حوليات آداب عين شمس المجلد ٤٧ (عدد إبريل – يونيه ٢٠١٩)
http://www.aafu.journals.ekb.eg
(دورية علمية محكمة)
جامعة عين شمس
كلية الآداب

السعادة عند يحيى بن عدى

لذة عياد العتيبي (*)

قسم الفلسفة

المستخلص

إن السعادة هى هدف أى سلوك إنسانى عند يحيى بن عدى . والسبيل للوصول للسعادة عنده إنما يكون بالسلوك الفاضل .

قسم يحيى بن عدى الفضائل إلى فضائل عقلية ، وفضائل خلقية ، وكان مسايراً فى تقسيمه هذا لأرسطو . ورأى أن الفضائل الخلقية تكتسب بالتكرار والممارسة ، وأنها وسط بين طرفين كليهما رذيل .

وقد أكد يحيى بن عدى على دور الرئيس ـــ سواء فى الأسرة أو الدولة ـــ على الحث على السلوك الفاضل علاوة على كونه هو ذاته ينبغى أن يكون قدوة لمن هم تحت أمرته .

النفس عند يحيى بن عدى هى من تقوم بالسلوك الفاضل وليس الجسم ، ولذا فهى تحاسب على ما تقوم به من أفعال سواء أكانت فاضلة أم رذيلة . وقد تأثر يحيى بن عدى بأفلاطون فى تصوره عن النفس سواء فى تقسيمه الثلاثى لقوى النفس ـــ إلى نفس عاقلة ، ونفس غضبية ، ونفس شهوانية ـــ أو فى تخصيص فضيلة معينة لكل قوة من قوى النفس ـــ نعنى جعل الحكمة فضيلة النفس العاقلة ، والشجاعة فضيلة النفس الغضبية ، والعفة فضيلة النفس الشهوانيةـــ أو فى تصوره لما يجب أن تكون عليه علاقة قوى النفس الثلاثة بعضها ببعض ـــ فالنفس العاقلة ينبغى أن تسيطر على النفس الشهوانية بواسطة النفس الغضبية ليكون الإنسان فاضلاً .

ولقد أتبع يحيى بن عدى أرسطو فى تقسيمه للعقول إلى : عقل هيولانى ـــ وهو العقل قبل أن يحوز المعرفة ، وعقل بالملكة ـــ وهو العقل بعد اكتساب أفكار ومعارف ، وعقل فعال ـــ وهو العقل الإلهى الذى يمد العقل الهيولانى بالمعارف فيتحول من عقل بالقوة إلى عقل بالفعل .

© جميع حقوق الطبع والنشر محفوظة لحولية كلية الآداب - جامعة عين شمس ٢٠١٧.

كان يحيى بن عدي (*) متفائلاً نحو إمكانية توصل الإنسان لخيره الأقصى، والذي هو السعادة، من خلال وصول الإنسان إلى مرتبة الإنسان التام. وللوصول إلى هذه المرتبة أوجب يحيى بن عدي الاجتهاد لنيل مكارم الأخلاق والفضائل، وهي مرتبة يضعها يحيى بن عدي سابقة لمرتبة الإنسان التام، وبذلك فإن سعادة الإنسان القصوى لا تتحقق حتى ينال جميع الفضائل ومكارم الأخلاق. إذن يرى يحيى بن عدي أن هناك مرتبتين في الأخلاق، مرتبة مكارم الأخلاق، ومرتبة الإنسان التام. وقد فصّل في كيفية معرفة هذه الأخلاق الفاضلة وكيفية حيازتها. فقدم تعريفاً لما هو "الخلق وما علته وكم أنواعه وأقسامه، وما المرضيّ منها والمغبوط صاحبها... وما المستثنى منها، الممقوت فاعلها، ليسترشد بذلك من كانت له همة سنية تسمو إلى مباراة أهل الفضل ونفس أبية تنبو عن مساواة أهل الدناءة والنقص"[١].

المعرفة والوجود:

نظرا للعلاقة الوثيقة بين المعرفة والوجود عند الفلاسفة، ولم يكن يحيى بن عدي استثناء، كان لابد من عرض رؤيته في الوجود والمعرفة والعلاقة بين المعرفة والسعادة.

يرتب يحيى بن عدي الموجودات من أسمى هذه الموجودات مرتبة وأحقها بالوجود وهو الموجود على الحقيقة (الله)، وهو علة الموجودات التي تليه، بينما ما يليه بالترتيب فهي موجودات تحتاج لموجد ليكون علة لوجودها وإخراجها من القوة إلى الفعل.

إن هذا الترتيب، يدل على تقسيم هذه الموجودات إلى جواهر معقولة هي الله والعقل والنفس، وجواهر محسوسة وهي أشياء في الطبيعة المركبة من المادة والصورة وتخضع لمقولات الحركة والزمان والمكان [٢]، وكل ما هو متحقق في الأشياء الجزئية الموجودة عينياً.

يذكر يحيى بن عدي أن الموجودات "منها ما هو دائم الوجود ومنها ما ليس بدائم الوجود"[٣]، والدائمة الوجود هي الموجودة بالحقيقة وأحق بالمعرفة من غيرها، وعلى رأس هذه الموجودات الله الذي هو الأحق بالوجود، والأحق بالمعرفة. كما أن يحيى بن عدي يصنف الموجودات إلى موجودات ظاهرة الجوهر والأثر، وموجودات مخفية الجوهر والأثر، وموجودات ظاهرة الجوهر ومخفية الأثر، وموجودات مخفية الجوهر ظاهرة الأثر. ويضع النفس والعقل والله تعالى ضمن الموجودات مخفية الجوهر ظاهرة الأثر. ولذلك يرى يحيى بن عدي أن ماهية الله لا يمكن أن تدرك لأنه خفي الجوهر، ولكن لكونه ظاهر الأثر، فمن خلال هذا الأثر نستطيع أن نثبت ما يثبته الأثر وننفي ما ينفيه الأثر عنه. وقد حدد يحيى بن عدي ثلاث صفات لله بناء على آثاره في الكون، هي الجود والحكمة والقدرة. فالجود لله لأنه أوجد المخلوقات بعد أن لم تكن وهذا كرم وجود منه. أما الحكمة فهي واضحة وجلية في إتقانه لمخلوقاته وللنظام الموجود في هذا الكون، والعلاقات التي تربط هذه الموجودات بعضها ببعض. لأنه أوجد كل شي بمقياس يتناسب مع الكون، فهو يشير إلى أن دليل حكمته إتقانه لمخلوقاته حيث ان جزئيتها متلائمة مع كلياتها. كما أن لله قدرة ويذكر يحيى بن عدي أن قدرة الله تستنبط من كونه قادرا على الفعل وقادرا على تركه، فهو قادر على خلق هذه المخلوقات وعدم خلقها، ويقدم الدليل على ذلك من خلال وجودها بعد عدم، وعدمها بعد وجود. وبذلك أثبت يحيى بن عدي لله ثلاث صفات هي الجود والحكمة والقدرة، بناء على تحليله للآثار المترتبة على وجود مخلوقاته.

كما أن يحيى بن عدي يذكر أن الله ليس في جسم، لأنه يعتقد بأن ما هو في جسم تكون قوته متناهية، ولكن قوة الله ليست متناهية وبالتالي فهو ليس في جسم. ويترتب على

ذلك كما يشير يحيى بن عدي أنه لا يتغير، ولا يستكمل، ولا يتحرك، وليس خاضعاً للكون والفساد، وبالتالي فكل ما فيه بالفعل لأن ما يتغير يكون له مبدأي القوة والفعل كما ذكر أرسطو. وبما أن الله لا يتغير لأنه ليس بجسم، إذن هو بالفعل في كل جهاته. كما أنه ليس فيه أي نوع من أنواع التركيب، فهو ليس مركباً من مادة وصورة، كما أنه ليس مركب من موضوع وعرض. وفي ذلك إثبات على أن الله بسيط، وأنه الموجود الأول، كل مافيه فعل، فلا يعتريه شيء من النقص، لأنه لو كان فيه شيء ما بالقوة لكان احتاج في تلك الجهة لفاعل يخرجه من حال القوة إلى حال الفعل وهذا لا يكون(٤)، فهو القديم وهو الخالق فلا شيء قبله، وعبر يحيى بن عدي عن ذلك بأنه الأقدم في الذات والرتبة والشرف(٥). وبما أنه خالق هذا الكون فإنه أولى الأشياء بالوجود، وذلك لأن أولى الأشياء بالوجود هو علة لحقيقة الأشياء التي بعده، "لذا يجب ضرورة أن تكون مبادئ الأشياء الموجودة دائما هي دائما في الغاية من الحق"(٦).

وبما أن الموجودات صنفان، إما علة وهي دائمة الوجود، وهذه نوعان: علة أولية هي الله، وعلة ثانوية هي الأسباب التي أودعها الله جوهر الموجودات لتفعل بإرادته وتصوره. والعلة الأولى عند يحيى بن عدي هي العلة الحقيقية، أما العلل الثانوية فهي علل تقال على المجاز فهي ليست كالمبدأ الأول، لأنها تستمد الأمر منه(٧). وإما معلول وهو ليس دائم الوجود، وهي باقي الموجودات المحدثة.

كما يذكر يحيى بن عدي أن الله ذو إرادة، وهي إرادة مطلقة لا تشبه في فعلها أي إرادة أخرى، فالله هو مصيّر الموجودات من القوة إلى الفعل ومودع الأسباب التي تؤمّن لها سير حركتها ونشاطها، وهذه الأسباب وسائط تفعل بإذن الله لا بنفسها. ثم إن هذا المبدأ الأول منشئ الموجودات من خلال الحركة، فالله محرك بالفعل ليس فيه ما هوبالقوة، وإلا أصبح محتاجا لمن يخرجه إلى الفعل. وهذا مستحيل في حق المحرك الأول المخرج للموجودات إلى الفعل.

أما العقل فيقدم يحيى بن عدي تصوراً له ينطلق من تصوراته للنفس، التي هي ذات غير جسمية، مفارقة، وهي صورة للبدن، لأنه يذكر أنها كمال أول للجسم (٨). والعقل عند يحيى بن عدي واحد في طبيعته متعدد الصور والمظاهر، أما طبيعته فهي انتزاع صور الأشياء مجردة عن هيولاها من جهة، واستعداده لإدراك هذه الصور من جهة أخرى(٩). وأما مظاهر العقل فهي متعددة، فمنها العقل بالقوة، والعقل بالفعل والعقل الفعال، وقد أشار لوجود العقلين الأولين في النفس، وأنهما يمثلان طبيعة العقل الإنساني، وذلك بعكس العقل الثالث أي العقل الفعال الذي يرى أنه مفارق. وهذا حينما ذكر أن ليس هناك ما هو مفارق للمادة سوى الله والعقل، وبما أن العقل بالقوة والعقل بالفعل في داخل النفس إذن العقل الفعال هو العقل المفارق، وهذا أيضا مما ذكره أرسطو(١٠).

إذن للعقل ثلاث مراتب عند يحيى بن عدي، العقل الهيولى والعقل بالفعل والعقل الفعال. أما العقل الهيولى كما يراه يحيى بن عدي فهو جوهر له قدرة على إدراك المعقولات، فهو في البدء عقل بالقوة أي عبارة عن استعداد محض، وظيفته قبول صور المعقولات، وكونه استعداداً، فهو موجود بالقوة، فهو ليس شيئا بالفعل قبل أن يفكر، أي قبل أن يقبل الصور ويجردها ويركبها. كما إن هذا العقل داخل النفس رغم أنه ليس له عضو خاص به، فالنفس الناطقة هي مكان الصور بالقوة، فالعقل إذن جوهر بسيط من شأنه تصور ذات كل صورة غير هيولانية، وتصور كل صورة هيولانية، بتجريدها من هيولاها. وهذه أول مرتبة للعقل في طريقه ليصبح عقلاً بالفعل كما يرى يحيى بن عدي.

أما العقل بالفعل فهو كمال العقل بالقوة، أي فعله، وهو حينما ينتقل من حالة العقل بالقوة، أي ينتقل من مجرد استعداد لقبول الصور المجردة، إلى عقل بالفعل، نتيجة قبوله

للصور المجردة، وتجريد الصور غير الهيولانية وقبولها، وتحصيل معنى جديد بعد تركيب هذه الصور. فهذه العملية لا تحدث إلا من خلال قيام العقل الفعال بإخراج العقل المنفعل من حال بالقوة إلى حال بالفعل.

والعقل الفعال وهو العقل الثالث هو عقل مفارق، ويحيى بن عدي يرى أن ليس هناك ما هو مفارق للمادة سوى الباري تعالى والعقل(١١) . ويقول يحيى بن عدي:" أقرب الانفعالات التي يشبهه بها انفعال العقل بالعقل الفعال هو انفعال البصر بما يبصر"(١٢). لولا العقل الفعال لما استطاع العقل بالقوة الانتقال والخروج من حالة الاستعداد لحالة الفعل.

ولكن يحيى بن عدي في موضوع السعادة القصوى التي يسعى لها الإنسان، لا يجعل الإنسان مجرد مستقبل لفعل العقل الفعال، فالإنسان لا بد له من أن يفعل ويمارس الفضيلة حتى يصل إلى حالة من الاتزان والاعتدال في تلبية حاجات القوى الثلاث التي هي نسيج النفس الإنسانية، وذلك لأنه بهذا الاتزان يستطيع أن يتدرج بالقوة الناطقة حتى يصل بها إلى أعلى مرتبة من قوتها فتدرك الحقيقة وتكون لها السعادة القصوى.

تأثر تصور يحيى بن عدي للنفس بكل من أرسطو وأفلاطون، كما أنه تابع أستاذه الفارابي الذي حاول التوفيق بين الفيلسوفين، فهو يعرّف النفس بأنها كمال جسم آلي ذي حياة بالقوة، فهو كمال من حيث أنها الشيء الذي يكمّل الجسم الطبيعي ذي الحياة بالقوة، فالبدن آلة تستعملها النفس، وهو ذو حياة بالقوة من قبل أن يمكن لهذا البدن أن ينال كماله الأول فيصير جسماً حياً بالفعل، ويذكر أن هذا البدن هو الجزء الحيواني في الإنسان، وهو جسم ذو نفس حساس متحرك بإرادة، لأن البدن يخضع للكون والفساد، عرّف يحيى بن عدي الإنسان بأنه حيوان ناطق مائت. ويرى يحيى بن عدي أن جوهر النفس واحد، وإنما التكثر يعود إلى القابل أي البدن، وليس لها، فهي تختلف وتتعدد باختلاف القابل. فتكون ذات الإنسان المركبة من المادة ومن الصورة هي أفضل وأشرف من جميع المركبات الكائنة الفاسدة.

كما يبدو تأثير أفلاطون واضحا، فقد جعل النفس أساس الأخلاق، وتابع أفلاطون في اعتقاده أن للنفس الإنسانية ثلاث قوى: القوة الشهوانية والقوة الغضبية والقوة الناطقة، وبحسب سيطرة القوة الناطقة على القوتين الأخريين يكون الأفعال الجميلة الموصلة إلى الفضيلة وكذلك الأفعال القبيحة الموصلة إلى الرذيلة (١٣).

يؤكد يحيى بن عدي أن النفس الشهوانية، نفس مشتركة بين الإنسان وسائر الحيوان "هي التي بها تكون جميع اللذات والشهوات الجسمية إلى المأكل والمشارب والمباضعة"(١٤)، وهذه النفس قوية جدا متحكمة في كثير من السلوك الإنساني، وإذا رغب الإنسان المحافظة على إنسانيته فإن ذلك يكون من خلال التحكم والسيطرة عليها.

أما النفس الغضبية فهي أيضا يشترك بها الإنسان والحيوان، وذلك لأنها تتعلق بالبدن، ويكون بها الغضب والحدة والجرأة ومحبة الغلبة، وهي"أقوى من النفس الشهوانية وأضر بصاحبها إذا ملكته وانقاد لها"(١٥). وهاتان النفسان رغم الضرر الذي يترتب على الانسياق وراء مطالبهما، إلا أن لهما فوائد، فلكل منهما وظيفة مهمة تؤديها للمحافظة على حياة الإنسان وبقائه، فلولا القوة الشهوانية لما رغب الإنسان بالأكل والمشرب وغيره من شهوات جسمية، ولولا الغضب والحمية لما استطاع الإنسان أن يحفظ نفسه ويدافع عنها ويعمل على التغلب على ما يهدد وجودها وبقاءها.

أما النفس الناطقة، فهي التي يتميز بها الإنسان عن سائر الحيوان، وبها يكون الفكر والذكر والفهم والتمييز، وبها يتم استحسان المحاسن واستقباح القبائح. وبهذه النفس

يستطيع الإنسان حفظ إنسانيته وتميزه عن الحيوان ويكون ذلك من خلال سيطرته على القوتين الأخريين وتهذيبهما، إنها التي يتم بها التفكير بالعواقب التي يمكن أن تحصل عن إسراف القوتين في مطالبهما، فإذا ما حكمت هذه النفس سيطرتها عليهما فإنها توجههما لما يحقق توازنه البدني والنفسي دون إفراط ولا تفريط. والنفس عند يحيى بن عدي واحدة في ذاتها كثيرة بالقوى والوظائف، إلا أنها رغم تعدد قواها، تسعى لهدف واحد وهو الوصول إلى الكمال الذي به إنسانية الإنسان، أي تحقيق السعادة القصوى.

وكما إن للنفس الناطقة وظيفة عملية، فلها وظيفة نظرية، فمن حيث أن الإنسان يختص بالنطق وحده، فهو بهذه القوة الناطقة يستطيع أن يجرد صور الأشياء وينتزعها من الهيولى انتزاعاً تاماً، وبالتالي يكون للإنسان بهذه القوة الناطقة التصور العقلي، أي تجريد المعنى الكلي من الجزئي، ولا يقتصر عمل هذه القوة على التجريد، بل إنها تقوم بعد قبول هذه الصور بعملية تركيب بين صور الأشياء المدركة وجمع بعضها إلى بعض لتصوغ منها الأحكام (التصديقات)، أي أن جوهر وظيفة هذه القوة هي التصور والتصديق، التصور من حيث هو قبول الصور المنتزعة المجردة من مدركات الحواس، والتصديق هو تركيب هذه الصور واستخراج المعاني والأحكام، وبذلك تكون وظيفة القوة الناطقة هي نفسها ماهية العلم. لأن العلم يقوم على إدراك الكليات، التي يذكرها يحيى بن عدي في إشارة منه إلى الكيفية التي يستطيع العقل فيها الحصول على الصور المعقولة مجردة عن المادة وغواشيها، فيرى أن النفس تتصور الكليات من جهاتها مجردة من الهيولى والأعراض، فالعقل" يحتاج في إدراكها إلى إفرادها وتجريدها من الهيولى ومن الأعراض الموجودة معها حتى تصير معقولة"(١٦).

يعتقد يحيى بن عدي أن لهذه القوة الناطقة جهتين: قوة ناطقة نظرية وقوة ناطقة عملية. فالقوة الناطقة النظرية هي التي يكون منها مبادئ العلوم النظرية ومعرفة وعلل الموجودات، وبها يحوز الإنسان المبادئ النظرية التي تكون من أجل العلم فقط. أما القوة الناطقة العملية فهي التي بها يحوز الإنسان مبادئ العلم من أجل العمل، أي تلك التي تعود على الإنسان بالمنفعة. وبالتالي فالعقل النظري يختص باكتشاف المبادئ الأولى وعلل الموجودات، بينما يختص العقل العملي بالبحث عن المبادئ المتعلقة بما هو متغير سواء في مجال الأخلاق أو السياسة أو المهن والصناعات. العقل العملي بالتجربة وبالتالي فهو يتعلق بما هو محسوس وبما هو متخيل، ولكن أيضا لا ينفصل العقل العملي عن العقل النظري فهو يحتاج للمبادئ الأولى والعلم بعلل الموجودات لكي يستطيع الوصول إلى الحكم المناسب للحسن من الأفعال، فالإنسان في ترويه بين المتغيرات سواء بين الوسائل أو الغايات المرتبطة بالأفعال يحتاج للعقل النظري.

وقد اشتق يحيى بن عدي أقسام الفلسفة من تنوع وظيفة القوة الناطقة، فهو يرى أن هناك جزأين للفلسفة، فلسفة نظرية وأخرى عملية، فكلاهما يستخدم النظر ويطلبان الحق ولكن الفلسفة النظرية تطلب الحق لذاته بينما الفلسفة العملية تطلب الحق من أجل ذاته ومن أجل العمل، ويرى يحيى بن عدي أن من يطلب النظر من أجل ذاته فقط هو أعلى مرتبة من النظر الذي يطلب من أجل العمل، وذلك لأن العلم الذي يطلب لذاته يطلب لمعرفة الحق فقط.

الطبيعة:

موضوع علم الطبيعة عند أرسطو هو كون الطبيعة مبدأ الحركة والسكون في الشيء(١٧)، وبالتالي فإن أهم المفاهيم في علم الطبيعة هي الحركة والمادة، وأجد أن يحيى بن عدي يتابع أرسطو في هذا المجال، فيشير إلى أن المقصود "بالمبدأ" هنا معنيان، وهما المادة والصورة، فجسم الحيوان قابل للحركة حينا وللسكون حينا، ونفسه فاعلة للحركة

حينا وللسكون حينا، ويستمر في تحليله ليذكر باقي المفاهيم الداخلة في نسيج مفهوم الطبيعة، فقد حدد المادة والصورة، ثم انتقل إلى القوة والفعل، فمني الحيوان يتحول من حيوان بالقوة إلى حيوان بالفعل نتيجة حركة الطبيعة.

ويشير يحيى بن عدي لمرور الحركة بمرحلتين في الطبيعة فهناك فرق بين الحركة الأولى التي تكون كحركة البدن كله وبين الحركة الثانية التي تكون لأعضاء البدن، ولا ينسى أن يذكر يحيى بن عدي أن هذه الحركة هي مبدأ للطبيعة، فهي تحولها من حال إلى حال، فتحدث التغير والصيرورة على المادة التي هي القابل للصور المتعاقبة عليها، ويرى ابن عدي أن هذه الحركة هي حركة بالذات لا حركة بالعرض، ويذكر مثال أرسطو حول الطبيب الذي يشافي نفسه، فهي الشافي والمشفي في آن واحد، ولكن صفة المشفي موجودة بالعرض وذلك لأن هذه الصفة ليست موجودة بالذات في المريض، أي ليست من طبيعة المريض.

ويجب أن ننتبه إلى أن الحركة تحتاج لمادة (هيولى) التي هي القابل، تتحرك ليخرج منها موجوداً بالفعل، وهذه المادة التي هي على هيئتين: الأولى قبل قبولها للصورة وتركيبها معها وهذه لحال الهيولى، والثانية تشكلها مع الصورة لتكون مركباً معيناً أي تكون شيئا مؤلفا من مادة وصورة. أما ماهية المادة قبل اندماجها كمركب مع الصورة، فهي اسطقس مشترك لجميع المركبات، فتتكون منها جميع المركبات والأشياء وتنحل إليها. أما الهيئة الثانية للمادة هو كونها موضوعاً منفعلاً مستعداً لقبول صورة معينة([١٨]). الصورة التي تمثل جوهر الشيء وتكون المادة على ماهي هذه الصورة، فالصورة هي الماهية التي تفعل في المادة، وهي سبب الحركة التي تكون للمادة للتشكل كما تريد الصورة.

كما يعتقد يحيى بن عدي أن كل ما يوجد في الطبيعة يمكن تصوره ضمن مفهومي القوة والفعل، فما هو موجود بالقوة يحتاج لموجود آخر لكي يخرجه للوجود بالفعل وهذا يقع على كل الموجودات ما عدا الله، فهو يؤكد أن الله هو العلة الأولى والمحرك الأول للموجودات جميعاً، وهو فاعل بالفعل أبداً لأنه لا يشوبه شيء من القوة، وذلك لأنه بسيط بينما الموجودات مركبة من مادة وصورة أي من طبيعتين فاعلة ومنفعلة، فاعلة لأنها صورة، أي مبدأ التدبير والتصرف في المادة فهي ماهية المادة، ومنفعلة لأنها مادة هذه الصورة وموضوعها. ومما تطرق له يحيى بن عدي أيضا مفهوم الحركة، فذهب إلى أن الحركة كمال ما هو بالقوة بما هو كذلك([١٩])، وهو يعني بقوله (كمال) الفعل الذي هو متمم لنقص القوة، وذلك أن القوة ناقصة إذا قيست إلى الفعل المتمم لها. ويستمر في متابعته لأرسطو، حينما يذكر أن الحركة منها ما هو بالقوة ومنها ما هو بالفعل، ولذا فالكمال كمالان، ما انتهى فعله أي كإتمام بناء البيت، وهو كمال تبطل به القوة التي كانت عليه وكمال ناقص، أي أنها كمال ما يفنى من القوة كالطريق في استكمال بناء البيت([٢٠]).

ومن الملاحظ هنا أن يحيى بن عدي قدم مفهوم "الطبيعة" وما يتعلق بها، بحسب التصور الأرسطي الخالص دون تغيير يذكر أو إضافة، وذلك لأن هذا التصور يخدم رؤيته في المعرفة.

السعادة والمعرفة:

تبدأ المعرفة عند يحيى بن عدي من التجربة الحسية المباشرة، أي إن مبدأ المعرفة وأصلها الإحساس المباشر بالجزئي. ويذكر يحيى بن عدي أن مبدأ جميع معارفنا وعلومنا هو الحس، ومن الحس نرتقي إلى حصول الأوائل في العقل، التي هي أوائل البرهان ومبادئه، فوجب لذلك أن يكون كل ما لا يدرك بالحواس يصعب إدراكه علينا،

وأن يكون مبلغ صعوبته بمبلغ بعده عن الحواس[٢١]. وهذا ما تعارف عليه الفلاسفة المسلمون قبله، كما كان عليه الحال في فلسفة أرسطو.

المعرفة تبدأ من الحس وما يقع الحواس عليه من صور الموجودات الحسية، ومن خلال هذه الصور يتم الترقي إلى مراتب أعلى في المعرفة، وهي تكوين معاني كلية، نتيجة تكرار الصور التي يدرك الإنسان أنها تكوّن هذا المعنى العام، وبربط هذه المعاني العامة (الكليات) يتم التوصل للأحكام،وهذا أساس حصول المعرفة.

يقدم يحيى بن عدي تبريراً لعجزنا عن معرفة بعض الحقائق، فهو يرى"أن صعوبة إدراك المحسوسات تكون من جهتين: أحدهما من قبل خفاء المحسوس واستسراره. والأخرى من قبل ضعف الحس"[٢٢]، فهو يوجه أسباب عدم القدرة على الإدراك الحسي إلى جهة الموضوع والذات، فلا الموضوع ظاهر ويمكن إدراكه حسيا، ولا الحس نفسه قادر على الإدراك الحسي.

أما عجز عقولنا عن الإدراك العقلي لبعض الأمور فيرجعه يحيى بن عدي إلى سببين، وذلك بحسب نوع المعقول، فالمعقول بذاته، وهو شديد البيان والوضوح، يكون ضعف إدراكه لاحتجابه عنا، فرغم وضوحه، إلا أننا لا نملك القدرة على إدراكه ويشبّه يحيى بن عدي قدرتنا بعيون الخفاش حينما تلتقي ضوء الشمس، فرغم وضوح ضوء الشمس إلا أنها تعجز عن إدراكه ورؤيته، وكذلك عقولنا تعجز عن إدراك المعقول بذاته وذلك لأن الحق بذاته ليس في حس، والمعرفة لدينا تبدأ من الحس، من هنا يكون عجزنا عن إدراك الحق. كان هذا في المعقولات المفارقة، أما المعقولات التي في الهيولى، فعجزنا عن إدراكها أحياناً يرجع لعدم دربة عقولنا على التجريد، فالعقل الإنساني لا يدرك المعقول وهو مرتبط بالمادة، أي لابد أن يجرده من المادة ثم يدركه، فالعقل لا يدرك إلا عقلا ولكن حينما لا يكون متدربا ومتمكنا من عملية التجريد، يبقى هذا المعقول مقترناً بالمادة فلا تحدث عملية الإدراك العقلي[٢٣].

من أهم مسائل نظرية المعرفة مسألة الكليات، فيذكر يحيى بن عدي أن العلم لا يكون بما ليس موجوداً، والنفس العالِمة إنما تكون عالِمة بالفعل إذا صار فيها العلم،من هنا تأخذ الكليات أهميتها، فعلى الكليات تبنى البراهين ومنها تكون. وبما أن العلم هو إدراك حقائق الموجودات بما هي موجودات، فقد أشار يحيى بن عدي إلى أنواع من الوجود، منها الوجود بالطبيعة والوجود المنطقي والوجود إلهي، وينسب وجود الكليات إلى الوجود المنطقي، فهي صورة تتكون من مجموعة من الجزئيات، (الإنسان) لفظ كلي يطلق على كل من زيد وعمرو وخالد، فهو يحمل عليهم، ولكنه كلفظ وحده لا يكون متحققاً في الواقع، لذا، فهو ذو وجود منطقي يحمل على أشياء جزئية واقعية. هذا حال الكليات. وتكمن أهمية الكليات عند يحيى بن عدي باعتبارها الأساس الذي يبنى عليه العلم. فهي تتسم بالثبات، وهو شرط أساسي لقيام العلم، بعكس الجزئيات الخاضعة للكون والفساد، أي خاضعة للتغير.

يتم انتزاع الكليات من جملة إحساسات، أما القواعد الكلية فتنشأ عن تلك الإحساسات المستمرة حتى تصبح عادة، وحينما يدرك الإنسان هذه العادة يتكون لديه مفهوم عام هو القاعدة الكلية، وبالتالي فوجودها وجوداً ذهنياً يتكون بناء على الإحساسات المنعكسة عن الواقع المتكرر، وهنا نرى مرة أخرى أن المعرفة عند ابن عدي تبدأ من الحس ومنها يترقى الإنسان حتى يصل إلى المعرفة الكلية.

ويخلص يحيى بن عدي إلى أن فعل الإنسانية هو العقل بالفعل[٢٤]، ويذكر أن النظر هو التطرق من أشياء معلومة ظاهرة إلى علم أشياء خفية، أي مما هو محسوس إلى ما هو معقول. وهذا النظر منه ما هو علمي ومنه ما هو عملي، أي أحدهما هدفه العلم

فقط، بينما الآخر هدفه العلم من أجل العمل، وهذا النظر الأخير يعتمد على النظر العلمي بما يصل إليه من مبادئ وعلل للموجودات، في ترويه للحالات الجزئية والمتغيرة لكي يختار ما هو مناسب من فعل. فهو يشير إلى أننا " إنما قد علمنا إذا عرفنا العلل"(٢٥)، وبما أن" الأمور الهيولانية – لأنها في حركة تحت الكون والفساد لا تثبت على حال"(٢٦)، فإنه يستخدم منهج الروّية معها دون منهج العقل (البرهان)، ومنها أتى تقسيم يحيى بن عدي إلى نظر علمي وعملي، فالنظر العلمي يقوم على البرهان والنظر العملي منهجه التروي. وبما أن كل فعل لابد له من غاية، وبما أن العقل لا يفعل إلا بسبب، فإن يحيى بن عدي يرى أن غاية النظر العملي هو تحقيق السعادة القصوى للإنسان من خلال معرفة الفضيلة.

في نهاية الأمر، يمكن أن نقول إن يحيى بن عدي، تميز في نظريته في المعرفة عن أستاذه الفارابي، فرغم أنه قال إن النفس جوهر روحي قائم بذاته وهي صورة للبدن في آن واحد، ولها وظائف عدة، وأن هناك نوعان من الوظائف، منها ما يتعلق بالبدن ومنها ما يتعلق بالنفس ذاتها، وأن للعقل الفعال دور في هذه الوظائف. ورغم أن المعرفة العقلية مرتبطة بالحس، الذي اعتبره يحيى بن عدي مبدأ المعرفة، إلا أن هذه المعرفة تترقى حتى تتحول إلى نوع يختلف عن الحس. ومع أن يحيى بن عدي لم يقل بنظرية المعرفة الإشراقية أو نظرية الفيض. لكنه أشار إلى إمكانية أن يصل الإنسان إلى مرتبة الإنسان التام، وهو الإنسان الذي يمكن أن يحوز الحقائق فتحصل له السعادة القصوى، وذلك لأن السعادة الحقيقية هي التمام والكمال، تمام النفس الناطقة وكمالها، أي فعلها الحاصل عن حيازته، العقل عند حيازته للحقيقة. وهي المرتبة العالية التي تحتاج لمجاهدة النفس وممارسة الفضائل والحرص على حيازة كل خلق فاضل، أي أنها تكون بما يملك الإنسان من قدرة وعلم وإرادة، وليس فقط فيضاً من العقل الفعال.

يختلف الناس في تعاملهم مع معرفة الفعل سواء أكان حسناً أم قبيحاً. فقد صنف يحيى بن عدي أحوال الناس تجاه الأخلاق المكروهة في ثلاث فئات. فهو يذكر أن أول فئة تضم من يتظاهر بهذه الأخلاق القبيحة وينقاد لها، وهم الأشرار من الناس الذين لا يعرفون قبح هذه الأخلاق والذين تمكنت النفسان الشهوانية والغضبية من فرض سيطرتهما على النفس الناطقة.أما الفئة الثانية، فهي الفئة التي تنتبه بجودة الفكر وقوة التمييز، وتيقظ القوة الناطقة لقبح هذه الأخلاق، فتأنف منها وتبعد عنها. الفئة الثالثة، هي الفئة التي تنتبه وتدرك قبح هذه الأخلاق، ولكن إن تنبهت اتخذت ثلاث حالات، في الحالة الأولى تحس بقبح هذه الأخلاق وتحمل نفسها على تركها. والحالة الثانية، فإنها تتنبه لقبح الخلق وتروم تركه ولكنها لا تستطيع، ويتعذر عليها تركه، لعدم مطاوعة طبيعته له، وهذه الحالة يحتاج أصحابها إلى التدريب والتأديب على نيل الفاضل من الأخلاق والابتعاد عن الرذائل. والحالة الثالثة، فإنها وإن انتبه أصحابها لسوء الخلق، إلا أنهم لا تسمح أنفسهم لهم بترك القبيح من الأخلاق، ويصرّون بعد ذلك على التمسك بها مع علمهم بقبحها ورداءها. وهؤلاء يحتاجون إلى قوة السلطة، لإرغامهم على ترك هذا الخلق القبيح، عن طريق التخويف والعقوبة بعد الترهيب.

وهكذا للناس حالات مختلفة في تعاملهم مع معرفة الفعل الجميل والفعل القبيح، فمنهم من تكون المعرفة لديهم كافية من أجل القيام بالفعل الجميل، ومنهم من لا تكفيه معرفته لكي يفعل ما هو جميل، بل يحتاج إلى الارتياض والتدريب، وذلك للقيام بالكريم من الأخلاق، والابتعاد وترك السافل منها. هناك فئة ثالثة لا يردعها إلا السلطة وقوتها، فهي تجبر هذه الفئة على ترك القبيح، وإيتاء الجميل، عن طريق الترهيب والتخويف والعقوبة، لذا فإن معرفة الخلق الجميل والمحمود الفاضل، أو معرفة الخلق القبيح المذموم

الرذيل، لا تكفي لفعل الخلق الفاضل، أو ترك المذموم، وبالتالي لا تكفي للتحلي بالفضائل والبعد عن الرذائل.

هناك إذن عناصر أخرى غير المعرفة، وهي الارتياض والتدريب على الخلق المحمود، وقبل ذلك الإرادة والرغبة في فعل الفعل الجميل (٢٧)، فـ"الفكرة وحدها أو قل الرأي النظري أو الاعتقاد لا يكفي وحده أن يؤثر في سلوكنا، ولا يكفي أن يدفعنا إلى فعل ما"(٢٨).

ويبرز يحيى بن عدي دور السلطة أيضاً، لحث بعض الناس على الفعل الجميل، فهو يحتاج السلطة لكي يفعل، سواء كانت سلطة اجتماعية أي مجالس أهل العلم والزهاد الذين يمدحون صاحب الخلق الحسن ونقد من له خلق قبيح، أو السلطة السياسية التي يمثلها شخص الملك، وبمعاقبة صاحب الرذائل بالترهيب والترغيب وإذا لزم بالنفي.

إن الهدف والغاية من كل ذلك هو تحقيق السعادة للإنسان، فإن كان منتبهاً لقبح الخلق، ابتعد عنه، وإن لم يقدر، تدرّب على ذلك حتى يحوزه، فإن لم يرد، تتدخل السلطة، حتى تفرض عليه ذلك، وحينها قد يستطيع التخلي عن هذا الخلق السيئ، ولو لم يكن يرغب حينها، قد يستلذ بالابتعاد عما هو سئ، وحصول ما هو جيد له، ولو كان عن طريق القوة والسلطة، حتى يصل إلى سعادته.

لقد ربط يحيى بن عدي بين الإنسان التام والنظر والبحث عن المبادئ الأولى، والتطلع للحقيقه كما حدد غرضاً لهذا الإنسان – وإن كان يشير إلى أن هذا الإنسان يطمع دائما لما يتجاوز كل غاية – ليكون غرض الإنسان التام عنده " الإحاطة بماهيات الأمور الموجودة وكشف عللها وأسبابها"(٢٩).

ويحث يحيى بن عدي الإنسان لكي يكون" شعاره ليله ونهاره قراءة كتب الأخلاق وتصفح كتب السير والسياسات، وأخذ نفسه باستعمال ما أمر أهل الفضل باستعماله وأشار المتقدمون من الحكماء باعتباره، ويشدو أيضا طرفاً من أدب اللسان والبلاغة، ويتحلى بشيء من الفصاحة والخطابه، ويغشى أبداً مجالس أهل العلم والحكمة ويعاشر دائماً أهل الوقار والعفة"(٣٠) لكي يتمكن من حيازة الفلسفة العملية.

لقد أكد يحيى بن عدي أهمية العلم النظري والعملي، والحرص عليه ليتحقق الإنسان التام، كما بين الكيفية التي تساعده ليكون إنساناً تاماً، لم يكتف يحيى بن عدي بتأكيد أهمية المعرفة، وضعها في بدء حديثه عن الإنسان التام، بل انتقل منها إلى أن على الإنسان أن يضع لنفسه قانوناً راتباً لملذاته وشهواته، وهو هنا يقصد به الاعتدال، لكي يحقق الاتزان ويحكم السيطرة على النفس الشهوانية وكذلك الغضبية. وفوق الاعتدال والاتزان، يرى يحيى بن عدي ضرورة المحبة ونشرها وإعمارها في قلب الإنسان.

لكن الملاحظ هنا، أن المعرفة ليست كافية أيضا عند يحيى بن عدي لتحقيق السعادة القصوى للإنسان التام، رغم أنه قوي النفس الناطقة، التي لها سيطرة على قواه الشهوانية والغضبية. ورغم أن الفارابي يرى أن في (التأمل والتعقل) سعادة الفيلسوف، لأن فيها اكتفاءه الذاتي، إلا أن يحيى بن عدي لم ير هذا في التأمل كما رأى أستاذه، وقد أسهب في طرق نيل السعادة، فليست المعرفة وحدها كافية لتحقيق السعادة. بل لابد له من الارتياض وممارسة كل فعل جميل ومحمود وحيازة كل فضيلة. فطريق السعادة حتى للإنسان التام لابد من العلم والتأديب.

السعادة واللذة:

في المقالة العاشرة من الأخلاق إلى نيقوماخوس، يبحث أرسطو في مسألة اللذة، فينظر في معنى اللذة وأنواع اللذات، ويشير إلى أن اللذة لحظية، فهي ملازمة للحدث كما هي حال مُلازمة البصر لعملية الإبصار، فيقول: " الرؤية في أي لحظة هي دائمة تامة،

فيما يظهر، بمعنى أنها لا حاجة بها إلى شيء يأتي بعدها فيكمل طبيعتها الخاصة. ومن هذه الجهة، اللذة تقرب من الرؤية. إنها ضرب من كل لا ينقسم"[٣١].

كما أنه يشير إلى أن اللذة ليست حركة، لأن الحركة تتم في زمان، بينما اللذة تأتي تامة في كل لحظه منذ بدايتها حتى نهايتها، فهي في كل لحظة كل لا يتجزأ.

ويرى أن اللذة لها علاقة بالفعل، فهي "تنهي الفعل وتتمه"[٣٢]، ولكنها لا ترتبط به، فقد يستمر الفعل ولا تستمر اللذة وذلك لأن" جميع ملكات الإنسانية عاجزة عن الفعل باستمرار"[٣٣] على نفس الدرجة من القوة. وبما أن (اللذة) مرتبطة بالفعل، فهي مرتبطة بالحياة أيضا، لأن الحياة نفسها نوع من الفعل، فهي نشاط. ولكنها تختلف عن الحياة لأن الحياة نشاط مستمر واللذة لحظية.

ويؤكد أرسطو أن السعادة تختار لذّاتها، فهي مرتبطة بها ولكنها ليست مكملة لها، لأن السعادة مكتفية بذاتها من حيث هي غاية، فإذا كانت اللذة ليست السعادة، وكانت مرتبطة بالفعل، والسعادة مرتبطة بالفعل كذلك، ولكن بفعل أقوى وأسمى، فإننا نرى الكثير من الناس تستهين بالآلام الجسمية التي تلحقهم نتيجة طلبهم للسعادة، وهذا يدل على أن السعادة ليست تابعة للجسم بل بما يتحكم بالجسم أي النفس الناطقة (العقل). لأن فعل العقل فعل قوي ومتصل، لأن التعقل فعل متصل بخلاف أفعال الجسم المنفصلة كالأكل والشرب. ولما كان التعقل والتأمل يحقق لذة أكثر دواماً من أي لذة أخرى، فإنه يحقق سعادة أدوم. لذلك فإن ألذ الأفعال التي تنسب إلى الفضيلة هي تلك التي تكون حاصلة عن التعقل والتأمل في البحث عن الحقيقة وبالتالي عن الفلسفة. وهذه هي السعادة التامة، لديمومتها واكتفائها بذاتها، فالفيلسوف لا يطلب شيئاً سوى التأمل ويكتفي بهذا التأمل المؤدي إلى معرفة الحقيقة عن كل ما سواه، لأنه يحقق له سعادته. وهذا نجده عند ابن عدي حينما جعل من فضائل النفس الناطقة"اكتساب العلوم والآداب" [٣٤].

ويتابع يحيى بن عدي أرسطو في رأيه حول السعادة بصفتها لذة العقل الدائمة. حيث يصف يحيى بن عدي حال الفاضل حينما يقرأ ويسمع عن الأخلاق المحمودة بأنه يفرح ويبتهج ويلتذ "بذلك لذة عجيبة"[٣٥]، وكأن اللذة هنا لذة عقلية، وهي الأقرب للغبطة منها للفرح والاستمتاع، فالفرح مؤقت، وكذلك المتعة، وما يتعلق بالحس، أما الفاضل فسعادته بالسماع عن الأخلاق الفاضلة سعادة عقلية دائمة.

يذكر يحيى بن عدي أن اللذات والشهوات الجسمانية التي تكون من النفس الشهوانية، تكون للإنسان والحيوان، ويشير إلى أن محبة الشهوات والملذات يؤدي إلى ارتكاب الأفعال السيئة القبيحة، لذا فقد اعتبر يحيى بن عدي طلب اللذة شر والإسراف فيها قبيح ومكروه، وعلى ذلك فالاعتدال مطلوب وواجب. فالإنسان "إذا صدق نفسه، وجد أن شهواته ولذاته إنما هي ملذات وقت استعمالها فقط، فأما بعد مفارقتها فليست باقية عليه ولا نافعة له، ويجد عارها وشينها باقية على الدهر"[٣٦].

ومع ذلك فإن يحيى بن عدي يبني على الاعتدال لذا وضع قانونٍ راتبٍ لإشباع هذه الشهوات دون إفراط ولا تفريط، وذلك رغبة منه في تحقيق الاتزان بين حاجات الإنسان، الذي يشتمل بالإضافة إلى القوى ناطقة وقوى أخرى غير ناطقة.

يؤكد يحيى بن عدي أن كل فعل يطلب لغاية ما، "إن جميع من يفعل فعلاً من الأفعال إنما يقصد بما يفعله نهاية ما، هي غاية أفعاله تلك"[٣٧]، وغاية فعل الإنسان الأخلاقي إنما تكون من أجل الخير. والخيرات كثيرة ومتعددة، ومنها ما يكون لشيء وراءه، ومنها ما يكون الخير بذاته، وهو الخير الأسمى أو الأقصى، وهو السعادة. وبما أن الإنسان حيوان مدني، وبما أنه له ثلاث قوى، فإن سعادة الإنسان تكون على مستويين،

مستوى اجتماعي وآخر فردي. أما المستوى الفردي فقد بين يحيى بن عدي من قوى النفس والعلاقة بينها. وهذه القوى ثلاث، بحسب التقسيم الأفلاطوني للنفس الإنسانية، لكل قوة منها ما يسعدها وتلتذ به، وبالتالي فإن سعادة الإنسان ترتبط بما تلتذ به هذه القوى الثلاث وتستمتع. ولكن باتزان واعتدال وسيطرة من قبل النفس الناطقة. وأكد يحيى بن عدي أن هناك لذة مزيفة مؤقتة، ولذة دائمة متصلة وهذه هي السعادة القصوى، وترتبط بالقوة الناطقة، بينما تبقى اللذات المرتبطة بالقوة الشهوانية والغضبية هي لذات مؤقتة، واعتقد يحيى بن عدي بأن لذة الإنسان وسعادته تكون بلذة القوة الناطقة التي تميزه عن الحيوان. وهي تلك اللذة الدائمة التي لا يوجد مطلوب بعدها.

بما أن النفس فيها جزء ناطق، وفيها ما هو ليس كذلك، أي النفس الشهوانية والنفس الغضبية، إلا أن هاتين النفسين يجب أن تنقادا للقوة الناطقة، فتكبح هذه جماح الشهوانية والغضبية من خلال التعلّم والتأدّب. أي تعلّم أي الأفعال هو الحسن، والتأدّب على نيل هذه الأفعال باعتبارها فضائل في النفس الإنسانية، وينالها الإنسان ارتياضاً، وتهئ النفس الناطقة للوصول إلى مرحلة يستطيع فيها إدراك الحقائق عن طريق التأمل، وهذه هي السعادة القصوى التي يصل إليها الإنسان.

فيكون تعلّم الفضائل الأخلاقية وحيازتها بتكرار الأفعال الجميلة، فتتحول في النفس إلى هيئة راسخة، يفعل بموجبها الإنسان الفاضل الأفعال الجميلة. أما الفضائل العقلية فتكتسب بالتعلّم، وتحتاج إلى وقت لحيازتها. وهذا يكون متاحاً في حالة الاتزان والاعتدال أي الحياة الفاضلة التي يصل إليها الإنسان.

السعادة والخير:

يرى الفارابي أن السعادة غاية وكمال وخير وهي "غاية ما يتشوقها كل إنسان وإن كل ينحو بسعيه نحوها فإنما ينحوها على أنها كمال ما، فذلك مما لا يحتاج في بيانه إلى قول، إذ كان في غاية الشهرة. كل كمال غاية يتشوقها الإنسان فإنما يتشوقها على أنها خير ما، فهو لا محالة مؤثر. ولما كانت الغايات التي تشوق على أنها خيرات مؤثرة كثيرة كانت السعادة إحدى الغايات المؤثرة"(٣٨). كما أنه اعتبر السعادة أعظم الخيرات يتم السعى إليها الإنسان لذاتها لأن هناك خيرات يسعى لها ليس لذاتها مثل العلم الذي قد يطلب للوجاهه مثلا.

أما يحيى بن عدي فيرى أنه يجب على محب الكمال "أن يجعل همته فعل الخير مع جميع الناس"(٣٩)، وقد ربط يحيى بن عدي تحقيق الكمال بممارسة الفضيلة التي هي خير، واعتبر فعل الخير ضرورة حتمية للوصول للسعادة، لأن ممارسة الأفعال الحسنة يؤدي إلى تدرج القوة الناطقة في قوتها حتى تصل إلى مرتبة تمكنها من إحكام سيطرتها على القوتيين الشهوانية والغضبية، والتفرغ للتأمل المتصل الذي يحقق لها السعادة، لذلك حرص على ضرورة التعلّم والتدريب على الفعل الجميل. فمن "يبلغ الغاية من التمام ويرتقي إلى النهاية من الكمال، يحوز السعادة الإنسانية والرئاسة الحقيقية"(٤٠)، فيربط هنا بين الكمال والسعادة، الكمال الذي تتأسس عليه السعادة القصوى التي يمكن أن يصل إليها الإنسان.

ولكن السؤال هو: هل السعادة مرتبة يصل إليها الإنسان وتنتهي، أم أنها الحياة الأخلاقية التي يسعي فيها الإنسان للوصول إلى الكمال؟ فإذا قلنا إنها مرتبة يصل إليها الإنسان وتنتهي فإنها ستفقد صفة الديمومة، أما إذا قلنا إن السعادة التي قصدها يحيى بن عدي هي حياة الإنسان الفاضل كلها التي يبقى يسعى خلالها لتحقيق الحياة الخلقية المتزنة، التي يكافح فيها الشر، أي يكافح سيطرة نفسه الشهوانية والغضبية، محاولاً إحكام سيطرة القوة الناطقة عليهما، متحلياً بالمحبة، وإن كان باتجاه هاتين القوتين، فهو يدعو إلى

إشباعهما دون تفريط، وذلك لكي تستقر، ويكون هناك مجال من السلام عند القوة الناطقة، لكي تستطيع أن تمارس عملها، وهو التأمل والتعقل، وبالتالي سعادة من استقرار واتزان وبحث وتأمل عقلي يدخل لذة مستمرة للنفس.

ويساوي يحيى بن عدي بين السعادة والخير فيشير إلى أن الفضائل هي طريق السعادة، فتحقق السعادة يكون بالتحلي بمجموعة الفضائل الأخلاقية. التي يكون الغرض منها هو الخير الذي يراد لنفسه، لا لشيء آخر، ولذا ارتبطت الفضيلة عنده بفعل الخير والجميل.

إذن بلوغ السعادة يكون بالافعال الجميلة، والأفعال الجميلة عند الإنسان هي أفعال إرادية تصدر عن هيئات في النفس الإنسانية، وهذه الهيئات والملكات التي تصدر عنها الأفعال الجميلة هي الفضائل. فتكون الفضائل خيرات يقصد بها بلوغ السعادة. ويحيى بن عدي هنا لا يساوي بين السعادة والفضيلة، لأنه يعتبر الفضيلة طريقاً لحصول السعادة.

الإنسان التام:

الإنسان التام عند يحيى بن عدي "هو الذي لم تفته فضيلة، ولم تشنعه رذيلة. وهذا الحد قلما ينتهي إليه الإنسان. فإذا انتهي الإنسان إلى هذا الحد، كان بالملائكة أشبه منه بالناس"(٤١). ولكن استخدام يحيى بن عدى للفظ (ينتهي وانتهى) لا يعني انقطاعا في نهاية مسار تحقيق الإنسان لكماله بل يعني أن هناك مسيراً من حركة مستمرة حتى يكون الكمال، وهي الحركة التي يكون في آخرها التمام. وهذا التمام "غاية ما ينتهي إليه الإنسان، ونهاية ما هو منتهي له"(٤٢)، بمعنى أنه آخر ما يتطلع لبلوغه من الغايات وآخر ما يصل إليه. ويعتبره يحيى بن عدي ممكناً وبقدرة الإنسان واستطاعته الوصول إليه وتحقيقه.

ويرى يحيى بن عدي أن الإنسان التام لا بد أن يتصف بالصفات التالية:

أ- أن يكون متفقداً لجميع أخلاقه، الحسنة منها والسيئة، وهذا يدل على حرص يحيى بن عدى على اليقظة، والانتباه لكل ما يحصل عنه من أفعال، بحيث تكون القوة الناطقة في النفس منتبهة عندما تكون مصدر الأفعال. إن اليقظة تجعل في إمكان صاحبها التنبه للسئ من الأفعال وهو يتحول إلى خلق، وبذلك تكون اليقظة أساس امتلاك الفضائل والابتعاد عن الرذائل.

ب- أن يكون مستعملاً لكل فضيلة، ومجتهداً في بلوغ الغاية، فلا يكفي بأن يمتلك الفضيلة كخلق، بل لابد من تفعيلها في السلوك، بهذا يصل إلى التمام. لأن استعمال الفضائل يؤدي إلى اشتداد تيقظ القوة الناطقة، وتركيزها على كمالها، وتمامها، وبالتالي عشقها لهذا التمام والكمال.

ج- فإذا عشق الإنسان التمام والكمال؛ فإنه يكون الالتذاذ بمحاسن الأخلاق، فكل عاشق مستلذ بما يعشق، وعشق الإنسان التام هو عشق لما هو محقق له الكمال والتمام أي عشق للفضائل، ومستقبح ونافر من كل ما ينقص من كماله، أي المذموم من الأفعال والرذائل.

د- عنايته واهتمامه بتهذيب نفسه الناطقة، حتى تصل إلى كمالها وتحافظ عليه. فلا يستكثر ما اقتنى من فضائل، ولا يستصغر ما حصل له من رذائل؛ لأن استكثار الفضائل قد يدفع الإنسان للاكتفاء لديه منها، ويعتقد أن ما لديه كاف لتحقيق غايته من الكمال فإذا توقف عندما يملك واعتقد أنه كاف يبدأ الانحدار، ولتلافي هذا الخطأ الذي قد يقع فيه الإنسان، لابد من بقاء الإنسان في حركة دائمة في طلب الكمال، وكذلك حينما

يستصغر الرذائل، فإنه لن يرى في تكرار فعلها شائنة، حينها تتحول إلى خلق دون أن ينتبه لذلك.

ه- أن يعتقد أن الكمال أقل صفة من أوصافه، ويرى أن هناك دائما ما هو أعلى وأفضل من هذا الكمال الذي هو فيه ولا يعتبره الحد النهائي، حتى لا تقف في طلب ما هو أسمى وأكمل(٤٣).

ويرسم يحيى بن عدي الطرق المؤدية لنيل التمام والكمال بحيث تكون البداية من الاهتمام بالعلوم الحقيقية "أن يصرف عنايته إلى النظر في العلوم الحقيقة، ويجعل غرضه الإحاطة بماهيات الأمور الموجودة، وكشف عللها وأسبابها، وتفقد غاياتها ونهاياتها، ولا يقف عند غاية من عمله إلا ورنا بطرقه إلى ما فوق تلك الغاية"(٤٤). وهذه هي الفلسفة النظرية. كما إن عليه أن ينال شيئا من الفصاحة وأدب اللسان والبلاغة. ويكون كذلك بمجالسة أهل العلم والحكمة ومعاشرة أهل الوقار والعفة وقبل ذلك كله "يجعل شعاره ليله ونهاره قراءة كتب الأخلاق وتصفح كتب السير والساسات"(٤٥). وأخيراً تتبع ما أمر به أهل الفضل من الحكماء نفسه فيه وهذه موضوع الفلسفة العملية، وبذلك تكون الخطوة الأولى في طريق الحصول على التمام والوصول إلى الكمال في تحصيل الفلسفة النظرية والعملية، وهي خطوة خاصة بالقوة الناطقة.

أما الخطوة الثانية في الطريق إلى التمام والكمال؛ فتختص بالنفس الشهوانية، وتكمن في أن يضع من أراد التمام قانوناً راتباً لشهواته وذلك بقصد الاعتدال. فالفضيلة وسط بين طرفين إفراط وتفريط، لذا فإن إتيان الشهوة واللذة المعتدلة يساعد الإنسان في محاربة شهوته، التي يعتبرها عدواً لدوداً للأخلاق الفاضلة، ونظراً للقوة التي تتمتع بها يرى يحيى بن عدي أنه لابد للإنسان من مسايستها من أجل التحكم فيها من خلال الأخذ بالقليل منها، ونبذ الكثير الباقي، واعتبارها عدواً لابد من كبح ثورته ومحاربته، يرى يحيى بن عدي أن الإنسان متى ما أرخى لشهوته العنان؛ فقد السيطرة عليها وقادته إلى ما يسوؤه، فتضعه في موضع يبعده عن التمام. مما يجعل الفيلسوف عند يحيى بن عدي هو من يقدم مثالا حول الاعتدال في سياسة الشهوات في المأكل والمشرب وفي المال.

أما الخطوة التي تخص النفس الغضبية في طريق الإنسان التام، فهي أن يعتقد من يتناقش مع الغضبان، أن هذا الخصم في منزلة البهائم، أي أنه فاقد لسيطرة النفس الناطقة، فلا علم ولا روية تحكم فعله، لذا فلا بد من التوقف عن مناقشته.

أما الخطوة الرابعة في طريق بلوغ التمام، فهي أن يعّود محبُّ الكمال نفسه محبة الناس أجمع، والتودد لهم والتحنن عليهم والرأفة والرحمة بهم، ولا يفوت يحيى بن عدي أن يجد مبرراً فلسفياً لوجوب المحبة، فقد اعتقد أن الناس أجمعين تجمعهم نفس واحدة، فهم "فإن الناس قبيل واحد متناسبون، تجمعهم الإنسانية، وحلية القوة الإلهية التي هي في جمعيهم وفي كل واحد منهم وهي النفس العاقلة... فالإنسان بالحقيقة هو النفس العاقلة، وهي جوهر واحد في جميع الناس، والناس كلهم بالحقيقة شيء واحد، والأشخاص كثيرون"(٤٦).

فإذا كانت النفس العاقلة هي في جوهرها واحدة، متكثرة في القابل فقط أي الناس، لذا يكون من الطبيعي أن تكون المحبة بينهم بسبب جوهرهم الواحد، إلا أن السبب الذي أدى إلى الكره بينهم هو النفس الغضبية وحبها للترؤس، فيسيطر عليها الكبر والتسلط والأعجاب ويتمكن منها الحسد، لذلك رأى يحيى بن عدي أن ضبط النفس الغضبية يؤدي إلى تفشي المحبة بين الناس. أما ما يوجب المحبة فيرى يحيى بن عدى أن إعمال العقل هو ما يؤدي إلى استنتاج هذا الواجب، فالناس إما أفاضل أو نقصاء، وأفاضل الناس نحبهم

لكونهم كذلك، والنقصاء نحبهم رحمة لموضع نقصهم.

والخطوة الخامسة، هي أن يجعل محب الكمال فعل الخير همه، وإنفاق المال لحفظ ذكره بعد الممات والتحرز من فعل الشر.

أما الخطوة السادسة، فهي العلم بأن لا يَخفى شيئٌ، فكل ما يفعله معروف، فكما تعرف عن غيرك، فهو بدوره يعرف عنك.

لقد فرق يحيى بن عدى بين مرتبتين اجتماعيتين، عوام الناس والملك، في أثناء وصفه لطريق تحصيل التمام. وخص الملك ببعض الصفات والأمور. فهو يرى أن الملك"هو أحق الناس بطلب هذه المرتبة وأولاهم بالتجمل لبلوغ هذه المنزلة "(٤٧)، ويقصد يحيى بن عدي مرتبة الإنسان التام ومنزلة الكمال. وإن كان الإنسان العادي يستطيع الوصول إلى هذه المرتبة.

لقد أدرك يحيى بن عدى أهمية دور الملك في المجتمع، فهو يشير إليه كإنسان عليه مسؤولية أخلاقية تختص به. لذلك خصص له أخلاقاً تتلاءم مع وظيفته، ووصف له طريقاً خاصاً، وذلك ليعلّمه كيف يصل إلى مرتبة الإنسان التام.

الملك وطريق الإنسان التام:-

لقد رأى يحيى بن عدى أن على الملك الاهتمام بحاشيته وندمائه، فيحسن اختيارهم بحيث يكونون من أصحاب الأدب والوقار والعلم والحكمة، وذلك لكي تكون المجالس التي يحضرها نافعة له ولفكره، فما يُتداول فيها سيكون جوهر هؤلاء الندماء، إن كانوا أهل علم وآداب، سيكون مواضيعهم في العلم والأدب وما ينفع القوة الناطقة." فإن كان ملكاً أو رئيساً، فينبغي أن يجعل جلساءه ومناديمه، وحاشيته... موضوعاً بالأدب والوقار، مخصصاً بالعلم والحكمة، متحققاً بالفهم والفطنة، وبقرب مجالس أهل العلم ويبسطهم ويكثر مجالستهم والأنس بهم، ويجعل تفرجه وتفكهه مذاكرتهم في العلم وفنونه، وسياسة الملك ورسومه، وأخبار الحكماء وأخلاقهم، وسير الملوك الأخبار وعاداتهم"(٤٨).

وبذلك يكون أول اهتمامه بالقوة الناطقة، وبشقيها النظري والعملي، فهو يحث على التفكه بالعلم والأدب، وبسير الملوك والرؤساء وعاداتهم وأخبارهم، وكلا الجانبين يعززان القوة الناطقة، وأهمية تيقظها ودورها في وجود الأخلاق الجميلة.

أما النفس الشهوانية فيبين كيفية تربيتها، وبعد أن يذكر اللذة ومساوئها وصعوبة الاتزان في أخذها، وخاصة عند الملوك، وذلك لسهولة توافرها ولكونها عادة، يرى يحيى بن عدي أنه "ينبغي لمن طلب التمام أن يعلم أنه لا سبيل له إلى بلوغ غرضه، مادامت اللذة عنده مستحسنة، والشهوة مستحبة، وهذه الحال صعبة جداً على طالبها... وهي على الملوك والرؤساء أصعب وأبعد، لأن الملوك والرؤساء أقدر على اللذات، وأشد تمكناً، والشهوات واللذات لديهم معرضة، ولهم سجية وعادة، فمفارقتها عليهم متعذرة... إلا الملوك وإن كانوا أقدر على اللذات، وأكثر اعتياداً لها، فهم أعظم هما وأعز نفوساً"(٤٩). لذلك يرى يحيى بن عدي ضرورة أن يضع الملك قانوناً راتباً لرغباته وشهواته، فمن "رغب في سياسة أخلاقه، وأحب أن يسلك طريق الاعتدال في شهواته، أن يجعل له قانوناً يقتصر عليه في المأكل والمشارب، معروفاً بالكرم وهو أن لا يستبد بالمأكل والمشرب وحده،.، وإن كان ملكاً أو رئيساً فيجمع عليه حاشيته وندماءه، ويعم به أصحابه وأعوانه، ويتفقد بفضلاته أهل الفقر والمسكنة، وخاصة من سبقت له معرفة، أو تقدمت له حرمة"(٥٠).

وعلى الملك أن يراعي أحاسيس من يأكل عنده من مأكله ومشربه، فهو ينهى الملك عن بيان كرمه وكأنه تفضل عليهم، بل لابد له من أن يوضح أن اجتماعهم على

مائدته للأنس بهم والتمتع بصحبتهم. ويعيد التأكيد أن هذه الخصلة واجبة في الملوك والرؤساء أكثر من غيرهم، وذلك لاستحقاق حاشيتهم وجنودهم الإنفاق عليهم وأهل العلم والأدب والفقراء والمساكين. ويرى يحيى بن عدي في كل ذلك تثبيتاً للمُلك.

إني أجد أخلاق الملك كما يصفها يحيى بن عدى، وأفعاله التي يحثه عليها هي أمور وفضائل أخلاقية، وليست قوانين ونواميس دولة، كما فعل الفارابي في دولته. فيحيى بن عدي لم يصرح بأن يكون الإنفاق على الحاشية أو الجند أو أهل العلم إنفاقاً قانونياً يجب على كل ملك، بل أشار إليه كخلق جميل للملك، أي كفضيلة يختص بها الملك. حتى عندما تحدث عن فضيلة المحبة وأوجب على الملك محبة رعيته، فهو يشبهه برب الدار، فيقول "وذلك أن الملك ورعيته بمنزله رب الدار وأهل داره، وما أقبح رب الدار أن يبغض أهل داره، ولا يتحسن عليهم ولا يحب مصالحهم "(٥١).

وينبه الملك لسمة متحققة في كل اجتماع إنساني، وهي عدم ستر العيب، فكل عيب مفضوح، لذلك يجب على الملك أن يحافظ على الجميل من الأخلاق ويبتعد عن كل عيب ورذيلة، فهو يذكر أن كثيراً من الملوك والرؤساء يعتقدون أن عيوبهم مستورة عن الناس وغير بادية، ويُرجعون ذلك إلى هيبتهم وعظم سيطرتهم، ويستشعرون أن حاشيتهم وخواصهم لا يجسرون على إظهار أسرارهم، وهذا الاعتقاد ليس صحيحاً، لأن خواص الملك وحاشيته كما أنهم عنده ثقات أمناء، فلكل واحد منهم خاصة وثقة، ويُخرج إليه أسراره، والذي لا يستر الإنسان عنه أسرار نفسه، فمحال أن يستر عنه أسرار غيره، وهذه الحال طريق إلى انتشار معايب الملوك وتفشيها في الملك والمجتمع(٥٢).

يقول يحيى بن عدى: "الكامل من الناس الجامع للفضائل، متوثب بالطبع على الناقص من الناس فالإنسان التام رئيس بالطبع، إذا كان الملك تاماً جامعاً لمحاسن الأخلاق محيطاً بجميع المناقب، كان ملكا بالطبع، وإن كان ناقصا كان ملكاً بالقهر... فالواجب أن يصدق الملك همه إلى اكتساب الفضائل، واقتناء المحاسن ويطلب الغاية من المكارم، ويستصغر الكبير منها، حتى يحوز جميعها، ولا يرى بالنهاية، حتى يزيد عليها"(٥٣).

يميز يحيى بن عدى إذن بين الرئاسة الحقيقية والرئاسة المزيفة، أي (الملك بالقهر)، وذلك لأن الملك بالقهر لا يكون ملكا بالطبع بل يكون ملكاً بقوة خارجة عن طبعه. أما الملك بالطبع فهو إنسان جامع لكل الفضائل، الفضيلة تُكتسب بالتكرار حتى تكون عادة فهيئة راسخة في النفس، فيكون الفعل عنها تلقائيا، فيصدر عنه فعله كما لو كان صادراً عن طبيعته.

فالملك الحقيقي هو الإنسان الكامل الكاره لكل نقص وعيب، هو الذي لا يقنع إلا بما هو كامل كما أنه لا يتميز بالقناعة في هذه الصفة، أي أن يكون طموحاً دائماً وبشكل مستمر لنيل المراتب الأعلى في الفضائل والأخلاق الجميلة. في ذلك دلالة على أهم سمات الملك الخلقية وهي الهمة العالية والعظيمة(٥٤). فعظم الهمة لا تجعل الملك يكتفي بمرتبة دون أن يطمح للوصول إلى مرتبة أسمى من الكمال والتمام.

يعتبر الملك قوة فاعلة لتأديب أولئك الذين يعرفون الخلق القبيح ومع ذلك تصرون على فعله، وهنا يتضح دور السلطة المتمثلة في الملك، فيقوم بتأديبهم بالترهيب وإذا لزم النفي والإبعاد من المجتمع، حتى لا يتأثر به النشء والأحداث.

ولا بد للملك، من حيث كونه إنساناً تاماً، يعتبر نفسه قدوة مهمة لهؤلاء الأحداث للحصول على السعادة واكتساب الأخلاق. ورغم أن يحيى بن عدي اهتم بالملك وبوصف أخلاقه، وفصّل في الطريقة التي يمكن أن ينال بها السعادة القصوى، ولعل ذلك لإيمانه بالدور المهم الذي يؤديه هذا الملك في المجتمع وما يقع على عاتقه من مسؤولية أخلاقية، فقد أسهب يحيى بن عدى في الإشارة لعلاقة هذا الملك بحاشيته والفقراء من حوله وأهل

العلم، وأشار إلى أهميته كقدوة، وإلى أهميته كقوة وسلطة لفرض الأخلاق. إلا أن حديثه عن الملك والمجتمع لم يصل إلى مرتبة ما كتبه الفارابي حول المجتمع والأفراد، وعلاقة بعضهم ببعض وعلاقتهم بالدولة والملك. أي أن يحيى بن عدي لم يتكلم عن القوانين التي تنظِّم الاجتماع أو الدولة، ولم يحدد تراتبيه معينة للمجتمع. كما لم يذكر ما هي الخطوات والطرق لنيل السعادة المجتمعية، كما فعل بالنسبة للفرد. من حيث أنّ المجتمع، فرد وآخرون وملك ومؤسسات، ترتبط بعضها ببعض بعلاقات مختلفة ومتصارعة، فهي تحتاج لنظم وقوانين تسيِّرها، حتى يكون الاتزان والاعتدال الذي يحقق السعادة.

لقد تناول يحيى بن عدي الإنسان والقوى الثلاث التي تشكل النفس فيه، وتتصارع فيما بينها، ووضع لها طريقا يضمن اتساقها واتزانها، في سبيل تحقيق سعادتها، ولكنه لم يقم بتقديم أي ترتيب من هذا النوع للمجتمع ليضمن نوعاً من السعادة الجمعية، ليتضح أن السعادة عند يحيى بن عدي هي سعادة فردية على الرغم مما ذكره ابن عدي عن أهمية الملك ومسؤولياته.

يخلص يحيى بن عدي إذن إلى أن السعادة للإنسان ممكنة، وتكون هنا في هذه الحياة، أي أنها سعادة واقعية، لأنه يقرنها بالحياة المعاشة. كما أنه يرى أن الفكر والتعقل ليس بكاف للكف عن الرغبات والشهوات التي ترتبط بالجسم، بل أشار لضرورة وضع قانون راتب لإشباعها، فلا إفراط ولا تفريط، وذلك لكي يحصل الاتزان الذي يرغب، ويصل إلى الاستقرار الذي يريد، والذي يمكنه من الانشغال بالقوة الناطقة وتطويرها وتفعيلها، ومن ثم من عيش السعادة، لأن السعادة تحدث حينما يستطيع الإنسان الوصول إلى مرحلة يستطيع فيها أن يتفرغ للتأمل والانشغال بالقوة الناطقة، وهذه المرتبة لا تكون إلا بالقانون الراتب للقوة الشهوانية. وحينما يتم الوصول لمرحلة كمال القوة الناطقة، تفرض هذه القوة سيطرتها على القوتين الأخريين، فتستطيع بذلك إحكام اتزانهما واستقرارهما، فلا يبقى عند الإنسان في هذه المرتبة مجال لفعل الشر، بل لا يبقى إلا الخير وفعله وتحصيله من خلال إعمال العقل، والتحكم بكل الأفعال واختيارها، وهنا يحقق الإنسان السعادة في حياته دون الانتظار إلى ما بعد الموت. وهنا يختلف يحيى بن عدي عن بقية الفلاسفة المسلمين السابقين وعلى الأخص الفارابي، الذين كانوا يرون أن السعادة لا تتحقق للنفس إلّا بعد مفارقتها البدن. بينما يرى يحيى بن عدي أن نفس الإنسان إذا وصلت إلى مرتبة الكمال ويصير الإنسان في مرتبة التمام فإنه تحصل له السعادة القصوى.

Abstract

Happiness when Yahya bin Oday

By Laza Ayad Al – Otaibi

This study aims to explain Yahya ibn Adi's definition of Happiness, and their relationship to knowledge, to the good action, to the good and evil and to freedom of the will.

Hi discusses the possibility of attaining happiness through virtuous actions which depend on understanding and reasoning. The concept of happiness, the concept of virtue, the role of the rational soul in attaining happiness and how human actions related to his reason and will.

In his moral philosophy, Yahya ibn Adi considers human being free, i.e he can do and not to do. For this very reason Yahya ibn Adi presents an educational vision which enable human beings to achieve their ultimate happiness.

Yahya ibn Adi asks man to occupy himself with studying sciences and looking into books of ethics and politics, to keep his soul alert, which leads the soul to know what is good and what is evil actions, when this end achieved the soul became interested in doing good actions.

Yahya ibn Adi discussed the human action and its conditions, he considered man a free subject who has volition and the power to do or not to do.

Yahya ibn Adi believed that man can achieve the ultimate stage of his perfection, that is the state of the perfect man. This stage depends on providing the soul with the best knowledge and a discipline of purification of the soul. When this stage reached, there will be a law of the soul which makes the perfect man act always autonomously without thinking or reasoning.

الهوامش

(*) أبو زكريا يحيى بن عدى (٨٩٣م ــ ٩٧٤م) هو أحد الفلاسفة النصارى العقيدة ، الإسلامى ثقافة وفلسفة . كان تلميذًا مباشرًا لكل من الفارابى (٨٧٣م ــ ٩٥٠م) ، وأبى بشر متى بن يونس (٨٧٠م ــ ٩٤٠م) . بدأ حياته بدراسة المنطق ، واشتغل فى فترة التحصيل العلمى بنسخ الكتب مما مكنه من الاطلاع على الفلسفة ، وعلم الكلام، وأصول الفقه والتصوف . ترك يحيى بن عدى تراثًا فلسفيًا يُقال انه بلغ ٤٩ عملا بعضه مترجم ، وبعضعه يغلب عليه الشرح والتلخيص ، وتوجد بعض الأعمال التى يغلب عليها طابع التأليف . ومن جملة الأعمال المترجمة نجد "القوانين" لأفلاطون ، و" ما بعد الطبيعة " لأرسطو . ومن أعماله المؤلفة نجد " شرح مقالة الإسكندر" ، " مقالة فى الموجودات " ، " المسائل" ، " نفسير كتاب طوبيقا أرسطوطاليس" ، " مقالات فى سياسة النفس " . انظر أ.د.فيصل بدير عون (تحقيق وتقديم وتعليق) (٢٠١٥)، رسالتان فى الأخلاق ــ جالينوس ــ يحيى بن عدى، دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، ص١٣١، ١٣٣، ١٣٥، ١٣٦.

(١) ابن عدي، يحيى،(١٩١٣)، تهذيب الأخلاق، تحقيق جرجس فيلوثاوس عوض، القاهرة، المطبعة المصرية الأهلية، ص ٤٦.

(٢) يذكرنا كلام يحيى بن عدى هنا وتقسيمه للموجودات إلى جواهر معقولة ــ الله، والعقل ، والنفس ــ وجواهر محسوسة بتقسيم أفلوطين للعالم إلى عالم معقول يتضمن الواحد، والعقل الكلى ، والنفس الكلية ، هذا من جهة ومن جهة أخرى الطبيعة أو العالم المادى المحسوس الذى فاض عن العالم المعقول . انظر أفلوطين، (١٩٩٧)، التاسوعات، ترجمها من الأصل اليونانى إلى العربية: د.فريد جبر، مراجعة :

د.جيرار جهامى ، د.سميح دغيم، مكتبة لبنان، لبنان، ت٥،ف١٠،١، ٤.
(٣) ابن عدي، يحيى، (١٩٨٨)، مقالات يحيى بن عدي، تحقيق سحبان خليفات، الأردن: منشورات الجامعة الأردنية، ص٢٣٢ .

(٤) تكاد تتطابق الأوصاف التى وصف بها يحيى بن عدى الله مع ما قاله أرسطو عن الإله ــ المحرك الأول غير المتحرك ــ الذى يعد صورة خالصة ، موجود بالفعل، بسيط، ليس بجسم، لا يتغير ولا يتحرك، أزلى أبدى .
Aristotle ;Metaphysics,**Trans. into Eng. under the Editorship of:**J.A.Smith,W. D. Ross,The Clarendon press,Oxford,١٩٠٨, B.IX.Ch.٨,١٠٤٩b,١٠٥٠b,B.XII,Ch.٧,١٠٧٣a, Physica,**Transl. by** :R. P. Hardie,R. K. Gaye,under the editorship of:W. D. Ross , in The Works of Aristotle,Vol. II, The Clarendon press,Oxford,١٩٤٧, B.VIII,Ch.٦,٢٥٩a .
(٥) انظر ابن عدي، يحيى، المقالات ، ص٢٦٦.
(٦) المرجع السابق، ص٢٣٢.
(٧) انظر المرجع السابق، ص٢٣٢– ص٢٤٧.
(٨) إن أوصاف النفس عند يحيى بن عدى هى ذاتها ما وصف به أرسطو النفس من حيث إنها صورة للبدن ، غير جسمية ، وكمال أول للجسم . انظر أرسطوطاليس، (١٩٦٢)، كتاب النفس، نقله إلى العربية أحمد الأهواني، راجعه عن اليونانية الأب جورج شحاته قنواتي، مصر: دار إحياء الكتب العربية، ك٢، ف١، ٤١٢أ.
(٩) انظر ابن عدي، يحيى، المقالات ،ص٢٦٨.
(١٠) انظر، أرسطوطاليس، (١٩٦٢)، كتاب النفس، نقله إلى العربية أحمد الأهواني، راجعه عن اليونانية الأب جورج شحاته قنواتي، مصر: دار إحياء الكتب العربية، ك ٣ العقل الفعال فقرة ١٥.
(١١) إن تقسيم العقل الثلاثى عند يحيى بن عدى هو نفس تقسيم أرسطو له إلى عقل هيولانى أو عقل بالقوة قادر على اكتساب المعرفة ، وعقل بالملكة ، وعقل فعال مفارق أزلى . انظر أرسطو: المصدر السابق ، ك٣، ف٤، ٤٢٩ب، ف٥، ٤٣٠أ.
(١٢) ابن عدى، يحي، مقالات، ص١٧٢.
(١٣) لقد تحدث أفلاطون عن التقسيم الثلاثى للنفس فى محاورة الجمهورية . وبيّن علاقة أجزاء النفس الثلاثة بعضها ببعض فى محاورة فايدروس ؛ فالنفس تشبة العربة التى يقودها سائق ويجرها جوادين احدهما جامح ، والآخر مطيع للسائق . فأما سائق العربة فهو العقل ، وأما الحصان الجامح فهو القوة الشهوانية ، وأما الحصان المطيع للسائق فهو النفس الغضبية . والإنسان لكى يكون فاضلاً لابد من أن تسيطر القوة العاقلة على القوة الشهوانية بمساندة القوة الغضبية . انظر **أفلاطون،**(١٩٨٥)، الجمهورية، **دراسة وترجمة:**د.فؤاد زكريا، **مراجعة:** د.محمد سليم سالم،الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ك٤، ٤٤١ج ، فايدروس، (١٩٨٦)، **ترجمة وتقديم:** د.أميرة حلمى مطر، الطبعة الأولى، دار المعارف، القاهرة، ٢٤٦ب.
(١٤) ابن عدي، يحيى، تهذيب الأخلاق، ص٤٩.
(١٥) نفس المصدر السابق، ص٥١.
(١٦) ابن عدى، يحي ، مقالات، ص٢٢٧.
(١٧)**Aristotle;**De Caelo,**Trans. into Eng. By:**J.L. Stocks,**under the Editorship of:** W. D. Ross,The Clarendon press,Oxford,١٩٤٧,B.III, Ch.٢,٣٠١b.
وانظر كذلك ابن عدى، يحي، مقالات، ص٢٦٩.
(١٨) يبدو واضحا هنا تأثر يحيى بن عدى بأفلاطون وأرسطو فى تصورهما للمادة الأولية . فالمادة الأولية التى وجدت منها موجودات العالم عند أفلاطون هى القابل التى تتقبل كل الأشكال والصفات وهى فى ذاتها بلا صفات. و منها أوجد الصانع العناصر الأربعة : النار ، والماء، والهواء، والأرض .
See Plato;Timaeus,Transl. with Commentary by:Francis Macdonald Cornford,in Plato's Cosmology,Kegan Paul ,Trench Co.,London,١٩٣٧,٥٠c
Seeوقد وافق أرسطو أفلاطون فى وصفه للمادة بإنها مجرد قوة قابلة لأن تتشكل بأى صورة وأى شكل .
Aristotle; Metaphysics,B.VII,Ch.٣,١٠٢٩a

(١٩) ابن عدى، يحي ، مقالات، ص٢٧٢.
(٢٠) انظر نفس المصدر، نفس الصفحة.
(٢١)ابن عدى، يحي ، مقالات،ص٢٢٧.
(٢٢) المصدر السابق، نفس الصفحة.
(٢٣) انظر المصدر السابق، نفس الصفحة.
(٢٤) انظر المصدر السابق، ص ٢٢٥.
(٢٥) المصدر السابق، ص٢٥٥.
(٢٦) المصدر السابق، ص٢٦٠.
(٢٧) يتفق يحيى بن عدى فى أهمية التدريب على الخلق الحسن ليكون الإنسان محمود الخلق مع ما قال به أرسطو فى كتاب " الأخلاق إلى نيقوماخوس " من أن الفضائل الأخلاقية لا تكتسب إلا بالمران .
SeeAristotle;Ethica Nicomachea,**Transl.by:**W.D.Ross**,underthe Editorship of:** W.D.Ross,in The Works of Aristotle,Vol.IX, Oxford University Press,London, ١٩٤٩.,B.II,Ch.١,١١٠٣a.
(٢٨) سيد أحمد،محمود، (٢٠١١)، الأخلاق بين العقل والوجدان، الكويت: دار الآفاق ، ص٣٢.
(٢٩) ابن عدي، يحيى،تهذيب الأخلاق، ص ٧٧
(٣٠) المصدر السابق، ص ٧٧
(٣١) أرسطوطاليس، (١٩٢٤)، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ترجمة لطفي السيد، القاهرة: دار الكتب المصرية، ك١٠ب٣ف٢.
(٣٢) المصدر السابق، ك١٠ب٤ف٢.
(٣٣)المصدر السابق، ك١٠ب٤ف٦.
(٣٤) ابن عدي، يحيى، تهذيب الأخلاق، ص٥٣.
(٣٥)المصدر السابق، ص ٤٧.
(٣٦)المصدر السابق، ص ٧٥.
(٣٧)ابن عدي، يحيى، مقالات ، ص ٢٤٨.
(٣٨) الفارابي، أبو نصر، (١٩٨٧)، رسالة التنبيه على سبيل السعادة، دراسة وتحقيق سحبان خليفات، الأردن: مطبوعات الجامعة الأردنية، ص ١٧٧.
(٣٩) ابن عدي، يحيى، تهذيب الأخلاق، ص ٨٣.
(٤٠) المصدر السابق، ص ٨٧.
(٤١) ابن عدي، يحيى، تهذيب الأخلاق، ص٧٦.
(٤٢) المصدر السابق، ص٧٧.
(٤٣) انظر نفس المصدر نفس الصفحة.
(٤٤) المصدر السابق، ص٧٧.
(٤٥) المصدر السابق، نفس الصفحة.
(٤٦) المصدر السابق، ص٨٢.
(٤٧) المصدر السابق، ص٨٥.
(٤٨)المصدر السابق ص ٧٧–٧٨
(٤٩) المصدر السابق، ص ٧٨ – ٧٩.
(٥٠) المصدر السابق ، ص ٧٩.
(٥١)المصدر السابق، ص ٨٣.
(٥٢) انظر المصدر السابق، ص ٨٤.
(٥٣) المصدر السابق، ص ٨٥.
(٥٤) انظر المصدر السابق، ص ٨٦

المصادر والمراجع

١ــ المصادر:

أــ المصادر العربية :

- ابن عدي، يحيى، (١٩٨٨)، **مقالات يحيى بن عدي**، تحقيق سحبان خليفات، الأردن: منشورات الجامعة الأردنية.
- ـــــــ،(١٩١٣)،**تهذيب الأخلاق**، تحقيق جرجس فيلوثاوس عوض، القاهرة، المطبعة المصرية الأهلية.
- أرسطوطاليس، (١٩٦٢)، **كتاب النفس**، نقله إلى العربية أحمد الأهواني، راجعه عن اليونانية الأب جورج شحاته قنواتي، مصر: دار إحياء الكتب العربية.
- ـــــــ، (١٩٢٤)، **علم الأخلاق إلى نيقوماخوس**، ترجمة لطفي السيد، القاهرة: دار الكتب المصرية.
- أفلاطون،(١٩٨٥)، **الجمهورية**، دراسة وترجمة:د.فؤاد زكريا، مراجعة: د.محمد سليم سالم،الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة .
- ـــــــ ، (١٩٨٦)، **فايدروس**، ترجمة وتقديم: د.أميرة حلمى مطر، الطبعة الأولى، دار المعارف، القاهرةــ.
- أفلوطين، (١٩٩٧)، **التاسوعات**، ترجمها من الأصل اليونانى إلى العربية: د.فريد جبر، مراجعة : د.جيرار جهامى ، د.سميح دغيم ، مكتبة لبنان ،لبنان.
- الفارابي، أبو نصر، (١٩٨٧)، **رسالة التنبيه على سبيل السعادة**، دراسة وتحقيق سحبان خليفات، الأردن: مطبوعات الجامعة الأردنية.
- أ.د.فيصل بدير عون (تحقيق وتقديم وتعليق) (٢٠١٥)، **رسالتان فى الأخلاق ــ جالينوس ــ يحيى بن عدى**، دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة.

ب ــ المصادر الأجنبية :

- **Aristotle;**De Caelo,**Trans. into Eng. By:**J.L. Stocks,**under the Editorship of:** W. D. Ross,The Clarendon press,Oxford,١٩٤٧.
- ـــــــ**;** Ethica Nicomachea,**Transl.by:**W.D.Ross**,underthe Editorship of:** W.D.Ross,in The Works of Aristotle,Vol.IX, Oxford University Press, London , ١٩٤٩.
- ـــــــ ;Metaphysics**,Trans. into Eng. under the Editorship of:**J.A.Smith,W. D. Ross,The Clarendon press,Oxford,١٩٠٨
- ـــــــ;Physica,**Transl. by** :R. P. Hardie,R. K. Gaye,under the editorship of:W. D. Ross , in The Works of Aristotle,Vol. II, The Clarendon press,Oxford,١٩٤٧.
- **Plato**;Timaeus,Transl. with Commentary by:Francis Macdonald Cornford,in Plato's Cosmology,Kegan Paul ,Trench Co.,London,١٩٣٧

٢- المراجع:

- سيد أحمد،محمود، (٢٠١١)، **الأخلاق بين العقل والوجدان**، الكويت: دار الآفاق.