الحوار الحسي والعقلي في فلسفة الاخلاق ـ نقد وتحليل ـ

د.حسن فاضل جواد
كلية التربية للبنات ـ قسم الخدمة الاجتماعية

الملخص:
هذا بحث في فلسفة الاخلاق، كتبناه تحت عنوان: (حوار الحسي والعقلي في فلسفة الاخلاق- نقد وتحليل-)، يتألف من ثلاثة مباحث: تحدث الاول منها على جدل مفهومي الحسي والعقلي، ثم تناولنا بعد ذلك، في المبحث الثاني، مفهوم الحس في المذاهب العقلية، وفي المبحث الثالث تحدثنا عن مفهوم العقل في المذاهب الحسية.
ان الغاية التي توخيناها من البحث هي: بيان ان الحس لايمكن نكرانه ولا تجاوزه في المذاهب العقلية، مثلما ان العقل لايمكن نكرانه او تجاوزه في المذاهب الحسية، وذلك في استكمال لنظريتنا التي انشأناها في اطروحتنا التي نلنا بها شهادة (مابعد الدكتوراه) في فلسفة الاخلاق، والاعتقاد: ان الحسي والعقلي لايمكن الفصل بينهما فصلاً ميكانيكياً ساذجاً -كما فعل معظم الفلاسفة- ولايمكن حسبان احدهما يمثل درجة معينة في سلم ارتقاء الآخر. الا ان نشوء الحسي والعقلي –كما نرى- يكون سوية؛ إذ ينهضان ويرتفعان معاً، وبذلك وحده يمكن ان نفهم حقيقة بناء القيم الاخلاقية، وندرس دراسة علمية مفاهيم الاخلاق، وعلى المنهج الصحيح.

Sensory And Mental Dialogue In The Philosophy Of Ethics -Criticism And Analysis-

Dr.Hassan Fadhil Jawad
College of Education for Women – Social Work Dept.

Abstarct

This research in the philosophy of ethics, we have written under the title (Sensory And Mental Dialogue In The Philosophy Of Ethics -Criticism And Analysis-). Consists of three sections; first: talked dealt within the second part; we writhe about controversial consepts of sensory and mental. Then we about the concept of common philosophical doctrines, either in the third section we talked about the concept of the mind doctrines that secured sence mainly studies in philosophy.

The purpose for which our finding in this research is to show that undeniable sense or exceeded in any doctrine of mentale doctrines, just as the mind can not be bypassed or undeniable doctrines sensory ... So as to complete the theory that we have in our thesis to obtain post-Doctorate degree in Ethics philosophy. Namely, that the sensory and mental in separable chaper mechanically naive as did most philosophers, and can not be considered as on (sense or mind) represents a certain degree in the other ladder. But the emergence of sensory and mental together as they advances

the application together, and thus can understand the true construction of ethics values. And we study examining solid scientific concepts of ethics and rely on the right method.

تمهيد:

ما زال الجدل محتدماً بين الحسي العقلي في مجال دراسة الاخلاق، بالصورة التي تجعل الآخرين يشعرون -لاول وهلة- بعدم امكانية الوصول الى حل لهذه المشكلة، يرضي الاتجاهين، المتزعمين لاستخدام (الحس والعقل) بوصفها اداتين معرفيتين رئيستين تمتلكان تاريخاً فلسفياً مشرفاً، وتستحوذان على أهتمامات عدد كبير من الفلاسفة العظام في التأريخ، وقد سجل من خلالهما معظم الانجازات والنتائج الباهرة التي تم التوصيل اليها في مجال دراسة الاخلاق.

ولعل بعضاً من أسباب هذه المشكلة يمكن في الاعتقاد غير السليم بوجود افتراق بين فرضيات الحس ومنهجة ومضامنيه وقوانينه، وفرضيات العقل ومنهجة ومضامينة وقوانيه، بالشكل الذي دعا طرفي الجدل الى الايمان بوجود تناقض لايمكن حله إلا باسقاط حلول أحد الطرفين، لكي يتسنى تحقيق طموح الطرف الآخر في الوصول الى (الحقيقة الكاملة)، وبناء الانظمة الكلية، واقامة المنهج الشمولي الذي تقتضية الفلسفة.

أن هذا البحث يحاول أن يثبت أن هناك دائماً علاقة بين الحسي والعقلي في مناهج دراسة الاخلاق لدى الفلاسفة، وأن هذه العلاقة كانت على الدوام هي المشكلة الكبرى التي حاول الفلاسفة التصدي لها، وأن موقفهم من (الاخلاق) يعكس بدرجات متفاوتة موقفهم من هذه العلاقة. كما أن بحثهم في سر (الحقائق الازلية) التي تطبع قوانين (الفكر والواقع) يمثل بحثاً في العلاقة بين الحسي والعقلي. فضلاً عن ذلك فأن هذا البحث يحاول أن يثبت -كذلك- ان ابتعاد الفلاسفة عن الكشف المكين لهذه (الحقائق الازلية) سببه الجوهري ابتعادهم عن تطبيق المنهج الجدلي على المفاهيم -بصورة عامة- ومفاهيم الاخلاق وقيمها بصورة خاصة، نتيجة اطمئنانهم السطحي للتفسير الاحادي، واصابتهم -لذلك- بالجمود الفلسفي. فضلاً عن أستعمال المناهج الستاتيكية -الجامدة- التي تسجن نفسها في أحد طرفي الجدل، فلا تعود قادرة على كشف محتوى (الحوار) و(التفاعل) و(الاجتماع) بين النقائض والثنائيات الجدلية، وكشف عملية الارتفاع الى (مركب) يمثل حقيقة جديدة وظاهرة (مادية وفكرية) تجمع النقيضين والظاهرتين المتقابلتين وتتجاوزهما نحو (واحد) كلي يتضمن محتواه أنقى صفات النقيضين، مضافاً عليها صفات ابداعية جديدة، تعبر بشكل صادق ودقيق عن طبيعة فكرة (التقدم) المعرفي بأتجاه الحقيقي، والكلي, والمطلق، المعرفي -بشكل علم- والاخلاقي- بشكل خاص.

الحسي والعقلي... جدل المفهومين:

والحق إننا أذا دققنا النظر في معاني (الحس) ومتعلقاته، ومعاني (العقل) ومتعلقاته، في تاريخ المذاهب والنظريات الفلسفية، بحسب المصادر المعجمية فأننا سنكتشف بيسر ذلك التداخل الكبير الحاصل بين مفهوميهما، والنسبة اليهما، أي (الحسي) و (العقلي) المعرفي، بشكل عام، و (الحسي) و (العقلي) الاخلاقي بشكل خاص. وان اسباب هذا التداخل لها جانبين, الأول سلبي, وهذا تواً، يقوم في (التحجر الفلسفي) الذي ينشأ من خلال التفسير الاحادي الفلسفي لحركة الفكر والأشياء، والذي يؤدي بدورة الى تحييد أي من الاداتين المعرفيتين الرئيستين في المعرفة الحس والعقل، لمصلحة النظام الفلسفي الذي ينوي هذا التفسير الاحادي وضعه. أما الثاني فهو الجانب الايجابي الذي يظهر من خلال القول بالحقيقة الجدلية التي تقر أن المعرفة التي تأتينا عن طرق الحس، بمعزل عن العقل، هي معرفة ناقصة وان المعرفة التي تأتينا عن طريق العقل، بمعزل عن الحس هي معرفة ناقصة ايضاً. فالمعرفة الحسية قد تكشف لنا جانباً من الحقيقة، لكنها تتركنا عند منتصف الطرق. وكذلك المعرفة العقلية، فانها هي الاخرى تتركنا عند منتصف الطريق الاولى نفسها. ولايجدنا نفعاً -بعد ذلك- أن نجمع المعرفتين معاً لكي نصل الى ضالتنا المنشودة، جمعا ميتافيزيقيا، أو ستاتيكياً، أو

ميكانيكياً أو تدريجياً. لكن، ونتيجة لادراك عدد من الفلاسفة، قصور حد الحس عن الوصول الى دائرة المعرفة التامة، وحد العقل عن اداء الغرض نفسه، فقد عمد البعض منهم الى أدغام ما هو عقلي في حد الحس، وعمد البعض الآخر الى أدغام ما هو حسي في حد العقل، غير منتبهين الى القاعدة الجدلية التي توجب ذلك وجوباً جدلياً شرطاً للمعرفة التامة.

فالحس عند جمهور الفلاسفة هو (أدراك) بأحدى الحواس، أو (الفعل) الذي تؤديه أحدى الحواس، أو (الوظيفة) النفسية الفيزيولوجية التي تدرك أنواعاً مختلفة من الاحساس. وعلى هذا فالحس هو (ادراك) أو (فعل) أو (وظيفة)... ويمكن، من نواح أخرى، ان يكون (قوة) أو (ملكة)... ونلاحظ هنا أن تخصص (الحس) أخرج من دائرة الاحساسات الظاهرية الخمس التي حددها أرسطو، وغيره، وهي (البصر، السمع، اللمس، الذوق، الشم)، ليدخل في الفعاليات العقلية وتفاصيلها. ويبدو الأمر جلياً أكثر عندما نتحدث عن ما سمي (الحواس الباطنة) التي حددها فلاسفة العرب بـ(الحس المشترك، الخيال، الوهم، الحافظة أو الذاكرة، المتصرفة)، وهي قوى باطنة تقبل الصور المتأدية اليها من الحواس الظاهرة، فتجمعها، وتحفضها، وتتصرف بها. أي أن عمل هذه الحواس الباطنة -في تقديرنا- هو عمل عقلي بالدرجة الأولى، وليس عملاً حسياً ظاهرياً.

ويمكننا ان نقترب أكثر من ضالتنا عندما نقطع بأدلة مأخوذة من الفلسفة الحديثة، لاسيما عندما يأتي الحس بمعنى (الحكم) أو (الرأي) الذي يعني (القوة) التي نميز بها الحق من الباطل، أو نقدر بها قيمة الشيء تقديراً عادلاً، وهو المعنى المرادف للعقل عند ديكارت. ويمكن أن يطلق مصطلح (الحس النفسي) أيضاً على (الحكم) الصحيح المصحوب بالرزانة والحكمة والاعتدال في المسائل الواقعية التي لاتقبل الحل بالقياس (العقلي) الدقيق. وهو ضالة (المدرسة الواقعية) عموماً. ويسمية أوكست كونت (العقل المشترك) و (الحكمة الكلية)، وهنا يشترك كل من (الحس والعقل) في المفهوم والوظيفة أشتراكاً يكاد كاملاً. وعلى هذا يظهر أن (الحس) في مفهوم الفلاسفة العقليين، هو نفسه (العقل) في مفهوم الفلاسفة الحسيين، أو الواقعيين. وهو بالجملة مايتصف به المرء من أحوال عقلية سوية بخلاف الجنون، أو التعصب، أو الاهواء التي تفقد العقل أتزانه.

أما (الحس المشترك) فهو -بحسب الجرجاني- (القوة) التي ترسم فيها صورة الجزئيات المحسوسة، وهو عند ابن سينا (القوة النفسية) التي تقبل بذاتها جميع الصور المنطبعة في الحواس الخمس متأدية اليه منها. وهذا المعنى المأخوذ عن أرسطو يجعل (الحس المشترك) حساً مركزياً يجمع ما تؤديه اليه الحواس الظاهرة. ويرى فلاسفة المدرسة الاسكوتلاندية، والمدرسة التوفيقية، أن (الحس المشترك) قاعدة الذهن، وعماده الثابت, وطبيعته الذاتية. حتى أطلق بعضهم مصطلح (الحس المشترك) على ماتشترك فيه عقول الناس من معان كلية ثابتة لاتتغير، ومباديء بديهية، وأحكام أولية عفوية. بمعنى أن (الحس المشترك) قادر على الوصول بنا الى المعاني الكلية التي كان (العقل) وحده قد أحتكرها زمناً طويلاً من تأريخ الفلسفة. ويظهر أن هذا (الحس المشترك) أنما هو جزء من العقل، لا العقل كله -بحسب تصور بعض الباحثين. ويسمى (الحس) هذا (ضميراً)، أو (وجداناً خلقياً)، من جهة ما هو قادر على التمييز والتقويم، فيصير واضحاً لدينا أن وظيفة الحس ماعادت مقتصرة على طبع المحسوسات الموضوعية ونقلها الى العقل، وأنما (الادراك) أيضاً، الذي لا تتوقف حدودة عند معطيات التجربة الواقعية، بل أنها تمتد الى (الحكم) على الافعال الاخلاقية وتصحيح مسارها، ما زال الحس قد أصبح (ضميراً) أو (وجداناً). وأكثر أستعمال اصطلاح (الحس الخلقي) ورد عند شافتزبري وهتشيسون.. وهو أصطلاح مألوف لدى فلاسفة الاخلاق البريطانيين والاسكوتلانديين وعند التوفيقيين من الفلاسفة الفرنسيين.[1]

ومثلما لاحظنا في تعريفات (الحس) سابقة الذكر، أن العقل يدخل بشكل مباشر، أحياناً، وغير مباشر، أحياناً أخرى، في هذه التعريفات، فأننا -هنا- في تعريفات العقل، نلاحظ الملاحظة نفسها، حيث يدخل الحس في تعريفات العقل بشكل مباشر، أحياناً، وغير مباشر، احياناً أخرى. مما يدل على أن جزءاً من مضامين الحس هي مضامين عقلية، وأن جزءاً من مضامين العقل هي مضامين حسية، بالمنطق الذي يقوم الاعتقاد فينا أن المنهج الجدلي في الوقت الذي يعبر عن قدرته

على ملاحقة آفاق الحس التقليدية التي رسمتها الخبرة الفلسفية والعلمية، تاريخياً، فأنه يستوعب الآفاق الجديدة التي تبدعها عملية التفاعل بين مضامين الحس والعقل التي تتخذ من المكونات المشتركة بين الادايتن المعرفيتين المذكورتين سبيلاً لها، نحو الكشف والارتقاء المعرفي الجدلي.

فعند أرسطوا هناك العقل الفاعل، وهو: العقل الذي يجرد المعاني أو الصور الكلية من لواحقها الحسية الجزئية. وهناك العقل المنفعل: الذي تنطبع فيه هذه الصور.[٢] وفي الحالتين، اذن، هناك وجود للحس. حتى ان كان هذا الوجود صورياً. حيث لايمكن تحويل هذا الوجود الى العدم، او الغائه الغاءً نهائياً. فتبقى مهمة العقل هي دوام (تجريد) المعاني من لواحقها الحسية الجزيئة، التي تبقى هي الأخرى في الواقع، ويحتاج اليها العقل في كل مراحلة من مراحل الجدل (العقلي و الحسي).

وعند الغزالي يمكن ان يكون العقل (هيئة محمودة) أو (معان مجتمعة) أو (قوة مدركة). أما الاول فانه: هيئة محمودة للانسان في كلامه واختياره وحركاته وسكناته، وأما الثاني فأنه: معان مجتمعة في الذهن تكون مقدمات تُستنبط بها الاغراض والمصالح. وأما الثالث فأنه: قوة تدرك صفات الاشياء من حسن وقبح وكمال ونقصان.[٣]

فأذا تاملنا هذه التعريفات نلاحظ أن العقل لم يأخذ حده من ذاته فحسب، بل من علاقته بالحس أيضاً. أو من علاقة الحس به في سلوك سبيل المعرفة والاخلاق الحسنة. هذا السلوك الذي يبتدئ اما من الحس، مرة، او من العقل، مرة أخرى. مع احتفاظ العقل بقدرة الاضافة والتجريد والتنظيم: مثلما يحتفظ الحس بالقدرة على الامداد بالمعطيات الجديدة وملاحقة صور هذه المعطيات في العقل.

وعلى الرغم من ان فلاسفة الاسلام حاولوا ان يبعدوا مفهوم (العقل) عن كل ما هو مادي، أيماناً منهم بأنه جوهر بسيط مدرك للاشياء بحقائقها، غير مركب من قوة قابلة للفساد، ومقارن للمادة، يبقى بعد موت البدن. الا انهم لم يتمكنوا من تخليص هذا المفهوم من كل ما هو حسي، او له علاقة بالحس، تخليصاً نهائياً. لا بسبب عدم قدرتهم على ذلك، وانما نعود فنقول -بسبب الطبيعة الذاتية للعقل نفسه. فالعقل هو، عند بعض فلاسفة الاسلام، (قوة للنفس) بها يحصل تصور المعاني، وله عدة مراتب، أولها: العقل الهيولاني، وهو الاستعداد المحض لادراك المعقولات، وهو مرادف للعقل بالقوة، بما يشبه (الصفحة البيضاء)التي لم ينقش عليها شيء بالفعل. وثانيهما: العقل بالملكة، وهو العلم بالضروريات، واستعداد النفس بذلك لأكتساب النظريات. وثالثهما: العقل بالفعل، وهو ان تصير النظريات مخزونة عند القوة العاقلة بتكرار الاكتساب بحيث يحصل لها ملكة الاستحضار متى شاءت من غير تجشم كسب جديد لكنها لاتشاهدها بالفعل. ورابعها: العقل المستفاد، وهو ان تكون النظريات حاضرة عند العقل لا تغيب عنه.[٤]

ومراتب العقول هذه، على حقيقتها، لاتخرج عن تحليلاتنا السابقة، ولكنها تؤكد من جديد سعي فلاسفة الاسلام الدؤوب للانتقال الدائم من المعرفة الجزئية، الحسية، الى المعرفة الكلية، العقلية. والاحتفاظ بهذه المعرفة في (الذاكرة) واستحضارها متى ما طلب ذلك. ولكن ليس بعيداً عن واقع المعطيات الحسية.

بحيث شكلت هذه المراتب القواعد الاساسية لنظريات العقول، والمعرفة عموماً، التي أُقيمت على اساسها الفلسفات الاوربية باتجاهات العقلية والتجريبية، الحديثة.

والعقل، أستناداً الى تصنيف ابن خلدون للعلوم، هو: قوة طبيعية للنفس متهيئة لتحصيل المعرفة العلمية، التي تتضمن المعرفة الحكمية والفلسفة، واداتها الفكر. على خلاف المعرفة الدينية، التي تتضمن المعرفة (التقليدية الوضعية) واداتها (واضع الشرع).[٥] ومعنى هذا أن أختصاص العقل قائم في تحصيل الحقائق التي يستطيع أن يحصلها دون معونة خارجية. وله ثلاث درجات هي: العقل التمييزي، والعقل التجريبي، والعقل النظري.

والعقل عند (الفلاسفة العقليين) المحدثين هو مجموع المبادئ القبلية المنظمة للمعرفة مثل مبدأ عدم التناقض، والسببية، والغائية. وهي مبادئ ضرورية، كلية، (مستقلة عن التجربة). وقد اقتشر هذا المعنى لدى هؤلاء الفلاسفة حتى آمنوا ان ادراك العالم لايتم بما يحصل للعقل من مدركات تجريبية فحسب، بل يتم بما لدية من معان.

وعقل (كنت) بالعقل المحض والعقل العملي؛ فأشتمل الاول عنده على المبادئ القبلية للمدركات العلمية، في حين أن الثاني أشتمل على المبادئ القبلية لقواعد الاخلاق.(٦)

وهناك حدود أخرى للعقل، مثل القول: أنه الملكة التي يحصل بها للنفس علم مباشر بالحقائق المطلقة، أو أنه يطلق على مجموع الوظائف النفسية المتعلقة بتحصيل المعرفة كالادراك، والتداعي، والذاكرة، والتخيل، والحكم، والاستدلال: كما أن هناك العقل المؤلف؛ الاول عند (لالاند) هو الملكة التي يستطيع بها كل انسان أن يستخرج من أدراك العلاقات مبادئ كلية وضرورية؛ وهي واحدة عند جميع الناس. أما الثاني فهو مجموع المبادئ والقواعد التي نعتمد عليها في استدلالاتنا، وهي تتغير بتغير الزمان والافراد، الا انها تتجه مع ذلك الى الوحدة، فكأن العقل المؤلف هو العاقل، وكأن العقل المؤلف هو المعقول.(٧)

ولا نحتاج الى عناء كبير لكي نفهم أن (لالاند) جمع في تعريفه هذا للعقل بين موضوعات الحس وموضوعات العقل، لدى الفلاسفة. وهو، ان لم يسمها كذلك، لكنه يحاول ان يركب مضمون وفعاليات العقل من (الحسي و العقلي)، ويحل أحدى المشكلات الأساسية في الفلسفة، القائمة حول أمكانية العقل الانساني على معرفة الواقع الموضوعي بذاته، معرفة دقيقة، بحسب ما يعطيه لنا هذا الواقع الموضوعي من حقائق، أو معرفة العقل الانساني للواقع الموضوعي معرفة دقيقة، بحسب ما يعطية العقل نفسه من مبادئ تكشف حقيقة الواقع الموضوعي.

الحس في المذاهب العقلية:

على الرغم من أن أفلاطون كان مخلصاً لنظريته في المثل أعظم أخلاص، ويتضح ذلك بشكل جلي في محاوراته الاولى، الا انه واجه مشكلة كبيرة في فصله الحاد بين المحسوس والمعقول، أو بين عالم الحس وعالم العقل، حاول ان يعالجها في محاوراته التالية. لكن بذور هذه المعالجة ظهرت -في تقديرنا- أول ماظهرت في فلسفته الاخلاقية. إذ أنه -وتبعاً لنظريته في النفس-التجأ الى القول بثلاث نفوس، أو لنقل ثلاثة أقسام للنفس، الأولى: العاقلة، والثانية: الغضبية، والثالثة: الشهوية. وأذا كانت الاولى قد تعلقت بما هو عقلي، وكلي، ومثالي، فأننا لانتجاهل تعلق الثانية والثالثة بما هو حسي، وجزئي، وواقعي (مادي). وقد قدم أفلاطون لكل من هذه الاقسام، أو الانفس، فضيلتها؛ الاولى: الحكمة، والثانية: الشجاعة، والثالثة: العفة. وهي فضائل تمتلك وجوداً اصيلاً في بنياته الاخلاقي، بحيث لايمكن الغاء أي منهما، والا فأن كامل نظامه الاخلاقي هذا قد يتعرض للانهيار التام. فضلاً عن العدالة، التي لاتتحقق إلا بتوفر الفضائل الثلاث وتوافقها في سياسة تدبير البدن. مثلما هو تدبير (الجمهورية) الفاضلة. أن توافق اجزاء النفس، وتخصصاتها وفضائلها، انما يعبر -في منطقنا- عن توافق الجزئي والكلي، الحسي والعقلي، المثالي والواقعي، الواحد والكثير،... وغير ذلك. ولعل هذا ما جعل أفلاطون نفسه يعرض فكرة (المثال) بصورة جديدة مبيناً بشكل اوضح صلة (الحسي) بـ (العقلي) في مؤلفاته المتأخرة، محاولاً من خلال ذلك حل الصعوبات الجمة التي أعترضت هذه الفكرة.

أن أول هذه الصعوبات ما يتعلق بالعلاقة بين المثال والأشياء؛ فالعالم المعقول والعالم المحسوس بديا كأنهما عالمين منفصلين أحدهما عن الآخر، وذلك يمثل مساساً بوحدة الواقع فضلاً عن تصوير طبيعة المثال بالوحدة والثبات، وطبيعة الاشياء بالتعدد والتغير. مما يعني أن الحركة والتعدد لا وجود لهما على أي نحو من الانحاء في العالم المعقول. وأن العالم المحسوس معزول عن كل ثبات وكل وحدة.(٨)

وهذه الفكرة تشكل مبعثاً للنقد الذي وضعه أفلاطون نفسه في محاورة (بارمنيدس) وأكد عليه في محاورة (السوفسطائي). ويظهر ذلك جلياً حينما يخلص أفلاطون الى القول بحسب بعض الباحثين؛ ((أن الوحدة الخالصة البريئة من كل كثرة، لامكن لها أن توجد ولا ان تكون موضوعاً للتفكر، على أي نحو من الانحاء، فالواحد ليس حقيقياً وليس موضوعاً للمعرفة، الا حينما يشارك في الكثرة. وكذلك

الكثرة ليست حقيقة وليست موضوعاً للمعرفة، الا حينما تشارك في الوحدة. فما موجود ليس الوحدة الخالصة ولا الكثرة الخالصة؛ بل الاتحاد الذي لاينفصم بين الواحد والكثير)).[٩]

كما نلاحظ أن أفلاطون تخلى عن استخفافه بالعالم المحسوس في محاورة (طيماؤوس) وذلك تحت تأثير الفيثاغورية ونظرياتها الفلكية، وتعلمه لما تحويه مؤلفات المدرسة الطبية في أيطاليا حتى أدرك: ((أن العالم المحسوس، الذي لم يرفيه من قبل غير مسرح للتغير الذي لاينتهي، أنما هو خاضع للقوانين التي تجعله يشارك في طبيعة الوجود الابدي)).[١٠]

وعندما نتحدث عن (الرواقيين) نجد انهم اقاموا الاخلاق على نظريتهم في الطبيعة. وعلى الرغم من أنهم جعلوا المعرفة قائمة على البداهة الحسية، شأنهم في ذلك شأن (الابيقوريين).[١١] لكنهم لم يبقوا مخلصين لذلك في معالجتهم لمشكلات الاخلاق؛ إذ شيدوا للعقل في قضايا الاخلاق بناءً شاهقاً، أشبة بذلك البناء الذي اقاموه للحس في المعرفة، يؤكد وعليهم لاهمية ودور العقل -أخلاقياً- بجانب الحسي -معرفياً. وليس ادل على ذلك من حديثهم عن نوعين من العقل؛ الاول هو: العقل الكلي، الالهي، الخاص بتصرف العالم أجمع، وهو العقل المطلق، والثاني: العقل الجزئي، الانساني، الخاص بتصرف الشؤون الذاتية للانسان. وقد أقاموا صلة من نوع ما بين العقلين، من جهة، والطبيعة، من جهة ثانية. مما يبشر بإمكانية القول بالوحدة والتوافق بين الجزئي والكلي، من ناحية، والحسي والعقلي، من ناحية ثانية. ويظهر ذلك من خلال تصورهم أن موافقة الطبيعة عند الانسان عبارة عن الحياة وفاقاً للعقل، والعقل هو الجزء الرئيس فينا الذي يقوم بما نحن عليه، ويلزم ذلك القول أن الحياة وفاقاً للطبيعة هي الحياة وفاقاً للعقل.[١٢]

وعندما يحيا الانسان وفقاً للعقل فهو يحيا وفقاً للقانون الكبير الذي يحكم؛ وهو العقل الكلي، وخير الانسان وسعادته عبارة عن الحياة وفاقاً للطبيعة الكلية.[١٣] أما سبيل الحياة الفاضلة فيظهر من خلال ثقة المرء بأعماله. إذ يجب ان يتخذ الانسان لنفسه موقفاً مقرراً ومسلكاً واحد ثابتاً لا يتبدل؛ وأمثل السبل لذلك أن يتصرف في الاشياء وفاقاً لحكم العقل. إذ لما كان العقل ثابتاً -برأيهم- فهو كفيل بثبات السلوك الانساني. أما اذا لم يسر الناس بمقتضى العقل والحكمة فأن ذلك مدعاة لتغير وتقلب سلوكهم.[١٤] وعلى هذا فالعقل الصريح المستقيم هو المعيار الوحيد -كما يفهم بعض الباحثين عنهم- للخير والشر، وكل فعل يتم بمقتضى العقل الصريح هو فعل حسن، مثل: الاعتدال (العفة) والحكمة والشجاعة والعدل، بينما لاينتج هذا الفعل الذي يتم من دون العقل الصريح غير مجموعة من الرذائل. مثل الجهل والاسراف والجبن والظلم.[١٥]

في حين أن تصورهم لموضوع (الشر) أشّرَ أعتقادهم بوجود التناقض بوصفه ضرورة أخلاقية، وفق رؤية جدلية من نوع ما، بين الايجابي والسلبي، بالقياس الى معيار القيم الاخلاقية. حيث أدخلوا في حساباتهم -هنا- أمرين رئيسين: فمن ناحية أكدوا ترابط الضدين، متبعين في ذلك هرقيلطس. أذ أن الضدين يوجدان معاً، معتمداً أحدهم على الآخر، وبذلك يتدعمان بوجودهما المتبادلة. ولهذا فأن الخير يفترض الشر، وأننا نخطئ حينما نريد أن نحصل أحدهما دون الآخر.[١٦] إلا أن الرواقيين لم يعطوا للشر وجوداً أصيلاً. مثلما أعطوا للخير. إذ أنهم أعتقدوا أن الاشياء السيئة ليست سيئة الا بالظاهر، وهي تسهم -في الواقع- بكامل المجموع، ومهما كان مظهر الشر، يبقى القانون الالهي الذي تخضع له الأشياء كلها في سبيل خيرها الاكبر، هو الحقيقة الوحيدة.[١٧]

إذ نلاحظ أن الضدين قد أجتمعا معاً، وأرتفعا نوعا من الارتفاع، ليتوحدوا في مأأسموه (كمال المجموع) بوصفه غاية عظمى، لا تبتعد أطلاقاً عن الارادة الالهية الساعية في سبيل الخير المطلق، الذي يمثل الحقيقة الوحيدة.

بينما ساوى (ديكارت) بين (العقل) و (الحس السليم) في مقالة (الطريقة)- القسم الاول. لاسيما عندما ذهب الى القول: ((أن قوة الاصابة في الحكم، وتمييز الحق عن الباطل، وهي القوة التي يطلق عليها في الحقيقة أسم العقل أو الحس السليم، واحدة بالفطرة عند جميع الناس)).[١٨] بل يرد عنده بشكل صريح الرأي الذاهب الى أننا نتوصل الى معرفة الاشياء بطريقتين: التجربة و الاستنتاج. وينقد

أولئك الفلاسفة الذين يهملون التجربة ويعتقدون ان الحقيقة تخرج من دماغهم (كما تخرج ميزفا من جوبيتر).[١٩]

وأعطى ديكارت، صاحب المذهب العقلي، للحس، وللمدركات الحسية، مكانة مهمة في فلسفته.[٢٠] وأن لم يشأ ان يرقي تلك المكانة الى الحد الذي توازي فيه مكانة العقل في فلسفته. ويظهر ذلك واضحاً من خلال آرائه الاخلاقية فقد قال: ان هناك نوعين من الاخلاق؛ الاولى هي: الاخلاق المؤقتة، التي رأى بعض الباحثين أنها أخلاق تجريبية عند ديكارت تدفع الانسان الى أتمام واجباته التي تفرضها عليه مستلزمات الحياة اليومية.[٢١] وهذه الاخلاق تمثل عملاً (معقولاً) لا عملاً عقلانيا، الذي هو عمل الاخلاق النهائية. أما تسميتها بالاخلاق المؤقتة، فانها لا تعني ان ديكارت سيتنازل عنها في النهاية. فهي في الحقيقة الاخلاق التي أستقرت في ذهنه (بعد عقلنتها أكثر) وصار يسميها بالاخلاق النهائية، التي رأى البعض الآخر من الباحثين أنها تفترض معرفة تامة بالعلوم الاخرى.[٢٢]

لقد تصرف ديكارت بموجب مايفرضه (المعقول). والمعقول عنده لايختلف عن العقلاني الا بالحاجة الى البرهان. فالمعقول يحمل في ثناياه شيئاً من أحكام العقلاني، فيكون بحاجة الى البرهان، لاغير، ليصبح عقلانياً وهذا المعقول لم تنتخب اخلاقه المؤقتة بشكل عفوي، أو اعتباطي، بل، وعلى الرغم من الطابع التجريبي، الواقعي، العملي، اليومي، المعاش... لهذه الاخلاق، لكنها تستضيء بنور العقل الصافي الذي يشرف من البداية الى النهاية على بناء الاخلاق. حيث لايمكن أن نقطع الصلة القائمة بين نقطة الابتداء ونقطة الانتهاء. فبين المعقول والعقلاني نوع من التدرج، يتتابع صعوداً من الغموض الى الوضوح بالبداهة.

وذكر بعض الباحثين أن ديكارت قال بـ(الاخلاق العلمية)، والاخلاق العلمية ليست نسبية مثل الاخلاق المؤقتة، أو التجريبية، ولكنها أخلاق مبنية، في رأي ديكارت، على أسس إيجابية. فهذه الاخلاق تتحدى الزمان والمكان، وتتجاوزهما لتصبح في متناول يد كل أنسان لانها ترتكز على قاعدتي (الضرورة والشمول).[٢٣]

ويبدو لنا أن ديكارت وضع هذا النوع من الاخلاق بين النوعين السابقين ليستمر في تحقيق منهجيته في الانتقال من الحسي الى العقلي. والواقع أننا نجد نوعاً من (الجدلية) في هذه الاخلاق، التي طالما أتخذت من العلاقة بين الحسي والعقلي (الاخلاقي) أساساً لها. وأن لم يصل بهذه الجدلية الى المستوى الذي يرضي فضولنا؛ ففي هذه الاخلاق، لاسيما في محوري (السعادة) و (العلاقة بين النفس والبدن) يمكننا أن نقرأ صورة من الجدلية الديكارتية؛ إذ أن الفيلسوف الفرنسي يرى أن طلب السعادة (الارضية) شيء مغروس في (وجدان) الانسان، فأذا ما فشل في تحقيقها أنتقل لطلب السعادة (السماوية). وغاية الفلسفة تحقيق السعادتين، وما عوائق الاولى الا الاهواء المركوزة في الجسم، التي لم يعتمد ديكارت غير المنهج الواقعي -العلمي، في التخلص منها. وأستناداً الى فلسفة العلاقة بين النفس والجسم التي قال بها؛ حيث أن علاقة النفس بالجسم هي نفسها علاقة الجسم بالنفس أي انهما علاقة متبادلة فيما بينهما. وهذا يعني أن كل فعل في النفس يوازيه عمل في الجسم، وأن الذي يصل الى النفس بطريقة الجسم، يصل الى الجسم بطريق النفس.[٢٤]

واذا كانت الاخلاق المؤقتة تدور على ما يحسن بالمرء أن يقوم به، في حاضره، دون التسامي على نسبية الزمان والمكان نحو المطلق، الواجب، الشامل، فأن الاخلاق النهائية تمتلك ثلاث قواعد تكمن في أنه ينبغي لنا أن نستعمل دائماً عقولنا، قدر المستطاع، لنعرف مايجب عمله أو رفضه، في جميع ظروف الحياة. وينبغي ان نعقد نية صامدة، على أنجاز كل ما ينصحنا العقل به؛ فلا نميل بأهوائنا عن ارشاداته. وينبغي لنا أن نعد، ما امكننا ذلك، ونحن نسلك هذا الطريق على ضوء العقل، كون الخيرات التي تتجاوزنا ليست في متناول يدنا، وإذن يجب أن لانفكر بها، ولانرغب. إذ لاشيء يحزننا مثل الرغبة الفاشلة، والتلهف، والندم. والعقل يوفر علينا الحزن والندم، وان ارتنا الحوادث بعد هذا أننا مخطئون، لاننا نكون قد أتبعنا ارشادات العقل. فلا لوم علينا في تلك الحالة.[٢٥]

فالاخلاق المؤقتة إذن تسليم عملي مؤقت. أما الاخلاق النهائية فتسليم عقلي نهائي. لكن موضوع هذين التسليمين لم يتغير؛ فالذات المسلمة هي التي تطورت فأنتقلت من الجهل الى المعرفة.

اما الغاية من الاخلاق المؤقتة فهي: التمكن من متابعة البحث، والتنقيب، حتى ينبلج نور العقل في قرارة ذاته، ويدرك بالمعرفة الواعية الاخلاق النهائية القائمة على الخير الاسمى أو (الغبطة)... [٢٦]

اما (كنت) وكما المحنا الى ذلك في المقدمة العامة لهذا المشروع، فقد أثر في تفكيره تياران رئيسان من تيارت الفلسفة الاوربية؛ أحدهما: (النزعة العقلية)، التي وصلته عن طريق أساتذته بالصورة التي صاغها بها (ليبنتز) و (فولف)؛ والتيار الآخر هو: (النزعة التجريبية) التي شعر بتأثيرها شعوراً قوياً حين وقع على بعض كتابات (هيوم) في ترجمتها الالمانية.[٢٧]

وقد ظهر هذا التأثير واضحاً عند كانت في صياغته للأحكام وتركيزه في بنائه لفلسفته النقدية -ومنها فلسفته في الاخلاق- على النوع الثالث وهو الاحكام (التركيبية القبلية) التي تجمع ما بين (الأحكام التركيبية) التي تمثل في حقيقتها جميع الاحكام التي تطلق على وقائع التجربة، لاسيما تلك التي تقرر قوانين تجريبية عن الطبيعة، و (الاحكام القبلية) التي تمثل الاحكام المستقلة عن كل خبرة، بل مستقلة عن انطباعات الحواس جميعاً.[٢٨]

كذلك يمكن متابعة المذهب نفسه في (النقائض) الكنتية، لاسيما ما يتعلق بأهمها، التي تدور حول التناقض الذي يقوم بين (حرية الارادة)؛ حيث تعد الارادة علة الافعال التي تصدر عن الذات المسؤولة أخلاقياً، والمسؤولة عن تلك الافعال، وبين مبدأ السببية الطبيعية الذي ينطبق على الظواهر جميعاً، والذي يعد أحد شروط الواقع الموضوعي. إذ يفرق كنت هنا بين (صورة) الحرية الاخلاقية التي لاتتعلق بالظواهر، وبين (مقولة) السببية التي تنطبق على الظواهر؛ فخبرتنا عن الالتزام الاخلاقي تستلزم منطقياً (صورة) الحرية الاخلاقية؛ وهذه الصورة نستطيع -بل ينبغي- أن نفكر فيها ولكننا لانعرفها؛ إذ نحن لانستطيع ان نفكر فيها وأن ندركها أدراكاً حسياً. و (صورة) الحرية اللاظاهرية التي ينبغي أن نفترضها اذا كان الانسان كائناً أخلاقياً، تتفق تمام الاتفاق مع مقولة السببية التي يعد تطبيقها على الظواهر شرطاً لمعرفة الواقع... [٢٩]

وفي (نقد الحكم) لكنت، حاول الفيلسوف الالماني الكشف عن المبادئ الذاتية التي تكمن عند الجذور في بحثنا عن نسق مافي تفسيراتنا للظواهر الطبيعية، وفي ادراكنا للجمال، من حيث (القصد والقصدية). ففكرة القصد -عنده- متضمنة في (أي) تفسير علمي؛ اذ ان كل تفسير من هذا النوع انما يقوم دائماً على الافتراض الضمني بأن القوانين التجريبية الخاصة التي نستكشفها هي أكثر من مجرد أقتران غير ذي رابط، أو مجموعة تعميمات غير مترابطة. فنحن نبحث عن (وحدة منتظمة) بعينها، وهذا يستلزم انه من الممكن عدّها ((وكأن عقلاً فاهماً (وأن لم يكن عقلنا الفاهم) قد قدمها لملكاتنا الادراكية لكي يجعل في الامكان قيام (نسق) من الخبرة متمشياً مع القوانين الطبيعية)).[٣٠] وهذا الافتراض لا يمثل جملة تصف الواقع، بل هو مبدأ ذاتي منهجي عند كنت.

لقد أخلص كنت لمذهبة العقلي أخلاصاً كبيراً، فهو حينما لا يجد ضالته المنشودة في (العس) فأنه يتجه الى (العقل) الانساني، فأن لم يسعفه ذلك، فأنه يتجه الى (العقل المحض)، الذي أعطاه قابليات مطلقة لقيام المفاهيم الاخلاقية، ولهذا يقول: ((أن للمفاهيم الخلقية جميعاً مركزاً وأصلاً يقومان في العقل قياماً قبلياً كل القبلية، وكذلك يقومان في العقل الانساني العادي الموغل في عادته كقيامهما في العقل التأملي الموغل في تأمله، وأن تلك المفاهيم الخلقية لم تستخرج من طريق التجريد، من أية معرفة تجريبية وعرضية، بما هي تجريبية)).[٣١]

الا ان كنت، وعلى الرغم من رأية السابق، فقد نلاحظه في موضع آخر، يعترف أن للاخلاق جانبين، أحدهما: تجريبي، والآخر: عقلي، بالمعنى الوارد آنفاً. حيث يقول ((وللفيزياء (علم الطبيعة) جانب تجريبي الا انه عقلي أيضاً، وكذلك شأن الاخلاق. مما يوطئ لنا مركب القول نفسه فنطلق على الجانب التجريبي منها (الاخلاق) اسم الانثروبولوجيا العملية (علم الانسان)، ونطلق على الجانب العقلي منها أسم الاخلاق خاصة)).[٣٢]

والواقع أن هذا الموقف الكنتي لايمثل حلاً للمشكلة، بل هروباً منها. فهو عندما يستبعد (التجريبي الاخلاقي) بهذه الصورة فأنه يفقد معيناً معرفياً أخلاقياً لا ينضب، لاسيما عندما يستبعد النشاط العملي للاخلاق فيرميه في دائرة (الانثروبولوجيا) معتقداً أنه بذلك قد تخلص من المشكلة

تماماً، لكي يقيم هذا النشاط على أساس ما هو (قبلي) محض. سواء ما يخص الواجب[٣٣]، أو القيم[٣٤]، أو غيرها من مفاهيم الاخلاق. وهذه المحاولة تشبه كثيراً محاولة الذين لم يتمكنوا من حل مشكلات العلاقة بين الحسي والعقلي، الاخلاقي، فأصطنعوا (علم مابعد الاخلاق) لكي يرموا كل مايتعلق بالعقلي الاخلاقي في دائرته.

الا ان هاجس (الحسي- التجريبي) بقي ملازماً لكنت على مدى معالجته لتفاصيل منظومته الاخلاقية. ولهذا نراه يقول: ((أن الفلسفة العملية العامة قد احدثت للقوانين الخلقية والواجب ذكراً، ألا أن أصح من ذلك أن نقول: أن ذلك الذكر قد أحدث في غير محله اللائق به)).[٣٥] لكن ذلك لايشفي غليل المفكرين الاخلاقيين الذين قالوا انه لاشكل بدون موضوع، ولاصورة بدون مادة، ولانية بدون تعلق بشئ معين، ولا أرادة إلا أذا كان لها موضوع خاص. ولو غض المرء النظر عن النتائج لزالت النية.[٣٦]

العقل في المذاهب الحسية:

يمكننا أن نعثر على ضالتنا المنشودة في فلسفة أرسطوا طاليس الاخلاقية، وذلك من خلال كشف رأيه في مكونات (الانسان)، أي في (النفس والبدن) والصلة بينهما، التي تؤكد نوعاً من (الحلولية) والتي تعكس نظريته في (الصورة والمادة). حيث كثيراً ما لاحظنا أن أرسطو يوحد بين النفس والبدن، بالشكل الذي يجعل النفس صورة للبدن (الحي)؛ فالنفس عنده هي ((القوة المطلقة التي أستولت على المادة، ولم تتركها قط تستمر بما هي مادة، بل نظمتها في جسم حي. أننا لانستطيع أن نميز بين النفس والبدن الا بالتجريد؛ إذ إن النفس والبدن اذا نظرنا اليهما في حياتهما المشخصة هما حقيقة واحدة ووحيدة)).[٣٧]

ولهذا فقد كان أرسطوا ادنى الى (الواقع) من أفلاطون؛ منذ البداية، ولم يحتج الى وقت طويل وتجربة فلسفية عميقة لكي يتأكد أن الحس لايمكن أهماله في فعاليات العقلي، والعكس صحيح كذلك. ويظهر ذلك واضحاً من خلال فلسفته لمفاهيم الاخلاق وقيمها مثل: الخير والفضيلة والسعادة واللذة... وغيرها، مما يكون ميسوراً جزءاً منه، أو كله في دنيانا الحاضرة. حيث لاحظنا أهتماماً مبكراً بما هو حسي، وعقلي، والصلة في دائرة الاخلاق؛ حتى يصدق القول أنه ((اذا كان أفلاطون قد أستخف بعالم الشهادة، وحاول أن يعلو على دنيا الحس، فأن أرسطو كان على عكسه يميل الى الواقع وينفر من عالم الغيب ويتوخى التمسك بدنيا التجربة الانسانية)).[٣٨]

وعلى سبيل المثال، فأنه آمن بتعدد الخيرات، مما له من صلة بالمحسوسات وبوحدة الخير الاقصى، بما له من صلة بالواحد المطلق، وكونه غاية الاشياء كلها. ويوضح ذلك القول: ((إن الخير في كل واحد من الافعال والصناعات غيره في الآخر، وكذلك أن الخير يكون في الطب غيره في تدبير الحرب؛ وكذلك الامر في سائر الصناعات الباقية)).[٣٩] وهو الغاية المقصودة في كل فعل وأختيار، فأن كل هناك شئ هو غاية لجميع الاشياء التي تفعل، فهو الخير الذي ينبغي أن يفعل. وأن كانت الغايات كثيرة، فهذة واحدة... بيد ان هذه الخيرات كلها تخضع بعضها لبعض، حتى نصل الى الخير الاعظم، الذي لايتعلق بشئ آخر غير ذاته، والذي ننزع اليه كل ماتبقى من اجله. وهذا الخير الاعظم هو السعادة بعينها.[٤٠]

فضلاً عما سبق، يمكننا أن نلاحظ أدراك أرسطوا لما للحسي والعقلي من دور في نشأة فكرة (الفضلية). إذ المعروف عنه أنه تحدث عن ثلاثة أنواع، أو مستويات، للفضيلة؛ الاول منها: الفضلية الاخلاقية، التي شبهها بالمهارات التي تكسب بالمران، حتى لدى الانسان، بحيث يؤتي هذا الانسان الافعال الفاضلة من غير تكلف ولا روية. والفضيلة بعد هذا تعنى بالمشاعر والافعال، وليس أدل من هذا على تعلقها بالحس، والخبرة الحسية، وعلى جزئيتها، لاسيما في ظل القول بـ(الوسط الذهني) الذي لايمثل حظاً مشتركاً بين الناس، بقدر ما هو وسط مناسب للانسان الذي يتعرف عليه بالحصافة(phronesis). أما المستوى الثاني فهو: الفضيلة العقلية الخاصة بالحكمة العملية؛ وهذه الفضيلة العقلية تمكن الانسان من الحصول على الاجابات الصحيحة عن مشكلات السلوك العملية،

وهي تتضمن المهارة في التروي، لكنها تفترض أيضاً توفر الفضيلة الاخلاقية، لان توفر الغايات السليمة امر يتعلق بالفضيلة الخلقية؛ والواقع أن الخير الخلقي والحكمة العملية لا ينفصلان، فكلاهما بحكم تعريفه يتضمن الآخر. ويلاحظ هنا ما للحس والعقل وتساندهما من دور في تحقيق أفضل صورة لهذا النوع من الفضائل. أما النوع الثالث فهو الفضيلة العقلية الخاصة بالحكمة النظرية؛ وهذه الفضيلة العقلية هي الحكمة التي تعنى بـ(مالا يمكن أن يكون خلاف ذاته)، وهي تتضمن معرفة حدسية ببدايات لاتقبل البرهان (مدركات عقلية وحقائق) ومعرفة برهانية بما يترتب عليها.(٤١)

ونلاحظ هنا كيف ارتفع ارسطو في بناء الفضيلة من المحسوس الى المعقول. من غير أن يهمل أياً منها أو يضعه في مرتبة أدنى من الآخر. إذ نرى أن الفيلسوف اليوناني، وعلى الرغم من المنهج الذي استخدمة في الارتقاء المعرفي الاخلاقي من المحسوس الى المعقول، ومن الجزئي الى الكلي... فأنه يبقى يستنجد بشواهده المأخوذة من الواقع، ويقيم عليها ما اقامه من علاقة بين الحسي والعقلي، من غير ان يفرغ هذا (العقلي) من امكانياته الثرة الغنية، مما يشجعنا على القول باقتراب ارسطو من ادراك التفاعل الدائم القائم بين الحسي والعقلي في سلوك سبيل المعرفة اليقينية الحق.

وقد أقام (ابيقور) اليوناني -من جانبه- الحياة الاخلاقية على أساس (الحس) بالمعنى الذي أظهر ان اللذة تزود الحس بكامل مضمونه -او هكذا يبدو لاول وهله. فقد عرف عنه القول ان اللذة هي أول الحياة المباركة وآخرها، وانه لايدري كيف يمكن ان يتصور فكرة الخير اذا ماتم استبعاد لذائذ حلسة الذوق، او استبعاد لذائذ حلستي السمع والبصر. حتى لقد قال ان بداية كل خير، وجذوره الاولى، تمكن في لذة المعدة.

ومن هنا يظهر ان ابيقور اقام ما هو عقلي على اساس ما هو حسي، ويبدو ذلك واضحاً تمام الوضوح من خلال زعمه ان لذائذ العقل هي التفكير في لذائذ الجسد؛ وميزتها الوحيدة على لذائذ الجسد؛ هي اننا يمكن ان ندرب انفسنا على التفكير في اللذة اكثر من التفكير في الالم. ولهذا نكون اكثر سيطرة على زمام اللذائذ العقلية منا على زمام اللذائذ الجسدية.(٤٢)

وعلى الرغم من آراء ابيقور الحسية، المادية... المذكورة آنفا، الا ان الفيلسوف اليوناني لم يكن يهدف اصلا، ولم يتمكن من تجاوز (العقل) تجاوزا نهائياً؛ فهو حينما يرى ان الحكمة والثقافة لابد ان تتصلا باللذة بعض الاتصال.(٤٣) ومعنى هذا عندنا انه لم يتمكن من ان يعطي الحكمة والثقافة كامل مضمونهما الحسي، انطلاقاً من أيمانه بأن الاحاسيس صادقة بذاتها لانها تنطلق من الواقع الموضوعي وان الخطأ أنما ينشأ من تفسير هذه الاحاسيس وحسب.(٤٤) بل ان ذلك يوحي لنا ان (البعض) المتبقي من (الحكمة والثقافة) التي اكد على ان معناها يكمن ((في مراعاة الحكمة في التماس اللذة)).(٤٥) وبناء عليه فقد امككنا ان نتصور ان ابيقور اقام نوعاً من العلاقة بين الحسي والعقلي، حينما اقام علاقة بين اللذة والفضلية. وقد عبر عن ذلك اشد تعبير بالقول: ((أن مبدأ الحياة السعيدة هي الحكمة التي هي ينبوع الفضائل كلها، بذلك نرى ان اللذة والفضلية تفترض كل منها الاخرى. فالانسان لا يمكنه ان يحيا سعيداً، اذا لم يكن شريفاً وعادلاً. ومن ناحية أخرى، يستحيل عليه ان يحيا شريفاً وعادلاً، من دون ان يحيا حياة طيبة في الوقت ذاته، ان الخير الاعظم هو اتحاد اللذة والفضلية اتحاداً لا تنفصم عراه)).(٤٦) خاصة وان فلسفة الطبيعة لدى ابيقور لم تستطع ان ترفض كاملاً الفكرة التي كانت التأملات الاولى في الفلسفة اليونانية قد كونتها من قبل، ثم توسعت المثالية بها؛ وهي ان الكون يخضع لقانون العقل. إذ ان الابيقورية جعلت العقل من جديد هو القوة المطلقة التي تسيطر على العالم. وهي الفكرة التي عمقتها الرواقية فعلاً.(٤٧)

ولكي نقلب الموضوع على جوانبه الممكنة ارتأينا -هنا- أن ننتقل الى شواهد من الفلسفة المعاصرة، لكي نحقق أفضل انتشار ممكن لموضوع البحث، ولكي نؤكد ان العلاقة بين الحسي والعقلي؛ مازالت تمثل الشغل الشاغل للفلاسفة، الى يومنا هذا. مما يقوي الاعتقاد فينا بضرورة ايجاد الحلول المكينة لهذه المشكلة.

فقد ظهرت مواقف براتدرسل المعارضة لجانب من الفلسفة المثالية، من جهة، ولجانب من الفلسفة التجريبية، من جهة أخرى، منذ وقت مبكر أثناء عمله في حقل الرياضيات. فقد أتجه الى

دراسة مثالية (هيكل) بتأثير مؤلفات (برادلي)، ولكنه ارتد عنها الى صورة متطرفة من المذهب الواقعي تحت تأثير (مور). وكان من ضمن ماتأثر به الحجة المتفائلة: ان المبدأ الاساس في المذهب المثالي وهو ان مايعرف يكون مشروطاً بمعرفتنا اياه -ينكر على خصائص الرياضيات أي صدق موضوعي. فضلاً عن ذلك فقد تبين له ان القضايا الرياضية لاتقبل الرد الى ماليس بعلاقات. ومن ناحية أخرى، وعلى الرغم من اعجاب رسل بـ(جون ستيوارت مل) الا انه لم يكن مقتنعاً بنظريته في ان قضايا الرياضيات البحته تمثل تعميمات تجريبية؛ لان ذلك -كما بدا له- لم يكن ليضمن صدقها.(٤٨)

وفي كتابه (تحليل العقل) ارتأى رسل نظرية قريبة من مذهب (الواحدية المحايدة) الذي قال به وليم جميس؛ فذهب فيها الى ان العقل والمادة كليهما بمثابة تركيبات منطقية استمدت من العناصر التي هي في اصلها معطيات الحس التي لا هي بالعقلية ولا هي بالمادية، أنما تتميز بكون بعض العناصر، مثل الصور الذهنية والمشاعر، لاتدخل الا في تركيب العقول، كما تتميز بفعل مختلف القوانين العلية. وعلى هذا فأن معطيات الحس نفسها عندما تترابط تبعاً لقوانين الفيزياء تكون الاشياء المادية، وعندما تترابط تبعاً لقوانين السيكولوجيا تساعد على تكوين العقول، وهي عندما تكون عقلية تقوم بمهام منها مايسميه رسل بالسببية الذاكرية؛ وهي نوع من الافعال عن بعد، لان الخبرات الراهنة تستتبع صوراً ذهنية من الذاكرة.

وعلى الرغم من ان رسل تنازل عن نظرية الاختزال (او الرد) التي كان قد قال بها سابقاً، بالنسبة لطبيعة الاشياء المادية، فقد احتفظ بها بالنسبة للعقول بالمعنى الذي يلغى فيه فكرة (الوعي) أو (النفس) من حيث هي كائن حقيقي قائم بذاته, وبينما أخذ رسل -من ناحية أخرى- بالمذهب السلوكي، فأنه لم ينكر ابداً وجود حالات من الشعور لا تقبل التعريفات بمصطلحات فيزيائية.(٤٩)

اما على صعيد الاخلاق، فيبقى العقلي لوحده، بالمعنى التقليدي، والحسي، لوحده، بالمعنى التقليدي أيضاً، غير مقتنعين لرسل في تحديد معنى الاخلاق ومفاهيمها وقيمها ويبدو ذلك واضحاً من خلال عثورنا على أكثر من معنى لمفردات (الاخلاق) عنده، أو بالأحرى لانواع الاخلاق. فالاخلاق كما يراها رسل هي: ((مجموعة من المبادئ العامة التي على ضوئها نحدد القواعد التي يجري السلوك البشري على مقتضاها؛ فليس من مهمة الاخلاق ان تقول كيف ينبغي للانسان ان يسلك في ظروف معينة، لان هذه هي مهمة الوعظ)).(٥٠)

وهنا يكاد رسل يتفق مع مذهب المثاليين في الايمان بوجود (قواعد ثابتة) للاخلاق. وهذه القواعد ليس من شأنها ان تطبق في الحياة العملية. إذ لا علاقة لها بما ينبغي ان يكون عليه السلوك البشري في الحياة اليومية المعاشة، بعدما أخرج رسل (مهمة الوعظ) من دائرة الاخلاق. لكنه يستدرك هذا الموقف بالقول: ((أن علم الاخلاق بهذا المعنى الفلسفي لاشأن له بقواعد السلوك الفعلي في مجرى الحياة اليومية، فهو لايقول لك أن كان ينبغي او لاينبغي لك ان تسرق، لان هذه قاعدة سلوكية بعينها، وهو لا يعنى بالقواعد السلوكية الفرادى، ومهمته هي البحث عن الاساس أو عن المبدأ الاولي الذي لو سلمنا به أستطعنا أن نستنبط منه كل ما يترتب عليه من قواعد السلوك)).(٥١) أي انه هنا يقيم علاقة من نوع مابين (الاخلاق النظرية) و (الاخلاق العلمية)، لكنها علاقة لا ترتقي الى مستوى من الجدلية التي تحيي الامل في القول بامكانية التفاعل بين (النظري) و (العملي) الاخلاقي، ذلك لان التحليل الاولي للمبادئ العامة للاخلاق يؤكد على انها لم تشتق من التجربة، وليس لها علاقة بماديات الواقع، بقدر علاقتها بفعاليات العقل (أو النفس). ولعل سبب ذلك يكمن في رغبة رسل بأعطاء (المبادئ العامة) للاخلاق نوعاً من الثبات، الذي تفتقر اليه (قواعد السلوك). والدليل على ذلك هو أشارته الى ان علم الاخلاق أقل تعرضاً للتغير من قواعد السلوك: ((وحتى أن تعارض علم الاخلاق مع قواعد السلوك السارية في مجتمع معين، فلا يكون ذلك وحده دليلاً على بطلان مبادئ ذلك العلم، إذ قد تكون هذه القواعد السائدة هي الفاسدة)).(٥٢) اما قواعد السلوك فيقول عنها: ((تختلف بأختلاف العصر والجنس والعقيدة أختلافاً لايتبين مداه من لزم دراه ولم يسافر او لم يقرأ عن مختلف الاجناس البشرية كيف ترتب معاشها وتنظم حياتها؛ بل أنه حتى في المجتمع الواحد ينشأ أختلاف في الرأي عن قواعد السلوك)).(٥٣)

الا اننا في مجرى الحديث عن (الشعورية الخلقية) التي ينتهي اليها رسل، برأي بعض الباحثين، فقد لوحظ أن الفيلسوف الانكليزي ينطلق من أطار الشعور الفردي ثم يتدرج الى تعميمه بحيث يضفي على الفعل الاخلاقي طابعاً كلياً، في محاولة منه للخروج من (المأزق) الفلسفي الذي تزج المذاهب التجريبية والوضعية الضيقة علم الاخلاق فيه.(٥٤)

والحق، أن ذلك صحيحاً، بحدود معينة، لاسيما اذا تابعنا جذوراً آخرى من الموقف الفلسفي الاخلاقي لرسل؛ مثل بيانه لاصل الخير والشر، إذ يعيدها الى عوامل نفسية وحسب، حيث يرى اننا ((ندنوا من الصواب اذا حددنا السلوك الصحيح بالحافز الذي يدفع صاحب الفعل الى فعله؛ فعندئذ تكون الاعمال بالنيات؛ فالفعل طيب مادام صادراً عن نية طيبة، وخبيث مادام صادراً عن نية خبيثة.. فيجوز القول -بصفة عامة- أن الاعمال الصادرة عن الحب طيبة، والصادرة عن الكراهية خبيثة)).(٥٥)

لكن هذا الرأي يصطدم بصعوبات جمة؛ فمن سيضمن ان النوايا الطيبة ستؤدي الى افعال خيرة -بشكل عام، والنوايا الخبيثة ستؤدي الى افعال شريرة- بشكل عام أيضاً. أن الحديث هنا يتضمن (أحتمالية) كأحتمالية الرياضيات. ويبدو ان رسل أستشعر هذه الصعوبة، ولهذا نقل حديثة في اصل الخير والشر من داخل النفس، والدوافع الشعورية، الى داخل المجتمع، والدوافع الاجتماعية، مستفيداً من (نفعية) بعض الفلاسفة الانكليز، وذرائعية بعض الفلاسفة الاميركان، وأكبر الادلة التي يمكن أن تساق على ذلك نستشفه من قوله: ((أذا كان هناك عمل لا يسبب الضر لأحد، فأنه ليس هناك ما يبرر منعه... بل ينبغي أن ينظر الى الخير أو الشر الذي قد ينتج عن هذا العمل، هذا هو اساس الاخلاق الجنسية، وأساس جميع الاخلاق)).(٥٦)

الا ان هذا لا يعني ان رسل تخلى عن (الدوافع الشعورية) نهائياً، بل قد نجد عنده ما يربط بين الدوافع الشعورية والدوافع الاجتماعية، وفي فكرتي الخير والشر نفسيهما. لاسيما عندما يقول: ((ان خيرية السلوك أو شريته يجب ان تحدد بما لذلك السلوك؛...، ان الخير والشر ليسا فكرتين اوليتين بسيطتين تدركان مباشرة بالفطرة، بل هما نتيجتان تتفرعان عن الرغبة، ولست اعنى بذلك ان الخير هو ما نرغب فيه، لأني اعلم ان رغبات الناس متعارضة، على حين ان الخير -في رأيي- هو اساس فكرة اجتماعية يراد بها ان تقضي على ما بين الناس من تعارض؛ على ان هذا التعارض لا ينشأ بين الافراد فحسب، بل انه كذلك لينشأ بين مختلف الرغبات داخل الفرد الواحد في لحظات مختلفة، بل في اللحظة الواحدة)).(٥٧)

واذا ما طالعنا رأي فيلسوف معاصر آخر، من فلاسفة الذرائعية، نلاحظ ان نظرية المعرفة عند جون ديوي تفرض الوحدة والاطراد، وتقف في وجه تعارض (الثنائيات) الفلسفية من دون ان تستعين بعالم متعالٍ عن الخبرة، مثل المعارضة بين المعرفة الاختبارية والمعرفة العقلية العليا، والتمييز بين الكلي والجزئي، والمعارضة بين الفعالية والجمود، وبين الفكر والعاطفة... وتجتمع هذه المعارضات كلها في معارضة واحدة بين (المعرفة والعمل) او (النظر والتطبيق)، او المعارضة بين العقل من حيث هو غاية العمل وروحه وبين الجسم من حيث هو اداته ووسيلته.(٥٨)

ان ديوي يخلص من كل ذلك الى تأسيس نظرية (وسيلية) في المعرفة تتجاوز الثنائيات المذكورة نحو (وحدة) وسيلية يتحقق فيها بشكل واضح التفاعل بين الحسي والعقلي، او العملي والفكري على صعيد المعرفة.. فهذة النظرية: ((اساسها النظر الى المعرفة من حيث هي الطريقة التي تجعل أحدى الخبرات صالحة لتوجيه خبرة اخرى وامدادها بالمعنى. والتقدم الحديث في علوم الفسلجة والحياة وفي منطق العلوم التجريبية يمدنا بالوسائل الفكرية التي نحتاج اليها في وضع نظرية كهذه)).(٥٩)

ويرى ديوي ان العقل نفسه وتطور في اثناء الانسان الطويل في سبيل الملائمة بينه وبين البيئة التي يعيش فيها –أي انه تطور في ميدان المحافظة على البقاء. فالعقل عملية نمو مستمر، وليس في نظره، سوى عضو آخر مثل اليد او الساق او اللسان. فهو وسيلة او اداة، وليس غاية.(٦٠)

وتلك هي وظيفة الفكر ووظيفة العقل عند ديوي، وهي وظيفة عملية ايجابية نشيطة فعالة، لا سلبية مستقبلة. غايتها صلاح الفرد والجماعة وتقدمها –كما يرى بعض الباحثين. اما التمسك بالكليات الشاملة والحقائق العامة المغرقة في (العمومية)، والمثل العليا التي لا سبيل الى تحقيقها، و(المدن الفاضلة) التي يحلم بها الحالمون من الفلاسفة والادباء، فليست في نظره من الفلسفة، ولا من الثقافة او العلم في شيء، مادامت لا تؤدي الى نتائج عملية فيها الخير لأحد.(٦١)

ومن الطبيعي ان يؤمن جون ديوي بأن الاخلاق تعنى بالسلوك، لكنه، وانسجاماً مع آرائه السابقة، ينتقد الثنائيات التي تقوم بين العقل والعمل والتي تنعكس على نظرية الاخلاق، ويرى ان تقسيم عناصر تنشأة الاخلاق الى (الداخلي والخارجي) او (الروحي والمادي)، وهي القسمة التي مثل الطور الاخير للثنائيات بين (العقل والعالم)، يرى انها تشكل عقبة في سبيل نشأة الاخلاق، فهذه الثنائية تتخذ ((في الاخلاق صورة تفريق قاطع بين دوافع العمل ونتائجه، وبين الاخلاق والسلوك، فيعتبر الدافع والخلق داخليين موجودين في الوعي وحده؛ اما السلوك والعواقب فتعتبر خارجية عن العقل: فالسلوك هو الحركات المنفذة للدوافع، والعواقب هي مجرد النتائج التي تحدث من نتيجة ذلك)).(٦٢)

ولهذا –كما نفهم- يحاول ديوي ان يقيم نوعاً من التفاعل النشيط بين العقل والسلوك، لو بين العقلي والحسي، اللذين يتعاضدان عنده في تكوين الفعل الاخلاقي بما يهدف الى تحقيق الغاية الانسانية التي تكمن في نجاح العمل الذي يعود على هذا الانسان بالخير والصلاح. كما ان العقل عنده، واستناداً الى ماسبق ذكره، لا يمثل (ملكة) كاملة القدرة على منح المشورة التامة في أي وقت كان، وانما هو ملكة في طور التكامل، ولا يتحقق هذا التكامل الا في ضوء التجربة الحسية والاجتماعية، وهذا مايجعلنا نعتقد ان ديوي بهذا الموقف قد اقترب من الفهم الجدلي لحقيقة المشكلة بين الحسي والعقلي، او بين النسبي والمطلق، من بعض الوجوه، وبصورة ما. ولاسيما عندما يقرر ديوي نفسه: ((ان مانفكر فيه وما نلاحظه وما نرغب عنه كل ذلك امور ذوات بال لانها تمثل فعالياتنا وهي في طور النشأة وعدم التكامل. وهي تبلغ نهايتها باستحالتها فيما بعد اعمالاً معينة ملموسة. وما أهمية هذه التكييفات العضوية البدائية المتفتحة الا في انها مهربنا الوحيد من سلطان العادات الرتيبة والنزوات العمياء؛ فهي فعاليات ذات معان جديدة سائرة في طريق التكامل. ولذلك نرى، في العادة، ان وعينا الشخصي يزداد حدة كلما اصطدمت غرائزنا وعاداتنا الحاضرة المستقرة بظروف جديدة نسد الطريق عليها، فنضطر حينئذ الى الرجوع الى انفسنا لاعادة تنظيم موقفنا قبل ان نبدأ العمل في اتجاه معين لايمكن الرجوع عنه)).(٦٣)

وحالما اطمأن ديوي على مذهبه الفلسفي، صار يشتق مفاهيم الاخلاق وموضوعاتها من هذه (الفعالية الشاملة)... فقد رأى ان الاخلاق لاتكمن في ادراك الحقيقة ولكن في الاستعمال الذي ينتج عن ادراكها.(٦٤) وتبدأ هذه الاخلاق من استغلال معرفة القانون الطبيعي، استغلالاً يتغير مع النظام الفعال للاستعدادات والرغبات، حيث ((لايتعلق العمل الذكي بالنتائج المجردة للشيء الذي عرفناه، ولكن بالنتائج التي يمكن اظهارها عن طريق العمل المتوقف على المعرفة)).(٦٥) والاخلاق، بعد هذا، هي اكثر المواد، جميعاً، انسانية، وهي اقربها جميعاً الى الطبيعة البشرية، وتتصف بالحسية التي لايمكن محوها، فهي ليست لاهوتية، ولا ميتافيزيقية، ولا رياضية.. ((وحيث انها تتعلق مباشرة بالطبيعة الانسانية فكل مايمكن معرفته عن العقل الانساني والجسم الانساني في علم وظائف الاعضاء وعلم الطب، وعلم الانثروبولوجيا، وعلم النفس، يكون مما يناسب البحث الاخلاقي))(٦٦) واذا ماطبق المنطق التجريبي على الامور الاخلاقية جعل خيرية كل صفة يقال عنها انها خير، تقدر بحسب ماتؤدي اليه من تحسن في احوال الادواء والشرور التي يعانيها الناس.(٦٧) ولاتعود مشكلة الشر، وفقاً لذلك، ترة على انها مشكلة لاهوتية، ولا مشكلة ميتافيزيقية، بل على انها مشكلة عملية؛ اي مشكلة العمل على تقليل مافي الحياة من شرور، وتخفيفها وازالتها والقضاء عليها بقدر ما أمكن.(٦٨)

ان الاخلاق عند جون ديوي ترتبط بواقعيات الوجود، لا بالمثل العليا والاهداف والواجبات المستقلة عن الواقعيات المادية. فالحقائق التي تعتمد عليها الاخلاق هي الحقائق التي تنبع من روابط فعالية الناس مع بعضهم البعض ومن نتائج مناشطهم التي نسجوها معاً في حياة الرغبة والاعتقاد

والحكم والارضاء والقنوط.[٦٩] اما (الحكم الاخلاقي) و(المسؤولية الاخلاقية) فهما العمل الذي تخلقه البيئة داخل انفسنا، وهذا يعني عنده ان الاخلاق كلها اجتماعية.[٧٠] اما الفضائل والرذائل فهي عادات تدخل في تكوينها القوى البيئية، وماهي ايضاً الا انواع من التفاعل بين عناصر يسهم بها التكوين العام للفرد، من ناحية، وبين عناصر اخرى يسهم بها العالم الخارجي، من ناحية ثانية.[٧١]

ولا نحتاج الى عناء كثير لكي نفهم الروح الجدلية التي ينطلق منها ديوي، في هذا الموضوع بالذات، والتي تتوضح من خلال القول بوجوب تعاون (الذاتي، والموضوعي) في تكوين الفضائل والرذائل، او (الفرد والمجتمع).. ولكنه يكاد يحيد عن ذلك عندما يحدثنا عن نشأة (الضمير)؛ فهو يجعل منشأ الضمير (العامل الخارجي) المتمثل في المجتمع، الذي يستطيع، او يعمل بجملة من مدائحه وزواجره ازاء افعالنا، ان يولد (حصيلة- او جمعية) في نفوسنا يتشكل منها الضمير.. ذلك الضمير الذي يتربى في الانسان، وينمو مع نمو افعاله وانعكاساتها في اطار المجتمع.[٧٢]

لقد دأب كثير من الفلاسفة والمفكرين على الاعتقاد بأن الحسي هو الطريق الى كشف الجزئي، وان العقلي هو الطريق الى كشف الكلي. وطفقوا -لذلك- يحددون واجبات الحسي وحدوده في المعرفة الاخلاقية، وواجبات العقلي وحدوده في المعرفة نفسها، من غير ان يدققوا في امكانية قيام علاقة جدلية بين الحسي والعقلي، يستحيل معها ان نحدد مجال الحسي خارج دائرة العقلي، او نحدد مجال العقلي خارج دائرة الحسي، وفي اعطاء أي منهما دوراً متوازياً مع الآخر في كشف الحقيقة الاخلاقية.

وانسجاماً مع ذلك، صار عدد من الفلاسفة والمفكرين يبنون ماهو واقعي وفردي وذاتي وعلمي وعملي... وغير ذلك من المصطلحات المقاربة في مجال الاخلاق، على ماهو حسي، ويبنون ماهو كلي، واجتماعي، وعام، وموضوعي، وفلسفي، ونظري... وغير ذلك، على ماهو عقلي، غير منتبهين الى فحوى ما اوردناه تواً من قيام علاقة جدلية بين المصطلحات المتقابلة المذكورة، وغيرها من المتقابلات التي تصلح ان تكون لبنات صلبة للجدل الذي يمثل سلماً متقدماً باستمرار نحو المعرفة الاخلاقية القويمة.

ان احدى فعاليات الجدل المقصود تكمن في ان الحسي بمكوناته الثرة الغنية لاينفك عم متابعة الواقع الاخلاقي، وتلخيص معطياته المعرفية، وتزويد العقلي بها، الذي يقوم بدوره، وبما لديه من قدرات فائقة، بتنظيم هذه المعطيات المعرفية الاخلاقية واكتشاف الصلات القائمة فيما بينها، واضافة مايراه مناسباً لها، وتقديمها الى الحسي الذي يستفيد منها فائدة كبرى في فهم معطيات الواقع الاخلاقي وظواهره فهما جديداً يعكس درجة مضافة في سلم المعرفة، لتقديمها مرة اخرى الى العقلي، في مرحلة اخرى... وهكذا.

والحق، ان العقلي نفسه لا يترك الحسي يقوم بعملية متابعة الواقع الاخلاقي وتلخيص معطياته المعرفية، لوحده، وانما يقدم له مايمكنه وما يحتاج اليه من دعم في كافة تفاصيل هذه العملية. كذلك الامر بالنسبة للحسي؛ فانه لا يترك العقلي لوحده يقوم بتنظيم هذه المعطيات والظواهر الاخلاقية المعرفية، واكتشاف الصلات القائمة فيما بينها، واضافة مايراه مناسباً لها، من غير ان يقدم هذا الحسي مايمكنه وما يحتاجه العقلي من دعم في سياق فعالياته كافة.

وأخيراً، لابد ان نذهب مع (غاستون باشلار) -مرة اخرى- الى ان العقل والواقع يتبادلان الخبرة والنصائح لانتاج الموضوع العلمي، ونقول معه ((ان بمجرد ماينظر الباحث الى جوهر النشاط العلمي فانه سرعان مايتحقق من ان النزعة الواقعية والنزعة العقلية تتبادلان النصائح فيما بينها الى غير حد))...

الهوامش:

(١) صليبا، د.جميل، المعجم الفلسفي، ج١،ط١، دار الكاتب، بيروت ١٩٧١، ص٤٦٧- ٤١٧.
(٢) أيضاً، ج٢،ط١، دار الكاتب، بيروت ١٩٧٣، ص ٨٦.
(٣) أيضاً، ص ٨٤-٨٥.
(٤) أيضاً، ص ٨٦-٨٧.
(٥) أيضاً، ص ٨٦-٨٧.
(٦) أيضاً، ص٨٩.

(٧) المرجع نفسه والصفحة.
(٨) فرنر,شارل, الفلسفة اليونانية, ترجمة: تيسير شيخ الارض, دار الانوار,ط١, بيروت ١٩٦٨, ص١١٥-١١٦ .
(٩) فرنر,شارل, الفلسفة اليونانية, ص ١١٧.
(١٠) أيضاً، ص١٢١.
(١١) أيضاً، ص٢١٦.
(١٢) امين، د.عثمان، الفلسفة الرواقية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط٢، القاهرة ١٩٥٩، ص ٢٠٤.
(١٣) أيضاً، ص ٢٠٥.
(١٤) أيضاً، ص ٢٠٧.
(١٥) أيضاً، ص ٢١٧.
(١٦) فرنر، شأرل، الفلسفة اليونانية، ص ٢٢٣.
(١٧) المرجع نفسه والصفحة.
(١٨) هورو، مارسيل بارجوني، ديكارت، ترجمة: جوزيف سماحة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٧٤، ص ٧١.
(١٩) أيضاً، ص ٩٢- ٩٣.
(٢٠) محمود، د.زكي نجيب (مشرفاً)، الموسوعة الفسفية المختصرة، سلسلة الالف كتاب (٤١٨)، نقلها عن الانكليزية: فؤاد كامل، جلال العشري، عبد الرشيد الصادق، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة ١٩٦٣، ص ١٣٩- ١٤٦.
(٢١) الحاج د.كمال يوسف،مدخل الى فلسفة ديكارت (مع ترجمة التأملات)، منشورات عويدات، ط١، بيروت ١٩٦١، ص ١٢٦- ١٢٧.
(٢٢) أمين، د.عثمان، ديكارت، مكتبة الانجلو المصرية، الشركة المتحدة للنشر والتوزيع، ط ٧، القاهرة ١٩٧٦، ص ٢٢٦.
(٢٣) الحاج، د.كمال يوسف، المرجع السابق، ص ١٣٦- ١٣٧.
(٢٤) الحاج، د.كمال يوسف، المراجع السابق، ص ١٤٣.
(٢٥) أيضاً، ص ١٥٣.
(٢٦) أيضاً، ص ١٥٣- ١٥٤.
(٢٧) محمود، د.زكي نجيب، الموسوعة الفلسفية المختصرة، ص ٢٤٥.
(٢٨) أيضاً، ص٢٤٦.
(٢٩) أيضاً، ص ٢٥٢- ٢٥٣.
(٣٠) محمود، د.زكي نجيب، المرجع السابق، ص ٢٥٤.
(٣١) كنت، عمانؤيل، المبادئ الاساسية لميتا فيزياء الاخلاق، ترجمة: حكمة حمصي، تقديم د.عادل العوا، (المقدمة علم ١٩٦١)، ص٧٦.

(٣٢) أيضاً، ص ١٩.
(٣٣) بدوي، د.عبد الرحمن، الاخلاق النظرية، وكالة المطبوعات، ط١، الكويت ١٩٧٥، ص ٢٦٩-٢٧٠.
(٣٤) كنت، عمانؤيل، المرجع السابق، ص٤٢.
(٣٥) أيضاً، ص ٤٢.
(٣٦) بدوي، د.عبد الرحمن، المرجع السابق، ص٢٨.
(٣٧) فرنر، شارل، الفلسفة اليونانية، ص ١٦٣.
(٣٨) الطويل، د.توفيق، الفلسفة الخلقية- نشأتها وتطورها، دار النهضة العربية، ط٢، القاهرة١٩٦٧، ص٦٥.
(٣٩) أرسطو طاليس، الاخلاق، ترجمة: أسحق بن حنين، حققه وشرحه وقدم له: د.عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات،ط١، الكويت ١٩٧٩، ص ٢٥.
(٤٠) فرنر،شارل، المرجع السابق، ص ١٧٦- ١٧٧.
(٤١) محمود، د. زكي نجيب، المرجع السابق، ص ٤٠- ٤٢.
(٤٢) رسل، برتراند، تأريخ الفلسفة الغربية، ترجمة: زكي نجيب محمود، ج١،ط٢، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٧٦، ص ٣٨٧.
(٤٣) المرجع نفسة والصفحة.
(٤٤) رونتل (مشرفاً) الموسوعة الفلسفية، تأليف: لجنة من العلماء والاكاديميين السوفياتيين، ترجمة: سميركرم، ط ١، بيروت ١٩٧٤، ص٩.
(٤٥) رسل، برتراند، المرجع السابق، ص ٣٨٧.
(٤٦) الفلسفة اليونانية، ص ٢١٠.
(٤٧) أيضاً، ص ٢١٥.
(٤٨) محمود، د.زكي نجيب، الموسوعة الفلسفية المختصرة، ص ١٥٧.
(٤٩) أيضاً، ص ١٦٠.
(٥٠) رسل، برتراند، الفلسفة بنظرة علمية، تلخيص وتقديم: د.زكي نجيب محمود، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة ١٩٦٠، ص١٨٧.
(٥١) رسل، برتراند، الفلسفة بنظرة علمية، ص ١٨٨.
(٥٢) المصدر نفسه والصفحة.
(٥٣) أيضاً.
(٥٤) فخري، ماجد، ابعاد التجربة الفلفسية، دار النهار للنشر، بيروت ١٩٨٠، ص ١٠٧- ١٠٨.
(٥٥) رسل، برتراند، الفلسفة بنظرة علمية، ص ١٩٢.
(٥٦) رسل، برتراند، العالم في مفهوم برتراند رسل، ترجمة شفيق الارناؤوط، منشورات دار الاتحاد، مطابع الصحافة، بيروت (بلا تأريخ)، ص ٥٨- ٥٩.
(٥٧) رسل، برتراند، الفلسفة بنظرة علمية، ص ١٩٣.
(٥٨) ديوي، جون، الديمقراطية والتربية، ترجمة: د.متى عقراوي (و) زكريا ميخائيل، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٤٦، ص ٣٤٠- ٣٤٦.
(٥٩) ايضاً، ص٣٥٢.
(٦٠) ديوي، جون، الحرية والثقافة، ترجمة: امين مرسي قنديل، مكتبة الانجلو المصرية، مطبعة الرسالة، القاهرة، ١٩٥٥، ص ى-ك من المقدمة.
(٦١) ايضاً، ص (ك) من المقدمة.
(٦٢) ديوي، جون، الديمقراطية والتربية، ص٣٥٣.
(٦٣) ايضاً، ص٣٥٤-٣٥٥.

(٦٤) ديوي، جون، الطبيعة البشرية والسلوك الانساني، ترجمة وتقديم: د.محمد لبيب النجيحي، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٦٣، ص٣١٢.
(٦٥) ايضاً، ص٣١٣.
(٦٦) ايضاً، ص٣٠٩-٣١٠.
(٦٧) ديوي، جون، تجديد في الفلسفة، ترجمة امين مرسي قنديل، مراجعة: د.زكي نجيب محمود، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة (بلا تاريخ) ص٢٨٤-٢٨٥.
(٦٨) ايضاً، ص٢٩١.
(٦٩) ديوي، جون، الطبيعة البشرية والسلوك الانساني، ص٣٣٩-٣٤٠.
(٧٠) ايضاً، ص٣٢٩.
(٧١) ايضاً، ص٤١.
(٧٢) ايضاً، ص٣٢٧-٣٢٨.