسياسية، في أنّ العلم هو من تتأهل به الفلسفة لتحكم المدينة، أصبح هذا الكل يتفكك أمام أرسطو؛ لأنّ الأخلاق ليست كالعلوم الدقيقة غايتها أن يزودهم بآراء صائبة حول ما يطلبون وما يخافون، وإنما هو تعليم يهدف إلى جعل الناس أفضل مما هم عليه، وأنّ يحملهم على طلبها بالفعل أو الهرب منها. (أرسطو، ١٩٢٤، ج ١، ص ١٩٨ - ٢٠٣)

وتستلزم معرفة الفضيلة لدى أرسطو الممارسة والحياسة، فلا يكفي لمعلّم الأخلاق أن يعتمد الخُطب والمواعظ حتى يجعل من الناس فضلاء، فالأخلاق ليست إرشاد العامة وإنما دعوة أهل المواهب للتفكير. هذا يعني أنّ الأخلاق تعليم ارستقراطي؛ لأنّ أرسطو يرى أنّ الفضيلة لا تكتمل إلاّ بين الطبقات الميسورة، فمن المتعذر على الذي لا ينفق أن يأتي بأفعال كريمة فاضلة إلاّ إذا اعتمد أصدقاء وثروة وسلطاناً سياسياً، وليس بوسع إنسان عظيم

القبح لا نسل له أن يبلغ السعادة الكاملة، وليس بالمستطاع ممارسة فضائل من قبيل الشجاعة والسخاء والأدب والعدل إلا في مستوى جماعي محدّد. (أرسطو، ١٩٢٤، ج ٢، ص ١٧ - ٢٠)

لم يختلف أرسطو مع الفلاسفة السابقين في أن الغاية الرئيسة للفعل الإنساني هي تحقيق السعادة، وهي تحقيق حالة رضا كاملة وشاملة. تبدو هذه السعادة هي تحقّق اللذة الناشئة من تحصيل الإنسان لكمال الفعل المقوم لطبيعته، هي كمال وفعل خاص للإنسان تقوم بها النفس بما ينسجم مع ملكة العقل، فالإنسان الذي يريد ممارسة فعل النفس بما يتوافق مع الفضيلة يحتاج إلى قدر متوسط من الثروة والصحة والمظهر الشخصي والحياة الأسرية الكافية. (الشرقاوي، محمد، ١٩٩٠، ص ٩٧)

كان أفلاطون ينظر إلى أن الحياة السعيدة لا بد أن تتوافر فيها شروط الرغبة والاكتفاء الذاتيين وأن يفضّلها الرجل الحكيم على كل حياة أخرى، ولكنّه لم يتوقف طويلاً أمام التكوين الخاص بالطبيعة الإنسانية وحدودها. (تايلور، ١٩٩٢، ص ١٠٩) في حين يرى أرسطو أن الإنسان مهياً للحياة المشتركة مع أمثاله من البشر، ولكل إنسان موجود بالفعل وظيفة يؤديها، وهو مرهون بمدى تأديته لوظيفته التي تميزه عن باقي البشر بالتعقل والتأمل. وعلى هذا النحو؛ تكون الأخلاق الأرسطية دعوة إلى أخلاق برجوازية وسطية تطلب حكمة معينة من امتيازاتها الاجتماعية، فهي أخلاق تنسجم مع كل ما جاءت به فلسفته، وهدفها يتقرر كما الميادين الأخرى بتبيان الطرائق الكفيلة بلوغ أهدافها العملية في مجتمع واقع؛ أي: يفترض فيها أن تكون على قدر أعمال الإنسان المتاحة له، ولأجل معرفتها ينبغي أن تعتمد الآراء الواقعية التي تتناسب مع طبيعة المجتمع اليوناني وتقاليد وأعرافه. (الشرقاوي، محمد، ١٩٩٠، ص ٩٧ - ١٠١)

ومما تقدم، يتبيّن لنا أن اليودايمونيا الأخلاقية بعد أن كان فهمها المتباين لدى الفلاسفة الأوائل بوصفها أقصى ما يمكن للفرد تحقيقه في الأخلاق، نجد أفلاطون ينظر إلى الغاية الأخلاقية بنظرة مثالية خالصة تتمثل بكمال الخير المثالي، في حين نظر إليها أرسطو على أن غايتها السعادة الواقعية، وتمثّل الخير الأقصى الذي يتمثل بكمال الفرد الواقعي، إذ إنهما تعدان النشاط والطبيعة السليمة للإنسانية، ومن ثم، تمثّل على وفق ذلك أساس حياة الفرد العاملة التي تعتمد العقل.

المطلب الثاني- الفضيلة لدى أرسطو ورؤيته المختلفة عن سقراط وأفلاطون

أولاً- الفضيلة الأخلاقية: المعنى اللغوي وتحديد المصطلح وتقسيمه عند أرسطو

لفظة (خُلُق) جمعها أخلاق، وتعني المروءة أو العادة، أو الطبع، أو السجية. والخلق نوع من الطيب، والمختلَق هو كريم الاخلاق. ولفظة فضيلة جمعها فضائل، والفضيلة هي المزية، وهي الدرجة الرفيعة في الفضل، وخلافها الرذيلة والنقيصة. (معلوف، لويس، ١٩٤٧، الصفحات: ١٩٥، ٥٨٧)

وإنَّ أهم المحاولات التي قام بها الفلاسفة اليونان من أجل تحديد أساس معنى الفضيلة بشكل دقيق هي محاولة أرسطو، إذ يعد كتابه (علم الأخلاق إلى نيقوماخوس) أهم أثر تركه لنا في الأخلاق (الشرقاوي، محمد، ١٩٩٠، ص ٩٦) ويُعرّف أرسطو الفضيلة بأنها حالة توازن طبيعي عقلائي وسطي، فهي كما الإنسان الذي ينبغي في حالة تغذية جسمه ونشاطه أن يتجنّب الإفراط والتفريط؛ فمثلاً السيطرة على النفس وسط بين فقدان الحس وعدم الانضباط. وإنَّ كل فضيلة بالنسبة للشيء الذي هي فضيلته هي ما يتم حسن الاستعداد لها، وتأكيد تنفيذها الكامل للعمل الخاص بها معاً. إذن، فالمعنى الأساس لمصطلح الفضيلة يبقى دائماً هو الاستعداد التام والتنفيذ الكامل لعمل ما؛ فغنّ فضيلة الحصان مثلاً هي الفاعلة في أنّ الحصان جواد، وسريع العدو، ويحمل فارسه، ويقاوم صدمة الأعداء، ومن ثم، فإنّ الفضيلة هي الكيفية الأخلاقية التي تصيّر الانسان ليكون رجلاً صالحاً وخيراً حين يؤدي العمل الخاص به في أكمل وجه. (أرسطو، ١٩٢٤، ج ١، ص ٢٤٣-٢٥١)

الفضيلة إذن، ليست طبيعة في الإنسان، إنما ملكة أو عادة للنفس تكتسب بالمران والممارسة والتكرار، فلا يعد الانسان سخيّاً أو عادلاً إلاّ إذا سخا أو عدل من غير عناء، وهذا لا يكون إلاّ بالمران على الفعل الفاضل وممارسته، فتنشأ عنه تلك الملكة فيصبح فعل الخير عادة للإنسان يمارسه بسهولة كما أنّ الطبيب لا يعد طبيباً حقاً إلاّ إذا مارس مهنته بشكل جيد من غير عناء، وهكذا باقي الفنون والصناعات من قبيل التصوير والكتابة. (العطار، حسني محمد، ٢٠٢١، ص ٢٤)

ويقسم أرسطو الفضيلة الأخلاقية على قسمين: القسم الأول: عقلي (نظري)، والقسم الثاني، أخلاقي (عملي): "الفضيلة على نوعين: أحدهما عقلي، والآخر أخلاقي، فالفضيلة العقلية تكاد تنتج دائماً من تعليم إليه يسند أصلها ونموها، ومن هنا يجيء أنّ بها حاجة الى التجربة والزمان، فتكون بالطبع وتنتج وتنمو بالتعليم. وأمّا الفضيلة الاخلاقية فإنها تنتج وتتولد على الأخص من العادة والشيم". (أرسطو، ١٩٢٤، ج ١، ص ٢٢٥)

والفضائل العقلية يكون فيها الفعل معقولاً، وتصدر عن دوافع عقلية، وعن علم بأداء الأشياء بشكل برهاني واضح، فتكون فضائل نظرية فكرية، وهي من قبيل التبصر والحكمة النظرية والعملية والتأمل والفن، والفتنة. وأمّا الفضائل الأخلاقية، فيكون فيها الفعل لا معقول، ويصدر عن الشهوات التي لا تخضع عموماً في اندفاعها وتحققها للعقل، وهي من قبيل العفة والكرامة والشجاعة والعدالة. (بدوي، عبد الرحمن، ٢٠٠٨، ص ١٢٣)

وعلينا ملاحظة أنّ الصيغ التي وضعها أرسطو للفضيلة الواقعية بوصفها وسطية لا يمكن أن تُطبّق على كل الحالات؛ فالصدق مثلاً ليس سوى أنه ضد الكذب، والنظر العقلي ليس سوى ضد بلادة الذهن، وكذلك هناك من الرذائل من قبيل السرقة، والقتل، والزنا لا يمكن أن تكون طرفين للفضيلة. ومع ذلك، فإنّ أرسطو كان يعي أنّ رؤيته الأخلاقية تقدّم إطاراً توافقياً عاماً، وبكل الأحوال، فهي رؤية تمثّل واقعية متوازنة في الحالات الأخلاقية تميزه عن باقي الفلاسفة، إذ كانت نتيجة واقعية لتحليلات التي عملها أرسطو بين الناس عن الفضيلة والشخص الفاضل بفضل منهجه الاستقرائي للجزئيات الواقعية الذي انتهى إلى وضع ضوابط للفضيلة تمثلت بنظرية الوسط الأخلاقي. (مرحبا، محمد عبد الرحمن، ١٩٨٨، ص ٢٠٩)

ثانياً- الاختلافات الرئيسية في الفضيلة بين رؤية أرسطو الواقعية وبين نظرة سقراط وأفلاطون العقلية:

١- وحدة الفضائل واشتراكها بين الأجناس:

ينظر سقراط الى الفضائل نظرة واحدة، فمن يحوز فضيلة ما يحوز الفضائل جميعها، فمن الممكن للشخص نفسه أن يكون شجاعاً وحكيماً وعادلاً معاً. ويعتقد أفلاطون أنّ جميع الأجناس لهم القدرة على بلوغ الفضيلة، وليس هناك فضائل تختلف بحسب السن والطبقة والجنس. بيد أنّ للمرأة فضائل تختلف عن فضائل الرجل، إذ إنّ فضيلة الرجل هي أن يكون قادراً على إدارة شؤون الدولة وصنع الخير لأصدقائه، وإنزال الضرر بأعدائه، أمّا المرأة فواجبها أن تحسن إدارة منزلها وطاعة زوجها. (أفلاطون، ٢٠٠١، ص ٧٤)

إنّ رؤية أرسطو الواقعية في الفضيلة المشتركة والواحدة تختلف عن نظرة سقراط وأفلاطون، إذ حاول أرسطو إثبات التمييز بين الجنسين باعتماد التاريخ والملاحظة، فيرى لا بد من أنّ هناك ما يشترك به الجنسان؛ لأنّ تأليف الدولة وسياستها قائم على الاشتراك، فهل يجدر بالدولة الفاضلة أن يشترك أفرادها في كل ما يتاح، أم يشتركوا في بعض الأشياء كما نصّت عليه جمهورية أفلاطون في وجوب شيوع الاولاد والنساء والأرزاق؟ إنّ تفاصيل هذا الشيوخ لم يحدد شيئاً، وأعجز من أن يؤدي إلى الغاية التي يعينها الفيلسوف للدولة،

وقد أراد سقراط من هذا أن تكون الدولة واحدة بوصفها أسمى الخيرات. ولكن، من الواضح أن الدولة التي من طبعها الاجتماع إذا تجاوزت الوحدة المألوفة وسارت كما يدعو أفلاطون حينها ستتحول من دولة إلى أسرة، وهذا ما يفسدها؛ لأن الدولة لا تتألف من أناس كثيرين فحسب بل من أناس مختلفين بنوعهم؛ لذلك، فالمساواة في التكافؤ يصون الدول، كما أن كلمة الشيوخ تدخل في الكلام أقيسة مغالطة، إذ إن الكل يقولون عن الولد إنه ابنهم، وعن المرأة إنها زوجتهم، وكل ما يقع في حوزتهم من ممتلكات. ومن هنا، نجد الفضائل لدى أرسطو تقف جميعها بين الاستقامة الأخلاقية والتعذيب الاجتماعي، وهو ما يدل دلالة واضحة على المنطلق الاجتماعي الواقعي للأخلاق؛ لأنها تُشغل الذين يرغبون اكتساب المحبة والصداقة في المجتمع وليست محددة على الطامحين لأعلى القيم السلوكية وحسب، وهكذا، نرى أرسطو يخضع أقوال سقراط وأستاذه أفلاطون للتجارب الواقعية وليس لعالم آخر أو عالم مفارق. (أرسطو، ج ١، ١٩٥٧، ص ٤٨ - ٥٩)

٢- الخير الأخلاقي الكلي والخير الأخلاقي الجزئي

تتفق المذاهب الأخلاقية في أن الفضيلة والسعادة شيء واحد، لكنهم يختلفون في ماهية السعادة: العامة تزعم أنها اللذة في حين يزعم الخاصة أمثال: أفلاطون أن الأشياء تستمد خيرها من مبدأ كلي قائم بذاته يكون أساس كل خير. يرى أرسطو لابد من تحديد هذا الخير بوصفه غاية الأخلاق لتحقيق السعادة؛ وينطلق في هذا الخير إلى من هو واضح لدينا وليس ممّا هو واضح بذاته؛ لأن الأخير يكون أبعد عن متناول ادراكاتنا الحسية، وهو أقرب إلى التجريد ومخالفًا للخير الواضح لدينا. توضّح هذه الرؤية في الخير الواقعي أن الأخلاق ليست أخلاق واجب إنما هي أخلاق سعادة؛ لأنها توصلنا للسعادة الواقعية. (الشرقاوي، محمد عبد الله، ١٩٩٠، ص ٩٧)

يرفض أرسطو مبدأ الخير الكلي الأفلاطوني؛ لأنه لا يجدي الإنسان شيئاً في تحديد الخير الجزئي، فلا تكون ثمة أشياء خيرة بذاتها غيره، وهذا ما تنكره المشاهدة الواقعية. من هنا يرى أرسطو لا وجود لخير واحد ترد إليه جميع الأفعال الخيرة، إنما هناك خيارات متعددة مرتبطة بطبيعة الإنسان بوصفه حيواناً عاقلاً مريداً. هذه الخيارات يحددها أرسطو بأنها الفضائل العملية والعقلية التي يبحث عنها علم الأخلاق، وليس هي مفهوم الخير المجرد الذي يُطلب في ذاته. (فخري، ماجد، ١٩٥٨، ص ١٠٦)

٣- الفضائل بين الطبع والتعود

يعارض أرسطو نظرة أفلاطون للفضيلة من أنها هبة إلهية لا فطرية ولا مكتسبة، إذ يؤكد أرسطو أن الفضيلة إمّا أن تكون هي الذات والمشاعر والاحساسات التي تسبب الألم

واللذة، من قبيل الرغبة والغضب والخوف، وأما أن تكون الفضيلة خاصة، من قبيل الغضب والحزن، وأما أن تكون الفضيلة ملكات مكتسبة، وهي الاستعداد الأخلاقي عند التأثر بهذه اللذات والعواطف؛ ويرى أن الفضائل ليست عواطف أو انفعالات ولا خواص، ولا يمكن أن ينسب إلى الإنسان إنه فاضل أو غير فاضل بهما؛ لأن هذه المشاعر لا تتعلق باختيارنا وإرادتنا، وكل ما يقال بالنسبة للمشاعر هو أننا انفعلنا بها، في حين لا يقال على الفضائل والرزائل أننا نعاني انفعالاً ما بل أن لنا استعداداً أخلاقياً ما. (أرسطو، ج ١، ١٩٢٤، ص ٢٤١)

ولما كانت الفضيلة العقلية عند أرسطو تكتسب بالتعلم وتزداد به؛ لذلك كان بلوغها يتطلب زمناً وخبرة طويلتين، في حين أن الفضيلة الأخلاقية لا تنشأ بالطبع بل تكتسب بالتعود. ومع ذلك فالاستعداد وتأصل هذه الفضائل في النفس بحكم العادة مغروس فينا بالطبع، فهي وليدة التعود، وتعتمد وجود استعدادات وهبها الطبيعة لنا؛ لأن الفضيلة العقلية التي تُطبع عليها النفس من قبيل التدبير تكون بالقوة قبل ممارستها لها ثم تصبح بالفعل، وليس الأمر كذلك في الفنون والصناعات والفضيلة الأخلاقية؛ لأن المرء يكتسب فضيلة أو فناً ما بفعل الممارسة؛ فالفضيلة الأخلاقية هي استعداد يخرج من القوة إلى الفعل بالتمرين والتعود؛ فكما نتعلم النجارة عندما نزاولها كذلك نكتسب الفضائل بمزاولتها؛ فالنجار يكون نجاراً بحكم ممارسته وتدريبه لفن النجارة، والحداد يكون حداداً بفضل ممارسته وتدريبه لفن الحدادة.. وهكذا. (فخري، ماجد، ١٩٥٨، ص ١٠٩)

٤- الفضائل اختيار مصحوب بالعقل

ذهب أفلاطون إلى أن الإنسان عندما يفعل الرذائل فهو يفعلها عن جهل، في حين ينطلق أرسطو من تعريفه للإرادة في أنها الاختيار والقصد المصحوب بالعقل والتقدير في انتخاب بعض الأشياء تفضيلاً على البعض الآخر، وإن ما يقوله أفلاطون يحتاج إلى البحث في إرادة الإنسان وسلوكه، وإن الموضوع الحقيقي في موافقة الإنسان لفعل الرذيلة أو عدم موافقته لها هو حالة الإرادة التي تكشف عنها أفعاله بوصفه علّة فاعلة لها، فعلى الإنسان أن يكون على وعي بأفعاله الإرادية، وبالقوانين والمبادئ السليمة، ويتحكم بعقله حتى يهذب أفعاله الغريزية؛ لأن فعل الرذيلة عن جهل لا تبرئه من المسؤولية. (أرسطو، ١٩٢٤، ج ١، ص ٢٦٦ - ٢٧٩)

ويعتقد أرسطو أن الفضيلة تحتاج إلى معرفة متكاملة، فعلى أن نفرّق بين المعرفة التي يملئها العقل وبين العمل الذي تدفع إليه الرغبة، ومن هنا، يشترط أرسطو أن يكون الفاعل على معرفة بالفضائل الأخلاقية؛ وأن يختارها من أجل ذاتها؛ ويكون فعله صادراً عن خلق

أو طبع مستقر. ولما كانت الفضائل ينبغي أن تكون طبائع فهي تتطوي على اختيار، وتقوم في وسط يحدده العقل. (الجبر، مجد، ١٩٩٤، ص ٩٢-٩٣)

٥- المزج بين: التحكم بالذات والتفكير، الفضائل العقلية والعلم

يرى أرسطو أننا لا يمكن أن نمزج بين قوة الإرادة المتحكمة بالانفعالات والأهواء وبين وضوح العقل الذي يتحرى الطريق القويم. وهذا ما يقوّض الوحدة التي أراد سقراط قيامها بين التحكم بالذات وبين التفكير؛ فالجزء اللاعقلاني من النفس يبقى أشبه بعنصر غير قابل للاختزال، وباستطاعة العقل أن يقوده لا أن يستوعبه، وإنّ الفضائل الأخلاقية توجد منذ ولادتنا، على حين أنّ الفضائل العقلية لا نكتسبها إلا بعد تجربة وتمرن. كذلك لا يمكن الصلة بين الفضائل العقلية وبين العلم^(*)؛ لأنّ هذه الفضائل تُمثّل الحصافة التي قوامها حسن التروي، وأنّ السداد يمثّل الحكم الصحيح على اختيارات الآخرين، والفتنة تمثل الملكة التي تتيح لنا الحكم على ما هو لائق. والواقع، أنّ العلم هو العلم بالكلّيات والضرورات، أما التبصر العملي فهو لا يتعاطى إلا مع أحوال خاصة جزئية. (أرسطو، ١٩٢٤، ج ٢، ص ١١٣-١٢٣)

٦- الحكيم بوصفه إلهاً والحكيم بوصفه رجالاً واقعياً

يعتقد أرسطو أنّ غاية الدولة هي ما قاله الفيلسوف من أنّها الاكتفاء الذاتي والعيش الفاضل الرغيد للأفراد والجماعات. (أرسطو، ١٩٥٧، ص ١٥٤٩) في حين أنّ الحكيم الحقيقي لدى سقراط ليس الإنسان بل هو الإله^(**) الذي يقول أنّ الحكمة الإنسانية قليلة القيمة أو بغير ذات قيمة على الإطلاق. كان سقراط يعتقد بأنّه مثال أرسله الإله بوصفه الرجل الأحكم بين البشر بعد أن أدرك أنّ الإنسان من دون قيمة حقيقية بالنظر إلى الحكمة. (أفلاطون، ٢٠٠١، ص ١١١) فمن الواضح إذن، أنّ سقراط يشير إلى أعلى، في حين أرسطو يشير إلى مكان الإنسان الواقعي الذي يعيش بين الآخرين. وعلى الرغم من أنّ سقراط يشير إلى أنه مثال للرجل الأحكم بين الأثينيين إلا أنه لم يمتلك الحقيقة والحكمة ولا

(*) كان أفلاطون قد رفض هذه الصلة؛ ويرى أن العلم ينتقل من عقل إلى آخر بفعل الأدلة البرهانية، في حين الفضيلة ليست كذلك؛ لأنّ أفاضل أثينا لم يتمكنوا من خلال التدريس أن يجعلوا أبناءهم فضلاء مثله. ومن ثم، فالعلم لا يجعل من الرجل فاضلاً. (الشرقاوي، محمد عبد الله، ١٩٩٠، ص ٧٠-٧١)

(**) عندما نشير لكلمة الإله فلا نعني بها الإله الواحد القدير كما في الديانات السماوية، إنما هو الإله في الحضارة اليونانية المختلف عن الحضارات، فهو ليس شخصية واحدة متفردة، إنما قوة متحدة تتخذ أشكالاً إنسانية؛ إذ تختلط بالآلهة بالأبطال والبشر فتحركهم النزوات والرغبات واللذة والألم، وإنّ الفرق الوحيد بينهم وبين البشر يكون على أساس الدرجة لا النوع؛ لأنّ اليونانيين يظهرون القيم الإلهية من خلال الجسد الإنساني. (لوليدي، يونس، ١٩٩٨، الصفحات: ٨-٩، ١٣)

زال باحثاً عنها. وهو ما يؤكد في محاوره الأدبية من أنّ الحكيم الحقيقي هو الإله. (أفلاطون، ١٩٧٠، ص ٦١)

خ- طبيعة اللذة وقيمتها بوصفها الخير الأسمى

يتمثل الاختلاف حول اللذة بوصفها الخير الأعظم في مدار التباين حول ماهية طبيعة اللذة وقيمتها عند أفلاطون وأرسطو، إذ يفرض أفلاطون كل تطابق بين اللذة والخير، في حين يؤكد أرسطو أنّ اللذة يمكن أن تكون الخير الأسمى إذا كانت لذة مطلقة. والحقيقة أنّ النقد الذي يوجهه أفلاطون إلى اللذة في أنها تعني الانجرار وراء الشهوات والملذات الجامحة التي تتعاقب بعضها في أثر بعض، وعلى الرغم من أنّ أرسطو لا يختلف كثيراً عن هذا الرأي إلا أنّ رؤيته تعد رؤية واقعية معتدلة، إذ درس الموضوع بمختلف جوانبه، فأكد أنّ الناس إذا كانوا يحبون اللذة فذلك لأنهم جميعاً يحبون الحياة الفاعلة متنوعة اللذات، فليس هناك لذة من دون فاعلية أبدأً، فالحياة واللذة مرتبطتان بشكل وثيق. (النجم، محمد حسين، ٢٠٠٨، ص ٢٨٠)

المطلب الثالث- رؤية أرسطو الواقعية في الفضائل الأخلاقية والفضائل العقلية أولاً- الفضيلة الأخلاقية وسط تناسبي

حين بحث أرسطو في ميدان الفضائل الأخلاقية لم يكن بحثه بعيداً عن المجتمع اليوناني؛ إذ استمدّ رؤيته الأخلاقية من هذا الواقع بماضيه وحاضره، فبدأ من نظرية اليونان الطبية التي تقول إنّ الصحة الكاملة في الجسم تعني حالة من التعادل والتوازن بين العناصر المكونة للجسم. من هنا يكون هدف النظام الذي يقرره الطبيب هو إنتاج هذا الاعتدال والتناسب بين مكونات الجسم حتى يضمن له القيام والاستمرارية، وإذا حدث عكس ذلك سيكون تهديداً على سلامة الجسم. وهكذا، فإننا نسيء لجسدها وأنفسنا إذا تناولنا غذاءً أكثر أو أقل من المناسب أو المتوافق. إذن، فإنّ نوع التمرين الذي تنجم عنه العادات الفاضلة هو تجنب الخروج عن الحد المتوافق. وبذلك تكون الفضيلة الأخلاقية تمثل حالة من الثبات والاستتباب النفسي الوسطي. وإنّ الرجل الحكيم والقاعدة السليمة هما اللذان يقع على عاتقهما تحديد هذه الوسطية. (أرسطو، ١٩٢٤، ج ١، ص ٢٣١)

إذن، تكون الفضيلة الأخلاقية هي الحد المتناسب الوسطي الذي يربّط مسار جميع أفعالنا. وهكذا يكون الإنسان فاضلاً حين تنمو لديه ملكة الاختيار فيكتسب منها السلوك الحسن والوسطي. يؤكد أرسطو على أنّ هذا الوسط ليس وسطاً حسابياً؛ لأنّ الفضيلة لا تكون دائماً واحدة بين رذيلتين؛ إنما هو وسط تناسبي يكون فيه اكتساب المرء للفضيلة الوسطية في حال من الاعتدال الفطري والطبيعي، فعلى المرء أن لا يندفع في هذا الوسط

من حيث أنه قِمة يصعب بلوغها على نحو فريد بوصفها قدراً كاملاً، إذ إنّ هناك جوانب كثيرة يقع فيها المرء بالرديلة، في حين أنّ هناك جانباً واحداً يبلغ فيه المرء هذا القدر الكامل والعاقل؛ ولذلك، يعتقد أرسطو أنّ تحقيق الفضيلة شيئاً ليس يسيراً بل يتطلب وعياً وإرادة عاقلة. (أرسطو، ١٩٢٤، ج ١، ص ٢٦٢-٢٦٣) وإنّ الحد الوسطي ليس ثابتاً متسقاً فضلاً عن ان الناس جميعاً على الرغم من اتساقه وطبيعته الكلية، فهذا النوع من الوسط نراه في فضيلة الصداقة التي تنشأ بين عدد صغير من الأشخاص بوصفها صورة حقيقية للفضيلة الأخلاقية؛ لأنّ الإنسان صديق الإنسان بطبيعته، فيكون مستعداً للفضيلة، وهذه الرابطة هي التي تجمع الناس من أجل الحياة المشتركة وتقيم أساس المدينة. (أرسطو، ١٩٢٤، ج ٢، الصفحات: ٥٦-٧١، ٢٢٠-٢٢٣)

ينظر أرسطو الى الصداقة بأنها حاجة ملحة لحياة الإنسان، فلا أحد من البشر يقبل العيش بلا أصدقاء مهما كانت له من خيارات. وإنّ الصداقة الحقيقية هي الخير واللذة المطلقة القادرة على الاستمرار، وليست هي المنفعة واللذائذ الحسية، وعلى المرء الفاضل أن ينتقي أصدقاءه؛ لأنّ الفضيلة خير نادر. تتجلى رؤية أرسطو الواقعية في أنّ هذا الخير ينعكس على إدراك الإنسان وتأمّله له عندما يبني صداقة مع آخرين حتّى يختبر كماله ويؤكدّه. وهكذا فإنّ رؤية أرسطو الواقعية تمثّل ابتكاراً لقطاعات متميزة في ميدان الأخلاق؛ وإذا وثّق أرسطو صفحات كثيرة عن الصداقة فلاّنه يعتقد أنها شرط لازم للفضيلة؛ وإنّ أعلى أشكال الصداقة هي التي تقوم بين أحرار متساويين تنبض قلوبهم بحب الخير والكمال الممكن. (أرسطو، ١٩٢٤، ج ٢، ص ٢٢٠-٢٥٠)

يرى أرسطو ان اختيار الوسط المناسب يختلف باختلاف تباين أحوال الناس وحياتهم العقلية والعملية؛ لذلك لابد من التمييز بحذر بين الوسط للشيء وهو النقطة الرياضية الوسطى، وبين الوسط بالنسبة إلينا وهو القدر المناسب الصحيح؛ فهناك نسبة خاصة مقدّرة هي التي تعد نسبة صائبة، وعلينا الانتباه لها في جميع سلوكياتنا إذا أردنا أن نكون أناساً فاضلين، فهي نسبة لا تزيد ولا تنقص بحسب ما يعنيه التناسب، وبهذا الوصف تعرّف الفضيلة عند أرسطو بأنها ملكة خلقية إرادية راسخة في النفس تجعل صاحبها قادراً على اختيار الوسط المناسب على وفق مبدأ عقلي سديد. (مرحبا، محمد عبد الرحمن، ١٩٨٨، ص ٢٠٨)

وتعود هذه النسبة الخاصة أو الاعتدال الى أصل أفلاطوني تبعاً لمحاورة السياسي، إذ يمكن عدّها تجسيداً لرأي أغلب الإغريق المتعلّمين؛ بيد أنّ أرسطو الذي يرفض المثُل الأخلاقية الأفلاطونية يطالب بمعيار نهائي للسلوك يتجسّد في الشخص الواقعي ذاته، وليس

في مُثل مفارقة عليا؛ لأنَّ ما يوصلنا الى الارادة لابد أن يكون تحت سيطرة اختياراتنا وإلى النسبة الصائبة في الاعتدال؛ فيكون المعيار الحقيقي عندما تتعلق الفضائل والرزائل بالإنسان الفاضل نفسه هو في إتيان الفعل الصالح، وترك الفعل الفاسد. (أرسطو، ١٩٢٤، ج ١، ص ٢٩٨)

ثانياً- بلوغ الخير مطلب الانسان النهائي

يرتبط مفهوم الوسط الأخلاقي ارتباطاً وثيقاً بفضيلة الخير؛ وإنَّ هذه الفضيلة كاد أن يكون لها حضور في الميثولوجيا اليونانية، بيد أنَّ (هوميروس) لم يستطع توظيف الخير بوصفه أنموذجاً للإنسان المتفوق، ليكون مثلاً للخيرية والانسانية؛ لأنه كان منشغلاً تماماً في تصويره لمثال الخير والعدل الذي يتحلّى به الإله زيوس، وفي جنس الأبطال الخالد الذين عاشوا حروب طيبة وطروادة، وعندما يموتون يحملهم زيوس الى جزيرة السعداء. لكنَّ الأمر تغير في ما بعد مع مطالب دولة المدينة التي رأت أنَّ من الضروري تطوير مثال الخير في عالم اجتماعي متغيّر. (لوليدي، يونس، ١٩٩٨، ص ١٧ - ٢٠) فلم يترك نظام دولة المدينة مجالاً لتأملات الفرد الذاتية أن تتخلّى عن المسؤولية المدنية؛ فعندما سار فيثاغورس وأتباعه في تطوير تعاليم صوفية لم يتخلّوا عن خدمة المجتمع الأخلاقية، وقَدّم طاليس نصائح سياسية لمدينته يحثّهم فيها على الاتحاد مع باقي اليونانيين لصد التقدم والسيطرة الفارسية. وبهذا، لم يكن رجال الفلاسفة في عزلة عن مجتمعاتهم، فمن دون قصد ربط اليونانيون بين مفهوم الخير والحياة الخيرة؛ إذ كانوا يعتقدون أنَّ الإنسان لا يكون سعيداً إلا إذا كان خيراً، ولا يكون خيراً إلا إذا كان سعيداً. (اللاترسي، ديوجينيس، ٢٠٠٦، ج ١، الصفحات: ٤٧، ٤٨، ١٣٠)

الخير لدى أرسطو هو الغرض من كل أفعال الانسان؛ فالغرض من الفنون والأعمال والمقاصد الأخلاقية هو بلوغ الخير؛ فكل شيء في الطبيعة يسعى الى غاية قصوى في استكمال ما هو بالقوة حتّى يحقّق الخير لنفسه، وحين يؤدي الانسان وظائفه التي هيئتها له الطبيعة بشكل ماهر يكون فاضلاً ويحقق غايته القصوى: "إذا كان لجميع أعمالنا من جهة غرض نهائي نريد بلوغه لذاته، ومن أجله نطلب البقية؛ وإذا كان من جهة أخرى لا نستطيع أن نرقى الى سبب آخر، فسيقع المرء في اللانهائية، ويجعل جميع رغباتنا عقيمة وفارغة؛ فتوجّب أن ينتهي الأمر الى غاية عامّة لجميع آمالنا هي الخير الأسمى". (أرسطو، ١٩٢٤، ج ١، ص ١٦٨)

ويمكن تحديد نظام الفضائل الأخلاقية لدى أرسطو على أسس استقرائية تتجلى في الرجل الفاضل الواقعي الذي يمتلك مقياس الفضيلة للخيرات المتعددة لا على أسس استنباطية وتجريدية مفارقة تُرجع الأفعال الخيرة إلى خير واحد كما يشير أفلاطون؛ فالفضائل تتعدد بتعدد نشاطات الإنسان، ولكل نشاط فضيلته؛ فحين يتعامل الإنسان مع الخير الواقعي تكون الفضيلة هي الكرم بوصفها وسطاً بين البخل والتبذير؛ وحين تسيطر عليه مشاعر التردد تكون الفضيلة هي الشجاعة بوصفها وسطاً بين التخوف والتهور. وهكذا، علينا البحث في كل مجال عن الوسط؛ ومن هنا كان تعريف أرسطو للفضيلة على أنها الطريق الذي يلتزم الوسط؛ لأنها تُشبع احتياج العقل مادام الإنسان كائناً جسدياً أيضاً. (الجبر، محمد، ١٩٩٤، الصفحات: ٨٦، ٨٧، ٩٠، ١١١)

ثالثاً - الفضيلة العملية والفضيلة الفكرية

ينظر أرسطو الى الإنسان بأنه حيوان عاقل؛ وأن ما يميزه عن باقي المخلوقات هو وظيفة التفكير وليس التغذية والنمو، فتكون هذه الوظيفة حين تؤدي بصورة حسنة هي مصدر باعث له على السعادة. هذا يعني أن خير الانسان وسعادته ليس إلا فعالية الروح بحسب فضيلتها. (أرسطو، ١٩٢٤، ج ١، ص ١٩٣)

وأن أهم ما يميز الفضيلة العقلية هو أن نتخذ حكماً لنوع الفضيلة التي ينبغي أن نضعها في صف الفضيلة الخلقية حتى تجعل من شخص ما لائقاً؛ لأن يكون مواطناً صالحاً في المدينة؛ وكذلك، ينبغي أن يكون نوعاً من الاتقان العقلي يجعل منه مدركاً للقاعدة الصائبة التي تحدد التناسب الوسطي حال حضور الشيء؛ ومن ثم، فإن ذلك يجعل الانسان متزناً معتدلاً من دون الرجوع الى قواعد جاهزة. هذا يعني أن ارسطو يطلب أن يكون وجود الفضائل الأخلاقية شرطاً لوجود الفضائل العقلية، وإن الحكيم هو الذي يحدد الوسط التناسبي على أساس معرفته بالشروط الواجب توافرها لتحقيق رفاهية المواطنين. (تايلور، ١٩٩٢، ص ١١٩)

والفضيلة لدى أرسطو تستلزم الاختيار والتأمل، ويعني ذلك أنها تستلزم العقل؛ وكل فضيلة تقوم على أساس من فضيلة الحكمة وتأمّل النظرية الرئيسة التي يتميز وجودها بالارتباط بالعقل، إذ إنها تُمَثِّل فضيلة العقل الذاتية التي من شأنها أن تجعل الانسان يضبط حواس الجسد المادية. (فارنر، شارل، ١٩٦٨، ص ١٨٢)

إذا كان الوسط التناسبي قد حددته الحكمة بوصفها فضيلة العقل فإن الفضيلة الأخلاقية تكون تابعة للفضيلة العقلية، غير أن العقلية لا ترتد إلى الأخلاقية؛ لأن موضوعها الأشياء الثابتة كما هي في ذاتها، فتتغير إلى ما هو ضروري وأبدي، أما الأخلاقية فيكون موضوعها

الأشياء الممكنة التي تحكم عليها فضلا عن الإنسان. ويحدّد أرسطو السعادة بأنها فعل النفس المتفق مع الفضيلة العقلية، وقوامها في فعل العقل الخالص الذي يحقق لنا الاستقلالية، وإنها الخير المطلق المكثفي بذاته تماماً، ولذلك، حين ينظر الحكيم إلى الحقائق الأبدية يكون أكثر استقلالاً عن الآخرين الذين أصبحت حياتهم متوجّهة نحو فضيلة الأخلاق العملية؟ على حين أنّ الرجل العادل يحتاج إلى أناس آخرين حتى يزول هذه العدالة تجاههم، والشجاع يحتاج إلى خصوم حتى يظهر شجاعته معهم، فنجد أنّ المفكر بإمكانه الانصراف إلى التفكير في عزلة مطلقة، وربما كان بإمكانه أن يفعل ذلك أيضاً على نحو أفضل بإشراكه أشخاصاً آخرين في تأملاته على الرغم من أنه أكثر الناس مقدرة على الاستغناء عن عونهم. (فرنر، شارل، ١٩٦٨، ص ١٨٣)

ولا شك أنّ التفكير الحر يتطلب شروطاً، من قبيل ينبغي أن يكون الجسد بصحة جيدة، غير أنّ الخيرات الخارجية التي يتطلبها الفكر قليلة العدد إذا ما قارناها مع الخيرات التي يتطلبها الفعل العملي، فالإنسان الكريم يحتاج إلى المال لكي يمارس كرمه، شأنه شأن العادل الذي يقدم التعويضات اللازمة للمستحقين. ولكن، لا يحتاج رجل الفكر إلى الأشياء وكثرتها، فقط يحتاج الأشياء التي لا يمكن للإنسان الاستغناء عنها، فبعض الوسائل البسيطة تكفيه حتّى يعيش بسعادة. وهذا التفوق الذي يحزره الفكر إزاء الفعل الأخلاقي هو أنّ جوهر هذا الفعل لا يكتفٍ بذاته؛ إنما يسعى إلى غاية خارجية يتجاوزها؛ فنحن نعمل حتى نشعر بالراحة، ونخوض الحرب حتى نشعر بالسلام، ولكنّ الفعل العملي لا يقدّم لنا هذه الراحة والأمان؛ في حين أنّ العقل تكون غايته في ذاته، وينطوي على ممارسة أفعاله الفكرية التي وحدها تعطينا السكينة التامة، وتكون أكثر الأفعال الإنسانية قدرة على الاستمرار لوقت أطول. (فرنر، شارل، ١٩٦٨، ص ١٨٣ - ١٨٤).

وهكذا ينتقل أرسطو من الفضيلة العملية الخاصة بالقوة الشهوانية التي نمارسها وسط المجتمع ولا تحقق لنا الاستقلال والحرية إلى الفضيلة العقلية التأملية الخاصة بالقوة الفكرية الناطقة التي تحقق لنا أسمى قدر من الاستقلال والحرية؛ لهذا كانت الفضائل العملية لدى أرسطو أقل مرتبة ومكانة من الفضائل التأملية الفكرية التي يتحقّق بمقتضاها ماهية الإنسان والغاية من وجوده. هكذا نرى أنّ أرسطو فصل بين التأمل النظري وبين الفعل العملي؛ وعدّ الخير الأقصى للإنسان هو أن يعيش على وفق قواه العقلية التأملية التي تحقق له أعظم درجات اللذة والاختيار الحر المستقل. (الجبر، محمد، ١٩٩٤، ص ٩٠ - ١٠٢)

عندما ناقش أرسطو موضوع السعادة في الحياة الواقعية؛ وجدَّ أنَّ السعادة بوصفها غاية الإنسان تتطلب نمو الحياة الواقعية ودوامها، فحتى يكون الإنسان سعيداً لا يتوقف عند العمل الفاضل فحسب، بل ينبغي أن تفصح الفضيلة عن فاعلية عملية، يكافح فيها في سبيل تحقيق غاية السعادة الواقعية؛ وحتى يحقق الإنسان هذه الغاية يحتاج الى خيارات تكون شرائط للسعادة مثل: الأصدقاء، والمال، والسلطة، والأبناء. ومع ذلك، لا يمكن للإنسان أن يكون له كامل السعادة إذا بلغ حدّاً من التطرف في فضيلة ما، أو كان من أسرة مُتدنية، أو كان بالأصل محروماً من الأبناء، أو له أبناء فاسدين، أو عقيماً لا ذرية له. ومع ذلك، فإنَّ أرسطو يدرك أنَّ هذه الصعوبات وليدة المصادفات والظروف، وهذا من شأنه أن يجعل السعادة والخير وليدة الاتفاق والصدفة، لذلك نراه يقول إن الرجل الفاضل أسعد من الفاسد مهما نزلت عليه هذه الآلام؛ لأنه يتقبلها بعقل ثابت وشجاعة، ولا يثنيه شيء عن المكارم والمحامد. (مرحبا، محمد عبد الرحمن، ١٩٨٨، ص ٢٠٦ - ٢٠٧)

وعلى الرغم من ذلك، فإنَّ وظيفة الانسان الخاصة والمميزة هي النشاط المطابق للعقل، فكل نشاط سواء أكان جيداً أم رديئاً فهو نشاط ينبع من عقل الانسان، وإنَّ الفضيلة الانسانية تكمن في جودة هذا النشاط وكماله، وإنَّ تحقيق هذا الكمال هو هدف نظرية الفضائل لدى أرسطو؛ إذ إنَّ المبادئ الخاصة تكون أقرب الى الحقيقة؛ فالأخلاق تُمثِّل وصفاً عينياً للغاية ولكيفية التي يمكن بها العقل أن ينفذ الى النشاط الانساني ويوجِّهه، ولا يجوز إغفال شيء مهما كان دقيقاً من تفاصيل الحياة الاجتماعية التي بها وحدها يتَّخذ العقل معنى، وتتجه الأخلاق بطبيعة الحال نحو وصف الانفعالات والأهواء التي تخلع على أخلاق أرسطو قيمتها؛ فهي ليست قواعد عامة بل هي أبحاث تهدف الى بيان متى ينبغي أن يبادر الانسان للعمل، وفي أي الأحوال، وحيال أي الأشخاص وأي الاشياء. (أرسطو، ١٩٢٤، ج ١، ص ٣٢٤)

رابعاً- الفضيلة نزوع إرادي حر

الفضيلة إذن، هي استعداد ثابت يتولد منه العمل الفاضل، وهي ليست استعداداً فطرياً أو طبيعياً؛ ذلك أنَّ الانسان يرى النور حاملاً معه استعدادات لبعض الانفعالات والأهواء، بيد أنَّ هذه الاستعدادات لا هي رذيلة ولا هي فضيلة، كما أنَّ الانسان لا يحمدها عليها ولا يلام، ولكنَّ الفضيلة هي استعداد مكتسب يكون بالإرادة؛ لأنه محمود، ولا يكون وجود حقيقي للفضيلة إلا متى ما صارت عادة؛ أي متى ما أُنتجت، وهي المكتسبة أعملاً بسهولة مماثلة لتلك التي ينتجها بها الاستعداد الفطري، فالإنسان لا يكون عادلاً إلا إذا كان يشعر بلذة حينما ينجز عملاً عادلاً، وهذه العادة المتولدة عن الإرادة تجعلها في الوقت نفسه أشد حزمًا.

ومن ثم، فكل ما في الإنسان من فضائل نابع من اختياره الإرادي. (أرسطو، ١٩٢٤، ج ١، ص ٢٤٠ - ٢٤١).

ولكن، ما الذي ينبغي أن يكون عليه هذا الاختيار حتى يكون عاقلاً وفاضلاً؟ هنا تكمن رؤية أرسطو الواقعية الوسطية والمتوازنة حين يقول إنَّ الفضيلة نزوع مكتسب للإرادة يقوم في وسط يحدده الإنسان العاقل، فهناك في نسبة الخوف والجرأة فضيلة واحدة هي الشجاعة، ورذيلتان هما: التهور والجبن، ونسبة إلى طلب اللذة تكون فضيلة العفة، ورذيلتان متعاكستان هما: الشراهة وجمود الحس، والفضيلة في الجود والمال هي: السخاء، ورذيلتان متعاكستان هما: الخسة والتبذير... وهكذا، تُبيّن لنا هذه الأمثلة الوسطية كيف أنَّ الفضيلة هي وسط اعتباري بالنسبة لوضعنا الانساني والاجتماعي؛ فجد مثلاً السخاء هو فضيلة أشخاص مفردين من أصحاب الثروة المتواضعة وليست هي خصلة الغني التي تبعث بالإنسان على النشاط المعطاء والفعل الحميد الى مدينته، فهي عند الأول كرم في حين عند الثاني لا تعدو أن تكون خسة لا قيمة لها. (أرسطو، ١٩٢٤، ج ١، ص ٢٥٠ - ٢٥٣)

إذن، من الواضح أنَّ أرسطو عندما عرّف الفضيلة بأنها نزوع إرادي، فهو يعد هذه الأنواع نزوعاً الى العمل، فإن انعدمت الشروط المادية للعمل فلم يعد للفضيلة معنى، فالكرام يحتاج الى الثروة حتى يتصرف بكرم، وكذلك العادل يحتاج الى العلاقات الاجتماعية حتى يتباهى برغبته في العدل، فالفضائل إنسانية لا تقبل انفصالاً عن الوسط الاجتماعي الواقعي. على هذا كان تحليل أرسطو للإرادة ليس النظر بحد ذاتها بل في علاقاتها بالعمل الذي تنتجه، ويكون العمل فاضلاً عندما يكون إرادياً بما يقتضيه العقل السليم. (أرسطو، ١٩٢٤، ج ١، الصفحات: ٢٣٨ - ٢٣٩، ٢٨٩ - ٢٩٦) وبهذا المعنى يكون الفعل الانساني الحق هو الذي يأتيه الانسان عن اختيار حر، وتدبير متبصر ومترو، ويتجسد في الفهم والادراك العقلي. (بوخينسكي، جوزيف، ١٩٩٦، ص ٨٢)

ويتمسك أرسطو على أنَّ الفعل الاخلاقي الناتج عن إرادة وتدبير واختيار متبصر فهو فعل حر، وأنَّ الفضيلة والرذيلة خصلتان في متناول طاقتنا؛ لأنهما مقترنان بالعقل؛ وليس كما يقول سقراط بأنَّ الفضائل كلها أنواع مختلفة للعقل. إنَّ السعادة تكمن في فعل مجرب وليس في مزاج بحكم العادة، وينبغي أن يكون هذا الفعل مناسباً خاصاً بالإنسان، ويكون من أسمى الأنواع العقلية او التدبير المتبصر الذي تجد فيه ملكة العقل اكتمالها في المعرفة المباشرة لموضوعاته. (أرسطو، ١٩٢٤، ج ٢، ص ١٥٠ - ١٥٢)

خامساً - الرجل الحكيم هو الرجل الفاضل المستقيم

تختلف فضيلة الحكمة لدى أرسطو عن الفضائل الرئيسة الأخرى في أنها تتميز بالحكمة المفكرة، ولما حدّدنا الفضيلة بأنها الالتزام بالقاعدة الصحيحة في الأفعال التي تؤهلنا في اختيار الوسط المتناسب؛ ينبغي أن نقف عند هذه القاعدة حتى يكون لدينا هذا الوسط واضحاً؛ فالحكمة المفكرة هي التي يقع على عاتقها هذه الوظيفة. (فخري، ماجد، ١٩٥٨، ص ١٢٢). كان أرسطو مقتنعاً تماماً بأن الأخلاق لا شأن لها إلا بالمواقف المحددة والحاضرة، وهي مواقف لا يمكن التنبؤ بها؛ لأنها لا تعتمد قواعد عمومية، بل ترجع أحياناً إلى حالات تقليدية مشابهة. هذه الحالات تعد لدى أرسطو أساساً مهماً في استعمال النموذج الأخلاقي الواقعي، ففي حالة معينة سيكون سلوكنا إما على مواقف مشابهة لما سلكه رجال معروفون في عهود سابقة، أو على الرجل الفاضل المستقيم الذي سيسلك عليه. (جيجن، ١٩٧٦، ص ٤١٥)

ومن جهة أخرى، كان أرسطو يؤكد على أن الفضيلة لا تعتمد التعلم فحسب، إذ إن الإنسان دائماً ما ينظر في سلوكه إلى نتائج اللذة والألم التي تكون بفعل الجانب اللاعقلي فيه، وإن الوسيلة لذلك ليست ما يتعلمه المرء من وصايا وتعاليم بل هو الرجوع إلى نموذج أخلاقي يمكن أن يثير الإعجاب والحب فيه؛ ولذلك استعمل أرسطو أنموذج الرجل المستقيم والواقعي الذي له مكانة كبيرة في بناء رؤيته الأخلاقية الواقعية؛ هذا الرجل هو الذي يتحمّ الأخذ به، ومن ثم، ينعكس ذلك على منفعة الدولة ومواطنيها. (أرسطو، ١٩٥٧، ص ١٥٥)

هذا يعني أن مفهوم الرجل الحكيم أصبح مع أرسطو مفهوم الرجل المستقيم على الرغم من أنه يبدو لأول وهلة مشابهاً لمفهوم الفيلسوف والحكيم، ولكن أرسطو يريد به رجلاً مستقيماً متعلّلاً واقعياً، أي أنه بشراً كالآخرين يؤخذ بقراراته السليمة والمستقيمة؛ لأنه أفضل الرجال، وهو من يستطيع أن يوفر للدولة أفضل العيش، فالسلوك الأخلاقي أمر مرهون بقرار يتخذه الإنسان بين ما ينبغي فعله وبين ما لا ينبغي فعله.

سادساً - التوازن الواقعي للرجل الشجاع

عرفنا سابقاً أن أرسطو عندما قدّم بعض الأمثلة الواقعية على التوازن العقلاني في الفضيلة جعل الشجاعة أولى الفضائل بوصفها وسطاً بين التخوف والتهور؛ وإن غاية الشجاعة هي عدم التخوف من مصائب الأمور وأشدّها المتمثل بالموت؛ غير أن الموت ليس في كل الأحوال بل في أشرفها كما في ساحات الحرب التي تمجّد أبطالها وتجلّهم. الرجل الشجاع نراه يواجه المهالك بكل صلابة ومن دون خوف. لكن أرسطو يؤكد أن هذا لا يعني بأن الرجل الشجاع الواقعي لا يخاف المهالك، إذ إنه يكون صلباً ثابتاً على قدر ما هو

كائن إنساني يهاب المهالك التي يجب على الرجل العاقل أن يهابها، ومن ثم، فإنّ الواقعية التي يقصدها أرسطو في الفضيلة، هي التي تكون متوازنة وعقلانية. (أرسطو، ١٩٢٤، ص ٢٩٧-٣٠٠). يشعر الرجل الشجاع بالحافز المعنوي بفضل ثقته العالية بنفسه؛ فإنّ ذهب هذا الحافز ذهبَت الشجاعة وصارت حماقةً أو تهوراً، كالذي يريد الموت فراراً من سقم أو علة أو عوز. وعلى وفق ذلك، يمكن أن نضع لأرسطو معانٍ خمسة للشجاعة:

١- الشجاعة الحسنة في سوح الحرب تكون إمّا تخوفاً من فضيحة، أو تباهاً في مجد.
٢- الاقدام أو الحماسة الناتجة عن معرفة طويلة في فن ما، فهي تعد نوع من الشجاعة ينال صاحبها طمأنينة النفس وثباتها. وهو ما حمل سقراط على عد الشجاعة نوعاً من المعرفة؛ فالمقاتل الذي يعرف ظروف الحرب والنزال يكون أكثر شجاعةً من المقاتل الذي لديه معرفة بسيطة بها.

٣- الانفعال الذي يؤدي بالمرء إلى الانتفاض لشخصه وسمعته يحث الرجل الشجاع على المقاومة.

٤- اندفاع المرء الذي يكون طبيعي الغريزة يحفّزه على الاقدام لساحة الحرب بهمة ونشاط عاليين؛ بيد أنّ هذه الهمة إذا كانت من دون تعقل يمكن أن تخف في حال واجه الإنسان بما ليس في الحسبان، وأنّ هذه الاندفاع يختلف عن الشجاعة الأصلية في أنها ليست ملكة راسخة في النفس.

٥- الإقدام عن جهل من دون روية على مواجهة المخاطر نوع من الشجاعة كالاندفاع طبيعي الغريزة؛ لأنّه ربما سيتغيّر حين تكون الصعوبات أو المخاطر شديدة. (الجبر، محمد، ١٩٩٤، ص ١٠٤-١٠٥)

سابعاً- العدالة بوصفها تناسب هندسي:

إنّ من أهم القضايا التي شغلت الفكر الميثولوجي اليوناني في عهد هوميروس هو العدالة أو القدر الانساني، إذ كانت تنظر الى الإنسان نظرة تشاؤمية في أنّ حياته مقدّرة من الآلهة وخاضعة لها، وتطبعَت الديانة اليونانية بهذه النظرة التي تجعل الوجود الإنساني تسيطر عليه الهموم والأمراض والأحزان، وعلى الإنسان ان لا يعترض على كل ما يأتي من الآلهة حتى لا يتعرّض لغضبها. (لوليدي، يونس، ١٩٩٨، ص ١٤-١٥)

والأمر تغيّر مع النظرة السفطائية، إذ إنهم يرون أنّ العدالة والفضيلة ألفاظ مظلمة، ولا وجود إلّا للأقوياء الحاكمين والضعفاء المحكومين، فلا يعتقدون إلّا بأخلاق المنفعة بأي ثمن، فيرون أنّ الناس مدفوعين بالطبيعة الى السعي وراء ما ينفعهم، فيبحثون عن حياة المتعة واللذة غير المحدودة في الحياة الطبيعية حتى لو لم يكونوا عادلين؛ لأنهم لا يخشون

العقوبة إذا استطاعوا الاعتداد بفن الخطابة والألفاظ الذي يوافر لهم الأمان من القصاص، فلا أحد عادل بإرادته، وكل عادل إنما هو عادل في العلن وغير عادل في الخفاء، وعلى وفق ذلك، سينال الانسان السعادة القصوى والتكريم. (كواريه، الكسندر، ١٩٦٦، الصفحات: ١١٧، ١٢٢ - ١٢٤)

وهذه النظرة السفسطائية، وكذلك النظرة التقليدية القديمة، هي التي دفعت سقراط وأفلاطون على تغييرها حين بحثوا في السعادة التي تهبها خيرات الآلهة لنا، وفي العدالة بوصفها فضيلة رئيسة تحتاج الى البحث عن طبائع الصفوة المفكرة وتشكيلها على وفق نظام فلسفي وعلمي صارم حتى تتمكن من اصلاح المدينة. (كواريه، الكسندر، ١٩٦٦، ص ١٢٦) وتمثلت العدالة في رؤية أرسطو الواقعية في أنها تلك الفضيلة الأخلاقية التي تحمل الناس على أن تأتي بالأشياء العادلة وممارستها في جميع الأفعال على وفق إرادته الحرة. ولا بد أن تُعبّر هذه العدالة عن إنصاف وتناسب هندسي للناس في إعطاء كل ذي حق حقه، وليس عدالة حسابية توزيعية تهدف الى تقسيم المصالح العامة على الجمهور كما في النظام الديمقراطي، كما وليس عدالة ذات امتيازات خاصة لمجموعة معينة كما في الأرستقراطية والأوليغارشية. ويرى أرسطو أن القوانين التناسبية المؤدية الى سعادة المجتمع هي التي يمكن أن نسميها قوانين عادلة. (أرسطو، ١٩٢٤، ج ٢، ص ٥٥)

وعلى وفق ذلك، فلم يذهب أرسطو كما ذهب أفلاطون في أن العدالة فضيلة رئيسة، إنما يعتقد أرسطو أنها فضيلة قائمة بنفسها وتتجسد في احترامها للقوانين وفي تحقيق سعادة المجتمع. ويعرض أرسطو لأشكال العدالة، ويقسمها - متأثراً بأفلاطون - على ثلاثة أقسام القسم الأول: يتمثل بالعدالة الحسابية التوزيعية التي يتقاسم فيها أفراد المدينة المصالح النافعة، والقسم الثاني: يتمثل بالعدالة التناسبية الهندسية التي تعطي كل فرد حقه بحسب مزاياه وجدارته، والقسم الثالث: يتمثل بالعدالة التعويضية التي تعطي فيها فروق العدالة الهندسية التناسبية. ومن ثم، فإن الرجل العادل هو الرجل الذي يطبق الوسطية بين حد أكثر وحد أقل فيساوي بين شيئين. (أرسطو، ١٩٢٤، ج ٢، ص ٦٧ - ٧٢)

ثامناً - اللذة والألم نزوع إنساني واقعي

قد يسأل الكثير عن أن السعادة الانسانية ترافقها لذة؛ وإذا قلنا إن جميع الناس ينزعون إلى السعادة استطعنا القول بأن جميع الكائنات الحية تنزع إلى اللذة، وإن اللذة تبدو من هذه الوجهة لا تنفصل عن السعادة؛ إذ إن كلمة السعادة تشتق في اللغة اليونانية من الكلمة الدالة على الفرح. إذن، ما طبيعة اللذة بدقة، وضمن أي حد تجيز لنا أن نعدّها قوام السعادة؟ (أرسطو، ١٩٢٤، ج ٢، ص ٢٠٢)

والواقع، أنّ موضوع اللذة والألم يمثل أساس الاختلاف الأخلاقي لدى الفلاسفة؛ لأنّ هذا الاحساس تتحكم فيه ميولنا وانفعالاتنا، ومع ذلك، فالمطلوب هو حصول التوازن، فعلى الانسان أن يضبط هذه الانفعالات فلا يفرط في اللذة ولا يبالغ في الألم. (الشرقاوي، محمد، ١٩٩٠، ص ٢٢-٢٥)

يدور اختلاف الفلاسفة قبل أرسطو حول اللذة في أنّها ليست خيراً في ذاتها ولا بغيرها كونها إحساس متغير، وأنّ الخير واللذة ليستا شيئاً واحداً، وفي أنّ بعضها خير وأكثرها قبيح، وفي أنّها الخير الأعلى. ويرى أرسطو أنّ القول بأنّ اللذة هي الخير الأسمى، قول يدافع عن اعتراضات أفلاطون في محاوره (فيلوبوس) عندما عدّ اللذة غير محدّدة ومخالفة للخير المحدّد، في حين هناك خيارات تقتضي درجات أكثر ودرجات أقل؛ فالصحة والفضيلة اللتان قوامهما بعض التحديد تقبلان الدرجات، إذ إنّ الإنسان يكون عادلاً في قليل أو في كثير، وشجاع في قليل أو في كثير. ويرفض أرسطو القول بأنّ اللذة متغيرة وليست خيراً؛ لأنّ الحركة تقتضي النشاط والفتور، وتفترض الشرط الزمني، في حين اللذة دائمة ومستقلة عن الزمان، إذ إنّنا نشعر بها الآن، ولابد أن تكون قريبة من الفعل؛ فإذا كانت الحركة متغيرة لأنها تهدف إلى غاية خارجة عنها؛ فإنّ فعل التفكير تام؛ لأنه غاية ذاته بذاته، وأنّ اللذة هي من طبيعة الفعل الذاتي. (أرسطو، ١٩٢٤، ص ٢٠٢-٢١٢)

وعلى وفق ذلك، هناك لذات دائمة، ولذات زائلة؛ فاللذات التي تأتي من الأعمال الشريفة تختلف عن اللذات التي تأتي من الأعمال المزرية بالشرف، الأولى تعد لذات دائمة باقية، والثانية تعد ذاتاً دونية زائلة، ومن يطلب اللذات الدونية لا يمكن لذائقته أن تكون أساساً للفضيلة والرذيلة، إذ يعتقد أرسطو أنّ النسبية التي قال بها السفسطائيون هي التي جعلت أحكام الناس نسبية بين الخير والشر والصواب والخطأ مما يجعل الإنسان أساساً تقييماً، وإنّ كل فرد حين يترك على سجيته فهو لا يختار إلا ما يلذ له ويسره، ومن ثمّ، يصبح عنده الخير هو اللذة بأدنى أنواعها. (النجم، محمد حسين، ٢٠٠٨، ص ٢٨٠).

ويعتقد أرسطو بأنّ مقياس اللذات المتناسب هو الفضيلة الحقيقية الباقية وليست هي الأفعال المشينة الزائلة، وأنّ الرجل الفاضل والمستقيم هو الذي يمكنه تحديدها؛ فاللذة فضلاً عن الفعل هي التي من شأنها أن تصل بالكائن الحي إلى خاتمة مطافه بتشجيعها عليه؛ لأنها علّة كمال هذا الفعل؛ وعليه، لا يجوز طلب اللذة بلا شرط ولا تجوز الاشاحة عنها، فقيمة اللذة من قيمة الفعل، وهذا معناه أنّ اللذات تتفاوت قيمتها، وأنّ الفضيلة لا يمكن إدراك غايتها من الكمال إلا إذا بلغت من النمو درجة تتيح لها أن تؤتي لذة عند انتقالها إلى الفعل. (أرسطو، ١٩٢٤، ج ٢، ٢٦٠-٢٧١)

ومن يعتقد بأن حياة الرجل المستقيم خالية من اللذة فهو على خطأ، إذ إنّ قيمة اللذة تتزايد مع تزايد قيمة الفاعلية؛ فاللذة الباقية هي المرتبطة بالفعل الفاضل المتناسب؛ فحينما يرتفع الإنسان إلى لذة التفكير فهو يسعد باللذة ذاتها التي يمتلكها الإله في أبعده؛ بيد أن بلوغها من شأن الإنسان وحده على الرغم من أنه لا يستطيع أن يحظى بلذة دائمة لأنه فإن، وأن الإله وحده الذي يقوم بالفاعلية الكاملة ولا يتغير أبداً؛ لأنه يتمتع بلذة خالصة. (أرسطو، ١٩٢٤، ج ٢، ص ٣٤٠ - ٣٤٥) فالإنسان يتشبه قدر إمكانه بمستوى الإله، ويتذوق السعادة القصوى عندما يعيش حالة الاتزان السعيد التي تعد ثمرة حياة تسير بحسب انساق منطقي، ولا تمنعه من اللذائذ. (الشرقاوي، محمد، ١٩٩٠، ص ١٠٠)

وهذا يعني أننا نجد أرسطو يتعالى فوق التصورات الحسية، فيعتقد بأن اللذة هي الكمال الذي لم يبق فيه كل أثر للقوة، وأن اللذة هي سعادة الإنسان الناشئة من تحصيل الإنسان لكمال الفعل المقوم لطبيعته، والكمال الممكن أو الملائم بالنسبة للكائن، وإن الخير الأسمى لا يمكن أن يتحقق إلا في الحياة النظرية؛ لأنه تحقيق لأعلى درجات الكمال الإنساني. (بدوي، عبد الرحمن، ٢٠٠٨، ج ١، ص ١٢٣)

الخاتمة

يتبين لنا من البحث، هناك ترابط وثيق لدى أرسطو في كل فلسفته، إذ نجده يوفق في رؤيته الأخلاقية للفضائل بين الفضيلة الأخلاقية التي تتصل بميولنا الطبيعية للانفعالات وتلزمها بحدودها الصحيحة، وبين الفضيلة العقلية التي هي صفات التفكير العملي المؤدي الى الفعل، فتبنى أرسطو نظرية أخلاقية واقعية كما كان يوفق في فلسفته بين الحسي والعقلي، وبين الهولي والصورة.

إننا عندما نقول إن أرسطو أخضع الأخلاق لرؤية واقعية؛ فإننا نريد بذلك، بأنه لم يكن يغفل واقع اليونان الاجتماعي وتقاليد واعتقاداته؛ فعندما يشير أرسطو هنا وهناك إلى قدسية الآلهة وحكمتها الخالصة؛ فهذا لا يعني أن رؤيته الواقعية ملتبسة أو لا تمتلك عناصر الواقع المعيش والمحسوس؛ إذ إن الآلهة وحكمتها التأملية والعقلية تعد من أساسيات واقع المجتمع اليوناني واعتقاداته الدينية؛ بيد أنهم لا يؤمنون بإله واحد ومفارق، إنما بتعدد الآلهة. هذه الآلهة تشترك بصفات البشر الواقعية؛ فهي تأكل وتشرب وتتناسل، ولكنها تختلف في صفة الخلود، فلم يكن أرسطو بعيداً عن الواقعية لكنه بعيداً عن عالم أفلاطون المفارق.

إن حقيقة الفضيلة في ذاتها بوصفها ترتبط بالسعادة؛ هي أنها وسائل لغاية السعادة؛ إذ إن الغاية هي ما نتمناه في حين الوسائل هي ما نوافق بينها ونختار منها، ومن هنا فإن الأفعال التي تتصل بهذه الوسائل لا بد أن تأتي نتيجة الاختيار والإرادة، وإن ممارستنا

للفضائل هي التي تتصل بهذه الوسائل، كما أن الخير الانساني هو فاعلية للروح تجري على وفق الفضيلة كما تكون في الحياة الكاملة. ويبدو أغلب الظن بأن أرسطو يريد القول بأن الفضائل العقلية غايات في حين الفضائل الأخلاقية وسائل فحسب.

وعلى وفق ذلك، يبدو أن تمييز أرسطو بين نوعين من الفضيلة هو تمييز يتطابق مع جزأين من النفس؛ الأول، عاقل؛ يتطابق مع الفضائل العقلية، وتتنحصر فيه حياة النفس العاقلة في التأمل. والثاني، غير عاقل؛ يتطابق مع الفضائل الأخلاقية، ويكون مزدوج الجوانب من حيث أنه نباتي يوجد في كل كائن، وشهواني يوجد في كل صنوف الحيوان، ويبدو أن أرسطو يتجه إلى مطالبة الإنسان الفاضل والمستقيم بأن يستأصل الانفعالات من نفسه؛ لأنه الطريق الوحيد لسيادة العقل وسكينة النفس، وهذا لا يعني أنه يعتقد بالقضاء على الانفعالات تماماً، بل لإرشادها الذي يجعلها متناسبة حتى يسمح للانفعالات بالتعبير المتزن. إن ما يسوغ قول أرسطو في عدم القضاء على الانفعالات تماماً هو حالة الغضب التي تصاحب العظماء والقادة في النواحي العملية؛ فمن دون هذا الغضب لا يمكن تخيل الشجاعة، فضلاً عن أن من يصبح عظيماً لا بد من أن تتملكه رغبة جامحة لذلك، فمن دون هذا الانفعال لا يمكن للنزعة العقلية أن ترتقي وتبدع.

إن الصداقة واللذة مكملتان للفضيلة، وعلى الرغم من انهما يبدوان يضيفان عليها شيئاً من الوحدة إلا أن أرسطو عندما يرجع الفضائل إلى فضيلة مفردة تعلق كل الفضائل الانسانية وهي فضيلة التأمل العقلي، يرى أن حياة الإنسان الواقعية مع لذة السعادة الأسمى يمكن لها أن تستمر بلا تعب؛ لأن كل لذة مرتبطة بالفعالية التي تؤدي الى كمالها. وهكذا، لا تكون السعادة لدى أرسطو هي الخير في اللذة والثروة والمجد، إنما هي التي تقوم في تحقيق فعالية الروح على وفق أكمل الفضائل، وهي التي من شأنها أن تنمي شخصية الإنسان.

واجهت رؤية أرسطو الواقعية في الوسط الأخلاقي بوصفها أوساط صعوبات في تحديد هذا الوسط من الناحية المنطقية، فالصدق مثلاً، لا نستطيع التحدث فيه عن وسط مطلق، إلا أن أرسطو كان جديراً بالامتنان؛ لأنه حاول أن يبدع لنا رؤية أخلاقية واقعية، لم تخل من المنطق، وتستوعب أغلب موضوعات الفضائل الأخلاقية بعد أن كانت موضوعات ملتبسة مع الفلاسفة الأوائل، ومثار جدل واسع بين السفسطائيين وبين سقراط وأفلاطون، فكانت رؤية متوازنة قدر الإمكان؛ لأنه من الصعب التحكم بكل سلوكيات البشر بدقة عالية ما دامت الأخلاق ليست علماً دقيقاً كالرياضيات والمنطق.

المصادر

- أرسطو (١٩٢٤): علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ج٢، ترجمة: أحمد لطفي السيد، القاهرة، بلا. ط، دار الكتب المصرية.
- أرسطو (١٩٥٧): السياسات، ترجمة: الأب أوغسطين، بيروت، ط١، اللجنة الدولية لترجمة الروائع الانسانية.
- أرسطو، (١٩٢٤): علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ج١، ترجمة: أحمد لطفي السيد، القاهرة، بلا. ط، دار الكتب المصرية.
- أفلاطون (١٩٧٠): محاوره الأدبية، ترجمة: وليم ميري، القاهرة، ط١، دار المعارف.
- أفلاطون (١٩٧٤) محاوره الجمهورية، ترجمة ودراسة: فؤاد زكريا، القاهرة، ط١، الهيئة المصرية للكتاب.
- أفلاطون (٢٠٠١) محاوره مينون، ترجمة: عزت قرني، القاهرة، ط١، دار قباء.
- أفلاطون (٢٠٠١): محاكمة سقراط: اوطيفرون، الدفاع، أقريطون، ترجمة: عزت قرني، القاهرة، ط٢، دار قباء.
- بدوي، عبد الرحمن (٢٠٠٨)، موسوعة الفلسفة، ج١، قم، ط٢، ذوي القربى.
- برهيه، اميل (١٩٨٧): تاريخ الفلسفة اليونانية، ج١، ترجمة: جورج طرابيشي، بيروت، ط٢، دار الطليعة.
- بوخينسكي، جوزيف، (١٩٩٦)، مدخل إلى الفكر الفلسفي، ترجمة: محمود حمدي، القاهرة، ط٣، دار الفكر العربي.
- تايلور (١٩٩٢): أرسطو، ترجمة: عزت قرني، بيروت، ط١، دار الطليعة.
- الجبر، محمد (١٩٩٤)، الفكر الفلسفي والأخلاقي عند اليونان، دمشق، ط١، دار دمشق.
- جيجن (١٩٧٦): المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية، ترجمة: عزت قرني، القاهرة، ط١، دار النهضة العربية للتوزيع.
- الشرقاوي، محمد، (١٩٩٠)، الفكر الأخلاقي، بيروت، ط١، دار الجيل.
- العتار، حسني محمد (٢٠٢١)، نظرية الفضيلة في الفكر اليوناني والإسلامي، فلسطين، ط١، مؤسسة نافذ.
- غريمال، بيار (١٩٨٧): الميثولوجيا اليونانية، ترجمة: هنري زغيب، بيروت- باريس، ط١، منشورات عويدات.
- فخري، ماجد (١٩٥٨): أرسطو طاليس المعلم الأول، بيروت، ط١، المطبعة الكاثولوكية.

فرنان، جان بيار (١٩٨٧): أصول الفكر اليوناني، ترجمة: سليم حداد، بيروت، ط١، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع.

فرنز، شارل (١٩٦٨) الفلسفة اليونانية، ترجمة: تيسير شيخ الأرض، بيروت، ط١، دار الانوار.
كواريه، الكسندر (١٩٦٦)، مدخل لقراءة أفلاطون، ترجمة: عبد المجيد أبو النجا، القاهرة، ط١،
الدار المصرية للتأليف والترجمة.

اللائرسي، ديوجينيس (٢٠٠٦): مختصر مشاهير قدماء الفلاسفة، ترجمة: عبد الله حسين، تقديم:
مصطفى لبيب عبد الغني، القاهرة، ط١، المجلس الأعلى للثقافة، الهيئة العامة لشؤون
المطابع الأميرية.

اللائرسي، ديوجينيس (٢٠٠٦)، حياة مشاهير الفلاسفة، مج ١، ترجمة وتقديم: امام عبد الفتاح امام،
القاهرة، ط١، المجلس الأعلى للثقافة، الهيئة العامة لشؤون المطابع الاميرية.

لوليدي، يونس (١٩٩٨)، الميثولوجيا الاغريقية في المسرح العربي المعاصر، بلا . د، ط١.

مرحبا، محمد عبد الرحمن (١٩٨٨)، مع الفلسفة اليونانية، بيروت، ط٣، منشورات عويدات.

معلوف، لويس (١٩٤٧)، المنجد في اللغة والاعلام، بيروت، ط٢٦، دار المشرق.

النجم، محمد حسين (٢٠٠٨)، السوفسطائية في الفكر اليوناني، بغداد، ط١، بيت الحكمة.

هويدي، يحيى (١٩٩٣)، قصة الفلسفة اليونانية، القاهرة، ط١، دار الثقافة.

List of sources

Al-Attar, Hosni Muhammad (2021), The Theory of Virtue in Greek and Islamic Thought, Palestine, 1st edition, Nafez Foundation.

Al-Jabr, Muhammad (1994), Philosophical and Ethical Thought of the Greeks, Damascus, 1st edition, Damascus House.

Al-Laerci, Diogenes, (2006): A Compendium of the Famous Ancient Philosophers, translated by: Abdullah Hussein, Introduction: Mostafa Labib Abdel Ghany, Cairo, 1st edition, Supreme Council of Culture, General Authority for Amiriya Press Affairs.

Al-Layrasi, Diogenes (2006), The Lives of Famous Philosophers, vol. 1, translated and introduced: Imam Abdel Fattah Imam, Cairo, 1st edition, Supreme Council for Culture, General Authority for Emiriya Press Affairs.

Al-Najem, Muhammad Hussein (2008), Sophistry in Greek Thought, Baghdad, 1st edition, Beit Al-Hikma.

Al-Sharqawi, Mohammed, (1990), Ethical Thought, Beirut, T1, Dar Al-Geel.

- Aristotle, (1924): Ethics to Nicomachus, C1, translated by: Ahmed Lutfi al-Sayed, Cairo, no. I, Egyptian Books House.
- Aristotle, (1924): Ethics to Nicomachus, C2, translated by: Ahmed Lutfi al-Sayed, Cairo, no. Cairo, no. 1, Egyptian Books House.
- Aristotle, (1957): The Politics, translated by: Father Augustine, Beirut, T1, International Committee for the Translation of Human Masterpieces.
- Badawi, Abdul Rahman (2008), Encyclopaedia of Philosophy, Vol. 1, Qom, T2, Al-Qurba.
- Berheye, Emile, (1987): History of Greek Philosophy, Volume 1, translated by: George Tarabishi Beirut, T2, Dar al-Tala'a.
- Buchinsky, Joseph, (1996), Introduction to Philosophical Thought, translated by: Mahmoud Hamdy, Cairo, 3rd edition, Dar Al-Fikr Al-Arabi.
- Fakhri, Majid, (1958): Aristotle Thales, the first teacher, Beirut, 1st edition, Catholic Press.
- Fernand, Jean-Pierre, (1987): The Origins of Greek Thought, translated by: Salim Haddad, Beirut, T1, University Foundation for Studies, Publishing and Distribution.
- Gegen, (1976): The Great Problems of Greek Philosophy, translated by: Ezzat Qarni, Cairo, 1st edition, Arab Renaissance House for Distribution.
- Grimald, Pierre, (1987): The Greek Mythology, translated by: Henry Zughayeb, Beirut-Paris, 1st edition, Oweidat Publications.
- Huwaiti, Yahya (1992), The Story of Western Philosophy, Cairo, 1st edition, Culture House.
- Loulidi, Younes (1998), Greek Mythology in Contemporary Arab Theatre, no. D., vol.
- Maalouf, Louis (1947), Al-Manjid fi al-langa wa al-'ilam, Beirut, T26, Dar al-Mashriq.
- Marhaba, Muhammad Abdul Rahman (1988), Ma'a Al-Falafilah Al-Greek, Beirut, T3, Manshurat Oweidat.
- Plato, (1970): The Banquet Dialogue, translated by: William Merry, Cairo, 1st edition, Dar al-Maarif.
- Plato, (1974): The Republic, translated and studied by: Fouad Zakaria, Cairo, 1st edition, Egyptian Book Authority.
- Plato, (2001): Menon's dialogue, translated by: Ezzat Qarni, Cairo, 1st edition, Dar Qoba.
- Plato, (2001): The Trial of Socrates: Euthyphron, Defence, Agathon, Translated by: Ezzat Qarni, Cairo, 2nd edition, Dar Quba.

Quaré, Alexandre (1966), An Introduction to the Reading of Plato, trans: Abdelmajid Abulnaga, Cairo, 1st edition, Egyptian House for Composition and Translation.

Taylor, (1992): Aristotle, translated by: Ezzat Qarni, Beirut, T1, Dar Al-Tala'a.

Werner, Charles, (1968): Greek Philosophy, translated by: Tayssir Sheikh Al-Aland, Beirut, T1, Dar Al-Anwar.