







بمجة التأليف والترجمة والنشر سنة ١٩١٤

---

علم الأخلاق

الى

نيقوماخوس

---

”الجزء الأول“

---









تمثال أرسطو طاباليس المحفوظ في رومة في سراى إسپادا







# علم الأخلاق

إلى

نيقوماخوس

تأليف

أرسطوطاليس

ترجمه من اليونانية الى الفرنسية وصدره بمقدمة ممتعة في علم الأخلاق  
وتطوراتاه وعلق عليه تعليقات تفسيرية

بارتلمى ساتيلير

أستاذ الفلسفة اليونانية في الكوليج دي فرنس ثم وزير الخارجية الفرنسية

ونقله الى العربية

أحمد لطفى السيد

مدير دار الكتب المصرية

الجزء الأول

مطبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة

١٩٢٤ - ١٩٢٤



# فهرس

## الجزء الأول من علم الأخلاق

صحيفة

مقدمة بارتلمى ساتهليلر (مترجم أرسطو من اليونانية) : التبح الذى يجب أن يسلك  
فى علم الأخلاق - القضايا المسئلة التى عليها يتأسس - النتائج المحققة لتلك القضايا  
البيكولوجية - تطبيقات علم الأخلاق - روابط الأخلاق بالسياسة - مذاهب الفلسفة  
الأخلاقية - أفلاطون - فى أن نظريته هى أتم النظريات وأقبلها للعمل بها ، وأنه يهدى  
سقراط قد حل جميع المسائل الأصيلة التى تتعلق بطبع الإنسان وما قدّر له على طريقة تكاد  
تكون مصمومة من الخطأ - فى أن هذا المذهب جميل وحق أبدا - أرسطوطاليس -  
المواقفات والفروق بينه وبين أفلاطون - أنه اتخذ فى اعتباره السعادة هى الغرض  
الأسمى للحياة - إيضاح نظرية الأوساط والدفاع عنها - صوراً أخلاقية - النظريات العجيبة  
للعدل والصدقة - الرواقية اليونانية - قيمتها - عيوبها - "كنت" أكبر الأخلاقيين  
المتأخرين - قصوره طه - لا أدريته - قيمة مذهبه - اعتبارات على الأدب العمل مطبقة  
على هذا القرن (التاسع عشر) ... .. ١

## الكتاب الأول

### نظرية الخير والسعادة

الباب الأول : الخير هو غرض أفعال الانسان جميعها - اختلاف الغايات التى تبغها  
ومراتبها - أهمية الغرض والخير الأعلىين - رفعة علم السياسة ، وأنه هو وحده القادر على أن  
يعلنا إياهما - مرتبة الضبط التى يمكن طلبها فى هذا العلم - فى أن الشاب قليل الصلاحية  
لدرس السياسة ... .. ١٦٧

الباب الثانى : فى أن الغرض الاسمى للانسان باجماع الناس هو السعادة - اختلاف الآراء  
فى طبيعة السعادة ذاتها ، ولا يدرس فى هذا الكتاب إلا أشهرها وأرجحها - تحالف الأنماط  
من جهات الصدور عن المبادئ أوالانتهاء إليها - المرء يحكم عموما على السعادة بالعيشة التى  
يعيشها ، فالبحث عن الذات كاف فى نظر المامى ، وحب المجد نصيب الطامع الراقية وكذلك  
حب الفضيلة - عدم كفاية الفضيلة وحدها فى تحقيق السعادة - احتقار الثروة ... .. ١٧٥

- الباب الثالث : المعنى العام للسعادة - انتقاد مذهب "المثُل" لأفلاطون - ردود مختلفة - الخير ليس واحدا ما دام أنه في "المقولات" وأنه يوحد عدة علوم للخير - في أن الخير والخير يشبهان - الفيثاغورثيون أو "إسفسيف" - التمييز بين الخيرات التي هي خيرات بذاتها وبين التي ليست خيرات إلا بسبب شيء آخر - صعوبات هذا التمييز -
- أكد الوسائل لمعرفة الخير هو درسه في الخيرات الخصوصية التي يملكها الانسان ويستعملها ... ١٨١
- الباب الرابع : الخير في كل صنف من الأشياء هو الغاية التي لأجلها يعمل الباقي - السعادة هي الغاية الأخيرة لجميع أعمال الانسان، فهي مستقلة وكاملة - السعادة لا تفهم حق الفهم إلا بمعرفة العمل الخاص للانسان، وهذا العمل هو فاعلية النفس المهيّرة بالفضيلة ... ١٨٩
- الباب الخامس : في أن رسم السعادة هذا ناقص قصا لا مناص منه - الزمان يتم هذه النظريات - لا ينبغي أن يتمس الضبط في جميع الأشياء على السواء - أهمية هذه المبادئ... ١٩٦
- الباب السادس : التدليل على صحة حدّ السعادة الذي عرض آتما - لإدراك هذا التعريف إدراكا تاما يلزم تقريبه من المحمولات المختلفة للسعادة التي يحملها عليها العوام - تقسيم الخيرات إلى ثلاثة أنواع : خيرات البدن ، وخيرات النفس ، والخيرات الخارجية - السعادة تستلزم الفاعلية حتما - الفاعلية التي تسيّرنا بالفضيلة هي الشرط الأعلى لسعادة الإنسان، ومع ذلك فإن الخيرات الخارجية تتم السعادة أيضا، فهي توابع ضرورية لها على ما يظهر ... ١٩٨
- الباب السابع : السعادة ليست معلولة للصادقة، بل هي هبة من الله ونتيجة لمجهوداتنا معا - شرف السعادة المفهومة على هذا المعنى - هذه النظرية تأتلف تماما مع الفرض الذي ترى اليه السياسة - الانسان وحده من بين جميع الكائنات هو الذي يمكن أن يكون سعيدا، لأنه هو وحده الجدير بالفضيلة - لا يمكن أن يقال على انسان إنه سعيد ما دام حيا ومرضا الى نكبات الجد - هل يشعر الانسان بالخيرات وبالشرور بعد الموت ؟ ... ٢٠٤
- الباب الثامن : لا حاجة الى انتظار موت انسان حتى يقال إنه سعيد ، فان الفضيلة هي علة السعادة الحقة . وليس شيء أكد في الحياة الانسانية من الفضيلة - التمييز بين حوادث حياتنا من جهة كونها كثيرة الأهمية أو قليلة - إن المحن تقوى الفضيلة وتريدها ، فان امرأ الخير لا يكون بانسا البتة - بشاشة الحكيم وثبات خلفه - ضرورة الخيرات الخارجية الى حدّ معين ... ٢٠٩

- الباب التاسع : في أن حظ أولادنا وأصدقائنا مؤثرينا ، بل من المحتمل أننا حتى بعد موتنا نهم بشؤونهم - طبيعة التأثيرات التي يمكن أن يشعر بها الانسان أيضا بعد أن يخرج من الحياة - هذه التأثيرات يجب أن تكون قليلة الحدّة ... .. ٢١٤
- الباب العاشر : أول بالسعادة أن تستحق احترامنا لا مدحنا - في أن طبع الأشياء التي يمكن مدحها هو دائما إضافي وتبني - الأشياء الكاملة لا يجوز عليها المدح ، بل لا يمكن إلا الإيجاب بها - نظرية "أودوكس" البديعة على اللذة - السعادة تستوجب احترامنا ، لأنها أيضا المبدأ والمطلبة للتغيرات التي نرغب فيها بسعيها للوصول إلى السعادة ... .. ٢١٦
- الباب الحادى عشر : إذا أريد فهم السعادة ، ينبغي درس الفضيلة التي نوتبها - الفضيلة هي الموضوع الأصلي لأعمال الرجل السياسى - لكي يحسن الرجل حكم الناس ينبغي أن يكون قد درس النفس الانسانية - المحدود التي ينبغي أن تحدّها بها هذه الدراسة - الاستشهاد بالنظريات التي قررها المؤلف على النفس في مؤلفاته المذهبية - جرآن أمليان في النفس أحدهما غير قائل والثانى ذو عقل - تقسيم الجزء غير العاقل الى جزء حيوانى وثباتى محض ، والى جزء يمكنه أن يطبع العقل وان كان لا عقل له - تقسيم الفضائل الى فضائل عقلية وفضائل أخلاقية ... .. ٢١٩

## الكّاب الثّانى

### نظريّة الفضيلة

- الباب الأوّل : في تمييز الفضائل الى فضائل عقلية وفضائل أخلاقية - الفضيلة لا تتكون إلا بواسطة العادة - الطبع لا يجب لنا إلا استعدادات ، ونحن نحيلها الى ملكات محدّدة معينة بالاستعمال الذي نستعملها فيه ، فان المرء لا يتعلم إحسان الفعل الا بأن يفعل - الأهمية القصوى للمادات ، فينبغى أن يتباد الانسان مادات طيبة منذ طفولته الأوّل ... .. ٢٢٥
- الباب الثّانى : إن المصنّف في علم الأخلاق لا يمكن أن يكون نظريا محضا ، بل يجب أن يكون على الخصوص عمليا مهما كان مع ذلك شأن التردّد الحتمى للتفاصيل التي يتدخّل فيها - ضرورة الاعتدال - كل إفراط بالأكثر أو بالأقل يفسد الفضيلة والحكمة ... .. ٢٢٩



## فهرس الجزء الأول

صيفة

الباب الثالث : لى يمد المره الحكم على ملكاته يلزمه أن يعبر احساسات الة والألم التى يبعدها بعد الفعل - الخير يذ له عمل الخير والشرير يذ له عمل الشر - حكمة أطلالون - فى تأثير الة والألم فى الفضيلة تأمرا عاليا - حسن التصرف أو سوءه فى الة والألم هو مناط التميز بين الناس - على الأخلاق والياسة يجب أن يشغلا كلاهما على الخصوص بالذات والآلام ، وهذا أيضا ما سيكون فى هذا المؤلف ... .. ٢٣٢

الباب الرابع : إيضاح هذا المبدأ : أن الانسان يصير فاضلا بأن باقى أفعال الفضيلة - الفرق بين الفضيلة وبين الفنون العادية - لىكون الفعل فاضلا حقيقة يلزم توافر ثلاثة شروط : العلم ، والإرادة ، واليات - الشرط الأول هو الأهل أهمية - الكيفية الغربية لعوام الناس فى التصرف وفى إتيان الفضيلة - إنهم يعتقدون أن الأقوال كافية فى ذلك ... .. ٢٣٧

الباب الخامس : النظرة العامة للفضيلة - يوجد فى النفس ثلاثة عناصر أصلية : الشهوات ، والغواص ، والعادات - حد الشهوات والغواص - الفضائل والردائل لىست شهوات ، ولىست كذلك غواص ولكنها عادات ... .. ٢٤٠

الباب السادس : فى طيبة الفضيلة - أنها بالنسبة لأى شىء كان الكيف الذى هو وفاء هذا الشىء وتماه - فضيلة العين وفضيلة الحصان - حد الوسط فى الرياضات - الوسط الأخلاق أصعب فى إيجادها - الوسط يختلف شخصيا بالنسبة لكل منا - الإفراط أو التصريط فى وجدانات الانسان وفى أفعاله - الفضيلة تملق بارادتنا - أنها على العموم وسط بين وذيلين إحداهما بالإفراط والأخرى بالتصريط - استثناءات ... .. ٢٤٣

الباب السابع : تطبيق العمومات التى سبقت على الحالات الخصوصية - الشجاعة وسط بين التهور والخبث - الاعتدال وسط بين الفجور والخمود - السخاء وسط بين الإسراف واليخل - الأريحية - كبر النفس وسط بين الوقاحة والضعف - الطمع وسط بين إفراط وتصريط لم يعط لكلهما اسم خاص - فصور اللغة عن تعبير جميع هذه الفروق الدقيقة المختلفة - الصدق وسط بين النج والتعمية - البشاشة وسط بين السخوية والفظاظة - الصداقة وسط بين الملق والشراسة - التواضع - الاخلاص - الحمد - سوء النية ... .. ٢٥٠

الباب الثامن : التضاد بين الرذائل الطرفية وبينها وبين الفضيلة التى هى الوسط - مقابلة الوسط بالطرفين - الطرفان كل منهما أبعد عن الآختر منه عن الوسط الذى يفصلهما - فى بعض

الأحوال يقترب أحد الطرفين من الوسط ، فتارة يقترب الطرف بالإفراط وتارة يقترب الطرف بالانحطاط - التهور أقرب الى الشجاعة من الجبن وعلى ضد ذلك الخمود (عدم الحساسية) أقرب الى الاعتدال منه إلى الفجور - لهذه الفروق سببان : أحدهما يأتي من ناحية الأشياء والثاني من ناحيتنا... ٢٥٨ ... ..

الباب التاسع : في صعوبة أن يكون الإنسان فاضلاً ، ونصائح عملية لإصابة الوسط الذي فيه تنحصر الفضيلة - دراسة الميول الطبيعية التي يشعر بها الإنسان في نفسه والاتجاه الى الطرف المضاد - وسيلة معرفة تلك الميول - ضرورة مقارنة اللذة - عدم كفاية النصائح مهما كانت محكمة - يلزم أن يتعود الإنسان ببيات العمل ... .. ٢٦١

### الكتاب الثالث

بقية نظرية الفضيلة - في الشجاعة وفي الاعتدال

الباب الاول : في أن الفضيلة لا تنطبق إلا على الأفعال الاختيارية - تعريف الاختيارى والاختيارى - في نوعى الاختيارات : القسر والجهل - النوع الأول للأشياء الاختيارية - أمثله مختلفة لأحوال القوة القاهرة ، وأنها دائماً اختيارية بالجزء - في أن الموت أثر من بعض الأفعال : " الأيمون لأوريفيد " - تعريف عام للاختيارى والاختيارى - اللذة والخير لا تُكرهاننا - لأن يأخذ الإنسان نفسه باللائمة أعدل غالباً من أن يرجع باللائمة على الأسباب الخارجية ... .. ٢٦٥

الباب الثانى : تابع لما قبله : النوع الثانى من الأشياء الإرادية - الأشياء الإرادية بسبب الجهل فيها شرطان : أن تكون متبوعة بالألم ، والندم - يلزم التمييز بين إتيان الفعل بسبب الجهل وبين إتيانه دون أن يعرف الفاعل ما ذا يفعل - أمثلة مختلفة - حد الفعل الإرادى - الأفعال التي تدفع اليها الشهوة أو الرغبة ليست لإرادية ... .. ٢٧٠

الباب الثالث : نظرية الاختيار الأدبى أو القصد - لا يمكن أن يشتبه بالرغبة ولا بالشهوة ولا بالإرادة ولا بالفكرة - المشابهات والفروق بين القصد وبين هذه الأشياء - الاختيار الأدبى يمكن أن يشتبه بالفكر الذى يسبق عقد نياتنا... .. ٢٧٥

## فهرس الجزء الأول

صحيفة

- الباب اربع : في المادة - المادة لا تنلق إلا بالاشياء التي هي في إمكاننا - لا معادلة  
ممكة في الأشياء الأزلية ولا في العلوم المضبوطة - لا معادلة إلا في الأشياء النامضة والشكوك  
فيها - المادة تقع على الوسائل التي يلزم استخدامها لا على الفرض المطلوب وهي لا تخص  
إلا الأشياء التي نلقها ممكة - وصف موضوع المادة - الاختيار يأتي بعد المعادلة -  
٢٨٠ ... ..
- الباب الخامس : موضوع الإرادة الحقيقي إنما هو الخير - إيضاح هذه الفارفة -  
صوبات المذاهب التي تقول بأن الانسان يطلب الخير الحق ومذاهب الذين يعتقدون أنه  
لا يطلب إلا الخير الظاهر - مزفة الانسان الفاضل - لا أحد إلا هو يعرف أن يصل الى  
الحق في جميع الأحوال ... ..
- ٢٨٦ ... ..
- الباب السادس : الفضيلة والرذيلة إراديتان - إبطال الفارفة المضادة - مثال المقتنين  
وأن العقوبات التي يضعونها في قوانينهم ثبت تماما أنهم يعتقدون أن أفعال الناس إرادية -  
رد بعض اعتراضات موجهة إلى نظرية الحرية - نحن نتصرف في عاداتنا ، فليتنا أن نلقها  
خشية أن نجرنا الى الشر - عيوب الجسم هي على الغالب إرادية كذائل الروح ، وفي هذه  
الحالة هي كذلك محل اللوم - الرغبة في الخير ليست نتيجة استعداد طبعي محض - أنها نتج  
من العادة التي توصلنا الى رؤية الأشياء على هيئة مخصوصة - ملخص جميع النظريات السابقة  
وبيان النظريات اللاحقة ... ..
- ٢٨٩ ... ..
- الباب السابع : في الشجاعة - الشجاعة هي وسط بين الخوف والتهور - ما يتخافه الانسان  
على العموم إنما هو الشرور - تميز الشرور - منها ما ينبغي أن يخاف ومنها ما يلزم معرفة  
اقتناعه . لا ينبغي أن نخاف إلا الشرور التي تصدرنا - الشجاعة الحققة هي التي تكون عند  
أعظم الأخطار وعند أشد الأضرار داعية للخوف - أعظم خطر هو خطر الموت في الحروب -  
جمال الموت في سبيل المجد ... ..
- ٢٩٧ ... ..
- الباب الثامن : مواضع الخوف - فروق بحسب الأشخاص - قواعد عامة يقتضها العقل -  
حد الشجاعة الحققة - إفراط وعبوب متعلقة بالشجاعة - الستيون - الرجل المتهور -  
الصلف - الجبان - نسب الشجاعة الى التهور والى الجبن - الانحمار ليس دليل على  
الشجاعة - الملخص ... ..
- ٣٠٠ ... ..

الباب التاسع : أنواع الشجاعة المختلفة خمسة أصلية : (١) الشجاعة المدنية . أبطال  
 "هومروس" - الجنود المطيعون خوفا من رؤسهم - (٢) شجاعة الثبيرة . فائدة الجند  
 المدرين على الحروب - الجند هم غالبا أقل إقداما من أهل المدينة - واقعة هرميوم -  
 (٣) شجاعة الغضب - تناجح الغضب . لو كان في الغضب ندى لصار شجاعة حقة - (٤) الشجاعة  
 التي تأتي من الثقة بالنجاح . الإقدام والنيات في الأخطار الفجائية - (٥) شجاعة الجهل  
 وأنها لا تقف أمام الخطر الحق ... .. ٣٠٥

الباب العاشر : الشجاعة هي دائما شاقة جدًا وهذا هو ما يجعلها أهلا للاحترام - المصارعون -  
 الفضيلة على العموم تقتضى ضحايا ومجهودات مؤلمة - خاتمة نظرية الشجاعة ... .. ٣١٣

الباب الحادى عشر : فى الاعتدال (العفة) وأنه لا ينطبق إلا على لذات البدن بل على بعضها  
 فقط - لا يمكن أن يكون عدم الاعتدال فى لذات البصر والسمع ، ولا يكون فى لذات انشم  
 إلا بالواسطة - عدم الاعتدال يخص حاسة الذوق على وجه أخص وحاسة اللمس على  
 العموم - مثل "فيلوكسين الأركسى" - خلق عدم الاعتدال الذى هو خلق مزر ووحشى  
 معا - عدم الاعتدال لا يتمتع حتى باللمس إلا فى بعض أجزاء البدن ... .. ٣١٦

الباب الثانى عشر : بقية الاعتدال - الرغبات الطبيعية والعامه - رغبات خاصة وصناعية -  
 يخطئ الانسان نادرا فى أمر الرغبات الطبيعية ، ويخطئ على الغالب فى الشهوات الخاصة  
 بالانهاك فيها على أوضاع قليلة الملازمة - الاعتدال فى الآلام أصعب تعريفا منه فى اللذات -  
 عدم الشعور أمام اللذات هو شئ نادر وليس من الانسانية فى شئ - هيزات الانسان  
 المعتدل حقا ... .. ٣٢٠

الباب الثالث عشر : المقارنة بين عدم الاعتدال وبين الجبن - عدم الاعتدال يظهر أنه  
 أدخل فى باب الإرادية ، لأنه ليس إلا نتيجة الذمة التى يطلبها الانسان بالطبع - عدم اعتدال  
 الأطفال وسوء سلوكهم - يلزم الرجل أن يسير ورغباته على مقتضى العقل ، كما أن الطفل  
 يجب أن يخضع الى أوامر مربيه - خاتمة نظرية الاعتدال ... .. ٣٢٤





# بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

## تصدير

لما أجهت الميول العامة ، منذ زمان ، إلى إدخال التعاليم الفلسفية في مدارسنا ومعاهدنا الدينية ، إرضاء لأطباع الطلبة العلمية ، وإتماما لبرامج التربية المصرية ، فكرت في أى مذاهب الفلسفة يمكن الأبتداء به بحيث لا يعصادم العقائد القومية ولا يتافر التعاليم الدينية ، فظننت أن أولى مذاهب الفلسفة بالقبول عندنا الآن وأسرعها تمثلا في الأفهام ، وأبعدها عن التضاد الصريح للألوف من منازعنا والراسخ من عقائدنا هي فلسفة أرسطوطاليس . وما كان المعلم الأتزل جديدا في معاهدنا الدينية ، بل ذكره مألوف عند طلبة المنطق خصوصا الطلبة الذين يوسعون معارفهم بقراءة رسائل الفارابى أو بعض مختصرات ابن رشد ... الخ .

لقد قوبلت فلسفة أرسطو عند السلف بصدر رحب وتغلغلت في البيئات العلمية وغلبت غيرها فيها حتى صار المتكلمون أشبه ما يكونون بالمشائين . وأشتغل بها انخلاء وأهل النظر من علماء المسلمين في الشرق وفى الغرب . وأصبحوا خلفاء أرسطو وممثلي مذهب المشائين حتى فى أوروبا نفسها من القرن الثانى عشر إلى القرن السادس عشر . وتآلف بذلك من مجموع بحوثهم فى الشرق والغرب ما يسمى الفلسفة العربية .

لا وطن للعلم . ولكن هذا لم يمنع من أن كل أمة قد طبعت مذاهبها الفلسفية بطابعها الخاص الذي يتألف عادة من مزاجها الطبيعي وعقائدها الدينية وتقاليدها القومية . فيقولون الفلسفة العربية والفلسفة اليونانية كما يقولون الآن الفلسفة الألمانية والفلسفة العرنساوية . وهذه الفلسفة العربية قد أنتشرت في مصر وفي جميع الأقطار الإسلامية حتى صبغت بصبغتها علم الكلام وأفاضت أنماطها على العلوم الدينية الأخرى . وها نحن أولاء ، مهما رتت عرى الاتصال بين معلوماتنا الحديثة وبين الفلسفة العربية مباشرة فاننا لا نزال نفكر ، من حيث لا نشعر ، على طريقة الفلسفة العربية ولا نزال نرى آثارها ظاهرة جرد الظهور في دواوين شعرائنا وكتب كتابنا وآثار علمائنا ، أو على جملة من القول ، في تلك المجموعة التي تؤلف نهضتنا الأدبية الحاضرة .

إذا شئنا أن تكون لنا فلسفة مصرية تأتلف ومعلوماتنا ، وجب علينا أن نجد الفلسفة العربية التي فقدت أعيانها ولم تبقى إلا آثارها ، أو بطريقة أقرب أن ندرس فلسفة أرسطو طاليس . فإن الفلسفة العربية هي في مجموعها فلسفة أرسطو طاليس . في الجاهلية كان الآراميون هم العنصر السائد في الشرق من بين عناصر العائلة السامية . وقد كانوا منذ أواسط القرن الثاني بعد الميلاد إلى ما بعد الفتح الإسلامي يتعاطون العلوم اليونانية ويترجمونها إلى لغتهم السريانية وعلى الخصوص فلسفة أرسطو طاليس . فلما فتح العرب العراق والحزيرة ورثوا من الآراميين شيئا من معلوماتهم كما ورثوا أرضهم وديارهم . ولكن العنصر العربي مكث قليل الميل إلى الفلسفة إلى أن جاءت الدولة العباسية وانتقلت عاصمة الخلافة إلى العراق وتدخل العنصر المعجمي في الدولة ، فظهر الميل إلى الفلسفة ظهورا واضحا وأمر أبو جعفر المنصور بترجمة

الكتب اليونانية وأشتدت الحركة الفلسفية في زمن المأمون ومن بعده في الشرق ثم في زمن الحكم المستنصر بالله وبعض الخلفاء وملوك الطوائف في اسبانيا . ومع أن نقل كتب الفلسفة لم يكن مقصورا على كتب أرسطو، فإن فلسفة أرسطو هي التي غلبت على الفلسفة العربية وطبعتها بطابعها . وسواء أكان السبب في ذلك أن كتب أرسطو ترجمت هي وشراحها ففهمها العرب أكثر من غيرها ، أم كان سببه أن فلسفة أرسطو أدخل في باب الوضعية من سواها فكانت بذلك أكثر قبولا عند العقل العربي الذي هو أميل إلى الحقائق الواقعية منه إلى المعاني المجردة، سواء هذا أم ذاك فالواقع أن الفلسفة العربية ليست شيئا آخر غير فلسفة أرسطو طاليس طبعت بالطابع العربي وسميت الفلسفة العربية . وبقيت صلة النسب بين الفيلسفين متينة إلى حد أن الجامعات الأوربية في العصور الأخيرة من القرون الوسطى كانت تدرس الفلسفة العربية باعتبار أنها فلسفة المشائين .

وكما أن النهضة الأوربية الحديثة عمدت إلى درس فلسفة أرسطو على نصوصها الأصلية سواء أكان ذلك باليونانية، أم باللاتينية، أم باللغات الأوربية الأخرى فكانت مفتاحا للتفكير المصري الذي أخرج كثيرا من المذاهب الفلسفية الحديثة . فلا جرم أن نتخذ نحن فلسفة أرسطو، وأكرر أنها أشد المذاهب اتفاقا مع ما لوفاتنا الحالية، الطريق الأقرب إلى نقل العلم إلى بلادنا وتأقلبه فيها، رجاء أن ينتج في النهضة الشرقية مثل ما أنتج في النهضة الغربية . والذي لا أشك فيه أن مستوى الفلسفة، أو بعبارة أصرح، مستوى العلم بمبادئ العلوم الأخرى ونتائجها وتحديد نسبها بعضها إلى بعض، هو في بلادنا الآن أنزل جدا مما كان عليه في أول النهضة الأوربية الحديثة (الرينسانس) .

لست أعنى بالاعتبارات السابقة أن درس فلسفة أرسطوطاليس ليس إلا ضرورة اقتضتها حالنا الراهنة من التخلف في الفلسفة واقتضاها الحرص على ربط حلقات السلسلة بيننا وبين الفلسفة العربية ، وأنه لولا هذه المقتضيات لما كان علينا أن نغنى بفلسفة مضى عليها ثلاثة وعشرون قرناً . كلا ! إن فلسفة المعلم الأول خالدة ما حلتها وطن ولا أخنى عليها زمن . فقد بنت عليها كل مدينة صروح مجدها العلمي حتى مدينتنا الحديثة ، حتى المدينة المستقبلية على الترض الذى افترضه بارتلमी ساتهلير ، إذ افترض أنه إذا أغارت أم بربرية أيا كانت على هذه المدينة الحديثة فأودت بما فيها من علم وفلسفة فالى من يرجع بعد ذلك ليؤخذ عنه العلم ؟ أيرجع الى "كنت" أم الى "هيكل" أم الى "ليينتر" أم الى "ديكارت" ؟ كلا ! على رغم عبقرية هؤلاء فلا مرجع إلا الى أرسطوطاليس الذى اليه رجعت العرب واليه رجعت القرون الوسطى بعد مثل هذه الطامة المفترضة وفي مثل هذه الضرورة .

وفي الحق أن أرسطوطاليس لم يكن كغيره معلماً في نوع خاص من العلوم دون سواه ، بل هو معلم في الفلسفة ، معلم في العلوم ، معلم في الآداب ، فهو كما لقبته العرب « بالمعلم الأول » على الاطلاق ، وكما وصفه دنقى ، في حجيجه ، بأنه « معلم الذين يعلمون » . قد استوى في الأخذ عنه أهل الدين وأهل الإلحاد ، علماء الطبيعيات وعلماء ما بعد الطبيعة ، علماء الاجتماع وعلماء الآداب . قال فوثير :

« أرسطوطاليس ، أى رجل هو ! يخطّ قواعد المأسة (التراچيديا) باليد ذاتها »

« التى يقرر بها قواعد المنطق وقواعد الأخلاق وقواعد السياسة والتى بها كشف ، »

« بقدر ما يستطيع ، عن الطبيعة مجابها الكبير ! أفيستطيع المرء ألا يصجب بأرسطو »

« وقد رأى أنه قد علم حق العلم بمبادئ البلاغة والشعر ! أين هو في أيامنا ذلك »

« العالم الطبيعي الذي يمكن أن يتعلم المرء منه كيف ينشئ خطابة أو يكتب »  
 « مأساة ؟ لقد أبان أرسطوطاليس ، بعد أفلاطون ، أن الفلسفة الحقة هي . »  
 « المرشد الخفى للعقل الى جميع الفنون . إن القواعد التي وضعها لا تزال الى »  
 « اليوم هي قواعد خير المؤلفين عندنا » .

أما في الفلسفة فإن أرسطوطاليس هو الذي أعطى العلم صورته التي هو عليها  
 الى الآن واتخذ له أسلوبه الذي لن يفارقه . ورسم أهم من ذلك ، رسم للعلم  
 طريقته وهي المشاهدة التي كثيرا ما يظن أنها من مستحدثات النهضة الحديثة .  
 كلا ! بل المشاهدة هي نمط أرسطوطاليس ابتدعه وهدى اليه وألح فيه واستعمله  
 في كل بحثه وتأليفه ، قال في " كتاب السياسة " :

" فلا ينبغي أن يُطلب الضبط من الاعتبارات النظرية المجردة بقدر ما يكون  
 في مشاهدات الحوادث الواقعة تحت الحس " (١) .

وقال في " السياسة " أيضا :

"وهنا ، كما في كل موطن آخر ، الصعود الى مبدأ الأشياء والعناية بتتبع تطورها  
 هو آمن طريق للمشاهدة" (٢) .

من أجل ذلك اعترف " أوغست كونت " إمام الفلسفة الوضعية بأن  
 أرسطوطاليس هو أول من بدأ بنقل الفلسفة من طورها الميتافيزيقي (ما بعد الطبيعي)  
 الى طورها الوضعي ، وتبعه في ذلك فلاسفة الاسكندرية (٣) .

(١) أرسطو . كتاب السياسة ك ٤ ب ٦ ف ٤ ص ٢٢٠ من ترجمة بارثلي سانهلير طبعة باريس

سنة ١٨٤٨

(٢) أرسطو . كتاب السياسة ترجمة بارثلي سانهلير ك ١ ب ١ ف ٣ ص ٣ طبعة باريس سنة ١٨٤٨

(٣) أوغست كونت . دروس الفلسفة الوضعية ج ١ ص ٢٤ طبعة باريس سنة ١٨٥٢



وهو الذى وضع علم المنطق . قال " كنت " نفسه : " لقد لبث المنطق  
 ألفى عام لم يحط خطوة واحدة خارج الحدود التى رسمها له أرسطوطاليس " . وألف  
 فى البسيكولوجيا " كتاب النفس " المشهور وغيره . وقرر قواعد البويطيقا ( الشعر ) .  
 وأحسن تقرير " الخطابة " بما لم يطاوله فيه أحد . وألف فيما بعد الطبيعة كتابه  
 الجليل . وأما فيما يسميه " فلسفة الأشياء الانسانية " ويسمى الآن بالسوسولوجيا  
 ( علم الاجتماع ) على معناه العام فقد ألف كتاب الأخلاق وكتاب السياسة ذلك الأثر  
 الفخم الذى تتبع خطواته فيه كل من ألف فى السياسة إلى الآن . قال أوغست كونت :  
 « ولو أن الأمر هنا ليس بصدد تلخيص التاريخ العام للأعمال المتعاقبة »  
 « التى قام بها العقل الإنسانى فيما يتعلق بعلم الاجتماع ، لكنى أرى مع ذلك من »  
 « الواجب على أن أتوه بادئ بدء باسم أرسطوطاليس العظيم فإن « سياسته » »  
 « انطالدة هى ، بلا شك ، إحدى النتائج الباهرة للزمن القديم على أنها إلى هذا »  
 « الوقت هى المنوال الذى نسجت عليه أكثر الأعمال التى جاءت بعدها فى هذا »  
 « الموضوع ... .. ولكن فى زمان كان فيه العقل الوضعى لا يكاد يتخطى »  
 « دور التولد ولم يكن بعد قد بدأ نوره يلوح إلا فى الهندسة وحدها ، وحينما »  
 « كانت المشاهدات السياسية محصورة بالضرورة فى حالة اجتماعية أولية »  
 « وذات صورة واحدة تقريبا بل ممثلة فى شعب محدود جدا ، يكون فى الحق »  
 « من المعجزات أن ينتج العقل الإنسانى فى تلك الظروف على هذا الموضوع »  
 « كتابا جليلا كهذا ، روحه العامة ربما كانت أقل بعدا من الوضعية الحقة »  
 « عن كل مؤلف آخر من مؤلفات هذا الأب انطالدا للفلسفة . فليقرأ »  
 « مثلا [ وإلى اليوم لا تزال أرق العقول تستفيد من قراءته ] ذلك التحليل المحكم »

« الذى به فند أرسطو الأحلام الخطرة التى قامت بأفلاطون ومقلديه فيما يتعلق »  
 « بشيوعية الأموال . من يقرأ هذا التحليل ير بغاية السهولة دلائل عديدة »  
 « ليست قابلة للتجريح على إحكام فى الضبط وحصافة فى العقل وقوة فى الحجج »  
 « لم يظلمها فى مثل هذه المادة أى بحث آخر إلى الآن، بل ندر ما يساويها . »

هذا فيما يتعلق بالفلسفة . وأما فيما يتعلق بالعلم فإنه قد ابتدع التيورولوجيا  
 (الآثار العلوية) كما ابتدع المنطق، وألف فى الطبيعة وفى التاريخ الطبيعى إلى آخرها  
 سنذكره عند ذكر مؤلفاته . وحسبنا هنا أن نحصل قوله بارتلى ساتهليلر : " إن  
 أرسطوطاليس فى العلم هو أقوى عقل خلقه الله إلى الآن " .

ولقد جئت عمدا إلى الاستدلال بأراء بعض أساطين النهضة الحالية من أعمقهم  
 إلحادا إلى أشدهم تدينا، ومن الفيلسوف الوضعى إلى الشاعر والأديب، ليرى الذين  
 فنتهم النهضة الحديثة أن الابتداء بدرس فلسفة أرسطوطاليس الموحد لا يفوت  
 عليهم شيئا كثيرا، ولا يُعتبر — كما قد قيل — ضياعا للوقت . بل هو على ضد ذلك  
 أقرب طريق .

على الاعتبارات التى قدمناها واتى لا يسمح لنا المقام فى هذا التصدير بالتبسط فيها،  
 نرجح كثيرا أن الطريق القريب والأمين والخال من العقبات إلى تمكين الفلسفة من  
 بيناتنا العلمية لتنتج فى الذكاء المصرى قوى الكشف عن أسرار الطبيعة والاختراعات  
 المتنوعة وصحة الحكم على الأشياء هو اتخاذ فلسفة يجتمع فيها التوحيد وبناء العلم على  
 المشاهدة فى آن واحد أو بعبارة أخرى فلسفة أرسطوطاليس . ولذلك أعترمت أن

(١) أوغست كوت . دروس الفلسفة الوضعية، ج ٤ ص ٢٤٠ وما بعدها طبعة باريس سنة ١٨٣٩

أقل منها إلى العربية أهم أجزائها . فنقلت « الكون والفساد » . ولكنى آثرت أن أبدأ بنشر الاجتماعيات فانها أسهل تناولاً وأعجل فائدة .

ليتني كنت أعرف اليونانية فأقل عنها مباشرة كما نقل الدكتور طه حسين الأستاذ بالجامعة المصرية « نظام الآثينيين » فذلك أدمى إلى الضبط في النقل وأدنى إلى الوقوف على حرامى أرسطو . ولكنى من قبل ذلك قد كنت تعجلت الفائدة من درس فلسفة أرسطو فعمدت إلى الترجمة من النسخة الفرنسية التي نقلها الأستاذ « بارتلمى ساتهليير » من اليونانية مباشرة . لأنه مكث طويلاً معلم الفلسفة اليونانية في « الكوليج دى فرنس » ولأنه هو الوحيد الذى ترجم كل مجموعة أرسطوطاليس ما عدا « نظام الآثينيين » الذى أستكشف حديثاً . ولأن ساتهليير قد علق تعليقات متصلة ممتعة يتفجع بها المدرسون والطلبة . ومع ذلك فإنى كنت أرجع في ترجمة علم الأخلاق إلى ترجمة « تيرو » عند اللبس والغموض وعند الشك . وقد التزمت الترجمة الحرفية كما التزمها بارتلمى ساتهليير لأنها هى وحدها اللازمة لنقل الكتب العلمية وعلى الخصوص كتب الفلسفة .

كفانا المترجم الفرنسية مؤونة البحث في مذهب أرسطو الأخلاقي وإن كان مذهبه في الأخلاق أفلاطونياً لا أرسطوطالياً . لذلك نكتفى بمقدمته حتى لا يفرق الكتاب الأصل في المقدمات . وتقتصر في هذا التصدير على أن نثبت سيرة أرسطوطاليس ومؤلفاته ونقودها خلال القرون بناية الاختصار .

ليست سيرة أرسطوطاليس مستثناة من سير عظماء الرجال بل هى كمثلها أو تزيد في تخالف المصادر الأولى لروايتها وفيما أدخل عليها المترجمون من القصص التي هى

بالسمر أشبه . سنة كتاب السير على العموم والمعاصرين منهم على الخصوص .  
 فمهم حب من يحبون إلى الغلو في رواية موجبات الكرامة . وتعلمهم شهوة البغض  
 لمن يبغضون على الإغراق في رواية موجبات الملامة . وهؤلاء وهؤلاء قد  
 لا يعجزهم أن يخترعوا من عند أنفسهم وقائع يسطرونها وأحاديث يخلقونها أو يلقونها  
 ليرضوا ميلهم إلى تعظيم المترجم أو إلى تحقيره أو إلى إعجاب الناس بما يسطرون .  
 ثم يأتي من بعد ذلك خلف حسن النية يروي الوقائع على ما وصلته . وبذلك  
 يعيش الكذب زمنا ما حتى يبطله التحقيق . من أجل ذلك نرى من الواجب التنبيه  
 لأهم الأغلط من هذا القبيل كل في موضعه ، معتمدين على ما استخلصه المحققون  
 في عصرنا الحاضر من الينابيع اليونانية الأولى بعد أن عارضوا بين الروايات المختلفة  
 ورجحوا ما ثبت صحته منها . حتى تخلص ، بقدر الإمكان ، سيرة المعلم الأول مما  
 أدخل عليها منتقصوه ظلما ومما أدخل عليها المعجبون به من القصص الفاسدة .  
 وما كان بأرسطو حاجة إلى الشناء بالباطل فإن نظرة واحدة في مؤلفاته الخالدات  
 ونفوذ تعاليمه في القرون وبقائها على النقد أجدى في باب المدح من كل الأساطير .

لم يكن أرسطو ، كما قيل ، نصف يوناني بل هو يوناني صميم أبوه "نيقوماخوس"  
 من ولد إسقليادس . وأمه "فايستيس" أو "فايستاس" يتصل نسبها بإسقليادس  
 أيضا ، كما رواه ابن النديم عن بطليموس الغريب <sup>(١)</sup> . وكلاهما من مدينة أسطازيرا  
 وهي مستعمرة يونانية على شاطئ البحر في شبه جزيرة "خلسيدقيا" . لغتها هي اللغة

(١) قال هلمن في كتابه "مذهب أرسطو" ص ١٥ من طبعة فيلكس الكان ياريس سنة ١٩٢٠

"ونحن نعلم بوجود رجل يقال له بطليموس من مقاطعة مجاورة لرومة . وهو من المشائين نذل القرائن المختلفة  
 على أنه عاش بين سنة ٧٠ م لأقل وبين سنة ٢٢٠ م لأكثره .

اليونانية . وفيما عدا رواية بطلميوس التي تناقلها بعض مترجمي العرب من أن نيقوماخوس كان طبيبا لقيلبس ملك مقدونيا فإن إجماع الرواة واقع على أن نيقوماخوس كان صديق الملك "آمتاس" الثاني وطيبه . أما هملن فقد قال : "وكان نيقوماخوس طبيب آمتاس ابن أنخي فيلبس والذي خاضه هذا الأخير من الملك" . وهذا القول مخالف للواقع ، فإن آمتاس الثالث لم يكن ملكا إلا من سنة ٣٦٠ ق م إلى سنة ٣٥٩ أ عني بعد وفاة نيقوماخوس الطبيب بسبع سنين على الأقل فكيف يكون هذا الأخير طبيبا له .

ولد أرسطوطاليس في السنة الأولى من الأولياد التاسع والتسعين أي سنة ثلاثمائة وأربع وثمانين قبل الميلاد . وأوثق مصدر في ذلك هو "أبلودور الآبني" . قال هملن : ومن المحتمل أن يكون أبلودور قد استنتج هذا التاريخ من أن أرسطو توفي في السنة الثالثة من الأولياد الرابع عشر بعد المائة وأنه عاش ثلاثا وستين سنة بإجماع الرواة الذين أخذوا عن أبلودور والذين لم يأخذوا عنه ما عدا النكرة "أوميلوس" الذي قال إن أرسطو عاش سبعين سنة وروايته غير موثوق بها لأنه يقول إن أرسطو شرب السم ومات . فروايته فاسدة بجميع أجزائها . ومثل هذه الرواية في عدم صحتها مارواه ابن أبي أصيبعة عن بطلميوس الغريب أن أرسطو توفي وهو ابن ثمان وستين سنة . وروايته عن أبي سليمان محمد بن طاهر بن بهرام المنطقي أن أرسطو عاش إحدى وستين سنة . وكذلك ما قاله ابن النديم من أن أرسطو توفي وله ست وستون سنة . وكذلك ما قاله إسحاق بن حنين من أن أرسطو عاش سبعا وستين سنة .

كانت ملازمة نيقوماخوس لملك آمتاس الثانى مدعاة إلى أن ينشأ ابنه أرسطوطاليس في بيت الملك مع فيلبس أصغر أبناء الملك لتقاربهما في السن وأنعمت بين الصبيين صداقة كل الظواهر تدل على أن روابطها ظلت متينة إلى وفاة فيلبس وورثها بعده ابنه الإسكندر. وما خلا ذلك لم يذكر المؤرخون شيئا عن تفاصيل التربية الأولى لأرسطو . وكل ما يروونه عن هذا الطور من حياة أرسطو أن أباه قد مات وهو حدث فكفله برقسانس الأثينى صديق أبيه حتى بلغ السابعة عشرة من عمره فسافر إلى آثينا في طلب العلم ، وأن أرسطوطاليس قد حفظ هذا الجميل لبرقسانس وأذاه إليه في شخص ابنه " نيقانور " إذ كفله وذكر في وصيته أمر تزويج ابنه " قتياس " منه . وفي رواية ابن أبي أصيبعة عن بطلميوس : يقال إنه لما توفي " نيقوماخوس " أبوه أسلمه برقسانس وكيل أبيه وهو حدث إلى " فلاطن " .

ومهما يكن من شيء فلا شبهة في أن تربيته الأولى في بيت الملك كان لها تأثير في حياته الشخصية على القليل من حيث تلك التزات الشريفة التي هي ظاهرة الأثر فيما كان به من الرفاهة وما ينم عليه سلوكه وكثير من تعابيره في علم الأخلاق من الميل إلى عادات خواص الناس وعظائمهم .

لما بلغ أرسطو السابعة عشرة من عمره قصد آثينا سنة ٣٦٧ ق م في طلب العلم . وكانت آثينا وقتئذ مبعث أنوار العلم في بلاد الإغريق كلها . تقلص فيها ظل السفسطائية وأقبل الشبان من كل فج على " الأكاديميا " يستمعون فيها لذلك الإنسان القدسى الذى كان، في عرف الأساطير، من ولد « أبلاون » والذي كانت النحل تأتي لتصب جنانها تحت لسانه، ذلك هو أفلاطون الذى طابت نفسه عن

(١) فكتور دروى . تاريخ الإغريق، ج ٣ ص ٩٦ طبعة هاشيت ياريس سنة ١٨٨٩

الدنيا وأخلصت لله فأفاض عليها القدس من فيوضه الروحانية فجمع بين أسرار الحكمة وحلاوة البيان . فلو شاء غير أفلاطون أن يقرر المبادئ العلمية على طريقة الحوار وتبسط في شرحها تبسطه لسمح بيانه ونقل آحتماله . ولكن أعقد النظريات الفلسفية يسوغ تعاطيه بهذه الطريقة إذا كان قلم أفلاطون هو الذي يسطره ولسانه هو الذي يلقيه . إلى هذا الأستاذ الذي اجتمع فيه إلى رفعة النسب الإيمان بالله والزهد في الدنيا والسعى إلى الآخرة قصد طلاب العلم من كل ناحية . وكذلك قصد إليه، على ما يظهر، أرسطوطاليس . ولكن أفلاطون كان وقتئذ في صقلية، فمن المحتمل أن يكون أرسطو قد بدأ يتلقى دروس البلاغة على "إيزوقراط" حتى عاد أفلاطون من رحلته سنة ٣٦٥ فانتسب أرسطو إلى الأكاديميا . والظاهر أن هذه الفترة هي التي اتخذها "طيماوس" و"أبيقور" ظرفا لانتقاصهما إياه . فقد روى "أرسطقليس" "المتيني" ، وهو مع ذلك لا يصدق شيئا مما يرويه، أن طيماوس كان يحكى أن أرسطو قد مضى عليه زمان طويل كان يكسب عيشه من بيع العقاقير بل ومن النصب ، وأن أبيقور قد قال إن أرسطو بعد أن بدد ثروته أضطر إلى دخول العسكرية فلما لم يفلح فيها أخذ يبيع العقاقير ولم ينج من البؤس إلا عند أفلاطون . قال هملن : وكلا الراويين غير عدل لأنه هجاء معروف . وأحدهما أبيقور لم يسلم من هجائه أحد من معاصريه ولا من أسلافه . على أن الواقع من حال أرسطو المجمع عليها عند المؤرخين أنه لم يقع يوما في الفقر والبؤس بل ولد في سعة ونشأ في سعة ومات عن سعة وأموال ظاهرة الكثرة في وصيته التي يؤخذ منها أن بيوت آبائه لا تزال إلى ما بعد موته قائمة في أسطاغيرا . ومن الصعب ألا يكون لأرسطو، على فضله، من معاصريه حساد ينتقصونه .

مكث أرسطو طالبا في الأكاديمية مدة عشرين عاما . ولا يعرف بالضبط ما هي تلك الدروس التي تلقاها هذه المدة الطويلة ، ولكن المعروف أنه لا بد أن يكون قد وضع في خلال هذه المدة قواعد مذهبه . ولم يزل أرسطو ملازما طول هذه المدة لأستاذه أفلاطون وفي مدرسته إلى وفاته سنة ٣٤٧ . وقد كان أفلاطون حسن الرأي في تلميذه شديد الإعجاب به حتى كان يسميه "العقل" و "القرء" و "عقل المدرسة" وكان يثني على اجتهاده واندفاعه في التحصيل حتى قال عنه « إنه في حاجة إلى اللجام لا إلى المهماز »

وربما كان اعتداد أفلاطون به هو منشأ المبالغات التي تناقلها المؤرخون حتى خرجوا بها عن حدود الواقع المحسوس . فقد روى ابن أبي أصيبعة عن حنين بن إسحاق :

« كان أفلاطون المعلم الحكيم في زمن روفسطانيس الملك ، وكان أسم أبه »  
 « نطافورس ، وكان أرسطوطاليس غلاما يتيما قد سمت به همته إلى خدمة أفلاطون »  
 « الحكيم . فاتخذ روفسطانيس الملك يتما للحكمة وفرشه لأبنه نطافورس وأمر »  
 « أفلاطون بملازمته وتعليمه ، وكان نطافورس غلاما متخلفا قليل الفهم بطيء »  
 « الحفظ ، وكان أرسطوطاليس غلاما ذكيا فهما جادا معبرا ، وكان أفلاطون يعلم »  
 « نطافورس الحكمة والآداب فكان ما يتعلمه اليوم ينساه غدا ولا يعبر حرفا »  
 « واحدا ، وكان أرسطوطاليس يتلقف ما يلقى إلى نطافورس فيحفظه ويرسخ »  
 « في صدره ويعي ذلك سرا من أفلاطون ويحفظه وأفلاطون لا يعلم بذلك من »  
 « سر أرسطوطاليس وضميره حتى إذا كان يوم العيد ... » إلى آخر ما قال من



أمتحان ابن الملك في محفل من أرباب الدولة والعلماء والتلاميذ فلم يجب ابن الملك وأجاب أرسطوطاليس . وسطر له حينئذ إجابة طويلة .

والواقع أن أرسطو لم ينتقل مدة الطلب من آينسا . وكانت آينسا طوال ذلك الحين جمهورية ليس فيها ملك فأمر أفلاطون بتعليم ابنه ، ولا ابن ملك ليعلمه أفلاطون فيتلقف أرسطو ، الذي جعلته هذه القصة خادما ، ما كان يلقيه الأستاذ على ابن الملك . كل ذلك لم يكن ، بل لم يكن منه إلا شيء واحد هو أن الشاب أرسطو ذكى مجتهد . وهذا حق غريق في بحر من الباطل .

كان أرسطو مدة الدراسة شابا ناقب النظر في آتقاداته ، بعيد غور التفكير ، مستقلا في آرائه حتى لقد خالف أستاذه في بعض المسائل ، وربما تابعه بعض الطلبة على رأيه . فكان هذا الخلاف في الرأي ينبوع قصص تناقلها المؤرخون الذين ظنوا أن أفلاطون ، على زهده في الحياة وبعده عن المنافسة فيها وطيب نفسه عن كل ما فيها من نغر باطل وكرامات زائلة ، يضيق صدره عن المخالفة في الرأي ولا يسع حبه للعلم وللحرية أن يفسح لطلبته مجال التفكير . على أن طريقته في التدريس ، طريقة الحوار التي ذكرناها ، لا تدع شكاً في أن الأستاذ إنما كان يطالب تلاميذه بحرية التفكير . قال فيلون « فترك أرسطوطاليس المدرسة وأغتاظ أفلاطون ولم يستطع إلا أن اعتبره عاقا وأنه جمع عليه كما يجمع المهر الصغير على أمه »<sup>(١)</sup> وقال غيره مثل ذلك . والظاهر أن المصدر الذي استند إليه هو «ديوجين لايرث» و«إليان» . إذ قالوا إن أرسطو ، في حياة أفلاطون ، قد فتح مدرسة يعارض بها الأكاديميا ، بل قالوا إن أرسطو دخل الأكاديميا يوما في غيبة «إكسينوقراط» و«إسفيزيف» ووجه

(١) فيلون . مختصر حياة أشهر الفلاسفة القدماء . ص ٢٤٤ طبعة باريس ١٨٢٤

انتقاداته المتتابعة إلى أفلاطون، وهو وقتئذ في سن الثمانين، حتى اضطره إلى ترك الأكاديمية .

وهذه أيضا دعوى ليس لها من الصحة نصيب . بل الواقع من الأمر ، على ما أثبتته المحققون ، أن علاقة المودة لم تنقطع بين التلميذ وأستاذه إلى حين وفاته . وأن أرسطوطاليس كما قال " دنييس " بصريح العبارة " لم يفتح البتة مدرسة في حياة أفلاطون " إلا ما ربما يكون ألقاه من الدروس خارج الأكاديمية ولكن تحت رعايتها<sup>(١)</sup> . بل سيرى القارئ في هذا الكتاب الذى ننشره الآن كيف إن أرسطو يتكلم بغاية العطف والإجلال عن أستاذه حين ينقد آراءه<sup>(٢)</sup> ، وكيف إنه يوصى باحترام معلمى الفلسفة ويقرن إجلالهم بما يجب في حق الآلهة والوالدين<sup>(٣)</sup> .

حق أن أرسطو يشتد في بعض الأحيان عند انتقاد نظرية " المثل " أو عند نظرية " الخير في ذاته " . وهذا لا يدل على عدم اعترافه بفضل أستاذه ولا على نية الخط من قدره بل كل ما يدل عليه هو حرية الرأى والتذرع لإثبات نظريته بالإفاضة في دحض أدلة مخالفيه .



لم يعترف عن أرسطوطاليس مدة دراسته أنه اشتغل بشيء آخر غير الدرس أو أنه تدخل في المسائل السياسية التى كانت تشغل اليونانيين وقتئذ . غير أن فينلون

(١) راجع ما أورده هملن من الأدلة على بطلان هذه الدعوى في كتابه " مذهب أرسطو " ص ٧

و ٨ و ٩ طبعة باريس ١٩٢٠

(٢) الأخلاق الى نيقوماخوس ك ١ ب ٣ ف ١ ج ١ ص ١٨١

(٣) الأخلاق الى نيقوماخوس ك ٩ ب ١ ف ٨ ج ٢ ص ٢٧٨

قد ذكر أن الآثينيين أرسلوا أرسطوطاليس بمهمة سياسية لدى فيلُس ملك مقدونيا<sup>(١)</sup>. وروى ابن أبي أصيبعة رواية مثلها<sup>(٢)</sup>. ولكن المحققين في هذا العصر لم يذكروا من ذلك شيئا .

وقد ذكر فكتور دروي أن فرديكاس ولى أخاه فيلبس مقاطعة يحكمها، قال وربما كان ذلك بتوسط أفلاطون<sup>(٣)</sup>. ولا ندرى أ كان لأرسطوطاليس صديق فيلبس دخل في هذا الأمر إن كان قد وقع حقيقة بتوسط أفلاطون .

لسنا ندهش لعدم تدخل أفلاطون وأعضاء الأكاديمية بوجه عام في السياسة العملية في مدينتهم وتعاطيها على نسبة تألف مع كفايتهم العقلية والعلمية في حين أن ما آتت المدائن اليونانية وقتئذ من الاضطراب والانتقال من نعمة الاستقلال إلى ذل التبعية كان من شأنه أن يجعل أولئك العقول الناضجة على الدخول في المعترك السياسي وأحتال تبعة الحال التي تعتور أوطانهم .

ذلك بأن تعاليم سقراط وأفلاطون الخاصة بالأشياء الإنسانية تكاد تصدر كلها عن مبدأ قليل الملاءمة لمعاونة السياسة العملية المتسلطة في زمنهما . أضف إلى ذلك أن تعاليمهما تكاد تجعل الإنسان حيوانا دينيا كماله الخاص في التشبه بواجب الوجود وحمل النفس الإنسانية على الترفع عن العصبية الوطنية إلى قدر ما على النحو الذي يقول به في هذا الزمان أهل المذاهب المتفرعة عن الاشتراكية بمعناها العالمي أو بعبارتهم "الأترناسيونا ليزم" . ولا شبهة في أن ميل أولئك الفلاسفة على العموم

(١) فيلون . مختصر سير أشهر الفلاسفة القدماء ص ٢٤٤ طبعة باريس سنة ١٨٢٤

(٢) ابن أبي أصيبعة . عيون الأنباء ج ١ ص ٥٥ المطبعة الرهية سنة ١٨٨٢

(٣) فكتور دروي . تاريخ الإغريق ج ٣ ص ١٤٥ طبعة هاشيت سنة ١٨٨٩

إنما هو منصرف في النظر إلى الحياة الدنيا من مكان رفيع والاقتراب من الدخول في غمارها والتناقل عن المزاحمة على ما يتناحر الناس عليه عادة . وما نظن أرسطو طاليس مستثنى من هذا الميل العام مع أنه لم يكن كأفلاطون متسلبا من الثروة ومن العائلة . بل على الضد من هذا كان ذا مال وعيال . ذلك بأن أرسطو لم يعلم عنه هو أيضا أنه اشتغل بالذات في السياسة العملية أو تعصب علنا للحكومة أو عليها سواء أكان ذلك في مقدونيا أم في آثينا ، وإن كان الآثينيون أوجسوا منه خيفة التعصب للقدونيين بعد وفاة الإسكندر وأضربوا الانتقام منه لمياهه للقدونيين كما سيحىء بعد . بل كل عمل أرسطو في السياسة ، على صداقته لليبليس والإسكندر ، لا يكاد يتعدى السياسة النظرية .

حق أن أرسطو قد خالف أستاذه كل المخالفة فقرر أن الإنسان حيوان اجتماعي . وبنى نظرياته السياسية على فصل الأوطان ، وهدى إلى استقلال المدائن بعضها عن بعض حتى لقد كان يظن أن الدولة لا يصح أن يزيد عدد أعضائها عن مائة ألف<sup>(١)</sup> مع أنه لا يرفض حكومة الملك . ليس معنى ذلك أنه يؤثر حكومة المستبد العادل . بل نظرا إلى أنه جعل الخير الأعلى في سعادة الجماعة كما جعله في سعادة الفرد لم يلتزم تفضيل شكل بذاته من أشكال الحكومة أيا كانت حال شعبيها . بل آثر حكومة الملك في الشعوب التي اعتادت الاستعباد ، وبشرط أن يكون أساس هذه الحكومة هو الرماية الأبوية التي ينبغي أن يلتزمها الملك في حق رعاياه . أما في المدائن الحرة فإنه يرى وجوب اشتراك الأفراد في السلطان : بعضهم كما في الأرسطوقراطية ، وكلهم كما في الديمقراطية . وربما آثر الحكومة المختلطة من هذين الصنفين .

(١) الأخلاق إلى نيقوماخوس ك ٩ ب ١٠ ف ٣ ج ٢ ص ٣١٦

وليس هذا مقام بسط الكلام في هذا الموضوع . بل حسبنا منه الدلالة على أن أرسطو مع مخالفته أفلاطون في المبادئ الاجتماعية متفق وإياه في الميل إلى عدم معاطاة السياسة العملية . فليس الأمر في ذلك على ما قرره أبو نصر الفارابي<sup>(١)</sup> من أن أفلاطون لم يستطع الجمع بين النظر في الفلسفة والقيام بالواجبات الاجتماعية ، بل لأن أفلاطون كما قلنا ، عدا ما حاول في صقلية من إقناع طاغيتها بأرائه السياسية على غير جدوى ، يرى واجبا على الفيلسوف أن يقطع نفسه إلى النظر والتأمل<sup>(٢)</sup> . ويرى أرسطو طاليس أن يأخذ الإنسان كما هو لا كما يجب أن يكون ، وأن كماله إنما هو كمال إنساني محض . فالواجب عليه ، فوق السعى إلى كماله الخاص ، ألا يخلى نفسه من واجباته الاجتماعية من جهة كونه عضوا في الجمعية الإنسانية بأن يخدمها ويزيد في عددها وقوتها .

وعلى هذا المبدأ درج هو نفسه ، فقد استوفى نصيبه من جميع الواجبات الإنسانية . ولعله استعاض بتدوين السياسة النظرية ، مستقاة من الواقع لا من الخيال ، عن تعاطي السياسة العملية . وخيرا فعل ؛ فإن الفيلسوف كما قال "بارتلمى ساتمير"<sup>(٣)</sup> يخسر كثيرا بتعاطي السياسة العملية .

لما مات أفلاطون سنة ٣٤٧ ق م قصد أرسطو إلى رقيقه في الدرسم وصديقه "هرمياس" طاغية أثرنوس وأسوس (في ميزيا) وأقام عنده . ثم أتهم الفرص هرمياس

(١) الفارابي . الثرة المرضية في بعض الرسائل الفارابية . الرسالة الأولى ص ٥ طبعة لندن

سنة ١٨٩٠

(٢) أفلاطون . تبينت ترجمة فكتور كوزان ص ١٢٧ طبعة باريس سنة ١٨٥٢

(٣) رابع ص ٣ من ترجمة مقدمة الأخلاق إلى نيقوماخوس لبارتلمى ساتمير .

بالحيانة وقتلوه فخلد أرسطو ذكره بالنشيد المشهور المسمى "نشيد الفضيلة".  
وبعد مقتل هرمياس تزوج أرسطو ابنة أخته أو أخيه أو متبنتاته فيثياس<sup>(١)</sup> . فولدت  
ابنة سماها فيثياس تذكارا لأمتها التي كان مشغوقا بحبها والتي أوصى بأن يضم رفاتها  
إلى رفاتة . ثم تزوج بعد ذلك أربليس وهي أم ابنه نيقوماخوس الذي خلد ذكره  
بإهداء كتاب الأخلاق إليه .

بعد أن قضى أرسطو نحو ثلاث سنين في أسوس أنتقل إلى ميتلين . ولا يعرف  
أكانت حادثة قتل هرمياس بعد هذا السفر أم قبله ، كما أنه لا يعرف في مدة إقامته  
بميتلين أكان قد زار أسطاغيرا أم لا . والظاهر أنه أشغل هذه المدة بجمع الدساتير  
المختلفة لأمم اليونان وأمم البرابرة ، وعددها مائة وثمانية وخمسون<sup>(٢)</sup> . وهي التي أستخرج  
منها مؤلفه في السياسة . وبهذه المناسبة نكرر أن أرسطو قد جعل للشاهدة وللواقع  
محلا فسيحا في تقرير مذهبه سواء أكان ذلك في الطبيعيات أم في الاجتماعيات .

وفي سنة ٣٤٣ ق م أو أوائل سنة ٣٤٢ ق م دعاه صديقه فيلبس ملك مقدونيا إليه  
ليتولى تربية ابنه الإسكندر وكان عمره وقتئذ ثلاث عشرة سنة<sup>(٣)</sup> . وقد كان الإسكندر  
قبل ذلك قد ولى تربيته "ليونيداس" و"ليزيماخوس" على التعاقب . فكان الأول

- (١) وقال فيتلون : « تزوج أرسطو أخت هرمياس وقال آتروني خليفه » — وجاء في كتاب « الآداب  
اليونانية » لألفريد موريس كروازي : « يقال إنه تزوج أخته أرابنة أخته أو أخيه فيثياس » .  
(٢) فكتور دورى . تاريخ الاغريق ج ٣ ص ٩٩ طبعة هاشيت ياريس سنة ١٨٨٩  
(٣) قال هملن « قال ديوجين (عن أبلودور) إن الاسكندر كان عمره وقتئذ خمسة عشر عاما .  
ولكن "أبلودور" ما كان ليجهل أن هذا الأمير ولد في ١٩ يولييه سنة ٣٥٦ ق م . فينهر أن هناك محرفا  
في النص . أما الخطاب الذي يقال إن فيلبس أرسله إلى أرسطو عند ولادة الإسكندر خاصة بأمر تربية  
هذا الأمير فهو مزور » . هملن . مذهب أرسطو ص ١٠

يربيه على سنن أهل إسبرته وينمى في نفسه ما فطر عليه من صفات البسالة . وأستمر  
الثانى فى تسمية تلك الصفات ، وزاد على ذلك أن أشربه تذوق "هوميروس" حتى  
شب الإسكندر على أن يصوغ ذاته على مثال "أخيل" . ثم جاء دور أرسطو أغزر  
القدماء علما وأغورهم فلسفة فلبث يعلم الإسكندر ثلاث سنين أو أربعا حتى بلغت  
سنه السابعة عشرة . ولكن أرسطو لم يفارق مقدونية إلا فى سنة ٣٣٥ ق م .  
وبهذه المناسبة كان اتصاله بالإسكندر مستمرا وتأثيره فيه متصل إلى هذا التاريخ أى  
فى مدة أربع السنين التى كان فيها الإسكندر قائما مقام أبيه عند غيبته فى محاصرة  
بيرنتة<sup>(١)</sup> ويزنس .

أما برنامج الدراسة الذى أتبعه أرسطو فى تعليم الإسكندر فغير معروف بالضبط .  
ولم يتعمد بلوطرخس فى أمره حدود الفرضيات . ولكنا مع ذلك نحصل هنا معنى  
ما ذكره فى هذا الصدد فكتور دروى : أن أرسطو بدأ تعليم الإسكندر بالأدب  
مدروسة فى الشعراء والخطباء ، ثم علم الأخلاق مدروسا فى التقاليد الاجتماعية  
وفى الطبع الإنسانى ، ثم السياسة مدروسة فى تجارب الأمم ، أو عبارة أخرى فى دساتير  
الممالك المختلفة . ولم يجعل تعليمه للعلوم الطبيعية أى الأرض ومحصولاتها ، وعلم  
وظائف الأعضاء أى الإنسان والكائنات الحية ، وعلم الهيئة أى السماء وحركات  
الكواكب إلا فى المحل الثانى<sup>(٢)</sup> .

وفى سنة ٣٣٥ ق م عاد أرسطو إلى آثينا وفتح مدرسته المسماة «لوقيون» فى حديقة  
متصلة بمعبد «أپالون اللوقى» . وفى ظلال هذه الحديقة كان يتمشى وهو يحدث

(١) فكتور دروى . تاريخ الإغريق ج ٣ ص ٢٣٥ طبعة هاشيت بياريس ١٨٨٩ . وهذا  
موافق لما قاله هلمن وغيره من المحققين الذين قالوا إن أرسطو أقام لدى الإسكندر مدة ثمان سنين .

(٢) فكتور دروى . تاريخ الإغريق ج ٣ ص ٩٦ و٩٧

تلاميذه ويحاورهم . ومن هذه العادة اشتق أسم "المشائين" وأطلق على تلاميذ  
 أرسطوطاليس . ولم يكن الحوار هو العادة الغالبة على التدريس في اللوقيون .  
 بل لا بد أن يكون المعلم الأول قد أطلع عنه عند ما كثر تلاميذه . بل قد روى  
 "أولى غليس" أن أرسطو كان يعطى نوعين من الدروس : للفلسفة دروس الصباح ،  
 وللخطابة دروس العصر . فأما طريقته التعليمية فيظن "زيلر" ، فيما يظهر ، أنها  
 الحوار السقراطي<sup>(١)</sup> فلا يفارق هذا الأسلوب إلا استثناء . ولكن عبارات "سيسيرون"  
 و"أولى غليس" و"ديوجين" تدل على أن أرسطو كان يلقى الدرس في استمرار  
 واتصال لا مقطعا كما هي طبيعة الحوار . وقال "أرسطوكسين" بصريح العبارة :  
 إن أرسطو كان يحدد الدرس ويرسم موضوعه قبل أن يخوض في تفاصيله . على أن  
 أفلاطون نفسه لم يستمسك دائما في التعليم بالحوار السقراطي بل كان يخالفه .  
 ومؤلفاته الأخيرة تكاد تكون قد خلت من هذه الطريقة . ولا شك في أن أسلوب  
 أرسطو التعليمي وهو الايضاح لا يتألف مع الحوار الا قليلا .

لم يكن إيراد مدرسة أرسطو مضافا إليها إيراد الشخصى كفايا لجميع ما يحتاج  
 إليه من المجموعات لبحوثه العلمية الواسعة . لذلك كان لا بد له من مساعدة مالية  
 لإتمام مشروعاته العلمية . فلا جرم أن يكون قد ساعده فيليس بادئ الأمر ثم  
 الإسكندر من بعده . وعلى ذلك بنيت المبالغات في تقدير هذه المساعدة ، فقد روى  
 أن الإسكندر أرسل إليه ثمانمائة طالطن<sup>(٢)</sup> لوضع كتابه "تاريخ الحيوانات" . وقيل

(١) همان . مذهب أرسطو ص ١١ طبعة باريس سنة ١٩٢٠

(٢) همان . مذهب أرسطو ص ١١ طبعة باريس سنة ١٩٢٠

(٣) زنة الطالطن عند اليونانيين يقابل  $19 \frac{1}{2}$  كيلو جرام الآن . ومقدارها التقدي ٤١٥٠ فرنكا  
 أى نحو ١٣٠٠٠٠ جنيه . ونقل آبن التديم عن طلبيوس أن الطالطن يساوى مائة وخمسة وعشرين رطلا  
 من الفضة . وأيس وجه الترابية في إسداء مثل هذا المبلغ بل في عدد من سمحه له من الرجال .



أيضا إنه سخر له ملايين من الرجال مكلفين بأن يجمعوا له أصناف الحيوان والأسماء على الخصوص وأن يباشروا حياتها ويخبروه بكل ما يستكشفون فيها<sup>(١)</sup> . ومهما يكن في هذا من الشذوذ عن حدود المعقولات العادية فإنه يدل بوجه ما على أن الإسكندر كان يمد أستاذه بما قد أعانه على درس الطبائع ووضع القواعد العلمية وتأليف المؤلفات، فإن العلاقة بين الأستاذ وتلميذه بقيت متصلة على أحسن ما تكون إلى حادثة قتل "كلبيستين" ابن أخت أرسطوطاليس : أمره بملازمة الإسكندر فاتهمه الإسكندر بأن له ضلعا في المؤامرة التي دبرها أعوانه لقتله فقتله فيمن قتل منهم . ولا شك في أن هذه الحادثة قد أرخت أواصر المودة بينهما لكنها لم تنقطع بتاتا ، فيما يظهر ، على الرغم مما روى من تصدى الإسكندر بعد ذلك لضروب الكيد لأستاذه .

فلما مات الإسكندر وتآلب الآثيون على المقدونيين ، وكان أرسطو متهما دائما بأنه من الحزب المقدوني - وإن لم يشغل مركزا سياسيا ولم يحتمل مسؤوليات السياسة العملية - اتهمه أهل آثينا بالزندقة والمروق من دين الأشرار فزعموا أنه نصب صديقه "هرمياس" لها وأنه قرب له القرابين ، وأنه عبد زوجه الأولى "فنياس" وقرب لها قربانا . ولكن هذه التهمة الباطلة إنما كانت تنطوى على أسباب سياسية محضة كما كانت الحال في أمر سقراط . فهاجر أرسطو من آثينا « حتى لا ينجى أهل آثينا على الفلسفة جنائية ثانية » ، كما قال هو نفسه ، تاركا مدرسته ومؤلفاته إلى "تيوفراسط" ابن أخته . وانتقل بعائلته إلى مدينة خلسيس في جزيرة أوبى في السنة الثالثة للأوليبياد الرابع عشر بعد المائة أي في سنة ٣٢٣ ؛ وفي هذه

(١) الانسكلوبيديا الكبرى الفرنسية ج ٣ ص ٩٢٤ وفي رواية فيكتور دروي : آلافا من الرجال

لا ملايين . راجع تاريخ الاغريق ج ٢ ص ١٠٠

السنة ، في صيفها على الراجح ، مات بمرض المعدة . ولم يقل أحد من المؤرخين النفقات إنه حين حضرته الوفاة جمع تلاميذه وحديثهم ذلك الحديث الطويل الذي هو موضوع "رسالة التفاحة" التي سيجيء ذكرها عند ذكر المؤلفات التي نسبت باطلا إلى أرسطوطاليس .

أما سلوكه الشخصي فالدلائل متوافرة على أنه كان القدوة الحسنة في الأخلاق الفاضلة سواء أكانت شخصية أم اجتماعية . وهنا ربما يتساءل أكان الفيلسوف قد وضع الجزء العملي من قواعد الأخلاق على ما قدر أنه يجب أن يكون كذلك ثم بعد ذلك راض نفسه على أن تطابق إحساساته وأفعاله تلك القواعد التي قررها فتصوغ ذاتها على هذه الصور التي صورها لأنواع الفضائل فضيلة فضيلة ؟ أم أنه قد راض نفسه بادئ ذي بدء على الفضيلة فلما صارت خلقا له لا يتفك عنه في سلوكه جعل نفسه الفاضلة نموذجا أولا وجعل يصف ما يشعر به هو في نفسه من خصوصيات رجل المروءة أو رجل الشجاعة أو السخى أو العادل أو المدبر... إلى آخر الفضائل التي عددها ؟ . ربما كانت النتيجة العملية لكلا الفرضين واحدة على السواء ، ولكن الدلائل تضافر على أن أرسطوطاليس كان رجلا فاضلا جامعا لصنوف الفضيلة قبل أن يؤلف علم الأخلاق ، فانه فيما يتعلق بعلم الأخلاق لا يحفل بالعلم المجرد بقواعده . بل يرى ، والحق ما يراه ، أنه لا فائدة من العلم بما هي الفضيلة علما نظريا دون رياضة النفس على حيازتها واستعمالها . وما الفضيلة عنده إلا استعداد طبيعي نمته العادة وطبعته خلقا يلزم الفاضل فلا يتعدى حدوده في نياته وفي أقواله وأفعاله . وغير بعيد أن يكون هذا هو رأيه منذ سمع من أستاذه أفلاطون أن الفضيلة علم ليس غير ثم خالفه فيه . وبعيد على من كان هذا رأيه وكان نمطه

العلمي هو المشاهدة أن يتخيل لكل فضيلة فضيلة صورة خيالية ليست قارة أمامه في الوجود الحسي فيصفها دون أن يكون أمامه إنسان فاضل بعينه يصف صورته النفسية بل صورة شمائله وهيئته الحسية كما قد فعل . بل الراجع أن من يرسم صور أهل الفضيلة على هذا النحو من الضبط والتجويد حتى حركات النفس الخفية وميوها الدقيقة يكون إنما يصف نفسه ويستملها ما يكتب . أضف الى ذلك أن أرسطو أظهر في بعض مواضع من كتاب الأخلاق وعلى الخصوص في آخره نوعا من الشك في فائدة علم الأخلاق من جهة أنه علم إلا أن « يشد العزم من بعض فيان كرام على الثبات في الخير ويعمل القلب الشريف بالفطرة صديقا للفضيلة وفيها بعهدا » . ولا يكون الشك في فائدة الأخلاق بالغا هذا المبلغ عند من استقى قواعده من النظر المجرد وكتبها ثم راض نفسه على اعتناقها قانونا له وضابطا لسلوكه . إنما يتطرق الشك بهذا القدر عند الفاضل التام الفضيلة الذي رأى أكثر الناس يجعل الفضيلة مسألة لفظية يتكلمون بها في المجالس ويفضون في تعيين حدودها وشرح آثارها، وقلوبهم أبعد ما تكون عن اعتناقها والرضا بتكاليفها الشاقة ليظهروا بالفضل وليكسبوا ثناء الناس بغير استحقاق أو ليتخذوا حدود الفضيلة مقياسا يحكمون به على أفعال الأعيان لا على أفعالهم أنفسهم . رأى ذلك فألح في أن الفضيلة عملية لا نظرية محلها النفس التي تصدر عنها الأفعال لا الفم الذي تصدر منه الأقوال . رأى ذلك فتطرق اليه نوع من اليأس في نفع الكتب والخطب إلا على القدر الذي ذكره . ومن حاله كذلك فأجدر به أن يكون فاضلا قبل أن يحمل الناس على تكاليف الفضيلة خصوصا متى لوحظ أن زمن التأليف إنما كان بعد رجوعه من مقدونيا وفتح مدرسة المشائين ، أي أنه وضع هذا الكتاب على الراجع وستة حوالى الحسين .

لا يعطينا أرسطوطاليس في عيشته على علمه الغزير وفضله الكبير صورة من صور الفلاسفة الذين قد عزلتهم الفلسفة عن الناس فاتخذوا لهم ضروباً من العيشة ليست مألوفة في الطبقة التي يتسبون إليها، إن في لبسهم أو في غذائهم أو في سكاهم أو في ابتعادهم عن اللذات الانسانية كلها إلا عن أعلاها وأفضلها وهي لذة التفكير. ولا يعطينا أرسطو في عيسته شيئاً من هذه الصورة الشاذة للفلاسفة الذين تقشّفوا أو الذين غلّوا في التقشف والإعراض عن مشاكلة الناس . ليس معنى هذا الطعن على أولئك الزهاد أو أهل الخلوة والعزلة الذين طابت نفوسهم عن نعيم الدنيا وتوجهت الى نعيم الآخرة، ولا على أولئك الذين اكتفوا من الواجبات الاجتماعية بتعليم الناس وتنوير أفهامهم فانهم دائماً محل للاحترام . إنما أسوق القول لآيين أن أرسطو، على فلسفته العميقة، لم يخرج في معيشته عن حدود أهل طبقتة إلا في شيء واحد هو الترام الاعتدال في كل شيء . فقد كان يلبس أحسن الملابس ولكن مع الاعتدال ، وينفق من ماله على العلم وعلى نفسه وذوى قرابته وخدمته وأصدقائه وعلى الفقراء ولكن على حدود السخاء الذي قرره . تزوج فأحب زوجته حباً جماً فلما ماتت حزن عليها ثم أوصى بأن يضم رفاتها الى رفاتة . تزوج زوجته الثانية فلما حضرته الوفاة لم يفته أن يكافئها على إخلاصها له وخدمتها إياه ولم يفته كذلك النظر في مستقبلها فأوصى بأنها إن أرادت الزواج فلتوضع عند رجل فاضل ... الخ ، كما سترى في الوصية الآتية . وعلى الجملة لم تمنعه فلسفته من أن يعيش في الجمعية عضواً عاملاً فيها يحمل ما فيها من تكاليف ويباشر ما بها من لذة وإن كان قد جعل اللذة الحققة والعليا في التفكير ليس غير . كذلك كان أرسطو يعول أهله وأصدقائه وعبيده ولم يفترط في حقوقهم في حياته . فلما حضرته الوفاة سار على السنن العادى للوسيرين أمثاله

وكتب وصية لم نوفق للثور على نصها فيما بين أيدينا من كتب المحققين في عصرنا هذا، فنقلها على علاقتها عن ابن النديم الذي نقلها عن بطليموس وهي :

« قال الغريب : لما حضرته (أرسطوليس) الوفاة قال إني قد جعلت «  
 « وصي أبدا في جميع ما خلفت أنطيطرس . وإلى أنت يقدم نيقانز فليكن «  
 « أرسطومانس وطيارخس وأبفرخس وذبوطالس عانين بتفقد ما يحتاج الى «  
 « تفقده والعناية بما ينبغي أن يُعَنُوا به من أمر أهل بيتي وأربليس خادمي وسائر «  
 « جواري وعبيدي وما خلفت . وإن سهل على ثاوفرسطس وأمكنه القيام بهم «  
 « في ذلك كان معهم . ومتى أدركت ابنتي تولى أمرها نيقانز . وإن حدث بها «  
 « حدث الموت قبل أن تترج أو بعد ذلك من غير أن يكون لها ولد فالأمر «  
 « مردود الى نيقانز [في أمرها و] <sup>(١)</sup> في أمر ابني نيقوماخوس ، وتوصيتي إياه في ذلك «  
 « أن يجرى التدبير فيما يعمل به [ في ذلك ] على ما يشتهي وما يليق به [ لو كان أبا «  
 « أو أخا لها ] . وإن حدث بنيقانز حدث الموت قبل أن تترج ابنتي أو بعد «  
 « تزويجها من غير أن يكون لها ولد فأوصي نيقانز فيما خلفت بوصية فهي جائزة «  
 « نافذة . وإن مات نيقانز من غير وصية فسهل على ثاوفرسطس وأحب أن يقوم «  
 « في الأمر مقامه [ فذلك له في جميع ما كان يقوم به نيقانز ] من أمر ولدي وغير «  
 « ذلك مما خلفت ، وإن لم يجب [ ثاوفرسطس القيام بذلك ] فليرجع الأوصياء «  
 « الذين سميت الى أنطيطرس فيشاوروه فيما يعملونه فيما خلفت ويمضوا الأمر «  
 « على ما يتفقون عليه . وليحفظني الأوصياء ونيقانز في أربليس فانها تستحق «  
 « مني ذلك لما رأيت من عنايتها بخدمتي واجتهادها فيما وافق مسرتي ويعنوا لها «

(١) العبارات الموضوعة بين قوسين مربعين هكذا [ ] زيادة في نص ابن أبي أصيبعة عن ابن النديم .

« يجمع ما تحتاج اليه ، وإن هي أحببت الترويح فلا توضع إلا عند رجل فاضل ، »  
 « وليدفع اليها من الفضة سوى ما لها طالنظن واحد وهو مائة ونحسة وعشرون »  
 « رطلا ومن الإماء ثلاث ممن تختار مع جاريتها التي لها وغلماها ، وإن أحببت »  
 « المقام بخلقيس فلها السكنى في داري دار الضيافة التي الى جانب البستان ، وإن »  
 « اختارت السكنى في المدينة بأسطاغيرا فلتسكن في منازل آبائي ، وأي المنازل »  
 « اختارت فليتخذ الأوصياء لها فيه ما تذكر أنها محتاجة اليه [ مما يرون أن لها »  
 « فيه مصلحة وبها اليه حاجة ] . وأما أهلي وولدي فلا حاجة بي الى أن أوصيهم »  
 « بحفظهم والعناية بأمرهم . ولين نيقا تر بمرقس الغلام حتى يرده الى بلده ومعه »  
 « جميع ماله على الحالة التي يشتهيها . وليعتق جاريتي أمارقيس ، وإن هي بعد العتق »  
 « أقامت على الخدمة لا بتي الى أن تتروج فليدفع اليها خمسمائة درنمي وجاريتها . »  
 « ويدفع الى ثاليس الصبية التي ملكهاها قريبا غلام من مماليكها وألف درنمي . »  
 « ويدفع الى شمس ثمن غلام يتباعه لنفسه غير الغلام الذي كان دفع له ثمنه »  
 « ويوهب له سوى ذلك [ شيء على ] ما يرى الأوصياء . ومتى تزوجت ابنتي »  
 « فليعتق غلماني ناجن وويلن وأربليس . ولا يباع ابن اربليس ولا يباع أحد »  
 « ممن خدمني من غلماني ، ولكن يقرون [ مماليك ] في الخدمة الى أن يدركوا »  
 « مدرك الرجال فإذا بلغوا [ ذلك ] فليعتقوا ويفعل بهم فيما يوهب لهم على حسب »  
 « ما يستحقون <sup>(١)</sup> . »

(١) الظاهر أن في نص الوصية شيئا من تعريف بعض الكلم وإغفال بعض المعاني : فن النوع الأول أن اربليس قد وصفت في الوصية بأنها خادمة وليست كذلك بل هي زوجة كما عقب الدكتور الأستاذ جوستاف فلوجل ناشر فهرست ابن النديم نطحة ليزج سنة ١٨٧١ (ص ١١٣ تعليقات) ، ومنه أيضا ولاية نيقا تر لقتياس والواقع أن المقصود هو الزواج (راجع همان مذهب أرسطو ص ٤ الطبعة الأولى سنة ١٩٢٠) . ومن النوع الثاني أن ناقل الوصية قد أغفل ذكر ما أوصى به أرسطو من ضم زوجه زوجه قتياس الى وفاته (راجع همان مذهب أرسطو ص ١٠ الطبعة الأولى سنة ١٩٢٠) .

## مؤلفات أرسطو طاليس

ونفوذ تعاليمه خلال القرون

أما والاجماع واقع على أن أرسطو طاليس أغزر العلماء علما وأبعد الفلاسفة غورا فلا غرابة في أن تكون آثاره العلمية بالغة في العدد حد الامكان . ولكن ، من جهة أخرى ، اسمه الضخم يمتل أن يحتفى في ظلالة ما يخلفه التجار من المؤلفات التي ليست له لأدنى ملاسة ليرجوا بضاعتهم بعد بوارها . إلا أن التقد على طول الزمان كاد يتم عملية التمهيص لهذه المؤلفات التي حملت اسم أرسطو ظلما وأدخت على مجموعة مؤلفاته في كل زمان إلى أواخر القرون الوسطى .

أما فهرست ديوجين لايرث فيشمل أربعائة مؤلف ما عدا طائفة من الرسائل . وأما الفهرست الثانى الذى نقله القفطى وابن أبى أصيبعة عن بطلميوس فليس تاما ولا يشمل إلا اثنين وتسعين مؤلفا .

يقسم أرسطو نفسه مؤلفاته إلى كتب مذهبية ( إيزوتيريك أو أكروماتيك ) وهى التي وضعها للطلبة ولا يتعاطاها إلا من سبق لهم الاستعداد لدرسها والقرس بطريقة الأستاذ ومذهبه ، وإلى مؤلفات للكافة ( أكروتيريك ) . أما هذا القسم الثانى فقد نشر في حياة المؤلف . وأما مؤلفات القسم الأول فالظاهر أنه لم ينشر منها شىء في حياته بل بقيت في المدرسة وفي أيدي الطلبة بالضرورة . وقد ذهب بعض من كتب على أرسطو أو ترجمه إلى أنه كان يعتمد الغموض في مؤلفاته المذهبية وزعموا أن الاسكندر عاتبه على نشر الكتب الفلسفية ضنا بها على الناس واحتفاظا

بها كامتياز خاص لها بخطاب ذكره كما ذكرنا جواب أرسطو عنه بأنه نشر ولكنه في الواقع لم ينشر لأنه أغمض وأبهم إلى حدّ ألا يفهم<sup>(١)</sup> . ولا شك في أن الذوق العام يأبى ، بادئ الرأي ، تصديق هذه الروايات وينكر مثل هذين الخطابين اللذين لا يتفقان في حال وميولّ الرجلين وأخلاقهما . ومع ذلك فقد أثبت المحققون من المتأخرين تزوير هذين الخطابين<sup>(٢)</sup> . وأبعد من ذلك عن الصواب ما ذكره أبو نصر الفارابي من أن أفلاطون عاتب أرسطو على نشر الفلسفة فكان جوابه : إني وإن دوت هذه العلوم والحكم المضمونة بها فقد رتبها ترتيبا لا يخلص إليها إلا أهلها وصبرت فيها بعبارة لا يحيط بها إلا بنوها الخ<sup>(٣)</sup> . والظاهر أن الحامل على هذه الأقاويل هو ما عثرى بعض كتب أرسطو من الغموض . ولكن هذا الغموض إنما يرجع سببه إلى أن أرسطو ، على الراجح ، لم يكن قد أعد مؤلفاته للنشر بعد فلم يُمنَ باصلاحها لهذه الغاية . وكل المشهور عنه أنه قد يترك ، أثناء الكلام ، إحدى مقدمات القياس باعتبار أنها معلومة بالضرورة خصوصا عند تلاميذه . أضف إلى ذلك أن هذه الكتب لم تصل من كتبوا هذه الروايات عن أرسطو إلا بعد أن أصابها البلى وأصلح منها غير العالمين بها .

بقيت مؤلفات أرسطو في مدرسة المشائين (لوقيون) عند "تيوفراسط" إلى وفاته . فتركها "تيوفراسط" إلى "نبيل" تلميذه وتلميذ أرسطو أيضا . فنقلها "نبيل" إلى سپسيس إحدى مدائن طروادة . فلما مات وضعها ورثته في قبو تحت الأرض . ثم اشتراها

(١) فيلون . مختصر حياة أشهر الفلاسفة القدماء . ص ٢٤٧ طبعة باريس .

(٢) هلمن . مذهب أرسطو ص ١٠ و ٥٣ طبعة باريس سنة ١٩٢٠

(٣) الفارابي . الثمرة المرضية في بعض الرسائل الفارابية ص ٧ طبعة لندن سنة ١٨٩٠



”أبليكون“ من جزيرة تيوس بثن غال وقد كانت الرطوبة والأرضة قد أفسدت منها . فأصلح النصوص التي أفسدها الليل ؛ ولكنه لما كان جماناً للكتب لا فيلسوفاً أساء الإصلاح . فلما استولى سيللا سنة ٨٦ ق م على آيينا أخذها فيما أخذ من الغنائم ونقلها الى رومة . ويظهر ، على رواية ”أطناسي“ ، أن ”نيلي“ كان قد باع نسخة من هذه المؤلفات الى ”بطلميوس فيلادلفوس“ ليضعها بمكتبة الاسكندرية . والظاهر من مقابلة النصوص أن بطلميوس هذا لم يقتصر على شراء نسخة من ”نيلي“ بل اشترى نسخة أخرى من ”أوديم الرودسي“ تلميذ أرسطوطاليس .

لما نقلت مكتبة ”نيلي“ الى رومة عنى بنسخها ”تيرانيون النحوي“ . وكان عمله فيما يظهر في النصف الأخير من القرن الأول قبل الميلاد . وقد أخذ ”أندروميكوس الرودسي“ بواسطة ”تيرانيون النحوي“ نسخة من هذه المؤلفات ولعلها النسخة المعتمدة الى الآن ، والتي عليها أنشئ القهرست الذي نقله بطلميوس ونقله عنه مؤرخو العرب . وبهذه المناسبة يحسن أن نذكر هنا أن ”فرفوريوس“ قال في كتابه ”حياة أفلوطين“ أنه رتب مؤلفات أفلوطين لا على ترتيب زمني بل على حسب موادها مقلداً في ذلك ”أندروميكوس“ الذي رتب مؤلفات أرسطو وتيوفراست الى أسفار وجمع بين المواد المتجاورة .<sup>(١)</sup>

على مؤلفات أرسطو التي في رومة قام مذهب المشائين بها . وعلى مؤلفاته في الاسكندرية اشتغل الفلاسفة المصريون خصوصاً منذ أفلوطين الذي يلقبه العرب بالشيخ اليوناني . أو بعبارة أخرى منذ مذهبه المسمى ”الأفلاطونية الجديدة“ التي

(١) هنن . مذهب أرسطو ص ٦٢ و ٦٣ تعليقات . طبعة باريس سنة ١٩٢٠

كانت كثيرا ما ترمى الى التوفيق بين أفلاطون وأرسطوطاليس وعلى الخصوص "فرغوريوس" الذي يعتبر كأنه الصلة بين فلسفة أرسطوطاليس وبين العرب. من يومئذ بدأت فلسفة أرسطو تغلب على غيرها حين أخذ فلاسفة الاسكندرية في شرحها والاشتغال بها الى زمن "حنافيلوبونوس" المعروف عند العرب باسم "يحيى النحوي" الذي عاش بين سنة ٥٠٠ و ٥٧٠ م .

ولما ظهر الاسلام وفتح العرب العراق والجزيرة حيث كان العنصر الآرامي فيها منذ بضعة قرون يتعاطى علوم اليونان وفلسفتهم كان لا بد للفاطمين من مشاركة المفتوحين في شيء من هذه العلوم شأن العرب في كل مصر فتحوه. ولكن ميل العرب الى الفلسفة لم يظهر واضحاً إلا بعد أن اتخذ العباسيون العراق مقر خلافتهم وتدخل بذلك العنصر الأعجمي في شؤون الدولة . وأول من فتح باب ترجمة علوم اليونان الى اللغة العربية هو أبو جعفر المنصور ثاني الخلفاء العباسيين ، لأنه كما قال صاعد : "كان رحمه الله تعالى مع براعته في الفقه وتقدمه في علم الفلسفة وخاصة في علم صناعة النجوم كلفاً بها وبأهلها"<sup>(١)</sup> . أمر هذا الخليفة العالم بترجمة كتب الآداب وغيرها الى اللغة العربية ، فنقل ابن المقفع فيما نقله الى العربية بعض كتب المنطق لأرسطوطاليس فلفت بذلك أنظار طلاب العلم من العرب الى فلسفة أرسطوطاليس ، حتى جاءت خلافة المأمون فأنشأ "دار الحكمة" نحو سنة ٢١٧ هـ تحت رياسة حنين بن اسحاق الذي بقى رئيساً لها مدة خلافة المأمون والمعتمد والوائق والمتوكل . وكان يساعده في الترجمة تلميذه ابنه اسحاق وابن أخته حبيش بن الحسن وطائفة من المترجمين . وكان حنين

(١) كتاب طبقات الأمم للقاضي صاعد بن أحمد بن صاعد الأندلسي . ص ٤٨ طبعة بيروت .

قد نقل الى المبرانية بارى. أرميناس (العبارة)، وجزء من الأناطليقا الأولى (تحليل القياس)، والكون والفساد، وكتاب النفس، والكتاب الحادى عشر من الميتافيزيقا (ما وراء الطبيعة). ونقل الى العربية شرح تيمستوس على الكتاب الحادى عشر المذكور. وكتاب القاطيفورياس (المقولات)، وكتاب الطبيعة، وكتاب الأخلاق.

ونقل إصمحاق بن حنين الى العربية من مؤلفات أرسطو ما بعد الطبيعة، وكتاب النفس، وكتاب العبارة، وكتاب الكون والفساد مع تفاسير مختلفة للاسكندر الأفروديسى وفريريوس وتيمستوس وأمينوس.

ونقل يحيى بن البطريق مولى المأمون الى السريانية تاريخ الحيوانات لأرسطو.

ونقل ابن ناعمة الى العربية شرح يحيى النحوى على كتب الطبيعة الأربعة لأرسطو.

ونشر أبو بشر متى بن يونس بالمبرانية السوفسطيكا، ونقل من المبرانية الى العربية كتاب الأناطليقا الثانية (البرهان)، والبويطيقا (الشعر)، وشرح الاسكندر الأفروديسى على كتاب الكون والفساد، وشرح تيمستوس على الكتاب الحادى عشر من الميتافيزيقا. وقد شرح كتاب المقولات، وكتاب الحس والمحسوس أيضا.

ونقل أبو جعفر الخازن المشهور بابن روح من السريانية الى العربية شرح اسكندر الأفروديسى على الكتاب الأول من كتب الطبيعة، وراجع هذه الترجمة يحيى بن عدى.

وهذب يحيى بن عدى كثيرا من الكتب التى نقلها السلف. ونقل الى العربية المقولات وشرح الإسكندر الأفروديسى عليها، والسوفسطيكا، والبويطيقا، والميتافيزيقا.

ونقل أبو علي عيسى بن زرعة من السريانية إلى العربية المقولات، والسوفسطيقا،  
وتاريخ الحيوانات، وأجزاء الحيوانات مع شرح يحيى النحوى عليها . ووضع كتابا على  
فلسفة أرسطو طاليس وعلى الإيساغوجي لفرغوريوس .

ونقل ابن ناعمة إلى العربية كتاب اثولوجيا أو القول بالربوبية، وراجع يعقوب  
الكندى هذه الترجمة للأمين أحمد بن الخليفة المعتصم .

ونقل فيلسوف العرب يعقوب بن إسحاق الكندى إلى العربية الكتاب  
الثالث عشر من الميتافيزيقا، والأناطليطيقا الأولى والثانية (تحليل القياس والبرهان)،  
والسوفسطيقا، واختصر البويطيقا، وبارى أرمنياس، وشرح المقولات . ووضع  
كتابا في ترتيب كتب أرسطو .

وأما المعلم الثاني أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان الفارابي فإنه قد أشرف على  
ترجمة بعض الكتب التي أسلفنا ذكرها، واختصر المنطق على نهج المتكلمين ووضع له  
مدخلا، وشرح الفاطينورياس، وبارى أرمنياس، والأناطليطيقا الأولى والثانية،  
والطوبيقا (الجدل)، والسوفسطيقا، والريطوريقا (الخطابة)، والبويطيقا (الشعر) .  
وشرح كتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس، وشرح أيضا كتاب الطبيعة، وكتاب  
المتيورولوجيا (الآثار العلوية)، وكتاب السماء والعالم .

ولقد ترجم من ذكرنا من المترجمين ومساعدتهم طائفة صالحة من كتب  
أفلاطون وغيره من فلاسفة اليونان . ولكن فلسفة أرسطو قد تغلبت في البيئات  
العالمية على ما سواها . ذلك بأن مدرسة الاسكندرية قد بدأت من فجر القرون  
الوسطى تميل إلى وضعية العلم، أو بعبارة أضبط تميل إلى التوفيق بين ميتافيزيقية

أفلاطون ووضعية أرسطو ، وسمى هذا التوفيق "الأفلاطونية الجديدة" التي شرعها الشيخ اليوناني "أفلوطين الاسكندري" . وقد وجد هذا التوفيق ميدانا خصبا في العقل العربي الذي هو أميل إلى الحقائق الواقعية منه إلى المجردات الميتافيزيقية . والظاهر أن هذا الميل إلى التوفيق قد سرى إلى نفس أبي نصر الفارابي حقاويل التوفيق بين أفلاطون وأرسطو في رسالته "الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون الإلهي وأرسطوطاليس"<sup>(١)</sup> ولكن لا على طريقة "برجسون" الحالية عند الكلام على الحركة إذ جعل نظرية "الصورة" التي يقول بها أرسطوطاليس كمنظريه "المثل" التي يقول بها أفلاطون<sup>(٢)</sup> بل على التوفيق بينهما في كل شيء .

على كتب أرسطو التي ذكرناها اشتغل فلاسفة الإسلام حينئذ بن إسحاق ويعقوب الكندي وثابت بن قره وأبو زيد البلخي ويحيى بن عدى وفلاسفة البصرة أو إخوان الصفا وأبو نصر الفارابي والرئيس ابن سينا والرازي والهرجاني ... الخ وتلاميذهم في الشرق .

وأما في الغرب فإن الحركة الفلسفية ظهرت ظهورا جليا في الأندلس بجهودات الأمير الحكم المستنصر بالله بن عبد الرحمن الناصر، فان هذا الأمير في أيام أبيه قد انصرف إلى العناية بالعلوم القديمة والحديثة وجمع منها في بقية أيام أبيه ثم في مدة ملكه ما ذكر "ابن صاعد" أنه يكاد يقضاه ما جمعه ملوك بني العباس في الأزمان الطويلة . ومن بين هذه الكتب الكتب المترجمة عن اليونانية وخصوصا كتب

(١) راجع الفرة المرحية . الرسالة الأولى طبعة ليدن سنة ١٨٩٠

(٢) هنري برجسون الأستاذ بالكلوج دي فرنس حالا . التطور المبدع ص ٣٤٧ وما بعدها طبعة

باريس سنة ١٩١٢

أرسطوطاليس . ثم اشتغل على هذه الكتب الإقليدي وابن خلدون الحضري وابن باجة وابن الطفيل . وأخذت الفلسفة في الأندلس أكبر حظها في زمن ابن رشد فإنه اعتنق مذهب أرسطوطاليس وأقبل عليه بكل همه ، ثم وضع فيه تأليف شتى وهي جوامع كتب أرسطوطاليس في الطبيعيات والإلهيات : تلخيص السماع الطبيعي ، تلخيص السماء والعالم ، تلخيص الكون والفساد ، تلخيص الآثار العلوية ، تلخيص كتاب النفس ، تلخيص تسع مقالات من كتاب الحيوان ، تلخيص الحس والمحسوس ، تلخيص ما بعد الطبيعة ، تلخيص كتاب الأخلاق ، شرح كتاب السماء والعالم ، شرح السماع الطبيعي ، شرح كتاب النفس ، شرح كتاب البرهان ، تلخيص المنطق ، شرح ما بعد الطبيعة ، شرح كتاب القياس ... الخ .

وبعد ابن رشد اضمحلت الفلسفة ، وكأنها كانت وديعة عند العرب استودعوها حين لم يكن غيرهم من الأمم قادرا على حمل أماتها ثم أدوها الى أوروبا حين تقطعت بها أسباب البقاء في الأقطار العربية .

ولم تكن الأسباب التي سببت اضمحلال الفلسفة في الأقطار العربية إلا مشابهة لأسباب اضمحلالها في كل بلد آخر وفي كل عصر آخر . فقد اضطهدت الفلسفة في آيينا نفسها بسبب الشهوات السياسية والمصيبات الحزبية التي كثيرا ما تصبغ بصبغة دينية . وأول بوادرها ظهر بالتبرم بأرسطوطاليس ثم بالقانون الصادر بنفى الفلاسفة جميعا من آيينا سنة ٣١٦ ق م . ثم عفت آثار الفلسفة من بلاد اليونان كلها عند ما رقت حالهم وفقدوا استقلالهم باستيلاء الرومان على بلادهم . يشبه ذلك ما جرى على الفلسفة بالأقطار العربية :

أما في الشرق فإن الفلسفة في عصر العباسيين قد التصق بها من ليسوا من أهلها من الزنادقة الظاهرين بالإلحاد والكفر المستهترين بما يأتون من المنكرات تحت ظل حرية التفكير الفلسفي، والفلسفة بريئة من كل منكر. ولكن الناس على العموم وأهل العلم الديني على الخصوص أخذوا على أثر ذلك يتطيقون بالفلسفة حتى قالوا « من تمنطق فقد ترندق ». ولا يدري أحد ما هي الجامعة الضرورية بين علم المنطق وبين الإلحاد . وكيفما كان الأمر فقد كانت هذه النسبة التي نسبت قسرا إلى الفلسفة من معوقات انتشارها . ولكنها مع ذلك كانت تغالب أهل التعصب، ففي القرن الرابع ظهر بيغداد أبو بكر الرازي وأبو نصر الفارابي، وفي القرن الخامس ظهر ابن سينا، وفي القرن السابع ظهر نصير الدين الطوسي ... الخ، لأن العلم قد علا قدره في دولة بني بويه وعنى به السلطان، واستمر الحال كذلك حتى كانت غارة هولاء سنة ٦٥٦ هـ فأسرف في قتل العلماء والأشراف وأرباب المكنانة والسوقة فلم يبق ولم يذر . أما الكتب فكان حظها أسوأ فإنه ألقاها كلها في نهر دجلة حتى قيل إنها لكثرتها قد اتخذ منها جسر كان يمر الناس عليه مشاة وركبانا<sup>(١)</sup>. وبعد هذه الحادثة الشنعاء لم يعرف في الشرق اشتغال جدى بالفلسفة ظاهر الأثر ظهورا شاملا كما كان قبل ذلك .

وأما في الأندلس فإن المنصور بن أبي عامر، عند ما تغلب على هشام المؤيد بالله ابن الحكم، أمر بإحراق ما في خزائن أبيه من كتب العلوم القديمة المؤلفة في علوم المنطق وعلوم النجوم وغير ذلك من علوم الأوائل فأحرق بعضها وأفسد البعض الآخر بأن ألقي في آبار القصر . كل ذلك تحببا إلى عوام الأندلس وتقيحا لمذهب الخليفة الحكم

(١) خلاصة تاريخ المراق للأب انناس ماري الكرمل ص ١٣٠ طبع البصرة سنة ١٩١٩

الذى شجع على تعلم هذه العلوم لأنهم كانوا يعتقدون أن كل من قرأها متهم عندهم بالخروج من الملة ومظنون به الإلحاد في الشريعة<sup>(١)</sup>.

فلما انقرضت دولة بني أمية في الأندلس رجع الأمر في تعاطي الفلسفة إلى ما كان على ما قد أفلتت من كتب الفلسفة من إحقاق ابن أبي عامر وإفساده فيها، وانتشرت في جهات الأندلس، وكانت تدرس عليها مدارس إشبيلية وقرطبة وطليطلة وغيرها. حتى كانت خلافة يوسف بن عبد المؤمن، وكان رجلا عالما، فقترب إليه العلماء وعلى الخصوص ابن الطقيل، فكان هذا الفيلسوف واسطة في إيصال أبي الوليد ابن رشد بالخليفة فقر به منه وأعجب بعلمه وذكائه، والراجح أن إقبال ابن رشد على شرح أرسطو كان إرضاء لرغبة أمير المؤمنين يوسف بن يعقوب. وعلى جملة من القول فان الفلسفة قد عم انتشارها في زمن ابن رشد واستمر الحال كذلك إلى ولاية ابنه أبي يوسف يعقوب المنصور. فحسد ابن رشد عظمة الدولة وكبار الفقهاء على منزلته الرفيعة عند الأمير فوشوا به تلك الوشاية التاريخية وهي وشاية الإلحاد. وقد صادفت هذه الوشاية محلا في قلب المنصور لأنه قد كان أحفظه على ابن رشد عدم الكلفة التي كان يتعمدها هذا الأخير في مخاطبة المنصور يقول له "أتسمع يا أحمى" ونحو ذلك، وأنه عبر عنه في كتاب الحيوان بملك البربر إذ قال عند ذكر الزرافة إنه رآها عند ملك البربر، يعنى المنصور، فنكبه المنصور بحجة المروق من الدين هو ومن على شاكلته ونقاهم وأمر بإحراق كتب الفلسفة كلها في جميع الجهات وكتب بذلك منشورا إلى الأقاليم يتقدم فيه إلى الناس بتبرير هذه الحادثة ويحذّرهم معاطاة

(١) ابن ساعد - كتاب طبقات الأمم ص ٦٦ طبعة بيروت سنة ١٩١٢

(٢) المعجب في تفتيح أخبار المغرب ص ٢٢٥ طبعة لندن سنة ١٨٤٧



الفلسفة . أما من قى مع ابن رشد من جلة العلماء فهم أبو جعفر الذهبي ، والفقيه أبو عبد الله محمد بن ابراهيم قاضى بجاية ، وأبو الراج الكفيف ، وأبو العباس الحافظ الشاعر . ومهما يكن من رجوع المنصور إلى حسن رأيه فى ابن رشد وجماعته والعمو عنهم سنة ٥٩٥ هـ ، واستقدام ابن رشد إلى حضرته بمزاكش للاحسان إليه على رأى بعضهم وليتعلم منه الفلسفة على رأى آخرين . مهما يكن من ذلك كله فان الفلسفة قد نكبت بنكبة ابن رشد واتهى أمرها فى الأندلس كما كاد يتهى أمرها فى الشرق بعد غابة هولاء كوعلى بغداد .

لما نكب ابن رشد وشئت شمل تلاميذه من اليهود على الخصوص وانتقل هؤلاء من إسبانيا إلى بروقنسا وما جاورها من مقاطعات البيرينيه ، انقطع تكلمهم بالعربية التى كانت لسانهم العادى والتعليمى ، وأحسوا الحاجة إلى أن يتقنوا من اللغة العربية إلى اللغة العبرية أهم المؤلفات فى العلم والفلسفة . قال رينان : "وقد بقى أكثر هذه التراجم على الزمان أكثر من الأصول التى نقلت عنها ووجدت بكثرة فى المكتبات بحيث أصبحت معرفة اللغة العبرية الرأبانية أشد ضرورة من معرفة العربية لمن يريد أن يضع تاريخ الفلسفة العربية " . وقد كانت هذه الترجمة فى كل القرن الثالث عشر والنصف الأول من القرن الرابع عشر . وعلى هذا تبوأ ابن رشد فى فلسفة اليهود منزلة أرسطوطاليس ، فقد أخذوا يكتبون على كتب ابن رشد الشروح والحواشى ، وصارت فلسفة اليهود حتى القرائين منهم هى فلسفة ابن رشد . وبقي الأمر كذلك إلى القرن الخامس عشر إذ تضعضعت الفلسفة اليهودية فى آخر ذلك القرن وكان آخر فلاسفة اليهود إذ ذاك هو "إليا" الأستاذ "بجامعة بادو" .

لم يأخذ ابن رشد محل أرسطو في فلسفة اليهود فحسب ، بل أخذ محله في الجامعات الأوروبية الأخرى أيضا فان مؤلفات ابن رشد التي هي شروح على كتب أرسطو إما مطولة أو متوسطة أو مختصرة قد ترجمت باللاتينية ودرست في الجامعات الأوروبية . وأول من أدخل هذه الفلسفة عند الأوربيين هو "ميشيل سكوت" في أواخر الثلث الأول من القرن الثالث عشر حتى لقد لقب "مؤسس الفلسفة الرشدية" . وهذا حذوه بعد ذلك "هرمان الألمانى" ومساعدوه من المسلمين ، فلم يقتصر القرن الثالث عشر حتى كانت مؤلفات ابن رشد جميعا على التقريب قد ترجمت من العربية الى اللاتينية . ظلت الفلسفة العربية قائمة مقام كتب أرسطو طاليس في البيئات الفلسفية الى آخر القرون الوسطى بل عاشت الى ما بعد النصف الأول من القرن السابع عشر . ولكنها في ذلك الحين لم تكن منفردة كما كانت من قبل . ومع ذلك فان اللاهوت المسيحى ما زال مطبوعا بطابع أرسطو . حتى أن الكنيسة قد حرمت فلسفة أرسطو بادئ الأمر في سنة ١٢٠٩ فكانت تحكم بأقصى العقوبات على قراءة كتب أرسطو التي جاءت من القسطنطينية على أثر الحروب الصليبية وأمرت باحراقها كما تحرق كتب الإلحاد . ولكن الكنيسة لم تلبث أن رجعت الى الصواب بمجهودات "أبير الكبير" و "سانتوماس ذاكن" وكفرت عن سيئاتها هذه بأن اعتنقت هي نفسها فلسفة أرسطو وسارت عليها الى الآن حتى قال "قولتير" إن اللاهوت المسيحى قد اتخذ أرسطو طاليس أستاذه الوحيد .

هذا في الكنيسة ، أما في الجامعات فان العلوم حينما بدأت تدب فيها الحياة في آخر القرن السادس عشر لم يزد أهل العلم على أن رجعوا الى مبادئ أرسطو طاليس واتخذوها قاعدة لأعمالهم ثم زادوا عليها الى أن وصلت الى الحال العجيبة التي نراها

الآن . حتى أن القرن الثامن عشر قد تبرّم بأرسطوطاليس وتعاليمه تحت سلطان "باكون" على الرض من صوت "فولتير" الذي كان أكثر من غيره تمسكاً بأفكار أرسطو بسبب تربيته اليسوعية . ولكن القرن التاسع عشر قد كفر عن سيئته سابقه وعنى بأرسطوطاليس و مؤلفاته أكثر من كل قرن سواه . وأوّل هذه الحركة قد بدأ في ألمانيا حيث الميل الى مذهب المشايين قد نما بفضل الفيلسوف "لينتر" ، ومنذ سنة ١٨٢٥ بناء على اقتراح "شلير ماخر" كلف المجمع العلمي البرليني اثنين من أعضائه "بيكر" و "برانديز" بالبحث في جميع المكتبات الأوربية عن مخطوطات أرسطوطاليس فعلا وقابلا بين النصوص المختلفة ووضعها منها نصا صحيحا ظهر من سنة ١٨٣١ الى سنة ١٨٧٠ إذ تم جمع القطع المنفردة بعناية "فالتان روز" كبير المجمع العلمي . ولم يقنع المجمع العلمي بذلك بل نشر شروح الشراح اليونانيين على أرسطو . وعلى ذلك ترجمت مؤلفات أرسطو الى الألمانية والفرنسية والانكليزية ... الخ . وما زالت تدرس في الجامعات الأوربية والأمريكية الى اليوم أحيانا باللغة الحديثة وأحيانا باللغة اليونانية .

لا شبهة في أن هذه المجموعة من مؤلفات أرسطو المتداولة بين أيدينا اليوم ناقصة جدّ النقص بل لا يكاد يكون بين أيدينا تاما منها إلا نصف ما هو موجود في فهارس الزمن القديم ، ومهما يكن من شيء فإن القطع الموجودة تدل على هذه الثروة العلمية الكبرى التي خلفها أرسطو للعالم من بعده . وهاك فهرس هذه المجموعة الحاضرة :

المنطق (الأورغانون) : المقولات (القاطيفورياس) ، العبارة (بارى أرمينياس) ،

تحليل القياس (الأناليطيقا الأولى) ، البرهان (الأناليطيقا الثانية) ، الجدل (الطوبيقا) ،

تفنيد السفسطائيين (السوفسطيقا) ، الشعر (البويطيقا) ، الخطابة (الريطوريقا) والخطابة الى الاسكندر .

كتاب السماء ، كتاب العالم ، كتاب الآثار العلوية ، كتاب الطبيعة ، تاريخ الحيوانات ، كتاب تولد الحيوانات ، كتاب أجزاء الحيوانات ، كتاب مشى الحيوانات ، كتاب الكون والفساد ، كتاب ما بعد الطبيعة (المتافيزيقا) ، كتاب النفس ، كتاب الأخلاق الى نيقوماخوس ، كتاب الأخلاق الى أويديم ، كتاب الأخلاق الكبير ، كتاب السياسة ، كتاب المسائل ، كتاب نظام الآثينيين .

ومن الرسائل : الحس والمحسوس ، القوة الحافظة والذكر ، النوم واليقظة ، الأحلام ، الكشف في النوم ، الحركة في الحيوانات ، طول الحياة وقصرها ، الشباب والشيخوخة ، الحياة والموت ، التنفس .

وكل ذلك عدا ستة وستين كتابا لم يبق منها إلا قطع . ومن بين هذه المؤلفات مجموعة الدساتير التي كانت تشمل مائة وثمانية وخمسين دستورا يدل على قيمتها كتاب نظام الآثينيين . ثم مجموعات التشريع وبها الرسوم المفصلة لنصوصها . وهذه القطع الباقية يربو عددها على مئمة قطعة قد رتبها "فالثان روز" على عشر طوائف : أولها المحاورات كمحاورات أفلاطون على الفلسفة وعلى الخير وعلى مذاهب المحسوس في فارس وعلى النفس وعلى الصلاة وعلى السفسطة وعلى الخطابة وعلى الشعراء وعلى السياسة وعلى العدل وعلى الملوكية وعلى المستعمرات وعلى النبل وعلى الثروة وعلى الحب وعلى الشهوات وعلى السكر ثم حوار على مائة .

والطائفة الثانية كلها خاص بالمنطق ، وفيها الكلام على القول الشارح والمقولات والأضداد .

والطائفة الثالثة تتعلق بالخطابة والشعر .

والرابعة بالأخلاق .

والخامسة تتعلق بالفلسفة على المثل وعلى الفيثاغورية وعلى أرخثياس .

والخمس الطوائف الباقية تتعلق بالطبيعة وبفيضان النيل وبعلامات الفصول وبالمعادن وبالزراعة وبتشريح الحيوانات وبسياسة الممالك المختلفة وبالتاريخ . ثم الخطب والمكاتيب والقصائد، على أنه لم يبق من هذه القصائد إلا قصيدة واحدة . هذا وكأنما كان هذا العدد الكثير لمؤلفات أرسطو قليلا حتى نحمل له الناحلون من المؤلفات ما ليس له . ولكن هؤلاء الناحلين لم يكن غرضهم أن يزيدوا على مؤلفات أرسطو بل كان غرضهم أن يمتدوا في اسمه ليرقجوا تجارة بائرة . وكثيرا ما نحمل له الناحلون ولكنا نضرب عنه صفحا إلا ثلاثة من الكتب نذكرها هنا لأنها دخلت على العرب واعتبروها من مذهب أرسطوطاليس وصارت من أصول الفلسفة العربية وهي :

كتاب أثولوجيا، وكتاب الخير المحض، ورسالة التفاحة .

أما كتاب أثولوجيا أو القول بالربوبية فقد ترجمه ابن ناعمة الحمصي في نحو سنة ٢٢٦ عن أصل سرياني وأسماه أثولوجيا أو القول بالربوبية لأرسطوطاليس وأصلح هذه الترجمة يعقوب بن إسحاق الكندي للأمر أحمد بن المعتصم بالله .<sup>(١)</sup> والواقع أن هذا الكتاب ليس لأرسطوطاليس كما توهمه المترجم بل هو للشيخ اليوناني "أفلوطين" . قال الأستاذ "ستلانه" إنه مجموعة منتخبات من كتاب "أفلوطين"

(١) البارون كازادوفو . ابن سينا ص ٩٤ طبة باريس سنة ١٩٠٠

## تصدير

المسمى بالتاسوعات . اقتطف صاحب كتاب أثولوجيا الميرياني بعض هذه التاسوعات وجعل له مقدمة باسم أرسطوطاليس بين فيها الغرض من كتابه<sup>(١)</sup> .

وهذا الكتاب هو الذى حمل المعلم الثانى أبا نصر الفارابى على التصدىق للتوفيق بين أفلاطون وأرسطو طاليس<sup>(٢)</sup> .

وأما كتاب الخير المحض فـأ هو فى الحقيقة إلا تلخيص كتاب المبادئ لبرقلس<sup>(٣)</sup> . وقد اعتبر هذا الكتاب من أهم مصادر الفلسفة الأفلاطونية عند العرب وفى أوروبا أيضا فى القرون الوسطى .

وأما رسالة التفاحة المنسوبة إلى أرسطو وهى من مصادر الحكمة الأفلاطونية عند العرب أيضا . فقد نشر المستشرق مارجوليوس الأستاذ بجامعة أكسفردي ترجمتها الفارسية فى مجلة الجمعية الشرقية الانكليزية ، وهى معاورة يقال إنها جرت بين أرسطو عند ما حضرته الوفاة وبين تلاميذه ، وهى ظاهرة الاحتمال لأن الأصول اليونانية لم تثبت شيئا من هذا ولم يحضر أرسطو تلاميذه عند الاحتضار كما كانت حال سقراط ولا يدل مذهبه على صحة إسناد هذه الرسالة إليه . قال الأستاذ مارجوليوس إنه يرجح أن هذه الرسالة ليست يونانية الأصل وأن واضعها من الصابئين لأن فى الرسالة القول بأن الحكمة أصلها عند هرمس الذى عرج إلى السماء وتلقاها من الملائكة وأتى بها إلى قومه ثم تلقاها منه الأنبياء فانتشرت فى الأرض . وكذلك قال الأستاذ سنتلانه<sup>(٤)</sup> .

(١) مجموعة محاضرات سنتلانه ١٩١٠ - ١٩١١ ص ١٦٠ من النسخة الخطية المحفوظة بكتبة الجامعة المصرية .

(٢) الفارابى . الثمرة المرصية فى بعض الرسائل الفارابية الرسالة الأولى طبعة لندن سنة ١٨٩٠

(٣) مجموعة محاضرات سنتلانه ص ١٧٥ (٤) مجموعة محاضرات سنتلانه ص ١٨٧

لم يبق علينا بعد ذلك إلا أن نقول كلمة عن صحة كتاب الأخلاق، الذي نشره الآن، من حيث إسناده إلى أرسطوطاليس .

ألف أرسطو في الأخلاق ثلاثة كتب أحدها علم الأخلاق الكبير، وثانيها علم الأخلاق إلى أويديم، وثالثها علم الأخلاق إلى نيقوماخوس . وثلاثها مذكورة في الفهرس العربي وثلاثها على الراجح صحيحة الإسناد إلى أرسطوطاليس . والظاهر أن الذي ترجمه العرب منها واشتغلوا عليه هو علم الأخلاق إلى نيقوماخوس . إنه هو أكبرها حجماً وأتمها موضوعاً وإنه هو الذي ذكره أرسطو في مؤلفاته الأخرى . فبقى إذن الجواب على هذا السؤال الذي يطوف بالخطاط عن السبب الذي يحمل أرسطو على أن يكتب ثلاثة كتب في علم الأخلاق ليس منها ناسخ ومفسوخ كما هو الحال في مذهب الشافعي القديم والجديد؟ . الواقع أن مؤلفات أرسطو لم تكن تنشر في حياته فلم يكن قد راجعها لآخر مرة وبقى بعضها كذكرات أو دروس للطلبة فيكون علم الأخلاق الكبير والأخلاق إلى أويديم (تلميذه) بعض تلك المذكرات . وأما الأخلاق إلى نيقوماخوس فهما يكن الخلاف في أمره بعض الشيء في الماضي فقد قال "الفريد وموريس كروازيه" في كتابهما "الآداب اليونانية" إنه هو الوحيد الذي صحت نسبه إلى أرسطوطاليس .

لهذه الاعتبارات عتينا بترجمته وضررنا صفحا عن المؤلفين الآخرين نرجو أن ينتفع به شبان مصر كما انتفع به العالم منذ ثلاثة وعشرين قرناً فيشدد عزيمتهم على أن يكونوا، كما كان السلف الصالح، أصدقاء للفضيلة أوفياء بعهدها .

## مقدمة

# بارتلى ساتهيلير

(مترجم أرسطو من اليونانية)

النبح الذى يجب أن يُسلك فى علم الأخلاق . القضايا المدلّة التى عليها يتأسس . النتائج المحققة لتلك القضايا البسيكولوجية . تطبيقات علم الأخلاق . روابط الأخلاق بالسياسة . مذاهب الفلسفة الأخلاقية . أفلاطون . فى أن نظريته هى أتم النظريات وأقبلها للعمل بها ، وأنه يهذى مفراط قد حل جميع المسائل الأصلية التى تُمثّل بطبع الانسان وما قدر له على طريقة تكاد تكون محصومة من الخطأ . فى أن هذا المذهب جميل وحتى أبدا . أرسطو ليس . المواضات والفروق بينه وبين أفلاطون . أنه انخدع فى اعتباره السعادة هى الغرض الأسمى للحياة . إيضاح نظرية الأوساط والدفاع عنها . صور أخلاقية . النظريات العجيبة للعدل والصدافة . الرواقية اليونانية . قيمتها . عيوبها . "كنت" أكبر الأخلاقيين المتأخرين . قصور نمطه . لا أدريته . قيمة مذهبه . اعتبارات على الأدب العمل مطبقة على هذا القرن (التاسع عشر) .

ختم أرسطو طاليس كتاب الأخلاق الى نيقيوماخوس باعتبارات أسى ما يكون على تأثير علم الأخلاق ومنفعته فقال :

« فى الشؤون العملية ليس الغرض الحقيقى هو العلم نظريا بالقواعد، بل هو »  
« تطبيقها . فقيا يتعلق بالفضيلة لا يكفى أن يُعلم ما هى ، بل يلزم زيادة على »  
« ذلك رياضة النفس على حيازتها واستعمالها . لو كانت الخطب والكتب قادرة »  
« وحدها على أن تجعلنا أحيارا لأستحقت — كما كان يقول تيوغنيس — أن »  
« يطلبها كل الناس وأن تشتري بأغلى الأثمان، ولكن لسوء الحظ كل ما تستطيع »  
« المبادئ فى هذا الصدد هو أن تشد عزم بعض قيان كرام على الثبات فى الخير، »  
« وتجعل القلب الشريف بالفطرة صديقا للفضيلة وفيأً بمهدا . »



ربما كان هذا ليس بالشئ القليل مهما كان تقدير الفيلسوف إياه ، فانه لو لم يخلص بكتابه إلا نفسا واحدة ، لما حق له أن يأسف على أنه كتبه . لما رأى أرسطو أن الجمهور من الجهل العضال بحيث " لا يستطيع العقل وحده أن يهديه ، وأنه لا يكاد يتزجر بأقسي المثالات " غلا بعض الشئ في مطاوعة اليأس ، حتى لقد يظن سامع قوله أنه كان يأسف على ما أنفق من تفكير ، وما سهر من ليال في كتاب ما كان ليقراه من الناس إلا القليل ولا يعرف أن يتفجع به منهم إلا الأقل .

أفيكون علم الأخلاق بصرف النظر عن هذا الحكم القاسى الذى أصدره عليه أحد أسانذته الأكرمين هو إلى هذا الحد باطل وعقيم ؟ أيجب عليه النزول عن عرشه مادام أنه لا يحكم البتة على الجنس البشرى ؟ وهل ينبغى للفيلسوف أن ينصرف عن تفهم ذاته بحجة أنه ليس شارطا لأمة بأسرها ؟ هل يكف عن فحص طبعه الخاص بحجة أنه لا يستطيع تعليم الأمم ؟ ومع اقتراض أن الناس يبقون عميا وأشرارا ، هل يجب على الفيلسوف أن يلبث مثلهم في الظلمات والرديلة ؟ وهل يجب عليه أن يتخلى هو عن التفكير بحجة أن الناس ينقادون الى غرائز كثيفة ؟ كلام ثم كلا . لو أنه هو وحده الذى يستفيد من أتباعه ، لكان واجبا عليه مع ذلك أن يخلص لها ويتابعها ، لا لأنه محظور عليه أن يفكر فيما يعود بالخير على أمثاله ، ويرجو بعمله أن ينير أفهامهم وإياه ، بل لأن هذا ليس مع ذلك موضوعه الأصيل ، فانه لا ينبغى له أن يضع أمام نظره إلا الحق ، أعنى الحق المطلق ، أى بقطع النظر عن النتائج التى تنتج عنه . مهما كانت حتى ولو غامر في سبيله بسلام الانسانية . فان العلم بما هو الانسان وبقانونه الأخلاقى في هذه الدنيا مسألة كبرى بذاتها لا حاجة الى تعقيدها بمسائل ثانوية تحدها وتصغر من قدرها . حسب الفيلسوف أن يسبر غور هذه النظرية على

ضوء سريره . حسب مجداً أن يعرف كيف يضع نفسه في هذه المترلة الرفيعة . فان استكشاف هذه الأسرار أسرار الحكمة خير وأبقى من حُكم الدنيا بأسرها . ومتى فُهمت حقيقة هذه الموضوعات الكبرى ، أمكن الاعتماد على الانسانية في أمر تميمتها بالتطبيقات ، وما تلك التطبيقات مما يعنى به الفيلسوف ، بل من المقرر أن الفيلسوف يحنر كثيراً بتعاطى السياسة العملية .

وفي الحق أن أرسطو ما كان يستطيع أن ينفذ نظره في الخلائف من بعده ، ليرى أن كتابه بعد مدى عشرين قرناً قد انتفع به "بوسويه" في تربية وارث لويس الرابع عشر . ويقطع النظر عن كونه يستطيع أن يقدر لنفسه من المجد مترلة لا تنافر تواضعه ، فما كان عليه إلا أن يرجع نظره الى الماضى لينظر كم اقتبس هو من أستاذه ، وكم اقتبس أستاذه هو أيضاً من سقراط ، وكم من درس اقتطفه من أسلافهما الذين كان يستشهد بقواعدهم الحكمة بغاية العطف والرعاية ، أ كان يظن أنه بشخصه ويجهوداته الخاصة يستطيع أن يبلغ بعلم الأخلاق هذه الدرجة العاليا إذا لم يكن قد تلقى عن سابقه ؟ لم تذهب إذن أعمال أسلافه سدى ، فعلام تضيع أعماله التي زادت عليها ونمتها بكل ما لعبقريته من قوة ؟ وإذا كان فيثاغورس وسقراط وأفلاطون قد نفعوا أرسطو فكيف لا يكون هو كذلك في دوره نافعاً لمن بعده ؟ لم يكن ليعلم أن سوف يكون ذات يوم مربى العقل البشرى كما كان مربياً لابن فيليبس . كلا إن من محمود القدر الذائق أن يظن بنفسه أن سوف يبق عقيماً ، ولم يكن الماضى الذى يعامه حق العلم إلا ضميناً له بالمستقبل ، ذلك المستقبل الذى كان بكل إليه في بعض الأحيان أن يتم ما بدأه ويفصل ما أجمله .

إذا كان علم الأخلاق محكوما عليه بأن لا يتعاطاه إلا آحاد من الناس، فإنه لا يكون بذلك مغبون الجانب أكثر من سائر العلوم الأخرى، فإن أقلها شرفا وأبسطها موضوعا ليس متداولاً إلا بين عدد قليل من الناس، ولو أن العلم على العموم ميسور التناول للكافة، ولكنه مع ذلك لا يزال ميزة محدودة أكثر الناس عنها مبعدون لأسباب مختلفة جداً. وما علم الأخلاق بمستثنى من هذه القاعدة، فإنه بطبعه يمكن أن يفهمه كل الناس، وبأهميته يجب أن يُعنى بخدمته أكثر من غيره. ثم هو فوق هذا يجمع بموضوعاته بين اللذة والفائدة، ومع ذلك فما أقل طلابه عدداً في كل الأزمان! وما كان أقل عدد القلوب التي استهواها! حقا إن أكبر القلوب وأشرفها هي التي دخلت تحت قوانينه الصارمة. ولكن إذا رأى الناس — كما ظن أرسطو — أن العبرة بالعدد، فلا جرم أن يحل القنوط محل الرجاء، ويسقط القلم من بين أصابع الكاتب يأسا. على أنه إذا كانت العلوم الأخرى لا تمل الكفاح، فقيم على علم الأخلاق؟ ألم يكن الغرض الذي يسعى إليه مساويا لغرض العلوم الأخرى؟ أم العلم بما هي الفضيلة لا يساوي في جماله العلم بكيفية يحيي الإنسان وكيف يُثري؟ ينبني على هذا أن علم الأخلاق ضروري للعقل البشري، وواجب على الفلسفة. إنه ليس أكثر عمقا من سائر العلوم الأخرى. وإنه كمثلها ينمو بالرقى التدريجي. وواضح أنه يفوقها جميعا بضم موضوعه، فإن لم يكن مطلوبا لدى العامة، فإن يتخذ ذلك تعزية أولى به من أن يتخذ حلا للشكوى.

عسى أن تكون هذه الأفكار التي تصلح للرد على أفكار أرسطو نافعة لعلم الأخلاق في أيامنا، فإن علم الأخلاق أيضا قد تفرغ عزيمته أحيانا، ويشك في نفسه وقوته تلقاء

الذائل الكثيرة التي تراءى في المنظر المحزن لجميأتنا الحاضرة . يقول في نفسه إن العامة لا تصبى إليه ولا تتبعه لا في هذا الزمن ولا في زمن الفلسفة اليونانية ، فيحذو حذو أرسطو ويميل إلى الصمت بحجة أن صوته غير مسموع . وإنه في هذا المعترك القائم بين الشهوات والمتافع والذائل والحنانيات ، لا يستطيع أن يُسمع نصائحه مهما كان فيها من نفع ومن سلام ، ولكن يظهر أن الأمر يجب أن يكون — على ضد ذلك — سببا أدعى لأن يتكلم لأن الصمت لا لأن يصمت ، إذ كلما كانت الجمعية فاسدة وكان الجمهور جاهلا رذيلا ، كانت محاولة شفائه من أمراضه أكثر لزوما ما دام هذا الشفاء هو الغرض الحقيقي لعلم الأخلاق . غير أن الفلسفة قبل أن تدخل إلى هذا السبيل حيث تصادف من الخذلان ومن الصعوبات التي لا سبيل إلى التغلب عليها ، يجب أن تقول إنها إن لم تستطع أن تصلح من الأجيال ، فإنها تستطيع دائما أن تتجو بشرفها الخاص موفورا ، تغير لها في وسط الخذلان العام أن تحتفظ بشجاعتها وباعتقادها المتين الذي لا يتزعزع ، فإنه يوجد دائما في هذا الفساد العام بعض نفوس تفهمها وتحتفظ بوديعتها القدسية ، وحسبها ذلك . إن الفيلسوف حتى متى اضطر إلى الترام عزله ، لا تزال تقويته فكرة أنه بعدم خذلانه نفسه ، يساعد في إقالة عصره من عثرته وأنه لو نبذ الناس جميعا الفضيلة ، لكان واجبه الأكبر أن يعرف هو لها حقها ويبقى لها مخلصا . ومن المحتمل أن ذلك هو ما ناجى أرسطو به نفسه ، لأن يأسه ما منعه أن يكتب كتابه العجيب ، فواجب علينا أن نفكر ونعمل على نحوه هذا . وكلما تضاءلت مناسبة الظروف لعلم الأخلاق ، كان واجبنا في نصرته أعظم . فإذا حيل بيننا وبين النجاح ، كان ذلك على الأقل احتجاجا لا يفوت خلقنا أمره والاعتداد به إذا

جهله المعاصرون أو استهانوا به . فلترك العامة وشأنهم من غير أن نسخط عليهم ومن غير أن نجاريهم على ما هم فيه .

على أن تأثير الفلاسفة مباشرة في الزمان الذي تعيش فيه غرور وخيال لتعلل به الكبرياء، ولكنه لا يتحقق أبداً فان ذلك بطبيعة الأشياء محال، إذ الحق لا يستطيع أن يسلك سبيله على نحو هذه السرعة التي هي مناط الزلل، وإنما تحتاج الفلسفة لمروور القرون حتى تفعل فعلها فيها . فكل شيء في مبدئه ضئيل، كذلك الدين الذي له على الأمم هذا السلطان الشامل المفيد كاد لا يكون في مبدئه أقوى من الفلسفة، فانه يتبدى مضطرباً خاشعاً ودعائه قليلون لأنهم معترضون إلى أن يساموا العذاب شهداء اعتقادهم فقط، بل لأن النور عند طلوعه لا يراه إلا قليل من الأبصار، فعلام تكون الفلسفة أقل اضطراباً، لم تعترف اليونان بفضل أفلاطون الذي قتلت أستاذه، وغاية الأمر أنها أخذت تصبى بعض الشيء إلى تعاليم أرسطو، ولكن هل كان إهمال الناس للفلسفة — ذلك الإهمال الذي ما يكون لها أن تدعش له ولا أن تأخذها الحيرة من جزائه — مانعاً لأفلاطون وأرسطو من أن يعلما الأجيال، وأن يكونا من وجوه شتى أستاذى عصرنا الحاضر؟ فليس على علم الأخلاق إذن إلا أن يستمر في عمله واثقاً من أنه سوف يجنى ثماره حتى في أشد البقاع محلاً بشرط أن يستكشف الحق أو أن يزيد في قدره .

ثم إذا جودنا اعتبار الأشياء، فأى منزلة لا نعرفها لعلم الأخلاق على بقية العلوم الأخرى من غير استثناء؟ أيها يمكن أن يضارعه في وضوحه المعدوم النظر؟ لا شك في أنه لا يلزم البتة الخط من صحة العلوم الطبيعية ولا من صحة العلوم الرياضية على الأخص، ولكنها لا تزال بعيدة عن صحة علم الأخلاق! فان القضايا التي تعلمنا إياها

هذه العلوم، والحقائق التي تكشفها لنا هي إما منازع فيها وإما مقتضية لفهمها ملكات ليست لجميع العقول . فأما أولاها فأنها خارجة عن الانسان، فقضى مشاهدات خارجية صعبة ومحوطة بالشكوك غالبا بل مستحيلة أحيانا، والأخرى إنما هي سلاسل طويلات من الاستدلالات لا يكاد يكون التمشي معها ميسورا . وأما في علم الأخلاق فالأمر على ضد ذلك . كل ما يحمل في نفسه جميع ما يشتغل به هذا العلم من الموضوعات التي — لأنها كلها حقيقية — لا تنفك ماثلة تحت أعيننا . فليس علينا أن نخرج عن أنفسنا لتعريفها ، بل حسبنا أن نسأل أنفسنا بانتباه وإخلاص لنظفر بأجوبة لا يتطرق إليها الخطأ ، وما هذه الأجوبة من قلب شريف عدل يعرف أن يخرس الأثرة والشهوة إلا كأجوبة الوحي، حقيقة بالتصديق لأنها لا تخدع البتة . ومع التسليم بأن هذه الأجوبة كان يمكن أن تختلف في العصور القليلة الرق، أو أنها لا تزال يختلف بعضها عن بعض عند الشعوب قليلة المواهب، فإننا عندنا الآن أجوبة ممتاثلة ثابتة . لندع جانبا تلك الخلافات التي إن لم تكن فاسدة بالمرة، فهي على الأقل غير ثابتة ، ولنؤكد من غير أن نخشى الزلل أن حقائق علم الأخلاق في الساعة الراهنة عند الأمم المتعدنة ليست منذ الان محلا للجدال بين النفوس الفاضلة، وأن تلك الحقائق لا خوف عليها . يمكن أن يقع الجدل في النظريات، ولكن لما أن سلوك الناس الأخيار هو في الواقع واحد، يلزم حتما أن يكون بينهم قدر من الحق مشترك يستند إليه كل واحد منهم، من غير أن يستطيع مع ذلك في الغالب أن يقف غيره عليه ولا أن يدركه هو نفسه . ومن النادر أن يقع إجماع الآراء على طريقة بسط مذهب بعينه مهما أجيبت ومهما بلغت من الحق، ولكن من الأفعال ما هو مقرّطه عند

جميع الناس ، وبين أن هذا الإقرار العام سببه أن هذه الأفعال تابعة لمبادئ مسلمة عند الجميع ، وتقع على مقتضاها من حيث لا يشعر القاعل لها في غالب الأحيان .

فألبحث عن هذه المبادئ وترتيبها واستبطانها وتبين كل حقيقتها وكل أهميتها العملية وبيان الواجبات التي توجبها على الانسان بجميع النتائج التي تترتب عليها ، هذا هو موضوع علم الأخلاق .

موضوع  
علم الأخلاق

في هذا المقام صدق "كُنْتُ" إذ يقول : ان علم الأخلاق لا ينبغي له أن يتمس شيئا البتة من تجربة الحياة ، فان الشؤون العملية التي أخذ نفسه بأن يضبط سيرها على مقتضى قواعده لا يمكن أن تؤدي له مواد متينة يتألف بها قوامه . فاذا قبل في تكوين ذاته عنصرا واحدا عمليا فقد تعرض الى خطر أنه يشيد بناء آيلا للسقوط . هذا لا صعوبة في فهمه فان عملا ما لا يعد خيرا في نظر علم الأخلاق إلا بالنية ، بقطع النظر عن النتيجة التي يمكن أن تترتب عليه . ومن حيث ان النيات خافية على نظرنا الضعيف — جل الله الذي تفرد بأسرار القلوب — فمن المحال أن نصل الى أن تثبت على الاطلاق أن عملا واقعا على مسرح الحياة بين ظهرائنا الناس هو خير في الواقع . ويلوح على "كنت" أنه يذهب بالشك بعيدا إذ يرتاب في أنه قد وجد أبدا عملاً خيراً بكل معنى الكلمة . ولكن ذلك غلوف اللأدرية وغلوف بغض الانسانية . بل الواجب هو الوقوف عند حد القول بأنه مع التسليم بأن الأفعال الفلانية مثلا هي مستحقة شرائط النقاء ، فانه لا يستطيع إيضاح ذلك بالدليل ، فاننا مع تصديق شهادة أماننا لا يمكننا أن نكون في ضمائرهم . وليس من المحال أن عملا عليه كل ظواهر الفضيلة يكون غاية في الشر بما له من الأسباب الخفية القوية التي اقتضته . ومع ذلك ما وجه أن يذهب المرء بالملاحظة الى هذا البعد متي كانت كل أركان

الملاحظة متوافرة في نفسه ؟ لماذا يسأل غيره عما هو تحت يده ؟ ولماذا يستعير أضواءً خارجة عنه متى كان لديه ما هو أكد وأسطع منها ألف مرة ؟

وما انخدع " كنت " إلا حيث رفض علم النفس ( البسيكولوجيا ) على نحو ما رفض التجربة . فن أي ينبوع يستسقى إذا كان يجيد أن ينبوع علم النفس غير صاف بقدر الكفاية ؟ إنما هو يقصد قصد المنطق أو قصد ما وراء الطبيعة ، وهما ليسا من الحق إلا بمقدار ما يستندان الى علم النفس وصوره المعينة . فعدم الوثوق به إنما هو تمرُّضٌ لخطر الضلال ، وإدخالٌ على علم الأخلاق بعض شيء من تلك اللادرية الطائشة التي قد مزقت تحت لباس النقد والتبصر أعز معتقدات العقل الانساني تمزيقا . وفي ذلك زعزعة " العقل العملي " كما قد زُعزع " العقل المجرد " . ولا خروج من هذا الخطر الشنيع إلا بفرائب المتناقضات التي لا طائل تحتها . كلا ، فان علم الأخلاق لا يمكن أن يرجع فيه الى أعمال العالم الذي يتعدى حدوده ذلك العلم غالبا ، ولكنه يخطئ بارتكائه الى ذلك المنطق الذي هو نفسه يمكن أن يختلف باختلاف الأشخاص غالبا ، على نحو ما تختلف التجربة نفسها . إنما يجب على علم الأخلاق أن يولى وجهه شطر الضمير وحده ، فان الصوت الذي يسمعه منه يكون دائما من الرئانية بحيث لا يمكن البتة إنكار نبراته الحقيقية . وما دام هذا الصوت يكفى على الغالب — إن لم يكن دائما — في أن يضمن للانسان الفضيلة ، فيكفيه على أيسر من ذلك أن يُحَقِّق له الحق متى عرف كيف يبحث عنه بانتباه نظر وسلامة قلب .

بدون المشاهدة البسيكولوجية لا يتحقق علم الأخلاق أو يكون علما تحكيا . ذلك

هو المبدأ الأسمى للنمط الذي يجب اتباعه في هذه المباحث الدقيقة ،



ولا ينبغي لنا مع ذلك أن نخاف من الوسواس الذي يثيره عبثاً "كنت" إذ يرفض  
 البسيكولوجيا بحجة أنها في نظره تجريبية، لأنه يخشى أن تدنس السلطان المقدس لقانون  
 الأخلاق. يقول: إن القواعد التي تضعها لقيمة لها إلا في الأحوال الانسانية الممكنة  
 وجوداً وهدماً، ويرى أن هذه القواعد لا يمكن بحق أن تستأهل من جانبنا هذا  
 الاحترام غير المحدود الذي نسدده الى المبادئ التي تقع بوجه عام على جميع الموجودات  
 المفكرة. حقاً ما هذا إلا غلظ في التحرج، فان الانسان متى رجع الى ضميره بالعناية  
 اللائقة، لقي عنده من النصائح الوازنة ما يشعر بأن طاعتها واجبة عليه ولو عصاها  
 سلوكاً في الغالب. ليس على المرء في طاعتها أن يعلم ما اذا كانت هذه القوانين جارية  
 على عموم الموجودات الموصوفة بالعقل، فانه ذير مسئول عنهم، وما عليه البتة أن يسبرهم  
 في أعمالهم، بل حسبه أن يعلم أن طاعة هذه القوانين واجبة عليه حتى لا يتعدى حدودها  
 البتة. أما كون اختصاصها يمتد الى أبعد من ذلك وأنها تترقى من الانسان الى الموجودات  
 المفكرة الأخرى مما عسى أن يكون خلقه الله، وتترقى من ذلك الى الله ذاته فتلك مسائل  
 خطيرة شيقة ولكنها خارجة عن دائرة علم الأخلاق، ويلزم أن تحال على علم ما وراء  
 الطبيعة وإلا اختلطت مناطق الفلسفة. كيف يستقيم الاعتقاد من الجهة الواحدة بأن  
 لا قيمة لكل ما يبلى علينا الضمير المحاسب بطريقة منتظمة باعتبار أنه انساني محض  
 ويمكن، مع الاعتقاد من الجهة الأخرى بأن العقل المجرد له الحق بلا نزاع في ارشادنا  
 لأن نظره ينفذ الى ما وراء الانسانية؟ ليس في هذا من التناقض والاشكال ما هو غنى  
 عن البيان؟ انما يرتب على الخصوص تقدّم البسيكولوجيا وحقها السابق أنها يمكن  
 أن تكون موضوع تجريب ومشاهدة، فان أشياء الضمير متى أُجيد تفسيرها تكفي

لوقوف الانسان على سر حظه الأخلاق ، وحرمانه هذا النور إنما يعرضه الى خطر السلوك في الظلمات الى الهاوية . ان الصدور عن الحوادث المحللة تحليلا جيدا ، الى الارتقاء للبادئ هو السبيل الوحيد المأمون . ولم يكن عبثا أن أوتي الانسان ميزة أنه يحاسب نفسه . ان قانون الأخلاق الذي يسته الضمير هو مقدس لدينا ، وما علينا أن يكون كذلك بالنسبة لموجودات أخرى طباعها أرقى من طباعنا . انه لن يكون أقل وضوحا ولا أقل حرمة بسبب انحصاره في دائرة الانسانية ، وحسبها سعة " إنما هو خير إنساني ذلك الذي نبحث عنه ، خير يمكن للانسان أن يعمله " كذلك قال أرسطو في انتقاده بلا حق نظرية " المعقولات الكلية " لأفلاطون . وكذلك يمكن أن نوجه مصيبيين هذا الرد عينه إلى " كنت " إذ يميل إلى الشك في خير لا يتعدى البتة الحدود الانسانية ، غير أننا نعيد مرة أخرى أن علم النفس بتعاليله المضبوطة يجب أن يكون دليلنا الوحيد ، ولنا أن نضع فيه كل ثقتنا .

ما ذا يعلمنا اذن ؟

حينما يريد الانسان أن يختبر نفسه ويدخل في أعماقها ، فهناك المشهد الكبير الوحيد الذي يكتشفه فيها . عند الفكرة في بعض الأفعال التي فعلها ، بل التي ينوى فعلها يسمع في أعماق عقله صوتا يمدحه تارة ويلومه تارة أخرى . ويقطع النظر عن أمثاله الذين يمكن أن يحد لديهم أحيانا صدى هذا الصوت الداخلي ، فان من المستحيل عليه أن لا يلقي اليه سماعه . ونظرا إلى أنه يجمل في نفسه هذا الصوت فلا يستطيع أن ينكره ولا أن يلزمه الصمت . متى أثمر بأمره يشعر بأنه عمل صالحا ، ومتى عقه يشعر بأنه عمل سيئا . وإنما في هذا التردد بين الطاعة وبين العصيان تنحصر كل حياته الأخلاقية فاضلة في حال ورفلة في الحال الأخرى . ولأن يسلم المرء نفسه وبلا رجعي

إلى خدمة هذه الأوامر الداخلية ويخلص لتنفيذها في جميع امتداداتها من غير أدنى اعتبار للأشياء الخارجة وأن يكون دائماً مستعداً لأن يضحى لها بكل الضحايا التي تقتضيها . ذلك هو القانون الأعلى الذي يشعر الانسان بالخضوع له ولو أنه لا يعرف إلا نادراً أن يتقدم مع التحرج أحكامه الصارمة . ذلك هو المثل الأعلى الذي لا ينال والذي نتطلع إليه أنظار نفس الانسان . وإن كان يجحد عنه في الغالب إلا أن مرجعه إليه على الدوام . ذلك هو الأمر الواقع المسلم به الذي هو بسيط وجليل معاً والذي يتكوّن الأخلاقية كلها . هل الانسان وحده هو الذي يعرف هذا القانون ويملكه ؟ كل ما يهم من هذا هو أن الانسان يملكه حقاً ، وذلك هو ما يميزه عن سائر الخليفة التي يعيش فيها والتي لا تتمتع بهذه الميزة .

إلى هذا الأمر يضاف أمر آخر ليس أقل منه وضوحاً ولا أقل منه عجبا .

ان الانسان حيال هذا القانون الذي يتاجى ضميره مناجاة علق وقدرة في بعض الأحيان يشعر دائماً أنه يستطيع مقاومته ، فعبثاً يوصيه هذا القانون أن يلزم العدل في فعله وعبثاً يزكى العقل هذه الوصية ، فالانسان قادر على أن يرفض تحت مسؤوليته هذه النصائح القوية الحققة . ذلك لأن له بجانب ذكائه وعقله ملكة أخرى أقوى منهما بوجه ما ، لأنها تستطيع دائماً - متى شاءت - أن تكسر نير طاعتها للعقل . تلك هي الإرادة التي لا تخضع لشيء إلا لانفسها . فوجود مثل هذه الملكة فينا وحلولها محلاً من الاستقلال والسيادة في الدائرة الثانوية التي تخصها هو ما تستطيع الأدرية التحدى به حينما تهجم على الحق وعلى الذوق العام . غير أن ما نقوله هذا يجمع عليه من الجنس البشري ، بل معترف به من جانب الأدرية نفسها ، إن لم يكن بأقوالها التي كان للسفسطة فيها شأن عظيم ، فبأفعالها التي منها ينبجس على رغمها وضوح المبدأ الذي

تتكوه . الارادة في الانسان هي هذه القدرة التي يستعملها للتصميم على وجه أو على آخر من غير أن يقدر شيء في الدنيا على إكراهها مادامت لا تقبل هي نفسها ذلك الاكراه . وبين أن هذه القدرة هي كل الانسان وهي التي تقوم ماهيتنا . ان هذا الصوت الذي يباحي ضميرنا هو فينا ولكنه ليس إيانا ما دام أنه قانون يلزمنا . نحن لم نضعه ما دمنا غير قادرين على تغييره على رغم وحى المنافع وعمايات الشهوات . أما الارادة فعلى ضد ذلك هي نحن نحن وهي شخصنا ، هي نحن وحدنا بعظمتنا وضعفنا وبقدرتنا المزدوجة على الطاعة والعصيان .

ذلك هو ما يسمى بالحرية ، تلك الهبة المعجزة الخيفة التي هي قوة الانسان والتي يترتب على قدر ما يحسن أو يسيء في استعمالها سعادته أو شقاؤه ، علوه أو سقوطه . ذلك هو ما يسمى بلغة "كنت" « حياد الارادة » لا من جهة أن ارادة الانسان كما قد يعتقد "كنت" تضع لنفسها قوانينها ، بل من جهة أن الارادة يمكنها دائماً أن تطيع أو تعصى القوانين التي يملها عليها العقل والضمير . فعنى حياد الارادة هو أنها تستطيع أن تقرر ما يعجبها حتى ضد كل عقل وكل منفعة .

يتضح بهذا أن القانون الذي هو في ضمير الانسان يباحي عقله هو المبدأ الأسمى وفوق الانساني . والارادة الحرة التي تنفذ هذا القانون أو تخالفه هذه هي المبدأ الانساني والتابع . وهما اثناهما مصدر علم الأخلاق ومفتاحه ، فالانسان يحمل في نفسه قانونا ومحكمة بوجه ما تحكم ببراءته أو بادانته بحسب الأحوال ، ولها من القوة التنفيذية إما الرضا الجميل بأنه عمل خيراً وإما الندم ووخز الضمير على كونه عمل شراً . والانسان يحس نفسه رعية لقوة هي أعلى منه منعمة لطيفة إذا أطاعها ، متقمة جبارة إذا عصاها . ومتى اقتضى العدل ، عجبت له العقاب الخارجى بما تسومه

من سوء العذاب الداخلى الذى يعرف الأليم سره الأليم حتى لو تخلص من انتقام الهيئة الاجتماعية .

هذان الأمران : القانون الأخلاق والحرية ، هما فوق كل مناقشة ممكنة ومن يتكرهما ينزل بذلك عن اسم الانسان ويخط بنفسه — علم أو جهل — إلى ما تحت منزلة البهيمة وإن كان أذكى منها بلا شك إلا أنه فاسد الأخلاق والبهيمة ليست كذلك .

لست النتائج هاهنا بأقل وضوحا من المبادئ ولا بأقل عجبا ، فان الانسان متى قبل بارادته نير القانون، فذلك يرفعه ويشرفه ، ويبعد أن يكون سببا في خفضه . إنه بطاعته الاختيارية ، يشرك بمحض ارادته شيئا أكبر منه ويحس أنه مرتبط بنظام أعلى منه يشد أزره . وقأما ينخر بهذه الطاعة شيئا بل يكسب بها من العظمة والوقار ما لم يكن له من قبل بدونها . ان العالم الأخلاقى الذى يدخل فيه على بينة من تحميد حريته هو العالم الحقيقى الذى يجب أن تعيش فيه روحه في حين أن جسمه يعيش في عالم مخالف تماما حيث توشك الحرية أن لا يكون لها عمل . إنما هو فلك من الطهر والسلام حيث لا أرجاس ولا زعازع إلا ما يسمع لها الانسان بالدخول فيه . فالسكينة والنور فيه لا تتعلق إلا بالانسان وحده ، ومتى شاء استطاع أن يبسط في هذه السماء الداخية صحوا لا يكدر . وبمقدار ما يؤغل عقله في الطاعة يكتسب من القوة ، وتصير الأرض التى يرتكر عليها كذلك أكثر ثباتا وخصبا . إن اعتقادات الضمير تزداد ثباتا بالمران وإن بهذه المعاوضة بين الطاعة الاختيارية من جهة ، والقوة المكتسبة من جهة أخرى ، تكبر قيمة الانسان في عينه الى حد لم يكن يعرفه من قبل كبرا لا ياباه عليه تواضعه ، لأنه ينسب أصله الى قوة

أسمى منه . من ذلك يستمد ذلك الاحساس الشريف العجيب الذي يسمى احترام الذات . وهو الكفيل للره بأن يؤدي له أمثاله الاحترام الواجب عليهم ، والذي يؤديه هو لهم في دوره . ولو عدل بين هذه الخيرات الداخلية التي هي فوق كل ثمن هذه القيوس القدسية — كما كان يقول أفلاطون — وبين الخيرات الخارجية لقلت قيمة هذه بالنسبة لتلك . ومع ذلك فان هذه الخيرات الداخلية يضحى بها من غير تردد ، بل من غير ألم في سبيل خيرات لا قيمة لها . على أن الثروة والصحة والحجة والحياة نفسها لا يبقاء لها ، فيلضح بها عند الحاجة قربانا للاحتفاظ بما هو أسمى منها ، إذ لا يستطيع إشارها على الأمر الوحيد الذي يجعل لها شيئا من القيمة .

” لا ينبغي أن تضع الحياة ابتداء لوسائل الحياة “

إن جميع الخيرات في نظر نفس مستتيرة ذات همة ، ترجع الى التقادير والنسب المذكورة ، حتى إذا عرض لها حال التقرير في اختيار أى الطرفين ، لم تردّد في الحكم لأنه هو وحده الممكن في نظرها . فما يكاد الأمر إلا أن يكون معادلة نتيجتها متوقعة واضحة . وغاية ما في هذه المعادلة أنها قائمة على عكس حسابات العامة يخسر بها الانسان كل شيء في الخارج ليربح كل شيء في الداخل . ومتى كانت المحنة على ما يجب أن تكون ، وجد الانسان أنه قدر يربح أكثر مما يخسر حتى في التضحية الأخيرة التي فيها يكون قربان هو الحياة . ذلك بأن القانون الأخلاقي في حين أنه الفاعل في تقويم كل ما هو شرف للانسان ، هو أيضا نظام حياته ، فانه لا يدبر الأفكار فقط بل هو أيضا يضبط الأفعال ، ويقضي نهائيا في جميع الخلافات ، وهو الذي يعين مراتب الخير المختلفة ويقترها في نصابها . قد يكون من الخروج عن حدود المعقول الاستهانة بالخيرات الخارجية من حيث هي خيرات ، فان منفعتها لا تنحى على أحد ،

ولكنها ليست إلا أدوات لفرض أسمى . ومهما يكن من قيمتها في ذاتها فانها تصبح عديمة القيمة متى ووزنت بما يرحمها كثيرا في كفة الميزان .

غير أن قانون الأخلاق ليس قانونا شخصيا بل هو قانون عام . قد يكون في ضمير أشد قوة وأكثر وضوحا منه في ضمير آخر ، ولكنه موجود في كل الضمائر الى درجة تختلف قوة وضعفا . انه ليناجي جميع الناس بلهجة واحدة وان كانت أفئدتهم لا تصنى اليه على السواء . ينتج من ذلك أن قانون الأخلاق ليس فقط قاعدة للفرد بل هو أيضا العامل لوحدة الروابط الحقيقية التي تربط الفرد بأمثاله . لئن كانت الحاجات تقرب بين الناس فان المنافع تباعد بينهم اذا لم تكن تذكي بينهم نار الحرب . وأيما جمعية قامت على الحاجات والمنافع فهي آيلة الى تنازل واضمحلال ، حتى المحبة العائلية نفسها التي تكفي لبدء العائلة قد لا تكفي البتة لحفظها . فلولوا الاتحاد الأخلاق لكانت الجمعية البشرية محالا . ربما يعيش الناس أظافا ك بعض أنواع الحيوانات ، ولكنه لا يمكن البتة أن تكون بينهم هذه العلاقات والروابط الخالدة التي تكون الشعوب والأمم بالحكومات القريبة من الكمال أو البعيدة عنه التي ترتبها لأنفسها وتبقى على ذلك قرونا . ذلك بأن الانسان يشعر أو يتحدث نفسه أن غيره من الناس يفهمون أيضا قانون الأخلاق الذي هو نفسه خاضع له ، وعلى ذلك يمكنه أن يعاملهم . فاذا كان الطرفان لا يفهمانه ، فليس البتة علاقات ولا عقود ممكنة . من ذلك نشأت هذه الجاذبية الفريزية التي تجمع الناس وتجعل حياتهم العمومية هذا البهاء ، حتى في الدائرة الواسعة دائرة الأمة . ومن ذلك أيضا نشأت تلك الجاذبية الأكثر حدة من الأولى ، لأنها أوضع منها ، والتي تُحكّم هذه الأواصر الخصوصية التي يسمونها الصداقات . فلولوا الاحترام المتبادل الذي يجعله قلبان لأنهما يخضعان لقانون واحد بفضيلة متساوية

ما تحققت الصداقة . ولأجل أن تكون مسألة جذية خالدة تحتاج الى قانون الأخلاق بمقدار حاجة الجمعية اليه . من ذلك أيضا هذه الجاذبية التي تجمع بين إنسانين مختلفي الجنس وتجعل بينهما ائتلافا حقيقيا قد يكون العشق نفسه طابرا عن عقده بهذه المتانة . ذلك لأن الإنسان يجب القانون الأخلاق الذي ألقى اليه الطاعة ، فيجب جميع الذين يتعاطون مثله تنفيذ هذا القانون عن قرب أو عن بعد على القدر الميسر لم تنفيذه .

قد أتيت في هذه الكلمات على الإلمام بدائرة علم الأخلاق كلها تقريبا من الضمير الشخصي الذي ينبعث منه القانون الذي يدبر النفس الإنسانية ، إلى هذه الألفاف الكبرى التي تؤلف الجمعيات البشرية . ولكن قد يخدع نفسه الذي يعتقد أن علم الأخلاق لا يمتد أيضا إلى ما وراء ذلك . إنه يتناول ما هو أرق . ولقد يزرى العقل بنفسه اذا هو وقف في نصف الطريق ، فان كل قانون يقتضى بالضرورة الكلية شارعا يشرعه ، والطاعة تقتضى السلطة بالضرورة . وإن يكن للعقل طريق أعمق ، فلا طريق آمن من هذا للوصول إلى الله ومعرفته وحبه . لا يمكن القوانين الإنسانية أن تكون أساسا لقانون الأخلاق ، لأنها تستمد منه ، وهو الذي يقضى عليها ويدينها حينما تتحرف عن جادة أوامره الواجبة الاتباع . كذلك التربية التي يتحدى بها بعض الفلاسفة لاتفسر قانون الأخلاق الذي هو أكبر سلطانا عليها من القوانين العمومية . والواقع أن التربية مهما كانت ممتازة ، فليس لها من صورة إلا التشريع المسنون للطفل بدلا من أن يكون مسنونا للناس ، وهذا التشريع الضيق ليس له قواعد إلا التشريع المدنية . فن أي ناحية نُظر الى علم الأخلاق ، لم يوجد له من حيث أصله أثر بشري . وأنه ليدبر شؤون الإنسان ولى أمره بسبب أنه ليس من عمله . ومتى أراد الانسان أن يدرس فيه سبل الله ، عرف منه بوضوح وجلاء أن الله قدير وأن الله لطيف .



في العالم المادى بأسره مهما كان جميلا ومهما كان مستظما، لا يجد المشاهد اليقظ شيئا يؤتينا أقل فكرة من قانون الأخلاق . وإن الآثار التي نصادفها أحيانا عند الحيوانات الأرقى تركيبا ونظنها آثارا لقانون الأخلاق ليست إلا تخيلات، فالتا نغيرها ما نحن عليه . نفترض أن لها طبعنا إما للجهل منا قد يكون إنما متى كان يرى الى الخفض من مستوانا الانسانى ، وإما لنوع من العطف التافه، ولكن الحق أن قانون الأخلاق ليس له محل إلا قلب الانسان ، وأن الذى خلق العوالم والقوانين الأزلية التي تسيروها لم يخلق شيئا يضارع ضميرنا في العظم ، فان الحرية مع ما بها من ضعف هي أحسن من الطبيعة كلها مع ما بها من ثبات لا يتزعزع . بل إن المقارنة لا محل لها من الامكان لدى عقل قد فهم ذاته، لأنها مقارنة سخيفة، إذ أن رفعة العالم المعنوى لا تقاس بها رفعة على الاطلاق . وان قدرة الله تظهر حينئذ فينا بمظهر أجلى من مظاهرها في الخارج . وان في اقامة الدليل على وجود الله بهذا القانون الذى نعمله في قلوبنا وتعترف به عقولنا لبلوغا بالاستدلال الى أجل البراهين وأرضها .

غير أن حلم الله يساوى على الأقل قدرته . تنظر في هذه القوانين غير الكاملة التي يسئها الناس مسوقين بدافع الحاجة لاستعمالها، فترى دائما في أوامرها وزواجرها شيئا من النلظة والوحشية، حتى متى كانت غاية في العدل، فان العقوبة التي تقع على المجرم يمكن أن تعدمه ولكنها لا تمس نفسه . تخيفه من غير أن تصالحه . الإرهاب يحمله دون أن يحسن حاله . أما هنا فلا شيء من ذلك . في شرع الله المرء هو قاضى نفسه مؤقتا على الأقل . ومن أجل أنه يمكن أن يحكم على نفسه، يمكنه أيضا أن يتقى الوقوع في الخطيئة التي يشعر بانها كبيرة من الكبائر، فان الصوت الذى يناديه من داخل نفسه قد أنذره بادئ الأمر . إنه يحض له النصيح قبل أن يقترعه باللوم .

وانما هو يعاقبه حينما يهّم أذنيه . ولو أن قانون الأخلاق سلك في التأديب سبلا غير  
معنوية محضة لكان في ذلك من التناقض ما فيه . فكم في هذا التأديب من مجاملة  
تراعى في حق الجاني ! وكم من مجهود يتفق في سبيل رده الى الخير، ولا يشعر بهذا المجهود  
أحد إلا هو، ولا يذاع خبره في الخارج ! تحفظ وحرصا أيمّا رصانة ! ولا شك  
في أن الانسان يجاوز غير مرة حدود الاعتداد بهذه الرحمة، غير أن الشكوى منها إنما  
هي الجمع بين كفران النعمة وسوء الخلق . حسب الانسان استهانة برحمة الله أنه  
لا ينتفع بها ، فإن كل قلب مهما قسا يعجب بها ويشكر الشارع الأسمى على لطفه  
في جانب عظيم قدرته .

إليك نتيجة أخرى لهذا النظام القدسي ليست أقل من الأولى صدقا ولا أخف  
منها وزنا ، وهي أن الانسان متى أحس من نفسه الاختيار في طاعة قانون العقل  
أو في عصيانه ، أحس بذلك أنه مسئول عن أعماله أمام القدير الصانع لهذا القانون  
ولهذا الاختيار . فليس عليه البتة أن يخافه الخوف الذي لا يليق إلا بالعبد، لأن طبيعة  
طاعته قد تجعله يعامل أبا رحما لا سيّدا . لكنه يجب أن يتق غضبه عليه بتعدى  
حدود القانون الذي يعترف هو نفسه أنه غاية في العدل . ولئن كان الانسان يفضب  
في قلبه من الخطيئة التي وقع فيها، فمن باب أولى يجب أن يعتقد أن الشارع يفضب  
على من يرتكب الخطيئة وهو في مكنة من اجتنابها . وإن الانسان الذي له بقانون  
الأخلاق في هذه الدنيا حظ ممتاز يجب عليه أن يؤدي الحساب عما يكون قد أتق فيه  
هذا الحظ . ليس عليه حساب لأمثاله ، لأن غاية ما يعرفون هي أعماله التي يعاقبونه  
عليها أحيانا، ولأنهم رعية مثله فما هم وهو إلا على حدّ سواء، لا يستطيعون أن يكونوا  
قضاته الحقيقيين، لأنه يعزب عن علمهم ما تجيش به الصدور من نيات جميع الأفعال

ومقاصدها . على أن النيات والمقاصد وعلى جملة من القول كل ما ينفى بحكم الضرورة على العدل الانساني هو مورد الحكم . فلما أن ننكر قانون الأخلاق وحرية الانسان ومستوليته ، وإما أن تقبل كنتيجة لازمة حياة أخرى تتلو هذه الحياة الدنيا ، فيها يقيم الله الوزن بالقسط ويرتب الجزاء الذي أعدّه للذين عملوا الصالحات وللذين كسبوا السيئات ، ثوابا وعقابا تفرّد وحده بهما . غير أن علم الأخلاق لا يتعدى حدوده اذا هو قرر أن هذا العدل النهائي لا محالة واجب ، وأن حياة الانسان الدنيا لا يمكن أن تفهم بدون الحياة الأخرى التي يجب أن تتلوها .

ليس الأمر كما قال بعضهم وعلى الخصوص "كنت" أنه يوجد في هذه الدنيا تناثر ظالم بين الفضيلة وبين السعادة ، فان في هذه الدنيا على العموم بالحالة التي هي عليها القدر الكافي من العدل . والراجح أن ضعف الانسان لا عقله هو الذي يشكو قلة العدل . فلا محل إذن لما يقال من اقامة موازنة يشهد الحس أنها ما زالت قائمة ، ولا ينبغي للفضيلة أن تفكر أكثر مما يلزم في أمر الأجرة ، فان اهتمامها بالجزاء يكفي وحده لخفض مقامها . ومع ذلك يسهل على من ينعم النظر في هذه الحياة الدنيا أن يجد أن السعادة فيها تتعلق بنا على وجه تام تقريبا ، لأنها على الغالب نتيجة سلوكنا ، وندر ما نفوت أمرا يطلبها حيث هي . إن النفوس الفاضلة هي على العموم راضية بالقدر ، وأما المصيان فلا يكاد يكون إلا من الرذيلة . وكأني "بكنت" وهو يتكلم عن الموازنة الضرورية التي لا يراها إلا في الحياة المستقبلية ، لم يكن ليجد نفسه شقيا في هذه على ما أعتقد . كذلك سقراط لم ييأس بالشكوى من بخته على رغم المصيبة التي أصابته ، ولم يشك لحظة في عدل الله حتى في هذه الدنيا التي قضى فيها نجمة الشؤران . غير أنه اذا كانت العلاقة بين السعادة وبين الفضيلة كافية منذ هذه الحياة الدنيا — وهذا

غير حاصل البتة — فانها تكون العلاقة الأدبية الكافية، هي العلاقة بين النفس وبين الله . وبقطع النظر عن القوانين الخارجية فقد كان للانسان قانون داخل محض يزعمه . فالى أى حد بقى مخلصا لهذا القانون ؟ إنه هو نفسه لا يعرف هذا الحد مهما كان إخلاصه لضميره . إن ذكرى أكثر أفكاره ومقاصده حتى أوقرها في نفسه لتلاشى كل لحظة في ذهنه . ولو شاء أن يحكم حياته الخاصة أو عليها بمحض التنزه وعدم التمييز الى الأغراض ، لما استطاع الى ذلك سبيلا . ومع ذلك لا بد من أن يقدر هذه الحياة مقدر، وإلا لكانت الحياة لغزا مقطوع النظر، ولكاد الانسان لا يكون إلا وحشا مخيفا .

فعلم الأخلاق يجاوزته هذه الحياة الأرضية نتيجة من الانسان الى الله، ويثبت وجود الحياة الآخرة بما فيها من الثواب والعقاب كما يؤكد نظام هذه الحياة الدنيا . ليست هذه فروضا محضة لا سند لها ، ولا هي من مسلمات العقل العمل ، كما قد يقول "كنت" بلهجته الشاذة، بل هي نتائج صادقة لازمة عن مقدمات صادقة لاجدال فيها . وفوق ذلك فان هذه النظريات في غاية الوفاق مع الاعتقادات الفريزية للجنس البشرى، تؤيدها الديانات الميينة وتوضحها الفلسفة .

سقى وصل علم الأخلاق الى هذا الحد، فانه يكون قد وصل الى أكبر اختصاصه وأدى وظيفته بتمامها ، فلم يبق عليه بعد إلا أن يبين كيف إن الانسان الخاضع لقانون من الطهر والتسامح على ما وصفنا يخالف هذا القانون، وأن يقسم من أين يتولد فيه هذا التنازع الذي ينهزم فيه على الغالب، وهذا العصيان الذي فيه خسارته . العقل يرى الخير ويفهمه، والحرية تأتي الشر غالبا، فكيف يمكن هذا السقوط ؟ إن سببه لبين ، وإن الانسان لنفي عن أن يستقصى حركات نفسه زمنا طويلا لاستكشافه .

إنما هو من جسمه ومن شهواته ومن حاجاته المختلفة الى ما لانهاية ، من كل أولئك تأتيه الهجمات التي قلما يتغلب عليها . من مبدأ مضافاً لمبدأ روحه ، تثار عليه هذه الحروب التي تنتهي عادة بفشله وخذلانه . ومن الغلو الاعتقاد بأن الرذيلة كلها تصدر عن الجسم ، وأن الروح ليس لها شهواتها الخاصة التي تفسدها اذا كانت شهوات خبيثة كالشهوات التي يدفعها اليها الجسم . فغير أنه يمكن أن يقال بدون حيف : إن أكبر باعث على الشر في نفس الانسان يأتيها من الجسم الذي هي مرتبطة به والذي يمكنها بلا شك أن تتسلط عليه مادام في قدرتها أن تعدمه متى شاعت ، ولكنه مع ذلك يتسلط عليها في كثير من الأحوال ويدنسها بالدوافع الخفية الأكيدة الأثر . فعمل الجسم على الاعتدال ورياضته الى حد ما ، وإيتاؤه حقه من حاجاته ، وحسنه عن كل ما يتعداها ، وعلى جملة من القول جعل الجسم آلة ممتثلة وخادما مطيعا . تلك هي إحدى القواعد الأصلية للحياة الأخلاقية وبالنتيجة أحد الأجزاء الكبرى للعلم . إن اجتماع الروح والجسم أعنى العقل والمادة هو مشكلة خفية ليس لعلم الأخلاق أن يثير تأثيرها ، لاختصاصها بعلم ما وراء الطبيعة . غير أن من واجبه أن يبحث عن ظروف هذا الاجتماع ويفسرها على نور القانون . إنما هو عمل يدرسه كأعمال الضمير وليس بأقل أهمية منها . فإعقاله نقص عظيم ، وحذفه من علم الأخلاق قد يمرض الى عدم فهم الحياة الأخلاقية حق فهمها . مع أن هذه الحياة الأخلاقية ليست في الحقيقة إلا ضربا من المبارزة بين هذين الأصلين المتقابلين .

قد ينتج من هذا التقابل أن عدو الانسان إنما هو جسمه الذي هو الواسطة للرذيلة إن لم يكن هو سببها بالذات ، ولكن هذا المدو وإن لم يكن إيانا ، فانه جزء منا لا غنى لنا عنه . إنما هو رفيق ضروري ولو أنه خطر . وما دامت الحياة ، فانتا لا تستطيع

الاتصال عنه ولو لحظة واحدة، إذ لاشك أن حفظنا الأخلاق بدونها لا يكون شيئاً ممكناً، فحينئذ لا بد مع محاربتنا من الاحتفاظ به، ومراقبته مع الانتفاع به، وعدم الاطمئنان إليه مع إحاطته بالعتاية اللازمة . أما تعيين الحدود اللازمة لذلك فهو من أدق الأشياء، ولا بد من الاحتراس من مجاوزة حدود التسامح أو التشدد . لكن لما كان التسامح هو ميلنا الطبيعي، كان الأحسن والأولى بعلم الأخلاق الميل إلى المعنى المضاد، فإنه لا يكون من الحكمة على قدر كبير إذا هو لم يكن متشدداً . ومن ثم ترى المذاهب الأخلاقية الحقيقية برعاية الخلف ملأى بالقواعد الهداية إلى الاعتدال وإلى التربية .

ومع ذلك فقد يكون الإنسان مخطئاً جداً إذا شك من اجتماع العقل والمادة في شخصه اجتماعاً لا خطر منه إلا إذا لم يحسن استعماله . فإنه هو بدياً الركن الأصلي للفضيلة التي هي الجزء الأخير للحياة الأخلاقية وكثرها . ولا فضيلة بلا حرب لأن من بين الواضح أنه ما لم يكن حرب فلا ظفر . زد على ذلك أن الإنسان المحب للخير والذي علمته التجربة يستطيع أن يحول إلى منفعة ذلك التأثير الواقع من المادى على المعنوى . فإنه بتدبير الجسم على طريقة معينة تعادل شهوات النفس، واتباع نظام معين يمكن بلوغ صحة النفس من طريق صحة البدن ولو بالجزء " النفس الصحيحة في الجسم الصحيح " . فالروح هي التي نظمت البدن بدياً، وهي التي أخضعت إلى السلطة المناسبة وحصرته في حدوده الحقيقية . ولكن الجسم لعله غير معروفة يرد إليها ما أخذ منها، وبدون أن يزعمها بعد ينقل إليها سكينته وسلاماً تنفع بهما في تجويد فهم الواجب وحسن القيام به . فاجتماع الروح والجسم هو بمقتضى ذلك نعمة . فالنفس منه نقص في معرفته كما تفعل القلوب الصافية أحياناً، إذ تستعجل القدر لنقص هذا الاجتماع، إما بداء اعتسافى، وإما بالفلو في الزهد .

ذلك على التقريب مجموع علم الأخلاق والمسائل التي يجب عليه البحث في جميع تفاصيلها والاحاطة بها من جميع وجوهها . إنه يعلم الانسان أين مصدر الخير والشر في نفسه ، فهو يربطه بذاته وبأمثاله وبالله تعالى بعري لا انقسام لها . وغرضه أن لا يعلم الانسان الفضيلة بالضبط ، بل ما هي الفضيلة وما هي شروط اكتسابها . فان الفضيلة لا تكون إلا من القيام الفعلي بالواجب . ولا يكون المرء فاضلا لمجرد انه يعلم ما يجب عمله ، بل فضله في أن يعمل ما يجب عليه ، وهو عالم — بوصف أنه مخلوق مفكر — لماذا هو يفعل على هذا الوجه بعينه دون وجه آخر من وجوه الفعل . غير أن هدى الانسانية الى خصائص الفضيلة ، وإيقافها بجلاء على الغاية المحتمة لجميع الأفعال الانسانية ، وتعيين الطرق الموصلة إلى هذه الغاية ، كل أولئك خدمة عظيمة . ولا محل للدهش مما تُجزى به هذه الخدمة من الاحترام والمجد . ولقد يصعب التمييز بين المبادئ التي تتراءى على مسرح الحياة الدنيا ، وتنازع قلوب الناس ، لأنها في الغالب غامضة ومربية حتى بالنسبة لأولى الأبصار . أما على مسرح الضمير ، فان تلك المبادئ ظاهرة بلائلاء ساطع لا يعتره محاق إلا من مرض القلب وعمايته .

إن النقطة الأساسية لهذا العلم هي أنه يبين للانسان أن قانونه هو عمل الخير دائماً مهما وقف في طريقه من العقبات التي يسببها تعقد الأشياء الانسانية ، وأن عمل الخير إنما هو طاعة لا محدودة ولا مقرونة بالتذمر مع استسلام ، بل مع ثبات وبسالة إذا اقتضى الحال ذلك . طاعة لأوامر العقل المنشورة في الضمير ، والتي قبلتها إرادة لها من سلاسة القيادة ما لها من حمة الذكاء . تلك الأوامر التي يمكن أن نتمثل أمام الشخص بأنها أوامر الله . ذلك هو مركز الحياة كما هو مركز العلم ، ولكنه مع ذلك

أيضا ميدان التفاضل في النظريات وفي العمليات ، فان الفرد يأتي الشر على العموم إما عن عدم التفات وإما عن جهل، ولا يكاد يقارف الإثم أبدا بعد تدبر وروية طالما بأنه يرتكبه وان كان من الطبايع ما هو من الشقاوة بحيث إن أجمل مواهبها لا تخدم إلا الرذيلة . غير أنه في العلم لا عذر بالجهل ولا بعدم الالتفات، وإذا كان التسامح في ماجريات الحياة يلزم كثيرا حتى بالنسبة للجناة، فانه لا يلزم أبدا بالنسبة للنظريات الفاسدة، بل يجب دحضا بلا شفقة وإيضاح خطئها ليقطل خطرهما . تجب مداعبتها أمام محكمة الضمير التزمية وإدانتها نهائيا بلا استثناء . وليس بجانب نظرية الخير الذي هو الواجب الوحيد على الانسان إلا حل آخر ممكن وهو نظرية المنفعة مع ما يقترن بها من التيه والحنايا التي تنشعب فيها شخصيتها وتفضل طريقها . فان المنفعة تظهر على صور عديدة . تظهر أولا على صورة من الخشونة بمكان ، وتلك الصورة هي الثروة مع كل الخيرات الثانوية التي تؤلفها، ثم على صورة مصقولة نوعا وهي صورة اللذة مع جوازها التي لا تقاوم، ثم على صورة أقل تعينا وأكثر قبولاً تبدو في رواء حسن خداع وهي السعادة .

إنه يجب على القانون الأخلاقي، وبالنتيجة أيضا على علم الأخلاق أن ينكر المنفعة ويحاربها على أي شكل كانت عليه من الثروة أو من اللذة أو من السعادة نفسها، وأن لا يقبل أي واحد من هذه العوامل على أنه عامل لسلوك الانسان . لا شك في أن هذه العوامل هي المتسلطة فعلا في الغالب، بل قد يكون من الحسن أن تسلط الى حد معين، ولكن ليس لواحد منها أن يدعى السلطة، ولا أن يتعصب لنفسه السيادة دون مبدأ الخير صاحب السيادة وحده . ان قانون الأخلاق الذي نتمتله القلوب الجاهلة أو الضعيفة بالوان قاسية هكذا، لكي تسهل مخالفته، لا يحرم الانسان من الثروة



التي هي ثمرة عادية يستحقها لعمله ، ولا من اللذة وهي حاجة طبيعية له ، ولا من السعادة التي هي رائد جميع مجهوداته . ولكنه يهديه الى أنه يجب عليه في بعض الحالات على ندرتها أن يضحي بالخير بالثروة وباللذائذ وبالسعادة بل بالحياة ذاتها ، وأنه اذا لم يعرف أن يقرب هذا القربان ، فانما هو يعبد الأصنام ولا يعبد الله الحق ، وأن هذه التضحيات على ندرتها عند الذي يفهمها تكفي لكشف القناع عن قانون الأخلاق في أسنى بهائه . وبما أن الخير هو الذي ينال الظفر عند أكبر المنازعات وأشدّها علانية ، يكون بذلك هو السيد الحقيقي للإنسان ، ولا تكون جميع العوامل الأخرى المتولدة عن المنفعة على درجات مختلفة كالثروة واللذة والسعادة إلا كما يكون الطاغية الظالم لرعيته .

على ذلك ليس في علم الأخلاق أعذار لهذه النظريات المنبوذة التي تضع المنفعة فوق الخير مهما كان ظاهرها جذابا ، ولا للنظريات الأخرى التي هي أقل منها إثما والتي ترمي الى التوسط وترغب في التوفيق بين الخير وبين ما تسميه بالمنفعة المشروعة . فانه إذا كانت المنفعة المشروعة هي الخير فعلا لم نستبدل كلمة خفية الدلالة أو على الأقل مبهمه بكلمة من البساطة والحلاء بوضع؟ وكم من خطر في هذه التغاير التحكيمية في الألفاظ كما نبه على ذلك "سيسيون" منذ قريب من ألفى عام . ان المنفعة المشروعة هي «المنفعة» على كل حال . وتأويلها يمكن أن يتغير على الدوام ، لا بتغير الأشخاص فقط ، بل بتغير في الشخص الواحد نفسه ، فان المرء لا يستطيع أن يجد لمنفعته أصلا ثابتا لا يتغير مهما حاول أن يجعل منفعته مشروعة دائما .

إذا كانت المنفعة المشروعة هي شيئا آخر غير الخير ، فالواجب إذن إهدارها أو على الأقل إنزائها منزلة التابع ، وحينئذ لا يمكن المنفعة المشروعة أن تكون أولى بالتسلط على الإنسان من المنفعة على معناها العام غير المقيد بقيد المشروعية .

أقول : إن علم الأخلاق على النحو الذى ذكرته هو وحده الحق ، وإن كل ما حاد عن هذا النحو باطل . إن فيه الكفاية من حيث أنه يفسر معنى الانسان ومن حيث أنه يهديه إلى سواء السبيل . إنه ليضع الإنسان فى أوج كماله الحقيقى فوق جميع الموجودات المحيطة به وتحت عرش الله . انه لا يعظم الانسان ولكنه مع ذلك لا يحط من قدره . يخضعه الى قانون حكيم أمر بالمعروف ولكنه مع ذلك يعترف له بجزئته إن لم يكن باستقلاله . وصفوة القول أنه طريق الانسان الى الخلاص إذا استمسك به ، غير أن هذا العلم لا يندفع على مركزه ، فانه اذا كان يحس بأهميته ، فانه يحس أيضا بمجوده . وليس لأنه قد ينجح فى هدى بعض الأفراد يتشبه بتلك الدعوى المريضة وهو أنه يستطيع أن يحكم الأمم . على أنه لا يمكن أن يوجد للأخلاق قانونان اثنان . وإن من البين أن السياسة خاضعة للشرائط التى يخضع لها علم الأخلاق الخاص بالفرد . ولا تتغير المبادئ عندما تطبق على الأمة . غير أنه فى تلك الهيئات الكبيرة التى تحتوى جماعات لا تحصى ، والتى لها عوامل متعقدة تكون الحياة الأخلاقية أكثر إبهاماً وأشد صعوبة منها وهى على المسرح الضيق لضمير الفرد . ان السياسة لم تكدر ترتقى حتى الآن عن مستوى المنفعة ولم تكن لتطلع إلى مستوى أعلى منه ، فان الغرض المألوف لرجال السياسة إنما هو خدمة الأمة التى يتولون زعامتها . خدمتها بأى ثمن ولو ضحوا فى ذلك بالعدل وبالخير ، أعنى تنمية قوتها وسلطانها وثروتها وأمنها وشرافها . وعلى الوصول إلى هذا الغرض يقفون عبقرتهم وعليه يعلقون مجدهم . وقد تختلف الوسائل التى يتخذونها لهذا الغرض باختلاف الأزمان . على أن من غمط التمدين حقه أن لا يعترف بأن هذه الوسائل آخذة فى التحسن . غير أن السياسة لما تزل على بعد شاسع من مبدأ الخير المقرر فى قانون الأخلاق . فكم من طرق وعرة لا بد للسياسة

من ركوبها حتى يعترف لها علم الأخلاق ببنوتها الشرعية . وكم من رذائل وضلالات يجب استئصالها ، يكاد علم الأخلاق في هذه الأيام كما كان في أيام أفلاطون يعرض عنها بنظره وينأى عنها بجانبه وهو يرى لحال رجال السياسة أكثر من أن يلومهم . فانه إذا كان لا يزال من الصعب إصغاء القلب إلى العقل في باطن الفرد فأصعب منه جدًا أن تصنى إلى العقل قلوب الأمم . كل ذلك مع افتراض أن رجل السياسة قد أوتى هو نفسه سعادة الإصاخة إليه . إن الفلسفة قد باءت من السياسة بالأمنية العقيمة التي تمنأها تلميذ سقراط ، وليس لها على ذلك من العزاء إلا الأنظمة السياسية الخيالية العقيمة التي تمني بها نفسها أحيانا ، غير لها وهي مستمزة مع ذلك في تعاليمها أن تسلم أمرها في هذا الصدد للعناية الإلهية التي لا يزال لفعالها في الممالك نصيب أوفر حظا منه في حظ الأفراد . ولكن علم الأخلاق يكون آثما في حق الإنسانية إذا تحل عن منزلته لمنفعة السياسة كما قد نصحو له بذلك أكثر من مرة . فان الشرف الحق للسياسة هو أن تطابق جهد المستطيع علم الأخلاق الأزلي ، وأن تطوى كل يوم بالارتقاء إليه شيئا من مسافة البعد بينه وبينها . غير أن السياسة يمكنها أيضا في دورها أن تهتم علم الأخلاق وتجههه بأن حكومة الجماعات تكون أسلس قيادا وأدق نظاما لو أن جميع الأعضاء الذين يؤلفونها كانوا فضلاء بقدر ما ينبغي ، إذ من الهين على الحكماء أن يكونوا أمة أخيارا مطيعين ولكن الظاهر أنه ليس على السياسة أن تخرج حكام بل عليها فقط أن تنتفع بهم فيما هم له أكفاء .

انى بما أتيت على عجل من هذا الرسم لعلم الأخلاق لا أدعى هذا الرسم لى ، فقد أخذت أكثره من قرارات سابقة سهلت على ما حاولته من الرسوم التي لا أنكر أنى نشدتها مباشرة في مسرح مشاهدة الضمير ، ولكنى مع ذلك تلقيتها أيضا عن السلف

وانى - وأنا آخذ علم الأخلاق أتى وجدته في قلوب الصالحين - أعلم حق العلم أن هؤلاء أيضا لم يدعوه بأنفسهم بل تلقوا كثيرا من هذا الميراث الشريف عن الأجيال التي نقلته لهم . وأعتقد إذن أنه على هذا المقياس يمكن الحكم بالعدل على المذاهب المختلفة المسطورة في تاريخ الفلسفة، وأنه بمقارنتها بالمثل الأعلى لهذا العلم على نقصه يمكن الحكم بالعدل والضبط على ما تساويه تلك المذاهب . فانها كلها قد شاطرت في إبلاغ العلم الى حيث هو الآن . وما هو إلا ضرب من الاعتراف بالجميل أن نعين لكل مذهب نصيبه من هذا العمل المشترك . وحسبنا في هذا الصدد أن نذكر أفلاطون وأرسطو و"كنت" لأنهم الأكبر وأضيف إليهم أيضا الرواقية التي يمكن أن توازيهم متى كانت لا تتقدمهم، لكنها خالية من التحرج العلمى المطلوب، لأنها ليست شخصية . فن أربعة المذاهب، لليونان وحدها ثلاثة، والأزمان الحديثة ليس لها إلا مذهب واحد . ليس هذا محلا للعجب فان العقل اليونانى في هذه الأشياء له فضل الارتقاء على عقلنا وفضل تثقيفه، فلتقبل هذه النعمة وكثيرا غيرها كما يتقبل الأبناء الشاكرون، ولتعرف كيف نستثمرها دون أن نغار من تلك الأم المنعمة .

هذه المذاهب الأربعة كلها مطابقة على نسب مختلفة لقانون الأخلاق على ما رسمناه . إنها أصدقاء أوفياء للخير وللفضيلة ، ولم يعد الواجب من بين نصرائه أشهر منها . فهى تشابه إذن من هذا الوجه إذا تغايرت من وجوه أخرى . وما هى إلا تراجم مختلفة الزاوية قلة أو كثرة لفكرة واحدة . فعلام تقطع هذا الوصل ونودى بهذا التوافق النعمى الذى كان جم العائدة على النوع الانسانى ، بأن ندخل بينها المذاهب المضادة؟ وفيه نشرف المذاهب الفاسدة بأن نفضدها؟ فان الناس حين يرزقون حب الخير والشغف به عن تمييز، يرزقون فى آن واحد كره الشر الذى تسبق قلوبهم الى دفعه

بعض الغريزة، والذي تميزه عقولهم المستنيرة وتحكم عليه لاله . فلا شك في أنه يمكن أن يترك الى جانب "أرستيب"، و"ديوجين" نفسه و"أبيقور" و"هلقسيوس" في معرض ايمان سقراط وأفلاطون و"مارك أوريل" و"كنت" على أن المذاهب التي تدعو الى الرذيلة في صورة اللذة أو السعادة قد كان لها مع ذلك من التأثير أقل مما يظن فليست هي التي أنشأت فساد الزمان الذي ظهرت فيه، بل زادته انتشارا بترويجها لياها . هذا ما لاشك فيه . غير أنه اذا أنعم النظر في الأشياء ، يرى أن هذه المذاهب تجدد في ميول الإنسان الطبيعية من النصرة أقل مما تجدد من العقبات ، وأن القلوب القليلة التي تفسدها قد كان شطرها فاسدا من قبل أن تعبت بها . وضلالات هذه المذاهب ظاهرة بارزة قد يكون من غير النافع تبينها، والأحسن فيما أظن أن يلتزم في حقها جانب السكوت العادل المزرى بها . وليس الأمر كذلك في حق الأغلط التي ارتكبتها أيضا أولئك الرجال العظام الذين هم محل احترامنا . فانها لكونها صادرة عنهم هي في الحقيقة قليلة الخطر، ولكنها تشوه جمال مذاهبهم وترى بالكمال الذي يشدونه . فيحسن أن ينفي عنهم اذا أمكن حتى تلك النكت الخفيفة، لكي يظهر قانون الأخلاق في صفائه التام الذي هو آكد وسيلة له في اكتساب القلوب . ولقد صدق "كنت" إذ يقول<sup>(١)</sup>: ان السبب الغالب في أن كتب علم الأخلاق قليل تذوقها وقراءتها أنها ليست صريحة الى حد الكفاية . يظن الأخلاقيون من الحسذق ترك تمثيل الواجب أمام الناس بكل ما هو عليه من زهادة وعظمة، فيفسلون بهذه الإدارة غير النافعة التي لا يفهمها الضمير . على ذلك يكون أنفع لعلم الأخلاق في عرض المذاهب أن لا ينعم النظر إلا في القواعد الطاهرة لأحاسنها . وأما الباقي فانه لا يستحق أن ينظر اليه .

(١) ر . كنت . أسس ميثاقه بقا الأخلاق ص ٤١ الترجمة الفرنسية لموسيو برني .

ابداً بمذهب أفلاطون .

مذهب -  
وأفلاطون

بين أن الكلام على أفلاطون هو الكلام على سقراط في آن واحد . فقد يجوز أن يكون التلميذ قد تحوّل عن مذهب أستاذه فيما وراء الطبيعة وفي المنطق وفي السياسة . أما في علم الأخلاق فإن سقراط وأفلاطون ليسا الا واحدا . وقد يصعب على النظر الشاقب أن يميز آراء أحدهما من آراء الآخر . فان أفلاطون قد كتب ما كان من سقراط فكراً وتقريراً وفعلاً . وماذا عسى أن يعزى الى رجل يوضح نظرية خلود الروح بأن يشرب السم الزعاف؟ بل كل ما يمكن توجيه النظر اليه هو أنه لا يوجد من التعابير ما يوفى إحساساته وأعماله حقها من العظمة . أسلوب أفلاطون لا مثيل له من أى وجه، ولكن حياة سقراط بتمامها عزت عن المثيل هي والبطولة التي توجتها وفسرتها وكانت خاتمة لها . قد يمكن الاعتقاد بأن سقراط لو أراد أن يسطر تقاريره الخاصة لما أجاد مثل ما أجاد أفلاطون، ولكن هل لا يمكن الشك أيضا في أن أفلاطون لو كان في موضع سقراط لفعل خيرا من فعله؟ انهما متكاملان أحدهما يكمل الآخر . ولما كان في علم الأخلاق حتى في جهته العلمية الصرفة يجب أن يكون للعمل نصيب وافر، كان من حسن حظ العقل البشرى أن كتبا كأفلاطون يصف رجلا كسقراط . لأنها ليست فقط نظرية يقررها بل هو تاريخ صحيح يرويها، لا بل هو مذهب حي، لدروسه فضل أن قائلها يعمل بها . لأنها سامية وبسيطة وليس في مبادئها شيء من المحال ما دام الذي يوصى بها قد نفذها هو نفسه وبذل لها ثمنا غالبا هو حياته، فقد يكون خطأ من قدر سقراط وأفلاطون جميعا أن يفرد أحدهما عن الآخر . وخير لنا أن لانفرق بينهما بعد في تقرير مذهبهما الأخلاق، كما لانفرق بينهما في الإجلال .

كما أن أفلاطون لم يتخذ أبدا نظاما تعليميا لتقرير مذهب، وآثر على تخرج العلم حرية القصص وعذوبته . كذلك يضطر من يحصل نظرياته الى اتخاذ ترتيب تحكى خلو من القيود . وإن ما استوخاه هنا هو النحو الذى جرينا عليه آنفا فى تلخيص الحقائق الأساسية لعلم الأخلاق ، وذلك النحو قليل الضرر فى عرض مذهب أفلاطون ، مادام انه هو نفسه أول من كشف لنا عن هذه المذاهب العجيبة بأن ترك أستاذه يتكلم ، فقد يمكن أن يقول إنه مخترع هذه الطريقة ، فاذا قلناه فى هذا الترتيب عند مطالعة هذه المذاهب وبحثها معه نكون لم نزد على أن رددناه اليه ضعفين .

بدأ ليس من الأخلاقيين من فهم الضمير أحسن من أفلاطون، مع أنه لم يسمه باسمه الحقيقى ، اذ كان لا يميز بينه وبين العقل ، غير أنه لا يوجد من عرفه ووصفه أحسن منه ، فان أول ما تصح به الحكمة للانسان أن يتعزف نفسه بنفسه . قاعدة أقرها أحكم الآلهة على لسان هاتفه المحترم ونقشها على جبين معبده : "تعرف نفسك بنفسك" هذا المبدأ هو أساس كل علم وكل فضيلة ، فان سقراط آخر حياته « يفتخر » بأنه يمتشى دائما على مبدأ "دلفوس" ويرى من المضحك أن الانسان وهو على تلك « الحال يحد من الوقت ما ينفقه فى الأشياء الخارجة عنه ، والتي تحوّل يقظة العقل » عن مجراها وتشتتها . أما هو فانه يقف عند محاولة أن يميز ما اذا كان الانسان « فى الواقع أشد نكرا وأكثر شراسة من ثيغون<sup>(١)</sup> أو كائنا ودعا بسيطا مطبوعا بطابع » من الشرف والقداسة . ونظرا الى أن الهيكل الساذج للعانى وعلى الأخص معانى الخير والجميل هو فى أنفسنا حاصل لنا فى وجود سابق على هذا الوجود بحسب

(١) هو أحد آلهة المصريين وكان معتبرا أنه مصدر جميع الشرور ، فلما نقل الى بلاد اليونان صار

« المارد ثيغون » .

افتراض أفلاطون عزيز عليه ، فليس علينا للحكم على الخير والشر إلا أن نعتبرهما كما هما في أنفسنا بعيدا عن نظر الناس والآلهة دون أن نفكر في النتائج المسادية التي قد ينتجها أحدهما أو الآخر كالمجد والشرف، والثواب والعقاب . في هذا الفحص القطعي يلزم أن لا يلتفت الى الظواهر ولا الى الآراء بل يلزم « أن يرى كيف أن » « الخير والشر هما ما هما بخاصتهما في النفس التي تحويهما » . ومتى راقب الانسان نفسه على هذا النحو عرف « لطبعه جزئين أحدهما حيواني وحشى، والآخر » « على الضد، أنيس إنسانى بل روحانى . وما كان الأول إلا ليخضع الى الثانى » « الذى يروضه ويهدبه <sup>(١)</sup> » .

وقد استعار أفلاطون استعارة أخرى ليجود بيان هذا الطبع المزدوج للانسان فقال :

« فلتصور أن كل واحد منا هو ما كينة حية خارجة من يد الآلهة . فالشهوات » « التي نحسها هي كأنها جبال أو خيوط يجذبنا كل الى ناحيته، وبتعاكس حركاتها » « تجذبنا الى أعمال متضادة . وهذا هو ما يقرر الفرق بين الرذيلة وبين الفضيلة . » « ولكن الحس السليم يدلنا على أن واجبنا أن لا نطواع الا أحد هذه الخيوط ونتبع » « اتجاهه ونقاوم شديدا كل ما عداه من الخيوط الأخرى . ذلك هو خيط الذهب » « المقدس . خيط العقل الذى هو القانون العام للملك وللأشخاص . ينبغى أن » « يكون الحكم للعقل مادام أنه هو محل الحكمة وأنه مكلف بأن يمهز على النفس » « بتامها . ولا ينبغى البتة أن يصنى المرء في نفسه إلا إلى صوت العقل ، لأن »

(١) أفلاطون، ترجمة فكتور كوزان — فيدر ص ٩ و ١٠ — أديب الأزل (الطبعة الانسانية)

ص ١١٤ و ١٢٠ فيدون (الروح) ص ٢٣٠ — الجمهورية ك ٢ ص ٨٣ و ٨٥ وك ٩

ص ٢٢٧ و ٢٣٠ — طياروس ص ٢٣٥



« العقل المستقيم إنما هو صوت الله يخاطب به أنفسنا . ولأن يعتقد المرء أن  
 « النفس تسمو بالمعارف أو بالثروة أو بالجاه والسلطان ، ذلك ليس إلا نقصا  
 « فيما يجب من تشریف ما في نفسه من الجهة القدسية ، وتفريطا منه في إكرام  
 « نفسه ، فان إكرامها الحقيقي ينحصر في الدأب على تنمية الفضيلة فيها وحمايتها  
 « من الكبرياء واللذات ، ومن الترف الذي يجعلها تجبن عن احتمال المشقات  
 « الضرورية ، ومن الخزع عند لقاء الموت بل حمايتها أيضا من جواذب الجميل ،  
 « فان الجميل لا ينبغي أن يؤثر على الخير ، بل يلزم أن يقال : إن كل ما على سطح  
 « الأرض وما في باطنها من ذهب لا يستحق أن يوازن بالفضيلة . وإن المرء  
 « إن لم يقصر تشبته على الخير وحده بكل قواه ، كان موردا نفسه ذلك الكائن  
 « القدسي موارد العار والاحتقار » .<sup>(١)</sup>

ذلك هو رأى أفلاطون في النفس الانسانية ، ونعم الرأى هو .

غير أنه اذا كان العقل هو بالمعنى الخلاص آلة الفيلسوف ، فليس هو البتة ميزة تفتد  
 بها ، فان جميع النفوس ولو أقل استنارة من نفسه تشاركه فيه . انها كلها سواء  
 لأنه « من ذا الذى يستطيع أن يقول بأن نفسا هى أكثر أو أقل نفسية من  
 « نفس أخرى ؟ »

« لما أسفق المشتري على الناس من منازعاتهم الوحشية ، أرسل اليهم المربخ  
 « ليهب لهم من الحياء ومن العدل ما يقتر نظام المدائن في نصابه ويشد أواصر »

(١) القوانين ك ١ ص ٥٤ — الجمهورية ك ٤ ص ٢٤٠ وك ٩ ص ٢٣٢ — طياوس ص ٢٣٥ —

كروتون ص ١٣٥ — فروطاغوراس (الفسطاطيين) ص ٥٧ — القوانين ك ٥ ص ٢٥٤ —

الجمهورية ك ٩ ص ٢٠٩ — فيدون ص ٣٦٦

« الاتحاد الاجتماعي، وأمره أن يوزع هذه الفضائل على جميع الناس بلا  
 « استثناء، وأن لا يختص بها بعضهم دون بعض، كما هو الحال في ضروب  
 « الفنون الأخرى. قال سيد الآلهة: لأنه إذا لم يشترك الناس جميعا في هذه  
 الفضائل صارت عمارة المدائن أمرا محالاً. من هذا نشأ اتحاد جميع الضمائر في الجواب  
 إذا أمكن استجوابها، كما استجوب سقراط "بولوس" في كتاب "غرغياس": أن  
 الرذيلة هي أكبر شر يخافه الانسان، وأن الفضيلة هي أكبر خير يناله. على رغم  
 الجهل المطبق والأوهام السائدة والمنافع الملزمة والشهوات، فانه لا يوجد في الناس  
 قلب لا يقول اذا أصنى الى ذاته: لأن يقع الظلم على الانسان خير له من أن يأتيه،  
 ولأن يكون المرء ظالما شره من أن يكون مظلوما. تلك هي «القواعد التي تعلمنا»  
 « الذوق العام، والتي يرتبط بعضها ببعض بأريطة من الحديد والماس» كما يقول  
 أفلاطون.

و بمقتضى ذلك كان الواجب الأول على الانسان، بل الواجب الوحيد الذي يشمل  
 جميع الواجبات الأخرى هو أن يسلك في الحياة سبيل العقل المستقيم. وإن أكبر  
 خطيئة يرتكبها، وأكبر جهالة يقع فيها إنما هو أن يعصى العلم والحكمة والعقل،  
 وهي ثلاثتها ساداته الحقيقيون. إنما هو أن يكره شيئا حكم هو بأنه حسن جميل بدلا  
 من أن يحبه. إنما هو أن يحب ويعاقب من يحكم هو أنه ردىء. على أن النفس  
 تجد طمأينة تامة، وقوة أيما قوة حينما نتفق إحساساتها وأعمالها، فتغيبط بأنه ليس  
 لها أن تعود باللائمة على نفسها في فكرة أو عمل ظالم في حق الله أو في حق الناس.  
 وإن أكبر حرب في الحياة هي الحرب التي تقع بصدد صيرورة المرء فاضلا أو شريرا.

(١) أفلاطون — فروطاغوراس ص ٣٨ — غرغياس (البيان) ص ٢٦٢ و ٣٦٧ — القوانين

وقد يقع المرء في الضلالة إذا هو ظن أنه الرجل الذي له قيمة تقضى عليه أن يحسب حسابا للموت أو للحياة، بل أن يقصر سعيه على البحث فيما إذا كان ما يعمل هو خيرا أم شرا، وما إذا كان عمله عمل رجل صالح أم عمل رجل سوء . كل امرئ اختار مركزا ، لأنه رآه أشرف من سواه ، أو لأن رئيسه وضعه فيه ، يجب عليه أن يقيم فيه ثابتا، ولا ينظر إلى الخطر ولا إلى الموت، ولا إلى شيء آخر غير الشرف . كذلك كان سقراط، لما جرى به ليحاكم أمام الشعب الآتيني على تهمة كبرى، لم يتأخر البتة عن تنفيذ هذه المبادئ بالعمل . فلما كان يخدم وطنه في ميدان القتال، احتفظ كما يحتفظ الجندى الباسل بجميع النقاط التي وضعه فيها القواد في يونيدة وفي أنفيوليس وفي ديليوم . كذلك لم يكن ليتحول عن المركز الذي خصه الله به، بل دأب على درس الفلسفة على رغم الخطر الهائل الذي كان يهدده، حتى إنه لما أمم القضاة، لم يخطر بباله ليتق الموت أن يتنازل إلى التذرع بسؤال العفو، ولا إلى التليقات العادية التي اعتاد الناس أن يستدروا بها شفقة القضاة . وما كان الكلام هو الذي يعوزه في هذا الصدد، بل الذي كان يتعصه هو علم الحياء من نفسه، فلم ينزل عن عزته إلى سكب الدموع، وما يستيحه المتهمون المستهينون بكرامتهم من الدنيا، كأن الخطر الذي هو فيه لم يكن في رأيه داعيا إلى إتيان ما هو غير خليق برجل حر . فالشأن أمام المحاكم كالشأن في ساحة القتال، لا يُسمع للره أن يتذرع بأى وسيلة من الوسائل المختلفة لحفظ حياته . فكما أنه في الحرب لا ينبغي البتة أن يُلقى المحارب سلاحه، ولا أن يطلب الأمان، كذلك لا ينبغي البتة تلقاء غيرها من الأخطار أن يتسفل<sup>(١)</sup> إلى حد أن يقول كل شيء، ويعمل كل شيء . كذلك مضى سقراط، من غير أن يخسر من شرفه شيئا

(١) أفلاطون — تقرّظ سقراط ص ٩٠ و ٩١ و ١١٤

إلى الموت الذى حكمت عليه به المحكمة، وترك الذين آتهموه ملطخين بوصمات الظلم والعار التى حكم عليهم بها الحق . لزم عقابه كما أنهم لزموا عقابهم . والشأن فى ذلك كما يقول هو ان كل شيء هو على أحسن ما يكون . ليس المهم أن يعيش المرء ولكن المهم هو أن يعيش عيشة حسنة . ذلك المعنى هو الذى حمل سقراط على أن يرفض خدمة المخلص "كريتون" فلم يشأ أن يهرب من السجن ليخلص من حكم ظالم ، لأنه يعلم أن هذا الحرب مهما برره الظاهر، فإنه ليس فى الواقع إلا مخالفة لقوانين الوطن .

ذلك هو إذن المبدأ الأول الذى قرره سقراط، وأيده بالمثل الفعلى . هو أنه لا ينبغي البتة إتيان الشر بأية حجة كانت، بل ليس سائنا أن يدفع الشر بالشر، ولئن قيل : إن العدل انما هو إيتاء كل انسان ماله ، فليس معنى ذلك فى عرف الحكيم أن الرجل العادل يجب عليه لأعدائه الشر، كما يجب عليه لأصدقائه الخير، فليس عمل السوء لأى انسان من العدل فى شيء .

من هذا المبدأ استنبط سقراط نتيجة ضرورية ثابتة لم تكن من قبل، وهى أن النفس متى كسبت السيئة بعامل الجهل أو الضعف، على الرغم من شدة تحفظها، فأقول ما يجب الاهتمام به هو شفاؤها من المرض الذى أصابها، والذى يمكن أن تشفى منه . وعلاج الخطيئة انما هو العقاب، فلا ينبغي للذنب أن يتدمر من العقاب الذى أصابه إما بيد الله أو بيد الناس ، بل يجب عليه أن يقتبط بالبلاء الذى يكفر سيئته ويخلص نفسه مهما كان مؤلماً. ان العقاب ضرب من الطب المعنوى، وشأن المذنب الذى يحاول اتقاءه شأن المريض<sup>(١)</sup> الذى قد يؤثر المرض المهلك على أن يذهب الى

(١) أفلاطون - تعريف سقراط ص ١١٤ و ١١٥ - كريتون ص ١٤٣

الطيب الذي يعيد اليه الصحة بالحديد أو النار . ولا يعزب عن سقراط أن هذه المبادئ يبين عليها بادئ بدء أنها تصادم الرأي العام . وفي الحق أن من النادر في الواقع أن يوجد جناة يأتون ليسلموا أنفسهم الى العدل الذي يقتص منهم ، ولكن قد يكون ذلك مما لا يعاب به ، فانه يلزم أن لانهم بما ستقوله عنا الغوغاء ، بل بما يقوله الذي يعرف العدل والظلم . وهذا القاضي الوحيد لأعمالنا إنما هو الحق ، إنما هو الله . فاذا جهد المذنب ، كما هي العادة ، ليخلص من العدل ، فانما هو حقيق بأن يرثى له ، حيث يضيف الى سيئته الأولى التي هي الجناية سيئة أخرى شرا منها ، وهي بقاء تلك السيئة من غير عقوبة تكفرها . لكن القلب المخلص المستقيم متى كسب الخطيئة بالمصادفة ، عجل الى طلب العقوبة راغبا فيها ، لأنها هي التي تصلح بينه وبين نفسه وبين الفضيلة<sup>(١)</sup> .

أنظر كيف يفهم تلميذ سقراط قانون الأخلاق ، فبعد أكثر من ألفي سنة وبين ما نحن فيه من أنوار المدنية ، ماذا عسانا أن نزيد على هذه المبادئ الشريفة ؟ وماذا قد يعلمنا العلم ولم يكن ذلك الحكيم قد علمنا إياه ؟ إنما هم ينقلون الينا هذه التعاليم الربانية على ألف شكل ، ولكن ماذا غيروا منها ؟ ليس لهم حلاوة قول أفلاطون ولكن هل جاءوا بسوى تكرير دروسه الخالدة ؟ كلا إنما من العظمة ومن الحق بحيث إن زعزعتها أو نقضها لا يكون الا هدمها لعلم الأخلاق والفضيلة لا أقل .

لكن ليطمئن مابنا من ضعف ، فان أفلاطون أكثر اعتدالا من أن نخشى قسوته المتناهية ، وإنه لأحكم من أن يجاوز الحدود . لئن أفرح للواجب هذا الميدان الرحيب ، فلقد أعطى السعادة نصيبها ، بل أعطى اللذة حقها أيضا . ولم يشأ أن يحرم

(١) أفلاطون - غريغاس ص ٢٥٧ و ٢٨١ و ٢٨٤

ميلنا الطبيعي إياها، ولكنه أراد أن يرينا أين توجد في الحقيقة . يجب على الانسان أن يحرص ناصحيه الغشومين اللذين هما في باطنه : اللذة والألم وما معهما من الآمال والمخاوف التي تصاحبهما ، فلا ينبغي له أن يصنى إليهما إلا في حدود الاعتدال . إن هما إلا ينبوعان بسهما الطبع فلا يزالان يجريان بلا انقطاع ، فأيا كان من مملكة أو فرد عرف أن يفترف منهما بالقدر اللائق ، وفي المكان والزمان اللائقين ، فهو سعيد ، وأيا كان على ضد ذلك ، بحيث ينضح منهما بلا تمييز ولا تناسب فهو شقي . الخير الأكل كما عرفه أفلاطون في كتابه "فيليب" أو "اللذة" ليس كله في العقل ولا في اللذة ، بل هو في مزيج منهما جميعا . ونسبته فيهما مما يدق تعيينه ، لكن الفيلسوف مع تقيده للذة لا يريد إهدارها كما حاولت مذاهب الغلاة من بعده بزمان ، فان لديه سعادة العيش وشقاءه مشكلة كبرى ليس عنده هم أشد من حلها على الوجه الحسن ، لذلك كان شديد الرغبة في أن يبين أن الفضيلة لا يقدر شأنها عن أن تكون أجمل شيء في ذاتها ، كما هو مسلم به ، إلا عند العقول المريضة ، بل هي أيضا أضع وأسعد ما يكون .

تلك هي نقطة من الأهمية بأعلى مكان . ولما كانت شرائط الفضيلة في هذه الدنيا لا تتغير ، كان توضيح سقراط إياها يهتما كما بهم معاصريه تماما ، فاننا لا تزال نشكو من المحن المؤلمة للفضيلة كما كانوا يشكون . وإليك ما ارتأته نفس الحكيم الكبيرة التي زهقت فريسة الظلم الصارخ .

إنه يستشهد فيها التجربة . أجل ، متى أراد المرء تذوق الفضيلة والترامها منذ حداثة سنة ، لا يتركها كما يفعل المرتد عن مذهبه ، فانها تنقر في القلب . أجل إنها تولد

(١) أفلاطون — القوانين ك ١ ص ٣٣ و ٥٣ — فيليب كل المحاربة — الجمهورية ك ٩

ص ٢٠٠ — القوانين ك ٥ ص ٢٦٧

لنا كثيرا من اللذائذ وقليلا من الآلام في جميع مدة الحياة . من ذا الذي يفكر حقيقة ويستطيع أن يؤثر الجنون والجن والافراط والمرض على العقل والشجاعة والاعتدال والصحة ؟ من ذا الذي تلقاء مشهد الأحوال الانسانية يستطيع أن ينكر على العموم ، بعد الموازنة ، أن الفضيلة ليست أشمل سعادة من الرذيلة ؟ إنها فوق ما تحفظ على نصراتها من النعم النفيسة الباقية تكتسب مكافآت الرأي العام وتوزعها عليهم . إنها لا تخدع البتة من يعتقدونها بإخلاص ، فإن الآلهة لا يتخلون عن أي كان يحاول بالمرن على الخير أن يتشبه بهم في الحدود الممكنة ، إذ ليس من الطبيعي أن كائنا على هذا الخلق يتخلى عنه الموجود الذي به يتشبه . فالفضيلة إذن مكفولة بحماية الآلهة . أما من جهة الناس ، أفليس الأمر كذلك أيضا ؟ أليس ما يحصل للخبثين والأشرار هو عين ما يحصل لهؤلاء المستقيمين الذين يجرّون سُرّاعا عند صدورهم عن مقرّ حفلة السباق لكن لا عند رجوعهم إليه ؟ يثبون أولا بالسرعة ولكن على آخر الشوط يصيرون في حال تعة ، آذانهم بين أكفّهم ، يترزون سُرّاعا دون أن يتوجوا ، في حين أن العدائين الحقيقيين يصلون إلى الغرض حائزين قصب السبق ويتوجون بتاج النصر . أليس حظ العادلين عادة هو كذلك<sup>(١)</sup> ؟ أليس حقا أنهم متى وصلوا إلى آخر مشروع من مشروعاتهم ، يكتسبوا من سلوكهم وعيشتهم اسما حسنا ، ويحصلوا من الناس على المكافآت الواجبة لهم ؟ أليس أنهم يصلون متى بلغوا سن الرزانة إلى ما يرجون من علو المناصب ؟ أما الأشرار فانهم وإن أخفوا أمرهم على العيون في شبابهم ، فإن أكثرهم ينفضح أمره ويرتدى بالسخرية في أخريات أيامه ، ومتى صاروا أشقياء في شيخوختهم ، باءوا بمسبات الأجانب والمواطنين ، بله ما يلحقهم من المثلاث التي

(١) أفلاطون — القوانين ك ٥ ص ٢٦٧ ر ٢٦٩ — الجمهورية ك ١٠ ص ٢٧٦ و ٢٧٧ ر ٢٧٨

تكاد تصيبهم دائماً في هذه الحياة الدنيا، وما يتلقاهم يوم القيامة من عدل الآلهة الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه .

ان أفلاطون مقتنع بصدق هذه المبادئ في العمل الى حد أن كان يظن أنه مستطيع أن يعين بالأرقام المضبوطة مقدار المقارنة بين سعادة الرجل الفاضل وبين الشرير . وجد بحساب له خاص أن أولها أسعد من الثاني بسبعمائة وتسع وعشرين مرة . وأنه ليريد فوق ذلك أن يسحر بهذه القواعد الجميلة التي هي ثمرات تجربة يؤيدها العمل اليومي نفوس الصبيان وهي لا تزال ليثة مطيعة ، ثقة منه بأن هذا الكلام يقتر في عقولهم بأسهل من كل ماعداه . ولما أقنع قلب شاب شريف مثل "غلوكون" كاد يطلق مناديا يتادى بأعلى صوته في الناس جميعا بهذا الحكم الذي أصدره ابن أرسطون : « ان أسعد الناس أعدلهم وأفضلهم وان أشقى الناس أظلمهم وشرهم » .

الى هذه المشجعات التي لم تكن لتحط مقام النفس أضاف سقراط نصيحة من شأنها أن تطمئنئها وتكبرها . ان حوادث الحياة لا تستحق منا مثل هذا الاهتمام العظيم . العقل يهدى الى أن من الجميل الاحتفاظ بالبشاشة عند المصائب وأن لا يدع المرء نفسه الى الشهوة تلتقي به في اليأس ، وذلك لأن الانسان يجهل<sup>(١)</sup> ما اذا كانت هذه العوارض في حكمة الآلهة خيرات أم شرورا ، ولأنه لا يكسب شيئا من وراء الحزن لها ، ولأن الألم ليس إلا عائقا عما يلزم المبادرة بعمله في هذه المواقف . فالرجل العاقل المستقيم الأخلاق اذا حلت به مصيبة كفقده ولد له ، أو ضياع شيء آخر عزيز عليه يحتمل المصيبة بصبر لا يطيقه أى رجل آخر . وليس هو في ذلك البتة عديم الشعور ، لأن عدم الشعور في مثل ذلك الموقف حديث خرافة ، ولكنه يضع حدودا لألمه

(١) أفلاطون — الجمهورية ك ١٠٠ ص ٢٧٨ وكه ص ٢٢٤ — القوانين ك ٢ ص ١٠١ —

الجمهورية ك ٩ ص ٢٠٤ وكه ١٠ ص ٢٥٦



سواء أكان في جمع من أمثاله أم كان مفردا بنفسه . فماذا يلزم اذن عمله في هذه المحن؟ « أن يستشير المرء عقله فيما وقع ، وأن يصلح سوء حفظه بأحسن الوسائل »  
 « التي يحكم بها العقل ، وأن لا يروح للصدمة الأولى واضعا يده على جرحه »  
 « كالأطفال يضيع الوقت بالصراخ ، بل أولى به أن يروض نفسه على علاج الجرح »  
 « بأسرع ما يمكن ، وأن يرفع ماسقط ، وأن يتداوى بدلا من أن يتطير . ذلك »  
 « هو خير ما يستطيع الرجل عمله في المصائب التي تحل به <sup>(١)</sup> » .

لا أظن أن عبقرية الحكمة المستنيرة بدرس عميق للضمير والحياة ، والمؤيدة بالثقة في الله ، تستطيع أبدا أن تعطى نصائح أثبت من هذه أو أدخل منها في باب العمل أو أبلغ في سبيل الحق . إنها الآن بالنسبة لنا مقتولة بحثا وان لم تكد تكون مرعية في العمل . ولكن هل فقدت هذه النصائح من جدتها شيئا منذ اثنين وعشرين قرنا؟ فما أشمل ذلك النور الساطع الصافي الذي كانت تسكبه في ثنايا القلوب !

إذا كان أفلاطون هكنا عليا بكل ما يتعلق بقانون الأخلاق ونتائجها ، فاني لا أجده كذلك الى هذا الحد فيما يتعلق بحرية الإنسان . لا شك في أنه يقبلها لأنه حيث لا حرية فلا أخلاق ، ولكنه يترك على هذه المسئلة الأساسية بعض غشاوة كان من السهل ملامستها . إنه أحسن في القول على لسان "هيروفنت" باسم "لاشيزيس"  
 احدى "البركات" "ألهة القضاء والقدر" : « كل نفس تختار بكل قواها القرين »  
 « (الجنح) الذي تريد أن تأتمنه على حياتها . وإن الفضيلة التي لا سيد لها البتة تلزم »  
 « من يشرفها وتترك من يفترط فيها والله برىء من خيرتنا » . وقد أحسن إذ قال في "القوانين" « ان الله قد ترك الى تصرف ارادتنا الأسباب التي تتعلق بها »

« صفات كل منا ، وإن كل إنسان هو كما يرضى أن يكون تبعاً للبول التي يتركه »  
 « نفسه لها » . ولكنه يكرر مائة مرة وعلى صور شتى أن الخطيئة هي لا إرادية ،  
 وأنه لا أحد يأتي الشر بمحض اختياره . فإذا كانت الرذيلة لا إرادية ، تكون الفضيلة  
 كذلك ، ويكون الإنسان مكرها على إتقان الخير كما هو مكره على إتقان الشر ، وأنه  
 لا يأتي واحدا منهما بمحض إرادته الحرة . مع أنه لا أحد أقل من أفلاطون تسليما  
 بالقضاء والقدر ، لكن قد يأخذه سهو لا يظن هو إليه فيؤيد أحيانا نظريات مشكلة  
 تجر إلى هذه الطريقة المشؤمة المزرية . بما أن الرذيلة في نظره هي أكبر الشرور  
 لا يمكنه أن يعتقد أن الإنسان يريد البتة لنفسه شرا . ويستتج من ذلك أنه متى  
 أذنب الإنسان أى متى أصاب ذاته بالشر الهائل ، فذلك إنما يكون على رغمه دائما .  
 وعلى هذا المبدأ لا يتردد سقراط في ائوم المقتنين على أنهم قسموا في قوانينهم الجرائم  
 إلى جرائم عمد وجرائم خطأ . ويحاول أن يستبدل بهذا التقسيم العامى الظالم في نظره  
 تقسيما أحسن منه ، إذ ينسب إلى تأثير الغضب واللذة والجهل جميع الذنوب .  
 ولأجل أن يذهب عنا المسؤولية قطعا يقرر أن علة هذا التأثير السيئ إنما هي استعداد  
 في الجسم أو سوء في التربية <sup>(١١)</sup> .

قد يكون من الجرأة أن أقول ذلك ، ولكن أفلاطون في هذه المسئلة العويصة  
 يتكلم أحيانا كلاما يمكن لمذهب المادية أن يتحدى به .

ناظر "فروطاغوراس" سقراط مناظرة كان له فيها الغلبة عليه فلم يسلم سقراط بما قدم  
 مناظره من الأدلة القاطعة المينة ، بل أخذ يؤيد ضد البديهة أن الفضيلة لكونها

(١١) أفلاطون — الجمهورية ك ١٠ ص ٢٨٩ — القوانين ك ١٠ ص ٢٦٥ — فروطاغوراس  
 ص ١١٧ و ٨٧ — مينون ص ١٥٩ و ١٦٢ — القوانين ك ٩ ص ١٦٢ و ١٦٥  
 ١٧١ ر — طياروس ص ٢٢٢ — غرخياس ص ٢٦٩

هي أيضا لا إرادية كالزديلة لا يمكن تعليمها . فتحذاه " فروطاغوراس " بالرأى العام أى بالذوق العام الذى يلوم الرذيلة ويحقرها ويعاقب عليها ، لأن المعتقد على وجه العموم هو أن الجاني مختار فى اقرارف السوء، وفى أن يوقع نفسه تحت طائلة العقوبة العادلة التى تصيبه . أما العيوب التى ينسبها الناس إلى الطبع أو إلى المصادفة ، فان الناس لا يسخطون على من أصيبوا بها . وأما الخيرات التى يظن أنها فى طوق الإنسانية بالعمل وبالمرن والعلم ، فان الناس يمتقون أولئك الذين ليس لهم منها نصيب والذين انغمسوا فى أضدادها من الرذائل ، بل يعاقبونهم عليها وفوق ذلك استشهد " فروطاغوراس " بالتربية التى يجب فى الرأى العام والخاص أن يتعهد بها الأطفال على اعتقاد أن دروسها مفيدة لهم . ولكن سقراط يقاوم قوة هذه الأدلة . وقد آتته المناظرة من غير أن يدعن لمناظره وإن أظهر مع ذلك أنه قد زعزع بعض الشئ فى رأيه بصورة تشف عن أن تسليمه تأدب محض لا غير .

تناقض بين يقبله وينبه عليه هو نفسه ، فانه يزعم أن الفضيلة لا يمكن أن تعلم فى حين أنه يقرر أنها ليست إلا علما . يعنى أنه يكفى معرفة ما هو الخير لإتيانه . فاذا كانت الفضيلة علما فكيف يمكن أنها لا تعلم ؟ أليس من أساس أى علم كان أن يمكن الانسان تعلمه وإضافته الى نفسه ؟ أليس هذا هو أحد مشخصات العلم التى هى أقل من غيرها محلا للناقشة ؟ واذا أمكن إنكار ذلك أفيكون هناك محل للتحقيق الذى طناه فى كتابه " ثيتيت " <sup>(١)</sup> أو العلم .

من أين اذن ينشأ تردد أفلاطون، لا أريد أن أقول غلطه؟ ينشأ من أسباب أشرف ما يكون . أما بديا فلا لأنه اذ يلوم المذنب بل اذ يشتد فى عقوبته عند ما يلزم ذلك

(١) أفلاطون - فروطاغوراس ك ص ٣١ و ٣٢ و ٤١ و ٥٠ و ١٢٤ - مينون ص ١٣٧ و ٢٠١

يشفق عليه شفقة عميقة ، ويحبه حبا لا يقنط معه من شفائه . وقد زين الإفراط في الكرم لأفلاطون أن يقنع نفسه بأن ذلك المذنب قد سقط في الإثم على رغبة . ولا شك في أن الرأفة أسهل منالا حينما يعتقد الانسان أن الجريمة لم تكن عمدا ، وما درى الحكيم أن قلبه خدعه في هذه النظرية الفاسدة . وأما ثانيا فان له في الطبيعة الانسانية فكرة سامية جدا الى حد أنه لا يستطيع أن يتصور أنها خليفة باتيان الشر عمدا . بل هو يفترضها مخلوقة للعلم والفضيلة لاغير . ويرى الجهل والذيلة تشوها غير ممكن تقريبا ، فلا يريد أن يصلق أن العقل يمكنه البتة أن يقبل مختارا ضيفي سوء مثلها .

لاشك في أن هذه إحساسات ممدوحة ، ولكن قد يكون من الخطر أن يُجاوزها الى أبعد مما ينبغي ، بل اللازم هو أن تراقب النتائج التي يمكن أن تنتج عنها بغاية اليقظة . فالقول بأن الإثم ليس البتة اختياريا إنما هو القول بأن لا إثم أبدا ، لأن الاجرام لا يمكن أن ينحصر إلا في الإرادة . وما لم يُرد الانسان ، لا يكون مسؤولا عما عمل . ويكون من الظلم البين الحكم عليه في جريمة ليس له فيها قصد البتة . ومهما كانت الفعلة شديدة الضرر ، فانها غير مسندة الى شخص ما . يمكن أن يؤسف لها ولكن لا يمكن العقاب عليها . يترح أفلاطون بمذهبه هذا من حيث لا يشعر تشريعه الذي عُنى جهده بوضعه ، فعلام إذن هذا التعداد الطويل الدقيق للجرائم والعقوبات ؟ وليس ثم بعدُ جرائم بالمعنى الخاص ، فلا يصح كذلك أن يكون ثم عقوبات .

والحق الواضح هو أن الناس لسوء الحظ أنكروا صوت العقل تحت تأثير المنفعة أو الشهوة . إنه كان يتكلم ولكنه لم يحد لقوله مصغيا . إنه كان يدين العمل السيئ الذي يقدم المرء على ارتكابه ، ولكن الإرادة التي كان يمكنها أن تخضع له استجبت

العصيان على الطاعة . فيقع الانسان في الإثم في حين أنه كان يستطيع أن يبقى بريئا منه . ينبغي موافقة أفلاطون في أن من الطبائع ما يميل الى الشر بسهولة محزنة ، ومنها ما يميل على الضد من ذلك الى الخير من تلقاء نفسه . ذلك سرّ اختصت به العناية الالهية فلم يسبر غوره "طياوس" على حكمته و"أر" الأرمني على ما يعلم من أسرار الحياة الآخرة . غير أن أفلاطون يجب عليه أن يعترف بأن "فروطاغوراس" قد وصل الى الحقيقة تحت ستار المجاز . مهما يكن من الفروق التي تنشأ بين الناس عن التركيب الطبيعي ، فانهم بلا استثناء شركاء في الاحساسات بالخير والشر . وإن التور الذي يهديهم - ولو أنه مختلف في القوة شدة وضعفا - يكفي دائما مهما كان ضعيفا ليقود خطاهم . بل هو يكفي على الأخص لتكوين العدل الانساني من أن يُجرى أحكام انتقامه الضروري . إن المذنب قد علم ما كان يفعل وأراده الى درجة ما ، وفي هذا القدر ما يكفي لعقابه بالعدل مع ملاحظة النسبة والمقدار في العقوبة . إن العدل الانساني هو من اليقظة بحيث لا يعاقب على العموم إلا المجرمين . ولكن تقدير الجريمة تقديرا كاملا ليس من خصائصه ، فإن موازينه ليست من الحسامية على ما ينبغي . والله وحده هو الذي يعلم حق العلم الى أي حد كانت الخطيئة ، وإلى أي حد تكون العقوبة التي يجب أن تستبعا .

ولكن علينا أن نستقصى النتائج السيئة التي تنتج من المبدأ الفاسد الذي التزمه أفلاطون إفراطا في الكرم . انا كانت الرذيلة اختيارية على رغم ما يقوله أفلاطون ، كانت الفضيلة كذلك على السواء ، وليست هبة محضة من عند الله كما يشاء سقراط أن يعلم تلميذه "مينون" الشاب <sup>(١)</sup> . نعم إن الله لم يسوّي بين الناس جميعا فيما وهب من

(١) أفلاطون - مينون ص ٢٢٦ و ٢٣١

ميول الخير، كما لم يستوي بينهم فيما قدر من ميول الشر . فالفضيلة ميسورة للذى يجمع بين عقل مستنير وشهوات هادئة . لكنها أكثر مشقة على المخلوق الجاني الطبع الذى أوتى من الذكاء حظا قليلا بجانب غرائز متحركة . على أن الفضيلة مهما يكن من سهولتها أو صعوبتها ، فإنها الفضيلة على كل حال ، أعنى حربا بين العقل والشهوات . ولو رجع أفلاطون الى أصل اشتقاق هذه الكلمة فى اللغة الإغريقية ، لوجد أن الفضيلة هى الخيار بين طرفين متضادين ، وأنها تستمد شرفها من مقاومة الطرف الذى نبذته . وهذه المقاومة هى من عمل الانسان يأتيا ويدأب عليها . ومهما كانت القوى التى وهب الله الانسان ، فإنه قد يستطيع أن لا يستعملها ، وأن يرضى بالهزيمة وهو واثق بقدرته على الانتصار . إن الملكات التى تجعل الفضيلة ممكنة هى من عند الله ، ولكن الفضيلة نفسها هى من عند أنفسنا ، وهى محل للاحترام والثناء كما أن الرذيلة محل للاحتقار . لا شك فى أن الفضيلة بالمرون الطويل المتواصل تصير طبيعية لدى القلب الذى يمسك بها ، طبيعية الى حد أنه يظن أنها كانت فى حيازته على الدوام . غير أن سقراط لو شاء أن يرجع الى عهوده الشخصية الأولى ، لاذكر على ما يظهر أنه مر به زمان لم تكن فضيلته على ما صارت إليه آخر أمره ، إذ رفض معونة " كريتون " ، وإذا ألقى على القضاة خطابا كان سبب إعدامه . فالفضيلة يمكن إذن أن تُتعلم . وعلى ذلك يمكن أن تعلم . وإنه ليجب على الانسان الذى أوتى هذا الكثر أن يشكر الله على ما أتممه به من نفاثته . ولكنه يكون ظالما لنفسه إذا هو لم ينسب الفضيلة الى ذاته . من الحسن أن يكون المرء متواضعا ، كما كان سقراط فى كل حياته ، ولكن التواضع غير مانع من أن ينصف المرء نفسه . وما دام الانسان يسند الى نفسه الجريمة يمكنه أيضا أن يسند إليها الفضيلة .

إذا كنت قد أطلت البيان في هذه النقطة ، فذلك لأنها هي الهنة الوحيدة التي أستطيع أن أخذ بها مذهب أفلاطون الأخلاقي . ولكن من الغريب أن هذا النقص في النظرية مقصور على المبدأ من حيث هو دون أن يتعداه إلى أية نتيجة من النتائج العملية التي كان من شأنه أن يفسدها ! يشك أفلاطون بحسب الظاهر في أمر الحرية ما دام يزعم أن الرذيلة أمر قسرى لا اختيار فيه . غير أن الرذيلة لم يكن لها خصم ألد منه ، ولا يد أحزم من يده في إعطاء الدواء الشافي منها . بل كان أحيانا يسترسل في كتاب القوانين إلى قسوة ربما تجاوزت الحدود ، فانه يقرر أن سبق الإصرار ظرف مشدد للعقوبة . ومع تقريره أن الجهل أمر قسرى لا خيار للرء فيه ، فانه يعاقب عليه كما لو لم يكن كذلك . وإنه ليصف ما تدافع به الحرية عن نفسها قبل أن تستسلم وصفا غاية في الحق ، ويبيّن أن أجهل ما يكون من الظفر هو ذلك الذي يكسبه المرء على نفسه ، وان سعادة الحياة لتتعلق بهذا الظفر، كما أن الشقاء على ضد ذلك رهن بالهزيمة . وإنه لشديد الاعتقاد — على رغم نظريته — بأن الانسان يستطيع هذا الظفر، ويدلّه على وسائله ، وينصح له أن يقاوم بالمجهودات البدنية هيئات الترف ، فان المتاعب البدنية تتحوّل الى جهة أخرى ما يضدى الترف ويحفظه . ينصح أفلاطون للرء أن يقاوم بلا انقطاع ميوله الطبيعية ويقمعها ، ليمّ له الكمال في قوته . كان عند ما يريد بيان معنى الاعتدال يسخر من هذه الصيغة « أن يكون المرء سيد نفسه » ويقول إنه لا يعرفها ليعبث بمحادثيه الشبان ، ولكنه مع ذلك يحللها تحليل من هو بها ضليع ، ويفسرها بذلك الازدواج الحاصل في الطبع الانساني الذي هو أول من قوره . فان المرء يكون سيد نفسه إذا تغلب خير الجزئين اللذين هو مركب منهما على الآخر . أما عند عدم التربية أو عند الاعتياد بعادة رديئة ، وتغلب أفعالها

خيرا على الآخر فينشد يقال عن الانسان في معرض التوبيخ: إنه عبد نفسه وغير معتدل . ثم إن أفلاطون ينبه في مواطن شتى على أنه متى أحس الانسان بالرغبات تجذبه على رغم العقل، وتنج نفسه ويخط على ذلك الذي يُكرهنا وهو داخل صدورنا . تلك هي الحرية في كل حالاتها من القوة والضعف ، ومن المجد والحزى ، ومن الرخصة والانحطاط ، ولكن كيف ساغ لأفلاطون تقرير أن الرذيلة والفضيلة هما قسرتان لا خيار للرب فيهما ، في حين أنه يصف بغاية الوضوح وجوه النزاع على ما ذكرنا ؟

كذلك لم يكن أفلاطون أصح نظرا إذ يرى أن الفضيلة هي العلم ، وأن معرفة الخير كافية لإتيانه . حقا أن من الضلال البعيد أن يعرف المرء أن ما يأتيه هو الشر ، ولا تمنعه هذه المعرفة من إتيانه ، غير أن هذا الضلال مع ذلك كثير الوقوع جدا . وإن ذلك التنازع الشديد بين العقل وبين الشهوة هو أمر مسلم به . ونظرا الى أن الفيلسوف ينبغي أن يحب الحق أكثر من الانسانية ، وجب عليه أن يعترف - ولو مع الأسف - بهذا الانحطاط الحقيقي للطبع الانساني . فليس ما يقع الانسان فيه من الإثم ناشئا عن خطأ في الموازنة بين اللذة الحاضرة وبين الآلام المستقبلية التي هي أكبر منها كما يعتقد سقراط ، ولا ناشئا عن جهل بطبائع الأشياء ، إنما منشؤه فساد في الخلق يحمل الانسان على تفضيل الشر على الخير وهو عالم بهما وبقيمة كليهما جميعا . فإن الشرير لا يجهل البتة ما يفعل من سوء ، بل هو على الضد من ذلك يعجب بنفسه فيما هو سادر فيه من الرذيلة . إنه يشعر تماما بخسرانه ، ولكنه يسعى الى هذا الخسران وهو آسف . إنما هزيمة عقله نفسه هي الفاعلة للخطيئة ، لأنه اذا كان يجهل

(١) أفلاطون - فروطاغوراس ص ١٠٤ - القوانين ك ١ ص ٨ و ٢٦ و ٣١ و ٦٢ و ٨ ص ١٢٠

وك ١٠ ص ٢٦٥ - الجمهورية ك ٤ ص ٢١٦ و ٢٣٦ ، مثل ليونس بن أعاثون .



ما يفعل فليس يعجز ولا بمسئول أمام الناس ولا أمام الله . وحينئذ بهذه المثابة لا تكون الفضيلة والعلم متماثلين ، فقد يعلم الانسان ولا يعمل ، وقد يعمل ضد ما يعلم . ثم أليس من الخطر البسط من الاعتقاد بأن في هذه الدنيا العلم هو العمل ، وأن التفكير هو الفعل ، وأن النظرية بلا عمل تكفى في تحقيق الفضيلة الكاملة ؟ إذا كانت الفضيلة في الواقع هي العلم ، وجب على الانسان أن يقتصر على أن يعلم ليكون فاضلا . وبذلك نتضاعل الحياة الأخلاقية الى مجرد النظر والتأمل ، أو تصبح الواجبات البيئية الضرورية في هذه الدنيا على خطر الزوال والفناء في ذلك الواجب التصوري الذي تخلقه قريحة المرء كلما شاءت . أعترف بأنه لا شيء أبعد عن فكرة سقراط وعن الأمثلة التي ضربها هو بشخصه من هذه النتائج ، ولكن مبادئه فوق ما فيها من المشكلات تستتبع هذه النتائج السيئة ، التي مهما كانت بعيدة فقد آتى زمان أخذت فيه عقول قليلة الحكمة تفضل في هذه الأصول الخطرة تفصيلا ، فأصبح العلماء اللاهوتيون بالامسكندرية يلقبون أنفسهم بأنهم الأتباع الجدد لأفلاطون دون أن يكون ذلك بعيدا جدا عن الصواب .

غير أنى أتعجل الآن طى بساط الانتقاد ، وأعود الى مقام الاعجاب الذي لن أتركه بعد . أبان أفلاطون أن الفضيلة لا تتحقق بعمل فاضل واحد ، ولكن لتكون حقيقية ينبغي أن تكون نتيجة لماض عمليّ طويل . إنها — كما يقول — « توافق العادة والعقل » ولقد رأى أيضا أن الفضيلة نوع من الوسط ، وأن أمن طريق يسلك — ما دام الطبع الانساني كما هو — هو الذي يبعد به عن النهايات . إنه يأمر بالاعتدال الذي « باعتباره في ذاته ليس له كبير معنى ولا يستحق أن يتكلم عنه » . ولكنه مع ذلك هو الذي يعمل الخلال الأخرى ذات قيمة أو عديمة القيمة . فان ترك الحرية التامة

للشهوآت والسعى لإرضائها داءٌ لا دواء له . إنما هو العيش عيشة تهتك عديمة النظام لا تفضي إلا الى الخزي والشقاء . فان الفضيلة والسعادة تتحققان بالناسب والمساواة على أسهل ما يكون . فلو فرض أن الأرواح قد أُتيح لها الاختيار كما أُتيح لها في "الشانزليزي" : (مكان أرواح الأبطال في خرافات اليونان) كما في رواية "أر" الأرمني لنصح لها الحكيم أن تتخذ مقرها دائماً في حالٍ وسط ، وأن تتقى الطرفين على السواء . حينما دعى "أوليس" الأرواح آخر الناس الى اختيار مكان له لم يتطلع الى المنازل المملوءة باللاء والأخطار ، والتي فيها الشهوات من كل نوع تعدّ للنفس ما شاعت من الزلات . « فان ذكرى نوابه الطويلة قد جردته من الطمع ، فبحث «  
 « طويلاً واستكشف بعد الأين في زاوية الحياة الهادئة لرجل متزوع على حدته «  
 « حياة احتقرتها الأرواح الأخرى وتركتها الى جانب . فلما رآها آخر الأمر ، قال : «  
 « لو أنى كنت أقول من دعى الى اختيار مكانه لما اخترت إلا هذا المكان » : ولقد بلغ أفلاطون بنظرية الاعتدال ما شاعت أن تبلغ . ولم يكن الأمر في جعله الاعتدال هو الضمان الأكيد للفضيلة فاصراً على الفرد بل تناول المملكة أيضاً ، فان المملكة مهما كانت قوية ، ومهما كانت متعددة الأصول ، فانها لا تستطيع أن تحيا إلا بالمبادئ عينها التي يحيا بها الأفراد . يودى بها الطمع كما يودى بهم . وإن ديمقراطية آتينا البالغة حد الإفراط لا تستطيع أن ترجو السعادة والبقاء أكثر من استبداد المملكة الفارسية البالغ حد الإفراط أيضاً ، فان الاعتدال اللازم للأفراد الذين يرجون أن يكونوا سعداء

(١) أفلاطون — القوانين ١ ص ٧٢ وك ٣ ص ١٨٦ وك ٦ ص ٣٥١ وك ٧ ص ١٢ —

غريغاس ص ٣٦٢ — الجمهورية ك ١٠ ص ٢٨٩

لازم كذلك للشعوب . وإن من العاية أن يتجاوز الشارع القدر اللازم في المبدأ الأساسى لنظام الحكومة التى أقيمت اليه مقاليدها .<sup>(١)</sup>

لست أقف البتة على نظريات أفلاطون في التربية، فقد علم الناس كل ما فيها من حق، وعلموا كذلك أنها عملية، بله ما لها من عظم القدر وشرف المنزلة . وليس من الكتاب بعد ذلك الخين الا من استقى من حوضها الصافى الفياض الذى هو والحق سواء في أن ماءهما لا يئضب . ومهما يكن من تأكيد سقراط أن الفضيلة لا يمكن أن تعلم، فانه هو نفسه لم يأل جهدا في تعليم النشء إياها، واليه يرجع القول في النظام الذى يوجد البصائر المستنيرة، والمدنيين الأخيار، والقلوب الفاضلة .

الى هنا لم تكن ندرس من آثاره إلا الفضيلة باعتبارها هى في ذاتها . واليك الآن النتائج الاجتماعية والدينية للفضيلة . وإنى مبتدئ بأولها .

إن الفضيلة التى تفتح أزهارها في كنف العدل والرعاية هى الرابطة الحقيقى للجمعيات الانسانية، فإذا تصير اليه اذا تقطعت الأوصال المختلفة بين الأفراد الذين يؤلفونها ؟ وماذا تكون هذه العلاقات بين المخلوقات الناطقة اذا لم تكن الفضيلة أساسها ؟ انما المشتري نفسه هو الذى أرسلها الى الجنس البشرى حينما أراد أن يصلح عمل ابني يايث . ذلك العمل الذى هو من النقص بمكان . وليس من الممكن وجود صداقة مستديمة إلا بين الأخيار . وإن الفضيلة التى هى شرط للسعادة الفردية هى كذلك شرط للسعادة فى الجمعية . إن الأشرار لا يستطيعون أن يأثلقوا زمنا طويلا . فاذا قاربت المنفعة بينهم لحظة ، فلا تلبث أن تباعد بينهم . بل المنفعة التى تساعدنا الرذيلة — وما الرذيلة إلا أسرع منها انتقالا — تسلحهم بعضهم على بعض وتصبح

(١) أفلاطون — الجمهورية ك ١٠ ص ٢٩٢ — القوانين ك ٣ ص ١٩٩

الجمعية - وليس فيها إلا أشرار غير مستطبعة أن تبقى يوما واحدا . إن هذه القاعدة العتيقة : " الشبيه يبحث عن الشبيه " ليست صادقة إلا بالنصف ، فإن الرجل الخير هو وحده صديق الرجل الخير . أما الشرير فإنه لا يستطيع البتة أن يعقد صداقة حقيقية ، لأمع الخير ولا مع الشرير شبيهه . ولما كان الشرير لاثبات له على حال متغيرا متخالفا مع نفسه مضادا لها ، كان بعيدا عليه أن يشابه غيره ويحبه . وحيثما اقترب الشرير من شبيهه واشترك معه ، صار عدوه حتما ، لأنه سيعتدى عليه بعض الشيء . وكيف يكون ممكنا أن يبقى المعتدى والمعتدى عليه صديقين ؟

على ضد ذلك الفضيلة تدعو بالطبع بين القلوب التي تساوت في جها الى المودة والرحمة المتبادلة وهي كفيل السلام في المملوكة . إن الأهالي مرتبطون فيما بينهم ، لأنهم يسعون جميعا الى الخير الذي فرضوه واجبا مقدسا على أنفسهم طول حياتهم . ولكن قلبا كرميا لا يكتفى بهذه الرطاية التي يشعر بها طبعا نحو الذين يشابهونه ، بل الفضيلة تلهمه إحساسا أصعب من ذلك وأعز ، فإنه لما كان لا يقصر شأنه في المعاملة على الأخيار ، كان لازما عليه أن يعرف كيف يعيش مع الأشرار ، ولما كان محظورا عليه البتة أن يأتي الشر ، كان لا يعمل السيئ لأعدائه ، كما لا يعمل لأصدقائه . ذلك منه بعيد ، فإنه يعرف أن الشر الذي يقع على الأشرار يزيدهم ذليلة على ذيلتهم ، شأن تلك الدواب الشمس ، يضربها السائس الأخطل ، فتصير بذلك غير قابلة للتذليل . وما فصل الشر حتى بالأشرار إلا قاعدة لايجرى عليها غير الطغاة أو المجانين أمثال "فرديكاس" و "بريندر" و "اكرركسيس" . أما الرجل الحكيم فإنه على الضد من ذلك ، يلفظ الشرير بما يعمل له من الخير ، أو على الأقل بما يضربه له من المثل

الصالح من عدائه . إن الشرير أولى الناس بالشفقة ، لأنه مريض النفس قد اعتراه المرض في جرته الأنفس . حقا أن من القلوب ما قد بلغ في الفساد حدًا لا يمكن معه شفاؤها، بل أخذت منها الرذائل ماخذًا أصبح معه علاجها عمرا جدًا أو مستحيلًا، ولكن هذه هي الاستثناءات التي يندر وجودها . أما أكثر الشريرين — وفي شفائهم بقية من الرجاء — فيلزم أن يكظم الغيظ في حقهم، وأن لا يؤخذوا بالعقوبات القاسية التي لا يكون من ورائها إلا أن يركبوا متن الحدة ويتعدوا عن الدواء الشافي .

ان ما يكسب مبادئ سقراط هذه من رفعة وميزة خاصة بها أنه لم يقصر أمره على تقريرها، بل كان يعاني تطبيقها، وما كانت حياته إلا وقفًا على هذا التطبيق الطويل الشاق، فانه منذ تلقى من إله "دلفوس" رسالته المقدسة، واستنارت نفسه بنور الحق ما زال يعلم مواطنيه بأكل ما يكون من الرعاية التي قد لا تخلو من التفرغ، يحض لهم أنفع النصائح، ويحمل الى السرائر الخالصة نور سريره الساطع . وقد كان يرى أن تقع الناس وتخليصهم مما هم فيه من الشرور واجب عليه الى حد أنه لو استطاع أن يخلصهم بتقديم حياته قربانًا، لما تأخر في ذلك . فلو قال له أهل آتينا :

« يا سقراط إنا نطرح رأى "أنيطوس" ونحكى ببراءتك ، لكن على شرط أن  
 « تكف عن الفلسفة وعن أبحاثك التي اعتدتها ، وإنه إن وقع منك ذلك  
 « واكتشف أمرك عوقبت بالقتل» لما تأخر عن أن يجيبهم : « يا أهل آتينا إني  
 « أحترمكم وأحبكم ولكنى أطيع الله لا أطيعكم أتم ، وما بقيت أنفاسى تتردد  
 « في صدري، وبقى لى حظ من القوة، لا أفتأ أنذركم وأنصح لكم وادعوا كل من  
 « لقبته باللسان الذى عرقت منى . ولو أنى كفتت في هذه الساعة، لما كان هذا

« خوفا على نفسي كما قد يبدر للأذهان ، بل خوفا عليكم أن تحاربوا الله بالحكم على »  
 هذا هو اعتقاد سقراط وذلك هو إحسانه الى الناس ، فلا يعجب من يسمع تقريره  
 من أن يراه قد تقدم المسيحية نفسها إذ يقول لأهل جمهوريته : « يا أيها الذين تتألف »  
 « منهم المملكة كلكم إخوان » . لأنه هو نفسه لم ينقل لحظة عن الاعتقاد بأنه أخو  
 قائله .<sup>(١)</sup>

كفى بالمذاهب الأخلاقية التي من هذا النوع دليلا على المذاهب الدينية التي  
 نتوجها . فمن السهل استنباط المعتقدات الدينية لأفلاطون وسقراط من مذهبهما  
 الأخلاقي . فاذا كان الصوت الذي يخرج من أعماق ضميرنا هو صوت الله ، وإذا  
 كان الله هو الشارع الذي يجب علينا جميعا طاعته ، وإذا كان الناس لا يؤمنون فيما  
 بينهم إلا عشيرة واحدة ، فمن البديهي أن أباهم العام إنما هو الله الذي رضى لهم أن  
 يحبوه كما يحبون أنفسهم بعضهم بعضا . وإن الصلة بينه وبين الانسان دائمة  
 « فلا يستطيع أن يفتر منه أبدا ، ولو صغر حتى نفذ في باطن الأرض ، أو كبر حتى »  
 « عرج في جوف السماء » . وأبعد من ذلك أن يستطيع التغلب على الآلهة أبدا ،  
 أو يتخلص من هذا النظام الثابت الذي شرعه والذي يجب احترامه الى ما لا نهاية .  
 ومن الكفر البين بعد إنكار وجود الله أن لا يعتقد بالعبادة الإلهية ، فان ذلك يستتبع  
 القول بأن هذه العبادة يمكن أن تتخلى عن الانسان لحظة فلا ترعاه ، وتسلمه بغير حساب  
 الى سورة رذائله أو عجز فضائله . إن أجل ألقاب الانسان وأحسنها أنه « لعبة  
 صنعها الله بيديه » فلا شيء لدينا إلا وهو من فيض إحسانه ، ولا نستطيع أن نوفيه  
 الشكر على نعمائه بصلواتنا وما تقرب من القرابين وما تأتي من العبادات المستمرة . إنه  
 هو قوتنا ولولاه لم نكن شيئا مذكورا . « إن الله — على حسب التقاليد القديمة — »

(١) أفلاطون — تقرير سقراط ص ٩٣ و ٩٥ — الجمهورية ك ٣ ص ١٨٦

« هو الأَوَّل وهو الوسط وهو الآخر لجميع الموجودات، وهو يسير على خط مستقيم »  
 « تبعاً لطبعه في حين أنه يحيط بالعالم، ووراء العدل المنتقم في الجرائم التي تقع ضدَّ  
 « شريعته. فإيما امرئُ شاء أن يكون سعيداً، فليتصل بهذا العدل الإلهي ويقتف  
 « أثره خاضعاً متواضعاً . أما من انتفخ كبراً، وأسلم قلبه إلى نار الشهوات ،  
 « وظنَّ أن لا حاجة له بسيد ولا هاد، فإن الله يتركه إلى نفسه، ولا يلبث أن  
 « يدفع الدين إلى العدل الإلهي، وينتهي أمره بأن يهلك هو وعشيرته ووطنه <sup>(١)</sup> .

مادام هذا هو النظام الثابت للأشياء، فم يفكر الحكيم وماذا يعمل؟ بديهياً أن كل  
 انسان عامل يفكر في أنه ينبغي له أن يكون من الذين يتقربون إلى الله . لكن ما هو  
 السبيل المقبول عند الله؟ هو طريق واحد، لأن الله بالنسبة لنا هو المقياس المضبوط  
 لجميع الأشياء، لا الانسان كما زعموا باطلاً. فلا سبيل إلى أن يحظى الانسان بقرب الله  
 حتى يعمل كل ما في وسعه ليتشبه به، أعني بمقدار ما أتيج للانسان أن يبلغ من التشبه  
 بذلك المثل الأعلى الذي لا يبلغه أحد . ومتى أمن الانسان على هذا الاتصال وذلك  
 "النسب الإلهي" واقنع بأن عناية الله تحرسه بلا انقطاع كما تحرس بقية الدنيا، وأيده  
 ضميره الذي يرضى عنه لحسن طاعته للنظام العام، فإذا عسى أن يخيفه في العالم بأسره؟  
 وكيف يمتنع قلبه عن الإيمان بهذه الحقيقة المعزّية: أن الانسان الخير لا خوف عليه  
 في حياته ولا بعد مماته؟ فإذا مسّه في هذه الحياة سوء، فكيف لا يحفظ الاعتقاد  
 الراسخ بأن الآلهة سيهبون له ما لا يزالون يهبون للأخيار من لطف في المصائب التي  
 تصيبهم، وتغيير في حالهم الحاضرة إلى خير منها . على أن النعم المعنوية التي اكتسبها  
 والتي ليست نما زائلة أو منتقلة تبقى لهم إلى الأبد . على أمثال هذه الآمال وفي أمثال

(١) أطلطون — القوانين كـ ١٠ ص ٢٥٢ و ٢٦٧ و ٧ ص ٣٩ و ٤ ص ٢٣٣ و ٢٣٥

هذه الأفكار يجب أن يقطع المرء عمره . يذكّر بها نفسه وغيره في كل فرصة وفي كل مقام من مقامات الجّد واللّهو<sup>(١)</sup> .

يظهر لي أنه متى فهم الانسان كل ما في هذه الثقة بالله من شرف وقوة، أحسن فهم ثبات سقراط أمام الموت ثباتا لا يتزعزع، مع أنه ربما لم يكن له بمعاناته قوة . لقد علم نفسه الموت منذ زمان طويل . وإن الفلسفة التي تعلم النفس أن تحيا حياتها الخاصة وتتنفر عن «جنون البدن» ليست في الحقيقة إلا تعليما للموت كما كان يقول . غير أن هذا لم يكن هو السبب في طمأنينته الثابتة، فقد يمكن أن يعدّ المرء للموت عدته، ومع ذلك يهاب النتائج المترتبة عليه . إلا ان الأمر في رأيه لا يخرج عن أحد اثنين: إما أن يكون الموت هو الهلاك المطلق والقضاء على كل إحساس، كما يميل كثير من الناس جد الميل الى اعتقاده ، وإما أن الموت — كما يقول هو — تغير بسيط وانتقال النفس من محل الى آخر. فإذا كان الموت تعطيل كل شعور ونوما بلا أحلام، أفلا يكون الموت غنا عظيما؟ ليختر واحد ليلة مرت به كذلك في نوم عميق لا يروعه حلم ، وليقارن بين هذه الليلة وبين جميع الأيام والليالي التي مرت في حياته كلها، وليقل حقا كم مرة به من الأيام والليالي ما هو أسعد من تلك الليلة . وعلى تقدير أن الموت أشبه بذلك يكون لا ضرر منه، لأن مدته كلها لا تكون على هذا التقدير إلا ليلة واحدة . أما إذا كان الموت كما يعتقد سقراط هو الانتقال من هذه الدار الى دار أخرى هي ملتقى كل من عاش في هذه الدنيا فأى خير أعظم من ذلك؟ لم يبتري سقراط على أن يؤكد أنه سيكون في زمرة الرجال الفضلاء الذين أصابهم الظلم كما أصابه، ولكنه يؤكد بلا تردد وبمقدار ما يؤكد حاله الراهنة أنه سيجد في الآخرة آلهة

(١) أفلاطون — القوانين ٤ ص ٢٢٤ وك ١٠ ص ٢٥٢ وك ٥ ص ٢٦٦



أحبابا للإنسان وهم قضاته ، وأن هذا هو مصير الناس بعد موتهم ، وأن هذا المقدور على حسب الاعتقاد القديم للجنس البشرى يجب أن يكون للأخيار أحسن منه للأشرار<sup>(١)</sup>. ذلك هو اعتقاد سقراط ، وذلك هو دينه الذى اعترف بأنه لم يعلنه للناس ، لكنه أعلنه بموته كأنه مخطوم بدمه .

ليس هنا محل إيراد جميع الحجج التى عنى سقراط بإيرادها بيانا لخلود الروح فى مأساة "فيدون" . لا أقول إنها كلها حجج قوية على السواء ، ولكن ما ذاهم هذا؟ إن المظهر الذى ظهرت به نفسه الكبيرة وعقيدته التى أعلنها عند ما شرب السم هو برهان أقطع من كل دليل منطقي . لا شك فى قوة تلك الأدلة التى أقنعت "كريتون" و"سييس" و"سيماس" و"أپلودور" و"فيدون" الذى كان شاهدا معهم وقص هذه الرواية التى نفتت الأجداد . ولكن المثل الذى ضربه سقراط أبلغ فى الاقتناع من كل دليل . إن الحق وحده هو الذى يؤيد صاحبه على الثبات . ليس أصعب ما يكون على الإنسان أن يعتقد ما كان يعتقد سقراط ولا أن يقابل الموت بشجاعة تعدل شجاعته ، لكننا هو أن يحيا حياته . وإنه ليجب علينا القول بأن الإنسان لا نتوافر لديه الثقة بعدل الله ورحمته إلى هذا الحد إلا إذا استحقهما بالعمل الصالح فى الحياة الدنيا ، فانما القلوب الطاهرة هى ذات البصائر . وأما الرذيلة ولو كانت قابلة للشفاء فانها منشأ هذه النتيجة المشؤومة . إنها كما تودى بالفضيلة تحجب عنا نور الحق ، فتجعل الحياة المستقبلية مظلمة بقدر ما تكدر الحياة الراهنة وتحط من قيمتها .

ينهى على ذلك أن الحياة الآخرة فى رأي أفلاطون تظهر للنفس العادلة فى حلل من البهاء تير لها الطريق حتى تسلكه مطمئنة . إن الحياة الآخرة هى تمام الحياة الدنيا

(١) أفلاطون - فيدون ص ١٩٨ و ١٩٩ و ٢٠٦ - تقرير سقراط ص ١١٨

إلا أنها ليست معوضة إياها، لأن الإنسان ليس له أن يشكو من حظه الذي منحه إياه الآلهة في هذه الحياة الدنيا، لأن ما أعطى من النعم التي يتمتع بها فيها — متى عرف كيف يحصل عليها بالفضيلة — نعم بالغة من العظم حدا لا يحق معه البتة للإنسان أن يتذمر من حظه . غير أنه يجب عليه أن يؤدي عن حظه هذا حسابا إلى من قسمه له . فإم لا قضاء يتلقونه في الحياة الأخرى، فيقف أمامهم مجردا عن كل ما كان له في الحياة الدنيا من حول يحجب أنظار أئداده عن أن تراه على ما هو عليه من القيمة في الواقع ونفس الأمر . وإن القاضى الذى يتلقاه فيما وراء هذه الحياة يحاسب روحه على الفور . وليس ثمة خافية تخفى عليه من الخطايا، فانه قد يمكن أن يندع الناس على ظهر الأرض . أما في الجحيم فان "مينوس" لا يندع البتة، حكمة معصوم من الخطأ، وعقابه لا مفر منه للأئيم الذى يحكم بإدائته . فليس للإنسان في هذه الحياة إلا أن يتقى من الانتقام الأخرى ما هو قادر على اتقائه، وإذا عرف كيف يعيش فانه لن يخسر عند الناس شيئا ، بل يرجع عند الآلهة كل شئ لأنهم شديدو الرعاية للفضيلة التي هم مصدرها وهم المكافئون عليها .

ان خصوم سقراط مثل "فليقليص" و"بولوس" و"غرغياس" يتخذون كل قوله هذا هزواً تكرافات المعجوز لا يصح الالتفات اليه، ذلك بأن التقاليد الأمية التي هي مظهر غير جلي للضمير الانسانى طالما نقلت اليهم قصصا تافهة، فهم يرفضونها ويرفضون معها المبادئ الكبرى التي تحتويها تحت طياتها . ومن المحتمل أن مذهب اللاأدرية قد لا يكون في أيامنا هذه أقل انتشارا منه في زمان السفسطائين، غير أننا نجيب أنصار "فليقليص" في زماننا بما كان يجب به سقراط معارضيه :

« لا حق لكم في أن لا تقيموا وزنا لأوهام العوام هذه إلا أن تستطيعوا بعد »  
 « أبحاث طويلة أن تجدوا خيرا منها وأحق . أما الآن فانه لا يسعكم أن تثبتوا »  
 « لنا أنه يجب على الانسان أن يميا حياة غير الحياة التي تنفعنا حين نكون في الآخرة »  
 « بل يلزنا أن نسلك السبيل المؤدى للسعادة في الحياة وبعد الممات . وخير »  
 « الأمرين هو أن نحيا ونموت في إقامة العدل ونشر الفضيلة <sup>(١)</sup> . »

يمكننا أن نزيد على قول سقراط أنه لا شيء أهم للانسان من أن يبين الأفكار الصحيحة في هذه النظريات ، فانه يتوقف عليها حسن سلوكه أوقبحه ، وإن لم تر العقول الخفيفة في ذلك أدنى عائدة . لكن لما كانت المسافة بين الطفولة وبين الشيخوخة ليست شيئا بالنسبة الى الأبد كان من العاية أن يقصر الكائن الخالد نظره على زمن من القصر على ما ذكرنا عوضا عن أن يفسح لنظره في الأبدية الى ما شاء الله .

تلك هي على التقريب مجموعة الأخلاق لأفلاطون باعتبار موضوعاتها الرئيسية بصرف النظر عن التفاصيل التي تكلمها وتزينها بما فيها من الحق ومن الطلاوة : دراسة عميقة للضمير في الفرد وفي الانسانية — تعريف الواجب من حيث إنه دليل الحياة ومصباحها — ضرورة تكفير السيئة وما في ذلك من الأثر الحميد — حكمة بالغة قائمة بجانب الواجب لا تمنع الانسان اللذة ولا السعادة — تقدير مضبوط للطبع ولآثار الفضيلة في هذه الحياة — مروءة تفصل بين ما يلزم أن يأخذ المرء من الأمر وما يدعه في المحن التي تصيبه — بر في موضعه — التسليم بقضاء الله والرضا به — الرجاء الصالح عند الموت — إيمان بالحياة الأخرى — ثقة لا حد

(١) أفلاطون — غزغياس ص ٤٠٥ و ٤١١ — القوانين ك ٧ ص ٤٠ وك ١٠ ص ٢٢٠ —

لها في العدل الألهي الذي ليس للانسان عنه محيص . ذلك هو القانون الأخلاق لسقراط . ذلك هو دينه الذي لم يزل ولن يزال أبدا دين النفوس المستتيرة الزكية .

كان لي أن أقف بمدح أفلاطون وبسرد مذهبه عند هذا الحد لو لم أك لأحرص على بيان الينبوع الذي اغترف منه هذه الحقائق السامية المضبوطة . ينبوعه هو الفكرة التي استفادها من الطبع الانساني . فكرة ملامى بالاعتدال المقبول الذي لا يرفع الانسان عن مكائنه ولا يضعه عنها البتة ، والذي يعترفه بالضبط قدره ، فلا يرقى به الى أعلى من موضعه ولا ينزله عنه ، والذي يعطيه من العزة حقه دون أن يخلع عنه الخضوع الضروري ، والذي لا يجعله أقوى مما ينبغي له ولا أضعف منه ، والذي يريه دائما السماء التي هي مصيره دون أن يعطله من أى واجب من واجباته على الأرض .

أظن سقراط هو أول من حاول من الحكماء إثبات صبغة الله في الطبع الانساني بطريق البحث والتنقيب ، وقد صدر في ذلك عن هذا المعنى العميق الذي قرره "انكساغوراس" وهو أن العقل أصل كل شيء في العالم فاستنتج منه كما ذكر في "فيدون" هذه النتيجة وهي : أن عقلا مدبرا خالقا يجب أن يكون قد أعد كل شيء على أحسن ما يكون . وليس على الباحث لمعرفة طبع أى شيء إلا أن يبحث أحسن حالة يمكن أن يكون عليها ذلك الشيء ، فليس على الانسان في كل ما يتعلق به إلا أن يبحث ، كما هو الحال في بقية الأشياء ، عما هو الأحسن والأكمل . ولقد كان "هرقليت" يقول من قبل سقراط : إن أجمل القرود إذا قورن بالانسان ظهر قبيحا ، كذلك الانسان الحكيم لا يظهر يجانب حكمة الله وجماله إلا كالقرود ، ولكن سقراط عز عليه أن يقف بجثته على درس الجسم كما فعل "هرقليت" فيلسوف يوناني ، فتمشى مع مبدأ الأحسن في درس الروح التي جعلها الوجهة الوحيدة لدرس الطبع البشرى . وليس

لمعرفة الروح عنده إلا نط واحد سوى متع . فبدلا من أن يعتبرها — كما يفعل غالبا غيره — في حالة الانحطاط التي يضعها فيها اتصالها بالبدن وبغيره من السفليات، رأى لزوم مشاهدتها بعيون العقل على الحالة التي هي عليها في ذاتها مجردة عن كل ما ليس منها . غير أنه كما أن من يرون "غالوقوس" البحار يصعب عليهم معرفة صورته الأولى التي شوّتها الأمواج تحت آكام القواقع والحشائش البحرية والحصى التي كانت تسترته تحتها، كذلك الروح تظهر لأعيننا مشوّهة بألف شهوة وألف مرض . ولكن الجهة التي يلزم تقديرها منها إنما هي جهة تذوقها للحق . ينبغى أن يرى بأى الأشياء ترتبط، وعن أى ألفة تبحث من حيث إن طبعها هو من قبيل ما هو إلهي خالد لا يتوره الفناء . وينبغي أن يرى ما ذا يمكن أن يكون مصيرها حين تطلع بذلك الشوق الشريف من عمق هذه البلج التي تغطيها الآن، وإذ نتوجه بكليتها الى ذلك المصير<sup>(١)</sup>.

متى تصل النفس حينئذ إلى الحق؟ أليس ذلك على الأخص عند فكرة أن حقيقة الأشياء تتجلى لها؟ أو ليس تفكيرها يجرى على أحسن ما يكون حينما لا تكون مضطربة بما تنظر من المرئيات، وبما تسمع من المسموعات، وبما يصيبها من الألم ومن اللذة، وأنها متى استجمت وتخلصت بقدر ما يمكن من كل علاقة بالبدن، نتجه مباشرة الى ما هو كائن حتى تصل الى معرفته؟ أو ليس أن نفس الفيلسوف تحتقر البدن وتبتعد عنه وتبحث عن أن تكون منفردة مع ذاتها؟ وهل هي تحصل « المثل » (المقولات الكلية) بحاسة جهانية « كمثل » الخير والجمال والعدل والعظم والقوة وبالجملة أصل جميع الأشياء؟ وهل بواسطة البدن يدرك الانسان ما في تلك « المثل » من الحقيقى الواقعى؟ أم هل لا يتقدم المرء في معرفة ما يريد معرفته بمقدار ما يفكر فيه أزيد وأدق؟

(١) أفلاطون — فيدون ص ٢٧٧ — هيباس ص ١٢١ — الجمهورية ك ١٠ ص ٢٧٢

على أن النفس التي هي بشوقها الى الحق مرتبطة بالعقل الذي لانهاية له ، ترتبط به أشد من ذلك أيضا بشوقها الى الخير . إنما «مثال» الخير هو الذي يسط على الأشياء التي هي محل للعرفة نور الحق ، وهو الذي يعطى النفس التي تتعزف الأشياء ملكة المعرفة . هذا «المثال» هو كأنه أصل للحق وللعلم . ولكن مهما يكن من جمال الحق والعلم فلا يخطئ من يرى أن «مثال» الخير متميز عنهما تماما ، وأنه يفوقهما في الجمال . فكما ان الشمس في العالم المسادي تجعل المرئيات قابلة لأن تُرى ، وتعطىها فوق ذلك الحياة والنمو والغذاء دون أن تكون هي ذاتها شيئا من ذلك كله ، كذلك الكائنات المعقولة لا تستمد فقط من الخير ما بصيرها قابلة لأن تُعقل ، بل هي تستمد منه أيضا كونها وأصلها ولو أن الخير ذاته يفوق إلى اللانهاية الأصل في القوة وفي المكانة . ولكن الله لم يهب الإنسان الى فهم الخير فقط ، ذلك الخير الذي بدونه قد يبقى العالم لغزا غير قابل للتفسير . بل هياه أيضا إلى عمل الخير فأفاض عليه بذلك من عظمته التي جلت عن أن يحيط بها البيان . إن العدل وسائر الفضائل إنما تستمد ما لها من النفع والفوائد الأخرى من تحقيق معنى الخير . وإن الحب على أبهى ما يكون من صورته ، أو على أجنى ما يكون منها ، منذ «زُهرة أورانيا» إلى زُهرة العامية ، لا ينحصر إلا في إرادة الحصول على الخير . قد يتخذ الإنسان غالبا في اختيار ما يحبه ، ولكنه دائما يحد في طلب ذلك المحبوب على فكرة أنه على الأقل طيب أى خير ، لأن الخير هو الذي يغذى أجنحة النفس ويقويها هو وجميع الأشياء الإلهية التي تشبهه كالجمال والحق . كذلك الأمر على ضد ذلك فيما هو قبيح ووديء ، فانه يندس تلك الأجنحة

(١) أطلاتون — فيدون ص ٢٠٢ و ٢٠٣ — الجمهورية ك ٦ ص ٤٧ و ٤٨ و ٥٦ و ٥٧ وك ٧

ويهلكها . لا يرغب الانسان إلا فيما يظنه طيباً . وإن الخير الذي هو قانون للعالم وللعقل الانساني هو أيضا قانون إرادة الانسان وركن سعادته . فتي لم يفعل الخير فذلك لأنه يجهله ، وحسبه أن يراه حتى يُقبل عليه بدافع الغريزة الذي لا يقاوم . بفعل السعادة في اللذة دون الخير، ذلك أكبر الإضافات ، لأن في هذا « تصديقا بأن شبيهة » « الدابة أكد في معرفة الحق من المقالات التي تمليها قريحة الفيلسوف » . ان ما يكرّمنا في الواقع هو اتباع ما هو خير وإصلاح ما ليس خيرا متى أمكن أن يصيره . إن أشد ما في الانسان من الاستعدادات الفطرية هو أن نفسه تجانب الشر، وتجري وراء الخير الأعل وتلزمه متى وصلت إليه <sup>(١)</sup> .

ما دام الحكيم له مثل هذا الرأي الحسن في الانسان، لا غرابة من أن يشرع له مثل هذا القانون الأخلاق السامي، ويعدّه بمثل هذه الحظوظ الجميلة .

لكن هل هذه النظرية حلم نائم؟ وهل الانسان هو في الواقع شيء آخر غير ما يعتقد أفلاطون؟ وهل طبعه أحط مما يقول هذا الفيلسوف؟ وهل انخدع الحكيم في أطاعه التي هي أرق مكانة وأكثر عطفًا مما ينبغي؟ إنى أسائل عنه هذا التمدن بأسره، أسائل المسيحية، أسائل الفلسفة . أليس الانسان هو هذا الذي وصفه أفلاطون، أو كما ورد في « طياموس » بيان ساحر بالغ من الحق غاية : « ألسنا نبات السماء لا نبات الأرض؟ » فن فهم الانسان على غير هذا فقد أنكره . ولتعلم جميع المذاهب الضيقة المتعجرفة التي تشكر عظمة الانسان أنها ليست فقط عاطلة ساقطة بل هي على ذلك كلها زور وبهتان . إنها تدعى بناء أساسها على مشاهدة الواقع ، ولكنها تعنى عن أظهر

(١) أفلاطون — بنكيت ص ٣١٨ و ٣١٢ و ٣٠٦ — فيدر، ص ٤٩ — فيليب ص ٤٣١ و ٤٦٩ —

فيدون ص ٢٠٦ و ٢٨١ — الجمهورية ك ٦ ص ٥٦ و ك ٧ ص ١٠٨ — القوانين ك ٥ ص ٢٥٨

ما يكون من هذا الواقع . محل الانسان في نظام الخليقة العام هو ما عينه له أفلاطون ، ومن الهامة أن يُحفظ مع الحيوانات ولو مع أرفعها مكانة . وما عدم الاعتراف بعلو مكانته الى ما لا نهاية له ، أو بالأولى بخالفه طبعه مخالفه مطلقة لطبع غيره إلا غرض العيون عن النور، والاعتماد على العقل في هدم العقل نفسه . منذ ألفى عام الى الآن قد وصل العلم الى شئ كثير فيما يتعلق بالتركيب الطبيعي للانسان وخواص المادة التي يعيش في وسطها ، ولكنه لم يصل الى معرفة كلمة واحدة أزيد مما قاله سقراط على طبع الانسان الخالص وعلاقاته الحقيقية بالعالم وبالله .

ان ما يزيد في نفسى روعة هذه النظريات التي اتبعتها القرون دون أن تغيرها هو أنها لما كشفت للانسان الستار عن عظمته لم تحجب عنه ضعفه . إن مثل هذا النور الساطع كان من شأنه أن يرّد النظر حسيرا عند رؤيته لأول مرة لو كان من رآه أقل شأنا من سقراط . غير أن نظر سقراط قد رأى الشركا كان يرى الخبير ولم يكن بأقل إخلاصا في خشوعه منه في العزة التي لحقته على أثر مثل تلك المعتقدات الشريفة . فلما أوحى إليه "دلفوس" الى "شريفون" أن ليس في العالم أحكم من سقراط ، دهش سقراط لهذا المدح ، لأنه أبعد من أن يسلم به لنفسه . إنه مع ذلك يعتقد قول الآله ، لأن إذا لا يمكن أن يكذب ، فبقى سقراط زمنا طويلا حائرا في معنى هذا الهاتف ، يقارن نفسه مقارنة إنصاف بغيره من الناس ، فلا يجد له عليهم من السؤدد إلا أنهم يعتقدون أنهم يعلمون ، في حين أنهم بالفعل لا يعلمون شيئا . أما هو فانه لا يعتقد البتة أنه يعلم حين لا يعلم . بذلك وحده كان أحكم منهم قليلا . فانظر إذن الى أى حد يمكن أن تصل الحكمة الانسانية . ومهما يكن من أمرها فانها ليست شيئا كبيرا ، بل ليست شيئا مذكورا ، لأن "أبلون" وحده هو الحكم



وإن أعلم الناس ذلك الذى هو مثل سقراط يعترف بأن حكمته المزعومة ليست إلا هباء . أما الفضيلة الانسانية المحضة فانها لا تكاد تتجاوز أبعد من حد العلم . وعند ما قارن سقراط بين فضائل دنيانا وبين المثل الأعلى الذى يفهمه وجد أن الانسان أقل فضيلة منه علما . إن مقر الفضيلة هو روح الآلهة ، وإن ما يرى منها على الأرض ليس إلا آثارا طافية . هذا الاحساس بالضعف طبيعى فى الانسان ، الى حد أنه لا يجرؤ حتى على ما يستطيع ، وما رأى انسان البتة وقد وافقت أفضاله ومبادئه منهاج الفضيلة بقدر ما يسمح له به عجز الطبع الانسانى . إن الناس على رأى سقراط ليسوا بين يدي القدرة القدسية إلا آلات لا يكاد يوجد فيها من الفضيلة ومن الحق إلا آثار . فاذا عيب على هذا الفيلسوف أنه يتكلم عن النوع الانسانى بازدراء ، فعذره أنه نظر الى العالم من الملاء الأعلى ، فأخذ ذلك المشهد القفسى بأن يعترف هذا الاعتراف الذى يشف عن الخضوع لذلك الجلال .<sup>(١)</sup>

ان أكبر شر فى الانسان هو عيب يرافقتنا جميعا منذ الولادة ، وكل الناس يسأخ نفسه فيه ، ولهذا لا تجد من يبحث عن الخلاص منه . إنهم يسمونه الحب الذاتى ، ولا شك فى أن لهذا الحب الذاتى بعض المحل من الحق ، بل من الضرورة ، لأن الطبيعة هى التى ركبتنا فيها . ولكن ذلك لا يمنع أنه متى أفرط فيه صار العلة العادية لجميع خطايانا . قد يتعاضى الانسان بغاية السهولة عما يجب ، فقد يسمى الحكم على ما هو حق وطيب وجميل ، متى ظن واجبا عليه أن يفضل دائما منافسه على منافع الحق ! فأيا انسان شاء أن يكون رجلا عظيما ، لا ينبغي له أن يحب ذاته ولا ما هو له .

(١) أطلطون — تفريلظ سقراط ص ٧٠ الى ٧٦ — القوانين ك ١٠ ص ٢٦٧ — الجمهورية

ك ٦ ص ٣٤ و ٣٨ — القوانين ك ٧ ص ٤١ — فيدون ص ٢٩٩

لا ينبغي أن يجب إلا الخير سواء في نفسه أو في غيره، وإلا وقع من سلوكه في ألف خطيئة لا يمكن اجتنابها. واجب كل إنسان إنما هو أن يتقى حب الذات المشوش، وأن لا يرم أنفه أن يتبع الذين هم أرفع منه قدرا .

حينئذ من أى ناحية اعتبر مذهب أفلاطون أدى الى هذه النتيجة الكبرى، وهي التسليم بأن في الطبع البشرى مبدئين مختلفين مرتبطين بروابط مغطاة بغشاء من الغموض، أحدهما وهو الذي يقربنا الى الله يجب أن يتسلط تماما على الآخر الذي ينزل بنا الى البيمة . ولقد أحل للإنسان أن يتمتع لسعادته وبجده بصنفين من الخيرات لا يجوز له الخلط فيهما وإلا هلك، الأول الخيرات الإلهية للنفس : التبصر والاعتدال والعدل والشجاعة أجزاء الفضيلة، والثاني الخيرات البشرية التي هي نغيسة بلا شك، لكنها منحطة عن الأخرى، وهي الصحة والجمال والقوة والثروة . تفضل الملكة كما يفضل الفرد اذا هي فضلت الثانية على الأولى، ومالت الى تمية ثروة الأمة وقوتها أكثر من فضيلتها<sup>(١)</sup> .

أما إنى لأجهد نفسي عبثا، فلا أجد ما يعارض به هذا المذهب الشريف . إنه ليس أجمل المذاهب فقط، بل هو أيضا أحقها . وما تأتي تجربة الحياة عند من يفهمها في لبها وامتدادها إلا بتأييد هذا المذهب أكثر فأكثر . الفضيلة صعب على الإنسان حملها ولكنها موثلة الأمين . إنها على رغم ما يعاندها في الظاهر هي مقياس سعادته، وما يشك في هذه الحقيقة الساطعة إلا من كان سطحى النظر في الأشياء .

(١) أفلاطون — القوانين ص ٢٦٥ و ٢٦٩ — فليب ص ٤٦٩ — الجمهورية ص ٢٢٧ و ٢٢٨ —  
القوانين ك ١ ص ٢٠ و ك ٢ ص ٩٣ و ك ٥ ص ٢٨٠ و ٢٩٢ و ك ١٢ ص ٣٨٦ —  
الجمهورية ك ٢ ص ٦٥

وإني لأعترف بأنى لا أقيم وزنا لتلك الهجعات التي كانت منذهب أفلاطون - ولا يزال - هدفا لها . قالوا وكرروا بلا انقطاع إنه مذهب غير عملي ، ودعوا دعواهم بأن الفيلسوف لم يعرف من الناس إلا قليلا حاطم كان بعيدا جدا عن المثل الأعلى الذى وضعه . بدياً أظن أن سقراط كان يعرف أهل زمانه ، ودليل ذلك أنه لم يكن لينخدع فى مصير حياته الذى كان يتظره . فانه من قبل أن يلقي هذا الحكم الظالم بثلاثين عاما قد تنبأ به وهو يحدث "غرغياس" والسفسطائيين الذين كان يبطل مذاهبهم المشثومة . يجب أن يضاف الى ذلك أن سقراط قد عرف الناس أيضا فى كل الأزمان . فان الجمعيات الحالية مع ما دخل عليها من التحسينات الكثيرة فى كثير من جهاتها لا تزال الرذيلة شائعة فيها . ولكنها برقيها الأخلاقى الذى تفخر به أكثر من رقيها المادى تقيم الدليل تدريجيا على صحة نظريات ذلك الفيلسوف الذى كان يدعو الى سلوك هذه السبل المستقيمة . ومع ذلك ليست المسئلة فى علم الأخلاق معرفة ما هم الناس ، بل هى على الخصوص معرفة ما يمكنهم أن يكونوا وما يجب عليهم أن يكونوا . ان الحكيم ليخدع ضميره ومن يلقي عليهم نصائحهم ، اذا هو فكر فى النجاح أكثر من تفكيره فى الواجب . والواقع أن هذه المبادئ البديهية غير قابلة للمجدال ، ولكن لما كان انتقاد هذه القواعد العجيبة هو أيسر من اتباعها ، تراهم ينعون على هذا المذهب ما يقتضيه من المجهودات لتفنيده ، ويعلمون أنه بعيد المنال على الضعف الانسانى ، لكيلا يكلفوا أنفسهم شقة الرقى الى حيث هو ، ويحللون من تحقيقه بحجة فارضة وهى أنه ليس وضعيا بقدر ما يلزم . حجة لا تنهض على رغم ما يمكن أن تمل الشهوة أو المصلحة فى عمائتهما . هذا المذهب مهما اتهم

بأنه نظري ، فهو المذهب العملي الوحيد . وإن الأخطار التي يعرض المرء نفسه لها بمخافاته إنما تتوقع على قدر نسبة ما بينه وبين ذلك المذهب من البعد .

هنا أفرغ من الكلام على مذهب أفلاطون ، وانتقل الى مذهب أرسطو طاليس . بهذا المذهب نهبط الى عالم آخر أدنى مما تكافيه كثيرا ، وإن كان لا يزال رفيعا جدا . فان العقل اليوناني قد وصل الى أوجه قبل " فيليبس " و " الاسكندر " ثم أخذت اغريقيا — التي أوشكت أن تفقد حريتها — تدخل في ذلك الاضمحلال الطويل الذي مكث نحو ألف عام تنتهز فيه من هاوية الى هاوية ، غير أن هذا السقوط لم يك دائما إلا مفيدا للعقل البشري . لا أقول إن أرسطو كان اذن على شفا جرف السقوط ، مع أن عبقريته من وجوه كثيرة لم يوجد من يعلو عليها إن وجد من يساويها . غير أنه في مادة علم الأخلاق كان مفيدا عن أستاذه بمراحل . فانه قد خرج عن تلك الآفاق الصحاحية التي قضى فيها عشرين عاما كان يمكنه فيها أن يستهدى بهدى معلمه . إنه قد سبر غور الحياة ورسم منها صورا بالغة حد الضبط ، ولكنه لم يرتق كما ينبغي الى ما هو أعلى منها ، كأنما هو يرى أن يكتفى بوصفها دون أن يتصدى الى الحكم عليها ، ولا الى قيادتها على الأخص . يقلب عليه أنه ينسى — على رغم مزاعمه — أن الأخلاق يجب أن يكون مرشدا لا مؤرخا . لا شك في أن التجربة شيء نفيس جدا يحسن أن نتبوا مركزها من علم الأخلاق ، ولكنه لا يلزم البتة أن يُعد لها فيه إلا مركز ثانوي ، فان المرء متى اعتزم أمرا عظيما ، فعليه بما ينبغي أن يفعل هو ، أولى من أن يعلم ماذا يفعل غيره . فان ضميره يلهمه دائما ما هو أحسن مما يستفيد من تجارب الغير . ذلك بأن أرسطو يتمسك أكثر من اللازم قليلا بالواقعيات ، ولا يتمسك البتة على القدر اللازم بالمعقولات . وإن هذا النمط لغير مأمون في جميع فروع العلم على رغم ما يُظن به عادة .

أما في علم الأخلاق فهو نمط فاسد، لأن الأفعال فيما هو داخل في حدود الحرية لا يعبأ بها إلا على قدر أقل مما يعبأ بالمصادر والنيات التي تحدثها .

ومع ذلك مهما يكن من مخالفة أرسطو لأفلاطون ، فإنه ليس له البتة نظرية واحدة إلا وهو مستعيرها منه ، فكل النظريات التي يعرضها إنما أخذها عنه وحورها . الصبغة العامة لعلم الأخلاق عنده مفايرة لها عند أفلاطون ، ولكن المذاهب التفصيلية هي في الواقع بينها عندهما . ذلك مفهوم بلا عناء ، فإنه لا يمكن أن يكون إنسان تلميذا لمثل أفلاطون مدة طويلة كهذه دون أن يأخذ عنه شيئا كثيرا مهما كان بنفسه قويا ومستقلا . قد يمكن أن يطعن الإنسان في بعض التعاليم التي استمعها كما طعن أرسطو في مذهب «المثُل» (المعقولات الكلية) طعنا تغلب فيه القسوة على العدل ، غير أنه مهما نصب نفسه خصما ، فإنه لم يكن في بعض مرثاته إلا صدى ، ومع أنه ينكر المذهب في مجموعه يثبت — من حيث لا يشعر — كثيرا من التفاصيل التي تستتج منه . وليس انتقاصا لأرسطو أن يقال عنه إنه لو لم يكن في مدرسة أفلاطون ، لما وضع مذهبه الأخلاقي ، فإنه قد وجد في تلك المدرسة جميع أصول نظرياته الكبرى على الخير وعلى الفضيلة وعلى الاعتدال والوسط وعلى الشجاعة وعلى الصداقة . . . الخ :

ذلك هو منشأ المشابهات . أما الفرق الأصلي بين المذهبين فتفسيره أهون .

فقد رأيت في أفلاطون ماذا كان مذهبه البسيكولوجي والتمييز العميق الذي قرره بين الروح وبين الجسم ، وبعبارة أدق المسافة الشاسعة التي وضعها بين الأسطُقسِين المكوّن منهما الإنسان ، كما يشهد به صراحة الجلسن البشرى سرا وعلانية . فالروح عند أفلاطون هي ذلك الجوهر العالى المتميز الذى هو ذو طبع خاص وغايات خاصة ،

لما سأل "كريتون" المحزون سقراط وقد أقبل على السم يشربه : « كيف »  
« تدفك ياسقراط » أجابه سقراط : « كما يعجبكم ان استطعتم مع ذلك أن  
تُحرزوني وأن لا أفلت منكم » . ثم نظر الى تلاميذه الباكين مبتسما ابتساما حلوا  
وقال : « يا أصحابي كونوا كفلاء لي عند "كريتون" ولكن على طريقة ضد  
طريقته التي أراد أن يكفلي بها للقضاة ، فانه ضمن أنى لا أفر . فأتهم على الضد  
من ذلك ، اضمثوا أنى الآن لا أكون ميتا ، بل مقبلا على التمتع بنعيم يجمل عن  
الوصف حتى يهون الأمر على "كريتون" الحزين ، فلا يحزن على حينما يرى  
جسدى يحرق أو يلقى في الأرض ، كما لو كنت أعانى من ذلك الآلام الجبار ،  
وحتى لا يقول في جنازتي إنه يعرض سقراط ويحمله ويدفنه . لأنه ينبغي  
أن تعلم يا عزيزي "كريتون" أن الكلام على المجاز ليس خطأ في الأشياء فقط ،  
بل هو أيضا إيلام للنفس ، فيلزمك أن تتريد من شجاعتك ، وأن تقول : إن  
جسدى هو الذى تدفنه فادفنه حيث يعجبك ، وعلى الطريقة التي يبين لك  
أنها أكثر موافقة للقوانين<sup>(١)</sup> » .

لم يستفد أرسطو من هذا الانذار السامى ومن الصعب أن يتكلم على الروح بأسوأ  
مما فعل ، فقد خلط بينها وبين الجسد الذى هى متصله به ، فليست الروح على رأيه  
الا تماما له ، أو بعبارة "الأنطليشى" . إنه لجدير بأن يكون أكبر ذنبا من "كريتون"  
فان "كريتون" انما خلط في التعبير من حرقة الحزن ، أما هو فانه قرر ذلك التخليط  
في أحد تصانيفه الأبعد غورا والأوفى عناية "كتاب الروح" . طاف بالطبيعة كلها  
ليبين أن الأصل الذى يحس والذى يفكر فينا ، هو بعينه الأصل الذى يغذى جسمنا

(١) أفلاطون — قيدون ص ٣١٥ وما بعدها من ترجمة السيوكوزان . وقد سبق لي أن أوردت

هذا الشاهد للفرض فيه في مقدمه لترجمة "الروح" ص ٥١

والذى ينبت النبات . فليس حينئذ للروح وجود خاص ، فهى جثمانية ، ولقد لزم أرسطوصمتا — لا يتفق مع الفلسفة ولا مع الشجاعة — عن أن يقول كلمة على خلود الروح، ذلك الخلود الذى يميل مذهبه التوحيدى المادى الى إنكاره .

حينئذ كان أفلاطون يفصله العقل عن المادة يلاحظ بلا انقطاع الحياة الأخرى التى تكمل هذه الحياة الدنيا وتفسرها . أما أرسطو فإنه على ضده ذلك لا يعبر الحياة الأخرى اهتماما ، لأنه لا يعتقد كما لا يعتقد فى روح مجردة . ومن هنا ينشأ كل الفرق بين المذهبين المتباعدين بمقدار ما بين الآراء المتضادة من البعد .

غير أن أرسطو قد برز أفلاطون وتقدمه فيما يتعلق بالشكل تقدما لا يُجزى عن ذلك الانحطاط السحيق . مهما كان بيان أفلاطون ساحرا، فإن الانسان يحس أن المحاور لا يمكن أن تكون أداة للعلم . لقد بين ما فى المحاور من عظم وجمال متى كانت تحصل أحاديث سقراط ، وكانت يد أفلاطون هى التى تخطها . أما اذا انتقلت الى أيد أخرى ولو لم تكن خرقاء ولا عامية، فما هى إلا أداة ناقصة أقل من أن تكون جدية ، بل هو عبث عابث من شأنه أن يفضل المعنى ويطمس نوره دون أن يعطيه أقل رواء حسن . ولقد تخاشى أرسطو الاقضاء بهذه القدوة الخطرة ، وألزم العلم الطريقة التعليمية فى الكتابة . تلك الطريقة التى لم تتغير منذ ذلك الزمان . ذلك فضل له قد أطلت عنه القول فى موطن أخر وهو مما يجب الاعتراف له به . فضل هو أظهر فى علم الأخلاق ، لأن حصافة عبقريته تأتلف تمام الائتلاف مع هذا الموضوع الخطير الذى يعانیه . لست أعنى بهذا أنه لا غبار على أسلوب كتاب "نيقوماخوس" الذى هو أتم كتب الأخلاق الثلاثة التى وصلت الى أيدينا باسم

أرسطو . هيات ، فان المؤلف لم يعد عليه النظرة الأخيرة بسبب الظروف المعلومة . زد على ذلك أنه قد يظهر أن قدم العهد أثر فيه أثره . ومع ذلك — على رغم كل الغير التي انتابته — لا شك في أن أرسطو قد كسا علم الأخلاق ثوبا يلائمه ولا ينبغي أن يفارقه . ومن هذا يتجأ أننا لن نتوخى في عرض مذهبه خطة غير الخطة التي رسمها هو نفسه .

إنه افتتح بمبدأ حسن استعاره من أفلاطون من غير أن يفهمه كما فهمه أستاذه . قال : لا يعمل عامل إلا وهو يقصد الخير . متى أنس السامع منه أنه يبدأ بتقرير هذه القاعدة الحسنى ، ظن أنه سيتبع آثار أستاذه ويمشى على طريقته بزيادة في النمط وحسن في الترتيب . ولكن الأمر ليس كذلك ، فان هذا الوهم الأول الذي يحصل للقارئ لا يلبث أن يزول ، كما نتلوه أو هام أخرى من هذا النوع يجب الاحتراس من أمرها لأنها ستزول أيضا . يعمل الانسان وقصده الخير ولكن خيره الذاتي . فان أرسطو لم يتردد في تقرير أن السعادة هي الغاية القصوى لجميع الأفعال الانسانية . وقد اتخذ هذا القول مبدأ لا جدال فيه . فلم يعد الأمر بصدد الفضيلة والواجب اللذين قرر سقراط وأفلاطون أنهما الغرض الأسمى للحياة الانسانية . بل مذهب أرسطو هو السعادة لا غير . وعلى هذا الأساس الزلق سيبحث فيما هي أركان السعادة على ما يفهمها الناس عرفا ويسعون لتحصيلها في الدنيا .

لا يكاد الأمر يكون في حاجة الى القول بأنه لا يوجد في مذهب أرسطو في السعادة شيء من هذه الاحساسات العامية السافلة التي نشرها من بعد ذلك "الأباقره" . وشتان ما بين المذهبين . فان فكرة السعادة عند أرسطو فكرة دقيقة بل سامية . فانه لما قرر هذا المبدأ الخطأ صححه بالإيضاحات التي أردفه بها دون أن يعترف



بالخطأ . إنه يتساءل ما هي الوظيفة الخاصة بالانسان ، ويحيب عن هذا السؤال حسبما تلقاه من التعاليم في المدرسة الأفلاطونية بأن العمل الخاص للانسان وميزته على سائر الموجودات الحية إنما هو فاعلية النفس التي تسيّرهما الفضيلة . فيكون بالديهيّة حينئذ الركن الأول لسعادته . لأن موجودا يسير الى ضدّ الغاية التي يقتضيها طبعه هو موجود مشوّه وشقيّ معا . غير أنه ليس أقلّ من ذلك وضوحا أن الفضيلة وحدها لا توجد السعادة ، ويستشهد أرسطو على ذلك بتجربة الحياة والرأى العام الذي يظهر عليه أنه يستمسك به أكثر مما ينبغي . يجب أن نسلم له بأن الفضيلة بعيدة جدّا عن أن تكفي لتحقيق السعادة كما يفهمها العامي ، وأنها اذا تركت الى حوّلها الخاص ظهرت للعاقبة في مظهر محزن . من أجل ذلك أضاف أرسطو الى هذا الشرط الأول شروطا أخرى . فانه يرى أن من الصعب جدّا على الانسان أن يكون سعيدا اذا كان مجزّدا عن كل شيء ، وأن الأصدقاء والثراء والنفوذ السياسي أدوات ضرورية للسعادة . وما هذه الأشياء بالقليلة ، غير أنه لما كان من غير هذه ، ما الحرمان منه يفسد على الناس سعادتهم ، وجب أن يضاف الى تلك العناصر الأولى الضرورية للسعادة شرف المولد وشرف العائلة بل الجمال أيضا . فقد قال أرسطو حقا :

« لا يمكن الحكم بأن انسانا سعيد متى كان من قبوع الصورة الى حدّ يتأذى منه ،  
« أو كان ردىء المولد ، أو كان فريدا وبلا أولاد حتى ولو كان أولاده أو أصدقاؤه  
« من سوء الخلق على ما لا يرجى معه شفاؤهم » . ومع ذلك لم يك هنا كافيا ،  
فانه « كما أن حطّافا واحدا لا يدل على الربيع » وكما أن عملا فاضلا واحدا  
لا يرتب الفضيلة ، كذلك يلزم للسعادة من الاستمرار ما ينبغي ويشتهى . فلا يمكن

الجزم بسعادة انسان ما بحجة أنه سعيد بعض لحظات، بل يلزم أن يكونه طوال، أكثر حياته إن لم يكن طوال حياته بتمامها . هذا هو كل المشروط في السعادة الحقة .

ولقد رضى أرسطو بتعريف السعادة الذى وضعه وبما يحتويه من فكرة سامية الى درجة أنه لم يتأخر عن اعتبارها شيئاً فوق الطبع الانسانى . فمن ذا الذى يستطيع أن يدعى بأنه قد جمع بين هذه الشروط الاستثنائية؟ ومن ذا الذى يستطيع على الخصوص أن يزعم أنه احتفظ بها مدة طويلة اذا أتيج له أن يجمع بينها؟ لا شك أن فى هذا غيباً إلهياً يعلو عن أفق الانسان، ولو أن مجهوده الشخصى لن يبقى عديم الجدوى . فالسعادة حيثئذ هي كسائر الأشياء العليا القدسية جلت عن ثنائنا، فتكون موضوع احترامنا وإجلالنا، كما أن الانسان لا يمدح الآلهة ولكنه يعبدهم .

لا أنكر أن فى هذه النظرية شيئاً من الحق، وأدرك الى حد ما تعجيب السعادة هذا . فانه يلزم لمن يجمع بين الفضيلة والثروة وشرف المولد والجمال ومحبة الناس... الخ سنين طوالاً أن يكون عند ربه حقياً . على أن هذا السعيد الذى يتمتع بهذه الكنوز العديدة هو فى النوع الانسانى من القلة بحيث يكون محلاً للعجب اذا اتفق وجوده . غير أنى أقول : إن من الخطأ الفاحش أن تكون غاية الحياة هي السعادة، فان فى هذا سوء مشاهدة للأشياء وتضليلاً للضمير معا . أقرر أن المشاهد هو أن الانسان لا يبحث عن السعادة فى كل أفعاله، بل هناك أحوال عديدة يقتدى المرء فيها الواجب الذى هو أغلب من المنفعة بكل ما يسمى سعادة، بمحض اختياره دون أن يكون بطلا . وما أرسطو يبعيد عن هؤلاء الأبطال "مراطون" وأمثال "شرموفيل" الذين قضوا فى سبيل الوطن ولم يكذب يظهر عليهم أنهم كانوا يفكرون فى شيء من سعادتهم وهم يقضون

نحبهم حيث هم . على أن الضمير يجب الحكيم اذا سأله جوابا آيين مما يجب به التاريخ . إنه يقول لنا بلهجة لا نستطيع إنكارها : إن السعادة ليست شيئا مذكورا حيننا توازن بالواجب ، وإن من السقوط في الخلق أن يرجحها الانسان عليه . على العموم إن الله والضمير قلما يسألانا هذه القرابين المؤلمة . وفي غالب الأوقات لا تنافى بين الفضيلة وبين السعادة على المعنى الضيق الذى يفهما به أرسطو ، فقد شاء الله أن الانسان فى مجرى الأمور العادى يستطيع أن يسعى للسعادة دون أن يفترط فى الفضيلة ، ولكنه شاء مع ذلك أيضا أنه فى الظروف الصعبة حيث تتعارض السعادة والفضيلة أن تكون السعادة هى القربان للواجب الذى لا ينبغي مطلقا أن ينزل لها عن شيء ما . تلك هى أول قاعدة للحكمة ، بل هى وحدها المطابقة للواقع ، والتي هى جديرة بفلسفة يبنية . ومن ضل هذه القاعدة قاعدة الأخلاق ، فقد أوشك أن لا يفهم شيئا من الحياة الانسانية . وليكلا يضل الانسان فى هذا السبيل الخطر يلزمه مجهود عبقري .

من هذا الخطأ الأصيل نتج عدد عظيم من الأغلاط أقل خطرا ولكنها سيئة النتائج أيضا :

منها اتباع الاخلاق للسياسة ، فان أرسطو يقرر هذا الرأى الغريب فى أول كتابه ، كما يقتر فى آخره أن السياسة إنما هى العلم الأسامى والرئيسى للعلوم الأخرى . يعنى بذلك « أن السياسة لا تعين فقط ما هى العلوم الضرورية لبقاء الممالك بل هى التى » « تعين أيضا العلوم التى يجب على أهل المدنية أن يتعلموها والى أى حد يوغلون فيها » . وليبين فكرته البيان المطلوب قال : « لما كان غرض السياسة يشمل الأغراض » « المختلفة لجميع العلوم ، كانت السياسة هى علم الخبير الأعلى للانسان » . فكون علم السياسة

(١) الأخلاق الى نيقوماخوس ك ١ ب ١ ف ٩ - ١٢ وآثر الكتاب .

فوق علم الأخلاق ليس سببه فقط أن المملكة أكبر أهمية من الفرد، وأن إسعاد أمة هو أجدل من إسعاد فرد واحد، بل السياسة فوق علم الأخلاق في درجات الشرف العالمى، وموضوعها هو أسمى من موضوعه بمقدار الفرق بين علم جزئى وبين علم كلى تام . كذلك يجعل أرسطو علم الأخلاق مقدمة بسيطة للسياسة التى هى وحدها على رأيه « ما به تمام فلسفة الأشياء الانسانية » التى يرسمها علم الأخلاق على نحو ناقص .

إن اتباع الأخلاق للسياسة من هذه الجهة إنما هو قلب لنظام الأشياء . إنما هو على الضبط ضد الحق ، فان السياسة ليس لها مبدأ واحد لم تستمدّه من الأخلاق . فماذا عساه أن يكون التشريع فى الممالك اذا كان لا يستند الى علم الأخلاق ؟ وماذا عسى أن يكون حال الحكومة وقد خلت من العدل ؟ وما هو مصير الجمعيات الانسانية بلا أخلاق ؟ ألا إن العلم الأساسى المتقدم على غيره بفضل أنه شخصى ، والسامى عن غيره بسبب أنه يعطى القانون ولا يأخذ منه ، إنما هو علم الأخلاق . ولا مشاحة فى أن السياسة لا تطاوعه إلا بغاية الصعوبة ، فان الحكومات فى إدارة الجمعية قلما تأبه له ، بل هى تنتهك حرمة أحيانا بغاية الجراءة ، إن لم تنتهكها دائما بلا مسئولية . غير أن ذلك إنما يحطُّ من قدر السياسة دون أن يكون رافعا لها . إنها لاتعصى علم الأخلاق بقصد العصيان ولكنها تجهله ، والأهم هى التى تدفع ثمن هذه العايات وتلك الرذائل . ومن جهة أخرى اذا كانت الحكومة تستطيع شيئا كثيرا من إسعاد الفرد باعتبار أنها من القوة بحيث نتصرف فيه على ما نشاء ، فانها لاتستطيع شيئا كثيرا لجعله فاضلا . لقد استطاع أهل آيتنا أن يحكوا على سقراط بالاعدام ، ولكنهم لم يستطيعوا أن يهروا ضميره أو يفسدوه ، ولو أنهم أخلوا سبيله حرا ، لما اشتغل إلا بالدأب على عمله الفلسفى . غير أنه متى أُسند الى السعادة مثل هذا النصيب

العظيم، فانه ينبغي أن يُستد بحق الى الحكومة نصيب ليس أقل عظاماً منه . إن الحكومة تحكم على السعادة ما دامت تحكم على الحياة اذا شاءت . ومن هنا تنتج نتيجة وجيهة إن لم تكن معقولة تماماً وهي جعل علم الأخلاق تابعاً للسياسة، وإن كان علم الأخلاق يكاد لا يزهيه أن له هذا السلطان المطلق .

رعاية للانصاف يجب أن يقال : إنه ربما كان أفلاطون هو الذى استدرج أرسطو الى هذا الخطأ . ففي كتاب الجمهورية<sup>(١)</sup> يعبر سقراط عن هذا الرأى بأن درس العدل فى الممالك أمهل منه فى الأفراد، كما أن قراءة الحروف الغليظة أسهل من قراءة الحروف الدقيقة . ومن أجل أن مميزات العدل والفضائل الأخرى تبدو له بوضوح أجل فى الحكومات منه فى الأفراد، أراد أن يبحث عنها فيها . على أن المعلوم أنه لا شئ من ذلك، وأن أفلاطون على ضد هذا، إنما يعنى بدرس ضمير الفرد مسقطاً أشعة بورتة الجميلة مع صغرها على الانسانية، غير أن تلميذ أفلاطون انخدع برأى أستاذه الذى لم يثبت عليه بعد أن قاله، واعتقد أن للسياسة من النور ما ليس لعلم الأخلاق، فغير لهذا الأخير أن يستنير بنورها .

على أن أرسطو لا يعتقد أن علم الأخلاق والسياسة قابل لكبير ضبط، بل يلوح عليه الظن بأن هذا العلم يجب أن يكفى من أمره بالعموميات البسيطة القابلة للنزاع قلة أو كثرة، ولقد قضى عليه تواضعه أن يترك الى المستقبل العناية بإتمام ما بدأه من المباحث، وهو بهذا التواضع جدير . غير أنه لم يتمسك بهذا التحفظ المدوح، إذ أنه لما ذكر ضبط الرياضيات، صرح بأنه لا يلزم أن يكون جميع العلوم من الضبط على نحو ما عليه الرياضيات . وربما كان علم الأخلاق على الخصوص عنده غير خلق الا

(١) أفلاطون — الجمهورية ك ٢ ص ٨٦ و ٨٧

بالاحتمال المجرد، وما حجبته التي يوردها لذلك بالمتينة، ولكنها مع ذلك متمشية مع مجموع مذهبه للغاية، تلك الحجمة هي أنه لا موضوع محل لأشد الآراء تخالفا وأوسعها تشعبا من موضوع الخير والعدل، إذ أبعدا بهما إلى حد أن جعلوهما محض نصوص قانونية دون أن يُعترف لهما بأصل في الطبيعة. غير أنه يلزم أن يرد على الفيلسوف بأنه لو كان اتخذ الضمير دليلا له عوضا عن الرأي، وجعل غرض الحياة الانسانية هو الواجب عوضا عن السعادة، لما اعتراه هذا التردد. أجل إن ضوابط السعادة متغيرة جدا، بل تكاد تكون متغيرة بتغير الأشخاص. ولكن ضوابط الواجب ليست كذلك، وإذا كان هناك علم يمكن أن يكون منضبطا، فهو علم الأخلاق. ومهما كان إعجاب أفلاطون بالعلوم الرياضية، فانه لم يقدمها على الأخلاق، كذلك "ديكارت" مع أنه رياضي كبير لم يتردد في القول بأن إيضاحاته الأخلاقية تفوق في التحقيق والجلاء إيضاحاته الهندسية<sup>(١)</sup>. أما أرسطو فانه لم يتكلم عن الأخلاق بمثل هذا الجزم، بل ترك العلم يتسرب إليه شيء من تلك اللادرية التي تشوب رأى العامة. على أن قوانين الأخلاق هي من الحق بحيث يضحى الانسان لها بحياته غالبا. وما من علم آخر كما يظهر يمكن أن يفخر بمثل هذا السلطان.

من الخطأ الذي تجب العناية باتقائه الاهتمام أكثر من اللازم بالرأى العام. فان رأى العام ليس له البتة أن يقرر في الفلسفة شيئا وان كانت الفلسفة لا تحتقره ولا تهمله. إنه ليس اليه الرجوع البتة فيما هو الغرض الأسمى للحياة. غير أن أرسطو يرى أن أكثر الناس يبحثون عن السعادة، فيستتج من هذا أن السعادة هي الخير الأعلى، كما لو كانت أمثال هذه الموضوعات يصح أن يستشار فيها هواتف غير هواتف

(١) ديكارت - إهداء كتاب التأملات ص ٢٢٠ طبعة فكتور كوزان.

الضمير، وكما لو كان الذوق العام قد حل محل العقل . أما أفلاطون فإنه من الحكمة على غير هذا . إنه كان أكثر احتراماً لأشباهه الذين هم مثله خلق الله وأهل للفضيلة ، من أن يستهين حتى بتقاليدهم القومية ، غير أنه يؤولها دون أن يتخذها قاعدة لنظرياته . فهو يرجع إليها متأولاً مفاهيمها ، ولما لم يجد مناصاً من إقرارها ، ردها إلى مقدار ما تحتويه من حق ، وأقرها إقراراً يجعل لها قيمة وسلطاناً . إنه يرى استفتاء تلك التقاليد في الغوامض التي تسمى عن طاقة العقل الانساني مع عدم إغفال الرجوع الى العقل . أما فيما يتعلق بهذه الحقائق الكبرى التي يجعلها الضمير بضاية الجلاء فهو لا يستفتي إلا الضمير، ولا يطلبها إلا من المشاهدة اليقظة للنفس دون أن يتم شيئاً ما لا بالرأى العام ولا بظواهر الأمور .

إليك أيضاً نتيجة سيئة لهذه النظرية الفاسدة، نظرية الخلط بين الخير الأعلى وبين السعادة . أرجو أن تتفرلى هذه الجرأة في الانتقاد فأقول : إن أرسطو لم يفهم شيئاً من نظرية أفلاطون على الخير في ذاته . بل هو يعامل نظرية أستاذه المعصوم بقسوة قد تمثل لكثير من الأنظار في صورة الإجحاف . وإنى لا أقف عند أدلته الدقيقة للغاية ، لأنها مبسوسة في مؤلفاته ، ولكنى أخلصها كلها في دليل واحد ليس وارداً بالنص ، ولكنه هو أساس مجموع الأدلة الأخرى وهو : نظرية الخير في ذاته خيال ، وليس فيها شيء من الواقعي ولا من العملي ، فهي فارغة ولا فائدة فيها . وقد ألح أرسطو كثيراً في تقرير أن الخير الذي يبحث عنه ، والذي يجب على علم الأخلاق درسه هو خير انساني محض ، خير في طوق الانسان أن يتاله . يوهم أن سقراط كان عائشاً في عالم الأحلام ، وكان معاناته التزام الفضيلة الباسلة لم يكن من جانبه إلا خطأ بعيداً وانخداعاً مستمراً . بيد أن أفلاطون هو أيضاً يتمدح بأنه لا يطلب إلا خيراً إنسانياً ، فإذا غنى إذن بكلامه

على الخير لذاته في علاقته بسلك الحياة ؟ إنما عنى بذلك أن كل واحد منا متى سمع ما يوحى به إليه ضميره فإنه يجب أن يعمل ما يراه خيرا بصرف النظر عن جميع النتائج النافعة أو الضارة التي تنتج عن العمل الذي يقتضيه قانون الأخلاق . ولكن أرسطو الذي لا يرى الخير إلا في السعادة ، والذي دون أن يعترف بذلك اعترافا صريحا لا يحكم على عمل بأنه خير إلا بمقدار نفعه . يتساءل عبثا أين هو ذلك الخير في ذاته ، وماذا عساه أن يكون ؟ يعيب على أفلاطون أنه وضع هذا الخير الخيالي خارجا عن الأشياء التي فصله عنها ، وأنه خلق معنى مجوفا لا مادة له . وهذه تهمة لا سند لها على الإطلاق ، ولو أن فيلسوفا وصل بين الخير وبين الأشياء ، وتعترف الخير في جميع الصور في الدنيا بأسرها ، لكان هو أفلاطون الذي يُنسب إليه بحق اختراع التفاؤل . غير أن أرسطو — الذي يعتقد الناس أنه أضبط المشاهدين نظرا — قد أغفل في هذا المقام واقعة مهمة لم تفت أفلاطون البتة . تلك هي أن جميع السرائر المستتيرة الفاضلة مجمعة على المبادئ العامة التي يجب أن نعيش عليها الحياة ، والتي تطبق على جميع أعمال الأفراد . متى تقرر هذا ، فإنه يمكن التحقق من أن قلبين فاضلين يتماثل سلوكهما باتحاد الأسباب المسببة لهذا السلوك . من هذا يجيء ذلك التوافق بين نفسين لم تتعارفا البتة . وكيف يقع التوافق من غير مفاوضة ؟ ذلك بأن صوتنا واحدا بينه هو الذي يكلم إحداها ويكلم الأخرى . ذلك بأن الخير الذي نتعاطيانه مطيعتين إياه لا يجيء منهما ، وإنما يصدر من مصدر أسمى . قال أفلاطون : إنه مدد من الله ذاته . هذا هو الخير لذاته الذي يأتيه المرء بمقدار ما يسمح له ضعفه بأن يفعل الخير لا لشيء إلا لأنه هو الخير ، وأن يصل سببه بالله متى أراد أن يعرف من أين يأتيه وحى الضمير .



ليست حينئذ معرفة الخير لذاته أمرا تافها كما يريد أرسطو أن يقنع نفسه به .  
 لا شك في أن هذه المعرفة — كما قال أرسطو متهاكما — لا يمكن أن تنفع الحائك والبناء  
 والطبيب بأن تزيدهم مهارة في صناعتهم . وفاته أنها لازمة للإنسان ليعلم ما هو قانون  
 الأخلاق الذي يقتدى به ، ومن أين مصدره . فلم يبق على أرسطو إلا أن يصرح بأن  
 الطبيب والقائد والبناء والحائك ليسوا أناسا . حقا أنه يلزم الاعتداد بالخدم السامية  
 التي يؤديها هؤلاء إلى الجمعية الإنسانية ، غير أن الفلسفة التي لا تعرف كل هذه  
 الامتيازات السطحية ترى واجبا عليها أن تستغل بأمر فضيلتهم أكثر من أن تستغل  
 بثروتهم . لذلك هي تنصح لهم — لا باعتبارهم أهل صناعة بل باعتبارهم أناسي —  
 أن يفكروا في الخير لذاته ، ذلك الخير الذي له في حياتهم من حيث لا يشعرون محل  
 أرحب مما لتلك الفنون التي يعيشون بها .

يزعم "كنت" أن المذاهب اليونانية لم تستطع البتة أن تحل النظرية التي وضعتها ،  
 وهي نظرية الامكان العملي للخير الأعلى ، لأنها بوقوفها عند الصور التي يستعمل فيها  
 الإنسان إرادته الحرة كانت تظن — كما يقول — « أنه لا حاجة في ذلك لوجود الله<sup>(١)</sup> » .  
 ترى كم يكون هذا اللوم ظلما فاسدا اذا وجه الى أفلاطون . ولكنه صحيح جدا  
 إذا كان "كنت" موجها إياه الى أرسطو . فانه قد أساء حل مشكلة الخير الأعلى ،  
 ولم يجعل لله في أمره شيئا كثيرا ولا قليلا ، اللهم إلا في هذا الأمر الغامض الذي  
 يسمونه الحظ أو المصادفة في تقسيم الأرزاق . غير أن أرسطو قد أساء حل النظرية  
 لأنه لم يذكر الله ، بل لأنه التبس عليه الخير بالسعادة مع كونها في غاية التمايز ،  
 ولأنه أسند إلى أحدهما الذي هو باق ومطلق ما للآخر من الفناء وعدم الثبات .

(١) كنت . انتقاد العقل العملي ، ك ٢ ب ٥ ص ٣٣٦ ترجمة برني .

الى هنا فرغت من التنبيه الى الخطأ الكبير الذى وقع فيه أرسطو فى مذهبه ، ولم أتأخر عن أن أبين كل ما كان فيه من شناعة . غير أن هذا الخطأ لم يستتبع جميع النتائج السيئة التى كان من شأنه أن يستتبعها ، فان نفس الفيلسوف العالمة قد صححته فكان حال هذا الخطأ كحال خطأ أفلاطون الذى عبته عليه فى أمر الحرية . لم يستطرد أرسطو فى هذه النظريات التى تنهت عن الأثرة ، والتى شد ما يجر إليها مذهب الرغد والنجاح . وكذلك لم يفترض مطلقا أن مساعدة الانسان يمكن أن تنحصر فى اعتزاله الجمعية التى يعيش فيها ، والتى لها حلق طبقات طالما كرره فى كتاب الأخلاق وفى كتاب السياسة . زد على هذا أنه قد خصّ الفضيلة بالمحل الأول من بين جميع الأركان المؤلفة للسعادة ، وكاد يفردا بمزية الاعتماد عليها ، وأهمل تلك الأركان الثانوية التى كان يظهر عليه أنه بالغ فى الاعتداد بها حيناً .

بعد هذا الانتقاد الجدى الذى اضطررت إلى أن أوجهه إليه لا أكاد أرانى أوجه إليه إلا التناء .

مع أن أرسطو لم يستطع أن يدرك كنه النمط الذى كان يتبعه إدراكا جليا ، كما كان شأن أفلاطون ، ومع أنه كان قليل الثقة شيئا ما بعلم الأخلاق ، مع ذلك طالما شقت تحاليله عن إحكام وورع ليس وراءها غاية . ولولا أن نزعات العبقري لا يمكن تقليدها لأتخذت طرائقه فى تلك التعبيرات نماذج للخلائف من بعده . وإنى مورد على الأخص تحليله للفضيلة الذى أفرده له كتابا كاملا : لا يمكن الانسان على رأيه أن يفهم السعادة ويضمونها لنفسه إلا بشرط أن يعرف ما هى الفضيلة . والفضيلة ذاتها لا تفهم إلا بدرس النفس الذى أوصى أرسطو به عبثا رجال السياسة ، كما أوصى به رجال الفلسفة . إنه يقرر للنفس جزئين متميزين بدون أن يذكر ما لها من ملكات أخرى

ثانوية . وهما الجزء الموصوف بالعقل ، والجزء الذى مع كونه ليس حائزا للعقل على المعنى الخاص فإنه قابل لفهمه ومطيع له . ليس هذا التقسيم بدعة ابتداعها ، بل ربما كان قد أخذه عن أفلاطون، ولكنه استخرج منه نتيجة جديدة محضة ، فانه يقسم الفضائل الى طائفتين عظيمتين : إحداهما التى يسميها العقلية ، والأخرى التى يسميها على الخصوص الأخلاقية . فالتبصر مثلا هو فضيلة عقلية ، وأما الشجاعة فهى فضيلة أخلاقية . التبصر يظهر أنه هو والعقل شئ واحد ، وليس هو إلا جهة من جهاته ، فى حين أن الشجاعة لا يمكن أن تقوم بذاتها ، وليست شيئا بدون ملكة العقل السامية التى تهنيها ، والتى يجب أن تلقى إليها الشجاعة قيادها . وعلى هذا النظر كان أفلاطون قد اعترف بوجود الجزء العاقل للإنسان بجانب الجزء الشهوى الذى سماه الجزء الغضبي . ذلك الجزء العاقل هو الذى يعين العقل على الجزء السُّبغى الموجود فى طبيعتنا ، والذى هو محل لسلطان الفرائز والحاجات المادية .

ولقد شوهد أن أرسطو لم يتعمق الى حد الكفاية فى هذا التقسيم ، وأنه ضحى بنظرية الفضائل العقلية لنظرية الفضائل الأخلاقية فى مؤلفاته بالحالة التى وصلت بها الينا . وذلك نقص حقيقى ربما كان أرسطو غير مسئول عنه . ذلك لا يمنع من أن التمييز الذى قززه حق فى ذاته ، وغير جدير بما وجه اليه من انتقادات بعض الأخلاقيين وعلى الأخص " شيلر مَانِر " فليست خواص العقل هى بعينها خواص القلب فن الحق تمييزهما فى العلم ، كما هما ممتيزان فى شؤون الحياة . ولم يقل أرسطو غير ذلك . وإن اللوم الوحيد الذى وجه اليه هو أنه لم يتعمق فى النظرية الى حد الكفاية مع أنها نظرية جديدة بأن تخطها يمين ماهرة كيمين أرسطو ، وأن يستخرج منها كل ما اشتملت عليه .

إذا كانت الفضائل العقلية تنمو بالتعليم والتجربة، فإن الفضيلة الأخلاقية تنمو على الأخص بالاعتقاد . ولقد أفاض أرسطو في تقرير هذا المميز الأصلي للفضيلة بأكثر مما فعل أفلاطون . من هذا ينتج أن الفضيلة والرذيلة ليستا مما أوتى الانسان بالطبع . فان الطبع لم يؤت إلا الأصول، وعلى ذلك فالكل امرئ بما يكرر من الأفعال أن ينمي هذه الأصول طيبة أو رديئة، أو أن يمتتها . ان الأشياء الطبيعية لا تتغير، فان الحجر الذي خاصته الطبيعية أن يسقط بثقله ، لو صعد ألف مرة في الهواء لما اعتاد البتة أن يصعد فيه ، وعلى ضد ذلك الانسان، فانه يستطيع أن يغير عاداته الى ما يشاء لأنه ليس خاضعا للقوانين الثابتة للآلة، وكلما أكثر من عمل شيء نعلم إتقانه . ومن هذا كان الاهتمام في التربية موجها الى طبع الطفل منذ البداية على عادات طيبة حتى يستمر جاريا عليها الى آخر حياته، وموجها الى تعليمه وهو في سنه الفضة — كما قال بحق أفلاطون — أين يضع لذاته وآلامه، لأننا نتحزنا ما تسببه لنا أعمال الفضيلة من لذة أو ألم نستطيع الحكم بمقدار تقدمنا في طريق الواجب .

من أجل أن يكون الفعل فاضلا حقا لا بد من تحقق شروط ثلاثة : (الأول) يلزم أن يكون الفاعل عالما ماذا يفعل ، (الثاني) يلزم أن يريد الفعل باختيار وتدبر، دون أن يتوقع من ورائه نفعاً، (الثالث) أن يفعل وهو مصمم تصميا لا يتعرض على أن لا يقع فعله على خلاف ذلك . ولقد اهتم سقراط وأفلاطون بالشرط الأول من هذه الشروط الثلاثة فضل اهتمام وان كان الآخران أولى منه بالاهتمام، فان النقطة الأساسية في علم الأخلاق هي الفعل، لأنه لا يكون المرء فاضلا إلا اذا اعتاد إتيان الفعال الفاضلة . أما العامى الذى لا يأخذ من العلم ومن الفلسفة إلا أقوالا فارغة، فانه لا يشعر بأنه أشبه ما يكون بأولئك المرضى الذين يسمعون جهدهم قول الطبيب ، ولكنهم لا يفعلون مما يأمرهم به شيئا .

تلك هي نظرة إجمالية عامة في الفضيلة ينبغي أن نوضحها أكثر من ذلك، وما دام الأمر متعلقا على الخصوص بالعمل يكون من الحسن إيضاح كيف تطبّق الفضيلة في العمل وكيف تنمو .

من المشاهد الذي لا جدال فيه أن علل بقاء الأشياء هي علل فنائها تبعاً لجهة تأثير تلك العلل . فان الانسان بالأكل يحفظ جسمه في صحة طيبة، ولكنه به يهلك أيضا إما بأن يأكل أكثر مما يلزم ، وإما بأن لا يأكل البتة قدر الكفاية . كذلك الشأن في الأشياء الأخلاقية، فانها يحفظها المرون المنظم على قواعد العقل المستقيم ، وتفنيها بمجاوزة الحد إما بالزيادة وإما بالنقصان . فالشجاعة تنحصر في اقتحام بعض الأخطار واتقاء بعض آخر، لكن تجشم جميع المخاطر بلا تمييز ليس من الشجاعة بعد، وإنما هو من التهور، كما أن اتقاء جميع الأخطار مهما كانت إنما هو شأن الجبن الذي به يخشى المرء كل شيء، ولا يستطيع أن يحتمل شيئا . فالفضيلة إذن هي ضرب من الوسط بين إفراطين، نتيجة كل منهما جميعا القضاء عليها، فانها هي وحدها باعتدالها وقدرها القويم يمكنها أن تقف بالانسان في هذا الوضع السعيد الذي يمكنه من أداء واجبه الخاص في كل زمان وفي كل فرصة . الأعمال والإحساسات في هذا الصدد على حد سواء ، يلزم أن يكون كل منها على نسبة معقولة لتتغير مع ذلك تبعاً للأشخاص والظروف، وتبعاً لتنوع الروابط التي توجدتها الحركة الطبيعية للأشياء بلا انقطاع .

تلك هي نظرية الوسط المشهورة التي هي من حيث هي مأخوذة في عمومها نظرية مضبوطة وحكيمة في العمل، وإنما أكثر توجيه الانتقاد عليها لأنها لم تفهم

(١)  
حق الفهم .

(١) ولقد طعن " كنت " على نظرية أرسطو هذه في مقدمة كتاب الأخلاق ، الترجمة الفرنسية

فلم يقل أرسطو البتة : إن كل فضيلة بلا استثناء واقعة على مسافة متساوية من رذيلتين متضادتين ، بل هو أول من نبه على الاستثناءات الكثيرة العدد الكثيرة الظهور . إنه لشد ما يعلم أن « كل فعل وكل انفعال ليس محلا للوسط المذكور » وأنه يوجد « من الأفعال ما إذا سمي باسمه جر ذلك إلى فكرة الشر والرذيلة » دون أن يتسنى لأى تخفيف أن يرجعه تدريجيا إلى الحالة الوسطى حيث تكون فضيلة ، ولشد ما يعلم أيضا أن اللغة تعجز عن توفية جميع هذه الفروق الدقيقة ، وأن من طوائف الأخلاق ما تكون فيها الرذيلة بالإفراط غير ذات اسم خاص ، ومنها ما تكون الرذيلة بالتفريط هي التي لا اسم لها ، ومنها ما يكون الوسط أى الفضيلة ذاتها هي التي لم تسم باسم خاص . فلم يعزب حينئذ عن نظر أرسطو ما تطوى عليه نظريته من الخفايا ، ولكن ذلك لم يمنعه من تقرير أن الضابط الحق للفضيلة هو أنها وسط يعينه العقل ، مع اعترافه بأنها في روابط اتصالها بالكمال وبالخير لا تكون بعد حدًا وسطا تمكن مجاوزته بل هي على ضد ذلك مقام أعلى من كل شيء ، لا يبلغه الانسان إلا نادرا . وإذا كان ذلك كذلك ، فإن نظرية الوسط التي أشار إليها أفلاطون من قبل نظرية حقة . من ذا الذي يستطيع أن ينكر على أرسطو أن الشجاعة وسط بين التهور والجبن ، وأن السخاء وسط بين التبذير والبخل ، والعفة بين الفجور والجمود ، وعظم النفس بين الوقاحة والضعفة الخ ؟ على أنه قد جعل هذه الاعتبارات مرجعا للعمل يستفيد من الرجوع إليها . والوسيلة الحقة لكل منا إلى بلوغ ذلك الوسط الذي هو الفضيلة إنما هي تعزف ميوله الطبيعية ومحاربتها إذا كانت سيئة ، بأن يندفع بقدر ما يستطيع إلى الطرف المقابل . فلا يكون إذن بنظرية أرسطو من العيوب إلا ما عزى إليها ظلما . أما هي على ما يقرها هو نفسه فهي مقبولة من كل وجه . وليس فيها باطل

من الجهة النظرية متى عينت حدودها، وأما من الجهة العملية فانها قاعدة نفيسة للسلوك متى كان للانسان من القوة ما يكفى لتطبيقها .

غير أنه لا يكفى المرء معرفة أركان الفضيلة ومميزاتها وأنواعها المختلفة، بل الواجب عليه أن يعرف على الأخص أنها إرادية وأنها لا نتوقف إلا عليه .

سبق بنا أن رأينا أن نظريات أفلاطون على الحرية لم تكن مرضية وأنه جعل هذا المبدأ الأساسى غامضا بتطرفه فى التناؤل بالانسانية . أما أرسطو فعلى الضد قد أبانها واضحة كالنهار، وأقام عليها كثيرا من البراهين . فهو لا يقبل البتة قاعدة أفلاطون التى هى أن الإثم غير إرادى، ودحضا بجميع البراهين التى يمكن أن تبين بطلانها . وقد عنى فضل عناية بإيضاح ما يسمى بالإرادى واللاإرادى، وميز فى الفروق الدقيقة بين الإرادة والقصد، والايثار والتدبر، وأشهد عليها وجدان الانسان الذى يحده فى كثير من الأحوال أنه العلة فيما يصدره من الأفعال، وأشهد عليها أيضا الذوق العام الذى يحترم بعض الأفعال ويحتقر بعضها، وأشهد عليها كذلك سنة الشارعين الذين يعاقبون أو يعفون، تبعالما إذا كان لإرادة المذنب الحرة دخل فى الفعل أو لم يكن لها دخل فيه . وبالاختصار قد جعل لظهيرية نظرية ان لم تكن كاملة، فلا أقل من أنها واسعة جدًا . فهى أول نظرية فى التاريخ ما دام أن أفلاطون لم يضع إلا إجمالا ناقصا .

ومن التباين الغريب أن أرسطو لم يستتج من نظريته النفيسة من النتائج التى تحتملها، أكثر مما ترك أفلاطون ينجم عن نظريته المضطربة الرديئة من الأخطار التى تستطيع أن تنتجها . فإن أرسطو لم يتساءل عن مصدر هذا الامتياز الاستثنائى الذى مُنح إياه الانسان، ولم يصعد البتة عاليا ليقف على كنهه . ولم يكن ليرى

أن حريتنا في أفعالنا تجرنا إلى المسؤولية فيما بعد الموت ، وأن استعمال هذه الملكة العجيبة يقتضى حتما قاضيا ساميا يقدر قيمة هذا الاستعمال . بل اقتصر الفيلسوف على التمسك بالظاهرة التي لا جدال فيها والتي يشهد بها الوجدان ، دون أن يسبر غور مصدرها ، ولا أن يحاول كشف الستر عن غايتها . وذلك إجماع فوق ما ينبغي . ولا شك في أن هذا الاجماع أو التوقف الذى ربما يسمى تبصرا عند بعض العقول ليس فى الحقيقة إلا اعترافا ضمنيا بالشك أو بالتفريط . غير أن لعلم الأخلاق مسرحا أوسع مما أتاه أرسطو ، فانه لا يخرج من مجراه الناحى به إذا اتجه من الحرية التى يدرسها فى الانسان الى ما فوق ذلك ، أى الى الله الذى وهبها لىانا ، والذى مازال هو قاضيا كما هو شارعا . ومن السهل أن يفهم كيف أن نظريات هذا الفيلسوف على طبيعة النفس لم تسمح له باكتشاف علة الحرية ولا غايتها ، ولكن ليس من الانصاف الافاضة فى هذا النقص ، بل يحسن أن تساق الى أرسطو عبارات التناء على هذا البحث الموفق مهما كان ناقصا . ربما كان عقيا فى مذهبه أن ينادى عاليا بالحرية التى تقتضى فى النفس الانسانية أصلا مخالفا تماما المخالفة لكل ما يجده فيها من الأصول . ولكن هذا التناقض أولى به أن يكون مدعاة الى الإعجاب .

الى هنا أبلغ على قدم أرسطو وترتيبه ذلك الجزء من علم الأخلاق الذى أجاد فيه ، وهو تحليل الفضائل فضيلة فضيلة ، أو بعبارة أحق الى رسم صور تلك الفضائل . وإنى فى هذا المقام لا أعرف له مثيلا لا فى "طيوفراسط" تلميذه والمقرن من بجمه ، ولا فى "لابروير" الذى اهتدى بهديهما ، وبتعاليم القرن السابع عشر . فان تصاورير "طيوفراسط" فقيرة بعض الشيء . وأما "لابروير" فانه يغلب عليه التهمك أكثر مما ينبغي فى وصف الجمعية التى تحويه . فانه يضع تاريخا مصغرا لا علم أخلاق ، وقد



ضيق دائرة بحثه ليجمعه أكثر بهاء . ولكن العلم لا تلامحه هذه المنازع التي تنزع الى الاغراق في بديع البيان ، بل انما هو يؤثر أن يطلب قبل كل شيء صورة الانسان على أن يلتبس صورة قرن مهما كان عظيما ، أو صورة جمعية مهما بلغت من التربية والظرف . وليس في لوحات أرسطو الأخلاقية ما يشف عن العصر الذي كتبت فيه ، ولا عن الأمة التي كتبت لأجلها . بل هي تمثل من الطبع الانساني جهته الأعم والأبقى . وليأ أن هاتين الجهتين ليستا من الصبغات المتغيرة ، ظلت لوحات هذا الفيلسوف جديدة ، كما لو كانت من صنع أمس . فلم يتسرب البلى الى تلك الصور التي ليست خاصة بأهل آئيننا ، ولا بنا نحن ، بل ولا بأعقابنا . فان وجوها النضرة الخالية من القلوب والتشوه غير قابلة للذبول . فهي كالحق ليست محلا لأن يعتريها الفساد . ولقد كان في استطاعتي أن أورد هنا تحاليله للشجاعة والاعتدال والسخاء وللأريحية... الخ . غير أنه إذا أريد الوقوف على أسلوب أرسطو ، وجب أن يُطالع على الأخص الباب الذي رسم فيه صورة المرء . فانه لم يكتب أبسط ولا أسمي ولا أكثر موافقة للطبع منه . في هذه اللوحة التامة لم يترك البتة مرتبة من مراتب الفروق المهمة الواقعية إلا ذكرها ، فليس فيه من التقاسيم إلا ما له قيمته وغرضه ، فاذا وفق المرء في حياته لأن يصادف نفسا من تلك النفوس العليا ويمتحنها على مهل ، أخذته الدهشة من إحكام ذلك التصوير الشريف . فلم يفترط هذا الفيلسوف في شيء حتى هيئات المرء الجثمانية لم تعزب عن نظره ، والظاهر أن شيئا من الأصل قد انتقل الى هذه الصورة بحكم التقليد اللاإرادي ، فان أسلوب أرسطو فيها به من المتانة والقوة والصحوما بالمرء نفسه . على أن به مع ذلك أيضا شيئا من الساهل وعدم المبالاة اللذين هما من صفات المؤلف . فانه لا يشتغل البتة بالتفاصيل . وفي هذه القطعة

مع أنها ملحة بيانية لا تجد تعبيرا واحدا بارز الجمال ولا لامع الرواء ، بل المجموع فقط هو وحده الذى يأخذك بعظمته وجماله ، ان فيه روعة من جلال السكوت الذى يغشى ذلك المرء الذى يصفه ، كما أن فيه قوته وقناعته .

أضيف الى ما ذكرت أنه لا يكاد يتفق لكاتب أن يرسم لوحات عجيبة كهذه دون أن يكون هو نفسه محلا لشيء من هذا الاعجاب الذى يجود هكنا في وصفه ويشيره في نفس غيره . وعلى رأي أن هذه اللوحة التي خطها قلم أرسطو تصورا للرىء من شأنها أن تشف عن سمو نفسه سموا كبيرا . إني لشد ما أعتد بعقريته ، ولكني في هذا المقام أراى أن أع على ما انطوى عليه قلبه ، فإنى لا أحسب امرأ يمثل هكذا بلا تكلف عظم النفس إلا اذا كان لشخصه من هذا العظم حظ عظيم . ومهما يكن من إكبارى لروعة الكاتب ، فانها لتضائل أمام عيني في جنب ما أرى من الصفات والاحساسات التي لا بد من أن تكون له ما دام أنه يحصلها هكذا بالضبط الكامل . ولا ريب في أن أرسطو لم يكن به من الصلف ما يجعله يتخذ نفسه مثلا ، ولكنه حقيق بأن يكون ذلك المثال .

بعد تحاليل بعض الفضائل الخاصة أطرق نظريتين كبيرين فيهما يظهر أرسطو تمام الظهور : وهما نظرية العدل ونظرية الصداقة ، طرفهما أفلاطون من قبله ، ولكن أرسطو أفاض في إيضاحهما الى حد أنه يمكن القول بأنه قتلها بجنأ ، فلم يبق بعده بقية .

وإنى لأحسب أنه يستطاع أن يسند اليه الفضل في أنه هو أول من ميز جليابين الجهتين الأصليتين للعدل ، الجهة المسماة بالعدل السياسى أو البر ، والأخرى المسماة بالعدل القانونى ، فالأولى هي التي تدبر توزيع الحقوق والأموال والسعادات بين

أعضاء الجمعية الواحدة ، والثانية هي التي باسم السلطان الاجتماعى تعوض على الفرد الخسارة الناشئة عن فعل فرد آخر . وهذا تمييز عميق وحقيقى بحيث إنه يوجد على ضروب شتى فى كل الجمعيات بلا إستثناء . ففى الأمم الحديثة الأكثرمدنية ، قد مست الحاجة الى هذا التمييز، إلى حد أن بينت حدود نوعى العدل بعهود مفصلة وعلنية . والدستور كفيل بضمان العدل السياسى ، والقوانين الفرعية كفيلة ببيان نصوص العدل القانونى .

ولقد سبر أرسطو غور الموضوع بما لا يطوله فيه أحد، فعرف للعدل السياسى هاتين الخاصتين : أنه يشمل الأشخاص والأشياء جميعا، وأنه هو مساواة تناسية . ولأجل أن يكون العدل التوزيعى أو السياسى ما يجب أن يكونه ، يلزم أن يقرر بين الأشخاص الذين يشملهم اثنين اثنين وبين الأشياء التى يوزعها عليهم نسبة حدودها الأربعة متصلة كحدود نسبة هندسية . وهذا تشبيه غاية فى الضبط مع ما فيه من التكلف ، فإن الحقوق السياسية يجب أن يكون بينها هى نغمها ما بين الأشخاص ، وإن المساواة المطلقة التى قد تنحصر فى إعطاء أنصبا متساوية للأفراد الأكثر تخالفا قد تكون خيالا وخطرا . فانها تفسد على الجمعية ناقصة العقل التى تقتفى آثار هذا الشبح راحتها ونظامها، بل وجودها أيضا . لا ريب فى أن أهل المملكة الواحدة يجب أن يكونوا متساوين من جهة كونهم أهل مملكة واحدة، لكنه يلزم الدستور أن يترك الملكات المتنوعة للأفراد وما هى ميسرة له من العمل طبعا ، وحينئذ يقع كل شىء فى محله بترتيب وتناسب حسب الأهلية الشخصية . ولا حق لأحد فى التبرم بهذا الحال، لأن لكل منهم ما اكتسب من الحظ . والعقل يميل الى أن تكون المراتب والثروات بما لها من الامتيازات حقا لمن كسبها .

أما في العدل القانوني فلا شيء يشبه ذلك، فانه لا حساب فيه للأشخاص مهما كانت مراتبهم وأياً كانت أهليتهم . أمام المحكمة لا مفاضلة بين الناس . فليس المقصود هو تقدير الأشخاص، بل ليست هناك إلا جريمة يلزم العقاب عليها أو خسارة يلزم التعويض عنها . يصدر القانون حكمه بالصرامة تبعاً للنصوص العامة من غير نظر الى المتقاضين وإلا خان الأمانة . لكن نظراً الى أنه لا يستطيع بما به من النصوص العامة أن يلاحظ جميع الأحوال، ولا أن يقف على جميع الفروق الدقيقة بين الجزئيات، فالعدالة الشخصية تساعده، وتكمل من نقصه، وتلطف من حدته تلطيفاً عادلاً . فان الرجل العدل يستطيع في كثير من الظروف أن يلطف نص القانون برعاية أكثر عدلاً من النص، لأنه أقدر منه على التمييز، فلا يقبل البتة ما يخوله القانون إياه، ويصحح خطأه برأفة ورعاية لا يستطيعها القانون . ومثل ذلك في نظام العدل السياسي يخفف التناسب من نتائج المساواة الجافة المستحيلة .

ولقد خصص أرسطو لا أقل من كتابين للصدقة وهما أجل كتبه وأشدّها تأثيراً في النفوس . فانه استوعب هذا الموضوع الواسع من جميع جهاته بمحقق وسعة نظر لا يكادان يتركان بعده تعقياً لمعقب ولا زيادة لمستريد . غير أنى متى قلت الصدقة، فإنما أقولها بلغة الإغريق، لأن اللفظ في هذه اللغة يدل على الحب أكثر منه على الصدقة، على أن هذا اللفظ لا يدل على الحب بمعناه الضيق بل يتناول الرعاية والاحسان والاحساسات المختلفة الانواع التي هي الروابط بين الناس . أما في لغتنا (الفرنسية) فان الحب ليس إلا إحساساً يجمع على الغالب بين شخصين مختلفي الصنف . وأما في اللغة اليونانية فالصدقة تذهب الى أبعد من ذلك بكثير . إنها تشمل غير الإحساس الذي نسميه نحن بهذا الاسم جميع الاحساسات: من إحساسات الضيافة

المجتردة والمرافقة والمزاملة، الى احساسات الآباء والأولاد، بل حتى اخلاص الوطني الى وطنه . ومما يحسن التنبيه اليه أن الأمم المسيحية التي نمت عندها المشاعر التي من هذا القبيل نموًا كبيرًا، ليس لديها تعبير عام يشملها جميعًا، ويدل عليها من جهة القدر المشترك بينها . ولست أؤكد أن اللغة اليونانية أغنى من لغاتنا، ولكن لسان أرسطو أغنى بكثير . هذا هو كل ما يلزم أن تعنى به الصداقة على ما يراه وما يتبعه في درسه .

لقد جدّ بادئ بدء في بيان أهمية الصداقة في حياة الأفراد، بل في حياة الممالك أنفسها . فان الانسان كائن مدني الى حدّ أنه لا يكاد يعيش إلا محوطًا بكائنات يحبها ويكون محبوبًا لديها . أما المملكة فانها لا تقوم لها قائمة إلا اذا كان بأفرادها هذه الرعاية المتبادلة بعضهم لبعض، تلك الرعاية التي هي أيضا من الصداقة وهي عربون الوفاق الاجتماعي . ولشدّ ما يساعد الحبّ على إقامة العدل، بل كثيرا ما حلّ محله وسدّ من نقصه، ولكن العدل لا يمكن أن يحل محل الحب . فالصداقة على ذلك ضرورية في الجمعيات البشرية، على أن لها من الجمال والشرف بقدر ما هي عليه من المنفعة، وربما أمكن أن تشبّه بالفضيلة نفعها في غير قليل من جهات النظر . وهذا هو الذي يوجب الكلام عليها في كتاب الأخلاق . وليس للصداقة إلا أسباب ثلاثة : الخير، واللذة، والمنفعة . فالصداقات المبنية على المنفعة واللذة تتغير بتغير القواعد التي أسست عليها، تودى بها لذة أكثر حدة، أو منفعة أشدّ لزوما، كما ولدتها أمثالها . أما الصداقات المبنية على الفضيلة فان بناءها لا يتزعزع . وإنها لأندر الصداقات وأبطؤها تكونوا . فانه لا بد من الزمان الكافي لتعارف الصديقين وتقدير كل منهما قيمة صاحبه، ولكنها متى توطّدت أركانها باحترام متبادل وتجاوب جدية لا تتغير بصدّ، بل تبقى على الدهر وعلى الغيبة وعلى النسيمة . وفي الحق أن الصداقة

بالفضيلة هي الوحيدة، وأما الأخرى فليسا إلا نوعين منحطين لا قيمة لهما إلا بمقدار قربهما منها . لا يكاد يكون للرد إلا صديق واحد، فأخلق بمن أعطى قلبه الى كثير من الناس أن لا يكون قد أعطاه الى أحد منهم . إن الصداقة بحكم العادة تجمع بين المتساويين، غير أنها يمكن في الدائرة الواسعة التي تسغلها أن تكون بين شخصين أحدهما أعلى من الآخر . فإن المحبة ليست أقل شدة بين الوالدين والأولاد مع أنها مختلطة عند هؤلاء بالاحترام والتنازل . على أنه يجب أن لا يكون الفرق في منزلة الصديقين كبيرا جدًا ، لأنه في هذه الحالة كل علاقة مستحيلة . لا يمكن للوك أن يكون لهم أصدقاء على هذه الأرض، لأنهم أرفع منزلة من جميع الناس . ومن التنديس المحجوف أن يقال إن للآلهة أصدقاء . إن أكثر الناس يحملهم الطمع الأناني على أن يؤثروا أن يحبهم الغير أكثر من أن يحبوه . غير أن الصداقة إنما تنحصر في أن المرء يُحِبُّ أكثر من أن تنحصر في أنه يُحِبُّ .

لا أريد أن أقف بهذه الاعتبارات أكثر مما فعلت وأسارع الى اقتفاء طريق ينبغي أن يكون هو أيضا طويلا ، غير أنه قد يكون من الظلم إغفال ما بهذه النظريات من السموم ومن الحقيقة العملية . فإن كل ما يقوله أرسطو على العائلة وعلى الروابط بين الزوج وزوجه حقيق بالذكر والتنبيه . يسير علينا أن نظن أن هذه الايضاحات الخاصة بالأخلاق الاجتماعية لم تكن معروفة عند الأقدمين، وأن نسندها الى أزمنا متأخرة، لنرضى ما بنا من حب للفخر . ولكنه يرى عند قراءة أرسطو أن هذا ضلال بعيد . فقد فهم هذا الفيلسوف العائلة ، كما نستطيع أن نفهمها في قلب تمدنا هذا على السواء . لقد كان التشريع القديم فيما يتعلق بالعائلة أقل تقدما منه الآن ، ولكن الفلاسفة قد كانوا التراجمة الأمناء لجميع الأحاساس التي يلهمنا الطبع إياها، والتي لم يقررها القانون إلا بعد الأبحاث الفلسفية بزمان طويل .

ينتهى علم الأخلاق لأرسطو بنظرية على السعادة يمكن اعتبارها ملخص كتابه أو مفتاحا له في آن واحد . فانه بعد أن نفى اللذة باعتبار أنها لا تصح أن تكون هي الخير الأعلى على نحو ما صنع أفلاطون في " فيليب " من نفى اللذة بثبات واعتدال ، قرر أن السعادة الحقة تتمحور بالنسبة للإنسان في شواغل العقل ومشاهد الذكاء . قال أرسطو : « قد يمكن أن تكون هذه الحياة الشريفة فوق طاقة الإنسان ، أو على الأقل أن الإنسان يعيش هكذا لا من حيث هو إنسان ، بل من حيث إن « فيه شيئا قدسيا . وبمقدار سمو هذا الأصل القدسي عن المركب المضاف إليه « يكون سمو فعل هذا الأصل عن كل فعل آخر . حينئذ اذا كان الإدراك أمرا « قدسيا بالنسبة لبقية شخص الإنسان ، فتكون حياة الإدراك الخاصة حياة قدسية « بالنسبة للحياة العادية للإنسانية . وما دام الإدراك هو في الحقيقة كلاً الإنسان ، « كانت عيشة الإدراك أسعد صنوف العيشة التي يستطيع الإنسان أن يعيشها » . وليكلا يترك أرسطو على فكرته الحقة أثرا من الخفاء البتة ، جعل يثبت أن الفضيلة التي تقتضى لتحقيقها من الوسائل المادية أكثر مما تقتضيه من الذكاء ، انما هي فضيلة مرتبتها تحت مرتبته بكثير ، وأن السعادة الإلهية لا يمكن أن تكون إلا فعل الإدراك الأبدي ، وأنه اذا كانت الحيوانات لا يمكن أن تكون سعيدة ، فذلك لأنها لا تفكر البتة . وعلى جملة من اتقوا استنتج أرسطو أن السعادة هي فعل التأمل ، وأن الحكيم هو الوحيد الذي يكون أسعد ما يكون المرء على هذه الأرض ، من غير أن ينتظر شيئا وراء ذلك على ما يظهر .

تلك هي فكرة أرسطو الحقيقية . فعند ما يقول لنا : إن الغرض الأنسي للحياة هو فاعلية النفس بالمطابقة للفضيلة ، فليس معناه أن فضيلة تفعل في الخارج ، بل هي

فضيلة تفكر، ولا تخرج البتة عن حدود الإدراك الثابتة الواضحة . وإن هذا المبدأ إذا سيق الى أبعد من ذلك كما فعل الاسكندريون ، أدى الى آداء الولاية ، والى ضلالات الغيوبة . ولم يقع أرسطو البتة في هذه الإفراطات، ولكنه كان يحدو إليها ولو لم تكن هذه النتيجة متوقعة من كتابه في الأخلاق . ولقد اعتاد الناس إسناد أفكار من هذا القبيل الى أفلاطون الذي لم يكن له منها ولا واحدة ، في حين أنهم يبرنون أرسطو من أن يسندوا إليه منها شيئاً . غير أن الرأي العام مخدوع في هذا، كما قد خُدع في غيره من الأحكام . قد يكون من الظلم اتهام أرسطو بأنه متصوف ، ولكنه مع ذلك أقرب الى أن يكون من أفلاطون الذي طالما قربته العقول الخفيفة فداء لأرسطو ، فلم يكن أفلاطون لينصح للفلسفة أن تتروى عن الأعمال والواجبات الدنيوية ، بل كان يبين فقط وهو آسف كيف أن الفلسفة ندر ما تأخذ بنصيب مفيد في الحياة . وكان يرى عزلة الحكميم ضرورة يجب عليه أن يحتملها . أما أرسطو فانه قد نصح بهذه العزلة باعتبار أنه اذا كانت السعادة هي المقصود من الحياة ، وكانت السعادة منحصرة في التأمل والتفكر، كان لا بد للحكيم من التعلق بالتأمل ، وفيه يصرف حياته . وكل ما تمكن الموافقة عليه في هذا هو أن السعادة توجد فعلاً في نشاط الإدراك أكثر من أن توجد في أى شيء آخر . لكن لما كانت السعادة ليست هي الخير الأعلى ، كان لا ينبغي للرجاء أن يجود بإخلاص نفسه وبهمة إرادته الى التأمل ، ولا الى البحث عن السعادة .

يرى الآن مما قدّمنا ما هو علم الأخلاق لأرسطو وأن قيمته هي على الأخص في معرفة العالم معرفة مضبوطة واسعة . إنه أهل بالمشاهدات المليئة بالحكمة والمبادئ الأدخل ما يكون في الحق . ولكن خطأه آت من مبدئه ومن نتائجه . وعلى جملة



من القول فاني أضع « أخلاق » أرسطو مع ما بها من عظم في مقام أنزل بكثير من « أخلاق » أفلاطون وسقراط . وإن « بروكر » هو أقسى منا في حكمة إذ يرى « أخلاق » أرسطو انما جرّه اليها مظهر معيّات الملوك التي عاش فيها ، وليس صالحا إلا الى تكوين بطانة تهمهم ثروتهم أكثر مما تهمهم سعادتهم ، أو أمراء كالأمكندر أشغف بالمجد منهم بالفضيلة . وتلك تهمة يقرب عليها التحامل ، وانها لتشف عن رجعية القرن الثامن عشر . من المحتمل أن مخالطة أرسطو للبطانات الملوكية حتى بطانة « مقدونية » قد طبعته بهذا الطابع من العمائة ، وأشربته روح الجمعية ، كما يشهد به كثير من كلامه في كتبه . ولكنها ما كانت لتفسد عليه نفسه ، ولقد كان « بروكر » يمت « أخلاق » أرسطو بخلاف « بوسوى » الذي كان ينتخب من أدب أرسطو الى « نيقوماخوس » ما يعلم به ولى العهد من غير أن يخشى الفساد على تلميذه .

مذهب الرواية

بعد أفلاطون وأرسطو لا أربغ في تقرير مذاهب الأقدمين إلا الرواقين ، ولن أطيل القول فيها ، إذ أنى لن أتعرض إلا الى مذهب الرواقين الأول على الحال التي كان عليها في مهده في بلاد اليونان . فان الرواية الرومانية من غير أن تستعير من المسيحية شيئا تسير مع ذلك وإياها في مجرى واحد . فلا يمكن أن نتخذ مقياسا لتقدير المبادئ الأصلية لمذهب الرواية .

ان للرواية اليونانية كثيرا من العيوب ، كما لها كثير من العظمة وان كانت هذه العظمة صناعية بعض الشيء . ولكن ما بها من مظهر الحب الحار الصادق الذي تدين به نحو الفضيلة والواجب يستوجب علينا احترامها وميادتها . فان ما بها من ضلالات محل للاشفاق لا للوم . ان الافراط في الخير هو بين ظهرانينا من الندرة وقلة العدوى ،

بمحيط لا يستوجب من جانبنا من قسوة الحكم ما تستوجبه تلك المذاهب المخجلة ،  
 مذاهب الأبيقوريين الذين يصنفون الرذيلة تصنيفا ويصيرونها لأخذة للأبواب .  
 لا ينبغي نسيان أن الرواقية قدنشأت في عصر الاضمحلال ، واذ قد انعدم الاحساس  
 بالجمال الحقيقي في جميع الأشياء . فقد أخذ الناس يكلفون أنفسهم القسر في كل شيء  
 حين أعوزهم العقل المادى الذى يقيس الأشياء ويربط نسبها بعضها ببعض . وألقوا  
 بأنفسهم في مهاوى الغلو، لأنهم لم يعرفوا بعد أن يكونوا حتى في الخير على ما يقتضيه  
 الطبع وسلامة الذوق . واذ كان من الناس من ينغمسون في اللذات التي لم تعد بعد  
 شافية من البدن غلة ولا بالغة من العقل مقنعا ، قامت الرواقية بمذهب شاذ يصير  
 الفضيلة أمرا لا يُتأمل ، بل محلا للسخرية أحيانا . مذهب تعطل بين يديها من جميع  
 المحاسن التي عرف أفلاطون أن يكسوه إياها ويزينه بها ، دون أن يسلبه شيئا من  
 قوته ولا من نزاهته . مذهب قصر عن أن يكون انسانيا ، وإن مثله الأعلى المستحيل  
 المثال الذى ألقوه في غيابه قد تجرد عن أن يكون على شيء مما يُرغب فيه أبدا .  
 فالحكيم عندهم على ما به من عدم الاهتمام وعدم الحماسية لم يبق انسانا إلا على  
 وجه ما . فانه ليس وطنيا بعد ، وإنه فيما هو فيه من الاستقلال المصطنع باعتبار أن  
 لا حاجة به لأى انسان يفتر من الجمعية ويحتقرها ، بحجة أنه لا يستطيع أن يصلحها  
 على نموذج الذى لا يتأثر بشيء . يفتر من الجمعية على هذا النحو حتى يفارق الحياة  
 التي يتصرف فيها كأنه هو الذى وهبها لنفسه . فالرواقية ليست إلا ضربا من القنوط .  
 فإلى أن الانسان الذى على ما به من الادراك القوى لما قدر له من المقادير  
 السامية يسىء فهمها ويمصبيها من غير أن يستطيع تغييرها . وإن ما به من الحزن  
 الذى لا ينصرف ليدل واضح الدلالة على الظلمات التي يتخبط فيها . والعقل الذى يريد

أن يلقى اليه مقاليد سيره لم يبق له من نور الهداية شعاع . هذا العقل الذى كان يقود أفلاطون قيادة طاصم من الضلال قد أضل الرواقين ، فلم يخرج من سقطة إلا ليقع بهم فى سقطة أخرى . أما أغراض الفريقيين فهى واحدة . ولكن تغيرت الأزمان . اذ تضاءلت أشعة النور الذى كان يهدى مذهب سقراط حتى صارت إما شكوكا وإما نحوسا . يريد الرواقيون أن يعيشوا على حسب الطبع ثم هم يتكرونها اذا لم يلعنوه .

ذلك بأنهم لم يظهروا على مشاهدة الطبع . فلم يركنوا الى المبدأ العظيم مبدأ هاتف "دلفوس" . لم يدرسوا ما هو الانسان على رغم الأمثلة الحديثة المشهورة لديهم ، فبقى الانسان عندهم لغزا من الأغماز يبحثون عن اسمه فلا يصلون اليه . وابتعلوا لأنفسهم بسيكولوجية خيالية . وحصروا الادراك كله تقريبا فى معنى الاحساس ، وترتب على هذا الخطأ الأول طائفة من الضلالات قد امتد أثرها من الانسان الى أن لحق نظرهم فى العالم ثم فى الله . إنهم لشد ما يعترفون بالحرية ، بل هم يُقرطون فى الإشادة بذكراها ، ومع ذلك يسامون أيضا بالقضاء والقدر . فى مذهبهم الذى لا يخشى المتناقضات — لأنه لا يراها — يقررون أن الانسان حرّ ، ثم هم على ذلك يخضعونه الى قوة عمياء يسمونها عبثا باسم العناية الإلهية . ان هذه العناية الإلهية فى مذهب الرواقين لا تحبُّ أبدا العالم الذى تسيّره ، والذى رتبته ، والذى ربما لم تكن تخلقه . فهى تترك الانسان بلا رجاء ، يدافع عن نفسه فى هذه الحياة الدنيا بشجاعة — ما أجدر بها أن تستعمل فى خير من هذا — ضد الشرور المتنوعة التى تتناهب ، والتى لا ينبغى أن يكون لها أدنى جزاء . فالحكيم يأخذ على عاتقه أمر نفسه فى هذا الترك الذى تدعه فيه العناية الإلهية ، لا ملجأ له إلا نفسه وحدها ، لافى أمر سعادته التى لا يهتم بها ، بل فى أمر فضيلته التى فيها مركز كل مجده وعظمته .

مصيبة الرواقية إنما هي في أنها لم تضع الانسان البتة في موضعه الحقيقي . إنها لم تُمسَّ الى حد هذه السخافات الدنسة التي خلعت الخالق لتضع مكانه "الانسانية" كما هو الحال في أيامنا هذه . كلا، بل إنها تظهر باعتباريات شتى تقوى خالصة، وإنه لا نفس أشد تدينا ولا أرق قلبا من نفس "إبيكتيت" أو "مارك أوريل" ولكن انسان الرواقية في الحقيقة هو أكبر من الله الذي يتوجه اليه ويدعوه أحيانا بلغة "كليت" الجميلة . إنه يستغنى عنه في حين أنه يدعو . ونظرا الى أنه لن يلقاه في عالم آخر، يكاد ينساه تماما في هذه الدنيا . ومن هذا نشأت تلك الكبرياء البعيدة كل البعد عن الخشوع السقراطي وعن الحق . لا يطلب الحكيم قطرة ارتكاز إلا في نفسه بعد أن لم يعرف أن يعدها في قوة الله التقدير . وإن التكذيب المستمر الذي يصيبه من تجرؤه لا ينتشله من وهدة الخطأ الأسيف التي هو واقع فيها . ان هذا المثل الأعلى — الذي بالغ حكمهم في الخط منه بأن وضعه في نفسه — يعاقبه عقابا قاسيا على تعسفه ، بأن يبقى في مستواه لا أعلى منه . ولقد يجهد الحكيم باطلا أن يفض النظر عن خطيئاته الخاصة ولكنه يحسها . ومن أجل أنه ينجل منها وهو يقارفها لا حيلة له إلا أن يعلن عدم أهميتها ، مادام أنه لا يستطيع أن يمنعها ، ولا أن يتقيها كلها . فهو من ذلك على منزلق تنزلق عليه قدمه حتى تصل به الى أعماق الهاويات السحيقة ، ولا تنفعه دقة منطقته في شيء سوى البوار أكثر فأكثر . سيقول في نفسه : إنه يستطيع أن يكسو نفسه جميع الرذائل ، ويقارف جميع الجرائم ، دون أن يشوب ذلك طهارته بأدنى شائبة . قاعدة سوء لم تصل الى مبلغها أجن حيل الفتاوى وأخرها ذمة في تحليل المحرمات ، ولكنها مفهومة ممتدة في مذهب الرواقين . إن المثل الأعلى لا يمكن أن يهلك ، ولا يمكن أن يعم ضياؤه . وما دام أن لا وجود له

إلا في الانسان لزم أن تكون التسفلات الانسانية لا تلحق به البتة . هذا الاشكال الجنوني نتيجة حتمية للقاعدة، فاذا لم تسلم بها الرواقية، فلتزل عن مركزها .

ومن هذا أيضا في الرواقية ذلك الجهد المستديم، الذي هو كما تسميه هي، إجهاد الخاطر الذي يجعله قانونا للوجود الانساني . ينبغي أن يتشدد المرء دائما، فان الفضيلة لا تكسب ولا تحفظ إلا بأعمال الانتباه واليقظة الدائمة . إنها تقتضى أشق الأعمال التي لا تكون بجانبها أعمال "هرقول" إلا مثلا باهتا . في حين أن الفضيلة على حسب سقراط حليفة انشراح الصدر وايمان العقل الذي لا يتزعزع، أما في مذهب الرواقيين فان بها شيئا من الحيرة وكسافة البال لا يلائمها، كأن يكون الحكيم خائفا من أن تفلت منه فضيلته كل لحظة . وعلى رغم كبريائه تراه أشد اعتقادا بوهنه من أن لا يخاف دائما سقوطا عاجلا . كأن به حيرات مستمرة، ومهما يفعل فلا يصرف عن قلبه الشك في نفسه . يشعر بأنه يحاول شيئا فوق طاقة البشر، يشعر به شعورا مشوشا وإن كان لا يعترف به لنفسه . وانه ليخاف الفشل في غرضه المحال .

غير أن هذا الزعم مهما يكن موضعه من العته، فانه يشق عن قوة عظيمة وعن رأى سام في الكرامة الانسانية . فالرواقية لا يمكن بحال أن تلائم النفوس الضعيفة ولا العامية . إنها انما تستموى على الخصوص الشبيهة التي لا تعرف الأشياء، لأنها لم تجربها، والتي لها اعتداد مبالغ فيه بقواها، لأنها منها على شيء كثير . قد يكون موجبا للدهش أن ترى الرواقية تثبت في عصر اضمحلال، لو كانت وحدها منفردة على المسرح، ولو كانت الأبيقورية لم تجئ في ذلك الوقت لتخاطب الجماهير، في حين أن الرواقية لم يكن ليستمع لها إلا النفوس الممتازة . لقد أدت الرواقية خدما عظيمة في الأزمان القديمة، ولا أقول إنها لا تستطيع أن تؤدى خدما الآن . ولكنه ينبغي

أن يرى لحال القرون أو العقول التي تحتاج إليها، لأن اعتناقها يستدعي أن تكون الاعتقادات الصحيحة للناس قد أظلمت عليهم، وأن يغلوا في أمر الانسان غلوا بينا، لأنهم في ضلالتهم قد انكروا الله أو قصروا في تزيهه . إنى أفهم، بل أشاطر الى حد معين ذلك الاحترام والإعجاب بالرواقية، ولكنى أقدر بل أعجب أكثر من ذلك أيضا بالحكمة الأفلاطونية التي تضع كل شيء في موضعه، فلا تخرج الانسان عن مركزه، والتي لبعدها عن كل إفراط قد وجدت طريق الحق، والتي هي ألف مرة أقبل للعمل، وأحب الى النفس، وأثبت قَدما على الزمان .



بعد الرواقية وبدون أن أفهم على "سيسرون" ولا على "سفيك" أقترح عشرين مذهب قرنا وأمضى الى "كنت" أكبر أخلاق في الأزمان الأخيرة . إننا نجد من نظرياته خليطا وارثا من المذاهب الثلاثة التي استعرضناها . وكما صنعنا بمذهب أرسطو، كذلك نصنع بمذهب "كنت" . نتعقبه خطوة خطوة دون أن نغير شيئا من الترتيب المنطقي الذي رتب به أفكاره . لكننا نستدير فقط على أقل قدر ممكن لغته التي ظن واجبا عليه أن يعتذر عنها أكثر من مرة، والتي كان شذوذا في الواقع أمرا لا يحصى عنه . ونستغل على الأخص باثنين من مؤلفاته أحدهما : « الأسس الميتافيزيقية للأخلاق » . والآخر « انتقاد العقل العملي » لأنهما مرتبطان بعضهما ببعض ومكوّنان كلا واحدا . ولقد نهبت فيما سبق الى عيب طريقة "كنت" <sup>(١)</sup> اذ يزعم أنه قد وجد المبدأ الأسمى لأخلاقية الانسان بدون احتياج الى شيء من علم النفس (السيكولوجيا) مقتصرًا على الاستعانة بالعقل وحده . فان علم النفس عنده يشبه أن يكون مشوبا بالتجريب،

وربما ظن أن استعانته بأحكامه تدنس طهارة علم الأخلاق الذي لا يمكن أن يؤسس إلا على مبادئ أولية ، على أنه ينبغي القول بأن "كنت" يخلط بين العقل المحض وبين الضمير . وإلا حق لنا أن نسأله من أين يأخذ هذه المبادئ التي يريد أن يلزمنا بها ، والتي لا ينبغي أن يكون لها قيمة إلا بمقدار ما تستند إلى مشاهدات مضبوطة وأحداث لا شيء فيها من التحكم . فإذا لم يكن كل منا يحملها في شخصه فهي بالنسبة لنا كأن لم تكن . وبذلك يتعرض الفيلسوف نفسه إلى خطر أنه لا يشتغل إلا في الفارغ ، ولنفسه هولا للناس . فانه ينبغي الالتفات إلى أن وضع مبادئ علم الأخلاق في مقامات نظرية سامية كهذه بصيرها غير عملية . إن "كنت" لا يريد أن يستمدّها من التجربة ، وحسنا يصنع . ولكنها إذا كانت مع ذلك بعيدة عن التجربة بحيث لا تتفق بينها وبينها أية رابطة ، فانها تبقى عقيمة في الظلمات حيث لا يستطيع أن يخرجها منها الذي اخترعها هو نفسه . وإن أسهل من ذلك وأدخل في باب الحق أن يقال مع أفلاطون ومع فلسفتنا الحالية : إنه ينبغي درس مبادئ الأخلاق في النفس وفي الضمير ، حيث تظهر بوضوح تام ، وعلى نور يستطيع الانسان أن يتهدى دائماً للرجوع إليه متى أراد أن يتعرف نفسه ويتبع قاعدة "أبلون" . عقل محض أو ضمير ، إن هذا هنا إلا منازعة ألفاظ إذا كان الجهاز المنطقي المائل الذي ظن "كنت" أنه محتاج إليه لإنشاء نظرياته لم يستطع إثبات أن العقل ليس على الغالب عنده إلا مرآة للتدليلات الدقيقة غير المسلمة .

إن "الأسس (المتافيزيقية) للأخلاق" تنقسم إلى ثلاثة أقسام . في أولها حاول "كنت" أن يرقى من المعرفة العامة للأخلاق إلى المعرفة الفلسفية . وفي الثاني يتر "كنت" من الفلسفة العامة إلى متافيزيقيا الأخلاق . وفي الثالث يصل من متافيزيقيا الأخلاق إلى انتقاد العقل المحض .

وقد كان ينتظر أن يبدأ بفحص ما هي آراء العامى في مبدأ الأخلاقية مهما كانت مرتبتها من الوضوح . ولكنه لم يفعل ، بل بدأ يوضح هذه القاعدة : أنه لا يمكن في العالم أن يتصور شيء خير على الاطلاق إلا الارادة الخيرة ، ويعنى بالارادة الخيرة تلك التي لا تستمد خيرها من نتائجها أو من آثارها النافعة قليلا أو كثيرا ، بل من الارادة نفسها فقال :

« متى حرم هذه الارادة من جميع وسائلها لتنفيذ مقاصدها حفظ معا كس »  
 « أو بخل الطبع السيئ ، ومتى أكدت مجهوداتها فلم تصل الى شيء ، ومتى لم يبق »  
 « إلا الارادة الخيرة وحدها ، فانها تزهر ببهائها الخاص كحجر نقيس ، لأنها تستمد »  
 « من ذاتها كل قيمتها » .

ومع ذلك فان "كنت" مع كونه يرى هذا المعنى للقيمة المطلقة للارادة البسيطة — بصرف النظر عن كل فائدة — مطابقا للرأى العام ، فانه يجد فيه شيئا من الغرابة بحيث يشعر بالميل لتبريره حتى أتى على إيضاحه إيضاحا من دقة الفكر ومطابقة الواقع بمكان عظيم .

اذا كانت الطبيعة حينما خلقت كائنا عاملا ، لم يكن لها من غرض إلا سعادة هذا الكائن ، فانها تكون قد أخطأت الوسيلة بتركها هذه العناية الى العقل . وفي الواقع أن جميع الأعمال التي يجب على المخلوق أن يأتيها لتحصيل هذا الغرض إنما تهديه اليها الغريزة على طريقة أجكم ، وبذلك يحصل هذا الغرض على وجه مأمون . وتكون الطبيعة قد منعت من صلاحية العقل لاستعمال عملى — ولم تكن لتتخذ نفسها بالتصديق ، مع قلة بصرها بالأمور — لاكتشاف كل جهاز السعادة والوسائل المؤدية لها . وما كانت لتقتصر أمرها فقط على أن تسلبنا اختيار الأغراض ، بل اختيار



الوسائل أيضا، وكانت قد وكلت هذا الاختيار وذلك الى الغريزة التي تكون إذن معصومة من الخطأ . فاذا كان العقل إذن لم تُعط إياه ليكفل لنا السعادة التي لا يحصلها في الغالب . وإذا كان لذلك يجب على العقل بصفته ملكة عملية أن يكون له تأثير في الإرادة، فيبقى أن الغرض من وجوده هو أن ينتج إرادة خيرة، لا كوسيلة لغرض خارج، ولكن لذاتها، فان هذه الإرادة الخيرة يمكن أن لا تكون هي الخير الوحيد، ولا أن تكون هي كل الخير، ولكن يجب أن تعتبر أنها الخير الأعلى، وأنها الركن الذي يجب أن يكون كل خير مضافا إليه .

لأجل إدراك هذا المعنى، أو كما يقول "كنت" لأجل إدراك هذا المعقول لإرادة خيرة قد أخذ "كنت" معقولا آخر يحتويه وهو معقول الواجب، وحلّل هذا المعقول الأعم . فلكي يكون لفعل ما قيمة أدبية يلزم أن لا يكون مطابقا للواجب فحسب، بل يلزم أيضا أن يكون الحامل على إتيانه هو الواجب لا الميل ولا المنفعة . وفوق ذلك فان الفعل الذي يأتيه الواجب لا يستمد قيمته من الغرض الذي يوصل إليه، ولكن من القاعدة التي تهدي إليه، والمبدأ الذي طبقا له اتجهت الإرادة لإتيان ذلك الفعل . قال "كنت" : « على ذلك يكون الواجب هو ضرورة إتيان العمل » « احتراماً للقانون، فالاستحضار الذهني للقانون في ذاته—وهو مما لا يعطاه إلا » « الكائن العاقل—ووضع المبدأ الحامل للإرادة على الفعل في هذا الاستحضار، » « هذا هو وحده المكوّن لذلك الخير الذي هو من الرفعة بحيث نسميه الخير » « الأدبي » . ولكن ما هو هذا القانون الذي استحضاره يدفع وحده الإرادة الى العمل، بصرف النظر عن اعتبار النتيجة المتظرة؟ يجب "كنت" بأنه « ما دمتُ قد نفيت عن الإرادة كل الدوافع التي يمكن أن تجدها في الرجاء فيما »

« كان يعدُّ به تنفيذ قانون فلم يبق بعدُ إلا المشروعية العامة للأفعال ، فانها هي »  
 « التي يمكن أن تصلح مبدأ للإرادة ، أعني أنه يجب على دائما أن أعمل بحيث »  
 « يمكنني أن أريد أن قاعدتي تصير قانونا عاما . »

إن "كنت" مقتنع بأن الذوق العام معه ، وأنه — من غير أن يدرك هذا المبدأ على صورة عامة ومطلقة — واضح إياه دائما تحت نظره ، يستخدمه كقاعدة لأحكامه قال : « إن الذوق العام يعرف تماما أن يميز في كل الأحوال بين ما هو خير وبين »  
 « ما هو شر ، بين ما هو مطابق للواجب وبين ما هو مضاد له . » ، وإنه لمعجب بتمييز العقل العام الى حد أنه مستعد لأن يضحي في سبيله بالفلسفة التي ليس لها ما له من هذا الصراط المستقيم وتلك البساطة الموقفة . ولكنه يضمن بالعلم أن يضحي به ، لأنه ضروري ليكسب مبادئ الحكمة قوة أزيد وثباتا أشد ، بل ربما أكسبها أيضا فائدة عملية .

تلك هي نظريات "كنت" الأولى ، وما عداها من نظرياته تكاد لا تكون إلا شرحا لها مطابقا للصواب كثيرا أو قليلا . إنها مبادئ سامية أكثر منها حقة ، فانه اذا كان الذوق العام يعلم منها ما يعلمه "كنت" نفسه ، فاني لا أرى بعد ذلك ما ذا يبقى على الفلسفة أن تبينه . إنى أسلم « بأن ليس بالمرء حاجة الى علم ولا الى »  
 « فلسفة لكي يعرف كيف يصير الانسان عدلا وطيبا ، بل ولا ليعرف كيف يصير »  
 « حكيما وفاضلا » . وأسلم فوق ذلك « بأن معرفة كل امرئ ما يجب عليه فعله »  
 « وبالنتيجة ما يجب عليه عمله ، هو أمر على متناول اليد لكل انسان مهما كان »  
 « عاميا » . غير أن الرأي العام لا تسيره قاعدة التشريع العام . ليس بهذا القياس يحكم الذوق العام . بل العاصم متى رجح في تقديره أى فعل — من الجهة الأخلاقية —

الى حكم ضميره وعقله المجتهد عن المنفعة ، ظهر له هذا الفعل حسنا أو قبيحا تبعا للأسباب التي يرى هو أنها مسببة له . فهو لا يكبر ذلك الفعل ولا يقدره إلا تحت شرط تلك الارادة الخيرة التي تكلم عنها "كنت" . ولكن من المحقق أنه لا يسأل نفسه عما اذا كان المبدأ الذي حمله على هذا الفعل يمكن أن يصير قانونا عاما . وإن الفيلسوف نفسه لا يفوق العامى في هذا الاعتبار . واذا كان يجب عليه أن يقف عند ذلك المبدأ كلما بدا له أن يفعل ، فمن البديهي أنه في أكثر الحالات لن يفعل شيئا أصلا . فاذا اعترض بأن تطبيق هذه القاعدة انما يكون في الظروف العصبية ، حيث يمكن التفكير الناضج والتدبر ، فما زلت أقول مع احترامى "لكننت" إن قاعدته ليست صالحة حتى في هذا المقام ، وإن المثل الذي أتى به هو ، كان من شأنه أن يثبت له ذلك ، اذ يقول : « هل يمكننى لأخرج من الحيرة أن أعد وعدا » « لا أتوى إنجازه ؟ » « إنى لأسأل عما اذا كان المرء لحل هذا السؤال محتاجا الى أن يسأل نفسه هذا السؤال الآخر : « هل يرضينى أن تصير قاعدتى هذه قانونا عاما ؟ » من الواضح أنه لا شئ من ذلك على الاطلاق . وأنه اذا سأل المرء نفسه عما اذا كان الكذب وسيلة مشروعة للخروج من الحيرة ، أجب نفسه على الفور بأن الكذب ليس مباحا . قال "كنت" : « يمكننى أن أريد الكذب ، ولكننى أعترف فورا أنى لا يمكننى » « أن أريد أن أجعله قانونا عاما » . وما دام "كنت" يرجع الى التجربة يجب أن يقال له : إن الأشياء لا تقع مطلقا على هذا النحو . فقد يكذب الانسان وهو يعلم أنه يأتى الشر بما يكذب ، ولكن المنفعة الوقتية التي تدفعه وضعف النفس يتمالآن على أن يسقطاه في الخطيئة . زد على ذلك أن "كنت" قد غفل عن أنه بقاعدته هذه يقع تماما في هذه الاعتبارات ، وفي حسابات المنفعة التي يريد أن ينفيا عن الأدب ،

قال : « لم لا أجعل من الكذب قانونا عاما؟ ذلك لأنه حينئذ لا يكون من وعد »  
 « لأنه ماذا يفغنى من أن أبدى نياتى لأناس لا يصدقون قولى . أو اذا وثقوا بها »  
 « قليلا ، فمتى أدركوا خطاهم ، يؤذون لى دىخى من نفس العملة التى استعملتها ؟ »  
 وعلى ذلك يكون "كنت" — من حيث لا يريد — قد جعل المنفعة قاعدة للأدب .  
 واذنا كان يحرم الكذب فذلك لأن الكذب انا جعل قانونا عاما ، كانت له نتائج سيئة  
 جدا ، انا صح مع ذلك أن يكون نافعا فى بعض الحالات انحصوية<sup>(١)</sup> .

ان الاعتراض الموجه هنا على هذا الفرض الخاص بالكذب يوجه بعينه على كل  
 فرض آخر ، وإنى لأخشى أن يكون هذا الحكم المزعوم لقانون عام اغراقا فى الدقة  
 والتعمق لا فائدة منه حتى فى الإرشاد الى النزاهة . والواقع أن الأمور أبسط من  
 ذلك بكثير ، فان العامى والفيلسوف لا حاجة بهما الى أن يسأل أحدهما نفسه تلك  
 الأسئلة التى يشتم منها رائحة لاهوتية أكثر مما يلزم . ومتى أراد الحكيم أن يدرك  
 علميا توجهات إرادته ، وجد آخر التحليل أن معنى الخير ليس قابلا لأن يحمل محله  
 معنى آخر ، وأنه يفعل الخير للخير ليس غير . وفى هذا يكون أفلاطون أعلم من  
 مؤدب القرن الثامن عشر ، لأنه وضع معنى الخير فى قمة العالم المعقول تنبها الى أنه  
 لا شىء يعلوه .

لقد جعل "كنت" قوانين الله أكثر تعقيدا مما هى . فان الله وإن لم يكن ليهدينا  
 مباشرة الى السعادة بالفرية — وهذا ما كان يفقدنا كل قيمة أدبية — فانه يهدينا مباشرة  
 الى أصل الخير بواسطة الضمير الذى لا يكاد يخذعنا ، مع أننا لم نكن لتبعه دائما فيما  
 يوحى به .

(١) وستدنا صت "كنت" فى ذلك هو "كنت" نفسه ، فانه فى المبادئ المتنازقة لى علم الأخلاق  
 يحكم على الكذب كما ضلت أنا هنا بدون الضات الى شىء من النتائج (ص ٣١٣ ترجمة ج . تيشو) .

لما وصل "كنت" الى جعل معنى الواجب واضحا ، أراد أن يرقى الى أسمی من ذلك فينتقل من هذه المعانى الفلسفية الى ما يسميه "ميتافيزيقا الأخلاق" « اذا كان لا يزال مباحا استعمال مثل هذه الكلمة المبتذلة » كما يقول . ومع الأسف أن أسلوب "كنت" أقل الأساليب صلاحية لأن يقضى على ابتذال هذه الكلمة . لما أن الارادة ليست دائما وبالضرورة خيرة لدى الانسان ، بمعنى أنها لا تطاوع العقل دائما ، قد عني "كنت" فضل عناية باكتشاف الروابط بين العقل والارادة . العقل يصدر أوامره التي قد تنفذ وقد لا تنفذ . وصيغة الأمر تسمى في لغة "كنت" الحكم . وهناك نوعان من الأوامر (أو الأحكام) التي يصدرها العقل : الأولى الفرضيات وهي التي تأمر بفعل كوسيلة للوصول الى شيء آخر ، والأخرى قطعيات وهي التي تأمر بفعل على أنه حسن لذاته . فالأحكام الفرضية تنقسم هي أيضا الى طائفتين تبعا لما اذا كانت متعلقة بأغراض خاصة ، أو بذلك الغرض العام لجميع الكائنات العاقلة ، وهو السعادة . ففي الحالة الأولى تكون الأحكام الفرضية مجرد قواعد للكياسة تبين آكد الوسائل للوصول الى غاية مرغوب فيها . وفي الحالة الثانية تكون الأحكام الفرضية نصائح تبصرة تهدينا الى طريق السعادة الحقيقية . فاما الأحكام القطعية فانها القوانين غير المشروطة للأخلاق .

ونظرا الى أن "كنت" يدعى الاستغناء عن كل بسيكولوجية ، لا يسأل كيف تكون على الواقع هذه الأحكام في النفس الانسانية ، ولكنه يبحث فقط كيف تكون ممكنة . إنه لا يهتم بالأحكام الفرضية . ولكنه يقف طويلا على الحكم القطعي الذي هو وحيد ، والذي لا يمكن أبدا أن يكون له غير هذا الشكل : « اعمل دائما على » « قاعدة تستطيع أن تريد أن تكون هي قانونا عاما » . صيغة قد استعمالها "كنت"

من قبل ولكنه يريد أن يؤتيها هنا قيمة جديدة . ان الحكم القطعي الذي يأمر باسم العقل بلا قيد ما وبلا حد ما ليس ممكنا إلا اذا أمر كائنا موجودا مثله كمثلته في أنه في ذاته غاية وليس مجرد وسيلة بيد الاستعمال التحكي لارادة غير ارادته .

على ذلك لا ينبغي أن تعتبر الارادة خاضعة لقانون فحسب ، ولكن كأنها هي التي تشرع قانونها بنفسها ، وكأنها « واضعة القانون الذي تخضع له » هذا هو ما يسميه « كنت » الحكم الذاتي للارادة الذي يعلن وجوده في دائرة كل فرد عاقل ، والذي هو المشرع العام ، لا على أن كل ارادة فردية تشرع قوانين للعالم ، بل لأنها يجب أن تفعل بحيث يمكنها أن تعتبر نفسها كأنها تسن قواعد قوانين عامة . ولقد أعجب « كنت » بقاعدته قاعدة الحكم الذاتي الى حد أنه يرى فيها أصل كرامة الطبيعة الانسانية أو أية طبيعة أخرى عاقلة ، ويعملها قياسا يحكم به على جميع المبادئ الأخلاقية « التي أطلق عليها اسم « المحكومة بالغير » . ومع أني أعترف بأن مصدر هذه النظريات هو أشرف الاحساسات ، لا يمكنني أن أسلم بها ، ويظهر لي على الخصوص أن استقلال الارادة مبدأ فاسد وخطر بما يحتمل من التأويلات المتنوعة . أما أنت الانسان يشرع لنفسه القوانين الأخلاقية التي تنظم سلوكه فان ذلك يناقض صراحة شهادة الضمير التي يمكن أن يضاف اليها الرأي العام . ان الضمير المستنير بالعقل يشعر بأنه خاضع لقوانين لم يسنها هو على الاطلاق ، ولا يستطيع أن يغيرها وإن كان يستطيع أن يتعدى حدودها . فاذا كان الانسان هو الذي يسن قوانينه ، فانه يستطيع أن يعدلها حسب هواه . ولا شك في أن إسناد هذا المركز الى الانسان مشرف له ، رافع إياه الى صف المشرع . ولما كان بعيدا على قدرته أن تضع قوانين عامة ، فحسبه أن يُخضع نفسه للقوانين الضيقة المتغيرة . ان سلوك هذا المسلك ليس

إلا رجوعاً إلى الكبرياء الرواقية، وإلى العايات التي كان يُرجى أن يكون العقيل  
الإنساني قد برئ منها. فإن الحكيم الرواقى كان يظن نفسه أيضاً مستقلاً، ولقد يعلم  
الناس في أية ضلالة أخلاقية دهور هذا الاستقلال الفاسد المتخترس ذلك الشارع  
المزعوم. إني أضن "بكنت" عن الاشكالات الرواقية وإن كان قد وقع  
في نظريات لا تقل عنها في الشذوذ، ولكن مبدأه هو الذى أوقمه فيها، فانه اذا  
كان الإنسان في الواقع شارعا، فانه يصبح مقياساً لكل شئ، وينكر على هواه طبيعته  
وما قدر له، ويجهل ضعفه على الخصوص، ولا يتفجع بعدُ بحشوعه الذى هو ضرورى  
له ومتمش مع طبعه، والذى يواتيه بانذاراته المفيدة. إني أظن أن أبسط من ذلك  
بكثير وأدخل منه في باب الضبط أن يعترف "كنت" بأن الإنسان حرّ عوضاً عن  
أن يعتبره مستقلاً، بمعنى أنه يستطيع أن يطيع أو يخالف القانون الذى لم يسسنه،  
والذى هو فضيلته اذا أطاعه وعقوبته اذا خالفه.

وهنا "كنت" على الرغم من ميله الطبيعى إلى الشذوذ يشعر مع ذلك بأنه خارج  
عن الصراط المستقيم، أعني خارجاً عن الحقيقة، فانه في الجزء الثالث من مؤلفه  
حيث يمضى من "ميتافيزيقا الأخلاق" إلى "انتقاد العقل العملى" يكاد لا يتكلم  
إلا عن الحرية. ولكن كيف يتكلم عنها؟ الحرية في عرفه تعطى الايضاح التام  
للحكم الذاتى للإرادة. ولكنه بتخارج توقف عن تبريره، لا يرى هنا أنه يمكن التسليم  
بها حتى يرجع إليها فيما بعد، وفي انتظار هذا الرجوع يريد افتراضها، بل يذهب إلى  
حدّ أن يقول: انه قد يكفى تحليل معقولها ليشتمق منه الأخلاقية التامة ومبدؤها.  
ولكنه لا يجرؤ البتة على أن يفاخر فيها وراء هذا الغرض الذى يراه في ذاته من الجرأة  
بموضع. ويعترف أن «جميع الناس ينتحلون لأنفسهم إرادة حرّة، ولكن لما»

« أن هذه الحرية ليست هي من مفهوم التجربة » قد ردّها ” كنت “ الى أن لا تكون إلا ” معنى نهيا “ حقيقته الخارجية « مشكوك فيها في ذاتها ، ونظرا « الى أنه خارج عن كل مشابهة وكل مثل ، لا يمكن لهذا السبب أن يكون مفهوما « ولا متصورا « ويختم ذلك بأن ألمع للمساء غامضا الى وجود الله الذي هو في عرفه نتيجة ضرورية للاستعمال النظرى للعقل في علاقته مع الطبيعة .

هذا هو الكتاب الأول ” لكنت “ الذي تعرضت لبحثه . وهو يعطى فكرة صحيحة على قدر الكفاية من نمطه ومبادئه ، ومن سموا احساساته الأدبية ، ومع الأسف من أغلظه الغليظة أيضا .

والثاني الذي هو أصعب من ذلك تفهّما هو ” انتقاد العقل العملي “ المخصص لأن يكون تابعا ” لانتقاد العقل المحض “ فهو يتم ويوضح أسس ميتافيزيقا الأخلاق « الذي كان قد عقد المعرفة موقتا بيننا وبين مبدأ الواجب ، وحصل لنا منه صيغة « معينة » وفي غضون المناقشات الغامضة المترامية الأطراف التي يظهر أنها شاقة على المؤلف والقارئ جميعا ، والتي ليس لها ضوابط على رغم أشكالها الهندسية الصرفة ، لم يكده يزيد على أن كرر كل ما ذكر في الجزء الأول . والنظرية الوحيدة الجديدة التي زادها — اذا أمكن أن يطلق اسم نظرية على أقوال متروكة على عواهنها لا يقتر قرارها على شيء — هي نظرية الحرية التي عاد إليها . ولكن أى رأى له فيها ! في عرفه ليست الحرية إلا نتيجة منطقية لقانون الأدب كما يجليها لنا العقل . وما دام أننا بواسطة العقل العملي نفهم أننا خاضعون للواجب ، فاننا بواسطة فهم أيضا أننا أحرار بالضرورة ، أو بالأولى يجب أن نكون كذلك ، لأن التكليف بغير حرية لا معنى له . وعلى هذا تكون الحرية استنتاجا خالصا عقليا حسب مذهب ” كنت “ . فليست



امرا واقعيا . واذن ما هي ؟ أليست الحرية شيئا آخر إلا هذا ! فنحن اذن لا نبلغها إلا بالفكر المنطقي ! بدون مقتضيات منطق متحيز تبقى الحرية مجهولة لنا ! اللهم إنا لا نستطيع تصديق ذلك . الى هذا الحد وصل الفيلسوف الذى يدعى إصلاح علم ما وراء الطبيعة ( الميتافيزيقا ) كله وانتثاله مما أصابه من الإفلاس ! تلقاء هذا الواقع من أمر الحرية الواضح الذى يشهد به الضمير بشهاداته الثابتة التى لا يأتينا الباطل من أية ناحية، يغمض "كنت" عينه عن النور وينغمس في غيابات الدقة المنطقية . أفلا يرى حينئذ أنه يعرض للخطر الإرث الأصيل الذى ورثه النفس الانسانية ، وأنه يفسد القانون الأخلاقى بأسره . اذا كانت الحرية لا توجد إلا بمقتضى الفكر ، فهى وشيكة أن لا توجد . لأن كل فكر محل للنزاع و"كنت" لا يدعى العصمة . ولو أنه بعد أن قرّر بادية الأمر وجود الحرية ، كان قد وضع أن وجود الحرية منطقيا ليس أقل ضرورة منه في الواقع ونفس الأمر ، لكان بذلك مفهوما . أما وقد أترق مسألة كهذه أن يجيب إجابة عقل متخاذل دائما ، أمام نداء هذه الغريزة التى يريد مع ذلك آثما أن يكلفها بسعادتنا ، فذلك خطأ طويل عريض . وفوق ذلك يكون إغراقا في أهمية العقل المحض أن يعطى خاصة أن يخلق ما هو من خصائص الله وحده . والأولى بموافقة الشعور العام أن يُترك الى الله وحده خَلْق ما هو فوق الانسان . تكون الحرية لما تولد بعدُ اذا كان يتعلق بنا وحدنا أن نخلقها بعمل من أعمال عقلنا . ألا إنه يجب الاعتراف بأنه تلقاء هذه الضلالة الأخلاقية التى وقع فيها الفيلسوف ، قد انتقلت البيولوجيا لنفسها من الاحتقار المقصود الذى أظهره نحوها . ولا يدرى لأى خوف تافه من التجريب أراد "كنت" أن لا يسائل الضمير . فلم يُرد أن يتوجه إلا الى العقل المخلص من كل شائبة تجربة .

واليك الهوانف التي يعلنها العقل المحض : إن ما نعلم من العلم الأظهر الأبلغ ، وما تشف عنه أقل حركة من حركات بدننا وأقل فكرة من قريحتنا ، وما يشبهه بحياتنا نفسها ، إن كل أولئك لا ندركه إلا بواسطة قياس منطقي . ولو أراد "كنت" أن يسأل البسيكولوجيا لأجابته كما يجيبه النوع الانساني أجمع ماعدا بعض السفسطائين ، وكما تجيبه شرائع جميع الأمم: أن الانسان حروسؤل ، وأنه يشعر بذلك في الأعماق المستتيرة من ضميره ، وأن ذلك هو الذي يرب له امتيازه على جميع مخلوقات ، وهو الذي يجعل له من الكرامة والعظمة ما يدينه من الخالق نفسه . ولكن أين تعلم "كنت" — الذي يظهر بالتحزج في أمر الحرية الى هذا الحد — أن الانسان ممنوح ملكة الارادة ؟ فاذا كانت البسيكولوجيا هي التي تعلمه ذلك ، فكيف ساع له أن يجرح سلطانها ، إذ يقول لنا بوضوح : إن هذا الكائن الذي يريد ، يمكن أيضا أن لا يريد ؟ فهل يستطيع "كنت" أن يوضح لنا ماهي عنده تلك الإرادة التي ليست حرة ؟ إن إرادة بلا حرية ليست بعد إرادة . إن من يفصل بين معقولين ليسا إلا شيئا واحدا حقيق بأن لا يفهم نفسه <sup>(١)</sup> .

ولكن علام نتبع هذا التذليل ؟ فان خطأ "كنت" واضح ، وحسبنا أن نذبه اليه . ومع الأسف أنه يكاد يملأ كل الجزء الأول من "انتقاد العقل العملي" . فيظهر أن هذا الخطأ يروقه ، أو أنه لم يستطع الخروج منه ، وما عدا ملاحظات تفصيلية راقحة ، أو وشبات شريفة كيبانه الشهير في الواجب ، لم يزد على أنه لم يتقدم خطوة واحدة . فليس له على الحقيقة نظريات جديدة إلا في القسم الثاني المعنون

(١) ينبغي أن يراجع على كل هذا الجزء من مذهب "كنت" مناقشة المسبوج . برني ، تلك

المناقشة الجلية العميقة : بحث انتقاد العقل العملي ص ٢٤٩ وما بعدها .

بأنه "منطق العقل العملي" . ففى هذا القسم يجب تبعة ولو أن سلوكه فيه لا يخلو من الحيرة والتردد .

يميز "كنت" بين المبدأ الحامل للإرادة على الفعل وبين موضوع الإرادة . قال : إن هذا المبدأ هو القانون الأخلاقى والموضوع هو الخير الأعلى . وقد تمشى إذن فى تحليل معقول الخير الأعلى ، كما كان قد حلل مبدئى الواجب والإرادة الخيرة ، ولكن يجب بادئى بدء الحذر من الإيهام الذى ربما يقتضى مناقشات لا فائدة منها . فإن لفظ « الأعلى أو الخير السيد » يمكن أن يدل على « أعلى » كما يمكن أن يدل على « تام » . إن الفضيلة هى الخير الأعلى ، وإن لم تكن مع ذلك الخير بتمامه ، أو الخير التام ، ولأجل أن تكون لها هذه المزية يجب أن تكون مقترنة بالسعادة . السعادة والفضيلة يتكوّنان معا الخير الأعلى . على أن الفضيلة هى دائما أعلى من السعادة لأنها لاقتضياها ، فى حين أن السعادة تقتضى دائما كركن لها سلوكا أخلاقيا طيبا . على ذلك يكون عنصرا الخير الأعلى ، وإن كانا لازميين على السواء لتكوينه ، هما مع ذلك متمايزين فى نظر العلم . ومن الخطأ أن يظن أنهما شئ واحد ، كما فعل الأبيقوريون والرواقيون مع تضاد فى جهات النظر .

ولكن هنا تجيء كما يقول " كنت " « أنتينوميا العقل العملي » أعنى استحالة مزدوجة ، فإن العقل يفرض علينا أن نسعى الى الخير الأعلى ، ومع ذلك لا يمكننا أن نصل اليه لسببين : أحدهما أنه اذا وضع المبدأ الحامل للإرادة فى رغبة السعادة الشخصية ، انهدم كل أدب وكل فضيلة ، وبالنتيجة ينهدم أحد العنصرين المكوّنين للخير الأعلى ، والثانى أن قوانين الطبيعة التى لا قدرة لنا عليها تعارض أن يوجد فى الدنيا علاقة ضرورية كعلاقة العلة والمعلول بين الفضيلة وبين السعادة ، وحيث تكون

الرغبة في السعادة لا يمكن أن تكون هي الفاعل في قواعد الفضيلة ، وقواعد الفضيلة لا يمكن أن تكون هي صلة السعادة المنشودة . تلك هي الأنتينوميا .

ولقد حلها "كنت" بواسطة ما يسميها « مسلمات العقل العمل » أعنى الشروط المنطقية التي يوجبها العقل لتحقيق الخير الأعلى . وما دام أن هذا الخير غير ممكن في هذه الحياة الدنيا ، لأن إرادتنا ليست دائما مطابقة تمام المطابقة لقانون الأدب ، يجب اقتراض وجود باق الى اللانهاية ، وشخصية أبدية يسمعان للكائن العاقل أن يقترب بالزمان أكثر فأكثر من الكمال والقدسية ، بل يلفهما تماما في بقائه . إن خلود الروح الذي لا يمكن إيضاحه هو حينئذ من مسلمات العقل العمل . وهناك مسلم ثان هو وجود الله . لأنه بالقدسية يصبح المرء أهلا للسعادة . ولكن لا يوجد إلا عقل أسمى كائن قدير يستطيع أن يؤتيها الكائنات القدسية التي استحققتها غير مقيد في ذلك بقوانين الطبيعة . وحينئذ يكون ضروريا من جهة علم الأخلاق وجوب التسليم بوجود الله . ولكن هذا مع ذلك ليس إلا فرضا كما صرح به "كنت" . بل هذا مجرد مبدأ إيضاح للعقل النظري . وأما بالنسبة للعقل العمل فانه امر عقيدة ولكن عقلية محضة ، مادام أن العقل المحض هو ينبوع الوحيد الذي يصدر هو عنه .

الى هذين الأمرين المسلمين يجب أن يضاف ثالث سبق الكلام عليه وهو الحرية . هذا هو ما يطلبه بل ما يطلبه بالحاج العقل العمل — كما يقول "كنت" — حتى يمكن فهم القانون الأخلاقي في مبدئه وفي تمامه . فالحرية ، والخلود ، والله لاتصلح إلا لإيضاح معقول بدونها يبقى غير قابل للإيضاح . يريد "كنت" أن لا تؤتى هذه المعاني إلا قيمة فرضية فقط ، ويلج في ذلك ويضيف اليه « نحن لانعرف »

« بهذا لا طبيعة روحنا، ولا العالم المعقول، ولا الموجود الأسمى كما هي في ذاتها، »  
 « بل تقتصر على ربط مفوماتها بالمفهوم العمل للخير الأعلى من جهة كونه موضوعا »  
 « لإرادتنا . كيف تكون الحرية ممكنة، وكيف يمكن أن يتمثل الانسان نظريا »  
 « ووضعيا ذلك النوع من السببية وهي ما لانزاه ؟ والأمر كذلك في المعاني »  
 « الأخرى، فانه لا يمكن لإدراك انساني أن يكتشف إمكانها البتة . ولكن »  
 « مقابل ذلك لا يمكن لأية سفسطة أن تقنع حتى أشد الناس عامية بأن هذه »  
 « ليست مفومات حقيقية » ولكن " كنت " اعتمد أن يجيب الأمل الذي  
 يظهر أنه أحياء بكلماته الأخيرة هذه، وعنى بأن يقول : إن معقولات لا يمكن أن  
 تعترف الوجود، وإن من المنوع أن معقولا في الذهن يمكن أن يستنتج منه شيء<sup>٤</sup>  
 خارج عن الذهن . وحينئذ فالحرية، وخلود الروح، والله نفسه ليست إلا معقولات  
 أي عناصر أنزل من معقول أعم هو أيضا مجرد عن المادة بلا شك وهو معقول  
 الخير الأعلى الذي يتعلق هو نفسه بمعقول القانون الأخلاقي .

ينبغي التسليم بأنه اذا كان هذا إصلاحا يحاول " كنت " أن يدخله على ما وراء  
 الطبيعة (الميتافيزيقا) والفلسفة، فان هذا الإصلاح لم يصادف محله . وعلى رأي فاني  
 أفضل مذهب " ديكارت " وأفلاطون . فانه حينما يمكن الاعتماد على الأحداث  
 الواقعية العادية يكون من الخطر الاكتفاء بالتعمق المنطقي الذي هو على رغم مجهودات  
 العبقري معطل عن كل قوة، والذي يثير القوضى المحزنة في الأفكار العامة . إن التزل  
 بالحرية، وخلود الروح، ووجود الله الى حد أن لا تكون إلا معقولات تبعية فروضا  
 أو مسلمات كما يريد " كنت " أن يسميها . ذلك ليس شيئا آخر سوى المخاطرة

بحقائقها . فأما عن الحرية فإنها واقعة حتى لا حاجة به الى الايضاح ، بل حسبه أن يشاهد . وإن المسئلة الوحيدة التي يمكن وضعها إنما هي تعترف كيف أن هذه الميزة التي تخرج الانسان من القوانين العامة للأشياء يمكن أن تألف مع هذه القوانين ومع العناية الالهية التي تم عليها هذه القوانين . ولكن هذه المسئلة لا تدخل لها في علم الأخلاق ، وقد كان أولى " بكنت " من حيرته بلا فائدة أن يجعلها على علم ما وراء الطبيعة . وأما الروح فإن الأدلة التي نتخذ من طبيعتها الخاصة لإثبات أنها خالدة هي أثبت من الأدلة التي زعم " كنت " أن يستعصم بها . فانه اذا أمكن أن يقترن بواسطة المشاهدات الأكثر ضبطاً أن المبدأ الذي في الانسان يحس ويريد ويفكر هو شيء آخر غير المبدأ الذي يغذى الانسان ويحلم الجسم يعيش ، فانه يمكن بحق تقرير أن للبادئ المختلفة حظوظاً مختلفة ، ويمكن الوصول على آثار أفلاطون أو " ديكارت " الى الاعتقادات الثابتة في " فيدون " أو في كتاب « التأملات الميتافيزيقية » . أما عن الله فانه يمكن أن يقال " كنت " على الكتاب العاشر « للقوانين » وعلى « المقالة عن المنهج » . وتلك مذاهب لم يشأ أن يتبعها على ما يظهر . ومما يسوء بالنسبة " لكنت " أن هذه المذاهب هي مذاهب الحق . فلو أن " كنت " لزم التواضع وأضاف أدلته الى جميع الأدلة القائمة من قبل على الحرية ، وعلى خلود الروح ، وعلى وجود الله ، لكان قد أمكنه أن ينهي الكنوز العامة للانسانية . ولكن لما أنه قد رفضها جميعاً ، وهام في عماية الكبرياء ، وطمع في أن يحمل محل جميع أسلافه ، فعليه عدلاً أن يحمل مسئولية السقوط الذي دفع فيه الميتافيزيقا الألمانية التي افتتحت على آثاره هذه المذاهب المتولدة عن " انتقاده " . تلك المذاهب التي ستبقى صحيفة من الصحائف المؤلمة في تاريخ الفلسفة .

إن "كنت" مقتنع بنظرية الخير الأعلى الى حد أنه لا يتردد في أن يدين المذاهب اليونانية التي هي في عرفه قد فشلت في حل هذه النظرية . وإنه يعني على الخصوص من المذاهب اليونانية بالأبيقوريين والرواقيين . وقليلاً ما ذكر اسم أرسطو طاليس وأستاذه أفلاطون . وإن القليل الذي يذكره عنهما ليني عن معرفته الناقصة تقصاً عظيماً بمذهبيهما . ولكن هذا الجهل بعينه قد يقوم بعض الشيء عن ذمنا لغلطات "كنت" إن لم يبررها . ولو أنه كان قد أحسن تقدير المجهودات التي بذلت قبله ، لكان قد التزم سبيل التصدي في مشروعه . ولو أنه درس أفلاطون درساً كافياً ، لوجد بينه وبينه شيئاً من المشابهات الخفية ، وما خلا في الإشادة بذكر "أبيقور" الذي هو منه أبعد ما يكون ، إذ أنه ذهب فيه الى حد أن وصفه بالفاضل وسماه رجلاً عظيماً . إنه ليعجب كثيراً ويحق بمذهب المسيحية في الخير الأعلى ولكنه لم يفتن الى أن مدحه هذا المذهب مدح للأدب الأفلاطوني الذي نسي "كنت" ما استفادته المسيحية منه .

وفي الواقع أن نظرية "كنت" ليست من الصواب على ما يتصوره ، بل هي بعيدة عن ذلك كل البعد . فان القانون الأخلاقي - كما يلمه علينا الضمير - لا يقتضي من المرء أن يتأثر الخير الأعلى ، بل هو يقتضي فقط فعل الخير . وإن السعادة مهما استوهلت فليست إلا اعتباراً ثانوياً ، أو عبارة أقرب ليست اعتباراً يحسب العقل له حساباً . وذلك مبدأ كان "كنت" أولى من كل أخلاقي آخر بأن يعتنقه من غير أن يفتن في الوقوع في إغراق الرواقية . فانه لم يكن أحد أحسن منه أيضاً للقانون الأخلاقي ، ولفكرة اضطرار الانسان اضطراراً مطلقاً أن لا يجزم في إرادته ولا في تصرفاتها إلا بعد أن يستحضر هذا القانون . بعيد على الواجب أن يأمر بالبحث

عن السعادة التي يضحى به لها غالب الأحيان، و"كنت" أولى الناس بالاعتراف بهذه الحقيقة لأنه هو الذي ينادى عاليا الواجب « أيتها الكلمة العظيمة الرفيعة، أرى » « شئ حقيق بأن يكون لك أصلا؟ وأين يوجد جذر جذعك الشريف الذي » « يرفض بعزة كل مخالفة مع الأهواء » . وإذا كان هناك في قلب الإنسان ميل طبيعي ، فأنما هو بلا شك الرغبة في السعادة ، لأن هذا الميل يشمل جميع الميول الأخرى ، فينتج من ذلك أن هذا الميل هو على الأخص الميل الذي يحاربه فينا الواجب ، بل يقضى عليه أحيانا ، وإلا قضى على نفسه بالهزيمة . يظهر من هذا حينئذ أن "كنت" قد أخطأ في جعله الخير الأعلى موضوع الإرادة مادام أنه قد أدخل السعادة كركن من أركان الخير الأعلى . إنه لم يفتن إلى أن ذلك سقوط في الخطأ الذي نهى على المذاهب اليونانية ، وإيجاد للتأمل إلى حد ما بين الفضيلة وبين السعادة . ومهما قال من أن هذا لا يمنع من أن تكون الفضيلة هي الخير الأعلى ، فإنه قد كدر من صفاتها بضمها إلى ذلك الخير الآخر . ومن الخطر إخضاع الإنسان إلى هذا التخيير الدقيق . بل لصالحه ولصالح الحق يلزم أن يقال على طريق الجزم : إن الخير الأقدس ، الخير الأعلى التام إنما هو الفضيلة التي تدين لها — بكل ما بنا من رفق — بدون أدنى التفات إلى ما ربما يتبعها من الأجر، والتي يجب عليها أن تقتنع بأنها لا تفكر فيه .

إنه ليشق على أن أخالف "كنت" في مسألة من هذا القبيل خصوصا حينما أظن أنه قد أعارها كل التفات حقيق بنفسه الكبيرة ، فإنه كان يحس كما كان يقول : « أنه » في تحديد المبادئ الاخلاقية ، أخف تشويش يمكن أن يفسد صفاء المعاني » ولكنني مع ذلك لا أشعر بأدنى تردد ، وأعتقد أن ذلك القلب الشريف قد انخدع ،



ويظهر أن هذا هو مصدر وهمه . أجل إن من الحق أن العقل إذا رجع الى نفسه بلا تحيز، رأى بين الفضيلة وبين السعادة ارتباطا ضروريا ، وأن هذا الارتباط مع ذلك لا يمكن تحقيقه في هذه الحياة الدنيا . حتى أن الفضيلة يجب أن تكافأ، وأن عدل الله لا يخطئ، ولكنى أقول : إن تلك نتيجة لاتخص الانسان البتة، بل يجب عليه أن يترك أمرها الى قضاء القاضى الأعلى . ومن الاتيات بوجه ما على قدرته تعالى قصد الانسان الى أن يرتب تلك النسبة العادلة بين الفضيلة والسعادة، فإله وحده هو الذى يعلم سرها . والظاهر أن "كنت" لا يظن على الحياة ولا على الدنيا كما تفعل النفوس الضعيفة غالبا . ولما كانت الفضيلة لا تأبى البصر كانت في نظر "كنت" غير تعيسة في هذه الحياة الدنيا بالضرورة . حينئذ لا تكون مسألة الخير الأعلى كما وضعها مسألة عملية ، وإنما هي مسألة نظرية محضة . إنها في الفلسفة اليونانية مفهومة أكثر، لأن الخير الأعلى كان معتبرا أنه الغرض الأسمى للحياة، وكان يظهر أن من الحسن تحديد هذا الغرض للانسان الذى يجب عليه أن يجعله قيد نظره كهدف النبأ الماسر<sup>(١)</sup> . ولكن متى فهم القانون الأخلاقى كما فهمه "كنت" وأتخذ المبدأ الغائى للإرادة، لزم أن تترك السعادة الى ما تكون ، أعنى نوعا من العرض الموافق الذى يتعلق بعضه بنا في هذه الحياة، وبعضه يلزم أن نفوض أمره الى عدل الله واحسانه .

إن نظرية الخير الأعلى في مذهب "كنت" مهما ظهر من فسادها ، فإنها ضرورية لا صارف عنها، لأنه بدون الخير الأعلى يكون مضطرا الى ترك خلود الروح، ووجود الله، فإنه هو المنقذ الوحيد الذى يلجأ اليه في الخلافت الخيالية التى افترض

(١) أرسطو - الأدب الى نيقوماخوس ك ١ ب ١ ف ١٧

وجودها بين العقل النظرى والعقل العملى . فاعتمد على ذلك اللوح الواهن الذى لولاه لأصبح ما يخشى من الغرق أمرا لا يحصى عنه . فانه على خطى "هوم" قد خشى أن يصطدم بشعب الأدرية فيهلك ، ومع ذلك قد انتحل منها على رغم كل جهوده . فان العقل النظرى لم يخن عنه شيئا ، والعقل العملى لم يكن بأكثر فائدة من الأول ، فلاح له بفاة ذلك الشعاع فأسرع اليه . وان لم يكن ضوءا وهاجا ولا ثابتا ، لكنه مع ذلك هو الوحيد لا غير ، فلو لم يهتد به "كنت" لحكم على نفسه بالبقاء فى ظلمات لا صارف لها عنه . فانظر كيف تشبث بكل قواه بنظرية الخير الأعلى التى مهما كانت ضعيفة ، فانه لا شىء يمكن أن ينجيه إلا هى . على أنه لم يكن هناك فائدة من الابتعاد الى هذا الحد عن الطرائق العادية لأجل الرجوع اليها آخر الأمر من طريق أعوج . بل كان خيرا له أن يعتقد كبقية الناس فى السلطة العادلة للعقل وللضمير ، وأن يتمسك بالاعتقادات الكبرى التى يستشهدان بها على طبيعة الروح ومستقبلها وعلى الموجود الذى لانهاية له .

وقد ختم "كنت" « انتقاد العقل العملى » ببعض نصائح عامة فى غاية السموع على النهج الذى يجب سلوكه فى التربية لتنمية الأدب ، وفى الفلسفة لتنمية ارتقاء هذا الجزء من العلم ، وسنعود الى هذا الموضوع فيما بعد .

قيل فى الكلام على مؤلف "كنت" هذا : إنه أمتن أثر شادته العبقرية الفلسفية للفضيلة<sup>(١)</sup> . ثناء صادف محله اذا أريد صرف النظر عن الأسلوب وعن النمط ، بل عن النتائج الرئيسية التى هى محل اللوم كما قد فعلنا ، واذا لم يُعتد فى ذلك الثناء إلا بمقاصد

(١) كوزان — ترجمة أطلاقون — دليل فيليب ص ٢٨٠

المؤلف والمشروع العام لعمله الحقيقي بالإعجاب . فان "كنت" قد بحث — بعد أفلاطون ومن حيث لا يشعر أنه يقلده — فيما هي الفضيلة في النفس الانسانية في ذاتها وفي صفاتها الثابت . وقد درسها هو أيضا « بعيدا عن أعين الناس والآلهة ومن غير وقوف عند الرأي ولا عند الظاهر » ودفع هذه الدراسة الصعبة الى أعماق يظهر أنه لم يحرر أحد الى الآن على أن يصل اليها . فقد احتبس وحده مع العقل الذي اتخذه بدل الضمير في هذه "اللايرت" التي يعرف كل مسالكها . وإن الخيط الذي يرسله يظهر عليه التعقد أيضا ، فلا يسهل اقتفاء أثره المظلم في غالب الأحيان . ولكن التطبيق الذي يأتي به لإظهار مطوياته جذاب هام . فانه لا شيء من أفكاره حتى الخفى منها وحتى حيرات مذهبه إلا استرعى أنظار قرائه وأخذ بقلوبهم ، ومن هذه السياحة يرجع المرء وهو يمد سراه إن لم يكن لأنه سلك خير طريق وأقصره ، فعلى الأقل لأن نفسه قد امتلأت باحترام من كان يهديه في هذه السياحة . بل يعود المرء رغما عما في هذا الطريق من الشوك بشيء من صفاء القلب الذي يشعر به الانسان عند رؤية شيء جميل ، أو على أثر فعل جميل . فان المرء يتمتع بمشاهدة الفضيلة ، إن لم يكن في اللوحة التي رسمها "كنت" فعلى الأقل في روح "كنت" عينه التي هي أحسن كثيرا من تلك اللوحة قليلة الضبط أحيانا . وبهذا المعنى يستحق « انتقاد العقل العملي » كل ثناء . فانه لا شيء يعادله في مؤلفات العقل الانساني إلا المحاورات الكبرى لأفلاطون ما عدا ما هي عليه من الرشاقة السامية التي لا يطاولها فيها مؤلف . ولم يوفق الواجب إلى أن يكون له داع خير من "كنت" . كذلك الفضيلة إذا وجدت قلما ماهرا لتصويرها ، فانها لن تجد عقلا أرجح من عقل "كنت" لفهمها ولا قلبا أظهر من قلبه ليحبها إلى الناس .

ولإتمام تقدير الخدم التي أداها " كنت " إلى علم الأخلاق يلزم تقدير مؤلّمين كبيرين يحتويان على تطبيق النظريات الواردة في المؤلف الأول . وهما : « المبادئ الميتافيزيقية للأخلاق » و « المبادئ الميتافيزيقية لحقوق » . وإني لن أطيل البحث في هذين الأثرين على الرغم من مكاتهما من الاستحقاق . ولكنه يكون من الظلم السكوت عنهما ، لأن في ذلك تقصيرا عن معرفة عبقرية " كنت " حق المعرفة . وعلى ذلك سلاحظ بعض ملاحظات عليهما .

أما تبويب هذين الكتّابين سميّا أولهما فهو على غاية من الإحكام . تقسيمهما واضح وأسلوبهما مضبوط ، وبصرف النظر عن بعض الصيغ فان قراءتهما سهلة نوعا بشرط أن يكون للقارئ إلمام سابق بنظريات " كنت " . وفيما خلا المعاني التصورية المحضة فإن أفكار الفيلسوف تصير أوضح وأفيد عند ما يعالج المعاني المرتبطة بالحقائق الواقعية . إنه يعلم حق العلم المسادة التي يقرها ويعرف أن يجعلها قريبة التناول لجميع العقول المنتبهة . مهما كان شأنها من التعمق . وإنه ليكثر في هذين المؤلفين من جهات النظر الجديدة والفجائية . ولم تكن عبقرية " كنت " تظهر في أجل حصافتها ، وأتم دقتها ، وأسّد نظامها بمثل ما ظهرت به في هذين المؤلفين ، وإنه ليحسن الإشباع في هذا الثناء الذي يتندر أن يوجه إليه . فان " كنت " مبدع غير مقلد في كل ما وضعه من علم ما وراء الطبيعة ، ولكن كم يصادف المرء من المتاعب في سبيل نتيجته وتفهمه ؟ وكم من المتاعب عاناها هو نفسه في سلوك سبيله لعدم اعتدائه بعلم البيكولوجيا الذي هو الهادى الحقيقى ! وليس الأمر كذلك ههنا بل على العكس ، فان استاذ " كونيكر برج " ولو أنه قليل الاختلاط بالناس ، وأنه ليس حقوقيا بمهته ، قد نفذ في أسرار القلب الانسانى ، واطلع على المشكلات

الخفية في الحقوق ، واقتبس بهذه الدراسة العميقة من النور ما يتلأأ من فكرته ، بل من الصورة التي يصورها بها . فاذا أريد تقدير أسلوب " كنت " فانما يلزم الاعتماد في ذلك على هذين المؤلفين وإن لم يكونا أشهر مؤلفاته ولا أهمها .

تنقسم المبادئ الميتافيزيقية للأخلاق الى كتابين غير المقدمة ، أفرد أحدهما بالكلام على واجبات الانسان نحو نفسه ، والثاني على واجبات الانسان نحو الغير . تقسيم بسيط جداً وهو مع ذلك تام قد عززه " كنت " بالتحليل المفيدة . ولم تكن عظمة الشخص الانسانى قد فهمت ولا وضحت بأحسن مما فعل " كنت " في هذا الكتاب ، كذلك لم تكن خفايا طبيعتنا الأخلاقية ليكشف عنها القناع في أى مؤلف مثل ما كان في هذا المؤلف . وقد أردف كل باب من هذه الأبواب بالمسائل الخاصة بالضمير ، باعتبار أنها تطبيقات لهذه النظريات ، مرجعا إياها الى الحوادث اليومية العادية للحياة ، مما يزيد في فهم إحكامها وغرضها ، ومع أن هذا الججاج الأدبى يدل على شيء من الشذوذ ، يجذب النفس ويعامها . وقد يستعمل هذا الفيلسوف تعابير بغة مبتذلة ، ولكن هذا الابتذال في اللغة لم يكن مطلقا في غير محله في الموضوعات التي أباح لنفسه التبذل فيها ، بل على الضد من ذلك يساعد على جلاء القواعد وإلباسها ثوبا قشيبا .

وإني لا ألاحظ على « المبادئ الميتافيزيقية لعلم الأخلاق » إلا ملاحظتين : احدهما فيما يتعلق بالصدقة والأخرى فيما يتعلق بالدين .

عزف " كنت " الصداقة التي هي في رأيه ارتباط قوى للحب مع الاحترام . فلم يحسن أفلاطون ولا أرسطو كما أحسن هو في هذا التعريف . ولكن " كنت "

قد وضع المثل الأعلى للصدقة في موضع من السموات بحيث لا يكاد يصدق أنها ممكنة في الواقع . ويزأ بالكاتب الرومانيين الذين يذكرون أمثلة "أوريست" و"بيلاذ" و"تيزيه" و"بيريطوس" على أنها خير الأمثلة ، ولقد كنت في غنى عن التنبيه على هذه اللأدرية التي هي فوق ذلك تشف عن كره الانسانية لولا أن "كنت" استند الى حديث مزعوم لأرسطو : « يا أصدقائي الأعزاء إنه لا يوجد أصدقاء أبدا » في حين أن أرسطو لم ينطق البتة بمثل هذا الكفر . وإن كتابين من علم الأخلاق الى "نيقوماخوس" هما على متناول اليد لتكذيب هذه الفرية التي ينسبونها اليه . وكل ما قال أرسطو هو أنه إذا كان للراء أصدقاء كثيرون فعنى ذلك أنه ليس له صديق واحد حقيقى<sup>(١)</sup> ، وإن الذى حدا "بكنت" الى هذا الزعم هو خطأ في الرسم في النسخة اليونانية . خطأ يفقره علم اللغة بسهولة ، ولكن علم الأخلاق لا يستطيع أن يتساهل الى هذا الحد ، فان "كنت" — وقد اعتبر رأى أرسطو الذى لم يكن من شأنه عادة أنه يعطيه من الاحترام ما أعطاه هذه الدفعة — قد حاول أن يثبت عدة ملاحظات ظنها لا تقبل التنفيذ لإيضاح أن الصداقة مستحيلة استحالة مطلقة تقريبا . إن الصعوبات التي بينها واقعية ، ولكنها مع ذلك ليست مما لا يذلل ، ولقد كشفت لنا تجارب الحياة في غالب الأحيان عن صداقات مخلصات لا تدع محلا للشك في أمرها . وكل ما تشبهه أقوال "كنت" أنه هو ذاته لم يكن بحسب الظاهر أهلا للصدقة ، وأنه إما لبرودة في نفسه ، وإما لسوء ظن مبالغ فيه لم يتخذ أصدقاء أمناء . وهذا استعداد خيىث بالنسبة لعالم أخلاقى من شأنه أن يحجب عنه أحلى أجزاء الموضوع الشريف الذى يدرسه وأكثرها تعزية .

(١) أرسطو . الأذنب الى أرسطو ك ٧ ب ١٢ ف ١٨

وعلى هذا يكون رأى "كنت" فى الانسان أنه غير قابل للجمعية، فى حين أنه مقدر عليه أن يعيش فى الجمعية . ولقد كان الأقدمون وعلى الخصوص أرسطو أغزر حكمة، إذ قالوا على الضد من ذلك : إن الانسان كائن مدنى وسياسى بالطبع، فمن أين "لكنت" عدم قابلية الاجتماع الذى يهتم به نوعنا الانسانى؟ لاشك أنه رأى الانسان الذى هو ميال بطبعه إلى أن يفتح قلبه لأمثاله ينشى مع ذلك أن ياتهم على أسراره خوفا من أن يسيثوا استعمالها ضد شهرته أو طمأنينته . ومن الجائز أن يكون لهذا الفيلسوف — وهو تحت الحكومة التى كان تحتها، وفى الجمعية التى كان يعيش فيها — أسباب جدية حملته على أن ينصح بالتبصر والتحفظ، ولكنه كان أخلق بنفسه الكبيرة أن يترفع عن هذه العوارض الحقةرة، وأن لا يصم الطبع الانسانى بهذه الوصمة التى لا تلتصق بحق إلا بزمن معين أو بلد على وجه التخصيص . ومما لا ريب فيه أن "كنت" يكون قد أطاق روابط اجتماعية كان مضطرا لأن يراها فى وسط ربما كان غير لائق به، فاستدرجته بوادر ظنون شخصية، فألصق بالطبع الانسانى ما لم يكن إلا ضرورة خصوصية لمركزه الخاص . ومهما كان رأى "كنت" فى الانسان فإن الانسان ليس غير قابل للجمعية حتى على المعنى الذى يقصده . وغاية الأمر أنه فى بعض حكومات معينة، ومع أشخاص معينين ينبغى للمرء أن يعرف أن يسكت إذا كان يهيم أمر راحته، وإذا كان الواجب لا يأمره أن يلقي بنفسه فى خطر الصراحة . فانظر كيف شك "كنت" فى الصداقة وربما كان محروما منها لسوء الحظ .

أما الملاحظة الخلاصة بالدين فهى أكثر خطورة .

يزعم "كنت" أن علم الواجبات نحو الله خارج عن الفلسفة الأخلاقية، واعتقاده فى ذلك متين الى حد أنه قد ذكره فى موطنين أو ثلاثة مواطن مختلفة بنهاية الشدة .

إن هذه النظرية من الأهمية بحيث يلزم وزن أسبابها بغاية الالتفات . لم يشتغل أرسطو إلا قليلا جدًا بالعلاقات بين الانسان وبين الله، لأنه لم يكن ليمتقد لا في العناية الإلهية ولا في خلود الروح . أما أفلاطون فهو على الضد من ذلك، قد أفسح لهذه الروابط عملا واسعا، وفي محاورته الجميلة في القوانين — وهي آخر ثمرات حكمته وأنضجها — قد ألح في تقرير هذه الروابط بكل ماله من قوة . وأما "كنت" فإنه يريد أن يحذف هذه المسائل من دائرة علم الأخلاق، ويظهر لي أن هذا خطأ مبين .

تلك هي أدلة "كنت" :

« إن شكل كل دين — إذا عني بالدين مجموعة جميع الواجبات باعتبارها قواعد إلهية — يتعلق بالفلسفة الأخلاقية، لأن الأمر لا يكون هنا إلا بصدد علاقة العقل بالمعقول الذي يتخذه لنفسه من الله . أما الدين من حيث مادته «  
 « أي مجموع الواجبات نحو الله أو العبادة التي يجب أن تؤدي له فإن عمله هو «  
 « خارج حدود علم الأخلاق الفلسفي المحض . وإن العقل من أجل أن يجعلنا «  
 « فحس الفريضة الأدبية يجب عليه أن يفترض موجودا خارجا عنا يفرض علينا «  
 « تلك الفريضة . لكن هذا الواجب لا يتعدى حدود المعقول الذي تتخذه من «  
 « ذلك الموجود . هذا واجب على الانسان نحو نفسه، فليس واجبا موضوعيا «  
 « أن يؤدي الانسان واجبات الى موجود آخر<sup>(١)</sup>، إنما هو واجب شخصي محض، «  
 « الفرض منه تبييت السبب الأدبي في عقلنا الخاص المقنن . فاذا أردنا أن نذهب الى أبعد من ذلك، قلنا إن الدين معتبرا في حدود العقل البسيط لا يمكن أن يكون

(١) راجع زيادة على قواعد ميثاقينا الأخلاق وانتقاد العقل العسل المبادئ الميثاقية بقية للا دب .

ص ٢٥١ ترجمة "يسو" الطبعة الثالثة .



إلا التوافق بين العقل العملي وبين مذهب معين . وقد صقَّ طرباً " كنت " لنفسه  
إذ لم يُدخل الدين البتة في علم الأخلاق كما يفعل غيره عادة .

في مذهب أفلاطون وفي مذهب " ديكارت " أنه إن كانت هناك مشكلة تتعلق  
ضرورة بالفلسفة ، فهي مشكلة وجود الله . ولقد وقف كلاهما كل قدرة عبقريته على  
إيضاح هذه الحقيقة التي هي حلّة كل الللل الأخرى . أما " كنت " فانه بفضل  
تخرجه المنطقي المحض ، بل ربما بفضل حبه للشذوذ عن الطرق المسلوكة لم يتبع هذه  
الحكمة ، بل يرفض بدياً حق العقل المحض في أن يعرف الله . وينكر في " ما وراء  
الطبيعة " هذا الأصل الأساسي الذي اختلط في ذهن " كنت " بأصل وجودنا  
الخاص وبأصل فكرنا الخاص . ثم ظن " كنت " في معرض العقل العمل أنه يستطيع  
أن يتمشى الى أن يجعل وجود الله أمراً مسلماً ، أو بعبارة أخرى أمراً فرضياً ضرورياً  
للايضاح المنطقي لمفهوم أخلاقي . أعني أن " كنت " الذي لا يجرؤ أصلاً أن يجزم  
بوجود الله باسم العقل النظري لم يجزم إلا بوجود معقوله باسم " العقل العملي " .  
فإنه أذن مجرّد معقول لا يحمله الانسان في نفسه وإنه يوجد لحاجة وفاق الانسان مع  
نفسه . ومتى رُدَّ الله الى هذا الحد لم يكذب يكون له أى حق في عبادة الانسان إياه .  
ومن ثم تعرف كيف نفى الفيلسوف من العلم اللاهوت بتمامه على رغم أمثلة أسلافه  
الشهيرة .

عبث أن يطلق " كنت " اسم الدين على مجموع جميع الواجبات التي يفرضها الله  
على الانسان ، أو بعبارة أولى - ليبقى متمشياً مع نظرية الاستقلال - الواجبات

(١) وقد وضع " كنت " هذا التوافق في كتاب خاص « الدين في حدود العقل » ترجمه الى الفرنسية  
المسيو " ترولاو " وقد ترجم المسيو " بوليا " و " لورن " مختصره المنسوب أيضا الى " كنت " .

التي يفرضها الانسان على نفسه . لم يكن أحد ليفهم الدين بهذا المعنى . فان مجموع الواجبات يسمى علم الأخلاق، والدين هو من بين هذه الواجبات مجموع الواجبات التي تقرر بعض علاقات بين الانسان وبين الموجود الذي لا نهاية له ، والذي منه يتلقى القانون الأخلاقي الذي ينبغي أن يهديه ويجعله ما هو . فيكون الدين على هذا المعنى هو جزئا ضروريا من علم الأخلاق ، ولا أظن أخلاقيا واحدا يستطيع اليوم أن يشرك "كنت" في تخرجاته إلا إذا شركه في كل مذهبه . على أن "كنت" نفسه يقتر بأن الانسان يعترف في عقله بقانون أخلاقي يشعر بأنه واجب عليه طاعته واحترامه ، وأن الانسان بخضوعه للقانون على هذه الصفة لا يجب عليه للشارع شيء ! تناقض بين . فان الانسان متى احترم القانون الأخلاقي هذا الاحترام الخالص كما يفعل "كنت" ، وجب عليه بحسب الظاهر شيء من الاعتراف بالجميل لذلك الذي مكنتنا من اتباعه بأن صيرنا أكفاء لفهمه . غير أن مذهب العقل المحض يتعارض مع هذا المعنى بلا شك ويجعل بكل ثقله أيضا على « العقل العملي » الذي يحاول أن يتخلص من تحت نيره الثقيل الضيق للغاية .

أليس يجانب العبادة الخارجية التي ليس من اختصاص علم الأخلاق أن يدبر أمرها ، توجد عبادة داخلية لا يريد "كنت" أن يحسب لها حسابا ؟ عبادة إغفالها لا يعتبر حذفها . وعبئا يقيم الفيلسوف هذا الدليل : إذا كان وجود الله أمرا مسلما لدى العقل حينما يريد استقصاء معقولاته ، فان الدين الذي يدين له به عقل الانسان وقلبه هو مسلم ذو سلطان أكبر . ألا إن مذهبا يتعرض لإنكار هذه الحاجات الشريفة أو حذفها لمذهب جاف أعمى .

قد يمكن الظن بأن نظرية "كنت" قد دفعه إليها احترامه للدين الذي يعيش في وسطه، وأنه خشي الاعتداء على حقوق يعتبرها إحدى كفالات النظام الاجتماعي، ولكن "كنت" لا ينزل عن رأيه أمام اعتبارات من هذا القبيل. فانه يؤول الدين المسيحي على هواه، وإنه هو من أوائل من ابتدوا التهجم على الدين الى حدّ ذهب آخرون به على آثاره الى أبعد من مدهاء. وقليلًا ما يقصد أن ينكر احتكام الفلسفة في هذه المواد، كما تقرر ذلك في تأليف شتي، ولم يعتبر هذا من أقل أعماله نفعا. ولكنه ينكر على علم الأخلاق كل هذا الجزء من اللاهوت الذي يختص بواجبات الانسان نحو الله. ويتركنا حينئذ أمام الله لا نتمركنا اليه عاطفة، كأنما نحن لسنا مدينين له بأى شكر ولا بأى إجلال. وإني لا أتأخر عن أن أعيب على "كنت" هذا الانقطاع الكبير في سلسلة منهجه الأخلاقي، فان التسليم به كما هو انتصار لأعداء «العقل» الذين ينعون عليه أنه مجرد عن كل قوة للارتقاء الى مقام الله ومعرفته ومحبته. وتلك إحدى النتائج السيئة التي تنجمها لا أدريه "كنت".

بعد «المبادئ الميتافيزيقية للأخلاق» أقنصر على ذكر رسالة عجب في البيداغوجيا أسفا على أني لا أتناول من أسرها الا ذكر اسمها. ذلك «كتاب من ذهب» كما يسميه الألمان لما يحويه من الحكمة وسعة المبادئ العملية<sup>(١)</sup>.

قد لا أقف بعد ذلك طويلا على «المبادئ الميتافيزيقية للحقوق». فان ذلك يخرجنا عن حدود الموضوع الذي نحن بصدد دراسته على الخصوص. لقد وضع

(١) هذه الرسالة ليست مكتوبة بقلم "كنت" - بل هي ملخص دروسه مصدق عليها منه، وقد ترجمه

للفرنساوية السيوج. تيسو، وشركه ابنه الشاب في جزء من الترجمة. وطبع في باريس سنة ١٨٥٤

في الطبعة الثالثة للمبادئ الميتافيزيقية للأخلاق.

أفلاطون في «القوانين» نوعا من بيان الحدود . وهذا التحول ليس هو الفرض الذى قصد إليه «كنت» ، لأنه يقتصر على تقرير المبادئ الأكثر عموما للقانون الخاص وللقانون العام . ولم يوفق أحد الى إيضاح الروابط المتينة التى تربط علم الحقوق بعلم الأخلاق بمثل ما وفق «كنت» . ان ميتافيزيقا الأخلاق تشمل كليهما باعتبار أنهما جزآن أصليان لها . ان جميع الواجبات تنقسم الى واجبات قانونية ، أى أن تشريعها يمكن أن يكون خارجيا ، وواجبات فضيلة ليست خاضعة إلا الى تشريع داخلى محض . ومن هذا ينتج التمييز العميق بين علم الأخلاق وبين علم الحقوق . فان علم الأخلاق يكتب علينا بعض أفعال ، الواجب وحده هو سببها . وأما علم الحقوق فانه يفرض علينا بعض أفعال أيا كان سببها الموكول الى محض اختيارنا . ان القانونية هى ميدان الاكراه ، أما الأخلاقية فهى على الضد من ذلك ميدان الحرية أو الاستقلال . جميع الواجبات القانونية يمكن أيضا أن يكون واجبات فضيلة ، ولكن واجبات الفضيلة ليست دائما واجبات قانونية .

فاذا كان «كنت» يجعل القانون تابعا لعلم الأخلاق ، فمن باب أولى يجعل السياسة تابعة له . إنه لأحكم عقلا من أن لا يفهم الى درجة ما أن يعذر الحريات العسيرة التى تضطرب فيها السياسة ، ولكنه يريد أن يسق لها خططا أحسن ، ولا يأس من تحويلها . يرى أن الفلسفة فى زمانه قد تضاءلت الى حد التوقف الأفلاطونى . ولكنه يتدخل شخصيا فى الأعمال العمومية لعصره ، ولم يخش أن يقترح مشروع سلام دائم فى الوقت الذى كانت فيه حرب ثورتنا (الفرنسية) تصلى أوروبا والعالم جميعا بنارها وبذلك كان يقتحم السخرية التى تترتب على احتجاجه غير النافع الذى يعتبره بلا شك واجبا عليه . ان الأفكار الصالحة التى يقترحها على الأمم ورؤسائها

ليست البتة خيالية، وإن كانت في الحال ليست مقبولة في العمل . ومهما يكن من بقاء نصائحهم عقيمة، فإن من أسباب التعزية أن يسمع الناس الحكيم ينادى الأمم والملوك : « ينبغي أن تنظم الأمة سلوكها في كل مملكة على قواعد الأخلاق »  
« والقانون كما يجب على الممالك أن ترعى هذه القواعد في علاقاتها المتبادلة مهما »  
« يكن من تمويه الاعترافات التي تستتجها السياسة من التجربة . وحينئذ »  
« لا تستطيع السياسة الحققة أن تخطو خطوة من غير أن تتبع فيها أوامر علم »  
« الأخلاق، فانها متى اتحدت مع علم الأخلاق، لم تعد بعد ذلك فنا صعبا ولا »  
« معقدا . إن الأدب يفك العقدة التي لا تستطيع السياسة حلها . يجب اعتبار »  
« حقوق الإنسان مقدسة ولو ضحى في ذلك الملوك بأكبر الضحايا . لا يمكن »  
« في هذا الصدد التنازع بين الحق وبين المنفعة . وإن السياسة يجب أن ترع »  
« أمام الأدب » .

لقد أعلن " كنت " هذه المبادئ القويمية منذ ستين عاما ( سنة ١٧٩٥ ) ولكنا على رغم ما قطعت الأفكار العامة من مراحل التقدم في هذه المدة، ما أبعدها إلى الآن عن الفرض الذي ترمى إليه حكمة الفيلسوف . والظاهر أن الملوك والأمم لم ينتلق بعد دروسا قاسية . ولكنني أحول النظر عن هذا المشهد، وأعود إلى علم الأخلاق الذي تركته لحظة، اقتفاء لخطوات " كنت " .

من التحليل الذي أجرته أنا على مؤلفات " كنت " الرئيسية يمكن أن يرى بالاختصار كيف كانت جرأة مشروعاته وعظمتها . فانه درس بادئ الأمر العقل في ذاته بصرف النظر عن كل اعتبار تجريبي، وعن كل تطبيق عملي . ثم درسه في تطبيقه على الأدب . وهذان هما قاعدتنا البناء . ثم تتبع العلم في أهم مظاهر نموه،

علم الأخلاق بالمعنى الخاص وعلم الحقوق طائفاً بعض الطوائف بالسياسة . فهو على ذلك قد حاول فحص علم الأخلاق فحصاً دقيقاً في أبعده أصوله ، وفي مبادئه الخاصة ، وفي نتائجه . واستمر يتعاطى قصداً هذا العمل الطويل في مؤلفات عديدة من غير أن يتحول لحظة واحدة عن موضوعه ولا عن قصده . وقد نجح في أن جعل علم الأخلاق علماً كاملاً ، وأكسبه من بعض الوجوه ضبطاً شافياً ما كان به من قبل ، ولم يكن ليظهر أنه خليق به عند بعض العقول المتعصبة على رغم هذا المثل القاطع . ومع أنه أسسه على قواعد منارة في لأدرية « العقل المحض » فإنه قد رفعه الى أوج لا يمكن إنزاله عنه ، ثم وضع قانون الواجب التوضيح الذي كان بحاجة إليه . ولقد كان في الامكان أن يجعل هذا الايضاح سهلاً وأشدّ بهاءً ، ولكن ليس في الامكان أن يجعل هذا الايضاح أشدّ قوة . إن في أسلوب ” كنت “ من التقعر والقيح ما ليس سائفاً حتى عند المعلمين . ولكن هذا الأسلوب الانشائي الذي يضر بنشر الحق ربما كان ضرورياً لعبقريته في اكتشافه . وإنا وضعنا جانباً محاولة أفلاطون لما بها من رفعة الأسلوب ورشاقته ، وجدنا أن أسلوب أرسطو خير من أسلوب ” كنت “ فلو أن ” كنت “ سلك طريقة غير هذه وكانت بالطبع تكون متكلفة ، لكان يخشى أن لا يكون هو ما هو . فإنه هو وحده الذي يعلم الأدب حقيقة ، في حين أن الآخرين إما يقررونه وإما يوحون به . وإنها لدراسة شاقة حقيقة يحشمنها إياها ، ولكن الموضوع يساوى هذا التعب . فإن من أخذ الأدب على منهاجه لا يأسف على أخذه ، وإن الجزء الذي يصيبه يفوق كثيراً المشقة التي بذلت فيه .

انتهى بي الكلام على ” كنت “ .

إذا كان من اللازم ترتيب مراكز هؤلاء العظماء الذين حلت أفكارهم ، فاني لا أتردد في أن أضع أرسطوطاليس في الصف الثالث و "كنت" في الثاني وأفلاطون في الأول . إن القياس الذي قست به هذا الترتيب بسيط جداً : إنه قياس الاعتقادات التي أيدها كل واحد منهم ووضحها . فاني لأنسى في أرسطو نظرياته العجب في الفضيلة ، وفي الحرية ، وفي العدل ، وفي الصداقة . ولكن أرسطو قد اتخذ في غرض الحياة نفسه ، إذا فترض أنه السعادة ، ولم يعتقد في مستقبل الروح ، ولم يقل شيئاً على علاقتها بالله ، وذلك نقص فاضح في مذهب أخلاقي . أما "كنت" فانه لم ينكر أى معتقد من المعتقدات الأصلية للعقل الانساني . ولكنه فيما عدا القانون الأخلاق الذي لم يفهمه أحد أحسن من فهمه إياه مع كونه نقله من موضعه ، لم يسلم بها إلا بالواسطة . وإن الايضاحات المنحرفة النظر التي وضحها بها لم يكن من شأنها أن تثبت في أزمان الشك وعدم التصديق . فان « الكريستيزم » (تحديد الفهم الانساني) أو (إفقال باب الاجتهاد) أشد استحياء في علم ما وراء الطبيعة من أن تكون ثابتة القدم ماضية العزيمة في علم الأخلاق نفسه . وإن «العقل العملي» لا يبيع لنفسه إلا إصدار أوامر مبهمه تحت لا أدريه العقل المحض . في مذهب "كنت" الحرية ، وخلود الروح ، والعناية الالهية هي أمور أولى بها أن تكون ممكالت من أن تكون حقائق واقعة بالفعل . فاما أفلاطون فما أبعد عن تلميذه وعن منافسه ! إنه فيما عدا شيئاً من التشاؤم على الحرية لم يفته ولا واحد من المعتقدات الكبرى للعقل الانساني إلا أرسل عليه أشعة النور الساطع . وماذا زادوا بعده على هذا الكثر؟ وأي مبدأ جديد اكتشفوه؟ وأي إيضاح فات قريحته البقرية فاشتغلوا هم بتقريره؟ من الجائز أنه وجد من هو أكثر منه تعمقاً ، فهل وجد من هو أكثر منه توفية لهذه

الموضوعات؟ وعبثاً أسائل القرون، فانها لا تزيد على أن تضع تحت أنظارنا ما اغترفت وما لا تزال تعترف من ذلك الينبوع الذى لا ينضب .

لا محل للدهش من أن قياس الاعتقادات هذا يجب أن يكون هو الحكم فى الثلاثة المذاهب . فى الأدب — كما قال بحق أرسطو — العمل أهم من النظرية . ولكن ماذا الذى يمكن أن ينظم العمل إن لم تكن المعتقدات ؟ فانها سواء أ كانت بارزة أم مستترة، واضحة أم غامضة، بادرة أم بعد روية، هى التى تضبط السلوك حتى فى وسط عواصف الشهوة أو حسابات المنفعة . إنها العوامل الخفية القوية للقلب . وإنها حتى فى الطبائع الأكثر خشونة والأكثر جهالة هى القائدة الوحيدة . إنها لا تبرز دائماً إذا كانت رديئة، وأحياناً ينبغى أن يُفصح أمرها وأن تُتَرَع من الظلام الذى تخفى فيه كما انتزعها سقراط من "عمرغياس" و"بولوس" و"قليقليس" . ولكن هذا لا يقلل من ثبات سلطانها ولا يضعف من قوتها فانها ناتجة من طبيعة الانسان ذاتها، ويكون من التناقض البين أن نتصور موجوداً موصوفاً بالعقل يستطيع أن يتخلص من نير هذا السلطان . وحينئذ يكون آحرماً يُهْتَم به فى علم الأخلاق تكوين معتقدات . ذلك يكون تحصيل حاصل، وإن أكبر الأخلاقيين هو ذلك الذى وجد أحقها وأحسنها وأكثرها ثباتاً . فمن ذا الذى يستطيع أن يدعى مساواة تلميذ سقراط فى هذه المعانى .

أضف الى ذلك أنه هو الأول فى الترتيب الوجودى، كما هو الأول فى العبقريّة، وأنه إذا كان الخلق مديناً له بشيء كثير، فانه هو وأستاذه ليسا مدينين لمن سلفهما إلا بشيء قليل . فانما كان علم الأخلاق قبل سقراط وأفلاطون ومن بعدهما؟ من ذا الذى استطاع أن يزعم ما أساءه من هذا العلم الذى قد جاءت المسيحية فأقرته



وختمته بخاتم الله؟ ينبغي أن تعترف حكمة عصرنا هذا بأن كل ما لدينا معترف من بحر الفلسفة اليونانية، وأن اغريقية نفسها التي هي من وجوه عدّة مستحقة لشكر العقل الانساني ليس لديها أدب أجمل ولا أظهر من هذا الأدب. وليس من شأن هذا الاعتراف أن ينجلنا، فانه لا ينقص شيئا من قيمتنا التي زادتها المسيحية، ولكن من الواجب الذي يحتمه علم الأخلاق أيضا أن يجزى بالشكر جزاء وفاقا ذلك الذي أوجده. قد يأثم المرء بأن يتمتع بثروته دون أن يفكر أحيانا فيمن كان مصدرها، ويضعف ذنبه عظم الخيرات التي نسيها. إن الاعتقادات لتؤثر في الجمعيات كما تؤثر في الأفراد سواء بسواء على الأقل. وإن التمدن الحديث الذي يحق لنا أن نفخر به لا يكون ما هو إذا لم يفكر أبدا في طبع الانسان وفي كرامته وفي واجباته وفيما قدر له على مثال ما فكر أفلاطون. وإذا نظرنا الى الأشياء عن كثب، سهل علينا أن نكتشف بين الأفلاطونية وبيننا اشتراكا تاما في الاعتقاد، وحسبنا للاقتناع بذلك أن نقرب "كنت" ممثل زماننا من سقراط ممثل زمان "بيركليوس".

مادام تاريخ العقل الانساني لم يصل الى ما وراء الزمن القديم الوثني فانه يوشك أن لا يمكننا من أن نقدر تقديرا عادلا قيمته وقيمتنا نحن الذين هم ورثته مباشرة. ونظرا الى أننا قد اعتدنا أن نعيش في هذا الجحوى الصحو، ظننا بحكم هذه العادة الطويلة أنه لم يكن البتة من قبله زمان غيره، وعلى رغم الفروق التي أريد أحيانا تفريرها بين المسيحية وبين الوثنية، قد أحسنا بواسطة العقل والذوق والأدب أننا جميعا من عائلة واحدة. فقيا عدا التقدّم الذي أتى به الزمان ضرورة في الأجناس التي نحن منسوبون اليها، لا تكاد نعرف فروقا بيننا وبين القدماء. إننا لا نزال نعيش عيشهم. ومهما اجتهدنا في أن نقارن بيننا وبينهم، فإن كبرنا وتواضعنا كلاهما على السواء لا يستطيعان بعد لأي

أن يميزنا عنهم، لأن حدود المشابهة متقاربة جدًا، ولأننا في الواقع نسير وإياهم على مبادئ واحدة. إن علاقات الإنسان بأمثاله، وبالطبيعة، وبالله هي تقريبا بينها. إنها قد تحسنت، ولكنها لم تتغير البتة. فان الإنسان في كل زمان يعتقد أنه وجد ليسخر الطبيعة التي هو سيدها، وليعبد الله الذي خلقه، وليتمتع بالحرية التي خلق لها. ولكننا كلما جؤدنا العلم بالماضى السابق على الجاهلية والذي ربما تولدت هي عنه، شاهدنا أن الاعتقادات الأدبية — التي اعتبرناها ملكا للإنسان على الشيوخ — هي الميزة الخصوصية لنا ولآبائنا. فان من الآثار الصحيحة المقدسة ما يدلنا على أن بعض الأمم الموصوفة بالذكاء اعتقادات ليست أقل من اعتقاداتنا من حيث كونها نتيجة فكر وتدبر، ولكنها مخالفة لها جَدَّ المخالفة. إن تلك الأمم قد درست هذه الموضوعات الجدية بقدر ما درسناها نحن واليونان، وإن المؤلفات التي أودعوها اعتقادهم تجل عن الحصر وهي تناقض بين المناقضة المبادئ التي يظهر لنا أنها أساسية جدًا وبديية للغاية، فانهم أنكروا كل شيء، بل جهلوا كل ما بين أيدينا الآن من الحقائق الثابتة كشخصية الإنسان، والحزبية، وتجمود الروح، ولطفها، ومستقبلها، وما قدر لها وهو عندهم ليس إلا العدم الذي منه خرجت واليه تعود، جمدوا وجود الله الذي لم يخطر لهم على بال بحسب الظاهر من أمرهم، والذي لا يحدونه ضروريا لفهم الطبيعة التي يخافونها، ولا العقل الذي ينكرونه، ولا الحياة التي يكرهونها. بعد التفكير الطويل لم يكن يبلغ الإنسان حد أن يميز بين ذاته وبين المادة التي يعيش في وسطها، فتقل إلى مستوى البهيمة، بل إلى أنزل منها، مختلطا بالعناصر المشوهة المجردة عن كل نظام، واعتقد نفسه خاضعا إلى مسخ مؤلم لا نهاية له تحت ضغط ضرورة لم يمرؤ أن يطلق عليها أى اسم كان. فلم يشعر بشيء لا من قوته ولا من

عظمته ولا من طبيعته الحقيقية . ومع أنه لم يستعن لخلاصه إلا بنفسه ، لم يستطع أن يجد فيها عند اليأس همة ولا كرامة . ولكن على رغم ضلالاته العميقة لم يستطع أن يستسلم استسلاما تاما ، فانه كان يحترم الفضيلة بما يقرب لها من القرابين ، وبما يتزاف لها بذلك الانتحار ، وذلك ليس من الانسانية في شيء .

يرى من هذا أنى أريد أن أتكلم على المذاهب الهندية ، وعلى الخصوص على مذاهب البوذية التي ربما نعرفها الآن أكثر من الوثنية القديمة بفضل الأعمال اللغوية الباهرة التي جرت في انكلترا وفرنسا وألمانيا .

إذا كانت هذه الاعتقادات المحزنة هي من أعمال بعض فلاسفة متعزلين في غيابة اعتقادهم الشنيع ، فانه يمكن أن نلزم عنها صمتا مزريا ، وليس على تاريخ الفلسفة إلا أن ينظر إليها نظرة احتقار . ولكن شيوعها عظيم وسلطانها نافذ جدا . فان الأصقاع التي اعتنتها هي أهل أصقاع الأرض ، ولا تزال تعتقها الى الآن بحجة لا يطفأ لهيها ، وكان أولى بها أن توجه الى خير من هذه المذاهب . ان ثلث الانسانية تقريبا يسلم بالبوذية ويدين لها مشوها بذلك جمال العقل والذكاء . فان انتقال الأرواح والفناء هم التحلثان اللتان تتحللها خير البقاع في آسيا ، فهما على قدمهما لا يتعرعان ، كما أنهما على شناعتهما موضوعان للاجلال والتعظيم . وبين هذين المبدئين — اللذين هما في نظر هذه الشعوب أكثر بديهية من أن تقبل فيهما أية مجادلة — أدب رائق دقيق يحاول أن يبصر الانسان بطريقه في هذه الحياة « وهي التي ليست إلا ركاما عظيما من الالام » . وأن يقوده الى غرض لا يصرف عنه شرا إلا ليقعه في أعظم الشرور وهو الهلاك المطلق .

لا يحسن بنا الوقوف كثيرا على هذا المشهد المبئس ، وإنه يُعتبر سببا للذاهب التي ذكرناها أن نضع الى جانبها ولو على سبيل التقابل لوحة مفصلة قليلا لهذه النحل الساقطة . ولكنه يحسن أن نأتى على هذه الذكرى مهما كانت مؤلمة ، لكي يحسن تقدير الأشياء ، لأنها تمتاز بأضدادها . فيلزم أن نتذكر أنه اذا كان التمدن قد وقف عند الحد الضئيل الذي وقف عنده في آسيا ، وإذا كان لم يستطع البتة أن يؤلف جمعيات حقيقة بالانسان ، واذا كان على ضد ذلك قد ارتقى بين ظهرائنا الى هذا الحد الذي هو عربون على ارتقاء أزهر . اذا كانت كل ذلك ، فإلى المعتقدات الأخلاقية تُنسب هذه النتائج عجيبةا وشنيعةا ، الحقيق منها بالاحترام أو الجدير بالشناعة . فإلى أى علّام تصل هذه المذاهب التي فتحت علينا أبواب النعم ! وأى اعتراف بالجميل لا يجب على الانسان لهذه النفوس فوق البشرية التي كشفت الستار عن هذه الأسرار الشريفة وهتكت حجب تلك الظلمات ! واذا كان بعد أكثر من ألفى سنة لا تزال زاهم أكفاء لتعليمنا على الرغم من كل ماتعلمنا ، فأى إجلال لا ينبغي لنا أن نسديه إلى هؤلاء المريين لقلوبنا وملكاتنا ! إن أغريقية هذه الأم الطيبة قد عملت لإصلاح نفوسنا أكثر مما عملت لإصلاح عقولنا . فانها شاطرت في تكوين أخلاقنا أكثر من مشاطرتها في تنوير أفهامنا . إننا نحن أولادها الشرعيون مع أننا نساءون لها ، وأحيانا ميالون الى انكارها . ولكن اليوم الذي فيه — بفرض المحال — تفقد ميراثنا الاخلاقي عنها ذلك يوم الشنار والحراب . لقد كان حسي أن أقف بالكلام عند دراسة مذهب ” كنت ” لولا أنى أرى من الضرورى أن أردف منهجه بذكر بعض نتائج عملية ربما كانت مفيدة لعصرنا هنا .

إذا كانت النتيجة الضرورية للاعتبارات المتقدمة هي أن المبادئ الأخلاقية لم تتغير، وأتينا في الحقيقة نجد في "كنت" ما وجدناه في أفلاطون — وكلاهما مترجم الضمير الانساني مع تغير الصور — مع كونهما في طرفي الزمان . فإذاً تكون هذه المذاهب حقّة، ويكفي القلب المخلص أن يترق في أعماق ذاته لحظة، ليكتشف فيها هذا القانون الأخلاق الذي أجادت الفلسفة وصفه ولم تكن خلقتة، والفضل فيه لا يرجع إلا الى الله . إن دروس الحكماء وشهادة الضمير تجتمعان على صحة هذا القانون وعظمه وعدم تغيره، ولئن كان بعض الشعوب لا يعرفه، فإننا نعرفه معرفة لا يجوز أن يتطرق اليها الشك، إلا أن تسرب اليه الرذيلة، وتريد القضاء عليه خوفاً من العقاب الذي يهددها . فإذا علينا أن نفعّل إلا أن نتعلم اتباع هذا القانون، لا أقول في كل قسوته، بل في كل شدته النافسة . كيف يتخلص الانسان في هذه الحياة وفي الآخرة إلا بتطبيقه ؟ كيف يلزم أن يعلم الانسان تطبيقه ؟ وما دام أنه وحده من بين جميع الموجودات هو القابل لأن تكون التربية قلبه، فما هو النظام الخارجي الذي يجب عليه اتباعه، حتى يستطيع أن يسلك هو بنفسه ويهدبها .

تلك مسألة عملية بلا شك، ولكن العلم يفرط في حق ذاته ان لم يتعرض لحلها، فإذا لم يبلغ هذه النتيجة المفيدة، أوشك أن لا يستحق درسا ولا احترامنا .

لقد اشتغل كثيرا أفلاطون وأرسطو و"كنت" بالتربية التي يكاد الرواقيون أن يكونوا قد أهملوها إهمالا تاما . فقد خصص لها أفلاطون أجمل صحائفه في «الجمهورية» وفي «القوانين» وخصص لها أرسطو كتابا كاملا تقريرا في «السياسة» وعالجها "كنت" في «انتقاد العقل العملي» وفي «المبادئ الميتافيزيقية للأخلاق»

زيادة على ما أفاض عنها في المؤلف انخاص بالبيداغوجيا ، بل وضع لفظا جديدا لهذا الفرع من العلم سماه « الترميط الأخلاقي »<sup>(١)</sup> . وإنه لم يقتصر على نصائح عامة ، بل وضع نموذجا لتلقين قواعد الدين وللتعليم . وإنه في هذا الصدد ظاهر البعد عن أفلاطون وسقراط اللذين كان يظهر عليهما الاعتقاد بأن الفضيلة لا يمكن أن نتعلم ، فانها إما هبة من الطبيعة ، وإما كسب شاق لا يكسبه الانسان إلا بنفسه . أما " كنت " فهو على ضد ذلك يقرر أن الأدب ليس فطريا ، وأنه يجوز بل يجب أن يتعلم . على أن فكرة أفلاطون في الواقع لا بد أن تكون كذلك ، كما سبق بنا أن نهنا إليه ، وإلا لما عُنى بالتربية — وهي ليست إلا تعليما للفضيلة — عناية تامة تصلح أن تكون احتجاجا على نظريته . أما " كنت " فلم يناقض نفسه في هذا الموضوع الذي هو في نظره متم ضروري للعلم . وإني ذاكر هنا نصحته المفيدة باعتبار أنها أقرب عهدا ، والتي تؤيد النصائح العتيقة بتحويلها إياها .

ان " كنت " بتقديره طبع الانسان تقديرا ساميا ، مقتنع بأن « ايضاح الفضيلة المجردة » كما يقول ، له في النفس أثر أقوى من جاذبية السعادة ، وما يحيط بها من ضروب الاستهواء كاللذة والمنفعة وخوف الألم والشر... الخ . وإنه ليكفي الانسان على رأيه أن يبين له الواجب في كل صفائه مجردا عن أسباب المنفعة ، ليعترف به ويخضع له ، لا في أعماله فقط ، بل في نواياه أيضا . قال : « اذا كان الأمر على » خلاف ذلك ، فنظرا الى أن استحضار القانون محتاج الى وسائل النصح التي « لا تخلو من المواربة ، لن يكون البتة نية أخلاقية حقيقية بل لا يكون إلا الرياء »

(١) هذا الجزء من انتقاد العقل المثل يقابل الترميط الذي يملأ الكتاب الأخير من انتقاد العقل المحض .

« المحض فيصبح القانون مكرها بل محتمرا ، ولا يطاع إلا بدافع المنفعة . »  
 « ونظرا الى أننا لا نستطيع على الرغم من جميع مجهوداتنا أن نتسلب تماما  
 « من عقلا في أحكامنا ، فلا مناص من أننا سوف نعتبر أنفسنا موجودات  
 « عديمة القيمة ونعوض مع ذلك على أنفسنا العقوبة التي قد تصدرها علينا المحكمة  
 « الداخلية بالاستمتاع باللذات التي يربطها قانون طبيعي أو إلهي مسلم به عندنا  
 « بعملية البوليس الأخلاق الواردة فقط على الأفعال لا على الأسباب التي  
 « نعملنا على الفعل » ، فاهو إلا أن أجاز ” كنت “ من أجل إصلاح نفس جاهلة  
 أو ساقطة أن يستعمل في حقها موقتا إما طعمة المنفعة الشخصية وإما خوف الخطر .  
 ولكن متى « فعلت هذه الحياطة فعلها » لزم الاسراع بالرجوع الى السبب الأخلاق ،  
 وكشف القناع للنفس عنه في أكل صفائه . لأن « هذا هو الوسيلة الوحيدة  
 « لأجل تأسيس الخلق ، أعنى الوسيلة المنتجة المستندة الى قواعد ثابتة لا تتغير ،  
 « ولأجل تعليمنا الشعور بكرامتنا الشخصية . »

ذلك هو المبدأ العام للنمط الذي يجب اتخاذه في تعليم الأدب أو علم الأخلاق ،  
 سواء أكان بصدد أطفال يراد طبعمهم على الخير ، أم بصدد قلوب جاهلة أو فاسدة  
 يراد تعليمها أو تقويمها .

هذا النمط الفعال مع ما فيه من القسوة لم يكن لينفذ في العمل البتة ، كما حققه  
 الفيلسوف . ولكنه مع ذلك يقرر أنه هو وحده النمط الطيب المؤثر . ويقم الدليل  
 على ذلك الاهتمام الذي تثيره في المحادثات العادية الصرفة ضروب المناقشات التي تقع  
 على القيمة الأخلاقية للأفعال ، وباستعداد الناس الأقل تتورا للحكم عليها بالدقة  
 والضبط . وان ” كنت “ يعيب على مربى الأحداث أنهم لم ينتفعوا منذ زمان

طويل بهذا الميل العقل الذى يجعلنا نجد لذة حادة فى بحث المسائل العملية التى تعرض لنا بحثا دقيقا . إنه يطلب الى المعلمين عند ما يعطون الأطفال نص قواعد الاعتقادات الأخلاقية أن يعوّدوهم بأمثلة مستخبة من التاريخ تميز القيمة الأخلاقية للحوادث منسبة بعضها الى بعض ، لمعرفة أيها أكثر أو أقل قيمة أخلاقية من الأخرى . ولكنه يوصى على الدوام بأن يعقوا من مطالعة « تقاريط الأعمال » « المدعى أنها شريفة ، ومجاوزه حدود الأهلية والامتحاق ، التى تحويها كتاباتا « الشعرية ، وتقيم لها جلبة هائلة » كما يوصى برّد كل شىء الى الواجب ليس غير . إنه فى الواقع ينحس « أن التطلع الفارغ الى كمال لا يتال ، لا يجب إلا أبطال « « قصص ، من شأنهم أنهم وهم يطلبون عظمة خيالية يتحللون من الواجبات « « العادية للحياة التى صارت فى أعينهم عديمة المعنى » . وإنه فى تخرجه لا يريد حتى تصاطى القانون الأخلاقى بمحض الحب . انه لا يريد تعاطيه إلا بالواجب ، لأنه لا يؤمل شيئا من الخير فى هذه التوجهات الهائجة الوقتية للنفس التى لا تلبث أن تترك النفس تقع ثانية فى نحوها العادى ، ولا فى تلك الإحساسات التى تنفخ القلب دون أن تقويه . وحينئذ يبقى تمرين ملكة الحكم الأخلاقى للتلميذ المطع قاصرا على أن يميز فى الأمثلة التى يُجمل على مناقشتها ، أنواع الواجب المختلفة جوهرية وعرضية ، والنيات الحقيقية للأفعال التى تمت أو لم تتم فى نظر القانون الأخلاقى . ثم عند ما يعلم التلميذ بعض الأحيان تجرّد الإرادة التام ، يلفت نظره الى ما لديه فى نفسه من هذه القوة الداخلية التى تسمى الحرية<sup>(١)</sup> ، والتى تسمح له هو أيضا ، كما سمحت لعظام الرجال

(١) نظرية الحرية هذه التى هى النظرية الصحيحة تناقض قليلا نظرية "كنت" المخالفة لها ، التى سبق لى أن قدتها فى صحيفة ١١٣ وما بعدها ، والتى تسلخ الحرية من مفهوم القانون الأخلاقى لتجعلها مجرد أمر سلم به أو مجرد أمر فرضى .



الذين يعجب بهم « أن يتحزّر تماما من نير الميول التي ليس واحد منها ولا أعزها »  
 « يؤثر في نية لا ينبغي أن تصدر إلا عن عقله وحده » . إنما يُقتر في القلب  
 احترام الذات الشعورُ بحريتنا . وإن المرون على القيام بالواجب هو الذي يجعلنا  
 نحس قيمتها العملية . ومتى ظفر المرء بهذا الفتح القدسي ، فإنه لا يخشى من شيء  
 أكثر من أن يجد نفسه مذنب في نظره . ومن ثم يمكن الانسان أن يركب على هذا  
 الاحساس جميع المقاصد الأخلاقية الطيبة . « ومتى اجتمع له ثبات حريته »  
 « وكرامته وشرفه في وقت معا ، فلن تصير بعد حريته شيئا فارغا ، ولا يمكن أن »  
 « تشتري بالتمن الذي تعرضه فيها ميوله الخداعة » .

ولقد أضاف "كنت" الى هذه الأصول الخاصة بالأحداث أصولا أخرى ناضجة  
 لجميع الناس .

ان تربية الفضيلة ، أو كما يقول من اولة التقوى والصلاح الأخلاق تستدعي استعدادين  
 قليين : أولهما الشجاعة ، وثانيهما الرضا الذي يورثه القيام بالواجب . فالشجاعة  
 ضرورية ، لأن أمام الفضيلة عقبات يجب التغلب عليها ، وفي الغالب ليس للفضيلة  
 وحدها من القوة ما يمكنها من اقتحام هذه العقبات . اذ تنبئ التضحية بكثير من لذات  
 الحياة . وقد يحزن النفس فقدان هذه اللذات اذا لم تستعص عنه بأن تضع لذتها  
 في موضع أرفع من ذلك بكثير . إن مبدأ الشجاعة الأدبية الذي يثبت عزيمتنا  
 في تعاطي الفضيلة هو مبدأ رواقى : « عود نفسك مكاره الحياة ولا تكن عبد الكاليفها » .  
 وهذا نوع من الشظف يحفظ به المرء صحته الأخلاقية ، ولكن هذه ليست الا صحة  
 سلبية لا يمكن أن تشمر بوجودها الذاتى . بل ينبغي أن يكون هناك شيء ايجابى  
 يحصل التمتع بالحياة ، ويكون مع ذلك موافقا لقانون الأخلاق . انه هو الرضا الثابت

للإنسان الفاضل . وهذا معنى يشترف به "كنت" بجانبنا مذهب "أبيقور" . إنه السلام الداخلى الذى يشعربه عادة القلب « الذى هو شاعر بأنه لم يتعد عمدا حدود » « واجب من الواجبات ، وموقن بأن لا يقع أبدا فى خطأ مماثل » . ان هذا الرضا الذى يقترن بالفعل الفاضل ليس أقل ضرورة من الشجاعة التى تهبه له ، لأن « ما لا يفعله المرء بارتياح ، بل بفكرة العبودية والاكرام ليس له أدنى قيمة داخلية » « لدى من يطيع الواجب على هذا النحو . ولا شك فى أن فرصة القيام بواجب » « شاق كهذا من شأنها أن تنقئ » .

حينئذ يكون تعليم الأخلاق وتعاطى الفضيلة هما النقطتين اللتين يلعب فيهما "كنت" . وإنه لعظيم الثقة بتأثير الزبور الأخلاقى الذى يتصوره ، ويريد أن يتقتم الزبور الدينى ، فان الزبور الأخلاقى لا ينبغى أن يعلم عرضا ، ومع المذاهب الدينية فى آن واحد . بل يجب أن يعلم على انفراد وككل مستقل . يتخذ الفيلسوف هذه الاحتياطات ، ويشعر بهذا التحرج ، كل ذلك فى مصلحة الإيمان . فانه يرى أن الإيمان يكون مشوبا اذا كانت النفس التى ينبغى أن نتلقاه لم تكن قد مرت بعد بالمبادئ الأخلاقية . بدون هذه العناية الأولية « لا يؤدى التعليم الدينى إلا الى جعل » « الإنسان يعترف بالواجبات بواسطة الاكرام ، والى الالزام باتباع أوامر لا تكون » « فى القلب<sup>(١)</sup> » إن "كنت" يعرف مع ذلك أنه بجانب التعليم العلمى ، يوجد تعليم آخر ليس أقل تأثيرا ، وهو التعليم بالمثل . وانه ليوصى ان المعلم وكل من يحيطون بالطفل يجب عليهم أن يقدموا له المثل الحسن لسلوك صالح مفيد . أما فيما يتعلق بمزاولة

(١) "كنت" - المبادئ الميافيزيقية للأخلاق - التنبيط ص ٣٠٨ و٣١٧ من ترجمة ج . تيسو

التقوى التي يوصى بها، فانه يفرق بينها وبين طريقة الأديار التي لكونها متولدة عن خوف وهمى أو تأثير مصطنع لا تجدى إلا تعذيب الانسان نفسه ، وليست من الفضيلة في شيء . إن هذه الاستغفارات الصادرة عن الغلو الدينى ، والتي لا تقتضى دائما الندم على ارتكاب الخطيئة، والتي لا تحمل محله مطلقا لا يمكنها أن تمنح روح الرضا الذى يجب أن يصاحب الفضيلة . إن الصلاح الأخلاقى لا ينحصر إلا فى الظفر المعتدل الذى يكسبه الانسان على شهواته الطبيعية ، حتى يمكنه أن يروض نفسه على الأخلاقية فى الظروف الخطرة . إنها رياضة تصير الانسان حازما وشجاعا »  
يرضيه ما يشعر به من أنه استرد حريته التي وقعت لحظة فى الخطر» .

تلك هى نصائح "كنت" فى جوهرها، وإنى لأحترم فيها حكمتها البالغة ، ومن التعسف التصدىق لاصلاح أى شيء منها . بل يحسن إيضاها لتصير أكثر قابلية للعمل .

من العوامل القوية لارتقاء الأخلاق تكييل التربية . إن التربية تتألف ضرورة تقريبا من جزئين : أحدهما يتعلق بالعائلة ، والآخر يتعلق بالمعلم ، وإن أولها يفوق الثانى كثيرا فى الأهمية ، لأنه يخصص بالنفس ، فى حين أن الثانى يتعلق على الخصوص بالعقل . ولسوء الحظ أن الجزء الأول هو على العموم أقل كفاية من الآخر . فيجب إذن على الأخلاقى وهو مشغول بالأطفال أن يوجه نظره الى أهليهم ، ويقنمهم بأن التربية قبل أن تكون نعمة هى واجب . وإن "كنت" يغلو حينما يقول : إن الانسان ليس إلا ما تكون التربية . ولكن مما لا جدال فيه أن الانسان لا يمكن أن

(١١) يمكن أن يكون "كنت" هو الذى اتخذ صيغة قاطمة كهذه . ولكن ما يقولون عنه ، فى رسالة

بصير ما يستطيع أن يكون إلا متى أمنت التربية الأصول التي فطرته عليها الطبيعة .  
وفي هذا القدر كفاية بالنسبة للأهل . وإنهم لا عذر لهم في إهمال تربية أولادهم  
إلا اذا كان في إمكانهم أن يقولوا في أنفسهم : إن العناية غير مفيدة ، وليست  
إلا خسرانا . وهذا هو ما يقدمونه عادة من أدلة التنصل من المسؤولية ، ولكن هذه  
سفسطة من قلوب مريضة تحاول أن تتدخع نفسها وتتدخع الأغيار ، لا حاجة بنا  
الى دحضها . من المسلم به على العموم أن للتربية الأثر التام في الانسان . قل  
من يعتقدون أن التربية من قبل الوالدين واجب مفروض عليهم القيام به نحو أولئك  
المخلوقين الذين أعطوهم الحياة . إن نقل المرء لورثته ثروة يجوز أن تخرج من أيديهم  
دائما على رغم الضمانات الاجتماعية التي تحيط بها ، ليس شيئا بجانب إتحافهم بهذا  
الميراث الأخلاقي الذي يعلمهم التصرف بحكمة في الثروة متى وضعوا اليد عليها ،  
وتجديدها متى فقدوها ، والصبر عنها بلا أسف حين لا يستطيعون تحصيلها . هذه  
الحقيقة ظاهرة البديهية حتى من جهة المنفعة . لكن العناية الأخلاقية هي في غاية  
الدقة ، وإن أكثر الناس حتى أولى الأبواب لا يفهمونها حق فهمها ، ويظنون أنهم  
فعلوا كل ما يجب عليهم متى تركوا الى أولادهم سعة مادية طالما كدوا في تحصيلها .  
أما الثروة الأخلاقية فهي عندهم كما اتفق أن تكون ، موكولة الى الطبع والمصادفة .  
على أن هذه الثروة هي أقل من تلك في أمر التعلق بالظروف . وإن ارادة عاقلة ثابتة  
تكفي في تحقيقها للأولاد تحقيقا لا يتخلف نتائجه البتة تقريبا . ولقد أصاب "كنت"  
اذيقول : « اذا تدخّل موجود أرقى منا في أمر تربيتنا ، فلسوف يرى اذن الى أي »  
« مستوى يبلغ الإنسان » ولكن من غير إرسال النظر الى مثل هذا البعد ، ومن  
غير أن تطلب مداخلة فوق انسانية ، يمكن الاعتقاد بأن إصلاحا يسيرا في العائلات  
ينتج في الأخلاق خيرا محققا ، بل خيرا لا يقدر .

إن السنوات الأولى هي السنوات الفاصلة في حياة الطفل ، وهي انما تمضى بين ظهرانى العائلة . وإن المعلمين بولايتهم أمور الأطفال في السنة الثامنة يستقبلون فيهم أخلاقا قد تكونت تقريبا ، وعادات متصلة في النفوس والقلوب ، بل عادات عقلية أيضا . فكل ما يستطيعون أن يؤتوهم انما هو أشعة النور . أما المبادئ التي تسيّر الحياة الأخلاقية ، بل التي ربما تعين الميول انحصارها بالعمل في الحياة ، فان الانسان يكون قد تلقاها من غير المعلمين . ولو كلف هؤلاء باصلاحها — وهذا غير حاصل — لأوشك هذا الإصلاح أن يكون قد فات وقته . فالواجب على رئيس العائلة أن يسهر منذ الولادة الى هذا الطور الثاني من العمر على أن لا يدخل أى مبدأ خطر في هذه النفوس اللينة ، وعلى أن لا تنسرب اليها أية عادة خطيرة بالنصائح غير الناصحة . ولا شك في أن من أنواع العناية ما لا يستطيع رئيس العائلة أن يباشرها بالذات ، ولكنه يستطيع أن يؤثر في كل أنواع العناية بالإشراف الذي يستطيع هو دائما أن يأخذه على عهدته . واذا جاز تقسيم الوحدة التي يكونها الزوجان ، جاز أن يقال : إن الأم هي مربية الولد منذ أيامه الأولى في الحياة ، وإن الأب هو المشرف عليه . وإن هذا الواجب الذي يتحمل منه كثير من الآباء من غير تفكير فيه خلافا لمنفعة الولد والأم هو المقام الأعلى . إن جميع الآباء الذين يفترقون منه هم مسئولون عن الشرور التي يسببها مثل هذا الترك أمام عائلاتهم وأمام الجمعية .

ينبغي الالتفات الى أن هذه المبادئ التي يظهر عليها أنها آثار عقل في غاية التسوية هي أيضا مبادئ الرحمة الطبيعية العامة . كيف لا يطبقونها اذا كانوا يعرفون أن يقولوا في أنفسهم : إن التربية الطيبة هي أكبر خير يمكن أن يُسدى الى الأولاد . وهذه القاعدة مسلم بها بصفة نظرية عاتمة . أما في العمل اليومي فان الانسان ليس لديه

من القوة، ولا من الالتفات العادى ما يسع تنفيذها . إن كل واحد منا يذكر ذلك بناء على مشاهداته الخاصة . أين هي التربية الطيبة الجدية ؟ كم عائلة تتعاطى هذا الموضوع الكبير بالرعاية التي يستحقها ؟ ومع ذلك من ذا الذي يستطيع أن يؤكد أن تربية صالحة قد أخطأت غرضها ولم تجن ثمراتها ؟ وأين هي تلك النفوس التي فطرها الطبع على الشر حتى تبقى مستعصية على حزم أم رحيمة وعلى سلطة أب محب ؟ إن الحقيقة المؤلمة هي أن أكثر العائلات لا يؤدون واجباتهم هذه الا قليلا . وإذ إنه اذا وجد بعد ذلك كثير من الناس على جانب من النقص الأخلاقى، فمعنى ذلك أنهم قد سمعت تربيتهم وهم أطفال . ان "كنت" ليشعر بذلك ويأسف له ، ولكنه يظهر أنه كان أحكم من جانبه أن يوجه هذه المبادئ للآباء الذين لهم من السلطان ما لهم ، لا الى المعلمين الذين ليس لهم من السلطان إلا القليل . ومن رحمة الله أن الأب لا يمكنه أن يعتل بجهله فى القيام بهذه الواجبات الجدية السهلة التي لا تحتاج فى القيام بها حق قيام إلا الى محبة دائمة وإخلاص حقيقى ، فإن إرشادات الأب هي دائما عظيمة الفائدة إلا اذا كان هو نفسه فاسد الأخلاق، وإن الولد يستفيد دائما على وجه العموم من كل عناية به ورعاية له .

ولا بد من أن نضيف الى هذه النقطة الأساسية نقطة أخرى، وهي أنه يجب أن تكون التربية شديدة جدا حتى منذ بدايتها ، وهذا لا يمنع من أن تكون رفيقة جدا أيضا . وحينئذ لا يمكن تفهيم المبادئ لابن من تلقينها بكيفية منتظمة يستفيد منها الطفل زمنا طويلا قبل أن يدركها، وما دامت الحياة يجب أن تكون خاضعة الى قواعد، يحسن أن يعد الطفل لها باكرا بقدر الامكان . تلك هي الوسيلة لأن يتجنب بعد ذلك الإكراه الذى تصيره العادة عديم الفائدة، ويقبل الولد الذى اعتاد

الطاعة منذ سنه الأولى قانون السلوك بلا تدمير ولا ضعف ، وفوق ذلك فان هذه الطريقة تهيئ له من القوى ما هو في حاجة اليه في المستقبل ، ويحسن أن يُجمع له هذا الكثر من حيث لا يشعر ، فان الجهاد المستمر — الذي يجب عليه أن يقوم به ضد شهواته الخاصة وضد الظروف مهما كان موقفاً — هو دائماً شاق جداً ، وبديهي أن الطفل لا يتهاى لهذا الجهاد بواسطة الرخاوة والتخاذل ، وأن ترك الولد على هواه حتى على عتبة الحياة مدرسة سوء . فاذا بقيت نفس الطفل على هذه الحال زمنًا طويلاً ، شق عليه بعد ذلك أن يحولها ليصبح خادماً قوياً للواجب . فبدلاً من أن يقوم به حق القيام ينحرف به ان لم يفرض منه ولا تصير حرية متى بلغ سن الاستماع بها إلا سلسلة هروب أو استسلام وهزائم .

ولما ان الحرية في الانسان ليست إلا الطاعة لقانون العقل ، لا يخشى على نفس الطفل من أن تصير وضيفة مجملها على طاعة الأوامر المعقولة . فإنه قبل أن يستطيع عقله أن يهديه لا يجد غضاضة على نفسه من أن يتركها الى عقل غيره يقودها ، خصوصاً متى كان الأمر هو الأب أو الأم ، فهو لا يقاوم على العموم نيراً كهذا رحماً وطبيعياً إلا متى علمته العصيان سلطة هوى طاغية . إن أكثر الأطفال سلس قيادهم ، فان حياعهم وضعفهم يدفعانهم الى الطاعة ، وأكثر ما يكون جماعهم من خطأ الأيدي غير البصيرة التي تقودهم . لقد صدق "كنت" في أن إحدى النظريات الأصلية للتربية هي أن يُعرف كيف يمكن التوفيق بين طاعة الإكراه المشروع ، وبين استعمال الحرية ، فان الأمر بصدد كائن حراقل يراد تكوينه بالتربية ، فيكون قد أخطأ الغرض المقصود من لم يصل بالتربية إلا الى عبد . غير أن النظرية ليست صعبة الحل كما قد يتوهم ، فانه اذا عُنى بجعل الطفل يرى مرهيه خاضعاً للقانون عينه الذي

بأمره به، احتمله بلاعناء، وأمكته أن يلمح السبب الذي يحمل أساتذته على ما يأتون وإياه من قبل أن يرشدوه إليه، ويتبعه ولو على سبيل التقليد، ولكن متى أمكته أن يفهم أسباب السلوك الذي يأمرونه به، لم تبيينها له وإيجاد رابطة بين عقله الحديث وبين هذا السر. فانه يدركه بسهولة متناسبة مع طهارة قلبه. على أن الأمر هو بصدد الايضاحات الأسهل ما يكون. وكلما كانت هذه الايضاحات قصيرة جلية، كانت أسهل تناولاً وأربى فائدة، فينبغي الاحتراس من مضايقة الأطفال، وهذا لا يمنع من شغلهم، فان التحقيقات المتعمرة لا يكون من ورائها إلا خطر السخرية على المعلم الذي يخوض فيها، وعلى الواجب الذي يتصدى لتقريره. في وقت ألعاب الأطفال يمكن التلطف بإعطائهم بعض تبهيات مفيدة لهم لا تنفرهم، بشرط أن يعرف المعلم كيف يتنزه الفرصة، وإلى أى مقياس. فان الأشكال يمكن أن تكون مقبولة حلوة من غير أن يفقد الموضوع شيئاً من الحد.

إذا كان الواجب أن يكون المرء شديد اليقظة والترتيب فيما يختص بالروح، فمن باب أولى يسهل عليه ذلك فيما يتعلق بالبدن، لأنه يمكن تكييفه بأسهل من تكييف العقول، فان المادة أحسن استعداداً من العقل والارادة لكل ما يطلب منها. وهنا أيضاً كما في البقية ينبغي دائماً أن يكون الالتفات موجهاً إلى الغرض الأسمى للحياة. إذ ليس الأمر بصدد إعداد مصارعين، بل ولا رجال أقوياء البنية، بل الأمر بصدد تخريج أناس فضلاء. إن قوة البدن نفيسة، ولكن ليس للرياضة المادية أهمية إلا بمقدار ما تفيد في الرياضة الأدبية. وتلك نقطة لم يقف "كنت" على شرحها بقدر الكفاية، وربما لم يفهمها كاللازم<sup>(١)</sup>.

(١) ر. رسالة اليداغوجيا، ص ٣٧٧ ترجمة ج. تيسر.



إنه يرى أن الجباز يعود الطفل النظام ، وأن في تقوية البدن ما يكفل مقاومة الرخاوة المفسدة . ويزيد عليه أنه ينبغي تربية الجسم لمنفعة الجمعية . كل ذلك حق ، ولكنه كان من الممكن أن يقال بوضوح : كيف تفيد التربية البدنية في الأخلاق لأن المشقة هي ههنا .

لما أن الانسان مركب من عنصرين متضادين ، أحدهما يحكم الآخر ، وهو الروح القائمة على البدن ، لزم أن تصير هذه القوامة قوية وحكيمة بقدر الطاقة . ولما كان الجسم لا يستطيع أن يتحرك إلا بدفع الروح ، فكما كانت حركاته سريعة ومنتظمة ، تمت سلطة الروح واتسع نطاقها ، وكما كان الجسم منتظما كان مطيما . ان القوى التي يكسبها الجسم ، كما أنها تفيده ، تفيد أكثر من ذلك الملكة التي تكسبه إياها والتي تستعملها . ومن هنا يجيء أن التمرينات البدنية متى أحكم تديرها ، صيرت الأطفال أكثر سلاسة وأقبل للعقل . إنه بتوزيع القوى الحيوية توزيعا عادلا ، وبالموازنة التي ترتبها وبلعب جميع الأعضاء العادي الذي تسهله ، تعيد هذه القوى الى المبدأ السامي سلطانه الشرعي الذي يجب عليه الاحتفاظ به . فاذا أنتجت نتائج عكسية ، وصيرت الخلق نفورا قاسيا ، فانما يكون ذلك مما يتطرق اليها من عدم النظام الذي يعطل كل شيء ، أو من الإفراط الذي يشوهها . فاما اذا الزمت وسطا قويا وسُيرت بتميز وقوة معا ، أنتجت النتائج الأخلاقية الأكثر ظهورا والأهم خيرا .

ان " كنت " لأحکم من أن يففل هذه الأزمة المخوفة التي تفصل الطفولة عن الشباب ، والتي فيها يفقد المراهق دائما على التقريب بواسطة طهارته جزءا من صحته ومن قيمته المستقبلية ، فقد قال وهو الحكيم البصير : إنه من المحال في هذا الدور أن يلتزم في حق الشاب صمتا لا يؤدي الا الى استفحال الشر . وربما ظن

” كنت “ أن رأيه الشخصي هذا هو الرأي المقبول عند الناس ، فأكد أن الناس يعترفون الآن في أمر التربية بأنه لا بد من المفاصلة في هذه المسئلة بلا واسطة ، والأمر يستقيم ما دام أنه لا يتكلم في هذه الأشياء إلا بالوقار اللائق . واني أقر هذه الصراحة بلا تحفظ ، فانها قد تؤدي في الواقع الى النجاة . ولكني أكل هذا المذهب الحازم المقول بأن أضيف اليه أنه لا يكفي تنوير الشاب ، بل ينبغي مساعدته بإيثاره وسائل الدفاع ضد الطبيعة التي تشتد في مهاجمته . إن في التمرينات البدنية في هذا الطور انخطر الحياطة الواقية البسيطة ، فانها تساعد العقل الذي بدونها يمكن أن يفتخر ، وتقويه بتحويل الهجمات عنه ، وتفترق القوى التي يمكن أن تقهره ، وتشاطر بجزء عظيم في الظفر الذي يصير بفضلها أقل مشقة ، بله ما تيسره للمستقبل من مزاج قوى وحول نافعين دائماً إن لم يكونا ضروريين .

ذلك فيما يتعلق بتعليم الفضيلة والتربية أعني الجزء الأول من النمط الأخلاقي .  
والآن أنتقل الى الجزء الثاني الذي هو كما ذكرنا تعاطي الفضيلة في وسط حاجات الحياة ومنافعها وشهواتها ، وإني أتخذ مع ” كنت “ قوله الرواقين ولكني أوضحها توضيحاً أكثر مما فعل .

من البين أنه اذا كان الطفل قد ربته العائلة أولاً ، ثم المعلمون ثانياً على القواعد الطاهرة المثينة التي أوصى بها الحكيم ، واذا كان قد عود باكر القانون ، وشد ساعده بالشغل ، واذا كان الشاب قد عمل مخلصاً بالنصائح التي تلقاها ، والتي أقرها عقله مع فضيلته ، اذا تم كل ذلك لم يبق عليه بعد ذلك ما يتعلمه وهو رجل إلا الشيء القليل ، واطرد حظه الأخلاق مستقيماً مهما كانت العوائق التي تعترضه ، من غير أن يستطيع شيء أن يحوله عن مجراه . فإن إحساس الخير يكون قد تأصل في قلبه ،

وإدراك الواجب قد وضع لعقله ، وصارت إرادته من القوة بحيث يرجو بقدر الوسع الانسانى أن لا يسقط بعد ذلك أبدا . إن العادة تقوى الفضيلة أكثر مما تقوى الرذيلة ، وإن المثابرة على طريق الخير أيسر من التولج فيه ، ومع ذلك لا ينبغي أن يفتب عن النظر مالدينا من الضعف الانسانى ، ومهما تكن دواعى الظفر ، فلا بد لتحقفة من تصور دواعى الهزيمة .

فالقاعدة الاولى للحياة الأخلاقية هى اذن مراقبة مستمرة ، لأنه اذا لم يحسن المرء فهم الأسباب التى يسى بلوغها ، تعرض لخطر الزلل وان كانت نيته تبقى دائما طاهرة . فان الانسان لا يهتدى الى النور إلا بتمثل القانون فى كل نزاهته بدون أن يمل ذلك أبدا . ينبغي أن يسأل المرء قلبه ، وأن يسرغوره فى كل أعماقه المظلمة التى لا يقفل القلب مع ذلك أبوابها عن العيون المتبهة المخلصمة ، فى كل فعل له من الأهمية نصيب يلزم الانسان أن يسأل نفسه أين الواجب مهما كان ذلك مؤلما ، ومتى عرفه فمن المرجح أن يتبعه إذا عرف منذ زمان طويل أن يعد نفسه للتضحية . يظهر على سقراط وأفلاطون أنهما كانا يعتقدان وهما تحت سلطان إحساس غلا فى حسن الظن بالانسانية أنه يكفى الانسان أن يعرف الخير حتى ياتيه . وهذه القاعدة كما أسلفنا أدخل فى باب الكرم منها فى باب الضبط . والحق هو أن فعل المرء من غير أن يعلم ماذا يفعل — ولو فعل خيرا — ليس جدرا بمخلوق عاقل ، بل الألىق هو أن يعلم قبل أن يعمل . وبهذا المعنى فقط تختلط الفضيلة بالعلم . ولكن من البديهى أن العلم ليس شيئا إذا كان من يعلم لا يسير وفق ما يعلم . إنه لا فضيلة حقيقية إلا بالعلم أولا ، وبعمل مطابق للعلم ثانيا ، وإلا فلا حاجة بالانسان الى الاعتناء

بأن يفهم نفسه وأن يتعرفها كما كان يريد هاتف "دلفوس"<sup>(١)</sup>. في هذا نحصر الشجاعة الأدبية التي يتكلم عنها "كنت" والتي يضعها العامي غالبا في الفعل الخارجي . إن الفعل الداخلي هو أشق وأعسر وفي تحقيقه لا يكون أمام المرء إلا نفسه ، وإذا أمكن الانسان أن يؤمل كل خير في وجه الله المطلع على القلوب ، فانه لا يمكنه أن ينظر شيئا من الناس الذين لا يستطيعون العلم بشيء مما في الصدور . أما في الفعل الخارجي ، أى في الفعل بمعناه الخاص فالأمر على الضد من ذلك ، إذ يكون لدى الانسان على الأقل دافع الاحترام الذي يرجوه من أمثاله ، والذي يتحقق غالبا بتعاطي الفضيلة مهما قيل في ذلك . فان الأمل في نيل الحمد والثناء ، والتحقق من ذلك يشجع المرء ويؤيده . وأما في الداخلي المحض فليس إلا الواجب هو الذي يتكلم وينصح ، فيلزم اذن أن تكون النفس صافية شريفة حتى تقع بحاسن الزهادة وان كانت هذه الحاسن هي وحدها التي تسلط عليها ، ولكنها يذهب رواؤها بمجرد ما تكلل بمجهودات النفس ، فتى أهملت النفس زمنا ما مطالعتها ، لا تستطع بعد أن تجد فيها من الثقة واللذة ما كانت تجده من قبل .

وهذا المعنى هو بلا شك ما كان يقصده الرواقيون بذلك الانتباه المستمر الذي يفرضونه على الحكيم . غير أن معرفة النفس التي لم يشتغلوا بها أصلا لا تقتضى هذا الجهد المستمر من جانب الارادة ، بل هي ملاحظة الصق بالنفس من ذلك وأدق وصفا . وان "كنت" ليكمل مذهب الرواقية بكشفه الفطاء عن خفايا لم تشأ قسوة هذا المذهب أن تدرسها حق درسها . إذ يقترح على النفس الانسانية أن تمثل القانون الأخلاقي .

(١) وبهذا المعنى يفهم "كنت" الفضيلة . ر . المبادئ الميتافيزيقية للأخلاق ص ٢٤٦

"نيسو" الطبعة الثالثة . أما سقراط فلا يفهمها كذلك بالضبط في كتابه "فيدر أو الجبال"

ص ٩ ترجمة ف . كوزان .

إن قيام الإنسان على نفسه يعلمه ما يجب عليه أن يفعل ، ولكنه فوق ذلك يلزمه أن يفعل . وفي هذا الموطن تظهر قاعدة الرواقية بكل قوتها وبكل منفعتها . وإن "كنت" يترجمها عنها هكذا : « عود نفسك شظف العيش ولا تكن عبدا » « للرغد » . ترجمة حسنة جميلة ، ولكن فيها قليلا من الإبهام . فان الشيء الأسامي انما كان هو الارشاد الى الوسائل العملية لاقتحام محن الحياة واستهوائها إيانا . أما أنا فلا أعرف إلا طريقة واحدة فعالة وهي أن لا يخناق الإنسان لنفسه من الحاجات إلا أقل قدر ممكن . فانه كلما تمدنت العيشة ، تعقدت حاجة الفرد وتضاعفت وتشتت النفس وضعفت في جم من الروابط الصغيرة التي تقيدها وتصغر من أمرها ، ولقد قالوا أحيانا قولاً عليه مسحة من الحق : إن المروءة عند المتأخرين كانت أندر منها عند القدماء ، فان تاريخ اليونان ورومة يروى لنا أخلاقاً أكبر مما يبينه تاريخ أزماننا . لا محل للبحث عن ايضاح لهذه الظاهرة غير البساطة النسبية لعيشة القدماء ، فانه لم تكن بالنفوس ما بها الآن من التأثيرات العصبية المختلفة التي تستهوى الآن نفوسنا وتصغرها . بل كانت معوقات الفضائل أقل منها اليوم ، وكانت النفوس التي يُسمعها الواجب صوته أكثر عدداً وأشد طاعة . فقد يمكن أن يخرج الانسان من الرخاوة ليلقى بنفسه في الجناية . إفراطان مع تفايرهما لا يتنافيان ، ولكن الانسان لا يعضى البتة من الترف ليصل الى الفضيلة . وكلما قلت حاجات الانسان زادت حريته ، وكلما نما استقلاله مع كرامته الشخصية كان أرفع للاغيار . وعلى التحقيق إن من كرم قلبه تها لأن يعطى الاغيار أكثر مما يطلبونه منه . فان المرء متى طبق الواجب عمليا في كل امتداده ، علم أنه مدين للجمعية بأكثر مما يؤدى اليها .

غير أنه لا ينبغي أن تسب المدينة بأن يعزى إليها أمر انحطاط النفوس بالضرورة وإلا كانت حراما في نظر الأدب الأبدى . وحقت مشكلات الناقين على الانسانية أمثال "روسو" . لما أن الفضيلة هي خير الانسان فكل تقدم في صناعته وفي علومه بؤس وبهتان اذا كان وإياها لا يجتمعان . ولكن الأمر ليس كذلك والحمد لله ، فان مثل "كنت" وحده في أواخر القرن الماضي ( الثامن عشر ) كاف في إظهار كيف أن الانسان يستطيع أن يفهم الواجب في وسط الإفراطات المتنوعة لمدينة أرقى ما يكون . غير أن حبال الاستهواء المختلفة التي هي أشد في هذه المدينة منها في غيرها تستدعى كذلك يقظة أشد . وإن النفوس التي تريد أن تحتفظ بطهارتها تعاني في هذه الأيام أكثر مما كانت تعاني من قبل في هذا السبيل . لاشك أيضا أن معارفها أكثر سعة ، وأنها ان كانت خيرة الفطرة ، فان الأخطار التي تقتحمها تكسبها قوى جديدة بدل أن تثبط عزيمتها . وعلى هذا يخطئ من يلعن المدينة من جهة أنها معوقة عن الفضيلة . فان النفوس التي تفرق في يَم السقوط هذه الأيام لا تلوم إلا ذواتها ، لأن وسائل الدفاع أربى نموًا على الأخطار ، ومع ذلك فان المدينة مهما يكن من فعلها ، فانها لا تستطيع إلا أن تحسن حال الانسان لا أن تبطلها . ولما أن سهولة المعيشة غير مانعة من فائتها هرما ، يستطيع المرء دائما أن يستمد من تعاليم الموت المقياس المضبوط للتعاطي بحطام الدنيا .

إن الانسان في هذا الاستقلال الذي يكسبه بتحديد حاجاته والتسلط عليها يستهدف لتهلكتين مخوفتين هما الكبر والجور اللذان يوشكان أن يوديا المرء من حيث كونه انسانا ، ومن حيث كونه عضوا في الجمعية . فان الحكيم في مذهب الرواقين ليس له اصدقاء ولا عائلة ولا وطن ، وانه ليرهب نفسه بأن يضعها خارج الانسانية .

وذلك نوع من القسوة الباسلة نحو نفسه ونحو الأغيار الذين يحقرهم ، لأنه يعتقد أنه أعلى منهم ، ولأنه لا يفكر إلا في نفسه فقط في حين أنه يقضى عليها بيده . فانظر كيف يفعل الإفراط الذى لا يستطيعه إلا أقوى النفوس . ولكن الانسان ليس ملزما بارتكابه . كذلك ليس الجود الرواقى من الحكمة في شيء ، فان المرء يمكنه أن يضيق دائرة حاجاته من غير أن يقضى على شهواته التى هى ليست عنصرا ضروريا للسعادة فحسب ، ولكنها شرط للفضيلة أيضا ، إذ أن الفضيلة لا تتحقق بغير جهاد . إن القانون الأخلاقى يأمرنا أن نقهر نفوسنا لا أن نبرها ، فمثلا فيما يتعلق بالشهوة التى هى حتمية أكثر ما يكون ، لا يلزمنا القانون بالرهينة ، ولكنه يأمرنا بالزواج . يمكن المرء أن يكون مستقلا من غير أن يلزم العزلة والإيحاء . يمكنه أن ينقص في عدد علاقاته لتصير العلاقات التى يختارها ويستبقها أكثر متانة وأشد رابطة .

على أن الحد اللازم في ذلك ليس صعب اليجاد ، ومقياسه يكاد لا يخطئ ، وهو مقياس " كنت " وإن كان قد عينه لغاية أخرى . ذلك المقياس هو الانبساط ، فان المرء عوضا عن أن يتألم للاقتصاد من حاجات الهوى ، فهو على ضد ذلك ، يفرح بالانتصار على الضعف الذى في نفسه ، ويرضيه أن يصغر الدائرة ليستطيع أن يتحرك فيها بسهولة وقوة . ولكنه اذا تعدى حدود الحكمة ، خلف انبساطه الألم الذى لا يلبث الحزن أن يتبعه . إن نفس الرواقى يمكن أن لا تقهر ، ولكنها غير مبسوطة ، وإن الجهد الذى تكلفه الفضيلة إياه علامة سيئة لصفاته وطهارته . فان القيام بالواجب لم يكن ليغم القلب ، بل هو على ضد ذلك من شأنه أن يملأه سرورا وقوة . وربما كان " كنت " تحت تأثير ذكرى رواقية حينما نعى على الواجب « أنه ليس فيه شيء مقبول ولا مريض » لم يكن الواجب على التحقيق ليرضينا بل

ليأمرنا ، ولكن الرضا الداخلى الذى يتبعه ليس فيه على ما يظهر شىء ينفرد به الطبع  
أوينافى اللذة . فينبغى اذن ليكون المرء أكثر استعدادا للفضيلة أن يجانب جميع  
الحاجات التى لا يؤلم الحرمان منها الطبع ، وكلما تخلص المرء من هذه الحاجات التى  
لا فائدة منها ، أحس نفسه سعيدا بأنه قد استردّ حرّيته ووسع نطاقها ، ولكن هذا  
ليس إلا الشطر الأول من الكلمة الرواقية الجامعة : الامتناع .

أما الشطر الثانى — الاحتمال — فانه أبسط وأسهل ، لأن الامتناع هو نوع من  
النشاط بخلاف الاحتمال ، فإنه حينما يحتمل الانسان الشر يكاد يكون منفعلا ،  
والنات هو فضيلة سالبة تقريبا وإن كان المجهود الداخلى الذى تستلزمه له محل من  
الاستحقاق ، مع أنه لا يتجش شئنا فى الخارج . ولكن متى جمع المرء بين إحساس  
حقيق بالواجب ، وتعلق معتدل بالأشياء الدنيوية ، وإيمان بالعناية الإلهية لا يتزعزع ،  
ونفس قوية قدر الكفاية ، لا يكاد يوجد من الشرور ما لا يستطيع التغلب عليه بسهولة  
فان الشرور التى تنجىء من ناحية الرذيلة يمكن اتقاؤها بالتباعد عن الرذيلة ، وإن  
الفضيلة ولولم تكن فوق انسانية تستطيع أن تتقى تلك الشرور جميعها . وأما الشرور  
التي تأتى من ناحية الثروة فانها لا تخيف كثيرا ، لأنه يمكن إصلاح ما أفسدت ،  
والاعتدال يساعد كثيرا على احتمالها . بقيت اذن الآلام المعنوية والأوجاع البدنية .  
فاما الآلام المعنوية فإنها راجعة لفقدان علاقات المحبة ، فالرذيلة متفنية عنها . ولكن  
الانسان لا يمكنه أن يحب فى الحياة إلا بصفة مؤقتة . فان حبنا الأكثر مشروعية  
انما كان ليسلب يوما من بين أيدينا . إن الله يتصرف فى أقرابنا كما يتصرف فىنا .  
وما لنا بالنسبة لهم وبالنسبة لنا إلا أن نستسلم الى قضائه وقدره ، ولو جرحنا قلوبنا  
الجراح البالغة . وأما أوجاع البدن فلا نقال فيها قوله الرواقية ” أيها الأمل لست شرا



البتة“ . إلا اذا أريد اللعب على لفظ مبهم . بل يكفى لاحتمالها الشجاعة العامة، سواء أ كانت آتية من ناحية عدم التبصر أم من ناحية المصادفة . إن هذه الشرور حتى لو لم تكن نتيجة للواجب هي دائماً محنة تكبر فيها النفس بالآلام رقيقها (البدن) . ومتى عرف الانسان أن يتقبلها بروح غير روح العصيان، وجد نوعاً من الاستمتاع المرير بالشعور بأنه أقوى منها .

امتناع واحتمال ، ذلك هو في الواقع ملخص قواعد الزهد الأخلاق ، فلم يكن أحدهما ولا الآخر ليرتفع من نفس الحكيم ذلك الرضا الذي قد أحسن “كنت” في اتخاذه إياه العلامة الواضحة للفضيلة التي يقترن بها هذا الرضا ويكون جزاء لها . غير أننا الى الآن لم نخرج من شأن الفرد . فان الامتناع والاحتمال هما أمران لا يخصان إلا إياه ولا يرتكان إلا فيه . فيلزم أن ننظم الآن علاقاته بأمثاله وإلا كان مجموع القواعد الأخلاقية ناقصاً .

إن هذه القاعدة هي نتيجة القواعد التي ذكرت آنفاً ، وإنما أيضاً مأخوذة من القانون الأخلاق . فينبغي أن يلاحظ أنه ليس المقصود الواجبات نحو الغير، تلك الواجبات التي هي معلومة حق العلم فلا محل للالاحاح فيها . بل المقصود هو هذه العلاقات التي ليس فيها شيء من الالزام ، بل ولا من الاستحقاق، والتي لا تتعلق إلا باختيارنا وبذوقنا الحز . ما دامت الفضيلة هي كل ما للانسان، فأى مقياس آخر نستطيع أن نقيس به تلك العلاقات ؟ وكما أننا بالفضيلة نقدر أنفسنا قدرها، كذلك بالفضيلة نقدر الأغيار . فلا ينبغي أن يستهينوا في أمرهم الثروة ولا الملكات ولا الذكاء ولا العبقرية بل ولا بوادر الجاذبية التي تشعر بها نحوهم . فان الجاذب الاسمي الذي يربط بيننا وبينهم الأواصر الشديدة ، انما هو قيمتهم الأخلاقية . وهذا المعنى

هو الذى أرادته أرسطو بإرجاعه جميع أنواع الصداقة الى الصداقة بالفضيلة التى هى وحدها أهل لهذا الاسم الجميل . على أن التمييز فى هذا الامر ليس بالسهل حتى مع الانتباه التزيه . وليس من أول دفعة يستطيع المرء أن يدفع عن نفسه أنواع الاستهواء الجمة التى قد تصيرها ألف ظرف غير قابلة لأن تدفع . بل ينبغى فى أمرها أن يجتهد الناس عن كل ما يحيط بهم ويزهى حالهم ، وأن يرد شأنهم الى قيمتهم الذاتية التى هى بلا شك أهم ما يكون وان كان الناس فى العادة لا يعلقون عليها أهمية ، والتى لا تلبث أحيانا أن تظهر بأنها هزؤ .

إن " كنت " يريد أن يلقى فى ذهن تلميذه الشاب إدراك المساواة بين جميع الناس على رغم عدم المساواة المدنى . وتلك عناية ممدوحة جدًا وإن كان لم يصب فى أن زاد على ذلك أن « عدم المساواة هو نظام للأشياء ناشئ من المزايا التى » « أراد رجل أن يكسبها على أمثاله » . ولكن هناك نوعا آخر من عدم المساواة كان أولى بلفت نظره . وهو عدم المساواة الأخلاقية الذى يدركه الشاب بسهولة ، بل الذى يشعر به الطفل باكرا بين أترابه . فهذا أولى بالتحرف من عدم المساواة المدنى ، وبه على الخصوص يرتبط الانسان طوال حياته ، لأنه هو الذى يوقف على سر القلوب ، بل على سر الأشياء أيضا . فان الناس من جهة كونهم أشخاصا أولى أدبٍ هم سواء . ومن هذا كان الاحترام واجبا لهم بهذا الوصف العام من غير تمييز بينهم ، ومن هذا أيضا المساواة فى العدل التى هى واجب القانون . ولكن كم من أنواع عدم المساواة الحقيقية يتدرج تحت هذه المساواة بالطبع مما لا ينبغى أن يغفل عنه . فان إهماله أو عدم تقديره نقص فى البصيرة والتمييز ، وتهيؤ لمواقعة خيبة الرجاء ،

(١) " كنت " ، الرسالة اليداغوجية ص ٤٢٤ ترجمة ج . تشو .

وتعرض الى ارتكاب أنواع الظلم . إن سوق جميع الناس مساقا واحدا في الاحترام أو في الرعاية خير من سوقهم مساقا واحدا في الاحتقار أو في الكراهة . غير أن دليل قلب طيب قد يكون أيضا دليل العماية أو الخمول غير المدوح . فيلزم تمييز القيمة الأخلاقية حتى لا يعتمد إلا عليها اعتمادا ثابتا ، والعلم حق العلم بأنه لا صداقة أكيدة إلا بين أهل الخير اتباعا للقاعدة القديمة .

وفوق ذلك فإن هذه العادة في عدم تقدير الناس إلا بناء على قيمتهم المطلقة تهيء للإنسان أيضا صحة تقدير الأشياء في الجمعية الانسانية . لأن السفر الأخلاقي يتناول ذلك أيضا من غير أن يتجاوز حدود مجاله . ولقد اعتيد في السياسة أن لا يفكر إلا في المنفعة ، وإن الرعايا ورؤساء الحكومات لا يكادون يفكرون إلا فيما يعود عليهم بالنفع . غير أنه لأجل أن يكون الانسان على بينة من حكمه ، وعند الحاجة على بينة من سلوكه في وسط هذا النزاع المعقد الذي يشيره مختلف الشبهات ، ينبغي أن يقصد الى القانون الأخلاقي لاستشارته . فاذا صحت عزيمته جميع المواطنين على اتباعه في آرائهم ، صارت حكومة الجمعيات أسهل على من يجعل أعباءها وأنفع للحكوميين . غير أن اكتشاف موضع الخير في المسائل السياسية هو لسوء الحظ أصعب غالبا منه في مسائل الضمير ، وفيما عدا حالات استثنائية الواجب فيها بين الظهور ، يتوقف المرء عن اتخاذ قرار نهائي توقفا مسببا عن الجهل أو عن الضعف . وهذا هو خطأ هذه الأقلية الممتازة التي يمكن أن توجه اليها نصائح علم الأخلاق . وهذا هو أيضا وسيلة لدوام ما هو حاصل من سوء استعمال السلطة ومن الثورات ، وهو ما تألم له الشعوب كما يالم له الحكام . لتحقيق بأصحاب العقول النيرة الشريفة أن لا يفترؤا في السياسة شيئا غير العدل ، وأن لا يفصلوا بين منفعتهم وبين كرامتهم .

لقد فرغت هنا من الكلام على البرنامج الأخلاقى ، لأقف على عتبة السياسة التى قد قادنا إليها ، ولم يبق على إلا أن أخلص هذه الاعتبارات المطولة التى قدمها إلى تاريخ علم الأخلاق الذى قد درسناه فى أرقى ممثليه نبلا وشرفا .

لقد ابتدأت برسم حدود علم الأخلاق على حسب المبادئ التى يظهر أنها مسلمة فى هذه الأيام بإجماع ذوى الضمائر النيرة العدول . ثم تساءلت من أين تلقينا هذا الميراث الكريم ، فاضطرت لأن أصعد الى سقراط وأفلاطون المؤسسين الحقيقيين لعلم الأخلاق الذى من عهدهما لم ينقطع عن أن يكون ثروة النفوس الذكية وسندها بعد أن نماه وقواه إقرار المسيحية إياه . وتبعته هذا التاريخ بعد أفلاطون فى أرسطوطاليس وفى الرواقيين وفى " كنت " الى آخر القرن الثامن عشر جاهدا قدر الاستطاعة فى إعطاء كل ذى حق منهم حقه . ويسرفنى أن ثأنى طيهم يربو بكثير على انتقادى إياهم .

فإن كنت قد نجحت فى تحصيل ما أشعر به أنا نفسى من الاحساسات ، فإن من أعظم المشاهد وأولاها بالرضا أن نرى هذه القاعدة الثابتة للدينية التى رفعت قبل التاريخ المسيحى بأربعة قرون باقية منذ نيف وألفى عام لا تتغير فى التاريخ البشرى ، كما هى ثابتة لا تتغير فى الضمير الانسانى . ولقد تغيرت العادات والأخلاق تغيرا جوهريا منذ الوثنية الى الآن ، ولكن علم الأخلاق بمعتقداته الأساسية لم يتغير . وإنى لا أعلم نفوسا تجرؤ فى هذه الساعة على أن تفخر بأنها فهمت الواجب ، وتكلمت عنه بأحسن مما فهمه وتكلم عنه سقراط وحواريه . وإذا كان الأدب لم يتغير البتة فى هذا الماضى الطويل ، فيمكننا أن نؤكد كل التأكيده أنه لن يتغير فى المستقبل ، وأن حظوظ العقل الانسانى — وعلى الأقل فى هذا الجنس الممتاز الذى هو جنسنا (الفرنسى) — لا يمكن أن تكون محلا للخوف عليها خوفا جديا . وإن

الشعوب التي جودت اليونان وروما والمسيحية تمدنيها لن يكفروا بايمانهم الأخلاق مهما كانت الاضطرابات التي لا يزالون يعانونها في أخلاقهم وقوانينهم ، بل يقون حريصين على تقاليد آباؤهم الأولين حرصهم على أنفسهم . إن ماضيهم كفيلا بمستقبلهم . ليس معنى ذلك أن علم الأخلاق سيجد أنصارا كثيرين ، وأنه لن يرى الوقت بعد الوقت مبادئه محلا للجدال والتعمية ، كما فعل بها السفسطاثيون في عهد سقراط ، الذين هم دعاة العقول الفاسدة في زمنهم . كلا ، ولكن هذا يثبت جليا على قدر الكفاية أن العلم لا خوف عليه ، وأنه كلما صادف خصوما ألداء ، وجد حماة تستد قوتهم كلما اشتد الطعن عليه . فاذا كان أفلاطون قاهرا السفسطة ، فان " كنت " لم يكن أقل من ذلك في قهر مادية القرن الثامن عشر ، ويخرج علم الأخلاق من هذه المحن أقوى وأمتن مما كان . وفي هذه الوقائع التي انتصر فيها يجذب من القلوب عددا أكثر من عدد أعدائه الأكثر حدة والأهم عماية . فان النفوس يشتد تعلقها به أكثر كلما اشتدت مهاجمته ، وإن ما يلقاه من سباب الذين ينكرونه إنما يضاعف إيمان الذين بقوا له مؤمنين .

غير أن علم الأخلاق لا يجوز له أن يخضع حتى في ظفره الأكبر ، فانه لن يكون البتة إماما الا لآحاد من الناس . إنه بطرائقه القاسية ، وتحاليه الدقيقة الشاقة ، وملاحظاته الداخلية سيبقى — مهما كان جميلا — مقصورا تعاطيه على عدد قليل . وإنى أكون سعيد اذا كانت هذه الدراسة الطويلة التي بدأتها تحت رعاية أرسطو تكافأ بتحقيق دعائه المتواضع « أن تجعل من قلوب طيبة الفطرة أصدقاء »  
« للفضيلة أوفياء بمهدا » .

# الأدب أو علم الاخلاق

الى نيقوماخوس

## الكتاب الأول

نظرية الخير والسعادة

### الباب الأول

الخير هو غرض أفعال الانسان جميعها - اختلاف الغايات التي نبغيها ومراتبها - أهمية الغرض والخير الأعلىين - رضة علم السياسة ، وأنه هو وحده القادر على أن يصلنا إياهما - مرتبة الضبط التي يمكن طلبها في هذا العلم - في أن الشباب قليل الصلاحية لدرس السياسة .

§ ١ - كل الفنون، وكل الأبحاث العقلية المرتبة ، وجميع أفعالنا ، وجميع

- علم الأخلاق الى نيقوماخوس - هذا المؤلف هو أهم المؤلفات الثلاثة التي تكونت ما يمكن أن يسمى أدب أرسطو . فإنه أوفاهما وأحسنها تحريرا . يظهر أن " سيسيرون " يعتقد أن « الأدب الى نيقوماخوس » هو لنيقوماخوس بن أرسطوطاليس وليس لأرسطوطاليس نفسه . ( ر . النظرية الأخلاقية لخير الأعل لسيشرون ك ه ب ه ) والواقع أن العنوان اليوناني لهذا المؤلف يوهم هذا المعنى . أما الادب الى أريديم ، والأدب الكبير فيرى بلا تمب أن الترتيب ولب المعاني فيها هو على التمام من عمل الفيلسوف ، إن لم يتم عليه فيها أسلوبه المعروف التلاص به . وإن سألنا المؤلفات بعضها من بعض كما سمحت الفرصة .

- الباب الأول - هذا يقابل في الأدب الكبير الكتاب الأول . الباب الأول . وأما الأدب الى

أريديم فلا يقابل فيه هذا الجزء .

مقاصدنا الأخلاقية يظهر أن غرضها شيء من الخير نرغب في بلوغه . وهذا هو ما يجعل تعريفهم للخير تاما إذ قالوا : إنه هو موضوع جميع الآمال .

§ ٢ - على أن هذا لا يمنع من وجود الفروق الكبيرة بين الغايات التي يعتمدها الانسان . فأحيانا تكون هذه الغايات هي بالبساطة الأعمال نفسها التي يأتيها . وأحيانا تكون نتائج تلك الأعمال فضلا عن الأعمال . في جميع الأشياء التي لها غايات ما وراء الأعمال تكون النتائج النهائية هي بالطبع أهم من الأعمال التي تأتي بها .

§ ١ - غرضها شيء من الخير - هذه هي الفكرة التي ابتدأ بها كتاب السياسة أيضا ( ر - ترجمتنا الطبعة الثانية ) . إنها فكرة حقة شريفة ، فان جعل الخير موضوعا لجميع أعمالنا يدل على رأى في الفطرة الانسانية سام وصحيح . لا شك في أن الانسان يأتي الشر ، ولكن على وجه الاستثناء . - وقليل ما يمتزف لنفسه بفعل الشر . وفي العادة هو يأتي الشر عن جهل لا عن قساد . وإن نظرية أرسطو هذه مشابهة لنظرية أفلاطون التي طامسا انتقدها بجدّة ، وهي أنه لا أحد يعمل الشر مختارا . على أننا سنعود الى هذا الموضوع أكثر من مرة .

- تعريفهم للخير تاما - لم يقل أرسطو من يعنيه بهذا . ومن الصعب علينا أن نقوله نحن . وليس من المحتمل أن يكون قد عنى الفلاسفة السابقين على مذهب أستاذه . وربما أمكن نسبة هذا التعريف الى "اسينيب" أو الى "أكرينوقراط" . إن هذا التعريف وإن لم يكن بالضبط في أفلاطون ، فانه يمكن بسهولة استنتاجه من طائفة من كتاباته . وإن "أوسطراط" في شرحه لم يفرّجه الى أحد بالذات ، ولكنه اكتفى بالقول إن أرسطو استعاره من القدماء .

§ ٢ - هذه الغايات هي بالبساطة الاعمال ... فضلا عن الأعمال - هذه الفكرة موجودة أيضا بأسلوب آخر فيما سياتي لك ٦ ب ٤ ، وفي السياسة ك ١ ب ٢ ف ٥ و ٦ . ولا شك في أن هذا التمييز مضبوط . وقد بينته اللغة اليونانية أحسن من لغتنا (الفرنساوية) فان اللفظ الدال على العمل المقصود لذاته في تلك اللغة غير الدال على العمل المقصود به نتيجة مغايرة له .

§ ٣ - ومن جهة أخرى كما انه يوجد عدد كثير من الأعمال، ومن الفنون، ومن العلوم المختلفة، توجد بقدره غايات مختلفة: مثلا الصحة هي الغرض من الطب، والسفينة الغرض من العبارة البحرية. والظفر الغرض من العلم الحربي، والثروة الغرض من العلم الاقتصادي. § ٤ - جميع النتائج من هذا القبيل، هي على العموم خاضعة الى علم خاص يسيطر عليها. وعلى هذا فلعلم الفروسية يتبع فن السروجية وجميع الفنون التي تخص استخدام الحصان. وكذلك هذه الفنون في دورها وجميع الأعمال الحربية خاضعة للعلم العام للحرب. وأعمال أخرى هي كذلك خاضعة لعلوم أخرى. وفي جميعها بلا استثناء تكون النتائج التي يفيها العلم الأساسي أرق من نتائج الفنون التوابع، لأن النتائج الثانية لم يمض عنها قط إلا من أجل النتائج الأولى.

§ ٥ - على أنه لا يهيم أن تكون الأعمال ذاتها هي الغاية القصوى التي يعتمدها الانسان عند العمل، أو أن يكون فيما وراء هذه الأعمال بعض نتائج أخرى مقصودة كما في العلوم التي ذكرت. § ٦ - اذا كان لجميع أعمالنا غرض نهائي نريد بلوغه لذاته، ومن أجله كما نطلب كل البقية. واذا كان من جهة أخرى لا نستطيع في تصميماتنا أن نرقى دائماً الى سبب جديد، وذلك مما يضع به المرء في اللانهاية،

§ ٤ - العلم الاساسي - هذه التبعية من بعض الفنون لبعض الأخرى حقة. واذا كان أرسطو قد ذكرها هنا فلاجل أن يصل الى هذه النتيجة، وهي أن كل الخيرات الجزئية التي يطلبها الانسان تابعة لخير أعلى وعام يشمل جميع الخيرات ويفوقها، وأن درس الخير الأعلى هو الموضوع الخاص لعلم السياسة. وهذه النتيجة مذكورة بالنص فيما سأتى.

§ ٥ - على أنه لا يهيم - أظن أن هذه الفكرة يجب أن تكون مرتبطة بما يليها لا بما يتقدمها، كما فعل مترجمون كثيرون حتى "أرسطراط" في شرحه. وان الشرح المنسوب الى "أندرونيخوس الرومى" الذي نشره "هنسيوس" قد مر بهذا الفرق الدقيق من غير أن يقف عليه.



ويجعل جميع رغباتنا عقيمة تماما وفارغة، فمن الواضح أن يكون الغرض العام لجميع آمالنا هو الخير والخير الأعلى . § ٧ - أفلا يلزم البتة التفكير أيضا - لأجل نظام الحياة الانسانية - في أن يكون لمعرفة هذه الغاية الأخيرة أهمية عليا ؟ وأن تكون بحيث تقوم اذن بواجبنا كالرماة الذين يقصدون هدفا معينا ؟

§ ٨ - اذا صح هذا، وجب علينا أن نحاول - ولو لم نأت إلا برسم بسيط - أن نحدد ما هو الخير، وأن نبين من أى علم ، ومن أى فن هو .

§ ٦ - والخير الأعلى - عاب " كنت " نمط أرسطو والأقدمين على العموم الذى يخصص فى البحث بادئ بدء عن الخير الأعلى ثم إلزام الارادة به بعد ذلك على أنه قانون أخلاقى ( انتقاد العقل العمل ص ٢٣٢ و ٢٣٥ من ترجمة برنى) . ويظهر على أرسطو أنه أجاب سلفا على هذا الانتقاد بأن أوضح ما يمكن أن يترتب من المنفعة العملية على البحث عن الخير الأعلى واكتشافه . من المحقق أن الشخص اذا كان له اعتقادات جازمة فى هذه النقطة ، وكان مقتنعا منذ شبابه بأن الغرض الحقيقى للحياة الانسانية إنما هو الواجب والفضيلة قبل السعادة والثروة ، فان سلوكه باكله يصير منتظما ، وبمعزل عن كثير من الخطايا . ومن غير أن يكون كاملا ومن غير أن يحقق الخير الاعلى - وهو محال على الانسان - فانه يشناق بلا انقطاع الى الكمال ، ويبلغ منه ما تسمح به ملكاته . واني لا أعلن أرسطو أراد أن يقول غير ذلك ، وأرى هذا المبدأ مدحوا ناضا مما اذا سلم نمط من النقد . واني لا أزعج على هذا أن يكون هذا هو أساس قانون الاخلاق ، ولكننى لا أعيب على الاطلاق هذا النمط الذى يمكن أن يأتى بالثمرات الطيبة . وربما يكون " كنت " قد ترك نفسه يفتاق بمذهبه الخاص أكثر مما ينبغي . ولما لم يجد فى المذاهب الاخرى « استقلال الارادة » بالغ فى معاملتها بالقسوة .

§ ٧ - كالرماة الذين يقصدون هدفا معينا - تشبيهه بدع عملى .

§ ٨ - رسم بسيط - راجع ما على فى أول الباب الخامس . يشعر المرء أن أرسطو ليس مخدوعا على

ما تناوله نظريته ، ولا على مذهبه الخاص . وإنه فيما على سيصير أسمى عليه من ذلك ، اذ تجتثي توافقه الى ما يقرب من الظلم .

§ ٩ - نقطة أولى يظهر أنها بديهية ، وهي أن الخبير يتبع العلم الأعلى بل العلم الأساسى أكثر من جميع العلوم . وهذا هو على التحقيق علم السياسة . § ١٠ - فإنه فى الواقع هو الذى يبين ما هى العلوم الضرورية لحياة الممالك ، وما هى التى يجب على أهل الوطن أن يتعلموها ، وإلى أى حد ينبغي أن يعلموها . ويمكن أن ينبه فوق ذلك إلى أن العلوم الأعلى مكانة فى الشرف هى تابعة للسياسة ، أعنى العلم الحربى والعلم الإدارى والبيان . § ١١ - ونظرا إلى أنه هو الذى يستخدم جميع العلوم العملية الأخرى ، وأنه هو الذى يأمر باسم القانون بماذا ينبغي أن يفعل وماذا ينبغي أن يترك ، يمكن أن يقال : إن غرضه يشمل الأغراض المتنوعة لجميع العلوم

§ ٩ - هذا هو على التحقيق علم السياسة - هذا خطأ بين قد نبه عليه "غرف" فى التنبهات القيمة التى أضافها إلى ترجمته . خطأ لا يمكن الدفاع عنه ، فان السياسة تدير الممالك ، ولكنها ليست هى التى تصنع الأدب ، وليست هى المكلفة بأن تدرس هذه المسئلة الكبرى ، مسئلة الخير . بل الأمر على الضد ، فليست السياسة شيئا إذا كانت لا تنطق ببادئها الأساسية من علم الأخلاق ، وإذا كانت لا تتجهتد فى اتباعه . وإن البراهين التى يأتى بها أرسطو ، ليضع السياسة فوق علم الأخلاق ويجعلها علم العمران الأساسى هى قليلة الجدى . والحق هو أن علم السياسة يختص بالجمعيات فى حين أن علم الأخلاق يختص بالقرود . ولكن الأمر هنا ليس بصدد العدد . ولما أن الجمعيات إنما تتكون من الأفراد ، فينبى معرفة القاعدة المناسبة لكل منهم قبل كل شيء . والابقيت القواعد التى تنطبق على المجموع غير واضحة وغير كافية دائما . ولم يقع أفلاطون فى الخطأ الذى وقع فيه هنا أرسطو وكثير غيره على أثره . بل درس الملكة والسياسة على نور علم الأخلاق .

§ ١٠ - فانه فى الواقع هو الذى يبين ... إلى أى حد ينبغي أن يعلموها - على هذا تكون السياسة هى التى قد تنظم علم الأخلاق بل تصنعه . وحينئذ يرجع بالأمر إلى ذلك المبدأ السفسطائى الذى طالب حاربه أرسطو نفسه (راجع مايل) وهو أن القانون لا الطبيعة هو الذى يتكون ويحدد الخير والشر .

- العلم الحربى والعلم الإدارى - من الغريب أن يوضع علم الاخلاق فى صف العلم الحربى .

§ ١١ - ونظرا إلى أنه هو الذى يستخدم - هذا حق . ولكن إذا كانت السياسة تستخدم العلوم الأخرى العملية ، فانها ليست هى الواضحة لها ، وأقل من ذلك وضوحها لعلم الاخلاق .

الأخرى . وبالنتيجة يكون غرض السياسة هو الخير الحقيقي ، الخير الأعلى للانسان .  
 § ١٢ - ومع ذلك فن المحقق أن الخير متمائل بالنسبة للفرد وبالنسبة للملكة .  
 على أنه يظهر أن تحصيل خير المملكة وضمانته هو شيء أعظم وأتم . إن الخير حقيق  
 بأن يجب حتى ولو كان لكائن واحد ، ولكنه مع ذلك أجمل وأقدس متى كان ينطبق  
 على أمة بأسرها ، ومتى كان ينطبق على ممالك بتامها .

§ ١٣ - حينئذ سندرس جميع هذه المسائل في هذا المؤلف حتى يكاد يكون  
 مؤلفا في السياسة .

§ ١٤ - يقال على هذه المادة كل ما هو ممكن أن يقال اذا عولجت بكل  
 الوضوح الذى تستدعيه . ولكنه لا ينبغي أن يتحتم الضبط في كل مؤلفات العقل  
 بقدر سواء ، أكثر مما يتحتم ذلك في كل مصنوعات اليد . فان الخير والعادل ،  
 الموضوعين اللذين يدرسهما علم السياسة ، هما محل لآراء كثيرة التباين مترامية الأطراف

- يكون غرض السياسة هو الخير الحقيقي - تلك هي النتيجة المتطرفة وضر المسئلة لهذه النظرية . ولم يكن  
 على أرسطو الا أن ينظر الى مشاهد الاشياء الانسانية ، ليقنع بأن السياسة تحتل غرضا أكثر مما يحتل  
 الأفراد أعراضهم على ما هم عليه من ضعف ونقص .

§ ١٢ - الخير متمائل بالنسبة للفرد وبالنسبة للملكة - هنا يؤوب أرسطو الى الحق أكثر ، ولكن  
 مع ذلك فإن علم الملكة لازال يبعه . ولا يرى أن الفضيلة هي أفضل في الفرد بكثير مما يمكن أن تكون  
 أبدا في الجمعية الاحسن نظاما . وإن سقراط ليستطيع دائما أن يجدى جميع الممالك أن تساريه في الفضيلة .  
 § ١٣ - حتى يكاد يكون مؤلفا في السياسة - في آخر الكتاب العاشر يمكن أن يرى أيضا أن أرسطو  
 يرى كل مؤلفه في الأخلاق كقائمة بسيطة لولفه في السياسة . وأنه يزعم أنه بالسياسة يكمل « فلسفة الأشياء  
 الانسانية » كما يقول .

§ ١٤ - ان الخير والعادل الموضوعين اللذين يدرسهما علم السياسة - هذا ليس إلا جزءا ضئيلا من  
 السياسة ، في حين أنه هو كل موضوع علم الأخلاق .

- كثيرة التباين - إن علم الأخلاق متى فهم حتى فهمه هو أقل خلاقات من السياسة بكثير . وان له  
 عند كل ضمير مستنير طيب مبادئ لا تترزع .

الى حدّ أن ذهب بعضهم الى إثبات أن العادل والخير يوجدان فقط بمقتضى القانون، وليس لها أى أصل في الطبع. § ١٥ - اذا كانت مع ذلك الخيرات نفسها يمكن أن تثير خلافا شديدا في الآراء وضلالات كثيرة الى هذا الحدّ. فذلك بأنه يقع في الغالب أن الناس لا يجنون منها الا الشر. فقد شوهد كثيرا أناس يهلكون بواسطة ثروتهم، كأنخرين كانوا يهلكون بواسطة شجاعتهم. § ١٦ - على هذا حينئذ متى أراد المرء معالجة موضوع من هذا القبيل وصدر عن مبادئ مثل هذه، ينبغي أن يعرف أن يكتفى برسم للحقيقة ككثيف نوعا. ومتى كان التسديد غير وارد الا على وقائع عامة وعادية، فلا يمكن أن يتحصل منها إلا على نتائج من نوعها وعامة كذلك.

§ ١٧ - وبهذا التحفظ السمع فقط ينبغي أن يتقبل كل ما استقوله هنا. وإن العقل المستنير لا يطلب التحقيق والضبط في كل نوع من الموضوعات إلا بمقدار ما تقتضيه نفس طبيعة الشيء الذي يعالج. وربما يكون من وضع الشيء في غير محله أن ينتظر من الرياضى احتمال مجرد، أو أن يطلب من الخطيب استدلالات منتظمة الشكل.

§ ١٦ - رسم للحقيقة ككثيف نوعا - هذا ينبغي بعدم الثقة في علم الأخلاق فوق ما يلزم. على أن أرسطو نفسه له في مؤلفه من التحاليل ما هو على كل ما يكون من الضبط.

§ ١٧ - أن يطلب من الخطيب استدلالات منتظمة الشكل - إذا كان البيان ليس له استدلالات مضبوطة، فإن علم الأخلاق يمكن أن تكون له هذه الاستدلالات. وقد كان يمكن أرسطو أن يجد استدلالات سقراط وأفلاطون منتجة تماما كاستدلالات أى رياضى. وهذا ما قرره بعد ذلك "ديكارت" الذى هو رياضى وفيلسوف ما.

§ ١٨ - للانسان الحق دائما في الحكم على ما يعرفه ويكون فيه قاضيا طيبا .  
ولكن للحكم على شيء خاص ينبغي أن يكون الانسان على علم خاص بذلك الشيء .  
ولإجادة الحكم بطريقة عامة يلزم أن يكون الانسان على علم بمجموع الأشياء . من  
أجل هذا كان الشباب قليل الصلاحية لدرس السياسة درسا جديا . فانه ليس له  
تجربة في شؤون الحياة . وبهذه الشؤون على التحقيق تشتغل السياسة وتستخرج  
نظرياتها . ينبغي أن يزداد على هذا أن الشباب الذى لا يستمع إلا لشهواته يستمع  
لأمثال هذه الدروس عبثا وبلا أية فائدة ، مادام أن الغرض الذى يرمى اليه علم السياسة  
ليس مجرد معرفة الأشياء ، بل هذا الغرض هو عملى قبل كل شيء .

§ ١٩ - حينما أقول الشباب أعنى شباب العقل كما أعنى شباب السن ، فإنه  
لا فرق البتة في هذا الصدد . لأن العيب الذى أنبه اليه لا يتعلق بالزمن الذى عاشه  
الانسان ، بل هو يتعلق فقط بأن يعيش الانسان تحت سلطان الشهوة ، وأنه لا يترك  
قياده إلا لها جريا وراء رغباته . بالنسبة للعقول من هذا النوع تكون معرفة الأشياء  
عقيمة تماما ، كما هى بالنسبة للناس الذين هم في ثورة الغضب يفقدون كل سلطان  
على أنفسهم . وعلى الضد من ذلك الذين يسرون رغباتهم وأعمالهم بالعقل وحده ،  
أولئك يمكن أن يستفيدوا كثيرا من درس السياسة .

§ ٢٠ - ولكن لتقتصر على هذه الأفكار الاقولية في الحكم على أخلاق أولئك  
الذين يريدون تعاطى هذا العلم ، وعلى الكيفية التى بها يتلقون دروسه ، وعلى الموضوع  
الذى تتصدى له هنا .

§ ١٨ - الشباب قليل الصلاحية - الفكرة صحيحة ، ولكنه استطراد قليل الفائدة ، وقد عابه "غرف"

وله في ذلك بعض الحق .

§ ١٩ - من درس السياسة - وبالذنب عبه من درس الأخلاق الذى يقتضى أكثر من ذلك

تطليق الشهوات .

## الباب الثاني

في أن الفرض الأمسي للانسان باجماع الناس هو السعادة - اختلاف الآراء في طبيعة السعادة ذاتها ، ولا يدرس في هذا الكتاب إلا أشهرها وأوجهها - تخالف الأنماط من جهات الصدور عن المبادئ أو الانتهاياها - المرء يحكم عموما على السعادة بالعيشة التي يعيشها ، فالبحت عن اللذات كاف في نظر العايم ، وحب المحمد نصيب الطابع الراقية وكذلك حب الفضيلة - عدم كفاية الفضيلة وحدها في تحقيق السعادة - استقار الثروة .

§ ١ - لنعد الآن من جديد الى موضوعنا الأول . ما دامت كل معرفة وكل تصميم يعزمه عقلنا ، يقصد به بالضرورة خيرا من نوع ما ، فلنوضح ما هو الخير الذي على رأينا نتحدث عنه السياسة ، وبالنتيجة الخير الأعلى الذي يمكننا أن نتبعه في جميع أعمال حياتنا . § ٢ - وإن اللفظ الذي يدل عليه مقبول تقريبا عند الناس جميعا . فالعايم كالناس المستعيرين يسمى هذا الخير الأعلى السعادة ، وفي رأيهم العام ان طيب العيشة وحسن الفعل مرادف لكون الانسان سعيدا .

- الباب الثاني - في الأدب الكبير : الباب الأول والثاني . وفي الأدب الى أو يديم : الكتاب الأول الباب الأول والثاني والثالث .

§ ١ - الخير الذي على رأينا نتحدث عنه السياسة - بقية الخطأ الذي ارتكب في الباب السابق ، - في جميع أعمال حياتنا - إن جزءا عظيما من حياة الأفراد وأحسن أجزائها لا يدخل بالضرورة تحت نظر الملكة . إن أعمالهم وحدها تقع تحت نظر القانون الذي لا يستطيع أن يتدخل في حياتهم الأخلاقية . ومع ذلك فن السهل أن يرى أن سهو أرسطو هذا يتصل بجميع أوهام الأقدمين في أمر الروابط بين الملكة والفرد . وهذه المزاعم لم تكن كلها باطلة ، بل إنها قد ساعدت كثيرا على جميع عجائب الوطنية القديمة . ومن هذه الجهة تستحق كل احترامنا .

§ ٢ - هذا الخير الأعلى السعادة - لاشك في أن العايم يخلط في لفته بين الخير الأعلى وبين السعادة ، ولكن لغة الفيلسوف يفيد أن تكون أضبط ، فلا يفيد لأرسطو أن يتكلم كما يتكلم العايم إلا أن يريد أن

§ ٣ - لكن انقسام الآراء انما هو وارد على طبيعة السعادة وأصلها . وعلى هذه النقطة ، العامى بعيد جدًا عن أن يكون على وفاق مع الحكماء . § ٤ - فالبعض يضعونها فى الأشياء الظاهرة والتي تبين واضحة للعيون كاللذة والثروة والتشريف ، فى حين أن آخريين يضعونها موضعاً آخر . زد على هذا أن رأى الشخص عينه يتغير على الغالب فى هذا الموضوع . فالمرضى يرى السعادة فى الصحة ، والفقير فى الثروة ، أو اذا كان الانسان مدركاً جهله ، فإنه يقتصر على الإعجاب بمن يتكلمون على السعادة بكلمات مجوفة ، ويعملون منها صورة أعلى من الذى يتصورها هو . § ٥ - ولقد ظن أحيانا أنف فوق كل هذه الخيرات الخاصة يوجد خير آخر فى ذاته ، هو العلة الوحيدة فى أن كل هذه الأشياء الثانوية هى أيضا خيرات .

§ ٦ - إن البحث وراء جميع الآراء فى هذه المسألة قد يكون تبعاً لافائدة فيه ، وإنما تقتصر على أكثرها انتشاراً ، أعنى الآراء التى يظهر أن لها قسطاً من الحق والوجاهة .

§ ٧ - على أنه لا يغيب عن نظرنا أن هناك فرقاً عظيماً بين النظريات التى تصدر عن المبادئ ، والتى تنتهى الى المبادئ . وقد كان الحق مع أفلاطون فى أن

لا يميز بين السعادة والفضيلة ! ومن الصعب أن يوجد فى أفلاطون إيهام فى التعبير يمكن أن يقضى الى مثل هذا الخطأ . ولكن أرسطو فى الواقع يبعد عن أساذه ، وينفلق فى أهمية السعادة .

§ ٤ - يضعونها موضعاً آخر - إن قوله « موضعاً آخر » عام ، وكان يمكن أرسطو أن يحقق أكثر من ذلك بأن يقول : العلم والفضيلة والتبصر ... الخ .

- يتغير على الغالب - تلك ملاحظة حقة ، وكل واحدنا أمكه فى غالب الأحيان أن يقنع نفسه بصحتها .

§ ٥ - ولقد ظن أحيانا - إنما هو أفلاطون الذى يعنيه أرسطو من غير أن يذكر اسمه .

§ ٧ - وقد كان الحق مع أفلاطون - لقد حار المفسرون فى تعيين الفقرة التى يشير إليها أرسطو . ويظهر لى أنها تنطبق تماماً على المناقشة الكبيرة فى الكتاب السادس من الجمهورية التى دارت على النهج المنطق

يتساءل ويبحث عما اذا كان النمط الحقيقي ينحصر في الصدور عن المبادئ أو في الصعود اليها . والشأن في ذلك كالأشأن في مسابقة "الجرى" يمكن الابتداء من مجلس القضاة الى الحد، أو بالعكس من الحد الى القضاة .

§ ٨ - ولكنه يجب الابتداء بالأشياء المشهورة الواضحة . تكون الأشياء مشهورة على وجهين : يمكن أن تكون كذلك إما بالإضافة اليها وإما بصفة مطلقة . ربما يلزمنا أن نتدبى بالتى هى مشهورة بالنسبة اليها . ومن أجل ذلك كانت الأخلاق والإحساسات الطيبة هى التمهيد الضرورى لأى كان يريد أن يدرس دراسة متجة مبادئ الفضيلة والعدل ، وبالجملة مبادئ السياسة .

§ ٩ - المبدأ الحق فى كل الأشياء إنما هو الواقع . واذا كان الواقع نفسه معروفا دائما بالوضوح الكافى ، كاد لا يكون ثمة حاجة للصعود الى علته . فحتى تمت للإنسان المعرفة التامة للواقع ، فإما أن يكون قد حصل مبادئه من قبل ، وإما على

الذى يصعد الى المبدأ ، وعلى هذا النمط الأخر الذى يصدره عن الفروض البسيطة التى يتخذها مبادئ يجعل الوصول الى نتائج قليلة المتانة كذلك . (ر. الجمهورية الكتاب السادس ص ٥٩ والكتاب السابع ص ١٠٦ من ترجمة كوزان) .

§ ٨ - مشهورة على وجهين - هذا تمييز عادى عند "المشائين" . راجع على الخصوص كتاب الأقيسة الأخيرة ، الكتاب الأول ، الباب الثانى ف ١١ فالأشياء الأكثر شهرة بالنسبة اليها هى تلك التى يترفا الحس إياها ، والأكثر شهرة فى ذاتها أو على الإطلاق هى الأشياء البدئية عند العقل ، وهى الأبعد عن الحساسة .

- مبادئ السياسة - كان المتظر أن يقول بالأولى "مبادئ علم الأخلاق" . ولكن أرسطو مازال مقتنيا نظريته .

§ ٩ - المبدأ الحق فى كل شىء إنما هو الواقع - الواقع ليس المبدأ الحق بل هو القطعة التى يتبدأ السير منها . ومن الغريب أن مؤلف المينافيزيقا (ماوراء الطبيعة) يذهب الى حد أن يهدر استقصاء العطل تقريبا .



الأقل أنه يمكنه تحصيلها بأيسر ما يكون . ولكن متى كان الإنسان بحيث لا يعرف  
لا الواقع ولا العلة ، وجب عليه أن يطبق على نفسه حكمة "هيزيود" هذه :

"الأحسن أن يقود الإنسان نفسه بنفسه ، بأن يعلم ماذا  
يفعل للوصول الى الغرض الذى يبغيه ، وحسن أيضا أن  
يتبع رأيا حكيما لغيره ، ولكن عدم القدرة على التفكير وعدم  
الاستماع لأحد ، ذلك فعل الأخرق الذى يتركه كل أحد"

§ ١٠ - لكن لنرجع الى النقطة التى حدنا عنها .

ليس على رأينا خطأ تاما أن يتخذ الإنسان له معنى من الخير ومن السعادة بما  
يلقى من العيشة التى يعيشها هو نفسه . فالطبائع العامية الغليظة اذن ترى السعادة  
فى اللذة ، ومن أجل هذا هى لا تحب إلا العيشة فى ضروب الاستمتاع المادى .  
ذلك فى الحقيقة بأنه لا يوجد إلا ثلاثة صنوف من العيشة يمكن على الخصوص  
تمييزها . أولا هذه العيشة التى تكلمنا عليها آنفا ، ثم العيشة السياسية أو العمومية ،  
وأخيرا العيشة التأملية والعقلية .

§ ١١ - وإن أكثر الناس على ما يظهرهم على الحقيقة عبيد يختارون بمحض  
ذوقهم عيشة البهائم . وإن ما يعطيهم فى ذلك بعض الحق ، ويبرز لهم فعلهم فيما يظهر ،

- حكمة "هيزيود" هذه - "الأعمال والأيام" ٣٩٣ طبة "هينسيوس" . البيت الثانى الذى  
رواه هنا أرسطو ليس من شعر "هيزيود" على ما يظهر ، وان كان قد نقله "هينسيوس" فى طبعته ، إلا أنه  
نه على أنه مشكوك فيه . والظاهر أن التعريف والدخيل قديم جدا مادام يصعد على الأقل الى زمن أرسطو .  
§ ١٠ - التى حدنا عنها - أحسن أرسطو نفسه بالاستطراد الذى استطرده .

- خطأ تاما - هذا يمكن أن يكون خطأ تاما ولكنه خطأ طبعى . وان هذه المعانى بينها قد حصلت  
فى الأدب الى أريديم الكتاب الأول الباب الرابع .

§ ١١ - ان أكثر الناس - تنبيه أرسطو هذا يمكن أن يكون فى زمننا أقل صدقا منه فى زمة . ونحن

هو أن العمد الأكبر من أولئك الذين لهم السلطان لا ينتفعون به إلا في أن يساموا أنفسهم الى الإفراطات الجديرة "بسادانا پال" .

§ ١٢ - على ضد ذلك العقول الممتازة النشيطة حقا تضع السعادة في المجد . لأن هذا هو في الغالب الغرض العادى للحياة السياسية . غير أن السعادة مفهومة على هذا النحو هي شيء أكثر سطحية وأقل متانة من تلك التي يزعم البحث عنها هنا . فان المجد والتشريف يظهر أنها ملك لأولئك الذين يوزعونها أكثر من أن تكون للذى يتقبلها . في حين أن الخير كما نعلمه هو شيء شخصى محض ، ولا يمكن إلا بناية الصعوبة نزعته عن الرجل الذى هو حاصل عليه . أزيد على هذا أن الانسان في الغالب لا يظهر عليه أنه يطلب المجد الا ليتثبت هو نفسه من "المعنى" الذى يتخذه من فضيلته الخاصة . يبنى الانسان أن يحوز إكرام الناس العقلاء والملاّ الذى هو معروف فيه ، لأنه يراه الجزاء الوافى للأهلية التي يقدرها لنفسه .

§ ١٣ - أستنتج من هذا أن الفضيلة حتى في أعين الناس الذين يأخذون بهذه الأسباب لها المنزلة الرفيعة على المجد الذى يسعون اليه . وحينئذ يمكن الاعتقاد بسهولة أن الفضيلة هي بالأولى الغاية الحققة للانسان لا الحياة السياسية . ذير أن الفضيلة نفسها هي بالبديسى ناقصة جدًا متى كانت مفردة ، لأنه ليس محالا أن حياة المرء المليء بالفضيلة لا تكون إلا نوما طويلا وعطلة من العمل مستمرة . بل قد يمكن أيضا أن يقاسى انسان كهذا أوجع الآلام وأكبر المصائب . فلا يمكن

لوه الخط لا يزال أكثر مما ترضب فيه الفلسفة . فان موضوع الفلسفة وظفها هو أن يقل تدريجيا عدد هؤلاء الخلاق غير المهتمين .

- ساردانا پال - لاشك في أن "شيشيرون" كان تحت نظره هذه الفقرة (جيكولانسركه نمرة ٣٥ ص ١٩١)

§ ١٣ - ملء بالفضيلة - من الصعب أن يتصور ماذا تكون فضيلة الانسان المستغرق في النوم وعدم الفعل .

البينة تقرير أن الانسان الذي قد يعيش هكذا سعيد، إلا أن يراد بذلك الدفاع عن قضية شخصية محضة .

لكن حسبنا هذا القدر من الكلام على هذا الموضوع الذي أفضنا الكلام عليه في موسوعتنا .

§ ١٤ - الصنف الثالث من العيشة بعد اللذين فصناهما آنفا هو العيشة التأملية والعقلية، ندرسه فيما على .

§ ١٥ - أما العيشة التي لا يقدر الانسان فيها لنفسه الا أن يثرى، فذلك هي ضرب من القسر والجهد المستمرين . غير أن الثروة بالديهي ليست هي الخير الذي نبحث عنه . فان الثروة ليست إلا شيئا نافعا ومطلوبا لأجل أشياء أخرى غير ذاتها . فان الصنوف المختلفة للحياة التي تكلمنا عليها فيما سبق ربما تكون أولى من الثروة بأن تُتخذ الغايات الحقة للحياة الانسانية . لأن الانسان لا يحبها إلا لذاتها على الاطلاق ومع ذلك ليست هذه الغايات نفسها هي الحقة على رغم جميع المجادلات التي كانت هي موضوعها . لكن لنترك الآن كل هذا الى جانب .

- قضية شخصية محضة - ر . حد القضية الشخصية في الطويقا أو البرهان . الكتاب الأول الباب الثاني ف ٥ و ٦ ان القضية النظرية هي دائما على شيء، من الإشكال ان لم تكن على شيء من الباطل .

- في موسوعتنا - قلت «موسوعتنا» لأنى لم أستطع ترجمتها بالضبط . ولنا نعرف على التحقيق ما هي موسوعات أرسطو هذه . وقد ذكرها «ديوجين» اللايرتى في فهرسه وهي مؤلفة من كتابين . (الكتاب الخامس الباب الأول ص ١١٧ طبعة ديدو) . وربما يظهر من أقوال المفسرين أن هذه المؤلفات كانت مجموعة موضوعات مختلفة . وقد أعطى «أرسطراط» أيضا آخر، فقل رأيه أن اسم «أنسكايك» قد أطلق على أشعار لأرسطو كانت تبتدى وتنتهى بطريقة واحدة . وقد اقترح «أرسطراط» بهذه الرواية .

§ ١٤ - فيما على - ر . الكتاب العاشر الباب السابع .

§ ١٥ - الثروة ليست هي الخير - يمكن أن يرى في الكتاب الأول من السياسة في الباب الثالث والرابع معان مماثلة تماما، وهي تحتاج الى التفات عظ .

### الباب الثالث

المعنى العام للسعادة - انتقاد مذهب ("المثل") لأفلاطون - ردود مختلفة - الخير ليس واحدا ما دام أنه في "المقولات" وأنه يوجد عدة علوم للخير - في أن الخير والخير يشتهان - الفيثاغوريون أو "إسفنيسف" - التمييز بين الخيرات التي هي خيرات بذاتها وبين التي ليست خيرات إلا بسبب شيء آخر - صعوبات هذا التمييز - أكد الوسائل لمعرفة الخير هو درسه في الخيرات الخصوصية التي يملكها الانسان ويستعملها .

١ § - ربما يكون ملائماً أن ندرس الخير في معناه العام ، فنذكر اذن المعنى المضبوط الذي يفهم من هذه الكلمة . ومع ذلك فاني لا أخفى أن بحثنا من هذا القبيل يمكن أن يكون بالنسبة لنا من الحرج بموضع ما دام أن مذهب « المثل » قد وضعه أشخاص أعزاء علينا . ولكن لا شك في أنه سيُعلم وسيرى كواجب حقيقي من جانبنا أننا لصالح الحق نتقد حتى آراءنا الخاصة ، خصوصا ما دمت أدعى أنني فيلسوف . وعلى هذا فبين الصداقة وبين الحق ، اللذين هما كلاهما عزيز على أنفسنا ، نرى فرضا علينا أن نؤثر الحق .

- الباب الثالث - الأدب الكبير الكتاب الأول الباب الأول . الادب الى "أويديم" الكتاب الأول الباب الثامن .

١ § - بالنسبة لنا من الحرج بموضع - لا يتخذ أرسطو دائما مثل هذه الاحتراسات عند الطعن على أستاذه .

- الصداقة وبين الحق -- هذه الفكرة قد كررت منذ أرسطو ألف مرة وإنما لفكرة جميلة . ولقد استمارها أرسطو من أستاذه نفسه ، لأن أفلاطون وهو يتندر من انتقاده "هوميروس" يقول : "يجب على المرء أن يرمى الحق أكثر من رعايته رجلا" (الجمهورية الكتاب العاشر ص ٢٣٥ ترجمة كوزان) . وضمك المسيو "كوزان" أن هذه هي أصل جملة أرسطو . وقد نبه "كامبازاريس" هذا التنبيه به .

٢٤ - إن الذين أدخلوا هذا الرأي لم يفعلوا ولم يقبلوا « مثلاً » للأشياء التي كانوا يميزون فيها رتبة للسابقة واللاحقة، تقول إلماط : إن هذا هو الذي كان يمنعهم من أن يفترضوا « مثلاً » للأعداد . فالخير مقول على السواء في مقولة الجوهر ، وفي مقولة الكيف ، وفي مقولة الاضافة . ولكن ما هو في ذاته أغنى الجوهر هو بطبعه نفسه سابق على الاضافة ما دام أن الاضافة هي زيادة وعرض للكائن . ويظهر أنه لا يمكن أن يقترن بين جميع هذه الخيرات « مثال » مشترك .

٣٤ - نضيف الى هذا أن الخير يمكن أن يظهر بصور مختلفة بمقدار صور « الكائن » نفسه . حينئذ الخير في مقولة الجوهر إنما هو الله والعقل ، وفي مقولة الكيف إنما هو الفضائل ، وفي مقولة الكم هو المقياس ، وفي مقولة الاضافة هو النافع ، وفي مقولة المتى هو الفرصة ، وفي مقولة الأين هو الوضع المنتظم . والأمر كذلك بالنسبة لبقية المقولات . حينئذ بالبداية الخير ليس ضرباً من العام المشترك لجميعها . إنه ليس واحداً ، لأنه إن يكنه ، فإنه لا يوجد في كل المقولات ، بل يكون في واحد فقط .

٢٤ - إن الذين أدخلوا هذا الرأي - الرد الاول : على حسب أفلاطون نفسه لا توجد مثل للأشياء التي هي تابعة بعضها لبعض مثل سابقة ولاحقة . وإذن على حسب أرسطو الخيرات هي تابعة هكذا في المقولات المختلفة ما دام أن الجوهر هو فوق الاضافة . إذن لا يوجد مثال للخير في ذاته . وعليه تكون نظريات أفلاطون نفسها مقننة إياه .

٣٤ - نضيف الى هذا - الرد الثاني : الخير ليس واحداً ما دام أنه موزع ويختلف في المقولات المختلفة .

§ ٤ - وفوق ذلك أيضا فانه ما دام أنه لا يوجد إلا علم واحد للأشياء التي تتدرج تحت مثال واحد ، يلزم على ذلك أن لا يوجد إلا علم واحد لجميع الخيرات مهما كانت . ولكن الأمر بعيد عن ذلك ، فانه يوجد عدة علوم حتى بالنسبة لخيرات مقولة واحدة . حينئذ علم الفرصة هو في الحرب علم الحركات العسكرية ، وفي المرض هو علم الطب . وعلم المقياس هو أيضا علم الطب فيما يختص بالأغذية ، وهو علم الجلباز فيما يختص بالتمرينات .

§ ٥ - قد يمكن أن يتساءل أيضا عما هو الشيء في ذاته ، وماذا يعنى بتطبيق هذا التعبير « في ذاته » على كل شيء . بالنسبة للإنسان في ذاته ، وبالنسبة للإنسان ، الحد هو حد واحد بعينه ، وهو حد الإنسان من جهة كونه إنسانا . فلا يوجد من جهة ولا من أخرى أى فرق . وإذا كان الأمر كذلك في هذه الحالة ، لا يمكن أن يوجد كذلك فرق بين الخير في ذاته والخير من جهة أنهما كلاهما خير .

§ ٦ - كذلك لا يمكن أن يقال أيضا : إن الخير في ذاته هو أكثر خيرا من كل

§ ٤ - وفوق ذلك - الرد الثالث : يوجد علوم مختلفة لهذه الخيرات الخصوصية . ومن هذه الجهة أيضا ليس الخير واحدا .

§ ٥ - الشيء في ذاته - ضرب آخر من الردود : هذه ليست موجهة أيضا الى مثال الخير على الخصوص . بل هي موجهة على وجه العموم لنظرية المثل بأمرها . ومهما بقل أرسطو في ذلك ، فإن هذا التعبير « في ذاته » ليس عبثا بقدر ما يتصوره . فانه يدل على العام الذى حاول أرسطو نفسه أن يضع له نظرية ، وهو في مذهب أفلاطون له مركز كبير ، بل هو أساسى فيه . إن أرسطو لا يرى أن الإنسان في ذاته والإنسان هما شيء واحد بعينه . غير أن تعبير أفلاطون هو أكثر وضوحا ، وكان يلزم أن يعترف له بالتضلل من أجله لا أن يعاب عليه فيه .

خير آخر لأنه يكون أبديا، ما دام في جنس آخر أن بياضا يبقى سنين طوالا، لا يكون من أجل ذلك أشد بياضا من بياض لا يبقى إلا يوما واحدا . § ٧ - إن مذهب الفيثاغورثيين في طبيعة الخير يظهر لي أكثر قبولا، إذ يضعون الوحدة في السلسلة المرتبة التي فيها يضعون الخير أيضا . وهذا الرأي قد اتبعهم فيه "سفيسرزيف" أيضا .

§ ٨ - لكن لنترك مناقشة هذه النقطة الأخيرة التي ستجد موضعها في محل آخر . يظهر أنه يمكن أن يُعترض على هذا التفنيد الذي قدمناه آنفا فيقال : إن المثل التي عمدنا الى دحضها لا تنطبق على الخيرات من كل نوع، وإنما لا تختص إلا بنوع واحد من الخيرات ، وهي تلك التي تُبتنى وتحب وحدها، في حين أن الأشياء التي

§ ٦ - بياض يبقى سنين طوالا - هذا رد يوشك أن لا يكون جديا أنت تلحق الاشياء المادية الصرفة بمثل الخير . المادة هي عنصر معتبر في مشكلة الخير، وإن أرسطو نفسه قد اعتد به في مدد السعادة والفضيلة .

§ ٧ - مذهب الفيثاغورثيين - ر . الميتافيزيقا الكتاب الأول الباب الخامس طبعة برلين ص ٩٨٦ ف ٢٤

§ ٨ - هذه النقطة الأخيرة - في محل آخر يعرض أرسطو مذهب الفيثاغورثيين في الميتافيزيقا في الكتاب الذي ذكرته آنفا . وعلى حسب فهرست "ديوجين لايرس" يكون أرسطو قد أفرد كتابا خاما بلسفة "سفيسرزيف" و "زينوقراط" . على أنه ربما كان هذا التعبير : "هذه النقطة الأخيرة" لا تتعلق إلا بأبديية الخير، ولكن حيثك لا أستطيع القول في أي مكان بالضبط تكلم عنه أرسطو إن لم يكن في الكتاب الثاني عشر من الميتافيزيقا . وإن "أوسطراط" لهطل لهذه الفقرة المعنى الاقول أي المعنى الذي اعتمده في ترجمتي .

- على هذا التفنيد الذي قدمناه آنفا - النص ليس على هذا القدر من الضبط . وإن التأويل الذي أعطته هو أيضا تأويل "أوسطراط" .

تتج هذه الخيرات ، أو التي تساعد على حفظها بأى وجه كان ، أو ترصد ما هو ضد لها وتبيده لا تسمى خيرات إلا بسبب تلك ومن جهة نظر أخرى .

§ ٩ - حينئذ هذا التعبير بالخيرات يمكن بالبسيى أن يؤخذ على معنى مزدوج . فمن جهة الخيرات التي هي خيرات بذواتها ، ثم الخيرات الأخرى التي ليست كذلك إلا بفضل الأولى . ومن ثم يمكننا أن نفصل ونميز الخيرات في ذاتها عن الخيرات التي تصلح لمجرد تحصيل تلك ، ونبحث ما اذا كانت الخيرات في ذاتها على هذا الفهم هي حقيقة بيئة ومندرجة تحت مثال واحد .

§ ١٠ - ولكن بديا ما هي بالضبط الخيرات التي يجب الاعتراف بأنها خيرات في ذاتها ؟ هل هي الخيرات التي تُبنى أيضا ولو كانت منعزلة مثل افكر ورأى ، أم هل هي أيضا اللذات الفلانية أو التشاريف الفلانية على الخصوص ؟ هي تلك الأشياء التي يمكن أن تبنى أيضا لأجل شيء ما آخر سواها ، ولكنها مع ذلك يمكن أن تعتبر خيرات في ذاتها . أم هل لا ينبغي أن يعترف مطلقا بخير إلا للثال وللثال وحده ؟ وحينئذ يصير المثال عبثا وغير مفيد البتة .

§ ١١ - ولكن اذا كانت الأشياء التي جئنا على تعدادها هي أيضا خيرات في ذاتها

§ ٩ - على معنى مزدوج - تقسم الخيرات هذا يشابه التقسيم الذي أجراه أرسطو فيما سبق على الاضال ، الباب الاوّل الفقرة الثانية .

- تحت مثال واحد - كما يريد أفلاطون .

§ ١٠ - عبثا وغير مفيد البتة - لم يعبر أرسطو عن فكرته إلا بالنصف ، فان المثال يكون عبثا وغير مفيد اذا رُدّ الى ذاته وحدها ، واذا فصل عن كل الخيرات الخاصة من قبيل تلك التي عينت آفا .

§ ١١ - خيرات في ذاتها . الخيرات التي تُبنى لأجل ذواتها فقط وبصرف النظر عن كل نتيجة

أخرى .



يلزم أن يكون حد الخير بصراحة في كل هذه الأحوال المختلفة هو بعينه كحد البياض الذي هو واحد بعينه بالنسبة للثلج والإسفيداج . وإذن بالنسبة للتشريف والفكرة واللذات تكون الحدود أغيرا مختلفة جد الاختلاف من جهة أن كل هذه الأشياء هي خيرات . نستنتج إذن أن الخير ليس شيئا من المشترك الذي يمكن درجه تحت مثال واحد لا غير .

§ ١٣ - ولكن كيف تسمى هذه الأشياء كلها خيرات ؟ إنها ليست على الحقيقة من هذه المتفقة أسماؤها (المشتركة) وهذه المهمة التي تخلقها المصادفة . فهل هي مندرجة تحت تسمية واحدة ، لأنها صادرة جميعها من مصدر واحد ، أو لأنها ترمي جميعا إلى غرض واحد ؟ أم هل لا يكون ذلك بالأولى لمجرد مشابهة ؟ حينئذ مثلا النظر في الجسم له مشابهة بالفهم في النفس . ومثل الشيء الفلاني الآخر له مشابهة بالشيء الفلاني الآخر .

§ ١٣ - ولكن ربما يلزم الآن ترك كل هذه المسائل إلى ناحية . فان معالجتها بالضبط المرغوب تتعلق على الأخص بجزء آخر من الفلسفة . وقد يمكن أن يقال على التقريب مثل هذا بالنسبة للثال . لأنه إذا كان الخير الذي يستند الى أشياء بهذه

- تكون الحدود أغيرا - وهذا اعتراض جديد على نظرية المقولات الكلية : الأشياء التي تكون حدودها مختلفة لا يمكن أن يكون لها معقول كل واحد . وهذا الاعتراض هو أيضا أقل أثرا من السابق . لأنه إذا كان حد كل واحد من الخيرات الخصوصية التي يذكرها أرسطو هو مخالف ، فان حدّها من جهة كونها خيرات عام لها ، وبالتيجة واحد فيها جميعا . في الفقرة الآتية يظهر أنه أدرك نفسه ضعف اعتراضه .

§ ١٣ - جزء آخر من الفلسفة - الميتافيزيقا أو الكاثيغورياس أي المقولات العشرة .

- وقد يمكن أن يقال على التقريب مثل هذا بالنسبة للثال - أي إحالة مناقشة هذه النظرية على الميتافيزيقا إلى التصورات المحضة ، لأن نظرية الخير على ما يراد وضعها هنا يجب أن تكون عملية أصلا .

الكثرة ويجعل عاما لها جميعا هو واحدا كما يُدعى، أو اذا كان شيئا منفصلا موجودا بذاته، فان من الواضح تماما من ثم أنه لا يمكن أن يحوزه الانسان ولا أن يتعاطاه . وإذن فالذى نبحث عنه الآن هو على التحقيق خير من هذا النوع الأخير يستطيع الانسان أن يصل إليه .

§ ١٤ - ولكن يمكن أن يرى من المصلحة الكبرى أن يُعرف الخير في علاقته مع الخيرات التي يستطيع الانسان تحصيلها وتعاطياها ، لأننا والخير معروف على هذا النحو، وصالح لأن يكون لنا ضربا من النموذج، نستطيع على وجه أحسن أن نكتشف الخيرات الخصوصية التي تلائمنا، وربما نصل إلى تحقيقها لأنفسنا بسهولة أكثر متى تتورنا في هذه النقطة .

§ ١٥ - ومع اعترافي بأن هذا الرأي على شيء من الوجاهة عظيم يجب على مع ذلك أن أقول : إنه يظهر أنه على خلاف مع الأمثلة التي تقدمها لنا العلوم من كل صنف . ولو أنها كلها ترمى إلى خير تطلبه، ولو أنها تميل إلى سد حاجاتنا، فانها مع ذلك تهمل دراسة الخير في ذاته، وليس من الممكن افتراض أن جميع أرباب الخبرة والفنيين يتكرون مساعدا قويا كهذا ولا يبحثون عنه البتة .

§ ١٤ - من المصلحة الكبرى - لم يكن لأفلاطون غرض آخر في نظرية « المثل » ، ولم يدرس البتة المعنى العام للخير إلا لأجل أن يحسن فهم الخير وتعاطيه في الحياة العملية . فان « الفيدون » و « الجمهورية » و « القوانين » تثبت ذلك . ومن الغريب أن تليذه ينكر فكرته تماما على هذا النحو . - وصالح لأن يكون لنا ضربا من النموذج - مقارنة مشابهة للقارة التي استخدمها أرسطوفيا سبق في الباب الأول في الفقرة السابقة .

§ ١٥ - ترمى إلى خير تطلبه - ذلك لأن العلوم لكل منها خير خاص يطلبه، فلا ينبغي لها أن تشغل بالخير على وجه العموم . وقد يكون غريبا وخطيرا أن الطب عرضا عن أن يشغل بائنا الصحة، يذهب فيحرق

§ ١٦ - وليس أسهل من أن يرى ماذا ينفع الحائك والبناء في فنهما الخاص معرفة الخير في ذاته ، ولا كيف يصير المرء أحسن طبيب أو أحسن قائد للجيش بأن يتأمل في مثال الخير . فليس من وجهة النظر هذه أن الطبيب يقدر عادة الصحة ، فإنه لا يقدر إلا صحة الانسان ، أو بعبارة أحسن إنه يقدر على الخصوص صحة شخص بعينه . لأنه لا يطبق الطب إلا على حالات خاصة ، ولكن أكرر أننا لا نذهب إلى أبعد من ذلك في هذا الموضوع .

في الخير كما يمكن الفلسفة أن تفعله - ولكن ذلك لا يمنع من وجود علم تكون وظيفته دراسة الخير على العموم ، وعلى الخصوص الخير الأخلاقى ، وهذا العلم ليس غير نافع على الظاهر في نظر أرسطو مادام أنه قد أنشأ سقوا لعلم الاخلاق ، والطبيب يؤدى وظيفته أحسن كلما كان فيلسوفا أكثر . أى أن المعرفة العامة للخير تنفعه تماما في أن يحسن تحقيق الخير الخاص الذى يسعى اليه .

§ ١٦ - أحسن طبيب - يظهر أن مثل "أبقراط" كان يجب أن يبه أرسطو الى أن التصور الذى تصوره هنا ليس حقا تماما - الحائك ، البناء ... الطبيب ... ليس صحيحا تماما أنت يقول الفنى عن الانسان . فان الخلق الشخصى للفنى ، له دائما تأثير كبير فى كيفية فهم فنه وتنفيذه .

وقد رأى "غرف" أن أرسطو فى جداله فى نظرية "المثل" لافلاطون كان دقيقا غير واضح . وإن هذا التعيب حق ، ولكن "غرف" ذهب أبعد مما ينبى ، اذ ظن أن دقة بقرى مثل أرسطو لا تستاهل الشرح والتفسير .

## الباب الرابع

الخير في كل صنف من الأشياء هو الغاية التي لأجلها يُعمل الباقى - السعادة هي الغاية الأخيرة لجميع أعمال الانسان، فهي مستقلة وكاملة - السعادة لا تفهم حتى الفهم إلا بمعرفة العمل الخاص للانسان، وهذا العمل هو فاطمة النفس المسيرة بالفضيلة

§ ١ - لتعد مرة أخرى إلى الخير الذى نبحث عنه ولننظر ماذا يمكن أن يكون: بدياً للخير يظهر مختلفاً جداً تبعاً لصنوف العمل المتنوعة، وتبعاً للفنون المختلفة. وحينئذ هو غير في الطب، غير في فن الحركات العسكرية، وهكذا بالنسبة لجميع الفنون بلا تمييز. فما هو إذن الخير في كل واحد منها؟ أليس هو الشيء الذى من أجله يصنع كل الباقى؟ في الطب مثلاً هو الصحة، وفي فن الحركات العسكرية هو الظفر، وهو البيت في فن العمارة، وهو غرض آخر في فن آخر. لكن في كل فعل، وفي كل تصميم أدبي، الخير هو الغاية نفسها التى تُبتغى. ودأباً من أجل تلك الغاية يفعل الانسان باستمرار كل الباقى. وبنتيجة بينة إذا كان يوجد لكل ما يمكن الانسان أن يفعله على العموم غاية عامة إليها تُجبه كل أفعاله، فهذه الغاية الوحيدة هي الخير كما يستطيع الانسان أن يتعاطاه. وإذا كان يوجد عدة غايات من هذا القبيل، فتكون إذن هي الخير.

- الباب الرابع - الأدب الكبير الكتاب الأزل الباب الرابع - والأدب الى أريدوم . الكتاب الأزل الباب الرابع والكتاب الثاني الباب الرابع .

§ ١ - الخير الذى نبحث عنه . الخير في تطبيقاته ، الخير العمل .

- في كل فعل ... في كل تصميم أدبي - هذه هي بعينها الكلمات التى استعملها أرسطو في أول هذا المؤلف ( ر . الباب الأزل ف ١ ) . وانه يذكر هو نفسه في الفقرة الآتية أنه يرجع الى النقطة التى ابتداء منها ، ومن الطبيعى أن يكرر تعابيره الخاصة .

٢ § - حينئذ بعد هذا الدور الطويل تؤدي مناقشتنا الى النقطة عينها التي كنا صدرنا منها . لكن يلزمتنا أن نجتهد في إيضاح هذا أيضا بأزيد مما كان .

٣ § - كما أنه توجد غايات متعددة على ما يظهر لى، وأنتا نستطيع أن نبغى بعضها من أجل الأخرى ، كالثروة مثلا والموسيقى وفقّ الناي وعلى العموم جميع هذه الغايات التي يمكن أن تسمى آلات ، فن البديهي أن كل هذه الغايات بلا تمييز ليست كاملة ولا نهائية بأعيانها . ولما أن الخير الأعلى يجب أن يكون كاملا ونهائيا ، فالنتيجة أنه إذا كان يوجد شيء واحد فرد يكون نهائيا وكاملا ، فهو على التحقيق الخير الذي نبحث عنه . وإذا وجد عدة أشياء من هذا القبيل ، فإن الأشد نهائية من بينها هو الخير .

٤ § - فعل هذا المعنى ، الخير الذي يجب أن يُبحث عنه لأجله وحده هو أكثر نهائية من الذي يبحث عنه لأجل خير آخر . وإن الخير الذي ليس البتة موضوعا للبحث عنه لأجل خير آخر هو أكثر نهائية من هذه الخيرات المطلوبة لأجلها ولأجل هذا الخير الأعلى معا . وبالاختصار فإن الكامل والنهائي والتام هو ذلك الذي هو على الدوام مطلوب لذاته وليس البتة من أجل شيء سواه .

٥ § - لكن هالك على التحقيق الخاصة التي هي للسعادة على ما يظهر ، فانه لأجلها ، ودائما لأجلها وحدها نحن نبحث عنها . وليس البتة نظرا الى شيء آخر . بل على

٣ § - إذا كان يوجد ... لقد عبر أرسطو عن هذا الشك عدّة مرات ، وسيعبر عنه عدّة مرات أيضا . ولقد كان يجب عليه أن يعبر أكثر صراحة . فان الحياة لا يمكن أن يكون لها إلا غرض واحد . فترك الناس يظنون أنه يمكن أن يكون لها عدّة أغراض فتح لباب اللادرية والخطأ .

٥ § - السعادة - يستبدل أرسطو معنى السعادة بمعنى الخير ، وهذا هو كل الفرق بين أدبه وأدب أفلاطون وقصوره عن مركز أستاذه . إنه لا يستطيع أن تصار هذه الفقرة أكثر مما ينبغي من الالتفات .

الضد متى نحن نطلب التشاريف واللذة والعلم والفضيلة على أى شكل كان ، فاننا نبغى بلا شك كل هذه المزايا لذواتها ، مادام أننا بصرف النظر عن كل نتيجة أخرى نرغب على التحقيق فى كل واحد منها ، ولكننا مع ذلك نرغب فيها أيضا من أجل السعادة ، لأننا نظن أن هذه المزايا المختلفة تستطيع أن تحققها لنا ، فى حين أنه لا أحد يمكن أن يبغى السعادة ، لا من أجل هذه المزايا ، ولا بوجه عام من أجل أى شىء كان سواها .

§ ٦ — على أن هذه النتيجة التى وصلنا اليها آنفا يظهر انها تتج على السواء من معنى الاستقلال الذى نسنده الى الخير الكامل ، الى الخير الأعلى . ومن الواضح أننا نعتقد أنه سيستقل عن كل شىء . وحينما نتكلم على الاستقلال لاننى أننا نقصره على الانسان الذى يحيا حياة عزلة . بل يمكن أن ينطبق بالسواء على هذا الذى يحيا لأهله وأولاده وزوجه ، وعلى العموم لأصدقائه ومواطنيه مادام الانسان هو بالطبع كائنا اجتماعيا وسياسيا . § ٧ — لاشك أن فى هذا مقياسا يلزم معرفة التزامه ،

لا شك فى أن البحث عن السعادة ليس محظورا على الانسان . ولكن نظرا الى أنه لا يمكن انكار أن السعادة يجوز أن يضحى بها للواجب وللخير إلا اذا كان المرء فاسد الأخلاق . فينتج من ذلك جليا أن الواجب هو أرق من السعادة . ولكن نخذ لفة أرسطو نقول : انه أكثر نهائية وأكمل منها . اذا أريد جعل السعادة والخير متعدين ، فلا تكون المسئلة إذن إلا مسئلة ألقاظ . ومع ذلك يلزم الأخذ باللفظ الأضبط والتكلم دائما على الخير لا على السعادة حتى يتق كل إيهام . على أن السعادة كما يجدها أرسطو هنا تكاد لا تكون أقل إيهاما من "مثال" الخير الذى طالما انتقده على أفلاطون .

§ ٦ — الذى يحيا لأهله وأولاده وزوجه... الخ — أفكار شريفة حقة ، وإنما لتادرة فى الزمن القديم .

— بالطبع كائنا اجتماعيا وسياسيا . ر . السياسة حيث فيها هذا المعنى الجليل محصل بالقائه ك ١ .

لأنه اذا امتدت هذه العلاقات لتتناول الأصول أولا، ثم الفروع من كل الدرجات، ثم أصدقاء الأصدقاء، فذلك رفع للأشياء الى اللانهائية . ولكننا ستفحص مرة أخرى هذه المسائل . والآن فان ما نبنى بالاستقلال هو هذا الذى ، ماخوذا على انفراد ، يكفى لصيرورة الحياة مرغوبا فيها ، ويجعل أن لا حاجة بها الى شيء أيا كان . فهذا بالضبط على رأينا هو ماهية السعادة . § ٨ - لنقل فوق ذلك : إن السعادة من أجل كونها مرغوبا فيها أكثر من كل الأشياء لا حاجة بها الى أن تؤلف عددا مع شيء أيا كان، فاذا وجب أن يضاف اليها أى شيء كان، فن الين أنه يكفى الجمع بينها وبين أصغر الخيرات حتى يصير هو أيضا مرغوبا فيه أكثر مما كان . لأنه حينئذ هذا الذى يضاف اليها يأتى بقسط من الخير أعلى ومقطوع النظر . مادام أن خيرا أكثر هو دائما مرغوب فيه أكثر من خيرا أقل . على هذا فالسعادة هى إذن على التحقيق شيء نهائى كامل مكتف بنفسه مادام أنه غاية جميع الأعمال الممكنة للانسان .

§ ٩ - لكن ربما مع موافقتنا على أن السعادة هى بلا معارضة أكبر الخيرات، الخير الأعلى، يمكن أن يُرغب مع ذلك فى معرفة طبعها بما هو أكثر جلاء .

§ ٧ - مرة أخرى - قد يكون من الصعب أن نعين بالضبط المكان الذى عاجل فيه أرسطو هذه المسئلة . أظن أنه فى نظرية الصداقة . فان أرسطو قد بحث فيها عن الحد الذى يجب على المرء أن يحدد به علاقته لأجل أن يؤدى كل هذه الواجبات على الوجه الكامل . ما على ك ٨ ف ٦ و ٩ و ١٠ .

§ ٨ - أن تؤلف عددا - هذه الفقرة يظهر لى أنها جلية جدا وان كانت قد حيرت المفسرين كما نبه على ذلك المسيو "رل" ج ٢ ص ٣٥ . إن أرسطو يريد أن يقول ببساطة : إنه لا حاجة الى أن يضاف شيء أيا كان الى السعادة لتكون مرغوبا فيها بذاتها .

- غاية جميع الأعمال الممكنة للانسان - إنما الخير لا السعادة هو غاية جميع الأعمال على رأى أرسطو نفسه . ما سبق ب ٩ ف ١

§ ١٠ - ان آكد وسيلة للحصول على هذا الأصل التام انما هو العلم بما هو العمل الخاص للانسان . حيثذ كما أنه بالنسبة للموسيقى ولصوّر التماثيل ولكل فنى ، وبالجملة بالنسبة لكل أولئك الذين ينتجون عملا ما ويعملون بأى وجه كان ، يظهر أن الخير والكمال هما فى الصفة الخاصة التى يتمونها . كذلك - على ما يظهر - الانسان يجب أن يجد الخير فى عمله الخاص اذا كان ثمة مع ذلك عمل خاص يجب على الانسان أن يتمه . § ١١ - ولكن اذا كان البناء والخزراط الخ لهم صنعة خاصة وأعمال خصوصية ، أفلا يكون للانسان من العمل شىء ؟ أتكون الطبيعة قد حكمت عليه بعدم العمل ؟ أم بالأولى كما أن العين واليد والرجل ، وعلى العموم كل جزء من البدن ، يؤدى بالبدهى وظيفة خاصة ، كذلك ألا يسوغ الاعتقاد بأن الانسان بصرف النظر عن هذه الوظائف المختلفة له أيضا وظيفته الخاصة ؟ ولكن ما عسى أن تكون هذه الوظيفة المشخصة له . § ١٢ - أن يعيش تلك وظيفة عامة يشترك فيها الانسان حتى مع النباتات ، وليس يحث هنا إلا عن هذا الذى هو خاص بالانسان دون سواه ، فيلزم حيثذ أن توضع خارج حدّ البحث حياة التغذية والنمو . وعلى أثر ذلك تأتى حياة الحساسية ، ولكن هذه الحياة فى نوبتها تظهر عامة على السواء لكائنات أخرى : للحصان وللثور ، وبالجملة لكل حيوان كما هى للانسان .

§ ١٠ - العمل الخاص للانسان - هذا فى الواقع الطريقة الحقة للوصول الى الفرض ، ولكن أرسطو لم يستعملها يخرج .

- اذا كان ثمة مع ذلك - شك غير مفيد ، ويمكن إساءة تأويله . وما كان يلزم إثارة ما دام أنه سينبى فيما على .

§ ١٢ - حتى مع النباتات - راجع فى كل هذه المناقشة النصف فىز يولوجية . كتاب النفس ك ٢ ب ٢ ف ٢ وما بعده من ترجمتى .



١٣٩ - تبقى إذن حياة العمل للكائن الموصوف بالعقل . ولكنه يمكن فوق ذلك التمييزُ في هذا الكائن بين الجزء الذي لا يزيد على أن يطبع العقل ، والجزء الذي هو حائز مباشرة للعقل وينتفع به في التفكير . وزيادة على ذلك لما أن هذه الملكة للعقل نفسها يمكن أن تُفهم أيضا على معنى مزدوج ، يلزم تعيين أن الأمر هو على الخصوص بصدد الخاصة في الفعل ، لأنها هي تلك التي يظهر أنها تستحق على الخصوص الاسم الذي يجمعه الاثنان جميعا . § ١٤ - حينئذ الوظيفة الخاصة بالانسان تكون هي فعل النفس مطابقا للعقل ، أو على الأقل فعل النفس الذي لا يمكن أن يتم بدون العقل . ومع ذلك فحينما نقول : إن الوظيفة الفلانية هي بالجنس وظيفه الكائن الفلاني ، فالتناهي أنها أيضا وظيفة هذا الكائن الراقى ، كما أن عمل الموسيقى يشبه أيضا بعمل الموسيقى الطيب . وكما أنه في جميع الأحوال بلا استثناء يضاف دائما الى المعنى البسيط للعمل معنى الكمال الأعلى الذي يمكن أن يتوصل اليه بهذا العمل ، فمثلا عمل الموسيقى لما أنه هو التوقيع بالموسيقى ، يكون عمل الموسيقى الطيب بحسن التوقيع . اذا كان كل هذا حقا ، يمكننا أن نسلم بأن العمل الخاص

§ ١٣ - الجزء الذي لا يزيد على أن يطبع العقل - كل هذه التقاسيم مستتارة من أطلطون ، وإنما صحيحة تماما .

- على الخصوص من الخاصة في العقل - وليس بالقوة فقط ، أي أن الخاصة باعتبارها تفعل الآن ، وليس فقط باعتبارها تستطيع أن تفعل ، أي باعتبار نظري مجرد .

§ ١٤ - فعل النفس مطابقا للعقل - ليس هذا هو السعادة ، بل هو الواجب .

- هذا الكائن الراقى - مبدأ مهم جدا موضوع في قالب مشابه لهذا في كتاب السياسة ، وأنه لا يزال أشد عموما ر . السياسة ك ١ ب ٢ ف ١٠ من طبعي الثانية . وهذا هو الذي يجعل جمع الأبحاث التي أجريت على المتوحشين أو على الحيوانات لتفسير الطبع الانساني هي غير مفيدة بل هزوا .

للإنسان على العموم هو حياة من نوع ما . وأن هذه الحياة الخاصة هي فاعلية النفس واستمرار أفعال يصاحبها العقل . يمكننا أن نسلم بأن هذه الوظائف في الإنسان الراقى تتم حسنا وبانتظام . § ١٥ - لكن الخير والجمال في كل شيء يختلف تبعاً للفضيلة الخاصة بهذا الشيء ، وبالنتيجة الخير الخاص بالإنسان هو فاعلية النفس التي تسيرها الفضيلة ، فإذا كان يوجد عدة فضائل فالفاعلية المسيرة بأرضهن وأكلهن . § ١٦ - زد على هذا أيضا أن هذه الشروط يجب أن تتحقق طوال حياة تامة بأسرها . لأن خطافة واحدة لا تدل على الربيع ، لا هي ولا يوم صحو واحد ، فلا يمكن أن يقال : إن يوم سعادة واحد بل ولا بعض زمن من السعادة يكفي لجعل الإنسان سعيدا محظوظا .

§ ١٥ - فاعلية النفس التي تسيرها الفضيلة - هذا التعريف محل الإعجاب . ولكن العقل والفضيلة يفودان بدأً إلى الواجب ، وتانونوا إلى السعادة . وهذه النظريات المذكورة في السياسة ك ٤ ب ١٢ ف ٣ و ٤ ص ٢٣٩ و ٢٤٠ من طبعتي الثانية .

§ ١٦ - طوال حياة تامة بأسرها - اعتبارات نازلة في مراتبها وليست عديمة الخطر .  
- خطافة واحدة لا تدل على الربيع - مثل جميل يظهر أنه لأرسطو .

## الباب الخامس

في أن رسم السعادة هذا ناقص تقصا لامناص منه - الزمان يتم هذه النظريات - لا ينبغي أن يتسبب الضبط في جميع الأشياء على السواء - أهمية هذه المبادئ .

§ ١ - لنكتف الآن بهذا الرسم غير الكامل للخير . فمن الضرورة التي ربما كانت مفيدة أن يتبدأ بتخطيط هذا الرسم الناقص أولا لنرجع بعد ذلك الى هذه التقاطيع الأولى . فحتى أحكم الرسم كان كل امرئ - على ما يظهر - قادرا على أن يواصل العمل ويحقق كل تفاصيله . إن الزمان هو الذي يوجد كل أنواع هذا التقدم ، أو إنه على الأقل مساعد قوى على اكتشافها ، فإنه مصدر لارتقاء جميع الفنون ، لأنه متى خلق الفن ، فما من أحد لا يستطيع أن يساعد في إتمام ما به من النقص على التوالي .

§ ٢ - كذلك لا ينبغي أن ينسى ما قيل آنفا . فلنكرر أنه ليس عدلا أن يقتضى في كل الأشياء درجة واحدة من الضبط ، ولا ينبغي أن يطلب في كل حالة إلا ضبط مناسب للأداة التي تُدرّس فيها ، بل ينبغي أن يذعن المرء الى عدم تحصيله إلا بالقدر

- الباب الخامس - ليس في الأدب الكبير ولا في أدب أويديم جزء يقابل هذا .

§ ١ - الرسم الناقص - ر . ما سبق في الباب الأول ف ١٤

- إن الزمان هو الذي يوجد كل أنواع هذا التقدم - يعبر أرسطو عن فكرة ماثلة لهذا في آخر المنطق

«تفيد الفسطينيين» ب ٣٤ ف ٦ ص ٤٣٤ من ترجمتي . وهذه النظرية هي مع ذلك حقة وعميقة

جدا . ومنه يرى أن فكرة التقدم ليست جديدة .

§ ٢ - ما قيل آنفا - راجع ما سبق ب ١ ف ١٤

المؤتلف مع النمط والطرائق التي يطبقها . وهكذا في الواقع يحث البناء والمهندس بغاية الصعوبة عن الخط المستقيم . فأحدهما لا يهمه منه إلا بمقدار ما ينفع في الصناعة التي يزاؤها . والآخر يدرسه فيما هو في ذاته وفي خواصه ، لأنه لا يطلب إلا الحق ولا يتأمل في غيره . وهذا هو أيضا ما يجب اجراؤه في جميع الأشياء الأخرى خشية أن تصير مقدمات الأعمال أكثر عددا من الأعمال نفسها .

§ ٣ — إن سببا مماثلا للسابق يضطرنا أن لا نبغي الصعود إلى العلة في جميع الأشياء على السواء . فإنه في كثير من الأحوال يكفي أن يبين بجلاء وجود الشيء ، كما يفعل بالنسبة للبديء ، لأن وجود الشيء هو مبدأ ونقطة ابتداء . ومع ذلك فإن من المبادئ ما قد اكتشف وعرف بالاستقراء ، ومنها ما اكتشف بالحساسية ، وأخرى بنوع من العادة ، وأخرى تأتي من أصل آخر . فينبغي تعلم معالجة كل واحد من هذه المبادئ بالطريقة التي توافق طبعه ، وذلك أفضل ما يبذل من العناية لتجويد بيانها . إن لهذه المبادئ أهمية كبرى في الاستنتاجات وفي النتائج التي تستخرج منها . فقد أصاب من قال : إن المبدأ أو البداية هو أكثر من النصف في كل شيء ، وإنه وحده يكفي لإيضاح كثير من النقط في المسائل التي يتناقش فيها .

— خشية أن تصير مقدمات الأعمال أكثر عددا من الأعمال نفسها — معارضة موجودة في المتن وقد حاولت أن أحصلها .

§ ٣ — وجود الشيء هو مبدأ — راجع النظرية بعينها فيما سبق ب ٢ ف ٩

— بالاستقراء ... بالحساسية — أنظر القياس الأخير ك ٢ ب ١٩ ص ٢٨٦ وما بعدها من ترجمتي .

— بنوع من العادة — لأجل المبادئ الأخلاقية .

— من أصل آخر — هذا مهم .

— البداية أكثر من النصف — مثل يستشهد به أرسطو في كثير من المواطن وهو حق ، ر « تفنيد

الفسطاطيين » ب ٣٤ ف ٦ ص ٤٣٤ من ترجمتي . السيادة ك ٨ ب ٣ ف ٢ ص ٤٠٨ من ترجمتي الطبع الثانية .

## الباب السادس

التدليل على صحة حدّ السعادة الذي عرض آتفا - لإدراك هذا التعريف ادراكا تاما يلزم تقريبه من المحمولات المختلفة للسعادة التي يحملها عليها العوام . - تقسيم الخيرات إلى ثلاثة أنواع : خيرات البدن ، وخيرات النفس ، والخيرات الخارجية - السعادة تستلزم الفاعلية حتما - الفاعلية التي تسيرها الفضيلة هي الشرط الأعلى لسعادة الانسان ، ومع ذلك فإن الخيرات الخارجية تمّ السعادة أيضا ، فهي تواج ضرورية لها على ما يظهر .

§ ١ - لأجل فهم المبدأ المقرّر هنا حق فهمه لا ينبغي التمسك فقط بالنتيجة التي وصلنا إليها ، ولا بالعناصر التي يتركب منها حدّ السعادة الذي أعطيناه ، بل يلزم زيادة على ذلك الاستئارة بالاعتداد بالمحمولات التي تحمل عليها السعادة في العادة ، لأن الحقائق الواقعية هي دائما متفقة مع التعريف الصحيح . وإن الحق سرمان ما يكون على خلاف مع الباطل . § ٢ - مع أن الخيرات قد قسمت الى ثلاثة أنواع : خيرات خارجية ، وخيرات النفس ، وخيرات البدن ، فإن خيرات النفس هي في نظرنا تلك التي نسميها على الأخص وعلى الأفضل خيرات .

- الباب السادس - الأدب الكبير ، الكتاب الأول الباب الثاني . الأدب الى أويديم ، الكتاب الأول الباب السادس والسابع .

§ ١ - بالاعتداد بالمحمولات - لقد أثرت هذا المعنى وان لم يكن بالضبط هو الذي اختاره المفسرون على العموم . وان تعبير المتن هو غير محدد بالمرّة ، ولما كان في معنى اختيار التعبير ؛ فقد التزمت هذا التعبير الذي يظهر لي أنه أكثر مطابقة لعادات أرسطو ، ويمكن الحد ما أن يتشبه مع جهتي النظر جميعا . وقد فهم في غالب الأحيان أن المقصود هنا الآراء التي ارتأها في السعادة الفلاسفة أو الناس على وجه العموم . وهذا المعنى يعززه بالجزء لا بالكل ما سيلي في هذا الباب ، وان ترجعتى قلقة مترددة كعبارة المتن .

§ ٢ - مع أن الخيرات قد قسمت - هذا التقسيم ليس هو تقسيم أطلاقون تماما الذي يقسم الخيرات المختلفة الى خيرات انسانية وخيرات الهية . وقد يظهر أن هذا التقسيم ليس من عمل أرسطو

فان تعريفنا يستند الى النفس الخواص والأفعال التي تسيرها النفس وحدها .  
ويمكننا أن نقول : إن هذا الحد جيد مادام أنه مطابق لذلك الرأي القديم جدًا  
والمقبول بالاجماع عند جميع أولئك الذين يشتغلون بالفلسفة . § ٣ - كذلك حق  
ما قلناه من أن بعض استعمالات خواصنا وبعض أفعالنا هي الغرض الحق للحياة .  
لأن هذا الغرض حينئذ يكون حلالا في خيرات النفس وليس في الخيرات الخارجية .  
§ ٤ - وإن ما يؤيد حدنا هو أن الإنسان السعيد يتبس عادة بالإنسان الذي  
يسير سيرة حسنة ويفرح ، وما يسمى اذن السعادة هو ضرب من الفلاح والصلاح .  
§ ٥ - حينئذ جميع الأركان المطلوبة عادة لتكوين السعادة يظهر أنها مجتمعة  
في الحد الذي وفيناه لها . لأن عند هؤلاء السعادة هي من الفضيلة ، وعند أولئك  
هي من التبصر ، وعند البعض هي الحكمة ، وعند آخرين هي كل ذلك مجتمعا ،  
أو شيء من ذلك يضم اليه اللذة أو على الأقل ليس مجردا من اللذة . ومنهم آخرون  
يريدون أن يدخلوا في هذه الدائرة - التي قد بلغت من السعة هذا المبلغ - وفرة  
الخيرات الخارجية .

الخاص ، ففي أدب أويديم ، الخيرات مقسمة الى نوعين فقط : خيرات في النفس ، وخيرات خارجة عن  
النفس . الأدب الى أويديم ٢ ب ١ وهذا التضم الأخير أكثر موافقة لتضم أفلاطون .

§ ٢ - لقد قلنا - ر . ما سبق ك ٤ ف ١٤

- الغرض حلالا في خيرات النفس - هذا هو المبدأ الحقيقي . ولكن أرسطو لم يلتزمه دائما . وذلك لأنه  
يخلط السعادة بغرض الحياة نفسه الذي يجعله غالبا يميل الى الخيرات المادية .

§ ٥ - ومنهم آخرون - يظهر أن أرسطو يعيب عليهم ، في حين أنه هو نفسه قد رجع أكثر من مرة

الى هذا الرأي .

§ ٦ - ومن بين هذه الآراء بعضها أيده أنصار عديدون منذ زمان طويل .  
والأخرى لم يؤيدها إلا بعض رجال قليلو العدد ولكنهم مشهورون . ومن المعقول  
أن نفرض أن الأولين والآخريين على السواء لم يقموا في الخطأ في جميع النقط ، وأنهم  
على الأقل قد أنعموا النظر في بعضها بل في الجميع .

§ ٧ - بدياً حدنا مقبول عند أولئك الذين يزعمون أن السعادة هي الفضيلة ،  
أو على الأقل فضيلة ما ، لأن " فاعلية النفس المطابقة للفضيلة " هي أيضا جزء من  
الفضيلة . § ٨ - ولكنه ليس سواء البتة أن يوضع الخير الأعلى في حيازة بعض  
الملكات ، أو في استعمالها أي في مجرد القابلية ، أو في الفعل ذاته . إن القابلية يمكن أن  
توجد في الحقيقة من غير أن تنتج أي خير ، مثال ذلك في رجل ينام ، أو في رجل  
يبقى غير عامل لأي سبب آخر . أما الفعل فهو على ضد ذلك لا يمكن البتة أن يكون  
في هذه الحالة مادام أنه بالضرورة يُفعل ، وأنه فوق ذلك يفعل حسنا . إن الأمر هنا  
كالخال في الألعاب الأولمبية . فليس أجمل الرجال وأقواهم هم الذين يأخذون التاج .

§ ٦ - ومن المعقول أن نفرض - مبدأ انتقاد حسن جميل قد استعمله أرسطو دائما . وهو الذي  
أفاده شخصيا بعد ذلك ، اذ تعرض " لينتز " الى تركيزه وتقويم شهرته والتوفيق بينه وبين العلم الحديث .  
هذا المبدأ يشرف فطانة أرسطو ، كما يشرف الذين يطبقونه في العمل . فان من الكبر الذي لا يطاق أن  
يظن المرء أنه الوحيد في اكتشاف الحق وفهمه .

§ ٧ - فاعلية النفس المطابقة للفضيلة - هذا هو الحد الذي أداه أرسطو فيما سبق في آخر الباب الرابع

١٤ ف

§ ٨ - في حيازة أو في استعمال - هذا تمييز عميق تفرد به أرسطو . وإنه أحد الأصول الرئيسة عنده  
للتفاضل . وهو أول من فصل بوضوح بين القوة وبين الفعل ، أعنى بين الممكن وبين الواقع .  
- كالحال في الألعاب الأولمبية - مقارنة حسنة جميلة وفكر صحيح جدا معا . - الأدب الى أويديم

إنه لا يأخذ إلا المتنافسون الذين يشتركون في المنازلة . فبينهم فقط يكون الظافر . كذلك أولئك الذين يسرون سيرة صالحة هم الذين يستطيعون أن يتطلعوا في الحياة إلى المجد وإلى السعادة . § ٩ - على أن عيشة الناس الذين يحسنون العمل هي بذاتها مليئة بالمحاسن . أن يكون الإنسان مسرورا ، تلك ظاهرة تتعلق بالروح على جهة الاختصاص . وإن الشيء يكون ذا محاسن في نظرنا حينًا يمكن أن يقال عليه : إننا نحبه . فالحصان مثلا يسر من يحب الخيل ، والمسرح يسر الذي يحب المبارح ، كذلك الأشياء العادلة تسر الذي يحب العدل ، وعلى وجه أعم ، الأفعال الفاضلة تسر من يحب الفضيلة . § ١٠ - إذا كانت لذات العاقل هي متباينة ومتضادة فيما بينها ، فذلك لأنها ليست بطبيعتها لذات حقة . إن النفوس الصالحة التي تحب الجميل لا تشذوق إلا اللذات التي هي بطبيعتها لذات حقة . وهذه هي كل الأفعال المطابقة للفضيلة . إنها تعجب تلك القلوب الصحيحة وتعجبها فقط بذاتها . § ١١ - فإن حياة هؤلاء الرجال الكرام لا حاجة بها أصلا إلى اللذة تأتي فتضم إليها كنوع من الملحق أو التمتع ، بل هي تحمل في نفسها اللذة ، لأنه بصرف النظر عن كل ما أسلفنا آنفا يمكن أن يزداد أن ذلك الذي لا يجد اللذة في الأعمال الفاضلة ليس في الحق

§ ٩ - هي بذاتها مليئة بالمحاسن - في هذا طعن على نظرية السعادة كما سيوردها أرسطو فيما بعد . إن رضا النفس هذا الملوه بالمحاسن لمن يشعر به هو الخير الأعلى . إنه مكتمل بذاته ولا حاجة به إلى متم خارجي .

§ ١١ - لا حاجة بها أصلا - هذا بعض نظرية أفلاطون ، وهذا هو كل الرواقية في علم الأخلاق . وإن أرسطو يظهر في هذا المقام شدة ليست عادية عنده ، وإنه لأجد ما أكون عن لومه عليها . وهذا يدفع انتقاد "بروك" وبعض الآخرين .



فاضلا، كما أنه لا يمكن أن يسمى عادلا ذلك الذي لا يسره أن يقيم العدل، ولا سخيا ذلك الذي لا يسره أن يياشرفأفعال السخاء وهلم جرا .

§ ١٢ - اذا صح ذلك كانت الأعمال المطابقة للفضيلة التي هي في ذاتها اللذات الحقة للانسان ليست فقط مقبولة، بل هي أيضا حسنة جميلة . وإنما لأحسن وأجمل من جميع الأشياء، كل منها في نوعه لو كان الانسان الفاضل مع ذلك يعرف أن يقدرها حق قدرها ، ويقدرها على وجه ما ينبغي كما قلنا . § ١٣ - وعلى هذا اذن تكون السعادة هي أحسن ما يكون، وأجمل ما يكون، وألذ ما يكون، في آن واحد، لأنه لا ينبغي أن يفصل شيء من كل ذلك كما فعل "ديلوس" .

العدل أجمل ما يكون والصحة أحسن ما يكون  
والحصول على ما يجب هو ألذ ما يكون للقلب .

ولكن كل هذه المزايا توجد مجتمعة في الأعمال الصالحة ، في أحسن أعمال الانسان ، وبمجموع هذه الأفعال ، أو على الأقل الفعل الوحيد الذي هو الأحسن والأكل من بين جميع الأخر، هذا هو ما نسميه السعادة .

§ ١٢ - اللذات الحقة للانسان - كان يمكن أن يضيف الى ذلك "ووظيفته الحقة" ليخلص بذلك النظرية المتقدمة المتعلقة بوظيفة الانسان الخاصة .

§ ١٣ - أحسن ما يكون - يظهر أنه ينتج من كل ما تقدم أن أحسن ما في الانسان هو الفاعلية الفاضلة وليس هو السعادة .

- لا ينبغي أن يفصل شيء من كل ذلك - ربما يكون إدماج (كل ذلك) خطأ أيضا ، لأن هذا الإدماج يؤدي ضرورة تقريبا الى الخطأ الآتي الذي يعطى أهمية أكثر من اللازم للتغيرات الخارجية .  
- العدل أجمل ما يكون - هذه الآيات استشهد بها أيضا في أول الأدب الى أويديم بحريف طفيف .  
وتوجد أيضا في أشعار "تيوغنيس" ر . ص ٢٢ أو ٢٥٥ تبعا لاختلاف الطبعين .

§ ١٤ - ومع ذلك فالسعادة لأجل أن تكون تامة يظهر أنها لا تستطيع أن تستغنى عن الخيرات الخارجية كما نبهنا الى ذلك . ومن المحال أو على الأقل من غير السهل أن يفعل الانسان الخير اذا كان مجردا عن كل شيء . ففى طائفة من الأشياء الأصدقاء والثروة والنفوذ السياسى آلات لا غنى عنها . § ١٥ - وهناك أشياء أخرى أيضا يكون الحرمان منها مفسدا لسعادة الناس الذين تعوزهم تلك الأشياء : شرف المولد، وعائلة سعيدة، والجمال . فانه لا يمكن أن يقال على انسان إنه سعيد متى كان من الخلق على تشوه كرهه، أو كان ردىء المولد، أو كان فريدا وغير ذى ولد، وربما كان أقل من ذلك أيضا أن يستطاع القول على انسان إنه سعيد اذا كان له أولاد أو أصدقاء فاسدوا الأخلاق، أو اذا كان الموت قد اختطف منه ما كان له من الأصدقاء والأولاد الفضلاء .

§ ١٦ - على هذا اذن نكرر أن هذه الملحقات النافعة لازمة للسعادة بحسب الظاهر . ومن أجل ذلك يلتبس حسن الحظ بالسعادة عند بعضهم كما تلبس السعادة بالفضيلة عند آخرين .

§ ١٤ - لا يستطيع أن تستغنى عن الخيرات الخارجية - هذا حق بالنسبة للسعادة على المعنى العام لهذه الكلمة، وليس كذلك بالنسبة للفضيلة . ولم يكن مثل عبرة مقراط بعيد، فانه بدون أى خير من الخيرات الخارجية كان في الواقع أسعد الناس وأفضلهم في آن واحد .  
- كما نبهنا الى ذلك - يظهر على ضد هذا أن أرسطو أيد آتما رأيا مضافا بالمره .  
- من المحال - هذا غلط في التعبير صحمه أرسطو في الحال .

§ ١٥ - وهناك أشياء أخرى أيضا - هذا انحراف أكثر فأكثر عن الفضيلة : أن يجمع بين شروط السعادة، فليس هذا هو المعنى الذى يظهر على أرسطو بادئ بدء . أنه يفهم به السعادة ، بل المعنى الذى يفهمها به العام . أما الفكرة فلا شك في أنها ليست باطلة . والسعادة هي في الواقع تقتضى كل هذه الشروط ، أنه لا يفتنى أن يجعل منها الفرض الأعلى للحياة مادام أنها مفهومة هكذا، وأن يجعل بينها وبين الفضيلة اتحاد .  
§ ١٦ - هذه الملحقات النافعة - يظهر على أرسطو فيما سبق أنه يهدرها ، أو على الأقل كان يفترض أن السعادة يمكن أن تستغنى عنها ، والتناقص ظاهر ويمكن اعتباره خطيرا .

## الباب السابع

السعادة ليست معلولة للمصادفة ، بل هي هبة من الله ونتيجة لمجهوداتنا - شرف السعادة المفهومة على هذا المعنى - هذه النظرية تأتلف تماما مع الفرض الذي ترمى اليه السياسة - الانسان وحده من بين جميع الكائنات هو الذي يمكن أن يكون سعيدا ، لأنه هو وحده الجدير بالفضيلة - لا يمكن أن يقال على انسان إنه سعيد ما دام حيا ومعرضا الى نجات الجسد - هل يشعر الانسان بالغيرت وبالشرور بعد الموت ؟

§ ١ - ذلك هو أيضا ما جعلهم يتساءلون عما اذا كان ممكنا تعليم الانسان أن يكون سعيدا ، وأن يكسب السعادة بعبادات معينة ، وأن يصل اليها بطريقة أخرى مشابهة ، أو ما اذا كانت السعادة هي بالأولى نتيجة لمنحة الهية ما ، بل ربما كانت نتيجة المصادفة . § ٢ - والواقع أنه اذا كان في الدنيا هبة ما يهبها الآلهة للناس ، أمكن الاعتقاد جزما بأن السعادة هي نعمة تأتينا من لدنهم . وإن الانسان ليرحب بهذه العقيدة ، لأنه لا شيء عنده أرفع من ذلك . § ٣ - على أنى لا أستبطن هذه المسئلة التي قد تتعلق على الخصوص بنوع آخر من أنواع الدراسة . ولكنى أقول : إنه اذا كانت السعادة لم يقصر أمرها على أنها مرسله الينا من لدن الآلهة ، واذا كنا

- الباب السابع - ليس له مقابل في الأدب الكبير ، وأما في الأدب الى أويديم فهوك ب ١ و ٢

§ ١ - يتساءلون - أرسطو يعنى أظلمون بهذا . فان سقراط يتساءل في « مينون » وفي « فروطاغوراس » وفي « الجمهورية » عما اذا كان يمكن تعليم الفضيلة ، ولكن لما أن أرسطو لا يفرق غالبا بين الفضيلة والسعادة صار موضوع السؤال واحدا بعبه . فاذا كان يمكن تعليم الفضيلة ، فانه يمكن تعليم السعادة وإياها في آن واحد . وانى لا أدرى لماذا يجد « غرف » هذا البحث غير مفيد . يظهر لنا أنه على ضد ذلك على جدا ، لأنه اذا أمكن للسعادة أن تصير مادة تعليم ، كاد يسهل تحصيلها على الناس كالعالم . ويمكن إرجاع هذا الفن المهم الى قواعد مضبوطة ينتفع منها الجنس البشرى كثيرا . ولكنه لا شيء من ذلك مع الأسف .

§ ٣ - بنوع آخر من أنواع الدراسة - قد يكون من الصعب تعيين المؤلف الذي ذكر فيه أرسطو هذه المسئلة إن كان قد عالجها . ولم يزد « أسطراط » على أن قال إن المقصود هو الايجوت ونظرة العناية الالهية .

نحصلها بمزاولة الفضيلة أو بتعلم طويل أو بجهد مستمر ، فذلك لا يمنع من أنها إحدى الأشياء الأقدس ما يكون في دنيانا ما دام أن ثمن الفضيلة وحرصها هما بالبداهة شيء نفيس قدسى ونعيم حقيقى . § ٤ - أضيف الى هذا أن السعادة هى بوجه ما ممكنة المنال لنا جميعا ، لأن من الممكن لكل انسان أن يصل الى السعادة بدراسة ما وبتأيات ملائمة ، إلا أن تكون الطبيعة قد صيرته تماما غير أهل لأية فضيلة . § ٥ - اذا كان الأحسن هو اكتساب السعادة بهذا الثمن أولى من نسبتها الى مجرد الاتفاق ، فان العقل يحملنا على افتراض أن هذه المثابة فى الواقع يمكن الانسان أن يصير سعيدا ما دام أن الأشياء التى تتبع قوانين الطبيعة هى دائما بالطبع أبجل ما يمكن أن تكون . § ٦ - فالقاعدة نفسها تنطبق على جميع الفنون وعلى جميع العلل وخصوصا على العلة الأكل ما يكون . لأنه يكون محالا أن يتصور أن أعظم وأبجل ما يكون هو مسلم للاتفاق . § ٧ - ان حل النظرية التى نضعها هنا يظهر بكل جلاء من التعريف نفسه الذى أعطيناه للسعادة . قلنا إن السعادة هى فاعلية ما للنفس مطابقة للفضيلة . وأما عن الخيرات الأخرى فانها إما أن توجد بالضرورة

§ ٤ - أن السعادة هى ... ممكنة المنال لنا جميعا - فكرة حقة ومجزية مما . وإن شهد الحياة لينبتها قدر الكفاية ، وليس ثمة وضع لا تجد فيه نفس خيرة شيئا من السعادة .

§ ٥ - اذا كان الأحسن - يقرر أرسطو أن السعادة تتعلق بالانسان بهذا السبب الوحيد : أن الأحسن أن تكون كذلك . وتلك تحية موجهة الى كرم طبيعنا وأهليته ، والى فضل الله الذى أراد أن يعطينا إياها .

- التى تتبع قوانين الطبيعة - هذا هو التفاضل الحقيقى ، وهذا المبدأ هو الذى أكثر أرسطو من استعماله فى علم الطبيعة . وإنه ليس كله له ، بل إن أملاطون قد طبقه بطريقة أرق من ذلك فى المسائل الأخلاقية بجمله «المثال» (المقول الكلى) للغير هو أرق جميع «المثل» (المقولات الكلية) وأوسعها .

داخلة في السعادة ، وإما أن تعين عليها كمساعدات وكآلات طبيعية نافعة . § ٨ - على أن هذا هو موافق تماما لما كما تقوله في بداية هذا المؤلف ، فان غرض السياسة كما قد كما فهمناها هو أعلى الجميع ، وعنايتها الأصلية هي بتكوين نفوس أهالي الوطن وتعليمهم - بتحسين حالهم - تعاطى جميع الفضائل . § ٩ - فنحن حينئذ لا نستطيع أن نقول سعيدا على حصان ولا على ثور ولا على حيوان آخر أيا كان . لأنه ولا واحد منها جدير بهذه الفاعلية الشريفة التي نخص بها الانسان . § ١٠ - ولهذا السبب أيضا لا يمكن أن يقال على طفل إنه سعيد ، فان سنه ما زالت لا تسمح بالأعمال التي ترتب السعادة ، وإن الأطفال الذين يطبق عليهم أحيانا هذا التعبير لا يمكن أن يقال عليهم إنهم سعداء إلا بسبب ما يعطون من الأمل فيهم ، مادام كما قلنا سابقا يلزم

- داخلة في السعادة - التي هي كذلك متحدة مع الفضيلة .

§ ٨ - في بداية هذا المؤلف - ب ١ ف ٩

- عنايتها الأصلية هي بتكوين نفوس - واضح أن هذا ليس من عمل السياسة . وقد اتخذ أرسطو بأن نخص لها موضوعا على هذا القدر من العلو . وان مشاهدة الحكومات التي كان يرضها ، والتي أجاد وصفها كان يمكن أن تثبت له خطأ . لا أقول : إن السياسة لا تنصدي أحيانا الى أعمال من هذا النوع ، ولكنها لم تنجح فيها ، وان المثل الذي تقدمه "اسبرطة" مهما كان عظيما من بعض الوجوه بين كيف أن هذه المجهودات التي تبذلها السياسة عاجزة . وليس معنى ذلك أن السياسة لا يمكن أن تسير النفوس بوجه ما ترقها وتقويها . ولكنها ليست هي التي تكثرت بل علم الأخلاق .

§ ٩ - لا على ثور ولا على حيوان آخر أيا كان - هذا اعتبار سهل بقدر ما هو حق ، ولكنه لا يلتفت اليه على العموم ، فكم مرة لا يحسد الانسان بمهابة قلبه هذه السعادة المزعومة للحيوانات ! راجع فيما بعد هذه الفكرة عنها ك ١٠ ب ٨ في آخره .

§ ١٠ - لا يمكن أن يقال على طفل إنه سعيد - قضية مشكلة على ما يظهر . وإنما لصادقة تماما من جهة النظر التي يضع أرسطو نفسه فيها .

للسعادة شرطها: شرط فضيلة تامة، وشرط حياة كملت تماما . § ١١ - ان في مجرى الحياة كثيرا من تقلب الأمور واختلاف الحظوظ، فيجوز بعد رغد من العيش طويل المدى أن يرى المرء شيخوخته تسقط في مصائب كبرى كما تروى القصة الخرافية عن "بريام" في القصائد الحاسية، ولا أحد يستطيع أن يسمى سعيدا رجلا قلب في النعم وانتهى أمره الى مثل هذا البؤس . § ١٢ - فهل معنى هذا حينئذ أنه لا ينبغي أن يقال على رجل إنه سعيد ما دام لا يزال حيا، وإنه جريا على حكمة "سولون" ينبغي دائما الانتظار ورقي النهاية . § ١٣ - ولكن اذا لزم قبول هذه النظرية، أفلا يكون إذن الانسان سعيدا إلا بعد أن يموت . أليس ذلك سخافة بينة خصوصا متى تقتر - كما يقول - أن السعادة هي استعمال ما للفاعلية .

- وشرط حياة كملت تماما - لم يتكلم أرسطوفيا مضى على هذا الشرط الثاني، وحسنا فعل، لأنه ليس ضروريا أبدا للسعادة، ويمكن أن توجه له هنا المعارضة التي وجهها هرقمسه آقا الى أفلاطون . راجع ب ٣ ف ٦ فان المدة لا تصل شيئا في أمر السعادة الا في انها قد أقامت زمانا أطول . ويمكن مع ذلك مراجعة هذه النظرية المكررة في الأدب الكبير ك ١ ف ٤ وفي الأدب الى أريديم ك ١ ب ١ § ١١ - في القصائد الحاسية . وفي بعض النسخ المخطوطة : "في القصائد الطروادية أي القصائد المتعلقة بطروادة" . ولا فرق في اللغة اليونانية بين الروايين إلا حرف واحد .

- ولا أحد يستطيع أن يسمى سعيدا - لا ندري لماذا . وغاية ما يقال أن هذا الرجل لم يكن سعيدا كل حياته .

§ ١٢ - جريا على حكمة "سولون" - وهي مذكرة أيضا في الأدب الى أريديم ك ٢ ب ١ ف ١٠ ولقد ذكر "هيروdot" على طولها محاوره "سولون" و "قرزوس" و "كليو" الباب الثلاثون وما يليه ص ٩ وما بعدها من طبعة "ديدو" وان أرسطو يستعير من "هيروdot" معلومات كثيرة .

§ ١٣ - بعد أن يموت - نتيجة غير مضبوطة . في رأى "سولون" لا يمكن أن يقال عن الانسان إلا بعد موته انه كان سعيدا أو غير سعيد طوال حياته . ومع ذلك فان أرسطو سيحدد هرقمسه بهذه الحدود قاعدة هذا الحكيم .

- § ١٤ - إذا كنا لا نستطيع أن نسلم بأن الانسان لا يكون سعيدا إلا بعد الموت و"سولون" لا يدعى ذلك أيضا، وإذا كنا نريد أن نقول فقط إنه لا يمكن أن نسمى انسانا سعيدا على وجه التأكيد إلا حينما يكون بمنزل عن مصائب جميع الشرور وجميع صروف الدهر، فإن هذا الرأي الضيق الى هذا الحد لا يلبث أن يكون أيضا مادة للخلاف. يظهر في الواقع في هذا المذهب أنه يبقى بعد الموت خيرات وشرور سوف يعانها الانسان كما يعانها مدة الحياة بدون أن يحسها شخصيا مع ذلك. مثلا التكريم والاهانة، أو بطريقة أعم أنواع النجاح وبوائق الدهر التي تقع لأولادنا وذرائنا.
- § ١٥ - هذا أمر يدعو للحيرة فيما يظهر ما دام أنه يمكن أن الانسان قد كان سعيدا طوال حياته بما فيها الشيخوخة ويجوز فوق ذلك ان يموت في النعيم نفسه، ويمكن في آن واحد أن يشعر بطائفة من المصائب في أشخاص ذريته. ويجوز أن من بينهم من كانوا فضلاء وتمتعوا بالحظ الذي يستحقون، وآخرون يجوز أن يكونوا في حظ مضاد تماما، لأن من البين أن الأبناء يمكن أن يختلفوا تماما عن آباءهم على ألف وجه من وجوه النظر. لكن من غير المعقول التسليم بأن انسانا حتى بعد موته يستطيع أن يشعر مع ذريته بهذه التقلبات المختلفة، وأن يكون بحضرتهم تارة سعيدا وتارة شقيا.
- § ١٦ - وفي الحق ان من جهة، ليس أقل استحالة أن يفترض أن لا شيء مما عيس الأبناء لا يمكن ولا لحظة واحدة أن يصعد الى آباءهم.

- § ١٤ - يظهر في الواقع -- هذه هي النتيجة بعينها في أسلوب آخر. وهي على ذلك ليست مقبولة أكثر من الأخرى.
- § ١٥ - هذا أمر يدعو للحيرة فيما يظهر - أما هو أرسطو الذي يستند هذه الفكرة الى "سولون" لأن حكمه لا تذهب الى هذا الحد.
- § ١٦ - ليس أقل استحالة - أرسطو يترك المسألة محلا للتردد. والواقع أنه يكون من الصعب حلها تماما. راجع فيما على الباب التاسع حيث يجيء. بعض هذه المناقشة ثانيا.

## الباب الثامن

لا حاجة الى انتظار موت انسان حتى يقال إنه سعيد ، فان الفضيلة هي علة السعادة الحقة . وليس شئ أكد في الحياة الانسانية من الفضيلة - التميز بين حوادث حياتنا من جهة كونها كثيرة الأهمية أو قليلتها - ان المحن تقوى الفضيلة وتردها ، فان امرأ الخير لا يكون بائسا البتة . بشاشة الحكيم وثبات خلفه - ضرورة الخيرات الخارجية الى حد معين .

١ § - لنعد الى المسئلة الأولى التي كنا وضعناها لأنفسنا فيما سبق . فانه يمكن بسهولة جداً أن تساعد على حل هذه التي نضعها الآن .

٢ § - اذا كان يلزم دائماً الانتظار وورقي النهاية ، واذا كان هنالك فقط يستطيع إعلان سعادة الناس ، لالأنهم يكونون كذلك في هذه اللحظة عينها ، ولكن لأنهم قد كانوا كذلك قبلا ، فكيف لا يكون سخيفا حينما يكون رجل هو في الحال سعيدا أن لا نعترف - فيما يخصه - بحق لا نزاع فيه ؟ حجة باطللة أن يقال إنه لا يراد البتة إعلان كون الناس سعداء ما داموا أحياء خشية تبدل الحال الذي يجوز أن يطرأ ، وأن يُدعى أن الفكرة التي يتخذونها من السعادة تمثلها أمامنا كشيء ثابت لا يتغير بسهولة . وأخيرا أن للمحظ غالبا التقلبات المختلفة بالنسبة لشخص واحد بهينه .

١ § - المسئلة الأولى - وهي ما اذا كانت السعادة تتعلق بالانسان وبسلوكه، أو ما اذا كانت مصادفة بسيطة أروية من الله .

- التي نضعها الآن - وهي ما اذا كان يجب انتظار موت الانسان كما كان يريد "سولون" يمكن القول بأنه كان سعيدا أوشقيا .

٢ § - كيف لا يكون سخيفا - هذا هو الحق . ويمكن أن يفهم بسهولة أن أرسطو كان يمكنه أن يوفر على نفسه هذه المناقشة ليصل الى نتيجة سهلة رقيقة الحال كهذه .



§ ٣ - على هذا القياس يكون جليا أننا اذا أردنا أن نتبع حظوظ إنسان ، وقع لنا أن نقول على الشخص الواحد سعيدا وشقيا ، جاعلين الرجل السعيد نوعا من الحرباء ذا طبع متغير مؤذن بالسقوط . § ٤ - لكن ماذا ! أمن الحكمة إذن أن نعلق أهمية كبرى على الحظوظ المتعاقبة للناس ؟ ليس في هذه الحظوظ توجد السعادة أو الشقاء فان الحياة الانسانية معرضة لهذه البوائق التي لا يمكن اتقاؤها كما قلنا ، ولكن الأعمال الفاضلة وحدها هي صاحبة الحكم الأعلى في أمر السعادة ، كما أن الأعمال المضادة هي التي تحكم بالحالة المضادة . § ٥ - إن المسئلة نفسها التي تثير نازحتها الآن شاهد جديد يؤيد حدنا للسعادة .

كلا ، إنه ليس في الأشياء الانسانية ما هو ثابت ومضمون الى حد ما هي عليه الأعمال الفاضلة ومعاطة الفضيلة . يظهر لنا أن هذه الأعمال أثبت من العلم نفسه ، وفوق ذلك أن من بين جميع عادات الفضيلة أيتها أشد إعلاء لقدر الانسان هي أيضا أبقاها . ذلك لأن فيها على الخصوص يجب الناس المبحوتون حقيقة أن يعيشوا عيشة أثبت ما يكون . هذا هو بالبديهي السبب في أنهم لا يفسنون البتة أن يزاولوها .

§ ٣ - نوعا من الحرباء - تشبيه حسن جميل خصوصا لأن أرسطو لا يستعمل في أسلوبه شيئا من هذه الأساليب الانشائية الا نادرا .

§ ٤ - الأعمال الفاضلة - نظرية صادقة تماما ، ولكنها لا تتفق تماما مع ما قاله أرسطو فيما سبق على السعادة .

- وحدها صاحبة الحكم الأعلى في أمر السعادة - لم يذهب الروائيون الى أبعد من ذلك .

§ ٥ - ليس في الأشياء الانسانية - تكريم جميل للفضيلة .

- المبحوتون حقيقة - أو عبارة أخرى السعداء حقيقة وهم أهل لذلك .

٦ § — حينئذ هذا الثبات الذى نطلبه هو ثبات الانسان السعيد، وإنه سيحفظ به طوال حياته بأسرها . إنه لن يفعل ولن يعتبر إلا ما هو مطابق للفضيلة، أو على الأقل إنه سيتعلق به أكثر من كل ما عداه . إنه سيحتمل صروف القدر بدم بارد عجيب . ذلك الانسان سيعرف دائماً أن يقابل كل المحن بالتسليم مع الكرامة ، فان فضيلته المخلصة لا شائبة فيها، وإنه كما يقال مربع القاعدة .

٧ § — لما كانت عوارض القدر عديدة جداً وذات أهمية مختلفة جداً تارة كبيرة وتارة صغيرة، كانت ضروب النجاح القليلة الأهمية والمصائب الخفيفة كلها بالدهاء تكاد تكون غير ذات أثر فى مجرى الحياة . ولكن الحوادث ذوات الشأن والمتكررة اذا كانت ملائمة لتصير الحياة أكثر سعادة لأنها تساعد بالطبع على تعجيلها، كما أن كيفية تصريفها تعطى بهاء جديداً للفضيلة . فاذا كانت على ضد ذلك غير ملائمة فانها تحطم السعادة وتكدر صفائها، لأنها تحمل معها أحرانا وتكون فى كثير من الأحوال عقبات فى سبيل نشاطنا . ولكن الفضيلة فى هذه المحن نفسها تلعب بكل جهاتها حينما يحتمل المرء بنفس طيبة شدائد عظيمة متعددة، لا يعدم حساسية ولكن بكرم وكبر نفس . ٨ § — اذا كانت أعمال الفضيلة هى التى تحكم نهائياً فى حياة

٦ § — نظريات هذه الفقرة مذكورة فى السياسة ك ٦ ب ٩ ف ٢ ص ٣٢٩ من طبعتنا الثانية .  
 — مربع القاعدة — هذه الكتابة هى من عند "سيونيد" لا من قلم أرسطو الذى هو مع ذلك يستعمل هنا عبارات الشاعر نفسها . وقد استشهد بها أفلاطون أيضاً فى "فروطاغوراس" ص ٧٤ من ترجمة كوزان .  
 وأرسطو يكررها فى البيان (الخطابة) ك ٣ ف ٢ ص ١٤١١ من طبعة برلين . ولكنه لم يذكر فيه اسم "سيونيد" .  
 عل أنى وأنا أتريجم "مربع القاعدة" زدت على التعبير اليونانى لفظ "القاعدة" لأنه يعنى فقط "مربع" .  
 ٧ § — لا يعدم حساسية — هذا الحصر ضرورى جداً، ولم يعرف الرواقيون أن يأتيوا به دائماً كما يفعل أرسطو .

الانسانية كما قلنا آنفا فان الرجل الشريف الذى لا يطلب السعادة إلا من الفضيلة لا يمكن البتة أن يصير بأنسا ما دام أنه لن يرتكب البتة أفعالا مذمومة وسيئة . وعلى رأينا أن الانسان الفاضل حقا ، الانسان الحكيم حقا يعرف أن يطبق جميع تقلبات الدهر من غير أن يفقد شيئا من كرامته . إنه يعرف دائما أن ينتفع بالظروف أحسن انتفاع ممكن ، كالكفائد الطيب يعرف أن يستعمل الجيش الذى تحت أوامره بالطريق الأنفع فى الحرب وكالإسكاف يعرف أن يصنع أحسن حذاء بالجلد الذى يقدم له وكما يفعل فى صناعته كل ذى فن . § ٩ - إذا كان هذا حقا فالرجل السعيد بأنه صالح لا يكون شقيا البتة على أنى أعترف أنه لا يكون أسعد حظا اذا وقع بالمصادفة فى مثل مصائب "پريام" . ولكنه على الأقل ليس له ألف لون ، ولا يتغير من لحظة الى أخرى . إنه لا يتزعزع بسهولة فى سعادته ، ولا يكفى فى فقده إياها أن يصادف عثرات الحظ العادية بل يلزم لذلك أكبر المصائب وأكثرها عددا . وفى مقابل ذلك متى نخرج من هذه المحن فهو لا يرجع سعيدا فى قليل من الزمن ودفعة واحدة بعد احتمالها ، ولكنه اذا قدر أنه صار سعيدا ثانية فذلك لا يكون إلا بعد مدة طويلة من الزمن فى خلالها يكون قد أصاب على التوالى العظيم الباهر من صنوف رغد العيش .

§ ١٠ - ماذا يمنعنا إذن من أن نصرح بأن الانسان السعيد هو ذلك الذى

§ ٨ - لا يمكن أن يصير بأنسا - هذا مبدأ أفلاطون ورواقى .

§ ٩ - على أنى أعترف أنه لا يكون أسعد حظا . من الصعب جدا تحصيل الفروق الدقيقة فى التغيرات اليونانية ، فان اللفظ الذى ترجمناه "أسعد حظا" يظهر أنه يعطى معنى أرقى فى درجات السعادة من لفظ "سعيد" .

- ليس له ألف لون - هذا هو المعنى الذى ذكر فى ب ٨ ف ٣ بالتشبيه بالحراب .

يسير دائماً على مقتضى الفضيلة الكاملة، في حين أنه يكون فوق ذلك مغموراً بالخيرات الخارجية، لاطوال زمن ما، ولكن في كل حياته؟ أم ينبغي أيضاً إضافة هذا الشرط الصريح: أنه يجب أن يعيش على الاستمرار في هذا الرغد، وأن يموت في وضع ليس أقل ملاءمة مادام أن المستقبل غير معروف لنا، وأن السعادة كما نفهمها هي غاية وشيء نهائي تماماً من جميع الوجوه؟ § ١١ - إذا صحت كل هذه الاعتبارات، فإننا نسمى سعداء بين الأحياء أولئك الذين يتمتعون أو سيتمتعون بجميع الخيرات التي جئنا على بيانها. ومع ذلك ليكن معلوماً أني حيناً أقول سعيداً فذلك دائماً بقدر ما يمكن الناس أن يكونوه. ولكنني لا ألح بعدُ على هذا الموضوع.

§ ١٠ - في حين أنه يكون فوق ذلك مغموراً بالخيرات الخارجية - هذا يناقض ما قاله أرسطو آفاً، إذ يؤكد أن الفضيلة وحدها هي التي تقضى نهائياً بسعادة الانسان.

- ولكن في كل حياته - تناقض آخر ليس أقل من السابق، فقد رجع أرسطو تماماً تقريباً إلى فكرة "سولون" التي كان ينحى عليها آفاً.

§ ١١ - بقدر ما يمكن الناس أن يكونوه - قيد حكيم للغاية، فكثيراً ما تفوت الناس السعادة من جراء تلك الفكرة الغالية التي في نفوسهم منها. فلر كانوا أكثر اعتدالاً في رغباتهم، لكانوا أكثر سعادة.

## الباب التاسع

في أن حظ أولادنا وأصدقائنا مؤثر فينا ، بل من المحتمل أننا حتى بعد موتنا نهم بشؤونهم — طبيعة التأثيرات التي يمكن أن يشعر بها الانسان أيضا بعد أن يخرج من الحياة — هذه التأثيرات يجب أن تكون قليلة الحدة .

§ ١ — القول بأن حظ أولادنا وأصدقائنا لا يمكن أن يؤثر في سعادتنا أى تأثير كان نظرية جافة ، وفوق ذلك فيها عيب أنها مضادة للآراء المقبولة . § ٢ — ولكن لما أن حوادث الحياة كثيرة العدد ، وبينها الفروق الدقيقة الأكثر تباينا ، بعضها يصيبنا عن قرب جدا ، وبعضها يكاد لا يمسنا إلا مساً خفيفا ، فتميز كل حادثة منها على حدة يكون شغلا طويلا لا نهاية له ، فحسبنا أن نتكلم عنها هنا بوجه عام ونخط لها رسما بسيطا .

§ ٣ — إذا كان حقا أن من المصائب التي تحمل بنا شخصيا ، بعضها تنوء بحمله حياتنا ، والآخر لا يعمها إلا خفيفا جدا ، فينبغي أن يكون الأمر كذلك مطلقا بالنسبة للحوادث التي تخص جميع الذين نحبهم . § ٤ — ولكن فيما يتعلق بهذه الإحساسات

— الباب التاسع — ليس في الأدب الكبير ولا في الأدب إلى أوديم ما يقابل هذا الباب .

§ ١ — القول بأن حظ أولادنا — رجع هنا أرسطو الى مشكلة مسماة في آخر الباب السابع وتركها بلا حل . والآن هو يفضل فيها بجلا . والظاهر يدل على تشويش في المنز ، لأن هذه المناقشة المقطوعة سابقا تبدئ هنا ثانية ولا شيء يربطها مباشرة بما سبقها .

— مضادة للآراء المقبولة — يعلق أرسطو أهمية كبرى على آراء أسلاخه ، بل على آراء العوام

أيضا . إنه لا يقبلها دائما ولكنه لا يتركها أبدا من غير تأويل مهما كان موضعها من القراءة .

التي نخسها يوجد فرق في الإحساس بها مدة الحياة أو بعد الموت أكثر مما يوجد من الفرق بين الجائر أو الدواهي الخيالية التي هي قوام القصص المحزنة ، وبين الواقعي من هذه الحوادث المخيفة . § ٥ - هذه المقارنة تصلح لتفهم هذا الفرق . ولكن يمكن أن يذهب المرء الى أبعد من ذلك أيضا ، بل ويتساءل عما اذا كان الموتى لا يزال بهم شيء من الإحساس بالسعادة أو بالشقاء . هذه الاعتبارات المختلفة تبين قدر الكفاية أنه اذا كان من الممكن أن بعض التأثير سواء أكان بالخير أم بالشر يمكن أن يتناول الأموات فان ذلك التأثير ينبغي حقا أن يكون ضعيفا جدا وغامضا ، إما في ذاته على الإطلاق ، وإما على الأقل بالنسبة لهم . وعلى كل حال فليس هذا التأثير قويا ولا من شأنه أن يصيرهم سعداء ان لم يكونوا كذلك ، أو ان كانوا كذلك أن يسلبهم سعادتهم .

§ ٦ - حيثئذ يمكن أن يُعتقد بحق أن الأموات يجدون أيضا بعض تأثير من رغد عيش أصدقائهم أو رؤسهم ، دون أن يستطيع هذا التأثير مع ذلك أن يبلغ الى حد جعلهم أشقياء إن كانوا سعداء ، ولا أن يغير فيما قدر لهم أى تغيير من هذا القبيل .

§ ٤ - مدة الحياة أو بعد الموت - أرسطو يقبل هنا بأصح بيان بقاء الشخصية بعد الموت وظلود الروح ، وإن حكاه في ذلك هنا لأقطع منه في كتاب النفس وفي الميثافيزيقا . على أنه يرذ الجاذبية التي يمكن أن تحتفظ بها النفس بعد الموت الى قدر ضئيل .

§ ٦ - حيثئذ يمكن أن يعتقد بحق - هذا ليس إلا تكرارا لما سبق على ما يظهر .

## الباب العاشر

أول بالمعادة أن تستحق احترامنا لا مدياننا - في أن طبع الأشياء التي يمكن مدحها هو دائما اضافى  
وتسمى - الأشياء الكاملة لا يجوز عليها المدح، بل لا يمكن إلا الإعجاب بها - نظرية "أودوكس" البديعة  
على اللذة - السعادة تستوجب احترامنا، لأنها أيضا المبدأ والمعللة للغيريات التي نرغب فيها بسعيها للوصول  
إلى السعادة .

§ ١ - لنبحث بعد الايضاحات السابقة ما اذا كان يناسب وضع السعادة بين  
الأشياء التي تستحق مدياننا، أو ما اذا كان ينبغي رصفها بالأولى بين الأشياء التي  
تستحق احترامنا . من المحقق أنها ليست كيفية يمكن للانسان أن يتصرف فيها  
على ما يشاء . § ٢ - كل شيء ممدوح فقط لا يظهر أنه ينبغي مدحه إلا لأن له  
طبعاً ما، وأن له علاقة ما بشيء آخر . بهذه المثابة يمدح الرجل العادل والرجل  
الشجاع، وبالجملة كل رجل خير وفضيلة بسبب أعمالهم والنتائج التي يتجونها .  
وبهذه المثابة أيضاً يمدح الرجل القوي، والرجل الخفيف في الجري، وكل واحد  
في نوعه، لأن لهم استعداداً طبيعياً ما، وأن لهم مكانة بالنسبة للملكة ما أو فريضة ما .  
§ ٣ - وإن ما يصير هذا من الجلاء بمكان هو المديانح نفسها التي توجه الى الآلهة،

- الباب العاشر - في الأدب الكبير ك ١ ب ٢ وفي الأدب الى أويديم ك ١ ب ١ و ٢ و ٣

§ ١ - مدياننا ... احترامنا - مسألة دقيقة وجديدة . وربما كان أرسطو هو بين الفلاسفة  
الوحيد الذي اشتغل بها . وهي ولو أنها ليست أساسية إلا أنها تستحق الدرس، وهنا يستمر في السلسلة  
الطبيعية للناقشات السابقة .

§ ٢ - شيء ممدوح فقط ... هذا سبب دائماً . إنه يمدح نظراً لما يمكن أن ينتج من الخير .

- له علاقة ما بشيء آخر - وهذا المعنى فالشيء الممدوح هو دائماً أحط مرتبة من الشيء الذي من

أجله يمدح .

فإنها تصيرهم سُخْرَةً حينما تلحقهم بالناس ، وسبب ذلك أن المدائح تستدعى دائما علاقة ما كما قلنا آنفا .

§ ٤ - إذا كانت هذه هي الأشياء التي ينطبق عليها المدح، فمن الجلي أنه لا ينطبق البتة على الأشياء الأكل، ففى حق هذه ينبغى شيء أكبر وأحسن من المدح .  
 ودليل ذلك هو أننا نَعْجَبُ بسعادة الآلهة وبركتهم، كما أننا نَعْجَبُ بسعادة أولئك الناس الذين هم بين أظهرنا أقرب الى الآلهة . وكذلك نصنع بالنسبة للخيرات، ولا أحد يفكر فى أن يثنى على السعادة كما يثنى على العدل، بل يعجب بها كما يعجب بالشيء الأقدس والأحسن .

§ ٥ - وهذا هو ما أجاد "أودوكس" إيضاحه ليبرر إيثاره للذة . وبملاحظة أنه لا يثنى على اللذة ولو أن اللذة خير كان يظن "أودوكس" أنه يستطيع أن يستنج

§ ٣ - تصيرهم سُخْرَةً - فى تعبير المتن اليونانى غموض يسمح بجعل لفظ سُخْرَةً راجعا اما للذائح واما للآلهة ، وقد اعتدلت على هذا المعنى الأخير مع أكثر المفسرين ، لأنه متعلق بققرة مشابهة فى الكتاب العاشر ٨ ف ٧ فراجع .

§ ٤ - الأشياء الأكل - ذلك لأنها ليست بعدُ اضافية ، فلا يمكن أن يوجه لها المدح ، بل الاحترام .

- أقرب الى الآلهة - تعبير غريب من فم فيلسوف .

- يعجب بها - أحيانا بلا شك ، ولكن أحيانا أخرى هى تُمدح أيضا متى كانت نتيجة لحق

شريف ، كما تدم اذا كان النجاح سببا عن جنابة .

§ ٥ - "أودوكس" - ر . ك ١٠ ب ٢ ف ١ حيث نوقشت فكرة "أودوكس" "طويلا .  
 وفيها أيضا يذكر أرسطو بعض تفاصيل عن ذلك الفيلسوف . وان النظرية التى ينسبها له هنا دقيقة التصور وإن كانت فى الحقيقة باطلة ، فمن الحق أن اللذة لا تمدح ، ولكن ذلك ليس لأنها أعلى من أن تمدح ، بل على ضد ذلك لأنها على الأكثر عادةً أحمق من أن تمدح . راجع أيضا "ديوجين لايرس" ك ٨ ب ٨ ص ٢٢٥ طبعة ديدرو .



من ذلك أن اللذة هي فوق هذه الأشياء التي يمكن الثناء عليها ، كما هو الشأن في حق الله والكمال اللذين هما الغايتان العليان اللتان يرجع اليهما كل ما عداهما .

§ ٦ - ولكن المدح يمكن أن ينطبق على الفضيلة ، لأن الفضيلة هي التي تعلم الناس فعل الخير، ومدائحنا العمومية يمكن أن توجه الى أعمال النفس والى أعمال الجسم على السواء . § ٧ - على أن فحص هذا الموضوع فحصا مضبوطا ربما يتعلق على الأخص بالكتاب الذين اشتغلوا بهذه المادة : مادة المدائح . أما نحن فإنه ينتج جليا مما قلنا آنفا أن السعادة هي أحد هذه الأشياء التي تستحق احترامنا والتي هي كاملة . § ٨ - وفي النهاية أزيد على ذلك أن ما يعطى السعادة هذا المميز هو أنها مبدأ ، لأن السعادة وحدها هي غرضنا من كل ما نعمل . وكل ما كان بالنسبة لنا المبدأ والعللة للخيرات التي نطلبها يجب أن يكون في نظرنا شيئا قدسيا محترما غاية الاحترام .

§ ٦ - مدائحنا العمومية - لا يرى لماذا يفرق أرسطو بين المدائح العمومية وغيرها ، لأن المدائح الفردية يمكن أيضا أن توجه الى أفعال الروح وأفعال البدن كالمدائح العمومية سواء بسواء .

§ ٧ - الكتاب الذين اشتغلوا... يريد أهل البيان على العموم . ويمكن أن يرى مثال لهذه المدائح في كتاب أفلاطون الموسوم " مينيكسين " . ويوجد منها أيضا في مؤلفات " إيزوقراط " ويظهر أن أرسطو نفسه إذا صح ما ذكر في " الأثونيم دى ميناج " قد وضع كتابا في هذا الموضوع وقد فقد .

§ ٨ - لأن السعادة وحدها - المثل أقل ضبطا في العبارة ، ويمكن أن يفهم منه أنه من أجل المبدأ نعمل كل شيء ، غير أننا جاريت " أوسطراط " في تأويله .

## الباب الحادى عشر

إذا أريد فهم العادة، ينبى درس الفضيلة التى تؤتيها - الفضيلة هى الموضوع الأصل لأعمال الرجل السياسى - لكى يحسن الرجل حكم الناس ينبى أن يكون قد درس النفس الانسانية . الحدود التى ينبى أن تحدها هذه الدراسة - الاستشهاد بالنظريات التى قررها المؤلف على النفس فى مؤلفاته المذهبية . جرآن أصلبان فى النفس أحدهما غير عاقل والثالى ذوعقل - تقسم الجزء غير العاقل الى جزء حيوانى وثانى محض، والى جزء يمكنه أن يطبع العقل وان كان لا عقل له - تقسم الفضائل الى فضائل عقلية وفضائل أخلاقية .

§ ١ - مادام أن السعادة على حسب تعريفنا هى فاعلية ما للنفس مسيرةً بالفضيلة الكاملة يجب علينا أن ندرس الفضيلة . وسيكون هذا وسيلة عاجلة لتجويد فهم السعادة ذاتها أيضا . § ٢ - إن الفضيلة هى التى يظهر أنها قبل كل شىء موضوع أشغال السياسى الحقيقى، فان ما يريده هو جعل الأهالى فضلاء مطيعين للقوانين . § ٣ - وان لدينا أمثلة من هذه العناية فى شاعرى "الكريتين" و "اللقدمونيين" وفى آثرين قد ظهوروا بأنهم حكماء كهؤلاء تقريبا . § ٤ - واذا كانت هذه

- الباب الحادى عشر - فى الأدب الكبير ك ١ ب ٤ وفى الأدب الى أويديم ك ٢ ب ١

§ ١ - على حسب تعريفنا - راجع ما سبق ب ٤ ف ٥ و ١٥ . هذه المناقشة لا يظهر أنها مرتبطة مباشرة بما سبقها، ولكنها مع ذلك مهمة .

§ ٢ - إن الفضيلة هى... السياسى الحقيقى - راجع فيما سبق ب ١ ف ٩ المركز الذى يستند أرسطو الى السياسة، وهو خطأ بئس . ومهما يكن من التمييز بين السياسى الحقيقى وبين الساسة العوام، فن الحقيق أن درس الفضيلة لا يتعلق إلا بعمل الأخلاق .

§ ٣ - الكريتين واللقدمونيين - راجع الكتاب الثانى من السياسة ب ٦ و ٧ حيث الدساتير اللقدمونية والكريية محلة فيها تحليلا .

الدراسة تتعلق على الخصوص بعلم السياسة، فمن البين أن البحث الذي نبجته سيؤدى تماما الغرض الذي اعتمناه منذ بداية هذا المؤلف .

§ ٥ - على هذا حينئذ فلندرس الفضيلة ، لكن الفضيلة الانسانية المحضة .  
لأننا لا نبجث إلا عن الخير الانساني وعن سعادة انسانية . § ٦ - حينما نقول  
الفضيلة الانسانية، نعني فضيلة النفس لا فضيلة البدن ، وعلى رأينا كما قد علم أن  
السعادة هي فاعلية للنفس . § ٧ - تنتج من هذا نتيجة بينة وهي أن رجل السياسة  
يجب أن يعرف الى حد ما أمور النفس، كما أن الطبيب الذي هو يعالج العيون مثلا  
يجب عليه أن يعرف هو أيضا تركيب الجسم كله . يجب على السياسي أن يلزم نفسه  
بهذه الدراسة، خصوصا أن السياسة هي علم أرفع كثيرا وأنفع من الطب ، مع أن  
الأطباء المتنازين يحملون أنفسهم على أعظم المشقات ليحصلوا المعرفة التامة بجسم الجسم

§ ٤ - منذ بداية هذا المؤلف - راجع ما سبق ب ١ ف ٩ فقد قال فيه أرسطو: ان مصغه في الأخلاق  
ليس في الحقيقة الا مصفا في السياسة . وان السياسة هي ، كما ظهر له ، العلم الأعلى الذي ليس علم الأخلاق  
الا تابع له .

§ ٦ - فضيلة النفس لا فضيلة البدن - ان لفظ الفضيلة في لغتنا (الفرنسية) لا ينطبق الا على النفس ،  
أما في اليونانية فليس الامر كذلك تماما ، بل هو يتناول الجسم أيضا . على أن ما قاله أرسطو فيما سبق  
في الباب الرابع ف ١٠ يوضح تماما ما يقوله هنا . وان للانسان وظيفة خاصة هي وظيفة العقل ، وهذه  
تتعلق به وحده على وجه الافراد . فانه يشترك في الاخرى مع الحيوانات .

- كما قد علم - راجع ما سبق ب ٤ ف ١٥

§ ٧ - الى حد ما - بهذه الحدود تكون قضية أرسطو صادقة جدا ولو أن رجال السياسة على العموم  
لم يحسنوا الالتفات الى هذه النصائح الفلسفية .  
- كما أن الطبيب - مقاربة صحيحة جدا .

الانسانى . § ٨ - فيلزم إذن أن الرجل السياسى يعنى بدرس النفس ، غير أن الدراسة التى تعنى بها الآن لن يكون لها مرمى إلا السياسة ، فلن نذهب بها إلا الى حيثما تكون ضرورية لإيقافتنا على معرفة الموضوع الحالى لأبحاثنا . وإن فحصا أعمق وأضبط ربما يكلف تعباً أكثر مما يطلبه الموضوع الذى ناقشه هنا .

§ ٩ - على أن نظرية النفس قد وضحت فى بعض التقط على ما فيه الكفاية حتى فى مؤلفاتنا المذهبية (إكروتيريك) . وأنا لنستعير منها استعارات مفيدة ، ومثال ذلك أننا سنأخذ عنها التمييز بين جزئى النفس . أحدهما ذو عقل والآخر محروم منه . § ١٠ - أما العلم بما إذا كان هذان الجزآن هما قابلين للانفصال كما هى الحال فى الأجزاء المختلفة للجسم وفى كل شىء قابل للقسمة ، أو ما إذا لم يكونا اثنين إلا من جهة نظر عقلية محضة مع كونهما غير قابلين للانفصال بطبيعهما ، كما يكون الجزء الأجوف والجزء الأحذب فى الدائرة ، وتلك مسائل لاتهمنا الآن فى شىء . § ١١ - فى الجزء غير العاقل للنفس قد عرفنا خاصة ما بعينها يظهر أنها عامة لجميع الكائنات الحية وهى الخاصة النباتية ، أو بعبارة أخرى هى العلة الفاعلة فى أن الكائن يمكن أن يتغذى وينمو . يجب أن تُعرف هذه الخاصة للروح فى كل الكائنات التى تتغذى حتى فى البنور

§ ٨ - فحصاً أعمق - يمكن أن يظن أن أرسطو يحيل هذا الفحص على كتاب النفس .

§ ٩ - فى مؤلفاتنا المذهبية (إكروتيريك) - يظهر أن الأول هو "إيزريريك" ولكن المخطوطات مجمعة على تلك الكلمة وليس فيها رواية أخرى . ومن جهة أخرى ان لفظ « حتى » قد يدل على أن أرسطو يعتقد أنه تكلم على هذا الموضوع قدر الكفاية من جهة السياسة فى مؤلفات لم يكن درس الموضوع من غرضها . ومن المحقق أن دراسة تامة كالتى فى كتاب النفس لا فائدة فيها لرجل سياسى . راجع عبارة كهذه فيما بعد ك ٦ ب ٣ ف ١

§ ١٠ - الآن - هذه المسائل مبعوثه فى كتاب النفس وعلى الخصوص فى ك ٢ ب ٢ ف ٧ من ترجمتى .

وفي الأجنة ، كما توجد متماثلة هي بينها في الكائنات التامة التكوين . لأن العقل يريد أن يسلم هنا بالمتماثلة لا بفصل . § ١٢ - تلك إذن قوة للروح عامة ومشاركة ولا يظهر أنها تتعلق خاصة بالانسان . أزيد على هذا أن هذا الجزء من النفس وهذه القوة يظهر أنهما يعملان على الخصوص مدة النوم . ولكن رجل الخير والشرير ليس لهما في النوم شيء يمكن أن يميزهما أحدهما من الآخر ، وهذا هو الذي سوغ ما قيل ان السعداء لا يختلفون في شيء عن البؤساء مدة نصف حياتهم . § ١٣ - وفي الحق أن الأمر كذلك ، لأن النوم هو بالنسبة للنفس تعطيل تام للقواص التي تجعلها تسمى طيبة أو خبيثة ، إلا أن يُفترض أنه حتى في هذه الحالة يوجد بعض حركات خفيفة تتصل بها ، وعلى هذا فأحلام الناس أولى الطبع الممتاز يجب أن تكون أحسن من أحلام العاamy .

§ ١٤ - لكنني لا أريد أن أذهب إلى أبعد من ذلك يفحص هذا الجزء الأول للنفس ، وأترك الى ناحية خاصة التغذية ما دام أنها لا يمكن أن تدخل في أمر الفضيلة الانسانية التي نبحث عنها على الخصوص .

§ ١٥ - الى جانب هذه الخاصة الأولى يظهر أيضا في النفس طبع آخر غير عاقل أيضا على السواء ، غير أنه مع ذلك يمكنه أن يشارك العقل بقدر محدود . إنا نعرف في الواقع ونمدح في الانسان القنوع الذي يملك نفسه ، وحتى في الانسان غير المعتدل الذي لا يستطيع أن يضبط نفسه بجزء النفس الذي هو ذو عقل ، والذي

§ ١٥ - طبع آخر - هذا هو التمييز الذي ذكر سابقا ب ٤ ف ١٢ ومع ذلك فكل هذه التقاسيم هي أفلاطونية ، وليس لأرسطو فضل ابداعها . فيلزم أن يقرأ على الخصوص الكتاب التاسع من الجمهورية ص ٢٢٥ من ترجمة كوزان .

يدعوها بلا انقطاع أحدهما والآخر الى الخير بأحسن النصائح . ونعرف أيضا فيهما مبدأ آخر يسير بطبعه ضد العقل يقاومه ويعانده ، وإنه كأعضاء الجسم التي قد ساء وضعها بعد عارض ، فتنحرف الى الشمال متى أريد أن نتحرك الى اليمين . فالحال كذلك على الإطلاق في أمر النفس ، فإن شهوات الناس غير المعتدلين تميل دائما الى اتجاه مضاد لعقولهم . § ١٦ - والفرق الوحيد هو أنه بالنسبة للجسم يمكننا أن نرى الجزء الذي حركاته قليلة الانتظام الى هذا الحد ، في حين أننا لا نراه في النفس ، ولكن هذا لا يمنع من الاعتقاد بأن في النفس شيئا هو ضد العقل يعارضه ويسير ضد اتجاهه . § ١٧ - كيف أن هذا الجزء من النفس مخالف الى هذا الحد ، تلك مسألة لا تتم هنا البتة ، ولكن هذا الجزء نفسه له أيضا على التحقيق نصيبه من العقل كما قلنا آنفا . فهو في الانسان الذي يعرف أن يكون قنوعا يطبع العقل . وإنه لأسهل اتقيادا للعقل وأكثر خضوعا له عند الرجل الحكيم والشجاع ، لأنه ليس به شيء لا يتوافق مع العقل المستنير للغاية .

§ ١٨ - حينئذ الجزء غير العاقل للنفس يظهر أيضا أنه مزدوج . والواقع أنه في حين أن الخواصة النباتية لا تشاطر العقل في أي شيء كان ، فالجزء الشهوي وعلى أعم من ذلك الجزء الفريزي يشاركه في قدر معين ، بمعنى أنه يمكنه أن يستمع للعقل ويطيعه ، كما نطيع عقول آبائنا وأصدقائنا من غير أن نخضع لهم كما يخضع

- اتجاه مضاد لعقولهم - راجع ماسيجي . في نظرية عدم الاعتدال ك ٣ ب ١١ و ١٢ و ١٣

§ ١٧ - نصيبه من العقل - أي أنه عاقل من جهة أنه يطبع العقل الذي يحله جزء آخر من النفس .

§ ١٨ - الجزء غير العاقل - كان يلزم أن يقال بالأولى « الجزء العاقل » .

- الجزء الشهوي - ان أرسطو يستعمل هنا الكلمة التي استعملها أفلاطون للتعبير عن هذا المعنى ،

ويمكن أن يقال أيضا بدل « شهوي » « شهوة الزواج » .

لبراهين الرياضيات . وإن ما يثبت أيضا ان هذا الجزء غير العاقل يمكن أن يترك نفسه مسيرا بالعقل هو أن الانسان يعطى نصائح للناس ، وفي فرص كثيرة يوجه لهم دائما إما توبيخات وإما تشجيعات . § ١٩ - لكن إذا أمكن أن يقال إن هذا الجزء الثانوى هو ذو عقل ، لزم الاعتراف بأن الجزء العاقل للنفس هو أيضا مضاعف ، وسميز فيه بين الجزء ذى العقل على الخصوص وبذاته ، وبين الجزء الذى يستمع للعقل كما يُستمع لصوت الأب الرحيم .

§ ٢٠ - الفضيلة فى الانسان تقدم لنا أيضا مميزات مؤسسة على هذا الفرق ، فن بين الفضائل بعضها نسميها فضائل عقلية ، والأخرى فضائل أخلاقية . فالحكمة أو العلم والعقل والتبصر هى فضائل عقلية . فحينما نتكلم عن أدب إنسان وخلقه ، لا نقول إنه عالم أو فطن ، فى حين أنه يمكننا أن نقول إنه حليم أو إنه معتدل . ولهذا الوجه من النظر ننثى على الحكيم بسبب الخواص التى له . ومن بين الخواص المختلفة نَصِف بالفضيلة أيها يظهر أنها مستحقة لمدحنا .

- لبراهين الرياضيات - فان تصديق هذه البراهين ليس فيه شئ من الاختيارى ، بل هو ضرورى لدى الذهن .

§ ٢٠ - تقدم لنا أيضا - نظرية عميقة أن يربط تقسيم الفضائل بتقسيم خواص النفس . غير أنه ربما لا يكون مضبوطا اسناد الفضائل الأخلاقية الى جزء النفس الذى لا عقل له ولا عمل له فى ذلك إلا طاعة العقل . ويظهر أن أرسطو لم يستنج جميع نتائج هذا التمييز ، وأنه ما كاد يزيد على أن نبه إليه . ولم يحصل قوله هذا مرة ثانية فى الاجزاء الأخرى من مؤلفه ، غير أنه درس الفضائل العقلية فى الكتاب السادس .

- الحكمة أو العلم - اضطررت أن أضغ هاتين الكلمتين لتحصيل قوة العبارة اليونانية .  
- لمدحنا - قد رؤى أنما المعنى الذى يدل عليه أرسطو بهذه الكلمة . انما تمدح الفضيلة لأنها ارادية .  
يلزم الاطلاع على هذه المناقشة الخاصة بتقسيم أجزاء النفس فى الأدب الكبير ١ ب ٤ و ٥ و ٣٢ أيضا .

## الكتاب الثاني

### نظرية الفضيلة

#### الباب الأول

في تمييز الفضائل الى فضائل عقلية وفضائل أخلاقية - الفضيلة لا تتكون إلا بواسطة العادة - الطبع لا يهب لنا إلا استعدادات، ونحن نحيلها الى ملكات محددة معينة بالاستعمال الذي نستعملها فيه، فان المرء لا يتعلم احسان الفعل الا بان يفعل - الأهمية القصوى للعادات، فينبغي أن يعتاد الانسان عادات طيبة منذ طفولته الأولى .

- § ١ - لما أن الفضيلة على نوعين: أحدهما عقلي، والآخر أخلاقي، فالفضيلة العقلية تكاد تنتج دائماً من تعليم إليه يسند أصلها ونموها، ومن هنا يجيء أن بها حاجة إلى التجربة والزمان . وأما الفضيلة الأخلاقية فإنها تتولد على الأخص من العادة والشيم، ومن كلمة الشيم عينا بتغيير خفيف اتخذ الأدب اسمه المسمى به .
- § ٢ - لا يلزم أزيد من هذا ليعين بوضوح أنه لا توجد واحدة من الفضائل

- الباب الأول - الأدب الكبير ك ١ ب ٦ والأدب الى أوديم ك ٢ ب ١

§ ١ - من تعليم - يتلقاه الانسان عن الغير أو بنفسه .

- بتغيير خفيف - في اليونانية التعارب ظاهر جداً، فان الكلمة التي تدل على العادة، والكلمة التي

تدل على الأدب هما تقرانياً شيء واحد، والفرق الوحيد بينهما هو أن الأولى مقصورة والثانية ممدودة .

وهذه الأفكار مكررة تقرياً كلمة بكلمة في الأدب الكبير وفي أوديم .



الأخلاقية حاصلية فينا بالطبع . إن أشياء الطبع لا يمكن بفعل العادة أن تصير أغيار ما هي كائسة . مثال ذلك المجر الذي هو بالطبع يهوى إلى أسفل لا يمكن أن يأخذ عادة الصعود . ولو حاول المرء تصعيده مليون مرة لما طبع على هذه العادة . والنار لا يمكن كذلك أن تتجه إلى أسفل ، ولا يوجد جسم واحد يمكنه أن يفقد خاصته التي تلقاها من الطبيعة ليتخذ عادة مخالفة .

§ ٣ - حينئذ فالفضائل ليست فينا بفعل الطبع وحده ، وليست فينا كذلك ضد إرادة الطبع ، ولكن الطبع قد جعلنا قابلين لها ، وإن العادة لتنميتها وتمتها فينا .

§ ٤ - وفوق ذلك بالنسبة للخواص التي هي ملكا بالطبع ، فإنا ليس لنا بادي الأمر إلا مجرد القدرة على استخدامها ، ولا يكون إلا بعد ذلك أن تنتج الأفعال التي تخرج منها . ويمكن أن يرى مثل ميين من هذا في الحواس . فانه ليس بكثرة النظر ولا بكثرة السمع أننا نكسب حاستي النظر والسمع ، بل بالصد أننا قد استخدمنا

§ ٢ - تكون فينا بالطبع - انى لا أرى هذا التمييز بين الفضائل الأخلاقية والفضائل العقلية مضبوطا تماما . لأن الفضائل العقلية كذلك ليست هبة يهب لنا الطبع بإياها ، مادام أن أرسطو موافق على أنه لأجل تكوينها لا بد من التجربة ومن الزمان . فبالنسبة لهذه الفضائل ولتلك يظهر أن الطبع لا يعطينا إلا الأصول التي يتعلق بنا نحن تيمتها أو تركها تنعدم .

- أشياء الطبع - هذا حق بالنسبة لظواهر الطبيعية التي هي ضرورية ، ولكنه ليس كذلك في حق الإنسان الذي له منحة الحرية ، وإن أرسطو سيرجع مع ذلك الى ما هو الحق فيما على .

§ ٣ - الطبع قد جعلنا قابلين لها - هذه النظرية تناقض بالجزء سابقها كما هو ظاهر .

§ ٤ - في الحواس - التي هي في الواقع من أشياء الطبع .

- فانه ليس بكثرة النظر - هذا المثال يكون أقوى لو أن أرسطو قال : ان العين خلقت للنظر لا غير والأذن للسمع لا غير . فان المادة مهما طالت لا يمكن أن تغير استعمالها ، ولكن من المحقق أن العادة تجعل الإنسان يحسن النظر ، وأن فعل الحواس يرتقى الى الكمال كفعل كل الخواص التي تستعمل .

هاتين الحاستين ، لأننا كما نملكهما ، ولم نملكهما قطعا بعلة أننا قد استخدمناهما .  
والأمر بعيد عن هذا بالنسبة للفضائل ، فاننا لا نكسبها إلا بعد أن نكون قد مارسناها  
قبلا . فالحال فيها كالحال في جميع الفنون الأخرى ، لأنه في الأشياء التي لا يمكن  
فعلها إلا بعد تعلمها نحن لا نتعلمها إلا بمارستها . وحينئذ يصير الانسان معارا بأن  
ينى ، ويصير موسيقيا بأن يمارس الموسيقى . كذلك يصير المرء عادلا بإقامة العدل ،  
وحكيا بمزاولة الحكمة ، وشجاعا باستعمال الشجاعة . § ٥ - وما يجرى في حكومة  
الممالك يشبهه جليا ، فان الشارعيين لا يصيرون الأهالي فضلاء إلا بتعويدهم ذلك .  
وتلك هي على التحقيق الارادة الجازمة لكل شارح . وإن أولئك الذين لا يؤدون  
هذه المهمة كما ينبغي يخطئون الغرض الذي يقصدون . وهذا هو ما يقرر كل الفرق  
بين حكومة طيبة وحكومة خبيثة .

§ ٦ - كل فضيلة أيا كانت تتكون وتفسد بالوسائل عينها وبالأسباب عينها ،  
كما يتكون الانسان ويفشل في كل الفنون سواء بسواء على الاطلاق . إنه كما قلنا  
يلعب القيثارة يتكون الموسيقيون المحسنون في الصنعة والرديثون فيها . وبواسطة  
الأعمال المجانسة يتكون المعاريون ، وبلا استثناء جميع أولئك الذين يمارسون أى فن .  
إذا أحسن المعار البناء فهو معار طيب ، ويكون رديثا إذا أساء البناء . إن لم يكن  
الأمر كذلك فما كان بالانسان من حاجة الى معلم بين كيفية إحسان العمل ،

§ ٦ - كما قلنا - أضفت هذه الكلمات لتلطيف صدمة التكرار .

- جميع أولئك الذين يمارسون أى فن - يظهر أن أرسطو لا يحسب حسابا كبيرا للاستعدادات  
الطبيعية . فانه لأجل أن تصير موسيقيا محسنا لا يكفي أن تمارس الموسيقى ، بل لا بد أيضا من أن يكون  
الطبع قد أعطاك أصل القريحة الموسيقية . وكذلك الحال في فن المعار ، العمل فى العبقرية ولكن  
لا يقوم مقامها .

ويكون الفتيون جميعا على الدوام من أوّل دفعة إما مجيدين وإما مقصرين .  
 § ٧ - والأمر كذلك على الاطلاق في الفضائل . فإنه بسلوكا في المعاملات  
 المتنوعة التي تحدث بين الناس يظهر حالنا، بعضنا عدول والآخرون ظلمة . وبسلوكنا  
 في الظروف الخطرة واكتسابنا فيها عادات الخوف أو الثبات يصير بعضنا شجاعا  
 وبعضنا جبناء . وكذلك الحال أيضا في آثار شهواتنا وميولنا، فمن الناس من يكونون  
 معتدلين حلماء، ومنهم آخرون عديمو الاعتدال ومفرطون على حسب ما يظهر  
 هؤلاء بهذه الصفة في هذه الظروف وما يظهر أولئك بصفة مضادة، وبالاختصار  
 فان الملكات لا تأتي إلا من التكرار الكثير للأفعال عينها . فانظر كيف يلزم التشبث  
 مع التخرج بأن لا تؤقّ أفعال إلا من جنس معين، لأن الملكات تُتشكل حتى على  
 الفروق بين تلك الأفعال وتبعتها . وعلى هذا فليس بشيء صغير الأهمية أن نتخذ منذ  
 الطفولة وباركرا بقدر الممكن العادات الفلانية أو الفلانية . إنها على ضد ذلك نقطة  
 كبيرة الأهمية جدا، أو بعبارة أحسن هي كل شيء .

§ ٧ - فإن الملكات - التي بها يقال على انسان إن له الخلق الفلاني أو الفلاني .

- التشبث مع التخرج ... نتخذ منذ الطفولة - نصاب من حكمة بالغة حقيقة بالتدبير .

## الباب الثاني

ان المصنّف في علم الأخلاق لا يمكن أن يكون نظريا محضا ، بل يجب أن يكون على الخصوص عمليا مهما كان مع ذلك شأن التردّد الحتمى للتفاصيل التي يتدخل فيها - ضرورة الاعتدال - كل افراط بالأكثر أو بالأقل يفسد الفضيلة والحكمة .

§ ١ - شيء لا ينبغي أن يعزب عن النظر وهو ان هذا المؤلف الأخلاقي ليس نظريا محضا ، كما قد يكون الشأن في كثير سواد . فليس لأجل العلم بما هي الفضيلة أن أوغلنا في هذه الأبحاث ، بل من أجل أن نتعلم كيف نصير فضلاء وأخيارا . لأنه إن لم يكن كذلك صارت هذه الدراسة عديمة الفائدة أصلا . فمن الضروري إذن أن نعتبر كل ما يتعلق بالأفعال لتعلم إتقانها ، لأنها هي صاحبة السلطان في التصرف في خلقنا ، وفي اكتساب ملكاتنا كما قلنا آنفا .

§ ٢ - مبدأ مسلم به على العموم أنه ينبغي في العمل اتباع العقل القيم ، فلنقبل أيضا هذا المبدأ حافظين لأنفسنا أن نوضح فيما بعد ماهو العقل القيم وما هي علاقته ببقية الفضائل .

§ ٣ - لتتفق بادئ بدء على هذه النقطة وهي أن كل مناقشة تورّد على أفعال الانسان لا يمكن البتة أن تكون إلا رسما مبهما مجردا عن الضبط كما قد نبهنا اليه بادئ الأمر ، لأنه لا يمكن أن يُطلب الضبط في الأدلة إلا بمقدار ما تحتمله المادة الواردة

§ ١ - ليس نظريا محضا - مبدأ حسن جميل يجب على الاخلاقيين أن يجتهدوا في أن لا يزوب عن أنظاهم .

§ ٢ - مبدأ مسلم به على العموم - في المذهب الفيثاغورثي والمذهب الأنفلاطوني .  
- فيما بعد - لقد طرّق أن سوف لا يوجد في أرسطو هذه المناقشة التي يذكرها هنا . ولكنها مسطوية في الباب التالي ، وعلى الخصوص في الباب الاوّل من الكتاب السادس .

§ ٣ - بادئ الامر - وراجع ما سبق ك ١ ب ١ ف ١٤ .

عليها . فأفضل الناس ومناصهم لا يمكن أن تقبل حكماً ثابتاً مضبوطاً، شأنها في ذلك شأن الحالات الصحية المختلفة . § ٤ - لكن اذا كان في الدراسة العامة للأفعال الانسانية هذه الصعوبات فمن باب أولى تكون الدراسة الخاصة لكل واحد من هذه الأفعال بخصوصه لا تتحمل إلا ضبطاً أقل من ذلك أيضاً . لأنها لا تقع تحت حكم فن منتظم ، ولا تحت أى قاعدة صريحة . لكن الانسان حينما يعمل فهو بحكم الضرورة الثابتة يستهدى بالظروف التي هو فيها، كما هو الحال في فن الطب وفي فن الملاحة سواء بسواء .

§ ٥ - على أنه مهما كانت الصعوبة الواقعية للدراسة التي نشرع فيها، فانها لا تتنى عن محاولة تحقيق النفع بآتمامها .

§ ٦ - بدياً يجب أن يلاحظ أن الأشياء التي من قبيل ما نستغل به الآن هي أيضاً على خطر أن تفسد بأى إفراط ، إما بالأكثر وإما بالأقل . ولأجل التمثيل بأمثلة صريحة يمكنها أن تجيد تفهيم الأشياء الغامضة الخفية ، نقول : إن الحال هنا

---

- حكماً ثابتاً مضبوطاً - إن لعلم الاخلاق قوانين كلية غير متغيرة ، وإن أرسطو يظهر عليه غالباً أنه يساهم . وفي الحق أن الناس لا يراعون دائماً هذه القوانين ، ولكن هذا لا يمنع الأخلاق من واجبه في أن يوصى بها . لم يكن بأفلاطون ما بأرسطو هنا من التردد ، وإن تجويد معرفة علم الأخلاق لا يتفق مع الاعتقاد بأنه غير مضبوط .

- الحالات الصحية المختلفة - وهذا أيضاً ربما كان غير مضبوط ، وإن لقانون الصحة قواعد مقررة لا يسمح بالخروج عنها من غير خطر كما يعلم ذلك الأطباء .

§ ٤ - فن منتظم ... قاعدة صريحة - أفكار غير حقة نلا فيها المؤلف . فان أرسطو سيتناقض نفسه بعد عدة أسطر بوضع قواعد عمومية غاية في الصحة والضغط .

على ما نرى كالحال بالنسبة لقوة البدن وللصحة، فإن الشدة المفرطة في التمرينات البدنية أو التفريط فيها كلاهما يودى بالقوة على السواء . كذلك الحال أيضا في الشرب والأكل ، فإن كثرة الأطعمة فوق اللازم أو قتها الى أقل من اللازم تفسد الصحة ، أما على ضد ذلك اذا أخذت بالقدر اللازم، فانها توجد الصحة وتتمها وتحفظها . § ٧ - والحال كذلك تماما بالنسبة للعفة والشجاعة وجميع الفضائل الأخرى . إن الانسان الذى يخشى كل شيء، ويفتر من كل شيء، ولا يستطيع أن يتحمل شيئا هو جبان . وهذا الذى لا يخشى البتة شيئا ويقتحم جميع الأخطار هو متهور . كذلك هذا الذى يتمتع بجميع اللذات ولا يحرم نفسه واحدة منها هو فاجر . وهذا الذى يتقيها جميعا بلا استثناء كالمثوحشين سكان الحقول هو بنوع ما كائن عديم الحساسية . ذلك بأن العفة والشجاعة تتعلمان على السواء إما بالإفراط وإما بالتفريط، ولاتبقيان إلا بالتوسط . § ٨ - ليس الأمر فقط أن أصل هذه الملكات ونموها وفقدانها تحدث بأسباب واحدة وتخضع لمؤثرات واحدة ، ولكن فوق ذلك الأعمال التى توحى بها هذه الملكات تحدث من الأشخاص عينهم الذين لهم هذه

§ ٦ - الشدة المفرطة في التمرينات البدنية - راجع السياسة ك ه ب ٣ ف ٦ ص ٢٧٢ من ترجمتنا الطبعة الثانية . فقد لاحظ أرسطو أن الانسان اذا حاز التاج في الألعاب الأولمبية وهو صبي ، فلن ينال جائزة فيها يد أن يصير رجلا ، لأن التمرينات العنيفة جدا تكون قد أضعفت قواه .

§ ٧ - والحال كذلك تماما - تلك هى نظرية الوسط الشهيرة التى هى قينة وصحيحة في العمل وحقة حتى النظر متى عرف التزام الحدود التى حددها أرسطو نفسه .

- كالمثوحشين سكان الحقول - وضعت هذا الفرع من الجملة ترجمة لكلمة يونانية واحدة .

- ولاتبقيان إلا بالتوسط - هذا مضبوط جدا بالنسبة للفضيلتين اللتين ذكرهما أرسطو ان لم يكن مضبوطا مع ذلك بالنسبة لجميع الفضائل الأخرى .

الملكات . ولنبين هذا بمثل من الأشياء الملموسة والمرئية للغاية ونستشهد ثانية بقوة الجسم . لأنها تأتي من كثرة الغذاء الذي يتناوله الانسان والآثام المتكررة التي يعانها . وعلى المقابلة فان الانسان الذي تقوى هكذا يزيد احتمال لهذه المشاق أكثر .

§ ٩ - الظاهرة عينها تكرر بالنسبة للفضائل . فاننا نصير أعفاء بشرط أن نمتنع عن اللذات ، ومتى صرنا كذلك يمكننا أن نمتنع عن اللذات بأسهل من ذي قبل . وترد الملاحظة عينها على الشجاعة ، فاننا باعتيادنا احتقار جميع الأخطار واقتحامها نصير شجعانا ، ومتى صرنا كذلك أمكننا أن نحسن احتمال الأخطار من غير أقل خوف .

## الباب الثالث

لكي يجيد المرء الحكم على ملكاته يلزمه أن يعتبر احساسات اللذة والألم التي يجدها بعد الفعل - الخير يلذ له عمل الخير والشرير يلذ له عمل الشر - حكمة أفلاطون - في تأثير اللذة والألم في الفضيلة تأثيراً عظيماً - حسن التصرف أو سوءه في اللذة والألم هو مناط التمييز بين الناس - علما الأخلاق والسياسة يجب أن يشتغلا كلاهما على الخصوص بالذات والآلام ، وهذا أيضاً ما سيكون في هذا المؤلف .

§ ١ - علامة ظاهرة لللكات التي نحصلها هي اللذة أو الألم أحدهما يقترن بأفعالنا ويعقبها . إن الانسان الذي يمتنع عن لذات الجسم ويرتاح لهذا الامتناع نفسه هو معتدل (عفيف) . وذلك الذي لا يمتنعه إلا بأسف عنده شيء من علم الاعتدال ، والانسان الذي يقتحم الأخطار ويرتاح لذلك ، أو على الأقل لا يضطرب فيها ، هو انسان شجاع . والذي يضطرب فيها هو جبان . ذلك في الواقع بأن الفضيلة الأخلاقية تتعلق بالآلام واللذات ، ما دام أن طلب اللذة هو الذي يدفعنا الى الشر وخوف الألم هو الذي يمنعنا من فعل الخير . § ٢ - من أجل ذلك ينبغي منذ الطفولة الأولى كما يقول بحق أفلاطون أن نوجه بحيث نضع مسرراتنا وآلامنا في الاشياء التي ينبغي أن نضعها فيها . وفي هذا تنحصر التربية الطيبة . § ٣ - وفوق ذلك فإن الفضائل لا تظهر البتة إلا بالأفعال والميول ، فلا عمل ولا ميل إلا نتيجه إما اللذة

- الباب الثالث - في الأدب الكبير ك ١ ب ٦ وفي الأدب الى أويدم ك ٢ ب ٤

§ ١ - اللذة أو الألم - ملاحظة عملية يمكن الانسان تحقيقها في نفسه وفي غيره .

- طلب اللذة يدفعنا الى الشر - يرى بسهولة على أي معنى يحمل أرسطو هذه القاعدة هي والتي تلها .

§ ٢ - كما يقول بحق أفلاطون - ر . القوانين ك ١ ص ٢١ و ٣٠ و ٤٤ و ٤٥ و ٤٦ و ٧٢ و ٩٠

من ترجمة كوزان .



وإما الألم . وهذا هو دليل جديد على أن الفضيلة تتعلق فقط بالألمنا ولذاتنا .  
 § ٤ - وهذا أيضا هو ما تشهد به العقوبات التي تتبع أفعالنا أحيانا . هذه  
 العقوبات هي بوجه ما علاجات ، والعلاجات لا تفعل عادة وفي مجرى الأمور الطبيعي  
 إلا بالأضداد . § ٥ - يمكننا أن نكرر زيادة على ذلك ما قلناه آنفا وهو : أن كل  
 ملكة للنفس هي بطبيعتها الحقيقي ذات علاقة بالأشياء ، ولا تتعلق إلا بالأشياء التي  
 تصيرها بالطبع أحسن أو أقيح . وإن ملكات النفس لا تفسد إلا باللذة أو الألم  
 متى طلب الانسان أحدهما أو فر من الآخر في حين أنه لا ينبغي له ومن غير تقدير  
 للظرف الذي فيه يحصلهما ، ولا للطريقة التي بها ينبغي تحصيلهما أو بارتكاب كثير  
 من الخطيئات الأخرى المجانسة التي يسهل على العقل تصورها ، ولهذا استطاعوا أن  
 يحددوا الفضائل بأنها حالات النفس التي هي فيها خالية من التأثير في راحة تامة .  
 ولكن هذا التعريف ليس حقا ، لأنه وارد على وجه مطلق أكثر مما ينبغي ، ولم يُعَن  
 بإضافة بعض شروط اليه فيقال : « أن ينبغي » أو « أن لا ينبغي » أو « متى  
 ينبغي » وتعديلات أخرى يمكن ادراكها بسهولة .

§ ف ٣ - أن الفضيلة تتعلق فقط - الفضيلة الأخلاقية على الأخص في ذلك أكثر من  
 الفضيلة العقلية .

§ ٤ - العقوبات - فانها لما كانت مرة وفاعلة بالأضداد كما هو شأن الدواء ، تنج من ذلك أن  
 الخطيئة التي تعاني العقوبات شفاءها كانت لدينا حلوة وسييت لنا لذة .

§ ٥ - ما قلناه آنفا - في الباب الأول ف ٦

- كيف أمكن تعريف الفضائل - هذا التعريف محصل أيضا في الأدب الى أو يديمك ٢ ب ٤  
 ف ٥ ولكن أرسطو لم يذكر في تلك الفقرة ولا في هذه لمن هذا التعريف . ويمكن الظن بأنه من مذهب  
 الكلبيين ، ثم اتخذ بالجزء بعد ذلك الأبيقوريون والروافيون . واسب أرسطو قد أصاب كل الاصابة  
 في تفنيده .

§ ٦ - يجب حينئذ أن يقرر مبدئياً أن الفضيلة هي ما يصرف أمرنا تلقاء الألام واللذات بحيث يكون سلوكنا أحسن ما يمكن . والرذيلة هي على التحقيق ضد ذلك . § ٧ - هاك ملاحظة تفهمنا بأجلى من ذلك أيضا جميع الابحاث المتقدمة . توجد ثلاثة أشياء تُطلب ، وتوجد أيضا ثلاثة مُجتنب . فالمطلوبات هي الخير ، والنافع ، والملائم . والمجتنبات أضدادها الثلاثة : الشر ، والضار ، وغير الملائم . وتلقاء جميع هذه الأشياء يعرف الرجل الفاضل أن يسلك سلوكا حسنا ويتبع الطريق المستقيم . والشر لا يرتكب فيها إلا خطايا ، ويرتكب منها على الخصوص ما يتعلق باللذة ، لأن اللذة هي بدياً إحساس عام لجميع الكائنات الحية ، وفوق ذلك فانها توجد على أثر جميع الأفعال المتروكة لإيثارتنا واختيارنا الحزما دام أن الخير نفسه والمتفعة يمكن أن يكونا كاسيين ظاهرا من اللذة . § ٨ - نضيف الى هذا أنه منذ طفولتنا الأولى ، منذ تلك السن التي فيها لا نكاد نرتُّ قد غذيت اللذة بوجه ما وشبت معنا . قد يكون حينئذ صعبا جدا أن نتخلص من وجدان تأصل في حياتنا وتلون بجميع ألوانها ، وفي حين أن اللذة والألم في اعتبار الأشخاص هما قاعدة تنظم سلوكهم تماما كثيرا أو قليلا .

§ ٩ - هذا هو ما يجعل ضروريا جدا أن هذه الدراسة التي تلى يجب أن تعمل على هذين الإحساسين ، فليس شيئا صغيرا فيما يتعلق بأفعالنا أن يعلم المرء كيف يحسن أو يسيء التلذذ أو التألم .

§ ٧ - الخير والنافع والملائم - على هذه النماذج الثلاثة تبني علاقات الناس بعضها ببعض ، وسيرى بعد في الكتاب الثامن والتاسع كيف أن أرسطو يطبق هذه الملاحظة على نظرية الصداقة .

§ ٨ - منذ طفولتنا الأولى - فكرة مستعارة من أفلاطون .

- غذيت ... وتلون بجميع ألوانها - تعابير مجازية عظيمة ونادرة جدا في أسلوب أرسطو .

§ ١٠ - تنبيه آخر: إن قهر اللذة هو أيضا أصعب من قهر الغضب كما يقول "هيرقليط". اذن الفن والفضيلة يؤثر تطبيقهما دائماً على ما هو الأصعب مادام أن في الأمور التي هي أصعب يكون جزء الخير جزء أوفى. وهذا نفسه سبب آخر في أن الفضيلة والسياسة يجب أن تُعنى كلتاهما بدرس اللذات والآلام. لأن هذا الذي يحسن استعمال هذين الإحساسين يكون خيراً والشرير هو الذي يسيء استعمالهما.

§ ١١ - على هذا اذن قد أثبتنا أن الفضيلة لا تستغل في الحقيقة إلا باللذات والآلام، وأنها تنمو بالأسباب التي تولدها، وأنها تفسد بتلك الأسباب عينها متى تغير اتجاهها، وأنها تفعل وتُفعل على هذه الاحساسات نفسها التي منها تولدت. تلك هي المبادئ التي وضعناها آنفاً.

§ ١٠ - كما يقول "هيرقليط" - في الأدب الى أويدم ك ٢ ب ٧ ف ٩ يوجد حكم "هيرقليط" بالنص وقد أغفله أرسطو هنا - وهو مستشهد به أيضا في السياسة ك ٨ ب ٩ و ١٨ ص ٤٦٨ من ترجمتي الطبعة الثانية. ومع ذلك فإن "هيرقليط" لم يتكلم إلا عن الغضب لا عن اللذة.

## الباب الرابع

ايضاح هذا المبدأ : أن الانسان يصير فاضلا بأن يأتي أفعال الفضيلة - الفرق بين الفضيلة وبين الفنون العادية - ليكون الفعل فاضلا حقيقة يلزم توافر ثلاثة شروط : العلم ، والارادة ، والنيات - الشرط الأول هو الأقل أهمية - الكيفية الترية لعوام الناس في التصلف وفي إتيان الفضيلة - لهم يعتقدون أن الأقوال كافية في ذلك .

١ § - ربما يسأل عماذا نعني بقولنا إنه يجب ليصير الانسان عدلا أن يقيم العدل ، وليصير عفيفا أن يمارس الاعتدال ، لأنه اذا عمل المرء أعمالا عادلة وزايل أعمال الاعتدال فذلك بأنه عادل ومعتدل من قبل . كما أنه اذا طبق قواعد الأجرومية والموسيقى فذلك بأنه نحوي وموسيقار من قبل .

٢ § - أليس أحق من هذا أن يقال : إن الأمر ليس كذلك حتى في الفنون العامة؟ ألا يمكن أيضا مثلا أن يفعل شيء صحيح في الأجرومية بالاتفاق أو بمساعدة آخر وإرشاداته ؟ إنه لا يكون الانسان نحويا حقيقة إلا إذا كان اشتغل بشيء من الأجرومية واشتغل به أجزوميا أى على حسب قوانين الأجرومية التي يعرفها والتي

- الباب الرابع - الأدب الكبير ك ١ ب ١٠ و ١٨ وفي الأدب الـ أويديم ك ٢ ب ٤

١ § - بقولنا - راجع ما سبق ب ١ ف ٤ و ٧ هذه المسئلة يظهر لأول نظرة أنها دقيقة ، ولكنها في الواقع مهمة جدا وتستحق أن تناقش . فان العادة تكون الفضيلة أصلا . ولا يكون الانسان فاضلا بمجرد أنه أتى عملا فاضلا اتفاقا . قد كان المرء فاضلا ولكنه ليس كذلك بعد .

٢ § - أليس أحق من هذا أن يقال - إن التردد الذي يمكن أن يلاحظ من الترجمة موجود أيضا في المتن . وقد رأيت من الواجب أن أحصله لتبقى الترجمة مرآة صادقة لأسلوب أرسطو . على أن الفكرة هي مع ذلك جلية ، فان المرء لا يكون حاذقا في أى فن بمجرد أنه نجح مرة في هذا الفن . بل لا بد من العلم بذلك الفن وامكان النجاح فيه كل المرات كما يشاء .

يحصلها هو نفسه . § ٣ - ويوجد أيضا فرق ينبغي ذكره بين الفضائل وبين الفنون . فان الأشياء التي تنتجها الفنون تحمل الكمال الذي هو خاص بها في أنفسها ، ويكفي حينئذ أن تكون على صورة ما . ولكن الأعمال التي تنتجها الفضائل ليست عادلة ومعتدلة بسبب أنها فقط على صورة ما ، بل يلزم فوق ذلك أن يكون الفاعل في اللحظة نفسها التي يفعل فيها على استعداد أخلاق ما . فالشرط الأول أن يعلم ماذا يفعل . والثاني أن يريده بالاختيار التام وأن يريد الأعمال التي ينتجها لذاتها . وأخيرا الثالث هو أنه عند الفعل يفعل بتصميم ثابت لا يتزعزع على أن لا يفعل خلافا لذلك البتة . في الفنون الأخرى لا يحسب أى حساب لكل هذه الشروط إلا فيما يتعلق بالعلم حق العلم بما يفعل . على الضد من ذلك فيما يختص بالفضيلة ، فان العلم هو نقطة قليلة القيمة بل عديمتها . في حين أن الشرطين الآخرين ليسا فيها قليلي الأهمية بل لها أهمية قصوى . لأن الانسان لا يحصل الفضيلة إلا بالتكرار المستمر لأفعال العدل والاعتدال الخ .

§ ٤ - على هذا فالأفعال يمكن أن يقال عليها عادلة ومعتدلة حينما يكون من شأنها أن انسانا معتدلا وعادلا يمكنه أن يأتيها . ولكن الانسان المعتدل والعادل

§ ٣ - ليست عادلة ومعتدلة - تميز عميق ، فان الفعل الفاضل ليس شيئا بذاته من غيرية بمقدار الفاعل الذي يأتيه . وعلى ذلك فالشروط الثلاثة التي يشترطها أرسطو ضرورية لتكوين الفعل الفاضل حقيقة . وهذا تحليل عجيب لا أظن البيكولوجيا الحديثة قد جاوزت حده في ملاحظة الظواهر الأخلاقية .

- العلم هو نقطة قليلة القيمة - لاشك في أن أرسطو يرمى الى نظرية سقراط وأفلاطون التي طالما انتقدوها ، وهي أن الفضيلة ليست الا العلم . على أن من الجائز أن يكون لا يعطى هنا الشرط الأول وهو العلم كل ما له من الأهمية .

ليس هو بالبساطة الذى يفعلها ، بل هو ذلك الذى يفعلها كما يفعلها الناس الذين هم حقا عادلون ومعتدلون .

§ ٥ - حينئذ يصيب من يقول : إن الانسان يصير عادلا بإتيانه أفعالا عادلة ، ومعتدلا بإتيانه أفعالا معتدلة ، وأنه اذا كان الانسان لا يمارس البتة أفعالا من هذا الجنس فمن المحال عليه أيا كان أن يصير البتة فاضلا . § ٦ ولكن عامة الناس لا يمارسون هذه الأفعال ، وبالتجاهم الى أقوال فارغة يظنون أنهم يفلسفون ويتفيلون أنهم بهذه الطريقة يحصلون فضائل حقيقية . ذلك هو على التقريب ما يفعله أولئك المرضى الذين يستمعون بعناية للأطباء ولكن لا يفعلون شيئا مما يؤمرون . كما أن هؤلاء لا يكادون يكونون أصحاء الأجسام بأن يعالجوها على هذه الطريقة ، كذلك الآخرون لن يكونوا أصحاء النفوس بأن يفلسفوا على هذه الطريقة .

§ ٤ - كما يفعلها . بالشروط التى أتى أرسطو على تعدادها .

§ ٥ - أن يصير البتة فاضلا - بالمعنى الذى وضع آنفا ، والذى يطابق تماما اللغة العادية التى فيها لا يستى فضلا . الا الناس الذين يأتون فى العادة أفعال الفضيلة عالمين ماذا يفعلون .

§ ٦ - بالتجاهم الى أقوال فارغة - انتقاد فى محله ينطبق مع الأسف على جميع الأزمان . - ذلك هو على التقريب ما يفعله أولئك المرضى - تشبهه ببلغ وفى غاية الإحكام . وان الفكرة التى لأرسطو من الفضيلة فكرة جامعة بين السم والحق ، ولكن الفلسفة لا يفهمها من الناس الا القليل وان كانت ممكنة المثال لجميع الناس .

## الباب الخامس

النظرية العامة للفضيلة - يوجد في النفس ثلاثة عناصر أصلية: الشهوات، والخواص، والعادات -  
حدّ الشهوات والخواص - الفضائل والذاتل ليست شهوات، وليست كذلك خواص ولكنها عادات .

§ ١ - أما وقد ثبتت تلك النقط فانا سنبحث ما هي الفضيلة . ولما أنه ليس في النفس إلا ثلاثة عناصر : الشهوات أو الانفعالات ، والخواص ، والملكات المكتسبة أو العادات، فيلزم أن تكون الفضيلة واحدة من هذه الأشياء .

§ ٢ - أسمى شهوات أو انفعالات الرغبة والغضب والخوف والاقدام والحسد والفرح والمحبة والبغض والأسف والغيرة والرحمة، وبالاختصار كل الاحساسات التي تجرّ على أثرها ألماً أو لذة . وأسمى خواص تلك القوى التي تحمل على أن يقال علينا إننا أهل للشعور بالشهوات، مثال ذلك أننا جديرون بأن نعضب وبأن نحزن وبأن نرحم . وأخيراً أعنى بالملكات المكتسبة أو العادات الاستعداد الأخلاقي - طيباً كان أو خيئاً - الذي نحن عليه عند التأثر بهذه الانفعالات . على هذا مثلاً بالنسبة لانفعال الغضب، إذا نحن أحسنناه بشئ أكثر مما ينبغي أو برخاوة أكثر مما ينبغي

- الباب الخامس - في الأدب الكبير ك ١ ب ٧ و ٨ وفي الأدب الى أريديم ك ٢ ب ٢

§ ١ - أو انفعالات - قد زدت هذه الكلمة كتفسير لايضاح الأخرى وأسمائها .

- الملكات المكتسبة أو العادات - حالها كالسابقة فان كلمة «عادة» يجب أن تؤخذ هنا بمعنى الاستعداد لا بمعنى الاعتياد .

§ ٢ - اسمى شهوة ... الرغبة والغضب ... هذا داخل في نفس معنى كلمة " الشهوة " التي عنون

بها " ديكارت " أحد مؤلفاته : « شهوات النفس » .

- اسمى خواص - الكلمة التي يستعملها هنا أرسطو هي كلمة " القوى " .

- الاستعداد الأخلاقي - أنا الذي أضفت هذه الكلمة الأخيرة .

فذلك استعداد خيىث ، وإذا نحن أحسنناه بقدر معتدل فذلك استعداد طيب .  
وعلى هذا النحو يكون الحال فى سائر البقية .

§ ٣ - ينتج من هذا أن الفضائل والرذائل ليست بمعنى الكلمة انفعالات . بديا  
أنتا فى الواقع لا نسمى طبيين أو خيىثين تبعاً لانفعالاتنا . ولكننا لا نسمى كذلك إلا تبعاً  
لفضائلنا ورذائلنا . وثانياً أن الانسان ليس ممدوحاً ولا مذموماً بسبب الانفعالات .  
فلا يمدح ولا يذم إذن هذا الذى يخاف ، ولا هذا الذى يفضب بوجه عام مطلق ،  
بل إنه لا يذم إلا الذى يحس هذه الوجدانات على وجه مخصوص . لكننا ضد ذلك  
نحن مباشرة ممدوحون ومذمومون باعتبار الفضائل أو الرذائل التى تبدو منا .  
§ ٤ - وفوق ذلك فإن وجدانات الغضب والخوف لا تتعلق البتة باختيارنا وبارادتنا ،  
فى حين أن الفضائل هى ارادات قد فكر فيها ، أو على الأقل لا توجد بدون فصل  
الارادة والاختيار . نضيف إلى هذا أنه بالنسبة للانفعالات يجب أن يقال : إننا  
انفعلنا بها ، فى حين أنه لا يقال فى حق الفضائل والرذائل : إننا نعانى انفعالا أيا كان ،  
بل يقال فقط : إن لنا استعداداً أخلاقياً ما .

§ ٥ - وبهذه الأسباب لا تكون الفضائل خواص مجردة ، لأنه لا يقال علينا :  
إننا فضلاء أو أشرار لمجرد أن لنا خاصة التأثير بالانفعالات . كما أن هذا ليس سبباً

§ ٣ - ليست ... انفعالات - ان الانفعالات يمكن أن تكون على السواء حسنة أو قبيحة على  
حسب القدر الذى نشعر به وعلى حسب الأشياء التى تطبق عليها . وعلى ضد ذلك الفضيلة فانها دائماً حسنة  
ليس غير . والرذيلة هى دائماً قبيحة ليس غير .

- ليس ممدوحاً ولا مذموماً بسبب الانفعالات - بهذا السبب عيه لا يمكن أن تكون الانفعالات  
حسنة ولا قبيحة .



كافيا في أن نمدح أو نذم . وزيادة على هذا فان الطبع هو الذى يؤتينا الخاصة،  
أى إمكان أن نكون أخيارا أو أراذل . ولكن لا نصير به أحد الأمرين أو الآخر  
كما قلنا آنفا .

§ ٦ - نستنتج إذن أنه إذا كانت الفضائل ليست انفعالات ولا خواص  
فببقي أن تكون عادات أو ملكات، وكل هذا يوضح لنا جليا ما هى الفضيلة على وجه  
الصوم .

§ ٥ - كما قلنا آنفا - راجع ما سبق في هذا الكتاب ب ١ ف ٢ و ٣ حيث أبان أرسطو أن الطبع  
لا يعطينا الا استعدادات وقابليات، وأن العادة وحدها هى التى تعطينا الفضيلة .  
§ ٦ - عادات أو ملكات - هذه النتيجة هى التى تنتج طبعا من جميع المناقشات السابقة، ويمكن  
أن يلاحظ أن أرسطو قد أطلال في مقدماتها .

## الباب السادس

في طيبة الفضيلة - أنها بالنسبة لأي شيء كان الكيف الذي هو وفاء هذا الشيء وتماهه - فضيلة العين  
وفضيلة الحصان - حد الوسط في الرياضيات - الوسط الأخلاق أصعب في إيجادها - الوسط يختلف  
شخصيا بالنسبة لكل منا - الاغراط أو الضريط في وجدانات الانسان وفي أفعاله - الفضيلة تتعلق  
بارادتنا - أنها على العموم وسط بين رذيلتين إحداهما بالاغراط والأخرى بالضريط - استثناءات .

§ ١ - لا ينبغي الاكتفاء بالقول - كما يفعل هنا - بأن الفضيلة هي عادة  
أو كيفية، بل يلزم أن يقال أيضا أي كيفية هي على الخصوص .

§ ٢ - نبدأ بتقرير أن كل فضيلة هي بالنسبة للشيء الذي هي فضيلته ما يتم  
حسن الاستعداد لها ويؤكد تنفيذها الكامل للعمل الخاص بها معا . على هذا مثلا  
فضيلة العين كون العين طيبة وأنها تؤدي وظيفتها كما ينبغي . لأن لفضيلة العين  
الفضل في أن الانسان يحسن النظر . كذلك الأمر إن شئت بالنسبة لفضيلة  
الحصان، فإنها هي الفاعلة في أن الحصان جواد، وفي أنه سريع العدو أيضا، وفي

- الباب السادس - في الأدب الكبير ب ٨ والأدب الى أويديم لك ٢ ب ٢

§ ١ - لا ينبغي الاكتفاء - يرى أن أرسطو مع كونه لا يريد الا مجرد رسم يتصادى مع ذلك  
الى الضبط والتحقق .

- عادة أو كيفية - تفسير ضروري لتحصيل الكلمة اليونانية بكل قوتها .

§ ٢ - بالنسبة للشيء الذي هي فضيله - يرى من هذه المناقشة أن لكلمة فضيلة في اللغة اليونانية  
معنى أوسع منه في لنتنا (الفرنسية) وهذا يقوم عذرا لما ان كانت في ترجمتي شيء من الغرابة والتعسف  
هنا .

- فضيلة العين ... فضيلة الحصان - لم أتجنب هذه الصائير الغريبة على أنها مفهومة جدًا مع ذلك .

أن يحمل فارسه ، وأن يقاوم صدمة الأعداء . § ٣ - إذا كان الأمر كذلك بالنسبة لجميع الأشياء ، فالفضيلة في الانسان تكون هي تلك الكيفية الأخلاقية التي تصيره رجلا صالحا ، رجلا خيرا ، والفضل لها في أنه يعرف أن يؤدي العمل الخاص به .

§ ٤ - لقد قلنا فيما سبق كيف أن الانسان يمكنه بلوغ هذا الغرض ، ولكن فكرتنا تصير أجلى أيضا متى علمنا ما هي الطبيعة الحقيقية للفضيلة .

§ ٥ - في كل كم متصل وقابل للقسمة يمكن أن تميز ثلاثة أشياء : الأكثر ثم الأقل وأخيرا المساوي ، وهذه التمايز يمكن اجراؤها إما بالنسبة للشيء نفسه ، وإما بالنسبة إلينا . فالمساوي هو نوع من الوساطة بين الإفراط بالأكثر والتفريط بالأقل . إن الوسط بالنسبة لشيء ما هو النقطة التي توجد على بعد سواء من كلا الطرفين ، والتي هي واحدة وبعينها في كل الأحوال . أما بالاضافة الى الانسان ، بالاضافة إلينا فالوسط هو هذا الذي لا يعاب لا بالإفراط ولا بالتفريط ، وهذا المقدار المتساوي بعيد أن يكون واحدا بالنسبة لجميع الناس . ولا هو بعينه بالنسبة

§ ٣ - كذلك بالنسبة لجميع الأشياء - كان أحسن أن لا يدرس لإفضلية الانسان . فان هذه التشبيهات لا توضح المسئلة . فانه لا علاقة بين فضيلة الحصان وبين فضيلة النفس .

§ ٤ - لقد قلنا فيما سبق - راجع ما سبق ك ١ ب ٤ ف ١٠ و ١٤

§ ٥ - وأخيرا المساوي - قد أقيمت على هذه العبارة ، لأنها هي نفسها عبارة أرسطو بد لا من أن أصغر بلفظ "الوسط" الذي يستعمله هو فنيا بعد . هذا يرجع الى القول بأن كل شيء قابل للقسمة تمكن قسمه إما الى جزئين غير متساويين وإما الى جزئين متساويين .

- الوسط - هالك اللفظ الخالص .

لجميع . § ٦ - آخذ مثلا : بفرض أن عدد عشرة يمثل كمية أكبر مما يلزم ،  
 واثنين يمثل أقل مما يلزم ، فسته يكون هو الوسط الوسيط بالنسبة للشيء الذى  
 يقاس ، لأن ستة تريد عن اثنين بمبلغ يساوى المبلغ الذى به زادت عنها العشرة .  
 § ٧ - ذلك هو الوسط الحقيقى على حسب تناسب الذى يحققه الحساب أعنى  
 العدد . ولكن ليس هكذا البتة ينبى أخذ الوسط بالنسبة لنا . لأنه فى الواقع  
 بالنسبة لرجل بعينه ، أكل عشرة أرطال من الطعام هو أكل أكثر مما يلزم ،  
 وأكل رطلين هو بالنسبة له أكل أقل مما يلزم ، فليس ذلك بمقتضى أنه يجب على  
 الطيب أن يأمر كل انسان بأكل ستة أرطال من الغذاء . لأن ستة أرطال يمكن  
 أن تكون بالنسبة لمن يجب عليه تناولها إما غذاء ضحفا وإما غذاء غير كاف .  
 فهو قليل جدا بالنسبة "لميلون" وعلى ضد ذلك كثير بالنسبة ان يتدنى لعب  
 الجباز . وما يقال هنا عن الأغذية يمكن أن يقال على السواء بالنسبة لألعاب الجرى

§ ٦ - آخذ مثلا - كان أولى بأرسطو أن يختار مثلا أحسن من هذا . فان الأعداد التى يذكرها  
 هى على نسبة بالتخالف . ولكن كان المنتظر أن يكون عدد خمسة لاعدد ستة ما دام أنه كان يتكلم أتما  
 عن المساواة .

§ ٧ - تناسب الذى يحققه الحساب - هذا هو ماسمونه زمانا طويلا فى كتبنا الرياضية «السبة  
 العديية» . يكون أضبط أن يقال نسبة بالفرق .

- بالنسبة لنا - لقد أصاب أرسطو فى هذا التمييز . والواقع أن الوسط يختلف تبعا لكل فرد حسب  
 الأمزجة والظروف والعادات . الخ .

- عشرة أرطال ... رطلين ... ستة أرطال - إن أرسطو يحفظ الاعداد التى استخدمها أتما كمثل عام .

- بالنسبة "لميلون" - ميلون كان كما يقال يأكل عشرين رطلا من الغذاء فى اليوم .

- لمن يتدنى لعب الجباز - كان احدى الثنايات المهمة التى يتخذها أرباب الجباز فى الزمن القديم أن

نظموا الغذاء لتلاميذهم . راجع السياسة ك ه ب ٣ ف ٦ ص ٢٧٢ من ترجمتى الطبعة الثانية .

- بالنسبة لألعاب الجرى - كل هذا ثبت أن القدماء كانوا يلاحظون تماما تأثيرات الجباز فى الجسم

والتركيب كله .

والمصارعة . § ٨ - على هذا إذن فكل انسان عالم وعاقل يجهد نفسه في اجتناب الافراطات من كل نوع ، سواء أكانت بالأكثر أم بالأقل ، ولا يطلب إلا الوسط القيم ويفضله على الطرفين ، ولكن ليس هو فقط وسط الشيء عينه بل الوسط بالنسبة لنا . § ٩ - والفضل لهذا الاعتدال الحكيم في أن كل علم يؤدي على وجه الكمال موضوعه الخاص ، بدون أن يصرف النظر البتة عن هذا الوسط ، وبأن يرجع جميع أعماله الى هذه النقطة الوحيدة . من أجل هذا يقال غالبا عند الكلام عن الأعمال المتقنة متى أريد مدحها : إنه لا يمكن أن يتقص منها شيء ولا أن يزداد عليها شيء . كأنه يراد أن يقال : إنه اذا كان الافراط والتفريط يفسدان الكمال فان الوسط الحق وحده يمكن أن يؤكد . نكرر أن هذا هو الغرض الذي من أجله يمدن الفينيون المحسنون النظر الى أعمالهم . وإن الفضيلة التي هي ألف مرة أضيظ وأحسن من كل فن تتطلع بلا انقطاع كما يتطلع الطبع نفسه الى ذلك الوسط الكامل . § ١٠ - وإني أعني بالكلام هنا الفضيلة الأخلاقية ، لأنها هي التي تختص بانفعالات الانسان وأفعاله . وإنما هو في أفعالنا وفي انفعالاتنا أن يوجد إما الافراط وإما التفريط وإما الوسط القيم . على هذا مثلا في وجدانات

§ ٨ - الوسط بالنسبة لنا - الذي يمكن أن يتغير بتغير الاشخاص .

§ ٩ - أن كل علم - العبارة يمكن أن تكون مطلقة نوعا - وربما كسبت الفكرة من الضبط والاحكام اذا كانت مقيدة أكثر من ذلك .

- الفينيون المحسنون - هذا حق صراح في الفن حيث النسب يجب أن تكون دائما محفوظة ، وحيث النسب تكون كالوسط القيم والقياس .

- الفضيلة - يظهر أن أرسطو أراد هنا أن يطبق هذه النظرية ، نظرية الوسط على جميع الفضائل

بلا استثناء .

الخوف والاقدام والرغبة والكره والغضب والرحمة وبالاختصار في وجدانات الألم أو اللذة يوجد من الأكثر ومن الأقل . وإن هذه الوجدانات المتقابلة من الجهتين ليست طيبة . § ١١ — ولكن أن يعرف المرء الشعور بها على ما ينبغي تبعا للظروف ، وتبعا للأشياء ، وتبعا للأشخاص ، وتبعا للملحة ، وأن يعرف أن يلتم المقدار الحق ، هذا هو الوسط ، هذا هو الكمال الذي لا يوجد إلا في الفضيلة . § ١٢ — والحال بالنسبة للأفعال كالحال في الانفعالات سواء بسواء . فإن هذه يمكن أن يكون بها الافراط أو التفريط أو أن تلي الوسط القويم . إذن الفضيلة تكون في الانفعالات وفي الأفعال . وبالنسبة للانفعالات والأفعال ، الافراط بالأكثر خطيئة ، والافراط بالأقل هو كذلك مذموم . والوسط وحده هو الحقيق بالثناء ، لأنه وحده هو القدر المضبوط القويم ، وهذان الشرطان هما ميزة الفضيلة .

§ ١٣ — على هذا حيثئذ فالفضيلة هي نوع وسط ما دام الوسط هو الغرض الذي تطلبه بلا انقطاع .

§ ١٤ — وفوق ذلك يمكن أن يسيء الانسان السلوك بألف طريقة مختلفة ، لأن الشر هو من اللانهائي كما مثله بحق الفيثاغورثيون ، ولكن الخير هو من المتناهي

§ ١٠ — من الجهتين — أعنى متى كانت الوجدانات مفرطة مبالغ فيها أو قليلة القوة جدا .

§ ١١ — الكمال الذي لا يوجد إلا في الفضيلة — هذه هي النصيحة العادية للحكمة : تلطيف المرء بشواته .

— والحال بالنسبة للأفعال — الأفعال ليست الا المظاهر الخارجى للوجدانات والانفعالات . والنتيجة أن القاعدة التي تنطبق على احدى الطائفتين تنطبق على الطائفة الأخرى سواء بسواء .

§ ١٣ — الفضيلة هي نوع من الوسط — هذه هي الصيغة العامة التي اعتبرت عادة ملخص كل المذهب الأخلاق لأرسطو . وإياه لا يظهر ل أنه علق هو نفسه عليها من الأهمية ما أعطى لها من بعده .

§ ١٤ — الفيثاغورثيون . راجع فيما سبق ك ١ ب ٣ ف ٧ وأيضا قرة الميثاغورثيا المذكورة في التعليق .

مادام أنه لا يمكن حسن السلوك إلا بطريقة واحدة . فانظر كيف أن الشرسهل الى هذا الحد، وكيف أن الخير، على الضد، صعب الى هذا الحد . لأنه في الواقع من السهل أن تحطى الغرض ومن الصعب أن تصيبه . هذا هو السبب في أن الافراط والتفريط يتعلقان معا بالزذيلة ، في حين أن الوسط وحده هو متعلق بالفضيلة .

” يكون المرء خيراً بنوع واحد ويكون شريراً بألف “

§ ١٥ — على هذا حينئذ فالفضيلة هي عادة، هي كيف يتعلق بارادتنا منحصر في هذا الوسط الذي هو اضافى لنا، والذي هو منظم بالعقل كما ينظمه الرجل الذي هو حقاً حكيم . إنها وسط بين زذيلتين إحداهما بالافراط والأخرى بالتفريط، وكما أن الرذائل تتحصر، بعضها في أنها تتجاوز المقياس الذي يجب الترامه، والأخرى في أنها تبقى أسفل من هذا المقياس سواء بالنسبة لأفعالنا أو بالنسبة لوجداناتنا، فالفضيلة تتحصر على ضد ذلك في إيجاد الوسط بالنسبة لذلك البعض والنسبة للبعض الآخر وأن تبقى فيه مؤثرة إياه .

§ ١٦ — من أجل ذلك فالفضيلة مأخوذة في أصلها وبالنظر الى التعريف الذي يوضع ما هي يجب أن تعتبر كأنها وسط ، ولكن بالنسبة للكمال وللخير فالفضيلة هي طرف وقة .

§ ١٧ — على أنه يلزم أن يقال : إن كل فعل وكل انفعال بلا تمييز ليس قابلاً

— لا يمكن حسن السلوك — توجد حالات يصدق عليها هذا . وتوجد حالات أخرى لا يصدق عليها . فانه يمكن أن توجد جملة طرائق لحسن الفعل .

— يكون المرء خيراً بنوع واحد — الشاعر الذي قاله غير معروف .

§ ١٥ — يتعلق بارادتنا — القضية صادقة تماماً . ولكن لا يظهر أنها تخرج بالضبط مما تقدم .

— إنها وسط — تكرر أدق للتعريف العام للفضيلة .

§ ١٦ — الفضيلة هي طرف وقة — تعديل حتى جداً ومهم جداً للتعريف العام للفضيلة .

§ ١٧ — على أنه يلزم أن يقال — قيود حقة عنى أرسطو بوضعها ، ولكنهم لم يلتفتوا اليها كما ينبغي

في الانتقادات الموجهة الى نظريته .

لهذا الوسط . فمن الأفعال ومن الانفعالات ما يُعلن معنى الشر والرذيلة حين يذكر اسمه : مثل السوء أو قابلية التلذذ بمصاب الغير، والفجور والحسد . وفي الأفعال الزنى والسرقة والقتل ، لأن كل هذه الأشياء وكل ما يمانسها مقطوع بأنها خبيثة وجنائية يجزّد السياء القبيحة التي هي موسومة بها فقط ، لا بسبب إفراطها ولا بسبب تفريطها، فليس البتة حينئذ في هذه الأشياء سبيل إلى حسن الفعل ، فانه لا يمكن فيها إلا اقرار آتام . وليس في الأحوال من هذا النوع محل للبحث فيما هو خير وما هو ليس بخير . مثلاً في الزنى إذا كان ارتكب كما ينبغي ، ومع المرأة الفلانية ، وفي الظروف الفلانية، وبأى طريقة، فانه بوجه عام مقارفة أى واحد من هذه الأشياء جناية . § ١٨ - ذلك كما لو كان يظن أنه في الظلم وفي الجبن وفي الفجور يوجد وسط وإفراط وتفريط ، لأنه حينئذ يلزم عنه أن يوجد وسط للإفراط وللتفريط وإفراط للإفراط وتفريط للتفريط . § ١٩ - ولكن كما أنه لا يوجد إفراط ولا تفريط بالنسبة للشجاعة والاعتدال، لأن الوسط هنا هو نهاية بوجه ما . كذلك لا يوجد بالنسبة لتلك الأفعال المؤتممة وسط ولا إفراط ولا تفريط ، ولكن على أى وجه أخذ به الانسان فانه دائماً مجرم بارتكابها ، لأنه ليس ممكناً أن يوجد وسط للإفراط ولا للتفريط، كما أنه لا يمكن أن يوجد إفراط ولا تفريط للوسط .

- قابلية التلذذ بمصاب الغير - قد فسرت الكلمة اليونانية التي ليس لها مساوٍ مضبوط في لغتنا (الفرنسية).

- مقطوع بأنها خبيثة وجنائية - من المحال أن تكون عبارة أصرح ولا أضبط من هذه العبارة .

§ ١٨ - وسط للإفراط وللتفريط . الجبن هو عدم الشجاعة ، فهو اذن طرف ولا وسط له ، كما

أن ليس له إفراط ولا تفريط .

§ ١٩ - لا إفراط ولا تفريط بالنسبة للشجاعة - لأن الشجاعة هي الوسط بين الجبن من جهة

وبين التهور من جهة أخرى كما سيرى في الباب التالي .



## الباب السابع

تطبيق العموميات التي سبقت على الحالات الخصوصية - الشجاعة وسط بين التهور والجلبن - الاعتدال وسط بين الفجور والعمود - السخاء وسط بين الاسراف والبخل - الأريحية - كبر النفس وسط بين الوقاحة والضعف - الطمع وسط بين افراط وتفريط لم يسطر لكليهما اسم خاص - قصور اللذة عن تعبير جميع هذه الفروق الدقيقة المختلفة - الصدق وسط بين النجس والتعمية - البشاشة وسط بين السخرية والفظاظة - الصداقة وسط بين الملق والشراسة - التواضع - الاخلاص - الحسد - سوء النية .

§ ١ - قد لا يكفي في هذا الموضوع الوقوف عند هذه العموميات التي تقدمت ، بل ينبغي فوق ذلك أن نبين كيف أن هذه النظريات مطابقة للأحوال الخاصة . وفي الواقع أنه متى تناول التفكير الأفعال الانسانية ، كانت هذه العموميات فارغة بعض الشيء ، وكانت التحاليل الخصوصية أكثر انطباقا على الحقيقة ما دام أن الأفعال هي دائما خاصة وأنه لا بد من أن تكون النظريات منطبقة عليها . ويمكن فهم ما يزيد قوله من اللوحة التي نرسمها هنا .

- الباب السابع - في الأدب الكبير ك ١ ب ٨ وفي الأدب الى أويديم ك ٢ ب ٣

§ ١ - قد لا يكفي - ان الفرض الذي يرى اليه أرسطو هو عمل أصلا ، ومن أجل ذلك يتم بايتاء الأمور حقها من الايضاح .

- في اللوحة التي نرسمها هنا - سياق نص المتن يقتضى بلا شك هذا النحو الذي تبرره اللوحة المسطورة في الأدب الى أويديم ك ٢ ب ٣ والذي اعتمده " اندرونيكوس " " وأوسطراط " . حتى ان هذا الأخير رأى واجبا عليه أن يكمل اللوحة الناقصة في تأليف أرسطو ووضع جدولا للقضايا المختلفة مع اضدادها من الافراط والتفريط . واني لا أظن واجبا على ان اذهب الى هذا الحد . ولكن لأرى في هذا الا ما يأتلف تماما مع عادات أرسطو الذي كان قد اضاف رسوما الى مؤلفه « تاريخ الحيوانات » . ولقد شرح الشراح المتن ونقله المترجمون على صورة تفيد أن هذه العبارة لا تشتمل على شيء سوى فكرة الوصف . وعلي أي الحالين فان الفكرة واضحة تمام الوضوح .

§ ٢ - على هذا يرى أن بين إحساسى الخوف والطمأنينة تشغل الشجاعة الوسط، أما الإفراطان اللذان يتعلق أحدهما بانتفاء كل خوف فليس له في لغتنا اسم لأنه يوجد كثير من الأشياء تركها الاستعمال بلا اسم . أما الإفراط في الطمأنينة فإن الرجل الذى يبدو منه يسمى متهورا . والذى عنده افراط الخوف أو عدم الطمأنينة فهو جبان .

§ ٣ - بالنسبة للذات وبالنسبة للآلام لا بالنسبة لها جميعا بلا استثناء، ولكن أقل أيضا بالنسبة لجميع الآلام منه لجميع اللذات، فالوسط هو الاعتدال، والإفراط هو الفجور . على أن الناس الذين يخطئون بالتفريط في أمر اللذات هم نادرون جدًا، ولذلك لم يُعط لهم اسم خاص . فلنعطهم إن شئت اسم الخالمدين أو عديمى الحساسية .

§ ٤ - فيما يختص باعطاء الأشياء أو الأموال أو بقبولها فالوسط هو السخاء . والإفراط والتفريط هما الاسراف والبخل . وهاتان الملكتان الأخيرتان إفراط أو تفريط يضادّ بعضهما بعضا . على هذا فالمبذر هو مفترط في الاعطاء، وهو مفترط في القبول . والبخيل على الضدّ هو مفترط حينما يأخذ ومفترط حينما يعطى .

§ ٢ - على هذا يرى - انى أتابع تأويل واقترض أن اللوحة المذكورة في الفقرة السابقة قد فرغ الفارى من تلاوتها ، فابتدئت الفقرة الثانية بهذه العبارة

- فليس له في لغتنا اسم - ويوان اللسان الفرنسى ليس أغنى من اللسان اليونانى وكلمة "عدم التأثير" التى عندنا (في اللغة الفرنسية) والتي ليست خاصة تطلق بالأول على اعتبار حسن .

§ ٣ - فلنعطهم انى شئت اسم الخالمدين - هذا القيد الذى احترزه أرسطو في اليونانية لازم في الفرنسية أيضا ، فان كلمة خامد أو غير حماس لاشك في أنها صالحة في هذه، ولكن معناها أوسع من ذلك بكثير .

§ ٤ - - السخاء - ربما كانت هذه الكلمة باللغة الفرنسية لا تعطى معنى لزوم الوسط الذى تعطيه الكلمة اليونانية المقابلة لها . فان السخي أقرب الى المبذر منه الى البخيل .

§ ٥ - على أنه يرى أننا هنا لا نزيد على أن نخط رسمًا بسيطًا ونضع ملخصًا .  
ونكتفى الآن بهذه العبارة . وفيما بعد ندرس كل هذه النقاط بتوسع وضبط .

§ ٦ - ولكن لنترجع الى الثروة فنقول: إنه يوجد أيضا استعدادات أخرى غير ما بينا . وفي هذا الصدد الوسط يمكن أيضا أن يكون الأريحية . لأنه يمكن إيجاد فرق بين الأريحي والسخي ، فأحدهما يملك أموالا عظيمة ، والآخري ليس له منها إلا القليل . فالتبذير بالنسبة للأريحي هو سوء الذوق في الانفاق والزهو الغليظ ، والتفريط هو التقير في الأشياء الصغيرة . هذه الفروق الدقيقة المتطرفة تخالف الفروق في السخاء . وسيذكر فيما بعد مواضع الخلاف بين بعضها والبعض الآخر .

§ ٧ - في أمور الشرف أو المجد والتمول ، الوسط هو كبر النفس ، والافراط في هذا النوع يسمى إن شئت الوقاحة ، والتفريط ضعة النفس . § ٨ - وكما أننا اعرفنا بأن السخاء له ارتباط بالأريحية بأن الأول يخالف الثانية فقط في أنه ينطبق على الأشياء ذات القيمة القليلة ، كذلك يجانب كبر النفس الذي يطلب التشاريف متى كانت كبيرة يوجد إحساس آخر يدعنا الى طلبها ولو كانت عديمة الأهمية . ويمكن في الواقع أن تطلب التشاريف والمجد كما ينبغي أن تطلب . ويمكن أيضا طلبها أكثر مما ينبغي أو أقل مما ينبغي . فهذا الذي رغبته مفرطة يسمى طامعا . والذي

§ ٥ - فما بعد - راجع ما سوف يأتي ك ٣ ب ٧ وما يليه ، وعلى الخصوص ك ٤ ب ١ و ٣ حيث تحليل بعض الفضائل : الشجاعة والاعتدال والسخاء الخ وتحليل الرذائل المضادة مبسوط تماما .

§ ٦ - أيضا استعدادات أخرى - واذن يوجد فيها وسطان بدلا من وسط واحد .

- سوء الذوق في الاتفاق . اضطررت هنا الى تفسير النص لتحصيل قوة التعبير .

- سيذكر فيما بعد - ك ٤ ب ١ وما يليه .

§ ٧ - الوسط هو كبر النفس - راجع ما سبق ك ٤ ب ٣ .

لا رغبة له هو رجل لا طمع فيه . ولكن الذى فى شأن هذه الوجدانات يعرف أن يلتزم وسطا حكما ليس له اسم خاص . إن الاستعدادات الأخلاقية التى تقابل هذه الأخلاق ليس لها اسم خاص إلا أنت يكون فى أمر خلق الطماع فىسمى طمعا . هذا هو السبب فى أن الأطراف يمكن أن تتنازع مركز الوسط . وقد يقع لنا نحن أحيانا أيضا أن نصف بالطماع ذلك الذى يثبت فى الوسط ، وأحيانا نصفه بأنه هديم الطمع مادحين بذلك الرجل الذى هو طماع والذى ليس كذلك ، كلُّ فى دوره .

§ ٩ - وسنحاول أن نوضح فيما يلى علة هذا التناقض ، ولكننا الآن نستمر

فى دراسة الشهوات الأخرى على حسب النموذج الذى اتبعناه فيما سبق .

§ ١٠ - يمكن أن يميز فى الفضب - مثل ما فعلنا فى حق السخاء - الحدود الثلاثة : الإفراط والتفريط والوسط . ولكن لما أنه ولا واحد من هذه الفروق أو على التقريب ليس له اسم خاص ، فنقتصر على القول بأن الإنسان الذى يلتزم فى هذا النوع حد الوسط بين الطرفين يسمى رجلا حليما . وأن الملكة الوسيطة تسمى الحلم . ومن الخلقين المتطرفين ما يأثم بالإفراط يسمى الخلق الشرس ، والزيلة

§ ٨ - ليس له اسم خاص - أى لا أجد الفرنسية فى هذا المعنى أى من اللغة اليونانية .

§ ٩ - فيما يلى - قد يكون من المحال تعيين الفقرة التى تطابق هذا القول . ولكن أرسطو يجامله التفصيل للفضائل والذائل يحاول أن يبين كيف يختلط الوسط أحيانا بأحد الطرفين ، ويصير موضوع مدح أو ذم بالذور .

- اتبعناه فيما سبق - أو بالأولى « طريقتنا العادية » راجع السياسة ك ١ ب ١ ص ٣ من ترجمتنا الطبعة الثانية .

§ ١٠ - رجلا حليما - لم أجد كلمة أحسن من هذه ، ولكن فى لغتنا (الفرنسية) الحلم هو أبعد مسافة عن الشراسة منه عن القصور .

- الشرس ... ... الفاتر - المحاظة تكاد تكون بالفرنسية فى قوة ما هى باللغة اليونانية .

تسمى الشراسة . والذي يأثم بالتفريط يسمى إن شئت الخلق الفاتر الذي لا غضب به البتة ، والتفريط يسمى الفتور الذي لا يعرف أن يغضب .

§ ١١ - هذا هو موضع الكلام على الثلاثة الأوساط الأخرى التي ليست بلا مشابهة بينها ، ولكنها تختلف مع ذلك من بعض الوجوه . الثلاثة جميعا تتعلق أيضا بالروابط الاجتماعية والعامة التي ترتبها بين الناس أقوامهم وأفعالهم . ولكن الثلاثة تختلف في أن أحدها يختص بالحقيقة كما تقع عادة في معادئات الناس ، في حين أن الاثنين الآخرين يختصان باللذة التي تحصل من علاقات الجمعية . أحد الاثنين بتعلقه باللذة التي يسببها المزح ، والآخر يتسع لجميع أمور الحياة العادية . ويلزمنا أن ندرس أيضا هذه الأنواع الثلاثة حتى نرى جليا أيضا أن في كل الأشياء الوسط وحده هو الحقيق بالمذح . في حين أن الأطراف ليست طيبة ولا ممدوحة ولا تستحق إلا الدم . وليس في اللغة اسم خاص لأكثر هذه الفروق كما هو الحال في السابقة . ولكن يلزم أن نحاول هنا كما فعلنا آنفا أن نضع كلمات جديدة تدل على هذه الأخلاق المختلفة تسمح بسهولة التعبير عن أفكارنا عند الإيضاح .

- لا غضب به البتة - قد فسرت الكلمة اليونانية بأن أوضعتها .

§ ١١ - هذا هو موضع - هذا الدرس لا يظهر عليه مع ذلك أنه شديد الارتباط مباشرة بالدرس السابقة .

- بالروابط الاجتماعية والعامة - لقد لاحظ أرسطو بمصافة ودقة هذه الروابط الاجتماعية . ومن البدهى أنها كانت على نحو مدى الروابط الاجتماعية عندنا (الفرنسيين) .

- حتى نرى جليا أيضا - هذه الأمثلة المختلفة تؤيد السابقة .

- كما فعلنا آنفا - يشير أرسطو الى كلمة استعملها قبل ذلك ببعض أسطر ، ويظهر أنه أدخلها في اللغة اليونانية .

- أن نضع كلمات جديدة - لم يستعمل أرسطو هذه الحرية الامع التحفظ ولم يسمح لنفسه بها الا عند الضرورة القصوى .

§ ١٢ - فيما يختص بالحقيقة ، الرجل الذي يلتم في هذا المعنى الوسط يسمى رجلا صادقا ورجل صدق ، والوسط نفسه يسمى الصدق . التصنع الذي يغير الحقيقة يسمى اذا غلا في الأشياء النُّفج ، والذي به هذا العيب يسمى نَفَاجا . وإذا كان على الضدَّ يصغر الأشياء يسمى تعمية ، والرجل يسمى معيا .

§ ١٣ - أمضى الى الوسطين الآخرين اللذين يتعلقان باللذة . فأحدهما ينحصر في المزاح ، والرجل الذي يعرف أن يلزم هذا الوسط الدقيق هو رجل بشوش ، والاستعداد الأخلاقي الذي يميزه هو البشاشة . والافراط في هذا النوع هو السخرية ، والرجل الذي له هذا الخلق يسمى مسخرة . وهذا الذي في معرض المزاح نصيبه أقل مما ينبغي هو نوع من اللفظ ، وكيفية يمكن أن تسمى الفظاظة . § ١٤ - أما الوسط الذي يتعلق بملازمة الحياة العادية فالرجل الذي يعرف أن يكون مقبولا عند أمثاله كما ينبغي أن يكون فهو الصديق ، والوسط الذي يوجد هذا الخلق هو الصداقة . أما الذي يُقْرط في العناية بالآخرين فيمكن أن يسمى الرجل الذي به ولع الإرضاء متى كان يفعل كذلك بلا منفعة ما . ولكن اذا سلك هذا المسلك لمنفعته الشخصية فهو

§ ١٢ - تعمية ... معيا - ان الكلمة التي يستعملها أرسطو هنا هي أصل كلمة « التهم » باللغة الفرنسية . ولم أستطع استعمال هذا اللفظ الأخير الذي له في الفرنسية معنى مخالف .

§ ١٣ - الرجل الذي - الفكرة واضحة جدا اذا كانت العبارة مع ذلك غير مضبوطة تماما . ولكن ليس في لغتنا أحسن من هذا .

- نوع من اللفظ - المجاز هو صبه في اللغة اليونانية .

§ ١٤ - فهو الصديق - لا أرى أن أرسطو قد أحسن اختيار اللفظ هنا ، ولكنني اضطررت الى مجاراته ، وقد كنت أفضل أن يقال « اللطيف » .

- التي به ولع الإرضاء - هذا تفسير اللفظ اليوناني .

المتعلق . والذي هو في هذا الصدد يأثم تماما بالتفريط ولا يعرف البتة أن يكون مقبولا في أى شيء فهو الشرس والصعب في المعيشة .

§ ١٥ — يمكن أن يُعترف أيضا بأوساط في الانفعالات وفي كل ما يتعلق بها . على هذا فالتواضع ليس فضيلة ، ومع ذلك فإنه موضع لثنا كالاتزان المتواضع . ذلك في الواقع بأنه في هذه الوجدانات يمكن تمييز الانسان الذى يلتم الوسط الحق . فالذى يشعر بها مع الافراط يحتر من كل شيء . وهو بوجه ما فريسة الحيرة . وعلى الضد الانسان الذى يأثم في هذا بالتفريط أو الذى لا يحتر من شيء مطلقا هو انسان عديم الحياء أو سفيه . والذي يعرف أن يلتم الوسط بين هذين الافراطين هو الانسان المتواضع .

§ ١٦ — الانسان العدل الذى يطبق حكما نزيها على سلوك الغير، مركزه الوسط بين حسد الأغيار على سعادتهم ، وبين الفرح السئ الذى تسببه له الآلام . هذه الثلاثة الوجدانات هي مع ذلك تتعلق باللذة وبالآلم اللذين يمكن أن يسببهما لنا ما يحل بأمثالنا . الانسان التزيه الذى يعتره الغضب العادل يحزن ويسخط من مشهد نقمة صادفت غير أهل . والحسود الذى بافراط يجاوز هذه النزاهة يحزن لجميع الخيبرات التى يصيبها الناس الأغيار . وأخيرا هذا الذى يمكن أن يرتاح لما ينزل بالغير من الشر بعيد عليه أن يتأثر له ، بل يذهب الى حد أن يتلذذ به .

§ ١٦ — العدل الذى يطبق — اللفظ الذى يستعمله أرسطو هو "نميريس" وليس عندنا في الفرنسية كلمة تقابلها فان "نميريس" بالمعنى العادى الذى تطلق عليه هي الآلهة الذين يتشخص فيهم الاحساس الذى يريد أرسطو أن يدل عليه هنا .

— فان الذى يمكن أن يرتاح — لم أستطع اجتناب هذا التكرار غير المقيد الذى هو في المعنى أكثر منه

§ ١٧ - على أنه يمكن أن توجد في موضع آخر فرصة الكلام على هذا بمناسبة  
 أتم . وأما العدل لما أنه لا يُدل عليه باسم بسيط مطلق ولكن يميز فيه نوتان  
 مختلفان ، فسنحللهما فيما بعد ونبين كيف أن لكل نوع منهما وسطا وندرس كذلك  
 على هذا الوجه الفضائل العقلية .

§ ١٧ - في موضع آخر - راجع فيما بعد ك ٤ ب ٩ . كل الكتاب الخامس مخصص لدرس العدل .  
 وإن ضرب العدل هما المساواة المطلقة والمساواة النسبية ، أو العدل على حسب القانون والعدل على حسب  
 الطبع .

- الفضائل العقلية - راجع ما سوف يأتي في الكتاب الخامس .



## الباب الثامن

التضاد بين الرذائل الطرفية وبينها وبين الفضيلة التي هي الوسط - مقابلة الوسط بالطرفين - الطرفان كل منهما أبعد عن الآخريين عن الوسط الذي يفصلهما - في بعض الأحوال يقرب أحد الطرفين من الوسط ، فتارة يقرب الطرف بالافراط وتارة يقرب الطرف بالتعريط - التهور أقرب الى الشجاعة من الجبن وعلى ضد ذلك الخمود (عدم الحساسية) أقرب الى الاعتدال منه إلى الفجور - لهذه القروق سببان : أحدهما يأتي من ناحية الأشياء والثاني من ناحيتنا .

§ ١ - هذه الاستعدادات الأخلاقية الثلاثة التي منها رذيلتان إحداهما بالافراط والأخرى بالتعريط ومنها فضيلة واحدة تكون في الوسط بين الطرفين هي كلها بوجه ما متضادة بعضها لبعض . فبدئاً الطرفان هما مضادان للوسط ، ومتضادان بينهما أيضاً ، ثم ان الوسط هو مضاد للطرفين . § ٢ - كما أن المساوي مقارناً بالحد الأصغر هو أكبر من هذا الحد وأصغر من الحد الأكبر في نسبه له ، كذلك الكيف والاستعدادات المتوسطة في تناسبها مع الاستعدادات بالتعريط تظهر إفراطات . وبالضد في نسبتها الى الاستعدادات بالافراط تصير هي نفسها بوجه ما تعريطات في الانفعالات وفي الافعال على السواء . على هذا فالرجل الشجاع يظهر متهوراً اذا قورن بالجبان ، ويظهر في جانب المتهور جباناً . كذلك أيضاً

- الباب الثامن - في الأدب الكبير ك ١ ب ٩ وفي الأدب الى أويديم ك ٢ ب ٣ وما يليه .

§ ١ - الاستعدادات الأخلاقية الثلاثة - إن أكثر النبيات التي يضعها أرسطو على نسب الفضيلة الى الرذائل المضادة سواء بالافراط أو بالتعريط هي غاية في الاحكام . ولكن من المحقق كما لاحظ "غرف" أنها تزعم بعض النظرية التي تضع الفضيلة في الوسط وتعملها كوسيلة بسيطة . ذلك بأن أرسطو نفسه لم يضع هذه النظرية على صورة مطلقة ، وأنه لخط جميع القيود التي ينبغي أن تقيد بها .

§ ٢ - المساوي - أي النصف .

- على هذا فالرجل الشجاع - ملاحظة دقيقة مضبوطة جداً .

الانسان المعتدل يظهر فاجرا اذا قورن بالخامد الذى لا يحتركه شيء ، ويظهر هو نفسه خامداً بالنسبة للفاجر . والسخى يظهر مسرفا بالاضافة الى البخيل ، وبخيلا بالاضافة الى المسرف . § ٣ - كذلك الطرفان يقذف كلاهما بالوسط أحدهما الى الآخر . فالجبان يسمى رجل الشجاعة متمورا ، والمتهور يسميه جباناً ، وكذلك الحال فى البقية . § ٤ - لما كانت هذه الحدود الثلاثة متضادة على هذا النحو بعضها لبعض ، كانت تضاد الطرفين بينهما هو أعظم مما يكون تضادهما مع الوسط . لأنه فى الواقع الطرفان هما أبعد أحدهما عن الآخر منهما عن الوسط الذى يفصلهما ، كما أن الحد الكبير هو أبعد عن الصغير والصغير عن الكبير منهما عن الحد المساوى سواء بسواء .

§ ٥ - ومن جهة نظر أخرى توجد أطراف لها بعض مشابهة بالوسط . فالتهور به شيء من الشبه بالشجاعة ، والسرف بالسخاء . ولكن علم المشابهة الأكبر هو طبعا بين الأطراف بعضها لبعض . إن الأشياء التى بعضها من بعض أبعد ما يمكن أن يكون تسمى أضدادا . وتكون أضدادا أكثر كلما كانت متباعدة

§ ٣ - كذلك الطرفان - فى هذا بعض التكرير لما قبل .

§ ٤ - هذه الحدود الثلاثة - لا يتكلم أرسطو هنا إلا على وجه الاطلاق ويؤكد فقد أصاب الحق ولكن فى الحقيقة ليس الأمر كذلك ، وأنه ليس ارجح الى أن يراجع نفسه . فان الأوساط التى على رأيه تكون الفضائل هى تارة أكثر بعدا وتارة أقل بعدا عن أحد الطرفين من الآخر . وبعبارة أخرى فانها ليست أوساطا حقيقية .

§ ٥ - توجد اطراف لها بعض مشابهة - قيود ضرورية ثبتت جليا ان فكرة ارسطو ان النظرية ليست جامعة ، وقد قال نفسه انه لا يدعى إلا أنه يخطو ربما بسطحا .

- تسمى أضدادا - يمكن ان ترى كل نظرية الأضداد فى « القاطيغورياس » أى المقولات العشر ب ١٠ و ١١ ص ١٠٩ وما يليها من ترجمتنا . وفى « الأرنيا » ب ١٤ ص ١٩٨ وفى « الميتافيزيقا » ك ٥ ب ١٠ ص ١٠٦٨ و ٢٠٩ طبة برلين .

أكثر . § ٦ - في نسبة الطرفين الى الوسط تارة يكون التفريط هو الأكثر تضادا وتارة يكون الإفراط . فالردية الأكثر تضادا مع الشجاعة ليست هي التهور الذى هو إفراط ، بل هي الجبن الذى هو عيب التفريط . وعلى الضد في الاعتدال فان الحد الذى يتعد عنه أكثر ليس هو اللاحساسية التى هي عيب التفريط ، بل هو الفجور الذى هو عيب الإفراط . § ٧ - وهذا يرجع الى سببين متميزين ما دام أن أحد الطرفين هو أقرب الى الوسط ويشبهه أكثر فليس هو هذا الذى تقابله بالوسط مقابلة تضادا ، بل هو بالأولى الحد المضاد . على هذا مثلا لما أن التهور يظهر أنه أقرب جوارا للشجاعة ويشابهها أكثر في حين أن الجبن أشد مخالفة لها ، فيكون الجبن هو الذى تقابله على وجه أخص بالشجاعة ما دام أن الأشياء التى هي أبعد من الوسط تظهر أكثر تضادا معه . § ٨ - هاك إذن أحد السببين المذكورين آنفا وهو يأتي من طبيعة الشئ نفسها . واليك الثانى الذى لا يأتي إلا منا . إن الأشياء التى نحن بطبعنا أكثر ميلا لها يظهر لنا أنها أكثر تضادا مع الوسط الحكيم الذى ينبغي أن نقرمه . على هذا فبطبعنا يميل بنا بحمّة أكثر نحو اللذات ، وهذا هو الذى يجعلنا ميالين بسهولة الى عدم الاعتدال أكثر منا الى القناعة والزهد . وإذن نجد الأشياء التى نشعر بالفئة أنفسنا لها هي أكثر تضادا مع الوسط الحق . هنا هو السبب في أن الفجور الذى هو إفراط هو أكثر تضادا مع الاعتدال من اللاحساسية التامة .

§ ٦ - ليست هي التهور - ملاحظة محكمة ومنها ينتج ان فضيلة الشجاعة ليست بالمضى الخاص وسطا .

§ ٧ - وهذا يرجع الى سببين متميزين - هذا التحليل الذى قد يظهر دقيقا هو مضبوط تماما .

§ ٨ - نحن بطبعنا أكثر ميلا لها - إن أرسطو بتعمقه في هذه الملاحظة على طبيعة الانسان كان

يمكنه أن يجد فيها بلاغته الايضاح الحقيق للفضيلة .

## الباب التاسع

في صوبة أن يكون الانسان فاضلا، ونصائح عمياء لإمالة الوسط الذي فيه تنحصر الفضيلة — دراسة الميول الطبعية التي يشعر بها الانسان في نفسه والاتجاه الى الطرف المضاد — وسيلة معرفة تلك الميول — ضرورة مقاومة اللذة — عدم كفاية التصالح مهما كانت محكمة — يلزم أن يتعود الانسان بقبول العمل .

§ ١ — قد بان حينئذ أن الفضيلة الأخلاقية هي وسط، وقد علم كيف هي، أعنى أنها وسط بين رذيلتين إحداهما بالافراط والأخرى بالتفريط . وقد بان أيضا أن ميز الفضيلة هذا يأتي من أنها تطلب دائما هذا الوسط القيم في كل ما يتعلق بانفعالات الانسان وأفعاله . تلك نقط يظهر أنها وضحت تماما . § ٢ — يجب علينا أن نفهم أيضا من ذلك لماذا يجد الانسان مشقة في أن يكون فاضلا . فان إدراك الوسط في كل شيء أمر صعب جدا، كما أن استكشاف مركز دائرة لا يتيسر لجميع الناس وأنه يلزم لإيجاده بالضبط أن يعرف المرء حل هذه النظرية . كذلك استسلام الانسان الى غضبه هو على متناول جميع الناس وهو شيء هين كثر التقود والاتفاق . ولكن العلم بمن ينبغي أن تعطى اليه وبأى قدر وفي أى وقت ولأى سبب وعلى أى كيفية، فذلك كفاءة ليست لجميع الناس وليس من السهل حيازتها . من أجل ذلك كان الخبير شيئا نادرا وممدوحا وجميلا . § ٣ — إن أول ما يُعنى

— الباب التاسع — في الأدب الكبير ك ١ ب ٩ وفي الأدب الـأريدم ك ٢ ب ٥

§ ١ — وقد علم كيف هي — يعنى أنها ليست دائما الوسط المضبوط بين رذيلتين .

§ ٢ — استكشاف مركز دائرة — التشبيه ليس صحيحا جدا في أن حل نظرية هندسية يقتضى العلم

في حين أن العليمة تكفي غالبا في الفضيلة بما تعطي من الكيروف .

به من يريد أن يصيب ذلك الوسط القيم هو أن يتعد عن الرذيلة التي هي أشد ما يكون تضادًا وإياه . ويمكن أن تطبق هنا نصيحة "كاليسو"  
بعيدًا جدًا عن هذه الصخور وهذا الدخان  
سترسفيتك ... ..

لأن هذين الطرفين أحدهما هو دائماً أكبر إثمًا والآخر أقل . § ٤ - ولما أنه من الصعب جدًا إيجاد هذا الوسط المرغوب فيه ، لزم إذن أن يقال بتغيير الطرائق والأخذ بأقل الشرين . والوسيلة الحقيقية للنجاح في ذلك هي الطريقة التي بناهاها . على هذا يجب علينا أن نعلم حق العلم الميول التي هي فينا أدخل في الطبع . لأن الطبع يعطينا ميولا مختلفة جدًا . وإن ما يجعلنا نعرف ذلك بسهولة هي انفعالات اللذة أو الألم التي نشعر بها . § ٥ - يلزم أن نجعل أنفسنا تميل نحو الجهة المضادة ، لأننا بابتعادنا بكل قوتنا عن الخطيئة التي نخشاهما نقف في الوسط ، كما يفعل تقريبا حينما يطلب تقويم قطعة خشب معوجة . § ٦ - إن الخطر الذي يلزم دائما اتقاؤه بغاية الانتباه هو ذلك الذي يرضينا ، هو اللذة . لأننا لا نكون البتة في هذه

§ ٣ - نصيحة "كاليسو" - قد نبه المفسرون الى أن أرسطو قد اتخذ هنا بضمته الى "كاليسو" ما قاله "هومروس" في "سيريس" . ولا شك في أنه استشهد بهذين البيتين من ذاكرة التي خاتمه . راجع الاوديسي الشيد الثاني عشر البيت ٢١٩ على أنها مع ذلك الاوامر التي كان "أوليس" يصدرها الى ربابه على مقتضى نصيحة الآلهة .

§ ٤ - أن يقال - هذا تعبير بالمثل السائر قد استخدمه أرسطو . راجع هذا التعبير دالا على معنى مختلف قليلا في السياسة ك ٣ ب ٨ ف ٦ ص ٢٩٠ من ترجمتنا الطبعة الثانية .

- انفعالات اللذة أو الألم - هي في الواقع أكد ما يكون . وهذه النصائح اذا كانت صعبة الاتباع فانها في غاية الحكمة .

الحالة تفضية لا يرتشون . وإن العواطف التي كان يشعربها شيوخ " طروادة " في حضرة " هيلينا " يجب أن تكون هي إحساساتنا تلقاء اللذة . فلنعرف في كل ظرف أن نكرر لأنفسنا ما قالوه ، لأننا إذا وصلنا إلى دفع اللذة فنحن في أمن من أن نرتكب من الزلل إلا أقله .

٧ § - لأجل تلميح فكرتنا في بعض كلمات تقول إننا بهذا السلوك على الأخص نتجح في إيجاد الوسط الحق ، وفي الحقيقة أنها نقطة صعبة ، وإنما لكذلك على الخصوص في مجرى الحياة اليومية ، مثال ذلك أنه ليس من السهل أن نعين بالضبط سلفا كيف وضد من ولأى سبب ولأى مدة من الزمن ينبغي للإنسان أن يغضب ، لأننا نارة يجب علينا أن نمدح أولئك الذين يقصرون عن هذا الحد ويمتنعون ونقول إنهم مملوون حاما . وتارة نمدح كذلك أولئك الذين يغضبون ونجدفهم حزنا حقيقا بالرجل . ٨ § - حق أن من لا يجيد إلا قليلا جدا عن الخير لا يستهدف للذم سواء حاد عنه الى جهة الأكثر أو حاد عنه الى جهة الأقل . في حين أن الذي يتعد عنه أكثر لا يمكن أن يفر من الانتقاد على خطيئة كل امرئ يراها . ولكن الى أي نقطة والى أي مقياس يذم الانسان بعبارة مضبوطة تماما فذلك تعينه أمر

٦ § شيوخ طروادة - راجع الألياذة المهن الثالث البيت ١٥٥ وما يليها . تشبه حسن بألف تماما مع الكلام على اللذة .

٧ § - إننا بهذا السلوك على الأخص - كل ذلك ملو حكمة عميقة . ومع ذلك فان أرسطو لا يزيد هنا على أن يكرر دروس أستاذه ، فلقد قال أفلاطون من قبله كل ما يمكن أن يقال عن أخطار اللذة تقريبا . - ليس من السهل - كان يمكن أرسطو أن يؤكد أن هذا شيء محال .

٨ § - بعبارة مضبوطة تماما - ينبغي تذكر مقاله أرسطو عند ابتداء المؤلف . راجع ك ١ ب ١ فلي رأيه علم الأخلاق لا يقتضي ضبطا مطلقا .

ليس بالسهل ، لأنه ليس من السهل كذلك أن نعين تمييزنا مضبوطاً أى واحد كان من الأشياء التي لإجادة فهمها ينبغى الشعور بها ، وإن كل هذه الحالات هي حالات جرئية ، والحكم لا يمكن أن يتعلق إلا بالاحساس الذي يشعر به كل واحد .

٩ § — ومهما يكن فإن من الواضح أن الملكة الوسطى هي وحدها المدوحة ، وأنه لتقويم أنفسنا يلزمنا أن نميل تارة نحو الافراط ، وتارة نحو جهة التفريط . لأننا بهذه المثابة يمكننا بأسهل ما يكون أن نصيب الوسط والخير .

٩ § — الملكة الوسطى هي وحدها المدوحة - في هذه الحدود تكون النظرية على تمام الموازنة للعمل القائم على مقتضى العلم والحكمة . وفي هذا من الضع العظيم ما فيه .

## الكتاب الثالث

بقية نظرية الفضيلة — في الشجاعة وفي الاعتدال

### الباب الأول

في أن الفضيلة لا تطبق إلا على الأفعال الاختيارية . — تعريف الاختيارى واللاختيارى — في نوعى اللاختيارات : القسر والجهل — النوع الأزل للأشياء اللاختيارية — أمثله مختلفة لاحوال القوة القاهرة ، وأنها دائما اختيارية بالجزء . — في أن الموت آثر من بعض الأفعال : " الأيميون لأوريفيد " — تعريف عام للاختيارى واللاختيارى — اللذة والخير لا تُكْرهانا — لأن يأخذ الانسان نفسه باللائمة أهمل غالبا من أن يرجع باللائمة على الأسباب الخارجية .

§ ١ — لما كانت الفضيلة متعلقة بانفعالات الانسان وأفعاله ، وكان المدح والذم لا يردان إلا على الأشياء الارادية ما دام أنه في الأشياء اللا ارادية لا محل إلا للنفوس بل للرحمة أحيانا ، كان من الضروري عند البحث للوقوف على كنه الفضيلة أن يحدد ما يجب أن يُعنى بالإرادى وباللا إرادى . § ٢ — أزيد على هذا أن هذه المعرفة ضرورية أيضا للفننين لتهديمهم إلى المكافات والعقوبات التي يقررونها .

— الباب الأزل — الادب الكبير ك ١ ب ١٠ ، الأدب ال اريد ك ٢ ب ٦ وما يليه .

§ ١ — المدح والذم — ملاحظة تكررت ألف مرة منذ أرسطو .

— للنفوس للرحمة — وجدانات نادرة في المصور الخالية وهي على ذلك حقيقة بالاعتبار .

— من الضروري ... — لقد تعمق أرسطو في هذه الدراسة بما لم يأت به أفلاطون . فينبى في هذا

المقام الاعتراف للتبليذ بأنه قد فاق أساتذه وأتم ما يصله من نقص .

§ ٢ — ضرورة أيضا للفننين — يكون القانون سخيفا ووحشيا اذا هو لم يتم وزنا للظروف والمقاصد .



§ ٣ - يمكن أن يعتبر لا إراديا جميع الأشياء التي تقع بقوة القاهرة أو بجهل .  
 الشيء الذي يقع بالقوة القاهرة هو الذي تكون علته خارجية ومن طبع ما كان  
 الكائن الذي يفعل أو الذي يقبل ليساعده في شيء . مثال ذلك ما إذا جبدتنا ريح  
 لا قبل لنا بمقاومتها أو أناس مستبدون بالسلطان على أشخاصنا . § ٤ - من الأشياء  
 ما نخلى أنفسنا تعملها إما خشية أضرار أكبر منها وإما تحت تأثير عامل شريف .  
 مثال ذلك ظالم ذو سيادة على أقاربك وأولادك يلزمك إتيان شيء مخز، فانت  
 على ذلك في استطاعتك أن تنجى كل الذين هم أعزاء عليك بخضوعك، وأن تهلكهم  
 بإبائك الخضوع، فيمكن أن يتساءل عما إذا كان الفعل في مثل هذه الحالة لا إراديا  
 أو إراديا . § ٥ - قد يقع أيضا ما يشابه ذلك : ملاح في عاصفة يلقى في البحر  
 حمولته . ففي الأحوال العادية لا أحد يلقى في الماء الأموال التي هي في حيازته عن  
 طيب خاطر، ولكنه لا يوجد إنسان عاقل يأبى أن يفعل ذلك إذا كان هذا شرطا  
 لسلامته أو سلامة غيره من الناس . § ٦ - إن الأفعال التي من هذا القبيل يمكن  
 أن يقال عليها إنها أفعال مختلطة . لكننا مع ذلك أدنى إلى الأفعال الحرة والارادية .  
 إنها نتيجة الترجيح حتى في لحظة إتيانها، فان الغرض النهائي للعمل متناسب مع

§ ٣ - أو بالجهل - في بعض الأحوال يكون الجهل إنما ، لأنه لم يُعن باتقائه اذا لم يكن مع ذلك  
 جهلا مقصودا .

§ ٤ - فيمكن أن يتساءل - نوع من مناجاة الضمير والرجوع اليه . وفي هذه الحالات يكون الحكم  
 للشخص على ما اذا كانت التضحية التي تتطلبه لا تساوي قيمة أكبر من قيمة التاج التي يستطيع أن يتوقها .  
 وفي بعض الظروف يقع أن الرجل الشريف يؤثر أن يضحي بكل شيء على ان يستسلم .

§ ٦ - أفعال مختلطة . تعبير موقف ومنطبق على الحق .

- أدنى الى الأفعال الحرة - لأنه في الواقع يمكن المرء أن لا ينفذها اذا شاء كما وضعه أرسطو فيما يلي .

الظرف الذى وقع فيه . عند ما يقال على فعل إنه إرادى - أو لا إرادى - ينبغى أن يلحظ دائما تقدير اللحظة التى فيها أتمه فاعله . فالفاعل فى الأفعال التى ذكرناها آنفا قد أتمها وهو لا يزال حراً ، لأن العامل الذى حرك أعضاء جسمنا لإتيانها هو فينا . وكلما كان العامل فينا ، كان فعل الأشياء أو تركها لا يتعلق إلا بنا . فهى حينئذ أفعال إرادية . ولكن على الإطلاق يمكن أيضا أن يقال إنها لا إرادية ، لأنه لا أحد يفعل بالطبع أياما من هذه الأشياء لذاتها . § ٧ - بل قد يحصل أحيانا أن أفعالا من هذا النوع تقابل بالثناء عدلا وإنصافا حينما يقدم المرء على احتمال العار والألم للوصول إلى نتيجة جميلة كبرى ، غير أنه إذا لم يكن لديه أسباب جدية بهذا المقدار ، عرض نفسه إلى اللوم الحق . لأنه ليس إلا الانسان الحقير هو الذى يمكن أن يقتحم الدينثة من غير أن يكون لديه مثل ذلك الغرض الشريف ، أو الذى يقتحمها لفائدة ليست شيئا مذكورا . فى بعض الأحوال إذا لم يصل الأمر إلى حد الثناء فعلى الأقل يقابل بالغفران رجل فعل ما لا ينبغى له فى محن تفوق القوى العادية للطبيعة البشرية ولم يكن ليطبقها أى انسان .

§ ٨ - من الأشياء ما قد لا يترك المرء نفسه تحشاشها ، ومن الأحوال ما يكون

- بالطبع - بل هى تضحية بأمرنا بها العقل وان كأمع ذلك لا تزال أحرارا فى عدم الأصناف له على مسئوليتنا .

§ ٧ - إذا لم يكن لديه أسباب جدية بهذا المقدار - ذلك بأنه فى مثل هذه الظروف تكون الحاجة الى عقل حصيف أشد منها الى قلب كبير .

- فعل الأقل يقابل بالغفران - راجع ما ذكر آنفا فى أول هذا الباب .

§ ٨ - ما قد لا... هذا التعبير لا يستلزم وجود الشك فى نفس أرسطو بل هو مجرد احتياط فى التعبير .

الأحسن فيها للره هو الموت محتملا أفضع ما يكون من العذاب. كذلك كان في قصة "أوريفيد" فان الأسباب التي دفعت "أثيمون" إلى قتل والده ما كانت الا هزوا .

§ ٩ - من الصعب أحيانا التمييز بين أى الطرفين ينبغي اختياره وأى الضررين يجب تفضيل احتمالاه على الآخر . وفي الغالب يكون أصعب من ذلك أيضا الثبات على التمسك بالأمر الذى وجب تفضيله ، لأنه في غالب الأحيان تكون الأشياء التى يتوقعها الانسان مؤلمة ومحزنة جدا ، والأشياء التى يلزمتنا إياها الاضطراب مخزية جدا . من أجل ذلك كان الثناء على الناس أو ذمهم إنما يكون بمقدار مقاومتهم للضرورة أو مطاوعتهم إياها .

§ ١٠ - ما هى إذن الأفعال التى ينبغى تقرير أنها لا ارادية وقسرية ؟ هل يجب أن يقال على وجه عام : إن فعلا هو دائما قسرى متى كان سببه من الأشياء الخارجية ومتى كان الفاعل ليس له من السبب أدنى نصيب ؟ أم هل يجب أن يقال : إن الأشياء اللا ارادية لذاتها - التى تُنجشم موقتا إثارا لها على غيرها ما دام أن أصلها قاز دائما فى الكائن الذى يفعل - هى لا ارادية لذاتها إن شئت ، ولكنها

- الأحسن فيها هو الموت - لم يكن مثل سقراط بعيد ، فان سقراط كان يمكنه أن يجتنب الحكم عليه بأن ينزل لقضائه تنزلا غير محمود .

- محتملا أضعف ما يكون من العذاب - هذه هى نظرية "غريغاس" ص ٤٠٢ من ترجمة كوزان .  
وهى التى حققها "ريغليوس" .

- فى قصة "أوريفيد" - قصة "أوريفيد" هذه لم تقع لنا ولم تصل الى أيدينا . راجع طبعة ديدوا الجزء الثانى ص ٦٢٦

§ ٩ - من الصعب أحيانا التمييز - تلك هى الحيرة الحقيقية . ولكن متى فهم الانسان الواجب ، كان أدلى الى أن يقرم به .

- يكون أصعب من ذلك أيضا - إن الثبات فى البطولة يقتضى فى الواقع من الفضيلة أكثر مما يقتضيه الفعل البامثل نفسه الذى هو فى الغالب لا يسترقق إلا وقتا قليلا .

تصير في الحال المفروضة اختيارية مادام أنها تختار عوضا عن غيرها ؟ في الواقع أن أفعالا من هذا النوع يزيد شبهها بالأفعال الحرة . لأن أفعالنا هي دائما تابعة للأحوال الخاصة ، والأحوال الخاصة لا تتعلق إلا بإرادتنا . لكنه يبقى دائما من الصعوبة بمكان تعيين الخيرة التي يجب اتخاذها بين ما لا يحصى من الفروق الدقيقة التي تستتبعها الظروف الخاصة .

§ ١١ - ومع ذلك لا يمكن تقرير أن اللذة أو الخير تُكرهاننا ، وأن لهما علينا سلطانا لا يدافع بوصف أنهما من العلل الخارجية ، لأنه على هذا التقدير يكون كل ما بنا إكراهيا وقسريا مادام أننا نحن جميعا لا نفعل كل ما نفضل إلا مدفوعين بهذين العاملين ، تارة مع المشقة إذا كان ذلك بالقسر وضد هوى القلب ، وتارة مع سعادة كبيرة إذا كنا نلقى لذة فيما نفعل . ولكنه يكون حقيقة من المزج أن تلقى التبعة على علل الخارج عوضا عن أن يأخذ الإنسان نفسه بهذه التبعة حينما يترك نفسه تتجذب بهذه الغوايات ، وأن ينسب الى نفسه كل الحسنة ويلقى على اللذة كل السيئات التي يقترفها . § ١٢ - فليس حينئذ من القسري واللاإرادي إلا ما كانت علته في الخارج ، دون أن يستطيع الكائن الذي وقع عليه الإكراه والقسر أن يكون من العلية في شيء على الإطلاق .

§ ١٠ - يزيد شبهها بالأفعال الحرة - هذا ما قاله أرسطو آقا .

§ ١١ - ومع ذلك لا يمكن تقرير - فان في هذا انكارا تاما لحرية الإنسان .

- إلا مدفوعين بهذين العاملين - تحت معنى اللذة يدوج أرسطو أيضا المعنى المضاد ، معنى الألم . راجع ما سبق في أول هذا المؤلف حيث ذكر أن العامل الوحيد في الفاطية الإنسانية هو الشعور بخير ما . § ١٢ - فليس حينئذ - هذا هو التعريف الحق للارادي . وإن النتيجة التي لم يستخرجها أرسطو من هذه المناقشة ولكنها تنتج منها بوضوح تام هي أن ارادة الإنسان لا تنفهر ، وأنه لا شيء في العالم يستطيع أن يظلمها على أمرها بالرغم منها .

## الباب الثاني

تابع لما قبله : النوع الثاني من الأشياء الارادية - الأشياء الارادية بسبب الجهل فيها شرطان : أن تكون متبوعة بالألم والندم - يلزم التمييز بين اتيان الفعل بسبب الجهل وبين اتيانه دون أن يعرف الفاعل ماذا يفعل - أمثلة مختلفة - حدة الفعل الارادى - الأفعال التي تدفع اليها الشهوة أو الرغبة ليست لارادية .

§ ١ - أما الأفعال بسبب الجهل ففي الحق أن كل ما فيها يقع دون أن تتساطر فيه إرادتنا ، ولكنه لا شيء في الواقع ضد إرادتنا إلا ما يسبب لنا ألماً وندماً . فالإنسان الذي فعل شيئاً دون أن يعرف ما كان يفعل ولكنه لم يشعر بألم عقب فعله فلا شك في أنه لم يفعل مع الاختيار ما دام أنه لم يكن يعرف ماذا كان عمله . ولكنه لا يمكن أن يقال أيضاً إنه فعل ضد إرادته . إدام أنه لم ينتج عن فعله ألم له . حيثئذ في كل الأفعال التي وقعت بسبب الجهل فالذى ندم بعد ذلك يكون بحسب الظاهر قد أتى الفعل ضد رغبته . والذي لم يندم على فعله هو في وضع آخر بالمرّة ، ويمكن أن يقال عنه بالبساطة إنه كان يفعل بلا إرادة . وتحسن الدلالة على هذا الفرق وتحديدته بكلمة خاصة مادام أن مركز الأمرين مختلف . § ٢ - من الممكن

- الباب الثاني - في الأدب الكبير ك ١ ب ٢ وما بعده . الأدب الى أويديم ك ٢ ب ٦  
§ ١ - الا ما يسبب لنا ألماً أو ندماً - لا أظن هذا التعريف حقاً . ولو أن أرسطو اقتصر على الندم لصح المعنى ، لأنه في الواقع لا يندم المرء على الفعل الذي وقع منه بسبب الجهل المحض ، ولكنه يمكنه أن يشعر بأحد الألم وأحقه متى كان الجهل هو الذي جعله يرتكبه . على أن أرسطو على ما يظهر فما سئلي يصحح ذلك بنفسه ولا يتكلم الا عن الندم وحده . وفوق ذلك فن الممكن أن يكون الألم الذي تكلم عنه هنا هو ذلك الذي يصحب الندم دائماً .

- أنه كان يفعل بلا إرادة - لا ضد إرادته .

- هذا الفرق - هو حق على ما فيه من دقة .

بيان فرق آخر أيضا بين فعل الشيء بسبب الجهل وبين جهل الفاعل ماذا يفعل .  
 حيثذ في السكر وفي الغضب لا يمكن أن يقال إن الفاعل يفعل بسبب الجهل ، بل  
 هو يفعل تحت سلطان هذين المؤثرين أو أنه لا يفعل عن بينة ، والأمر على ضد ذلك  
 في شأن من يفعل جاهلا ماذا يفعل . حيثذ كل إنسان شرير يجهل ماذا يلزم فعله  
 وماذا يليق اجتنابه . لأنه بغلطة من هذا النوع يرتكب الناس المظالم وبعبارة أعم  
 يكونون أذالا .

§ ٣ — ولكنه لا يمكن التجوز الى حد أن يطلق اسم اللاإرادة على فعل إنسان  
 بحجة أنه يناقض منفعته . فان جهل الفاعل بحسن الخيرة ليس علة في أن يكون فعله  
 لا إراديا بل هو فقط علة لاعتسافه . كذلك ليس الجهل على العموم هو الذي يضح  
 اتهامه ولو كان على هذه الصورة التي يرد عليها اللوم عادة ، بل هو الجهل الخاص  
 بالأشياء وفي الأشياء التي عليها ينطبق الفعل المراد تقديره . وإنما يكون في هذه  
 الحدود أيضا محل إما للرأفة وإما للغفران ، لأن هذا الذي يفعل واحدا من تلك  
 الأشياء المعاقب عليها من غير أن يعرف أنه يفعلها إنما يفعل بلا إرادة .

§ ٤ — كذلك قد لا يكون عديم الفائدة أن تعين بالضبط في الأفعال التي من

§ ٢ — فرق آخر أيضا — وهذا أيضا حق . فان الانسان في حالة السكر حيث لا يستطيع ضبط نفسه  
 يجهل على التحقيق ماذا يفعل . ولا يمكن أن يقال مع ذلك إنه خاطئ بالجهل .

— حيثذ كل إنسان شرير يجهل — لا ينبغي تخليط هذه القاعدة بقاعدة أطلاقون اذ يقرآن الرذيلة غير  
 إرادية ، وأن الانسان لا يكون شريرا الا على الرغم منه . لكن على رأى أرسطو ، على الشرير أن يقوم جهله .  
 § ٣ — الجهل على العموم — هنا يعرف المرء النحو العمل لمذهب " المشائين " في الأخلاق .

§ ٤ — كذلك قد لا يكون عديم الفائدة — تلك هي اعتبارات لها أكبر وزن أمام المحاكم . فان  
 الحكم يكون ظالما اذا هولم يقدرها تقديرا . وفي علم الأخلاق أيضا ليست هذه الاعتبارات عديمة الفائدة  
 ولكنه لا ينبغي التمسك بها الى أبعد مما ينبغي .

هذا النوع طبيعتها وعددها ، وأن يُبحث من هو الشخص الذى يرتكبها وماذا يفعل عند ارتكابها ، ولأى غرض وفى أى وقت يقع له ارتكابها، بل يلزم أن يتسأل أحيانا بأى شىء يقترب الفعل فى هذه الأحوال اذا كان بألة مثلا ، ولأى غرض اذا كان مثلا للنجاة من خطر . وبالجملة بأى كيفية اذا كان مثلا بتلطف أو بعنف . § ٥ - تلك هى ظروف لا يستطيع البتة شخص أن يحتاج بجهلها إلا فى حالة الجنون، لأنه بالبديهية لا يمكن أن يُجهل من هو الشخص الذى يفعل ، لأنه كيف يمكن أن يقال إن الانسان يجهل ذاته ؟ ولكنه يمكن جدا أن يجهل ما يفعله . مثلا يمكن أن يقول فى معرض الكلام إن كلمة خرجت من فيه عفوا وبلا تدبر . ويمكنه أن يقول أيضا إنه لا يعلم حظر الخوض فى الأشياء التى خاض فيها . وشاهد ذلك إفساء "إشيل" الأسرار . يمكن أيضا أن يقصد المرء الى تئين ميخانيكية آلة فتفعل الآلة فعلها من غير قصد ، كالذى قد يترك السهم يتقذف عن قوسه . وفى أحوال أخرى يجوز أن يفعل المرء فعل "ميروپ" بأن يحسب ابنه عدوا مينا ، أو أن يظن برح مسنون أنه مفلول ، أو أن يظن حجر الآلة حجرا اسفنجيا ، أو أن يقتل بضربة إنسانا وهو يريد الدفاع عنه ، أو أن يجرحه جرحا بليغا فى حين أنه لم يكن ليريد إلا أن يره بعض مهارته كما يفعل المصارعون عند ما يستعملون للغالبية . § ٦ - ولما أن هذا

§ ٥ - إفساء "إشيل" للأسرار - يظهر أن "إشيل" باح ببعض الطقوس السرية فى أربع أو خمس من قصصه المفقودة «سيزيف» و «أرديب» و «تيجينى» و «الزماة» ... الخ . فأحيل على محكمة «الاريماج» حكمت براءته لا للأسباب التى يديها أوسطو على ما يظهر ، ولكن بسبب الشجاعة التى أظهرها هو وأخوه فى «مرطون» .

- فعل "ميروپ" - وضع "أورفيد" قصة فى هذا الموضوع عنوانها «كريسند» لم تصل البناء ومن المحتمل ان أوسطو يشير اليها لأنه ذكر مثل "إشيل" آتفا .

النوع من الجهل خاص دائما بالأشياء التي فيها يتحصّر الفعل ، فالذى عند الفعل يجهل واحدا من هذه الظروف يظهر أنه يفعل ضدّ إرادته ، وعلى الأخص في التقطين المهمتين هنا ، وهما أولا ذات . ووضع الفعل ، وثانيا الغرض الذى يقصد من الفعل .

§ ٧ - غير أننا نكرر أنه لأجل أن يمكن في حالة جهلٍ مثل هذه أن يوصف الفعل حقا بأنه لا إرادى يلزم فوق ذلك أن يسبب الماء ويستتبع وراءه ندما .

§ ٨ - على هذا مادام الفعل اللاإرادى هو الذى وقع بالقوة الفاهرة أو بالجهل ، فالفعل الإرادى يظهر أنه هو الفعل الذى أصله في ذات الفاعل ، فهو يعرف جميع الشروط والأوضاع التي وقع بها فعله . § ٩ - فلا يمكن حينئذ أن تسمى بحق أفعالا لا إرادية تلك الأفعال التي يحمل الفاعل على إتيانها الغضب أو الرغبة . § ١٠ - أما أولا فإنه إذا سلم ذلك ، لزم عليه أنه لا كائن غير الإنسان يعمل بالإرادة حتى الأطفال أنفسهم .

§ ١١ - فهل يمكن أن يقال على التحقيق إننا لا نفعّل البتة شيئا بإرادتنا الكاملة

٦ - الغرض الذى يقصد من الفعل - العارض هو دائما ضدّ نية من تسبب فيه .

٧ - أن يسبب الماء - راجع الملاحظة المذكورة في أوّل هذا الباب .

§ ٨ - الفعل اللاإرادى - ضدّ الإرادى يفتق ضرورة بالمقابلة من تعريف اللاإرادى . على أن أرسطو قد أحسن صنعا بالابتداء بهذا الأخير الذى هو أجل .

§ ٩ - الغضب والرغبة - لأننا في الواقع لا نستطيع دائما إذا اعتدنا على ضبط أنفسنا أن نتحكم في أحدهما وفي الآخر .

§ ١٠ - إذا سلم ذلك لزم عليه - تعبير أرسطو موجز جدا ، فاضطورت أن أوسمه لتحصيل الفكرة بأجل من ذلك بيانا .

§ ١١ - فهل يمكن أن يقال على التحقيق - حصلت العبارة كما هي على صيغة الاستفهام كما فعل أرسطو وإن كان من شأنها أن تجعل المعنى ظامضا بعض الشيء .



المختارة عند الغضب أو عند الرغبة ؟ أم هل لا بد هنا من التفصيل بأن نزم أننا حينئذ نعمل الخير مختارين، وأننا نعمل الشر ضد إرادتنا واختيارنا ؟ ولكن أليس من السخرية قبول هذا التفصيل ما دام أنه ليس هنا إلا فاعل واحد بذاته هو العلة لجميع هذه الأفعال . § ١٢ - وأما ثانيا فقد يمكن أن يكون من الخطأ البين تسمية الأشياء التي من شأنها أننا نرجو الحصول عليها أشياء لا إرادية . مثال ذلك ، أليس من الأحوال ما يلزم فيه أن يعرف المرء كيف يغضب ؟ أو ليس من الأشياء ما هو مناسب أن يرغب فيه كالصحة والعلم ؟ § ١٣ - إن الأشياء اللاإرادية حقا هي شاقة . وعلى الضد من ذلك ما يرغب فيها الإنسان ليست إلا مقبولة مع الارتياح . § ١٤ - وفوق ذلك أليست ضلالات العقل وضلالات القلب هما على السواء لإراديين ؟ فأين الفرق بين هذا وبين ذلك ؟ أليس أنهما سيان في اتقاء المرء إياهما . § ١٥ - الشهوات التي لم يأخذ العقل بزمامها إنما هي أيضا من الطبيعة البشرية ، حكما في ذلك حكم الأفعال التي يدفع إليها الغضب أو الرغبة . فستنتج حينئذ أن من السخافة حقا تقرير أن هذه الأشياء ليست خاضعة لإرادتنا .

- أم هل لا بد هنا من التفصيل - أظن أرسطو هنا يقصد قصد نظرية أفلاطون الشهيرة التي تقر أن الشر هو دائما لإرادي .

§ ١٢ - الأشياء التي من شأنها أننا نرجو الحصول عليها - يظهر أن هذا الدليل ليس محكما . فان من الأشياء ما يتقوى المرء الحصول عليها وهي خارجة عن إرادتنا كالعبرة وبالجمال... الخ فينبغي أن يضاف « والتي تتعلق بنا » .

§ ١٣ - الأشياء اللاإرادية حقا هي شاقة - هذا الدليل أصدق ولكن لا تماما .

§ ١٤ - ضلالات العقل وضلالات القلب - في هذا المعنى قرر أفلاطون أن الشر هو دائما لإرادي .

§ ١٥ - الشهوات التي لم يأخذ العقل بزمامها - ولكنه يمكن أن يأخذ به . وهذا هو العلة في أن الأفعال التي تدفع إليها يجب أن تعتبر إرادية لأن استدراكها لا يتعلق بالإنسان .

- أن هذه الأشياء - الأفعال التي يدفع إليها الغضب والرغبة ، والتي سبق الكلام عليها آتقا .

## الباب الثالث

نظرية الاختيار الأدبي أو القصد - لا يمكن أن يشبه بالرغبة ولا بالشهوة ولا بالارادة ولا بالفكرة - المشابهات والفروق بين القصد وبين هذه الأشياء - الاختيار الأدبي يمكن أن يشبه بالتفكر الذي يسبق عقد نياتنا .

§ ١ - بعد أن حددنا ما يعنى بالارادى وباللاإرادى وميزنا بينهما، ينبغي أن نتبع ذلك بدرس الاختيار أو القصد الذى يعقد نياتنا . القصد يظهر أنه الأصل الأولى للفضيلة . بل هو أدل من أفعال الفاعل نفسها على تقدير ملكاته الأخلاقية .

§ ٢ - بديا الاختيار الأدبي أو القصد هو فى الحقيقى إرادى . ولكن القصد ليس مماثلا للارادة التى هى تمتد الى أبعد منه . إذن الأطفال والحيوانات الأخرى لهم نصيب من الارادة ، ولكن ليس لهم اختيار ولا قصد ثابتان عن دليل . نحن يمكننا أن نسمى إراديات بوادر الأفعال ، ولكننا لا نقول عنها إنها نتيجة اختيار متدبريه أو قصد .

§ ٣ - عندما يريدون إيضاح ما هو القصد يسمونه رغبة أو هوى القلب أو إرادة

- الباب الثالث - فى الأدب الكبير ك ١ ب ١٤ و ١٥ وفى الأدب الى أويديم ك ٢ ب ١٠

§ ١ - الاختيار أو القصد - اضطرت لوضع هاتين الكلمتين لتحصيل قوة الكلمة الواحدة التى يستعملها أرسطو .

- الأصل الأول للفضيلة - وعلى هذا قال " كنت " ليس فى الدنيا إلا شئ واحد يمكن اعتباره حسنا على الإطلاق ، ذلك هو ارادة سالمة . ر . سينا فيزيقا الأخلاق ص ١٥ ترجمة برنى .

§ ٢ - القصد ليس مماثلا للارادة - المثل الذى يضربه فيما يلى هو رائع فى صدقه ويفسر فكرته تماما .

§ ٣ - رغبة أو هوى القلب - تحليل أرسطو هنا غاية فى الضبط والاحكام . وقد عنت بأن أحصل

فى لغتنا (الفرنسية) هذه الفروق الدقيقة ولكنى لا أخالنى نجحت دائما .

أو أى حكم من نوع ما، وما يسمونه إلا بأسماء ليست مطابقة تماما . فان الاختيار أو القصد الذى يختار لا يمكن أن يكون للكائنات غير ذوات العقل منه نصيب ، فى حين أن هذه الكائنات هى قابلة لأن يكون لها رغبة وشهوة . § ٤ — إن عديم الاعتدال الذى لا يعرف أن يحكم نفسه إنما يفعل بالرغبة . إنه لا يفعل بالقصد والاختيار . على ضد ذلك الرجل المعتدل يفعل بالقصد وبالاختيار المدبر ولا يفعل بدافع رغبته . § ٥ — زد على ذلك أن الرغبة يمكن أن تكون فى الغالب معارضة للقصد ، وأن الرغبة لا تكون البتة معارضة للرغبة . وعلى جملة من القول فان الرغبة تتجه الى ما هو لذىذ أو مؤلم . والقصد أو الاختيار المدبر لا يتجه لا الى الألم ولا الى اللذة .

§ ٦ — القصد أو الاختيار الأدبى يمكن أيضا أن يشتهه بالشهوة التى يوحىها القلب ، ولكنه لا شىء أقل شها بالأفعال الصادرة عن القصد المدبر من الأفعال التى يعلها علينا القلب .

§ ٧ — القصد أو الاختيار الأدبى ليس هو أيضا الارادة ولو أنه جار ملاصق لها على ما يظهر . فان القصد المدبر أو الاختيار لا يتجه البتة الى الأشياء المستحيلة ، ولو قال أحد إنه يؤثر أو يختار هذه الأشياء بقصد لكان فى ظاهر الأمر مجنوناً . على ضد ذلك الارادة يمكن أن تتعلق حتى بالأشياء المستحيلة ، فمثلا

— القصد الذى يختار — تفسير الكلمة اليونانية التى ترجحها بالاختيار والايثار .

§ ٦ — بالشهوة التى يوحىها القلب — اضطرت أيضا الى التعبير بأكثر من كلمة .

§ ٧ — ولو أنه جار ملاصق لها على ما يظهر — راجع فيما سبق التمييز الذى تفرقنا بين الأفعال

الارادية والأفعال التى فضلت بقصد .

قد يمكن أن يريد الانسان الخلود . § ٨ — الارادة تتعلق على السواء بأشياء لا يعملها الانسان البتة بنفسه ، مثال ذلك فوزالمثل الفلانى أو المصارع الفلانى الذى يربح له نيل المكافأة . ولكن لا أحد يقول إن قصده هو الذى يؤثرهذه الأشياء . بل يقال ذلك فقط على الأشياء التى يظن الانسان أن فى قدرته إتقانها بشخصه . § ٩ — زد على هذا أن الارادة أو الرغبة تتعلق على الأخص بالفرض الذى تسعى إليه . أما القصد أو الاختيار المدبر فانه يقدر على الأخص الوسائل التى تؤدى إلى ذلك الفرض . مثلا نحن نرغب نحن نريد الصحة ، ولكننا نختار بقصد مدبر الوسائل التى يمكن أن تعطينا اياها . نحن نرغب نحن نريد أن نكون سعداء ونقول حقا إننا نريد أن نكونهم ، واكتنا لا نستطيع أن نقول مع مراعاة التناسب إن لدينا القصد فى أن نكون سعداء . ذلك بأن القصد كما قلنا لا ينطبق بالبدئية إلا على الأشياء التى تتعلق بنا .

§ ١٠ — وعلى جملة من القول فانه لا يمكن أيضا أن يقال إن القصد هو الحكم أو الفكرة ، لأن الحكم ينطبق على الكل : على الأشياء الأزلية ، وعلى الأشياء

— قد يمكن أن يريد الانسان الخلود — قد أريد أن يستخلص من هذه الفقرة أن أرسطو ما كان يعتقد بخلود الروح . وهذا خطأ فان أرسطو لم يرد إلا أن الانسان يمكن أن يريد أن لا يموت أبدا على ما فى هذا التنى من البطلان . وربما كان أحكم فى العبارة لو قال يمكن أن يرغب المرء فى الخلود . § ٨ — الارادة تنطبق — وهنا أيضا يظهر أن الأولى الرغبة لا الارادة فى المثل الذى يذكره أرسطو ولكنه يخلط غالبا بين الارادة والرغبة .

§ ٩ — القصد كما قلنا لا ينطبق بالبدئية — هذا هو التمييز الحقيقى . فان القصد لا ينبغى الا الى الأشياء التى تتعلق بالانسان . والرغبة على الضد من ذلك يمكن ان تتعلق بكل شئ . حتى بالمحال من الأشياء . § ١٠ — هو الحكم أو الفكرة — هذا هو آخر الترددات التى وضعا أرسطو فيها سلف .

المستحيلة، كما ينطبق على الأشياء التي تتعلق بنا وحدنا . وإن الفروق التي يجريها الانسان بالنسبة للحكم هي فروق الحق والباطل ، وليست فروق الخير والشر، لأن هذه الأخيرة منطبقة خصوصا على القصد والاختيار المدبر . § ١١ - وإذا كان محالا أن إنسانا يشتهه عليه بصفة عامة القصد بالحكم فليس ممكنا أن يشتهه عليه القصد بحكم خاص بعينه . ذلك لأننا نختار بقصد الخير والشر لأن لنا الخلق الفلاني أو الخلق الفلاني . وليس لأننا نحكم بهما أو نفكر فيهما . § ١٢ - إن قصدنا يحد في تحصيل شيء بعينه والبعد عن شيء بعينه أو إتيان أعمال أخرى من هذا القبيل . أما الحكم فانه ينفعنا في فهم ما هي الأشياء، وفي تنفع ، وكيف يمكن استخدامها، ولكن لسنا بالحكم نقصد العزم في خياراتنا على البعد عن الأشياء أو طلبها .

§ ١٣ - يحد القصد لأنه يتجه إلى الشيء الملائم أكثر من أنه في ذاته مستقيم . ولكن يحد الحكم على الأخص لأنه حق . إن قصدنا واختيارنا ينتخب الأشياء التي نعرف أنها حسنة . وأما حكمتنا وفكرتنا فتنتطبق حتى على الأشياء التي لا نعرفها مطلقا . § ١٤ - ومن جهة أخرى فإن الناس الذين يتبعون في سلوكهم أحسن ما يكون من الأمور ليسوا دائما الذين هم أصدق الناس حكما على السلوك بالفكرة . ومع ذلك فإن الذين هم أصدق حكما على الأشياء يؤثرون في أعمالهم ما لا ينبغي إثاره بسبب سوء خلقهم . § ١٥ - أما من حيث معرفة ما إذا كان الحكم يسبق

§ ١٣ - أكثر من أنه في ذاته مستقيم - يظهر أن الأمر شيء واحد في الواقع . فإذا كان القصد مستقيا فانه يتجه الى ما يلائم، وإذا كان يتجه الى ما يلائم فهو مستقيم .

- لأنه حق - تكرر لما قيل آنفا .

§ ١٤ - الذين هم أصدق الناس حكما - لم تثبت ماجربات الحياة صحة هذا التنبيه تماما .

القصيد أو يلحقه فذلك لا يهمنا، لأنه ليس هو ما نبحث فيه الآن . بل نحن نبحث فقط فيما إذا كان القصيد أو الاختيار الأدبي مماثلا للفكرة على أية صورة ما .

§ ١٦ - ما هو إذن على التحقيق القصيد أو الاختيار المدبر؟ وما طبعه؟ وما إذا كان ليس واحدا من الأشياء التي أتينا على تعديدها؟ المحقق هو أنه إرادي ولكن كل فعل إرادي ليس فعل قصيد، أي فعل إثارة أملاء التدبر، فهل يلزم أن يشبهه القصيد بسبق الاصرار أو بالتفكير الذي يسبق عزمنا؟ نعم بلا شك، لأن الاختيار الأدبي أي القصيد هو دائما مصحوب بالعقل والتدبر، ونفس اللفظ الذي يدل عليه باللغة اليونانية يبين قدر الكفاية أنه ينتخب بعض الأشياء تفضيلا لها على البعض الآخر.

§ ١٥ - ما نبحث فيه الآن - قد يكون من الصعب عدم الإعجاب بكل هذه المناقشة الحقة الدقيقة .

§ ١٦ - هو أنه إرادي - وبالنتيجة حر - فان الانسان مسئول أخلاقيا عن مقاصده اذا لم يكن مسئولاً إلا عن أفعاله أمام القوانين .

- ليس فعل قصيد - قال أرسطو هذا أتقا .

- القصيد يسبق الاصرار - لا يمكن تماما جعلهما متحدين ، فان سبق الاصرار يمتشي الى أبعد من القصيد .

- في اللغة اليونانية - اضطررت أن أزيد ذلك لأن أكتب باللغة الفرنسية . فمن جهة الاشتقاق أن كلمة « القصيد » تدل أيضا على تفكير سابق على الفعل . ولكن اجتماع المعنى « هذا ليس ظاهرا » ( في اللغة الفرنسية ) كما هو في الكلمة اليونانية .

## الباب الرابع

في المعادلة - المعادلة لا تتعلق إلا بالأشياء التي هي في إمكاننا - لا معادلة ممكنة في الأشياء الأزلية ولا في العلوم المضبوطة - لا معادلة إلا في الأشياء الغامضة والمتشكوك فيها - المعادلة تقع على الوسائل التي يلزم استخدامها لا على الفرض المطلوب وهي لا تخص إلا الأشياء التي نفلها ممكنة - وصف موضوع المعادلة - الاختيار يأتي بعد المعادلة - مثال من "هوميروس" - الحد الأخير للاختيار الادبي .

§ ١ - هل يمكن المعادلة في كل الأشياء بلا استثناء؟ وهل كل شيء موضوع للمعادلة؟ أو هل لا يوجد من الأشياء ما المعادلة فيه ليست ممكنة؟ § ٢ - مع ذلك فمن المعلوم بالبدئية أن موضوع المعادلة الذي أتكلم عنه هنا ليس هو الموضوع الذي لا يعادل فيه إلا رجل مصاب بالحرق أو الجنون . إنما هو فقط الموضوع الذي يعادل فيه الرجل المتمتع بكل عقله . § ٣ - حيثئذ لا أحد يعادل في الأشياء والحقائق الأزلية ، فلا معادلة في العالم مثلا ولا في هذه القاعدة : أن ليس بين القطر والضلع قياس مشترك . § ٤ - كذلك لا يمكن المعادلة في بعض الأشياء الخاضعة للحركة ولكنها تقع دائما على قوانين ثابتة ، إما بضرورة لا تقاوم وإما بطبيعتها ، وإما بأي سبب آخر كما هو الحال مثلا في حركات الاعتدال والانقلاب للشمس .

- الباب الرابع - في الأدب الكبير ك ١ ب ١٧ وفي الأدب ال ا أو يديم ك ٢ ب ١٠ و ١١

§ ١ - هل يمكن المعادلة في كل الأشياء - هذه المناقشة تكمل بلا شك المناقشة السابقة . ولكن أرسطو قد يقف بها طويلا بعض الشيء .

§ ٢ - ومع ذلك فمن المعلوم بالبدئية - هذا التنبيه لا يظهر أنه في الواقع ضروري . وكما يقول أرسطو انه لا حاجة الى ذكره فانه كان الأول أن يسكت عنه .

§ ٣ - القطر والضلع - ولو قال قطر المربع لكان أولى .

§ ٤ - الخاضعة للحركة - مقابلة للأشياء الأبدية المفروض أنها ثابتة لا تتغير .

§ ٥ - وليس من الممكن مطلقا أيضا المعادلة في الأشياء التي تارة على هيئة وتارة على هيئة أخرى كالأحول والأمطار، ولا على الحوادث التي تتعلق بالاتفاق وحده كلقيا الكثر . § ٦ - بل لا يمكن تطبيق المعادلة بلا استثناء على جميع الأشياء الانسانية المحضة . على هذا لا يذهب "لقدوموني" يعادل فيما هي أحسن وسيلة سياسية يجب على "السيئين" أن يتخذوها . لأنه لا شيء من ذلك كله يمكن أن يقع بتوسطنا ويتعلق بنا .

§ ٧ - نحن لا نعادل إلا في الأشياء التي هي في طاقتنا، وتلك الأشياء هي بالضبط جميع التي لم نتكلم عليها إلى هنا . حينئذ الطبع والضرورة والاتفاق يظهر أنها على لكثير من الأشياء، ولكنه يجب أن يحسب زيادة على ذلك العقل وكل ما يكون بإرادة الانسان . الناس يعادلون كل وما يخصه في الأشياء التي يظنونهم قادرين على إتقانها . § ٨ - في العلوم المضبوطة المستقلة عن كل تحكم لا محل للمعادلة . مثال ذلك في الأجرومية حيث لا يجوز التردد ولا التردد في هجاء الكلمات . غير أننا نعادل في الأشياء التي تتعلق بنا، والتي ليست دائما على هيئة واحدة بعينها لا تقبل التغيير . مثال ذلك تقع المعادلة في أشياء الطب وفي تقادير التجارة والأعمال . ويعادل في فن

§ ٥ - تارة على هيئة وتارة على هيئة أخرى - معنى الخاضعة تماما للصادفة في أننا لا نستطيع أن نسير أسبابها، بل لا نستطيع في الغالب تغييرها .

§ ٦ - الأشياء الانسانية المحضة - التي هي خارج تصرفنا .

§ ٧ - وكل ما يكون بإرادة الانسان - أعني كل الأفعال الحرة .

§ ٨ - في العلوم المضبوطة - سبق بأرسطو ان ذكر آتفا مثلا رياضيا .

- في هجاء الكلمات - في الأدب الكبير ك١ ب٦ ذكر أرسطو ثانية هذا المثل وحقق الامر تحقيقا .



الملاحظة أكثر مما يعادل في فن الجباز على نسبة أن أقل الفنين أقل ضبطاً وإحكاماً من الثاني . § ٩ - كذلك الحال في البقية كلها، فنصح المعادلة في الفنون أكثر منها في العلوم، لأن في موضوعات الفنون محلاً للشك وللخلافات .

§ ١٠ - تطبق المعادلة حينئذ على الخصوص في الأشياء التي ولو أنها خاضعة لقواعد عادية هي مع ذلك غامضة في تفرعها الخاص والتي لا يمكن في أمرها التحقيق سلفاً، تلك هي الأشياء التي إذا كانت مهمة ندعو إلى مساعدتنا في أمرها آراء من هم أكثر بصراً بها منا . لأننا لا نأمن تمييزنا وحده ولا لعجزنا في هذه الأحوال المريبة . § ١١ - وعلى جملة من القول فإنا لا نعادل على العموم في الغرض الذي نبغيه، بل بالأحرى في الوسائل التي تؤدي بنا إليه . حينئذ الطيب لا يعادل لأجل معرفة ما إذا كان يجب أن يبرئ مرضاه، ولا الخطيب لأجل معرفة ما إذا كان يجب أن يقنع سامعيه، ولا الرجل السياسي في معرفة ما إذا كان يجب أن يسن قوانين صالحة، وبالاختصار في أي جنس آخر لا تحصل المعادلة في الغرض الخاص المطلوب، ولكن متى تعين الغرض، جاء البحث في كيف وبأي الوسائل تمكن إصابته . فإذا كان هناك عدة طرائق لإصابة الغرض، بحث بعناية وانتباه فيما هي من بين تلك الطرائق أسهلها وأوفاهها . فإن لم يكن إلا طريقة واحدة، يتساعل

- أقل ضبطاً وإحكاماً من الثاني - يظهر في الواقع ان الأقدمين كانوا قد وصلوا في قواعد الجباز الى درجة لا تكاد تصورها . ويمكن أن يرى ذلك في كثير من أقوال "إبراط" .

§ ٩ - في الفنون أكثر منه في العلوم - يتج مما سبق أنه لا محل للمادة في العلوم .

§ ١١ - على العموم - هذا القيد لا ماص منه . فانه يمكن التردد بين غرضين مختلفين وحينئذ

يعادل المرء للمرء أهمهما يؤثر التزامه .

الانسان كيف يصيب الشيء الذى يرغبه بهذه الطريقة الوحيدة . بل قد يبحث أيضا فيما هو السبيل للحصول على هذه الطريقة حتى يصل الباحث إلى العلة الأولى التى هى آثر ما يستكشف من هذا التفتيح . وفى الواقع متى عادل الانسان كان الظاهر من أمره أنه يبحث عن شيء ما بهذا النمط الذى وصفناه ، وأنه يجرى تحليلا شبيها بالتحليل الذى يجرى على الأشكال الهندسية التى يراد إيضاها .

§ ١٣ - مع ذلك كل بحث ليس بالبدئية معادلة ، والشاهد على ذلك الأبحاث الرياضية ، ولكن كل معادلة بحث . والحذ الأخير الذى يوجد فى التحليل الذى يحصل هو الأول الذى يجب استخدامه للحصول على الشيء المطلوب . § ١٣ - فإذا وصل الباحث إلى معرفة أن المطلوب محال عدل عنه . ومثال ذلك متى كان المرء فى حاجة إلى النقود إذا رأى أنه لا يستطيع إصابتها . غير أنه إذا ظهر أنه ممكن فحينئذ يجتهد الانسان فى عمله ، وإنا لنعد بين الأشياء الممكنة كل الأشياء التى يمكننا فعلها بأنفسنا وحدنا أو بواسطة أصحابنا ، لأن ما نعمله بواسطتهم هو أيضا بوجه ما من عملنا ما دام مبدأ فعلهم إنما هو منا . § ١٤ - إنا نبحث بالمعادلة أحيانا عن الأدوات ، وأحيانا عن استعمالها الملائم . وكذلك الحال فى جميع الظروف ، ما يبحث عنه إنما هو تارة الوسيلة التى نتخذ ، وتارة الطريقة التى يلزم اتباعها ، وتارة الشخص الذى يلزم توسطه .

- يجرى تحليلا - لأنه فى الهندسة يصعد من نظرية إلى نظرية حتى المبدأ الأعلى .

§ ١٢ - كل بحث ليس بالبدئية معادلة - هذا مجرد إعمال للعقل ليس التردد فيه ممكنا .

§ ١٣ - أو بواسطة أصحابنا - التعبير ضيق بعض الشيء . وكان أولى أن يقال بصورة عامة :

« بواسطة أمثالنا » - وأحسن من ذلك « بواسطة الوسطاء » .

§ ١٥ - على ذلك إذن الانسان إنما هو كما ذكرنا المبدأ لجميع أفعاله . والمعادلة تقع في الأشياء التي يستطيع أن يفعلها . وأغراض الأفعال دائماً أشياء أخرى غير ذواتها . § ١٦ - بالنتيجة ليس في الغرض تحصل المعادلة ، ولكن في الوسائل التي يمكن أن تؤدي إليه . كذلك لا يعادل في الأشياء المشخصة الجزئية الخاصة ، مثال ذلك لا تعادل لمعرفة ما إذا كان ماتحت أبصارنا هو خبزا ، ولا ما إذا كان تام النضج ، ولا ما إذا كان مصنوعا كما ينبغي ، لأن تلك إنما هي أشياء يكفى الحس في الحكم عليها . وإذا كان الانسان يعادل دائماً وفي كل ، ضل فيما لا نهاية له . § ١٧ - ولكن موضوع المعادلة هو نفسه موضوع القصد أو الاختيار مع هذا الفارق الواحد أن موضوع القصد أو الاختيار يجب أن يكون قد تعين من قبل . والموضوع الذي يقع عليه الحكم بعد معادلة وتدبر هو ذلك الذي يختاره القصد ما دام أن الانسان يكف عن البحث في كيف يجب أن يفعل من وقت أن ردة علة الفعل الى ذاته ونقلها إلى تلك الملكة التي هي فينا تدبر وتسير الملكات الأخرى لأنها هي التي تختار وتنتخب بقصد . § ١٨ - هذا التمييز يمكن أن يترأى بجلاء حتى في الحكومات العتيقة التي رسم لنا "هوميروس" صورتها . ترى فيها الملوك يعلنون للشعب مشيئاتهم التي اختاروها وما من قصدهم أن يفعلوه .

§ ١٥ - أشياء أخرى غير ذواتها - وأقل ما يكون اللذة نفسها التي نصيها منها .

§ ١٦ - على الأشياء المشخصة - التي يحكم فيها الحس وحده ويوقفنا عليها .

§ ١٧ - قد تعين من قبل - في حين انه في المعادلة يبحث عنه ولا يكون معروف من قبل .

- وتسير الملكات الأخرى - العقل .

§ ١٨ - هذا التمييز يمكن ان يترأى "هوميروس" ... - اتخذ "هوميروس" عمدة في هذا لايظهر

فيه حسن الاختيار . ولا يمكن أن يعين بالضبط أى المواضع من "هوميروس" يعني أرسطو .

§ ١٩ — حينئذ ما دام موضوع اختيارنا الذى فيه تحصل المعادلة، والذى فيه الرغبة هو شيئا يتعلق بنا، فيمكن حدّ القصد أو الاختيار بأنه الرغبة المدبرة التي جرت عليها المعادلة في الأشياء التي نتعلق بنا وحدنا، لأننا نحكم بعد أن عادلتنا ثم نرغب في الشيء على مقتضى معادلتنا وتصميمنا الاختيارى .

§ ٢٠ — هذا الرسم البسيط الذى رسمنا به الاختيار الأدبى أو القصد يكفى لا يوضح ماهيته وما هي الأشياء التي يختص بها، ولتبيين أنه لا يوجه البتة إلا إلى البحث في الوسائل التي يمكن أن توصل إلى الغرض المطلوب .

§ ١٩ — ثم نرغب — كان ينبغي ان يقال «زيد» . لأن الرغبة هي بادرة من تلقاء نفسها ولا تتعلق بنا في شيء . وبالبدئية هي لا تأتي بعد تدبرنا صحيح . فانها تتولد فينا من حيث لا نشعر في الغالب . بل أحيانا لا تقاوم وأما القصد فليس كذلك أبدا .

§ ٢٠ — هذا الرسم البسيط — هذه عادة أرسطوفى توضحه عند ما يتكلم عن مؤلفاته . وعلى رغم بعض الهنات التي اضطرتت إلى بيانها فان هذا الرسم « البسيط » هو صنيع بديع لا شيء أرفع منه في علم الأخلاق .

## الباب الخامس

موضوع الإرادة الحقيق إنما هو الخير - إيضاح هذه النظرية - صعوبات المذاهب التي تقول بأن الإنسان يطلب الخير الحق ومذاهب الذين يعتقدون أنه لا يطلب إلا الخير الظاهر - مزية الإنسان الفاضل - لا أحد إلا هو يعرف أن يصل الى الحق في جميع الأحوال .

§ ١ - لقد قيل إن المعادلة والإرادة تختصان بالفرض الذي يُطلب . ولكن هذا الفرض على رأى بعضهم هو الخير بعينه ، وعلى رأى الآخرين هو ما يظهر لنا فقط أنه الخير . § ٢ - فمن يقرر أن الخير وحده هو موضوع الإرادة يوشك أن يقع في هذا التناقض : أن ما يريد الإنسان الذي ساء اختياره لم يكن مراداً من جانبه في الواقع ، لأنه ما دام الشيء هو موضوع الإرادة فإنه حسن على هذه النظرية مع أنه قبيح لأن الاختيار فيه قد ضل السبيل . § ٣ - ومن جهة أخرى انا زعم أن الإرادة لا تطلب الخير نفسه بل الخير الظاهر فقط ، نتج من ذلك أن موضوعات إرادتنا لا وجود لها البتة في الطبيعة ، وأنها ليست إلا نتيجة الرأى الذى يتخذه كل

- الباب الخامس - في الأدب الكبير ك ١ ب ١٨ وفي الأدب الى أويديم ك ٢ ب ٨

§ ١ - هو الخير بعينه ... ما يظهر لنا فقط أنه الخير - ومما في الواقع شيء واحد فان الشخص لا يمكن أن يفعل الا للوصول الى ما يراه الخير ، وبهذا الشرط يكون فاضلاً - يمكن أن يتخدد ولكنه غير آثم اذا فعل كل ما يستطيع للوصول الى الحق . على أن أرسطو قد ذكر هذا التفصيل فيما على .  
§ ٢ - لم يكن مراداً من جانبه في الواقع - ذلك هو بعض نظرية أفلاطون ، يحصلها تلبذه من بعده .

§ ٣ - لا وجود لها البتة في الطبيعة - النتيجة ليست لازمة والحق ان الإنسان يتخدد بارتكابه الشر ما دام أنه كان يريد أن يفعل الخير .

واحد منا . غير أن هذا الرأي يختلف تبعا لاختلاف الأشخاص، وإذا كان الأمر كذلك، أمكن أن الأشياء الشديدة التناقض تصير في وهما خيرا على التناوب .

§ ٤ - لما أن هذين الحين ليسا مقنعين تماما لزم القول بطريقة مطلقة اتباعا للحق أن الخير هو موضوع الإرادة . غير أنه بالنسبة لكل شخص على حدة يكون الخير هو ما يظهر له أنه الخير . حينئذ بالنسبة للرجل الفاضل الخير يكون الخير الحقيقي . وبالنسبة للشرير الأمر موكول الى المصادفة التي تقع له . والشأن في هذا كالشأن بالنسبة للأجسام : متى كانت صحيحة فالأشياء السليمة في الواقع مفيدة لها، ولكنها تكون غير ذلك بالنسبة للأجسام التي تصاب بالمرض، وما يقال ههنا يمكن أن يقال أيضا عن الأشياء المرّة والحلوة والحارة والثقيلة وسائر الأشياء الأخرى كلّ على حدة . كذلك الرجل الفاضل يعرف دائما أن يحكم على الأشياء كما ينبغي أن يحكم عليها . ويظهر له الحق في كل واحد منها، لأن الأشياء تتغير تبعا للاستعداد الأخلاق للإنسان، فمنها ما هي على الخصوص جميلات ومقبولات بالنسبة لكل شخص .

- يختلف تبعا لاختلاف الأشخاص - هذا حق الى حد ما، ولكن هناك مبادئ عامة محل اتفاق

لجميع الكائنات الناطقة .

- في وهما خيرا - تلك كانت النتائج المترتبة التي كان الفسطائون يستخرجونها من مذاهيم .

§ ٤ - الخير هو مبدأ الإرادة - مبدأ يجيب استعاره أرسطو من أفلاطون وأنه ليعتد على الطبع

الإنساني كل عظمه وكرامته .

- الرجل الفاضل الخير - كان ينبغي أن يضاف « والمستنير » .

- كذلك الرجل الفاضل - والمستنير . هذه الصفة الأخيرة مقدّرة في فكرة أرسطو .

§ ٥ - بل ربما يكون تفوق الرجل الفاضل ينحصر جله في أنه يرى الحق في جميع الأشياء لأنه منها كالتقاعدة والمقياس . أما بالنسبة للعالمى فان خطاه يأتى على العموم من اللذة التي تظهر له أنها الخير دون أن تكونه في الواقع . § ٦ - العالمى يختار اللذة التي يظنها الخير ويفر من الألم الذى يظنه الشر .

§ ٥ - لأنه منها كالتقاعدة والمقياس - ليس في الامكان فهم الفضيلة بأشرف من هذا المعنى . ولقد تلفف الرواقيون هذا المبدأ ولكنهم ربما غلوا فيه .  
 -- يأتى على العموم من اللذة - هذا معنى أطلاقى تماما .  
 § ٦ - اللذة التي يظنها الخير - هذا الوهم فاش في العمل للغاية .

## الباب السادس

الفضيلة والرذيلة اراديتان - إبطال النظرية المضادة - مثال المقتنين وأن العقوبات التي يضعونها في قوانينهم تثبت تماما أنهم يعتقدون أن أفعال الناس ارادية - رد بعض اعتراضات موجهة إلى نظرية الحرية - نحن ننصرف في عاداتنا، فطينا أن ننظمها خشية أن تجربنا الشر - حبوب الجسم هي على الغالب ارادية كذائل الروح، وفي هذه الحالة هي كذلك محل اللوم - الرغبة في الخير ليست نتيجة استعداد طبيعي محض - انها نتج من العادة التي توصلنا إلى رؤية الأشياء على هيئة مخصوصة - ملخص جميع النظريات السابقة وبيان النظريات اللاحقة .

§ ١ - لما كان الغرض الذي يطلب هو موضوع الإرادة، وكانت الوسائل التي توصل إلى هذا الغرض يمكن أن تكون خاضعة لمعادلتنا واختيارنا، نتج من ذلك أن الأفعال التي تتعلق بتلك الوسائل هي أفعال قصد وأفعال ارادية، وهذا هو الميدان الذي تترافق فيه جميع الفضائل في الواقع . § ٢ - حينئذ الفضيلة بلا أدنى شك تتعلق بنا وكذلك الرذيلة تتعلق بنا أيضا، لأنه في الواقع كل ما لا يتعلق فعله إلا بنا لا يتعلق عدم فعله إلا بنا أيضا، ولأنه حيث يمكننا أن نقول « لا » يمكننا أيضا أن نقول « نعم » وبالنتيجة اذا كان إتيان الفعل الصالح يتعلق بنا فإنه يتعلق بنا أيضا ترك الفعل المخجل . وبالعكس اذا كان عدم فعل الخير يتعلق بإرادتنا ففعل الشر يتعلق بها على السواء . § ٣ - ولكن اذا كان فعل الخير أو الشر يتعلق بنا وحدنا فعدم فعلهما يتعلق بنا أيضا تماما . وهنا هو ما كنا نضرب عليه وأشرار عند

- الباب السادس - في الأدب الكبير ك ١ ب ١٥ وما بعده . وفي الأدب إلى أويديم ك ٢ ب ٨

وما بعده .

§ ١ - الميدان الذي تترافق فيه جميع الفضائل في الواقع - الفضيلة ارادية في الانسان وبالنتج تكون الرذيلة كذلك . وإن نظرية أرسطو هذه مقابلة بالضاد لنظرية أفلاطون التي تؤيد أن الرذيلة لا ارادية . § ٢ - كذلك الرذيلة تتعلق بنا أيضا - نتيجة لازمة لما تقدم .



الكلام على الناس . إذن يمكننا أن نقول إنه يتعلق بنا على الحقيقة أن نكون أفاضل أو أراذل . § ٤ — غير أن القول بادئ بدء " لا أحد شقى برضاه ولا سعيد رغم أنه " قول فيه من الحق ومن الباطل جميعا . كلا، في الحق ليس لأحد السعادة التي تؤتيها الفضيلة على رغمه . ولكن الرذيلة هي إرادية . § ٥ — وإلا تطرق الشك الى النظرية التي فرغ من تأييدها، ولزم القول بأن الانسان ليس الأصل ولا الأب لأفعاله كما هو أب لأولاده . ولكن اذا كانت هذه الأبوة بديية، واذا كنا لا نستطيع أن نُسند أفعالنا الى أصول غير الأصول التي هي منا، يلزم الاعتراف بأن الأفعال التي أصلها فينا نحن نتعلق بنا وتكون إرادية . § ٦ — على أن كل هذا يظهر أنه ثابت بشهادة السلوك الشخصي لكل منا، وبشهادة المقتنين أنفسهم . فانهم يعاقبون ويقاصون الذين يرتكبون أفعال الآثام كلما كانت هذه الأفعال ليست نتيجة اكراه أو جهل لم يكن الفاعل علة له . وهم على ضد ذلك يكافئون ويشرفون من يعملون الأعمال الفاضلة . انهم بالبديية يريدون بهذا التصرف المزدوج تشجيعا للأخيرين وصدًا للأولين . § ٧ — ولكن في جميع الأشياء التي لا تتعلق بنا، في جميع الأشياء التي ليست إرادية

§ ٤ — غير أن القول بادئ بدء... لا يذكر أرسطو أطلون هنا ولكنه بديها بوجه هذا الانتقاد إليه .

— ولا سعيد — السعادة التي تؤتيها الفضيلة .

— من الحق ومن الباطل — يرى من هذا أن أرسطو ليس ظالما في حق أستاذه .

— السعادة على رغمه — يعني أنه لأجل أن يكون المرء فاضلا وليكسب السعادة التي تؤتيها الفضيلة

يجب عليه أن يريد ذلك ويجهد فيه بمجهودات جديدة .

§ ٥ — أن الانسان ليس الأصل — وفي هذا انكار لكل حرية في الانسان .

§ ٦ — لكل منا ... المقتنين — إن هذه الأدلة التي تحتذى بها الخلف مائة مرة بعد أرسطو هي في الواقع

فاطمة بدون أن نستشهد بالوجدان الداخلي للضمير الذي يشهد لنا بحريتنا بدون انقطاع .

§ ٧ — ولكن في جميع الأشياء — هذا ما ينيه أرسطو "بشهادة السلوك الشخصي لكل منا . " فن

البديس أننا لا نستطيع أن نلقى أدنى التفات الى تلك التعريضات بل نعتبرها هزوا وعديمة الفائدة .

لا أحد يخطر على باله أن يدفعنا الى فعلها، إذ من المعلوم أن من غير النافع أن يجعلنا مثلا على أن تكون بنا حرة وأن لا نألم البرد أو الجوع وأن لا نجد كذا أو كنا من مثل هذه الاحساسات ما دمنا في الواقع لا يقل ألمانا بذلك التحريض . § ٨ - وإن المقتنين لينهبون في الأمر الى حد أنهم يعاقبون على الأفعال التي ترتكب عن غير بينة متى ظهر من حال الشخص أنه مسئول عما كان به من الجهل . على ذلك هم يضاعفون العقوبات للذين يرتكبون جريمة في حال السكر، لأن أصل الخطيئة هو في الشخص ما دام أنه حر في أن لا يسكروا أن السكر وحده كان علة جهله . ومن المقتنين من يعاقبون أيضا الذين يجهلون نصوص القوانين التي كان يجب عليهم أن يعلموها متى كانوا يستطيعون هذا العلم بلا أكبر مشقة . § ٩ - كذلك هم يقسّون في الأحوال التي يظهر أن الجهل لم يجرى إلا من الإهمال، مقدرين بلا شك أنه لم يكن يتعلق إلا بالشخص نفسه أن لا يكون جاهلا، وفارضين أنه حر في اتخاذ الوسائل الضرورية للقيام بهذا الواجب . § ١٠ - ربما يرد على هذا أن فلانا بعينه هو بطبعه غير أهل للقيام بهذه العناية، ولكن يمكن أن يجاب عليه بأن الأشخاص أنفسهم إنما هم علة هذا الانحطاط الذي سببه عدم ترتيبهم لحياتهم . فإذا كانوا مجرمين، وإذا كانوا قد فقدوا حكم نفوسهم، فأنما ذلك خطوهم : بعضهم

§ ٨ - المقتنين - هذا هو مبدأ " أن لا عذر لأحد في جهل القانون " ومهما ادعى الجاني انه لا يعرفه فذلك ليس بدافع عنه العقوبة في شيء .  
- يضاعفون العقوبات - في السياسة (ك ٢ ب ٩ ص ١٢٠ من ترجمنا الطبعة الثانية) يستند هذا القانون الى "فيتاموس" .

§ ١٠ - الأشخاص أنفسهم - ربما كان أرسطو لا يقيم وزنا كافيا للظروف ولا للقرية والقدرة . تلك الأمور التي لها تأثير مهم في أنفسنا .

بارتكاب أعمال قبيحة ، والآخرون بأنهم يضيعون زمانهم في الإفراط على المائدة وفي إفراطات منجذبة . إن أفعالا مكررة من أى نوع كان تطبع الناس بأخلاق مطابقة لتلك الأفعال ، ولقد يرى الانسان هنا بمثابة جميع أولئك الذين يرتاضون نوعا خاصا من الرياضة ، أو ينيكبون على فعل ما يعينه أنهم يصلون الى استطاعة الترامه على الدوام . § ١١ - عدم العلم بأن العادات والملكات من أى نوع تكتسب بالاستمرار على الأفعال ، ذلك هو الخطأ الفاحش لانسان لا يحس شيئا مطلقا .

§ ١٢ - وليس أقل من ذلك خروجا عن المعقول الادعاء بأن الذى يفعل الشر ليس عنده إرادة أن يصير شريرا ، وأن الذى يسلم نفسه الى الفجور ليس عنده قصد أن يصير فاجرا . متى فعل الانسان ، بدون أن يستطيع التحدى بالجهل ، أفعالا من شأنها أن تصير المرء شريرا فانما هو بمحض اختياره يصير شريرا . § ١٣ - أكثر من ذلك متى صار الانسان رذيلًا فلن يكفى أن يريد ليجلا يكونه بئد وليصير فاضلا ، كما أن المريض لن يستطيع أن يلبس العافية فى الحال بمجرد رغبته . فى الحق أنه بمحض رغبته قد صار مريضا بأن حي حياة إفراط ورفضه الاصغاء الى إرشادات الأطباء ، وقد كان له وقت كان يمكنه فيه أن لا يكون مريضا ، لكن منذ تقلم فى هذا السبيل فليس فى وسعه أن لا يكونه . كذلك من

§ ١١ - عدم العلم - إن أرسطو فى مؤلفه كله يلقى أهمية كبرى على العادات الأخلاقية ويجعل من العادة الشروط الأساسية للفضيلة .

§ ١٢ - وليس أقل من ذلك خروجا عن المعقول - إنما يقصد أرسطو أفلاطون بذلك ويظهر أن له عليه الحق وإن كان المبدأ الأفلاطونى يمكن تأويله الى معنى أوجه من هذا المعنى .

§ ١٣ - فلن يمكن أن يريد - مشاهدة عميقة تزيد فى جلاء التشبيه الذى يستخدمه أرسطو .

قذف بجرفانه لا يستطيع بعد أن يستوقفه فيتناوله ثانية . ومع ذلك لم يكن ليتعلق إلا بنا وحدنا أن نقذفه بعيدا أو أن تتركه يسقط من يدنا ، لأن الحركة الابتدائية كانت تحت تصرفنا . كذلك الأمر بالنسبة للشريير والفاجر فانه كان يتعلق بهما في الأصل أن لا يكونا البتة على ما صارا اليه . وإنه لبعض إرادتهما أن صارا فاسدى الأخلاق ، ولكن منذ صارا كذلك لم يعد بعد في ملكهما أن لا يكوناه .

§ ١٤ - لكن ليست رذائل النفس فقط هي الارادية ، بل في كثير من الأحوال تكون عيوب البدن كذلك ، وحيث نحن نعيها كما نعيب الأولى على السواء . على ذلك لا يعاب على شخص تشوهه طبيعى . ويعاب على الذين ما جامع هذا التشوه إلا من عدم الرياضة أو العناية . ويجرى هذا التمييز بالنسبة للضعف والنعامة والتشوهات ، أيعاب مثلا على رجل أنه أعمى منذ ولادته أم لأنه صار أعمى على أثر مرض او ضربة ؟ إنه أولى بأن يرى لحاله ، ولكن كل الناس يوجه اللوم الحق الى ذلك الذى يصيره عبادة السكر أو بآية رذيلة أخرى . § ١٥ - حيث نذ بالنسبة لعيوب البدن يلام على ما يتعلق بنا منها ولا يلام على ما لا يمكن أن يتعلق منها بنا . وإذا كان هذا كذلك بالنسبة للعيوب من هذا القبيل ، يمكن أن يقال بالنسبة لجميع الأخرى أى بالنسبة لعيوب النفس : إن ما يعاب ما لا يتعلق إلا بنا وحدنا .

- لم يعد في ملكهما أن لا يكوناه - يرجع أرسطو بالجزء الى مبدأ اطلاقون باضاحه اياه . ولذلك قال فيما سبق إن هذا المبدأ لم يكن باطلا على الاطلاق ، فالحق هو أن الانسان الذى كان يمكنه أن لا يصير رذيل لا يستطيع بعد أن يكف عن أن يكونه متى صاره مرة .

§ ١٤ - رذائل النفس ... عيوب البدن كذلك - قياس حتى في الحدود التي حصره فيها أرسطو

حصرا محكما .

١٦ § — غير أن هذا مورد اعتراض يقال فيه : « كل الناس بلا استثناء »  
 « يرغب فيما يظهر له أنه الخير، ولكن ليس للره سلطان على ظواهر خياله، ومثل  
 « ما يكون الانسان من حيث الأخلاق مثلما يظهر له الفرض الذي يزمعه ،  
 « وإذا كانت كل واحد منا ليس مسئولاً عما له من الخلق إلا الى حد معين  
 « فليس مسئولاً كذلك إلا الى مقدار معين عن المظاهر التي تظهر بها الأشياء  
 « لخياله . فلا أحد مسئول عن الشر الذي يعمله ، وإنه لا يرتكب هذا الشر  
 « إلا بجهله الفرض الحقيقي ظانا أنه بفعله هكذا يحقق الخير الأعلى الذي  
 « يطلبه . وإن طلب الخير الحقيقي في الحياة والرغبة فيه لا يتعلقان بالاختيار  
 « الحر للره ، فيمكن أن يقال إنه يلزم أن يولد وله من البصر ما يجيد به تمييز  
 « الأشياء، حينئذ يمكنه أن يختار الخير الحقيقي . ولكنها هبة من الطبيعة أن  
 « يجتمع للانسان هذا الاستعداد السعيد بمجرد الولادة . وهذه الملكة التي  
 « هي أعظم جميع الملكات وأجملها والتي لا يمكن أن يتلقاها الانسان من آخر  
 « ولا أن يتعلمها عليه لا تكون فينا إلا بما تعمل الولادة اتفاقاً . وإن الجمال  
 « التام الحقيقي لطبعنا لا ينحصر إلا في تلقى هذه الهبة في كل عظمتها وجمالها  
 « حينما نولد . »

١٧ § — إذا كان كل هذا حقا فإني سائل بماذا تكون الفضيلة أدخل  
 في وصف الارادية من الرذيلة ؟ إن المظهر الذي يظهر به الفرض ويبقى لابساً له

١٦ § — غير أن هذا مورد اعتراض - إن أرسطو لا يضع هذا الاعتراض في فم أفلاطون، ولكن  
 من الواضح أنه ينسبه اليه دون أن يبين ذلك تمييزاً بمقدار ما قد ضلت .

١٧ § - اذا كانت كل هذا حقا - جواب أرسطو لا يظهر جلياً جداً وعلى الأقل في بعض  
 التفاصيل . والواقع أنه يريد أن يقول انه اذا كانت الرذيلة ليست ارادية ، فالفضيلة كذلك وأن المذهب

هو بعينه تماما بالنسبة للرجل الفاضل والنسبة للشريير جميعا سواء أكان هذا مع ذلك معلولا للطبع أم لأى علة أخرى . ويجعل سائر الأفعال على هذا الغرض يكون أحدهما والآخر يفعلان كلاهما متجها الى وجهة ما . § ١٨ - إذن سواء أكان هذا الغرض بجميع تنوعاته لا يظهر فقط لعقل الانسان بفعل من الطبيعة أعمى ، وأن هناك شيئا آخر أزيد من ذلك ؛ أم كان الغرض على ضد ذلك ضربة لازب من قبل الطبيعة ، وأنه لمجرد كون الرجل الخير يمكنه أن يشرك فيه ببقية أعماله أمكن القول بأن الفضيلة هي إرادية . ومع هذا فن المحقق أن الرذيلة إرادية بقدر ما تكونه الفضيلة نفسها ، لأن الشرير كالرجل الخير له في أفعاله نصيب لا يسند إلا اليه إن لم يكن له مع ذلك أى نصيب في الغرض الذى ضرب عليهما . § ١٩ - وبالنتيجة إذا كانت الفضيلة إرادية كما قد قيل لأننا شركاء ملكاتنا ، وكان لأننا خلقا أدبيا من نوع معين أننا نفترض غرضا مطابقا لذلك الخلق ، ينتج من هذا أن الرذائل هي أيضا إرادية على السواء ، والمشابهة في العلة بينها وبين الفضائل لا تتقطع .

§ ٢٠ - والحاصل أننا قد بحثنا في الفضائل على وجه العموم ، ولأجل أن نوضح بالضبط طبعها قررنا أنها أوساط وعادات . ولقد عينا العال التي بها تكون

الذى يطله يناقض نفسه باعتزافه بحرية الانسان من جهة وانكارها من جهة أخرى . الاعتراض حق ولكن بيانه ليس جليا . ولكي يكون أجلى من ذلك كان يجب عل أن أدخل بعض تعديلات من شأنها أن تغير نص المتن ولكنى ما رأيت أن هذا مباح لى .

§ ١٨ - فن المحقق أن - هذا هو موضوع الاعتراض .

§ ١٩ - وبالنتيجة - الرذيلة إرادية اذا كانت الفضيلة كذلك كما سبق قوله .

§ ٢٠ - وبالتلخيص - هذا التلخيص لا يتناول كل ما قد عرض الى الآن . وانه لا يكاد يتناول

إلا المناقشات الأخيرة .

الفضائل ، وقلنا أيضا إن الفضائل بذواتها يمكنها في دورها أن نتج تلك العلة ، وأضفنا الى ذلك أنها تتعلق بنا وأنها إرادية وأنها يجب أن يعمل بها كما يقتضيه العقل المستقيم . § ٢١ - على أن الأفعال ليست هي والعادات إرادية على نحو واحد بعينه ، لأننا دائما ما نكون لأفعالنا من الأول الى الآخر عارفين منها في كل لحظة جميع التفاصيل الخاصة ، والأمر على ضد ذلك في العادات لا تتصرف فيها إلا في البداية ولا يمكن معرفة ما تضيف اليها الظروف كل مرة كما لا تعرف ذلك في الأمراض . ولكن لما أنه كان يمكننا دائما بمحض إرادتنا أن نسير هذه العادات أولا نسيرها على نحو معين أو على آخر يمكن التأكيد بأنها إرادية .

§ ٢٢ - والآن نرجع الى تحليل الفضائل ونقول في كل واحدة بخصوصها ما هي ، وعلى أي شيء تنطبق ، وكيف تفعل . وهذه الدراسة تبين لنا أيضا ما عددها ولنبدأ بالشجاعة .

§ ٢١ - على أن الأفعال - هذا التصور على صدقه لا يظهر أنه في محله هنا . وربما كان تحريفا . - يمكن التأكيد بأنها إرادية - يظهر أن النتيجة مناقضة قليلا لما قد سبق ما دام أن أرسطو قد قال أننا إننا لا نتصرف في العادات الاعتداليتها .

§ ٢٢ - في كل واحدة بخصوصها - الواقع أن بقية المؤلف كلها بصدد تحليل الفضائل الخصوصية ، في حين أن أوله كان بصدد العموميات المجردة .

- ما عددها - لم يقد أرسطو مع ذلك أنه يأتي على تعداد جميع الفضائل بالضببط .

- لنبدأ بالشجاعة - لاحظ المسيو "زل" أنه على رأي "مورى" "ويجفانيوس" أن أرسطو يبدأ بتحليل الشجاعة لأنها أقل رفعة في درج الفضائل الأخلاقية . فن الشجاعة يرقى الى الاعتدال ، ومن الاعتدال الى العدل ، ومن العدل الى الصداقة ليرقى منها الى الفضائل العقلية التي شهودها هو الدرجة العليا . وان "اسطراط" يمدح نفسه عند ما يعتقد ان الشجاعة في نظرية أرسطو هي أجمل الفضائل الأخلاقية . حتى أنه لا فضيلة خير من الشجاعة ، ولكن الشجاعة لا تكفي في جعل المرء فاضلا .

## الباب السابع

في الشجاعة - الشجاعة هي وسط بين الخوف والتهور - ما يخافه الانسان على العموم إنما هو الشرور -  
تميز الشرور - منها ما ينبغي أن يخاف ومنها ما تنزم معرفة اقتحامه . لا ينبغي أن نخاف إلا الشرور التي تصدر  
عنا - الشجاعة الحققة هي التي تكون عند أعظم الأخطار وعند أشد الاضرار داعية للخوف . أعظم خطر  
هو خطر الموت في الحروب . جمال الموت في سبيل المجد .

§ ١ - أما أن الشجاعة وسط بين الخوف والجرأة كذلك ما قد سبق قوله .  
§ ٢ - إنا نخاف الأشياء التي من شأنها أن نخاف . وهذه الأشياء بعبارة عامة تماما  
هي الشرور . من أجل ذلك يحدد الخوف بأنه تصور الشر . § ٣ - نحن نخاف  
حينئذ الشرور من كل نوع: العار، والفقر، والمرض، والقتل، والموت . غير أن الرجل  
الشجاع لا تظهر عليه الشجاعة ضد جميع الشرور بلا استثناء . بل على ضد ذلك  
من الشرور أكثر من واحد ينبغي أن يخاف ، بل يكون من الشرف أن يخاف  
ويكون من المهزل أن لا يخاف أبدا . مثال ذلك العار فالرجل الذي يخاف العار  
هو رجل حقيق بالاحترام وإنه ذو شعور بالشرف . أما الذي لا يخافه فهو على الضد  
وق شق . ولئن دعى أحيانا شجاعا فذلك ليس إلا مجازا، لأن فيه نوعا من الشبه

- الباب السابع - في الأدب الكبير ك ١ ب ١٩ ، وفي الأدب الـ أويديم . ك ٣ ب ١

§ ١ - ما قد سبق قوله - ر . ك ٢ ب ٢ ف ٧

§ ٢ - يحدد الخوف - لم يقل أرسطو من هو صاحب هذا التعريف . وعلى ما أظن أنه ليس

لأفلاطون . بل ربما كان مصدره السفسطائيين .

§ ٣ - ولئن دعى أحيانا شجاعا - ذلك تجاوز في التعبير ما كان على أرسطو أن يقيم له وزنا فانه

لا يمكن أن يقال على لسانه شجاع لأنه يقتحم العار .



بالرجل الشجاع ما دام الشجاع هو أيضا ذلك الذى لا يخاف . § ٤ - ومع ذلك قد يجوز أن لا يخاف الفقر ولا المرض ولا أى واحد على العموم من الشرور التى لا تأتى من الرذيلة ولا تتعلق البتة بالذى يألمها ، لكن مع ذلك الرجل الذى يعرف أن يتمتع بلا خوف الشرور التى من هذا النوع ليس هو الرجل الشجاع على التحقيق . ونحن لا نطلق عليه هذا الاسم أيضا إلا بنوع من المجاز، لأنه قد يقع أحيانا أن أناسا يكونون جنبا فى مخاطر الحرب ولكنهم مع ذلك كرماء ويحتملون بثبات فقد الثروة . § ٥ - كذلك لا يمكن أن يقال على شخص إنه جبان لأنه يخشى الشتم على أولاده وزوجه ، أو لأنه يخشى هجمات الحسد أو شرا آخر من هذا القليل . كذلك لا يمكن أن يقال على رجل إنه شجاع بأنه يظهر ثباتا فى انتظار ضربات السوط التى تهدده . § ٦ - ما هى إذن من بين الشرور المخوفة تلك التى تنطبق عليها الشجاعة فى الحقيقة ؟ على أعظمها ، لأنه لا أحد يعرف أن يطبق هذه الشرور إلا رجل الشجاعة . وإنما هو الموت أشدها كلها إخافة ، لأنه هو آخر كل الأشياء ، فلا خير ولا شر على ما يظهر بعد أن يموت الانسان .

§ ٧ - ومع ذلك فان الشجاعة لا تنحصر فى مكافئة الموت فى جميع الأحوال بلا تمييز، فى غرق أو فى مرض مثلا . § ٨ - فى أى الفرص إذن تستعمل

- هو أيضا ذلك الذى لا يخاف - شبه بسيط فى التعبير . وفى حقيقة الحال المعنى يختلف جدا .

§ ٤ - الفقر ولا المرض - لقد اعتنقت الرواية هذا المبدأ فى كل امتداده ، وقد وضعه أفلاطون فى "غرغاس" بقوة وحكمة لم يبرز عليها منهم أحد .

- ونحن لا نطلق عليه هذا الاسم أيضا - كما قيل أقال على الرجل الذى لا يخاف العار البتة .

- ولكنهم مع ذلك كرماء - ويحتملون صرف الدهر بشجاعة .

§ ٥ - كذلك لا يمكن أن يقال - ربما تمكن المنازعة هنا فى فكرة أرسطو وقد يمكن بحق أن نصف بالشجاعة عبدا يظفر بلا خوف عقوبات سيد ظالم وقاس . أفينبى أن نحرم "إبيكتيت" وصف الشجاعة ؟

§ ٧ - فى غرق أو مرض - يمكن أن يظهر المرء كثيرا من الشجاعة فى أحد الطرفين أو فى الآخر .

الشجاعة على الأخص . أليس في أجملها وأمجدها ؟ إذن هذه الفرص هي التي يجدها المرء في الحرب يترأى فيها الموت محفوقا بالخطر الأعظم والأجدد معا . إنما هنا لك أيضا ما يعبر تلك التشاريف التي تتبالح فيها المدائن والملوك لرجال الحرب .

§ ٩ - على هذا إذن الرجل الذي يمكن أن يسمى شجاعا حقا هو ذلك الذي يبقى بلا خوف أمام موت جميل ، أمام الأخطار التي يمكنها في كل لحظة أن تذهب به ، وهذه الأخطار هي على الخصوص أخطار الحرب . § ١٠ - ومع ذلك إذا كان رجل الشجاعة لا يمتريه الخوف سواء في العاصفة أم في الأمراض فليس هو ورجال البحر سواء . ففي هذه الظروف يجوز على الرجال الأشجع ما يكون أن يأسوا من النجاة ويأسفوا على موت لا مجد فيه ، في حين أن الملاحين يحتفظون على ضد ذلك بالرجاء الذي يستمدونه من تجربتهم وعادة مهنتهم . § ١١ - يجب أن يضاف إلى ذلك أن الشجاعة تظهر في الأحوال التي فيها يمكن المرء أن يدافع عن نفسه بشهامة ، والتي فيها يمكن أن يكون الموت شريفا ولكن لا دفاع ممكن ولا شرف في هلك بموت أو يغرق .

§ ٨ - يجدها المرء في الحرب - لا يريد أرسطو أن يقول إن الحرب هي المشهد الوحيد للشجاعة . بل يريد أن يقول فقط إنها هي أخص المشاهد وأشدها زهوا . وذلك مالا نزاع فيه .

§ ٩ - أمام موت جميل - ربما توجد شجاعة حقيقية أكثر من ذلك أيضا لقاء موت خامل ظالم .

§ ١٠ - فليس هو ورجال البحر سواء - الذين يلثون غير متأثرين والذين عدم حساسيتهم يستتبع النقص في الشجاعة .

## الباب الثامن

مواضع الخوف - فروق بحسب الأشخاص - قواعد عامة يقتضها العقل - حد الشجاعة الحقة -  
إفراط وعيوب متعلقة بالشجاعة - البتيون - الرجل المتهور - الصلف - الجبان - نسب الشجاعة  
الى التهور والى الجبن - الانحمار ليس دليلا على الشجاعة - الملخص .

§ ١ - الأمور التي يمكن أن تسبب الخوف ليست واحدة بعينها بالنسبة لجميع  
الناس بلا تمييز . وإتنا نعني بالأمر الذي يخاف منه حقا ذلك الذي يفوق الطاقات  
العادية للإنسانية . والأمر الحقيقي بالخوف منه هو على العموم ذلك الذي يمكن  
أن يُفزع عقلا متمتا بادراكه التام . غير أنه يوجد في كل ما يختص بالإنسان فروق  
في العظم وفروق في الكثرة والقلة . أزيد على ذلك أن هذه الفروق التي تنطبق  
على موضوعات الخوف يمكن على السواء أن تنطبق على الأمور التي تطمئن بدلا  
من أن تفزع . § ٢ - فالرجل الشجاع لا يتعرض ولكن على قدر ما هو إنسان .  
فليس معنى هذا أنه لا يخاف الأخطار التي يجب على الرجل العاقل أن يهابها . بل  
على الضد هو يخافها كما ينبغي أن تخاف، ويحتملها بشعور القيام بالواجب كما يشاء  
العقل أن تحتمل . ذلك هو حين غاية الفضيلة . § ٣ - ذلك أنه يمكن أن  
تخاف أكثر أو أقل مما يلزم، كما أنه يمكن أن تخاف بعض الأخطار باعتبار أنها

- الباب الثامن - في الأدب الكبير ك ١ ب ١٩ وفي الأدب الى أريديم ك ٣ ب ١

§ ١ - ليست واحدة بعينها - يمكن ذكر طائفة من الأمثلة على هذه الفروق . وأحيانا لأنواع  
ذلك الشذوذ .

- الأمور التي تطمئن - هذا التعبير له في لغتنا (الفرنسية) شئ من غير العادي ليس في اللغة اليونانية .

§ ٢ - لكن على قدر ما هو إنسان - مع أن أرسطو يبالغ في شأن الفضائل الإنسانية، يذكر الإنسان

بالشعور بضعفه .

هائلة جدًا وما هي مهيبة في شيء . § ٤ - ربما تأتي هذه الغلطات المتنوعة تارة من أن الانسان يخاف ما لا ينبغي أن يخاف . وتارة من أنه يخاف على غير ما ينبغي . وتارة أيضا من أن الخوف لا مبرره في اللحظة التي يخاف فيها ، أو من أن الانسان يتخدد بأية طريقة أخرى . قد يمكن أن تميز أيضا هذه الفروق جميعها بالنسبة للأشياء التي تطمئننا عوضا عن أن تخيفنا . § ٥ - فالذي يحتمل ويعرف أن يخاف ما يلزم خوفه واحتماله ، والذي يفعل ذلك لسبب صحيح وبالكيفية الملائمة في الوقت الملائم ، والذي يعرف كذلك أن يكون ذا طمأنينة حكيمة في هذه الأوضاع . ذلك هو رجل الشجاعة ، لأن الرجل الشجاع يألم ويعمل بتقدير للأشياء صحيح وطبقا لأوامر العقل .

§ ٦ - إن غاية كل الأعمال الخالصة هي دائما مطابقة لخلق الفاعل ، ولما أن الشجاعة هي واجب على الرجل الشجاع ، فالغاية التي يرمى إليها في كل واحد من أفعاله هي مطابقة لهذا الغرض الشريف . وكل شيء ليس معينا إلا بالغاية التي يعمل

§ ٤ - هذه الغلطات المتنوعة - ينبغي أن يقارن تحليل الشجاعة هذا بتحليل أفلاطون وعلى الخصوص في "اللاشيس" ص ٣٧٨ من ترجمة كوزان . ثم في "القوانين" الجزء الأول ص ٢٦ وما بعدها ص ٦١ وما بعدها . وفي "الجمهورية" ك ٣ ص ٢١٣ وما بعدها . ويمكن أيضا مراجعة "الكسينوفون" مذكرات على سقراط ك ٣ ب ٩

- أو من أن الانسان يتخدد - يظهر من أرسطو هنا ميل لمقصده بلاشك نحو النظرية الأفلاطونية . § ٥ - بتقدير للأشياء صحيح - ليس معنى ذلك ردّ الفضيلة تماما إلى العلم المجرد . بل معناه تقرير أن المرء لا يفعل الخير إلا لأنه يعلم ما يجب أن يفعل . وهذا قريب من الحكم بأنه متى فعل الانسان شرا فإنه لا يعلم ما يفعل .

- وطبقا لأوامر العقل - مبدأ أفلاطون قد التقطه الرواقية وعممه .

عليها، وبالنتيجة إنما يكون لإرضاء الشرف والواجب أن الرجل الشجاع يحتمل ويفعل كل ما تترتب عليه الشجاعة الحققة .

§ ٧ - أما الأخلاق المعيبة هنا بالافراط فالذى منها هو العدم التام لكل نوع من الخوف فهو لم يسم باسم خاص، وقد سبق بنا أن نبهنا الى وجود كثير من المراتب التي لم يعط لها اسم خاص . هذا الخلق هو إن شئت من الجنون . إنه عدم إحساس على الاطلاق بالألم متى ذهب الانسان الى حد أن لا يخاف لا زلزلة الأرض ولا الأمواج المتلاطمة كما زعموا أن "الستيين" كذلك كانوا يفعلون . والذي عيبه هو إفراط الطمأنينة لتقاء الأخطار الحققة يسمى متهوراً . § ٨ - وقد يظهر المتهور أحيانا بأنه ليس إلا صلفاً ومرائياً في الشجاعة . فانه يريد أن يسند الى نفسه ظاهر ما هو الرجل الشجاع في الحقيقة لتقاء المخاوف . ويقلد الرجل ذا القلب في كل ما يمكنه تقليده فيه . § ٩ - لذلك كان هذا الخلق في أكثر الأحيان ليس إلا مزيجاً من الإقدام والجلب . وإن هؤلاء الناس المملوئين حدة متى لم يكن شيء يخاف، لا يعرفون البتة أن يقتحموا الخطر الحق . § ١٠ - والذي عيبه الإفراط في الخوف فهو

§ ٦ - الشرف والواجب - هذا في الواقع هو المصدر الحق الأكيد للشجاعة، غير أن أرسطو ربما لا يحسب حساباً للاستعدادات الطبيعية التي تشغل هنا مرزاً كبيراً .

§ ٧ - وقد سبق بنا - راجع ما سبق ك ٢ ب ٧ ف ٢ و ١٠ .

- "الستيين" - أو الغالة . راجع الأدب الى أو يديم ك ٣ ب ١ حيث هذه المعاني مفصلة أكثر منها هنا .

§ ٨ - المتهور أحيانا - إن المتهور بمعنى الكلمة لا يتفهق أمام الخطر وليس ثغوراً . ولكن يجب أن يلاحظ أن أرسطو يقصر ملاحظته على بعض حالات خصوصية وفي الحق أن الذين يتقدمون أكثر من اللازم قد يضطرون غالباً الى التفهق .

جبان، لأن أنواع الخطأ التي ذكرناها والتي تجعل الانسان يخضع على موضوعات الخوف وعلى الطريقة التي بها يلزم أن تخاف هي وسواها مما يشابهها ترتبط بالانسان وتبعه . انه كذلك قد يخطئ بعدم الطمأنينة غير أنه يظهر ضعفه على الأخص في الألم باستسلامه بدون حد الى جميع إفراطات الحزن . § ١١ — وبالتبع يجد المشقة الكبرى في ادراك الرجاء لأنه يخاف دائما ، في حين أن المقدم هو على ضد ذلك تماما لأن الطمأنينة هي شأن قلب له من الرجاء حظ عظيم .

§ ١٢ — على هذا فالجبان والمتهور والشجاع هم ما هم بالاضافة الى الموضوعات أنفسهم . غير أن علاقاتهم فقط بهذه الموضوعات هي المختلفة ، بعضهم يخطئ بالافراط ، والآخرون بالتفريط ، والرجل الشجاع يعرف أن يحفظ وسطا فيما يفعل كما يهدى إليه العقل . الناس المتهورون يندفعون بجمدة إلى ما بين يدي الخطر ، لكن متى جاء الخطر تفهقروا في الغالب . أما الرجال الشجعان فانهم على ضد ذلك يقدمون مصرين على فعلهم وتكون قلوبهم من قبل مملأى بالسكينة .

§ ١٣ — يمكننا حيثئذ أن نكرر أن الشجاعة هي وسط مضبوط بالنسبة للأشياء التي يمكن أن تلقى في قلب الانسان الخوف أو الطمأنينة بالشروط التي بينها وأن

§ ١٠ — التي ذكرناها — في أول هذا الباب ر . ف ٤

— بعدم الطمأنينة — لا يعرف أن يطمئن نفسه عندما يحكم العقل بأنه لا يوجد ما يخيف .

§ ١١ — إدراك الرجاء — عبر المتن بكلمة واحدة هي أقوى من هاتين الكلمتين اللتين اضطرت

للتعبير بهما .

§ ١٢ — بالاضافة إلى الموضوعات أنفسها — أي موضوعات الخوف والطمأنينة .

— لكن متى جاء الخطر — تكرر لما قيل آنفا .

الشجاعة الحققة تفتحم الخطر وتحتمله، لأن الواجب يقضى باحتماله، أو لأنه يكون من الخجل التخلي عنه . وقصارى القول أن الموت فرارا من الاملاق أو تعذيب الحب أو أية حادثة مؤلمة، ذلك ليس من شأن رجل الشجاعة، بل هو حرى بالجبان. وما كان هذا إلا فرارا من الألم أو البلاء، وحينئذ لا يُفتحم الموت لأن اقتحامه جميل، إنما يُطلب الموت فقط لأنه يراد اتقاء الألم بكل ثمن .

فالشجاعة إذن هي تقريبا كما رسمنا .

§ ١٣ - فان الموت فرارا من الاملاق - هنا يجزم أرسطو الانحياز كاحرمه من قبل أطلطون والفيثاغوريون .

- بل هو حرى بالجبان - هذا الحكم قاس ولكنه حق .

- اتقاء الألم بكل ثمن - يثبت هذه الملاحظة كثير من الحوادث المؤلمة .

## الباب التاسع

أنواع الشجاعة المختلفة خمسة أصلية : (١) الشجاعة المدنية . أبطال "هوميروس" . الجنود الطبعون خوفاً من رئيسهم - (٢) شجاعة الخبرة . فائدة الجند المدربين على الحروب . الجنود غالباً أقل اقداً من أهالي المدينة . واقعة هرميوم - (٣) شجاعة الغضب . نتائج الغضب . لو كان في الغضب تدبر لصار شجاعة حقة - (٤) الشجاعة التي تأتى من الثقة بالنجاح . الاقدام والنبات في الأخطار الفجائية - (٥) شجاعة الجهل وأنها لا تنف أمام الخطر الحق .

§ ١ - اللغة العادية تميز أيضاً أنواعاً أخرى من الشجاعة، يمكن أن يعد منها خمسة أصلية . بدياً الشجاعة المدنية التي تظهر أنها أقرب ما يكون من الشجاعة التي وصفناها آنفاً . فإن أهل المدينة كما هو المشاهد يقتحمون جميع الأخطار اتقاء للعقوبات أو الإهانات التي يوعدهم بها القانون . أو من أجل تحصيل الامتيازات التي يعد بها . لذلك ترى كيف أن الشعوب الأكثر همة يظهر أنها هي التي عندها الجبن مذموم والشجاعة موضع للتشريف . § ٢ - أولئك هم الأبطال الذين يمدحهم "هوميروس" مثال ذلك "ديوميد" و "هكتور" . إذ يصبح هكتور :  
"يوليداماس باديء بديء سيلومنى" .

- الباب التاسع - في الأدب الكبير ك ١ ب ١٩ وفي الأدب إلى أوديم ك ٣ ب ١  
§ ١ - يمكن أن يعد منها - لا يعنى أرسطو أنه لا يوجد منها أنواع غير ذلك البتة . وإن خمسة الأنواع التي يذكرها هي في الواقع مختلفة جداً الاختلاف .  
- الشجاعة المدنية - عبارة أرسطو بالضبطي هي « الشجاعة السياسية » وإن الأمثلة التي يوردها تبين فكرة خير بيان .  
- التي وصفناها آنفاً - يعنى الشجاعة الحقة .

§ ٢ - إذ يصبح هكتور - الايلاذة . النشيد الثاني والعشرين ، البيت ١٠٠



وإذ يقول "ديوميد" :

"ذات يوم قد يقول هكتور الباسل لأصحابه الطرودادين :

لقد أكرهت ديوميد على الفرار".

§ ٣ - إذا كانت الشجاعة المدنية تقرب أكثر من كل ما عداها من الشجاعة التي تكلمنا عليها بادئ الأمر فذلك لأن الفضيلة تنتجها هي أيضا لأن مصدرها حياة شريف ورغبة في الخير . فما تطمع فيه إنما هو الشرف ، وما تخشاه إنما هو اللوم الذي يكون عارا . § ٤ - وقد يمكن أيضا أن يوضع في صف أهل المدينة أولئك الذين يخضعون للاكراه الذي تضربه عليهم أوامر رؤسائهم . ومع ذلك فإن هؤلاء أحط درجة من الأولين لأنهم يعملون لباصل حياة شريف ولكن بالحري بعامل الخوف ، وإن ما يريدون اتقاه أكثر هو العقاب لا العار . فإن الرؤساء وهم أولياء من تحت أيديهم يعملون لهم من أوامره ضربة لازب . وعلى هذا النحو يقول "هكتور" :

« من لقيته فاراً عن فتنه لن يستطيع أن يخلص من أنياب كلابي »

- "ديوميد" - الإلياذة . النشيد الثامن ، البيت ١٤٨ وإن أرسطو يكرر هذا الشاهد المختص "هكتور" في الأدب الكبير وفي الأدب إلى أوديم .

§ ٣ - التي تكلمنا عنها بادئ الأمر - الشجاعة في عظمتها وفي حقيقتها . راجع الباب السابق .

§ ٤ - يقول "هكتور" - ربما أخطأ أرسطو في أن نسب إلى "هكتور" ما هو منسوب إلى "أغانمون" من التهديدات . الإلياذة النشيد ٢٢ البيت ٣٩١ وإنه يستشهد أيضا بهذين البيتين في كتاب السياسة ر . ك ٣ ب ٩ ص ١٧٥ من الترجمة الثانية . ولكنه في كتاب السياسة عزاهما إلى "أغانمون" . ومع ذلك ففي الموضوعين مخالفة لنص "هوميروس" كما هو بين أيدينا الآن . وإن الذي أوقع أرسطو في الخطأ هو أن "هكتور" يعبر عن الفكرة عنها بعبارة مختلفة في موطن آخر من الإلياذة . راجع ذلك المواطن النشيد ١٥ البيت ٣٤٨ وما بعده .

§ ٥ - ذلك هو ما يصنعه أيضا القواد حينما يأمرُون بأن يُضرب بلا شفقة أولئك الجنود المتخلفون، أو حينما في أحوال أخرى يصفقون جنودهم أمام خنادق . أو عقبات أخرى من هذا القبيل . فإن ذلك هو دائما إكراه يأتونه . ولكن الانسان لا ينبغي أن يكون شجاعا بالاكراه أو بالضرورة ، بل يلزم أن يكون شجاعا لأن من الجليل أن يكونه .

§ ٦ - التجربة المكتسبة في بعض أنواع الأخطار يمكن أن تفعل أيضا فعل الشجاعة . لذلك ترى كيف ساغ لسقراط أن يرثى أن الشجاعة هي علم . لقد تستطيع الخبرة أن توجد شجعانا في كثير من الأحوال المختلفة ، ومثال ذلك أنها تنفع العسكر في أمور الحرب ، لأنه في كثير من ظروف الحرب يتلاشى الخطر أمام أعين الجنود المجريين الذين يعرفون الوقوف على حقيقة الواقع في طرفة عين ، وغالب أمرهم أنهم اذا ظهوروا بمظهر الشجمان فذلك لأن غيرهم لا يعرفون بالضبط حقيقة الحال . § ٧ - وهناك نتيجة أخرى للتبرة وهي أنها تعلمهم أن يفعلوا ضد العدو فعلا كثيرة وأن يقوا أنفسهم في الدفاع وفي الهجوم ، والفضل في ذلك راجع الى عادة حملهم السلاح وتعلمهم الطرائق الحسنی للعمل واتقاء العوارض في آن واحد .

§ ٥ - لأنه من الجليل أن يكونه - وبعبارة أخرى لأنه هو الواجب .

§ ٦ - ساغ لسقراط أن يرثى - راجع « اللاشيس » ص ٣٧٢ و ٣٧٨ و ٣٨٥ ترجمة مسيو

ف . كوزان . و « الفروطاغوراس » ص ١٢٢ ... الخ . يرى أن أرسطو مع أنه يبطل نظرية أفلاطون

يقصد ال ايضاحها بل ال تبريها في بعض النقط .

- أنها تنفع العسكر في أمور الحرب - غير خاف قيمة العسكر المتادين على الحرب -

§ ٧ - نتيجة أخرى - ملاحظة حققة .

§ ٨ - حتى ليخيل أنهم مسلحون يقاثلون أناسا عزلا، كما يصارع من مهتهم المصارعة غواة لم يراضوا على ذلك أصلا، لأنه في المصارعات من هذا القبيل ليس أشجع الناس هم الذين يطلبون القتال عن طيب خاطر، بل هم الذين يشعرون بأنهم الأكثر قوة والأشد أصدانا . § ٩ - يصير العسكر جناء متى أربت الأخطار على ما كانوا يتوقعون وأحسوا أنهم أخط كثيرا في العدد والحول الحربى . قتراهم إذن أول الفاترين في حين أن الأهالى يهتون في مراكزهم ويعرفون أن يموتوا دونها . فلقد شوهد هذا التناقض في "هرميوم" فان الأهالى استحووا أن يفزوا وبدا لهم أن آثروا الموت على أن يشترروا السلامة بالشرف ، لكن العسكر تقدموا بادية الأمر لركوب الخطر مقتنعين بأنهم الأقوى حتى اذا أحسوا أنهم ليسوا من القوة على شىء ، سارعوا الى الهزيمة خائفين من الموت أكثر من العار . وما هكذا يفعل رجل الشجاعة .

§ ١٠ - أحيانا أيضا قد يُحسب شجاعة ذلك الغضب الذى يشبه بها ، فيعد رجلا شجاعا أناس ينغصم الغضب وحده كما يأخذ الحيوانات المقترسة إذ تنقض

§ ٨ - حتى ليخيل أنهم - تشبه حسن وحق جدا ، فان الجنود الطيبة بها نوع من احتقار العدو يساعد كثيرا على الظفر .

§ ٩ - يصير العسكر جناء - إن تاريخ الحرب به الف مثل من هذا القبيل .

- هرميوم - موضع من البيوسيا في مدينة كورنى ، حيث قر العسكر البيوسيون . وأما أهالى كورنى الذين غلقوا أبواب مدبقتهم حتى لا يستطيعوا أن يدخلوها هاربين فانهم قاوموا بشجاعة واستشهدوا حتى أحرر رجل منهم . ر . شرح أسطراط .

- حتى اذا أحسوا أنهم ليسوا من القوة على شىء - أسطراط على آثار ايفور وآثرين من المؤرخين ينسب فرار الصاكر البيوسية الى الخوف الذى اعترام حيناً رأوا أنفسهم بلا رئيس .

على من يجرحها . فاذا اتخدع الانسان في هذا الموضوع فذلك لأن أهل الشجاعة في الواقع هم أيضا سراع الغضب . ولا شيء كالحفيظة يجعل على اقتحام الأخطار ومن ذلك ما قال "هوميروس" :

"إن الغضب الذي شعر به قد ضاعف قواه"

أو قوله :

"يوقظ في صدره قوته وغضبه"

أو قوله :

"وقد نفخ الغضب الحاد منخريه ..."

وكان دمه المضطرب يتل في قلبه"

كلها عبارات يظهر أنها تصف ما للغضب من يقظة وسورة .

§ ١١ - الناس الشجعان حقا لا يفعلون إلا باحساس الشرف، وما الغضب إلا ليساعدهم ويشد في أعضادهم . أما الدواب فهي على الضد لا شجاعة لها إلا بتعريض الألم فيلزم أن تضرب أو أن تخاف، فهي لا تقصد الى الانسان البتة متى تركت بسلام في غاباتها أو مستنقعاتها . فليس إذن لشجاعة فيها أنها وقد ممسها الألم أو أخذ منها الغضب تلقى بأنفسها في الخطر من غير أن تبصر بشيء مما يتهدها .

§ ١٠ - ان الغضب الذي شعر به - الاياذة . النشيد ١٦ البيت ٥٢٩

- في صدره - الاوديمية . النشيد ٢٤ البيت ٣١٨

- الغضب الحاد - شرح ما قبله ...

- دمه المضطرب - هذا البيت لا يوجد الآن في النص الحالي "هوميروس" .

§ ١١ - إلا باحساس الشرف - ذلك في الواقع هو الشجاعة الحققة . ولا يمكن بهذا المعنى أن يقال

على حيوان إنه شجاع .

وعلى هذا الحساب الحمير أنفسهم متى جاءت كان عندها من الشجاعة، لأنها حينئذ مهما ضربت لا تترك علفها . كذلك الفساق مدفوعين بشهوات الزنا يفعلون في الغالب فعلا من الجرأة بمكان .

١٢٤ - حينئذ لا يمكن أن يقال إن الاحساسات التي تدفعنا قسرا الى الخطر بواسطة ألم أو غضب تكون من الشجاعة . ومع ذلك فان الشجاعة التي يظهر أنها أكثر ملاءمة للطبع هي تلك التي يولدها فينا الغضب، بل قد تصير الشجاعة الحققة متى أمكن الغضب أن يضم اليه التدبر والاختيار الحر لفرض معقول . ومع ذلك فان الغضب هو دائما إحساس مؤلم ، على ضد الانتقام فانه لذة . حينئذ يمكن أن يترك المرء نفسه الى التزال بهذه الشهوات، لكن هذا لا يفيد أن عنده شجاعة . لأن هذا حينئذ ليس هو الشرف وليس هو العقل الهادى، بل هذا ليس إلا الشهوة . فكل ما يمكن أن يسلم به هو أن لهذه الاحساسات شجاعة بعض الشيء .

١٣٤ - كذلك لا يكون الانسان شجاعا متى كانت شجاعته بسبب الرجاء والثقة في النجاح . فليس به هذا القدر من الطمأنينة في الخطوب إلا لأنه انتصر كثيرا

- الحمير أنفسهم متى جاءت - إشارة الى التشبيه المشهور الذى استخدمه "هومروس" يمشل "أچاكس" بكونه لم تحفه هجمات الطرواديين كما لا يخاف حمار جامع من ضرب الأطفال الذين يحاولون طرده من المزرعة التي يرعى فيها .

- فضلا من الجرأة بمكان - ولا يمكن أن يسمى هذا شجاعة .

١٢٤ - إحساس مؤلم ... لذة - حينئذ الألم أو اللذة هو الذى يدفعنا الى أفعال الشجاعة، وليس هو بعد إحساس الشرف أو الواجب، فالشهوة هي التي تحببنا كما يقوله أرسطو .

١٣٤ - كذلك لا يكون الانسان شجاعا - هذا هو الضرب الرابع من الشجاعة .

على أعداء عديدين . فوجه الشبه في هذا هو أنه في جهة وفي الأخرى تظهر عليه الطمأنينة . لكن الناس الشجمان حقا لا يستمدون هذه الثقة إلا من الأسباب الشريفة التي يبتاها آتفا . والآخرون ليسوا على هذا الاقدام إلا لأنهم يظنونهم الأشد قوة ويمسبون أن لا خوف عليهم من شيء . § ١٤ - فاهم بأقل خداعا لأنفسهم من الناس السكارى الذين هم أيضا مليئون دائما بالرجاء . لكن متى لم يحمى الأمر على ما قدروا ركنوا الى الفرار . على ضد ذلك رجل الشجاعة الحقبة كما رأيناه ، يتجشم كل ما هو مخوف ، أو ما هو كذلك في ظاهر الأمر لدى قلب الانسان ، بسبب أن احتمال الخطب جميل ، وأنه يكون من الخزي أن لا يقتحمه . § ١٥ - ترى أيضا لماذا يرى أن في احتفاظ المرء باقدامه وسكينة في الأخطار الفجائية من الشجاعة الحقبة أكثر منها في الأخطار المتوقعة من قبل بزمن طويل . لأن الاقدام يظهر أنه حينئذ أكثر تعلقا بالخلق الذي تعوده وانه قليلا ما يأتي من التدبر الذي رتب من قبل . فان الأخطار التي توقعها الانسان من قبل يمكنه قبولها باعتبارات شتى وباسم العقل . لكن العادة المكتسبة في الماضي هي وحدها التي تقودنا في الأخطار غير المتظرة والفجائية .

- وجه الشبه - بين هذه الشجاعة الثانوية وبين الشجاعة الحقبة .

- التي يبتاها آتفا . ر . الباب السابق .

- يظنونهم الأشد قوة - تلك كانت شجاعة الجند المدربين التي ذكرت آتفا .

§ ١٤ - كما رأيناه - في الباب السابق .

- جميل - هذا هو التنبيه السابق آتفا .

§ ١٥ - في الأخطار الفجائية - إيضاح حسن لواقع لا جدال فيه . وعلى هذا يجب الانسان

بشجاعة "فيريوسوس" الذي لم يجرأ لما رأى بجاعة فيل "برهوس" .

١٦ § - وآخرا قد يكفى أحيانا جهل الخطر للظهور بالشجاعة . فالذين لا يستمدون ثباتهم إلا من هذا الجهل لا يختلفون كثيرا عن لا شجاعة لهم إلا بفضل الأمل في الظفر . لكنهم أيضا أقل استحقاقا للكرامة لأنهم ليس بهم أدنى احترام لأنفسهم ، في حين أن الآخرين يحترمون أنفسهم كثيرا ، فانهم على الأقل يقفون ثابتين بعض المحطات . أما الآخرون فانهم متى رأوا أنهم مخدوعون وأن الواقع على غير ما حسبوا ، أسرعوا الى الفرار . ذلك هو ما وقع "للأرجيين" الذين وقعوا على "الاسبارتين" ظانين أنهم من أهالي "ميسيونيا" .

١٧ § - يمكن اذن أن يرى جليا مما تقدم من هم أهل الشجاعة الحققة ، ومن ليس لهم منها إلا الظاهر النافه .

١٦ § - وآخرا - الضرب الخامس والأخير من ضروب الشجاعة وهو الشجاعة التي لا تجىء إلا من الجهل .  
 - أدنى احترام لأنفسهم - أعلن أن هذه هي فكرة أرسطر الحقيقية . وإن كانت عبارته قد استجبت تأويلات مختلفة .  
 - "للأرجيين" - "إكسينوفون" في تاريخ الإغريق ك ٤ ب ٤ ص ٣٩٧ طبعة فيرمان ديلوت يروى هذه الواقعة بنىء من التفصيل .

## الباب العاشر

الشجاعة هي دائماً شاقة جداً وهذا هو ما يجعلها أهلاً للاحترام - المصارعون - الفضيلة على العموم  
تقتضى ضحايا ومجهودات مؤلمة - غائمة نظرية الشجاعة .

§ ١ - ولو أن الشجاعة ترجع الى أحاسيس الخوف والطمأنينة إلا أن علاقتها  
بهذين الاحساسين ليست واحدة بعينها . فانها يزداد ظهورها في الاحوال التي هي  
موضع للخوف . والواقع أن الرجل الذي يعرف في تلك الظروف أن يظل ذا دم بارد  
ويبقى في وجه الخطر كما ينبغي أن يكون هو أشجع من ذلك الذي لا يفضل له الا في تجويد  
اختيار الاسباب لطمأنينته . § ٢ - حيثئذ يشترط في من يسمى شجاعاً الصبر على  
المشقات المؤلمة كما قد قيل . لذلك ترى أن الشجاعة لكونها أمراً صعباً جداً يكون  
الثناء عليها هو في غاية الانصاف . لأن احتمال الألم أصعب من الامتناع عن اللذة .  
§ ٣ - ومع ذلك ينبغي أن نفهم أن غاية الشجاعة هي دائماً شيء لذيذ جداً ،  
وأن الظروف المحيطة بها هي وحدها التي تمنعنا عن جاذبها القوي . يمكن أن يشاهد

- الباب العاشر - في الأدب الكبير ك ١ ب ١٩ وفي الأدب الـ أريد ك ٣ ب ١

§ ١ - الى أحاسيس الخوف والطمأنينة - راجع التنبيه الذي ذكرته فيما سبق على لفظ "الطمأنينة" .  
- في الأحوال التي هي موضع للخوف - ذلك في الواقع هو المعنى العادي للشجاعة في الأذهان . على  
أن المعنيين يشبه أحدهما بالآخر الى حد ما . ولا يستطيع الانسان أن يطمئن نفسه إلا حيث يكون الخوف  
محل .

§ ٢ - كما قد قيل - لاشك في أن أرسطو يشير بهذا الى قول أحد الشعراء وربما كان الى البيت  
المشهور الذي قاله "هزي بود" . "الأعمال والأيام" ص ٢٨٠ من طبعة « فيرين ديدو » وأظن  
أيضاً « فروطاغوراس » ص ٧٧ ترجمة فيكتور كوزان .



بسهولة شبه هذه الظاهرة في مباراة الجباز . فان الغاية التي يقصدها المصارعون هي حقا لذينة جدا لديهم . إنما هي التاج ، إنما هي الكرامات التي يطمعون فيها ، غير أن الضربات التي تصيبهم مؤلمة ، لأن المصارعين هم على كل حال من لحم وعظم . وكل التعب الذي يلقونه حقيق به أن يكون شاقا جدا . ولما أن المضار في ذلك عديدة ، والغرض المقصود هو مع ذلك غير جليل ، فيظهر أن لا شيء في كل ذلك يسحر النفس . § ٤ - اذا كان الأمر كذلك واذا أمكن أن يقال هذا بالنسبة للشجاعة أيضا ، يكون الموت والجروح عند الرجل الشجاع أمورا شاقا ، وأنه لا يتعرض لها إلا اذا كان مكروها . إنه يقتحمها لأن اقتحامها جميل ولأنه يكون من العار أن لا يفعل ، ولكن كلما كانت فضيلته كاملة ، وبالبيع سعادته تامة ، كان أسفه من الموت أشد ، لأن الحياة بالنسبة لرجل كهذا لها كل قيمتها ، وحرمانه النفس انفس النعم التي هو يقدرها حق قدرها ، ذلك إنما هو ألم شديد . ومع ذلك لا ينقص من شجاعته شيء ، بل ربما زادت لأنه يؤثر على كل هذه النعم الشرف الذي يكسبه في الحروب . § ٥ - على أنه في تماطلي كل الفضائل الأخرى بعيد على العمل بها أن يأتي بلذة ، ولا يمكن أن توجد فيها لذة الا بمقدار ما يقدر لغاياتها .

§ ٣ - في مباراة الجباز - لا يريد أرسطو مع ذلك أن يقول إن من الشجاعة أعمال الجباز . بل يورد فقط مثلا ليثبت أن الانسان يجهد أحيانا نفسه بالمعاب في سبيل مكافأة متبيلة .

§ ٤ - اذا كان الأمر كذلك... للشجاعة - التشبيه ليس غاية في الضبط وإن جزء الشجاعة عظيم جدا ما دام أنه رضا المريرة الذي يتولد من القيام بالواجب .

§ ٥ - بعيد على العمل بها أن يأتي بلذة . هذه هي فكرة " كنت " في مقاله الشهيرة على معقول الواجب . ولا أدري اذا كان أفلاطون والرواقيون يكونون من رأى " كنت " وأرسطو . راجع " انتقاد العقل المعلى " ص ٢٦٩ ترجمة برني .

٦٤ - على أنه لا شيء يمنع من أن يكون الجند الذين لا تحركهم أمثال هذه العواطف هم الأكثر مهابة والأشد قوة مع كونهم أقل شجاعة ومع أنهم ليس لهم منزلة أخرى . غير أنهم مستعدون لأن يقتحموا جميع الأخطار وليجعلوا حياتهم عوضا لأجر زهيد .

٧٤ - هاك ما لدينا أن تقوله عن الشجاعة . ويمكن الانسان بلا كبير عناء من أن يكون فكرة مضبوطة نوعا من ماهيتها مما قد ذكر .

٦٤ - لا شيء يمنع - يظهر أن هذه الجملة تتناق بما قد قيل آنفا على شجاعة الجند وأنها هنا ليست في محلها .

ان نظرية الشجاعة في الأدب الكبير وفي الأدب الى أو يديم واردة على هذا النحو تماما أو تقريبا . وإن أرسطو يفصل فيها كذلك نحمة أضرب للشجاعة . والفارق هو فقط أن هذه النحمة الأضرب ليست مرتبة على هذا الترتيب .

## الباب الحادى عشر

في الاعتدال (العفة) وأنه لا يطبق إلا على لذات البدن بل على بعضها فقط - لا يمكن أن يكون عدم الاعتدال في لذات البصر والسمع ، ولا يكون في لذات الشم إلا بالرواسطة - عدم الاعتدال يخص حاسة الذوق على وجه أخص وحاسة اللمس على العموم - مثل "فيلوكسين الأركسي" - خلق عدم الاعتدال الذى هو خلق مزرر ووحشى معا - عدم الاعتدال لا يتبع حتى باللس الا في بعض أجزاء البدن .

§ ١ - لتكلم على الاعتدال بعد الشجاعة لأنهما على ما يظهر فضيلتا الأجزاء

غير العاقلة للنفس .

قلنا ان الاعتدال هو الوسط القيم في كل ما يتعلق باللذات ، وإن تعلقه بالآلام مباشرة أقل من ذلك ، وليس التعلقان على سيرة واحدة ، ومع ذلك فان الفجور الذى يحتاج كل الحدود يظهر في الأشياء أعيانها على السواء ، ولتقتصر الآن على أن نعين من بين اللذات ما هي التي ينطبق عليها الاعتدال على وجه أخص . § ٢ - ولتقسم اللذات الى لذات الروح ولذات البدن ، وأتخذ مثلا لذلك الطمع وحب العلم . لا شك في أن من يشعر بأحد هذين الاحساسين يتمتع تمتعا حادا بالشيء الذى يحبه . غير أن جسمه لا يلقى أى انفعال ، بل نفسه هي التي تشعر بهما . لا يقال على انسان بالنسبة الى لذات من هذا القليل إنه معتدل أو غير معتدل . ولا بالنسبة

- الباب الحادى عشر - في الأدب الكبير ك ٢ ب ٨ وفي الأدب الى أويديم ك ٣ ب ٢

§ ١ - الأجزاء غير العاقلة للنفس - راجع ما سبق آتفا من تقسيم أجزاء النفس ك ١ ب ١١ ف ٩ إن الجزء غير العاقل هو ذلك الذى كل عمله أنه يطبع العقل ولا حظ له . هذا هو موضع الفضائل الأخلاقية كما أن الجزء العاقل هو مقر الفضائل العقلية .

- قلنا - راجع ما سبق ك ٢ ب ٧ ف ٣

§ ٢ - إنه معتدل أو غير معتدل - يمكن أن ينبه هنا التنبيه الذى أتاه أرسطو فيما يل فيها يختص بلذات النظر . ان الطمع وحب العلم يمكن أن يجاوز بهما الى أبعد مما ينبى . ويمكن أن يخطئ المرء فيها اما بالافراط واما بالترهط .

الى اللذات الأخرى التي ليست جثمانية . اذن الذين يحبون الثرثرة وحكاية القصص ويقضون أيامهم في أشد الأشياء تفاهة يمكننا أن نسميهم بحق الثرثارين . لكنا لا نسميهم عديمي الاعتدال لاهم ولا الذين يحزنون بلا حساب لفقد أموالهم أو أصدقائهم .

§ ٣ - الاعتدال ينطبق اذن على لذات البدن ، بل لا على كل اللذات البدنية بلا استثناء . لأن الناس الذين يتذوقون لذات البصر ويستمتعون مثلا باللذات التي تثيرها الألوان والصور والرسم لا يسمون البتة معتدلين ولا غير معتدلين . ومع ذلك يمكن أن يقزرا الى حد ما أنهم كذلك ، فالظاهر أنه حتى في اللذات من هذا القبيل يمكن إما أن يتمتع بها كما ينبغي ، واما أن يُفسق فيها سواء بالافراط أو بالتفريط . § ٤ - ويجري هذا المجرى بالنسبة للذات السمع . وربما لا يفكر البتة في أن يسمى عديمي الاعتدال حتى أولئك الذين يفرضون في تعاطي الموسيقى وأعمال التمثيل ، كما لا يسمى معتدلين أولئك الذين يتعاطونها كما ينبغي أن يكون .

§ ٥ - كما أنه لا يقال ذلك فيما يختص بالروائح إلا أن يكون غير مباشرة وبالواسطة . نحن لا نقول على هؤلاء الذين يحبون رائحة التفاح أو الورد أو البخور إنهم عديمو الاعتدال في أمر الروائح ، بل نقوله بالحري على أولئك الذين يحبون رائحة الأعطار والتوابل ، لأن الناس عديمي الاعتدال يتلذذون بهذه الروائح من حيث إنها تذكرهم أعيان الأشياء التي يرغبون فيها بشغف . § ٦ - وربما رأى أناس آخرون

§ ٢ - الاعتدال - هذا هو ميزه الحقيقي حينما يراد تمييزه بوجه عام وحينما لا يطبق على الملكات المنوية ببعض قيود لغوية .

§ ٥ - إلا أن يكون غير مباشرة - يعنى بالتذكير الذي تثيره هذه الروائح أو بالوجدانات التي توقظها .

- الأشياء التي يرغبون فيها بشغف - يعنى هنا لذات الحب كما يعنى هناك الأطعمة اللذيذة .

يتلذذون عند الجوع برائحة الأطعمة وحدها . حينئذ يكون تنقؤ اللذائذ من هذا القبيل من شأن الانسان غير المعتدل ، لأنه وحده هو الذى شد ما يرغب فى أشياء الاستمتاع هذه . § ٧ - الحيوانات غير الانسان لا تعرف اللذة التى تؤتيها هذه الانفعالات إلا بطريق الوساطة ، فالكلاب ليس لها بالضبط لذة فى الشعور برائحة الأرناب ، ولكن لها لذة كبرى فى أكلها وإنما الرائحة هى التى تؤتيها هذا الشعور . كذلك ليس للأسد لذة فى سماع خوار الثور، بل لذته فى اقتراسه . ولكنه أحس بسمع هذا الصوت أن الثور على مقربة منه ، وعلى هذا فذلك الصوت وحده هو الذى يظهر أنه يلذ له . كذلك لا يفرح الى هذا القدر بأن يرى أو يلقى "أيلا أو أى عذرية" بل يفرح لأنه سيلتهم فريسته .

§ ٨ - يرى حينئذ أن الاعتدال وعدم الاعتدال ينطبقان على تلك اللذات التى هى عامة أيضا للحيوانات الأخرى ، لذلك ترى علة القول بأن شهوات عدم الاعتدال هى غير جدية بالانسان وأنها سبعية . § ٩ - الحواس التى ترجع اليها هذه اللذات هى اللس والذوق ، بل الذوق ربما لا يظهر أنه منها إلا الى حد محدود جدًا ، أو أنه معطل تماما من تلك اللذات . فانه لا يمكن أن يصلح إلا للحكم على

§ ٦ - عند الجوع - يظهر أن هذا الاحساس محل العذرة بقدر ما هو غير إرادى .

§ ٧ - الحيوانات غير الانسان - يدعى أن الحيوانات ليست عديمة الاعتدال مادامت لا تستطيع مقارنة الفريزة التى تقودها .

- أيلا أو أى عذرية - هذه هى تعابير "هوميروس" بعينها . ر - الألياذة . التشيد ٣ البيت ٢٣ عند وصفه سرور الأسد الذى ميست جوعه .

§ ٨ - التى هى عامة أيضا للحيوانات الأخرى - يعنى لذات البدن دون أن يمكن مع ذلك أن يستد اليها الاعتدال أو عدم الاعتدال .

§ ٩ - إلا الى حد محدود جدًا أو أنه معطل تماما - هذه الملاحظة يظهر أنها غير مضبوطة ، وإن عدم الاعتدال فى كثير من الأحوال لا ينطبق إلا على حاسة الذوق . ولكن أرسطو يرد لذات الذوق

الطعوم . ذلك هو شأن أولئك الذين يتذوقون الأنبذة أو يذوقون الأظعمة وهم يطهونها ولكنهم لا يتلذذون بهذا التذوق، أو على الأقل ليس في هذا التذوق أن يجد الشراه لذتهم، بل هي في الاستمتاع ذاته الذي لا يحصل البتة إلا باللمس في لذات الأكل والشرب، كما في تلك التي تسمى لذات زهرة (فيتوز) . § ١٠ - فإن نهما مشهورا هو " فيلوكسين الايركسى " كان ينبغي أن يصير زوره أطول من زور " غرنيق " وهو يعتقد بحق أن لذته في البطنة كانت تأتي من حاسة اللمس وحدها . اللمس الذي هو أكثر جميع الحواس شيوعا هو المركز الحق لعدم الاعتدال، وذلك هو ما يجعله أحق باللوم . لأنه متى استرسل فيه الانسان فما ذلك من حيث إنه انسان، بل من حيث إنه حيوان . حينئذ هناك بعض الشيء مما هو يهين في التمتع بتلك اللذات، وعلى الأخص في المكوف عليها وحدها . فانه ينسرف فيها حينئذ أرفع اللذات التي يمكن أن يعطيها اللمس . أعني تلك التي تحصلها الرياضات والدلوك في الجباز والحرارة المنعشة التي تتولد عنها ، لأن اللمس كما يتمتع به الشره ليس في البدن كله ، بل هو ليس إلا في بعض أجزاء خاصة من البدن .

ال لذات اللمس ، لأن الأظعمة تلامس مباشرة سقف الحلق . ويظهر أن هذا الحلق محل نزاع ، وأظن أنه كان الأولى الاحتفاظ بالتمييز العادي بين الحواس .

§ ١٠ - " فيلوكسين الايركسى " . وفي بعض النسخ المخطوطة لم يذكر هذا الاسم . وفي الأدب ال اريديم ك ٣ ب ٢ قد ذكر أيضا هذا النهم المشهور . وربما كان ينبغي أن يترجم هكذا : " فيلوكسين ابن ايركسيس " . ولكنني آثرت العبارة الأخرى ، فان " ايركسى " كما هو معلوم مدينة في " صقلية " وان المطبخ الصقل كان ذا شهرة عظيمة في الأزمان القديمة .

- أكثر جميع الحواس شيوعا - فان جميع الحيوانات بلا استثناء لها هذه الحاسة كما للانسان .  
- الرياضات والدلوك - من الغريب وصفها بين اللذات وخصوصا جعلها لذات راقية بل أرق من اللمس . ذلك ذوق خاص .

## الباب الثاني عشر

بقية الاعتدال - الرغبات الطبيعية العامة - رغبات خاصة وصناعية - يخطئ الانسان نادرا في أمر الرغبات الطبيعية ، ويخطئ على الدال في الشهوات الخاصة بالانهاك فيها على أوضاع قليلة الملاءمة - الاعتدال في الآلام أصعب تعريفا منه في اللذات - عدم الشعور أمام اللذائذ هو شيء نادر وليس من الانسانية في شيء - مميزات الانسان المعتدل حقا .

§ ١ - بين الرغبات التي يمكن أن يشتمها الانسان بعضها ما يكون بالبدئية عاما لجميع الكائنات ، وبعضها خاص بنا كسبناه بإرادتنا التي تضربه علينا، فلذة الغذاء مثلا هي طبيعية محضة، لأن كل انسان يرغب في الغذاء جامدا أو سائلا متى أحس الحاجة اليه . وفي الغالب يشعربها بين الرغبتين معا كما يشعر على قول " هوميروس " " بالرغبة في صاحبة متى كان شابا في ربيع العمر " . § ٢ - ولكن كل الناس لا يشعرون بلا استثناء برغبات بعينها . فكل الناس ليس لهم أذواق واحدة بعينها . ومن ثم ترى كيف يظهر في هذا أن من الشيء ما هو خاص بنا، وهذا لا يمتنع مع ذلك من أن تكون الرغبة في حقيقة الأمر طبيعية تماما . لذات البعض ليست لذات الآخرين، وبالنسبة لكل واحد منا توجد أشياء أحل من أخرى مأخوذة بالمصادفة . § ٣ - حينئذ في أمر الرغبات الطبيعية من النادر أن يقع الخطأ، بل في الغالب أيضا لا يقع الخطأ إلا الى جهة واحدة أعنى الى جهة الافراط . حينئذ أكل الأغذية حتى العادية الصرفة أو شربها الى أن يشبع الانسان فوق الحد، ذلك

- الباب الثاني عشر . § ١ - على قول " هوميروس " - الاياذة . النشيد ٢٤ البيت ١٢٩

§ ٢ - أن من الشيء ما هو خاص بنا - وهل يقف أرسطو على أمر هو من البساطة والبدئية

بهذا المقدار .

§ ٣ - من النادر أن يقع الخطأ - فان الأذواق المضادة للطبع هي في الواقع أذواق استثنائية .

ذهاب بالكمية التي يتناولها الى ما وراء ما يقتضيه الطبع ما دام أن الطبع يقنع بان يؤتينا مجرد الرغبة في سد الحاجة . لذلك يسمى نهمين وبطنين أولئك الذين يُرضون هذه الرغبة الى ما وراء حدّ الضروري . وهؤلاء هم دائماً تقريباً طبائع خسيسة تسقط أنفسها بهذه الرذيلة .

§ ٤ - غير أنه على الأخص في أمر اللذات الخاصة يرتكب غالب الناس الخطايا والخطايا الأكثر تنوعاً . لأن الناس الذين يسمون بأسماء مختلفة كذلك تبعاً للشهوات التي تستولى عليهم يجرمون، سواء بمجهّم أشياء لا ينبغي حبها، أم بأنهم أحبوها بلا حدود ، أم بأنهم يستمتعون بها بصورة غير مهيبة كما هو شأن العاصي، أم بأنهم يستمتعون بها لا كما يليق الاستمتاع أو في وقت غير لائق . وهكذا يقترف الناس عديم الاعتدال إفراطات من جميع تلك الجهات، فتارة يتلذذون بأشياء لا يحق أن تلذّ لهم لأنها مكروهة، وتارة في الأشياء المباح الاستمتاع بها يجاوزون بالاستمتاع الحدود ويتعاطونه كما يتعاطاه أجنبي الناس .

§ ٥ - حسبنا هذا القدر في إيضاح أن عدم الاعتدال هو إفراط في أمر اللذات وأنه مذموم .

§ ٦ - أما المشاق فإنه لا يكفي في الاعتدال كما هو الحال في الشجاعة أن يقدر الإنسان على معاناتها ليستأهل لقب المعتدل، وليستأهل لقب عديم الاعتدال إذا هو لم

§ ٤ - في أمر اللذات الخاصة - فقد ميز أرسطو آتفا صنفين من اللذات : اللذات العامة بلبع الحيوانات، واللذات الخاصة بالإنسان . ويمكن أيضاً أن يفتى بذلك اللذات التي هي شخصية لطائفة من الأفراد أو لأخرى . وربما كان هذا المعنى هو الأفضل .

§ ٥ - في أمر اللذات - بناء على ما تقدم يكون الأولى هو تحديد المعنى فيقال : « بعض اللذات » .

§ ٦ - لا يكفي ... أن يقدر الإنسان على معاناتها - ينبغي فوق ذلك أن يمانها بنوع من الرق، وهذا هو الذي يقرر معنى الاعتدال . ولكن الاعتدال في حقيقة الأمر يكاد لا يتعلق إلا باللذة، فلا يقال على



يستطع احتمالها ، وغاية ما في الأمر أن عديم الاعتدال في هذا هو الانسان الذي يتألم أكثر مما يلزم لفوات ما يرضيه ، ويمكن أن يقال في هذا المعنى إن اللذة هي التي تسبب ألمه . ومن جهة أخرى يستحق الانسان اسم المعتدل والحكيم اذا هو لم يتألم من فقد اللذة ومن الحرمان الذي يتجشمه . على ضد ذلك عديم الاعتدال فانه لشذ ما يرضب في كل ما يمكن أن يلذ له وعلى الأخص ما هو أذ عنده . فان شهوته وحدها تقوده وتملك عليه أمره في إثثار موضوع لذاته على بقية الأشياء التي يضعي بها في سبيلها . لذلك هو يألم الألم الحاد طول ما هو يرغب وحينما يفوته موضوع آماله . لأن الرغبة هي دائما مصحوبة باحساس ألم . وإني لأعترف مع ذلك بأن من الغريب أن يقال إنها اللذة هي التي توجد الألم .

§ ٧ - ليس كثيرا في الناس من يخطئون بالتفريط من جهة اللذات ويتمتعون بها أقل مما ينبغي . إن حساسية كهذه لا تكاد تكون من خواص الطبع الانساني . فان الحيوانات الأخرى تميز على الأقل مواد غذائها ، تحب بعضها وتكره البعض الآخر . لكنه اذا كان هناك كائن لاشيء عنده موضوع لذة ويشعر بعدم الرغبة حقيقة في أي شيء من الأشياء جميعها فهذا الكائن هو خارج الانسانية تماما . إنه ليس له اسم ، لأنه في الواقع لا وجود له البتة .

رجل إنه معتدل من أجل أنه يستطيع أن يكون له سلطان على ألمه . ومن المحتمل أن هذا الفرق القوي الدقيق كان سائفا في اللغة اليونانية كما هو في لغتنا (الفرنسية) .

- اذا هو لم يتألم من فقد اللذة - وعلى هذا المعنى يكون لفظ الاعتدال يمكن أن يكون ما صدقه في الفرنسية كما صدقه في اللغة الإغريقية تقريبا .

§ ٧ - من يخطئون بالتفريط - وبما كان أرسطو لم يتبسط في هذا الضعف الملازم للطبع الانساني مثل ما فعل أفلطون من إيضاحه إياه إيضاحا حكيما .

§ ٨ - الانسان الحكيم المعتدل يعرف أن يتخذ هنا الوسط المناسب . فهو لا يتذوق هذه اللذات التي يَشْفَف بها عديم الاعتدال ، بل هو يشعر بالحري بكراهة لهذا الاستهتار . وعلى العموم لا يتمتع البتة بهذا الذي لا ينبغي التمتع به . ولا يعكف على الاستمتاع بأى شيء كائن ما كان . كذلك لا يتألم الى ما فوق الحد من حرمان . وغباته هي دائماً معتدلة على السواء ولا يتعدى الحدود البتة . كذلك هو لا يتعسف في مأربه ، وعلى العموم يتقى جميع الخطايا من هذا القبيل ، ويبحث بقدر وبالوسيلة الملائمة عن اللذات التي تفيده الصحة والعيشة الراضية ، بل يتعاطى اللذات التي لا تضر البتة بتلك ، والتي ليست ضدّ اللياقة ولا فوق ثروته . لأن الذي يتمشى هكذا يقدر مثل هذه اللذات بأكثر مما تساويه . غير أنه ليس لدى الحكيم مثل هذا الضعف ولا يعمل البتة إلا ما يقتضيه العقل القيم .

§ ٨ - الانسان الحكيم المعتدل - هذه اللوحة من وصف الإنسان المعتدل غاية في الإحكام والجمال .  
 - ما يقتضيه العقل القيم - هذا المبدأ قد صار الصيغة العامة للرواقية ، وفي الحقيقة أن جميع مبادئ علم الأخلاق متطوية تحت هذا المبدأ الذي جعله أفلاطون قبل أرسطو من الأهمية بمكان عظيم .

## الباب الثالث عشر

المقارنة بين عدم الاعتدال وبين الجبن - عدم الاعتدال يظهر أنه أدخل في باب الإرادية ، لأنه ليس لانتيجة اللذة التي يطلبها الانسان بالطبع - عدم اعتدال الاطفال وسوء سلوكهم - يلزم الرجل أن يسير رغباته على مقتضى العقل ، كما أن الطفل يجب أن يخضع الى أوامر مربيه - خاصة نظرية الاعتدال .

§ ١ - يظهر أن عدم الاعتدال هو فعل أدخل في باب الإرادية من الجبن . فان منشأ اللذة ، أما الآخر فهو مسبب دائماً عن ألم . والانسان يطلب أول هذين الاحساسين في حين أنه يفر من الثاني . § ٢ - زد على هذا أن الألم يهدم طبع الكائن الذي يعانيه ويفسده ، أما اللذة فلا يحصل منها ما يشابه ذلك ، فهي إذن تتعلق بإرادتنا أكثر منه . ومن ثم ترى كيف أنها يمكن أن تجزئ علينا اللوم بحق . وأسهل ما يكون على الانسان أن يعتاد الوجدانات التي تولدها . وفرص اللذة التي تسنح في الحياة صديده ، وهذه العادات لا خطر منها بحسب الظاهر ، ولكن الأمر على ضد ذلك تماماً بالنسبة لموضوعات الخوف . § ٣ - ومع ذلك فان الجبن لا يظهر أنه لإرادى على السواء في جميع الأحوال متى حُص على وجه التفصيل . فانه إذا لم يكن مباشرة ألماً في ذاته فعلى الأقل الظروف التي يقع فيها تسبب للانسان ألماً يخرججه عن رشده

الباب ١٣ - § ١ - أدخل في باب الارادية من الجبن - لما كان تحليل الاعتدال قد أتى بعد تحليل الشجاعة ، كان من الطبيعي إجراء المقارنة بين المتقابلين : عدم الاعتدال والجبن .

§ ٢ - تجزئ علينا اللوم بحق - ومع ذلك فان الجبن تجزئ علينا من اللوم أكثر مما يجزئ عدم الاعتدال ، فانه في يظهر أشد امتناناً وأشد تضاداً لكرامة الانسان .

§ ٣ - لإرادى على السواء في جميع الأحوال - ربما كان هذا هو السبب في جملة أشد عاراً . إذ يجزئ الانسان عن إنسانيته فلا يبق فيه الا بهيمته التي هي مستعدة لطاعة جميع الفرائز التي تسلط عليها وتسيطرها . - يخرججه عن رشده - ومنه من ضبط نفسه حتى في الظروف المصيبة التي يكون فيها للواجب

ويدفعه الى حد أن يُلقى أسلحته أو أن يرتكب أفعالا أخرى موجبة للعزة . ذلك هو ما يجعله يظهر حينئذ أنه إكراه حقيقى . § ٤ - بالنسبة لعدم الاعتدال الأمر على ضد ذلك ، فان كل واحد من الأفعال الخاصة التى يخلى المرء نفسه تأتياها هى إرادية ما دام أنها نتيجة رغبته وميله . غير أن النتيجة العامة أقل إرادية ، لأنه لا أحد يرغب فى أن يكون عديم الاعتدال وفاجرا . § ٥ - ونحن نطبق هذه الكلمة عينها ، كلمة عدم الاعتدال وسوء السلوك على خطايا الأطفال ، لأن فيها وجه شبه . ولا يهتما الآن أى الخطيئتين سميت الأخرى باسمها ، لكن يدهى أن الترتيب الزمانى يقتضى أن الثانية تلت اسمها عن الأولى . § ٦ - يظهر أنه ليس بلا حق أن قد انحرف هكذا معنى هذه الكلمة ، لأنه ينبى أن يرد الى الاعتدال وأن يهدب تهديا كل ما من شأنه أن يؤدى الى الميل للأشياء الوضيعة وينمو بعد ذلك بكيفية خطيرة . وهذه بالضبط هى الحال التى فيها الرغبة والطفل . الأطفال لا يعيشون كذلك إلا من الرغبة ومن الشهوة ، ولا شىء يعادل فيهم حبهم الجامح للذة . § ٧ - اذا كان حينئذ جزء النفس هذا ليس مطيعا ولا خاضعا للجزء الذى ينبى أن يتسلط عليه

- إكراه حقيق - هذا حق ولكن كان يجب عليه منذ زمان طويل أن يروض نفسه .

§ ٤ - النتيجة العامة أقل إرادية - هذه الملاحظة يمكن أن تطبق أيضا على جميع الرذائل . وعلى

هذا المعنى قال أطلاطون إن الرذيلة غير إرادية .

§ ٥ - على خطايا الأطفال - لفتنا ( الفرنسية ) ليست كالثقة اليونانية فى صلاحيتها لهذا الاخلاق .

ولا يمكن أن يقال على الأطفال إنهم عديمو الاعتدال مهما بلغ أمر تزقيمهم وعدم طاعتهم .

§ ٦ - أن قد انحرف هكذا معنى هذه الكلمة - وعلى هذا فى اللغة اليونانية قسما هذان المعنيان

مختلفان الى حد لا يمكن أن تطبق عليهما الكلمة بينما بدون شطط ما .

- الرغبة والطفل - هذا التصريح هو الذى أفضى الى التعبير بجملة واحدة .

§ ٧ - جزء النفس هذا - الذى لا عقل فيه بذاته والذى كل أهلية أنه بطبع العقل .

فانه ينبو الى حد بعيد، لأن ذوق اللذة ليس قابلا للشبع وأنه يتولد من كل الجهات في قلب الذي لا يقوده العقل . زد على هذا أن كل تعاطٍ للذة يزيد أيضا العادة الأخلاقية التي تتقابلها ، ومتى كبرت هذه الشهوات واشتدت قوتها الى حد الاكراه فانها تطارد العقل نفسه تماما . فيلزم حينئذ أن تكون اللذات معتدلة قليلة العدد ، وأن لا يكون بها شيء ما مضاد للعقل . § ٨ - متى عرف الانسان أن يطيع أوامر العقل ، أمكن أن يسمى مطيعا مؤدبا ومعتدلا . وهذه الطاعة التي يجب على الطفل أن يظهرها في كل سلوكه بالنسبة لأوامر مربيه هي الطاعة التي يجب على الجزء الشهوى للنفس أن يؤديها للعقل . § ٩ - على هذا فالجزء الشهوى من نفس الانسان المعتدل لا ينبغي البتة أن ييطن إلا الرغبات المطابقة للعقل الذي يقرها . لأن العاقل كالعقل ليس له غرض آخر إلا الخير . فهو لا يرغب إلا فيما ينبغي ، ويرغب فيه كما ينبغي ، ومتى ينبغي أن يرغب فيه . وذلك هو أيضا بالضبط ما يأمر به العقل . § ١٠ - هالك ما تكلمنا يزيد أن تقول على الاعتدال .

- فيلزم حينئذ أن تكون - قاعدة غاية في الحكمة تجب تطبيقات منصفة سواء في تربية الأطفال أم في الحياة .  
 § ٨ - مطيعا مؤدبا - قد استخدمت الفاظا يمكن تطبيقها أيضا على الطفل حتى يمكن استمرار المقارنة التي يجريها أرسطو .  
 - الجزء الشهوى - المحرر عن العقل ر . فيما سبق ك ١ ب ١١ ف ٩  
 § ٩ - الا الرغبات المطابقة للعقل - إن أرسطو لا يطلب من الطبع الانساني الا ما هو قادر على عمله . فن المحقق أن رغبات النفس المهذبة والمطبوخة منذ زمن طويل على عادات الفضيلة لا بد أن تصير خالصة من كدر الشوائب مهذبة كالنفس ذاتها فلن تكون رغبات فاجرة ولا غير قابلة لأن تتحقق .

### اتهى الجزء الأول

ويليه الجزء الثانى ، وأوله : " الكتاب الرابع "

## اصلاح خطأ

التصدير :

صواب	خطأ	سطر	صفحة
للأمير	للأمين	٥	٤٥
ابن	بن	٥	٤٥
ومساعدوهم	ومساعدتهم	١٦	٤٥
على طريقة التوفيق	على التوفيق	٨	٤٦
باللغات	باللغة	١٢	٥٢

الجزء الأول :

صواب	خطأ	سطر	صفحة
انخطابة } رفق كل موطن يذكر فيه البيان يكون المراد به ترجمة ( ريطوريقا )	البيان	٣٥	تعلق
بشقهما	بشهما	٤	٣٩ مقدمة
يمكن أن لا يكون ... ولكنها ما ينقلونه	يمكن أن يكون	١٤٨	تعلق
شيشرون	شميشرون	١٦٧	تعلق
زل	رل	١٩٢	تعلق
الصنعة	الصفة	٤	١٩٣ متن



(مطبعة دارالكتب المصرية ١٩٢٢/٢٣/١٥٠٠)





بجته التأليف والترجمة والنشر سنة ١٩١٤

---

علم الأخلاق

الى

نيقوماخوس

---

”الجزء الثاني“



# علم الأخلاق

إلى

نيقوماخوس

تأليف

أرسطوطاليس

ترجمه من اليونانية الى الفرنسية وصدره بمقدمة ممتعة في علم الأخلاق  
وتطوراتاه وعلق عليه تعليقات تفسيرية

بارتلى ساتيلير

أستاذ الفلسفة اليونانية في الكوليج دى فرنس ثم وزير الخارجية الفرنسية

ونقله الى العربية

أحمد لطفى السيد

مدير دار الكتب المصرية

الجزء الثانى

مطبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة

١٩٢٤ - ١٩٢٤ م



# فهرس

## الجزء الثاني من علم الأخلاق

### الكتاب الرابع

#### تحليل الفضائل المختلفة

صفحة

- الباب الأول : في السخاء - حدّ السخاء - السرف - البخل - الميزات العامة للسخاء -  
الفضائل النجبة التي يستنبها - السخاء يجب أن يقدر بمقياس ثروة الذي يعطى - السخي  
لا يشعر أكثر من اللازم بخسارة المال - إنه سهل في المعاملة - السرف أقل من البخل  
كعبرا في استحقاق الدم ولو أن نتأججهما في الغالب واحدة - البخل لا يشفى - الفروق  
المختلفة للبخل ... .. ١
- الباب الثاني : الأريحية - حدّها والفرق بينها وبين السخاء - التفريط والإفراط بالنسبة  
للأريحية - خواص الأريحيّ - مفاصده وطريقته في فعل الأشياء - النفقات التي تخص  
بالأريحية - النفقات العمومية، النفقات الخصوصية - الإفراط في الأريحية - ظاظة  
التبهرج ونيزه عن الذوق - التفريط في الأريحية - الحفارة ... .. ١٤
- الباب الثالث : في المروءة - حدّها - الرذيلتان المتقابلتان - صغر النفس والفخر الباطل -  
المروءة لا غرض له إلا الشرف - إنه أفضل الناس - اعتدال المروءة في كل حال من حالات  
اليسار والإعصار - مزايا المركز الكبير تمي المروءة - رفة المروءة وعزته - شجاعته -  
زاهته - استقلاله - أناته وتناقله - صراحتة - وقاره - تحايل المروءة - الرجل  
بلا عظم في النفس - الأحق الضخور ... .. ٢١
- الباب الرابع : الوسط القويم بين طمع في المجد غال وبين قعود تام عنه ليس له اسم خاص -  
إنه بالنسبة للمروءة كالسخاء بالنسبة للأريحية - المعنى المهم للفظ « طماع » الذي يطلق أحيانا  
على جهة الحسن وأحيانا على جهة التبع - الوسط القويم لا اسم له في كثير من الفضائل  
٣٢

صفحة

- الباب الخامس : في اللحم - إنه وسط بين سرعة الفضب والبلادة - وصف اللحم والطرفين المتضادين - في الخلق الشرس - الناس الأشراس يفضون بسرعة ويهدون كذلك - الناس الحقاد هم على ضد ذلك - صعوبة الضبط في تعيين الحدود التي فيها يجب أن يكظم الغيظ ٣٤
- الباب السادس : في روح الاجتماع - الانسان الرضى والانسان الذي يبحث أكثر مما يلزم ليُرضى - الوضع الوسط في هذا الخلق يقرب من الصداقة - الانسان الذي يحاول أن يرضى يجب أيضا أن يكون على شيء من الثبات في بعض الأحوال ، ويجب أن يعرف كيف يؤلم عند ما يلزم - إنه يعرف أيضا كيف يعامل الناس تبعا لأقدارهم - العيوب المقابلة لهذا الخلق - الوضع الوسط في هذا النوع لم يسم باسم خاص ... .. ٣٩
- الباب السابع : في الصدق وفي الصراحة - إنها وسط بين الضخفة الفاوتة التي تقتضى للفخور خللا ليست له وبين الترفع الذي يصغر حتى ما له من الخلال - خلق الصدوق - إنه يكره الكذب ويبتئبه في الأشياء الصغيرة كما في الأشياء الكبيرة - الصلف والخداع - أسبابهما المترعة - الخلق المترفع أو الساخر - سقراط - التهكم متى كان معتدلا مستحب ومقبول ٤٢
- الباب الثامن : في ملكة المزاح - الرجل الأنيس يعرف أن يلتزم الوسط القويم بين الرجل المسخرة الذي يمتنى دائما بإضحاك غيره وبين الرجل العيوس الذي لا يتش البتة - حدود المزاح المستطاب - مثال الفكاهة القديمة والفكاهة الحديثة - القاعدة التي يعرف أن يلتزمها الرجل الحسن الترية - الخلاصة ... .. ٤٨
- الباب التاسع : الحياء والخجل - إنما هو أولى به أن يكون تفرجا جسيما منه فضيلة ، وأنه لا محل له إلا في الشباب . ولماذا ؟ لأنه بعد ذلك الخجل الذي ينحصر في أن يجر وجه المرء مما فعل لا يمكن البتة أن يلحق الرجل العادل الذي لا يأتي البتة شرا . على أن الخجل يدل على إحساس بالشرف ... .. ٥٢

## الكتاب الخامس

### نظرية العدل

- الباب الأول : في العدل - حده - المقابلة المائة للاضداد ، وعلى الخصوص الضدين : العادل والظالم - المعاني المختلفة التي نعنيها بكلمة العدل - رابطة العدل بالقانونية وبالمساواة - العدل يتعلق على الخصوص بالأغيار ، فليس شخصا محضا ، وهذا هو الذي يفرق الفرق بينه وبين الفضيلة التي يشتهبها ٥٥

- الباب الثاني : التمييز بين العدل أو الظلم وبين الفضيلة أو الرذيلة - العدل هو نوع فضيلة متميز عن الفضيلة على العموم كما أن الجزء متميز عن الكل - يلزم التمييز أيضاً بين العدل أو الظلم بمعناه العام وبين العدل أو الظلم في حالة خصوصية - عدل الأفعال هو في العادة مطابق للقانونية - يجب تمييز نوعين من العدل : عدل توزيعى سياسى واجتماعى ، وعدل قانونى وهو يضى - إن علاقات الأهالى بينهم هي نوعان إرادية ولا إرادية ... .. ٦٢
- الباب الثالث : النوع الأول للعدل - العدل التوزيعى أو السياسى يشبه المساواة - العادل هو وسط كالمساوى - العدل يقتضى بالضرورة أربعة حدود : شخصين يوزن بينهما وشيئين يسدان الى الشخصين ، ولكنه يجب أن يمتد بالاستحقاق الخاص للشخصين وتلك هي النقطة الصعبة - العدل الموزع يمكن إذن أن يمثل بنسبة هندسية فيها أربعة حدود تكون على النسب التي قدرها الرياضيون ... .. ٦٨
- الباب الرابع : النوع الثاني للعدل - العدل القانونى والمعوض - لا ينبغي أن يجعل القانون أى اعتبار للأشخاص ، بل يجب أن ينصرف فقط الى تقرير المساواة بين الخسارة التي يسببها الواحد وبين الربح الذي يربحه الآخر في العلاقات التي ليست إرادية ، وهذا النوع من العدل هو نوع من التناسب الحسابى - بيان بالرسم - محصل هذه النظرية العامة للعدل ... .. ٧٢
- الباب الخامس : المثل بالمثل أو القصاص لا يمكن أن يكون قاعدة العدل - خطأ الفيتاغورسيين - قاعدة المثل بالمثل التناسبية في إسداء المعروف هي رابطة الجمعية - قاعدة المعارضة : مركز العملة في جميع العقود الاجتماعية ، وإن مركز العملة هذا باعتبارها مقياس كل شئ إنما هو اصطلاحى صرف - الحد العام للعدل وللظلم ... .. ٧٨
- الباب السادس : في أركان الظلم والجريمة وشروطهما - يجوز أن يرتكب الانسان جناية دون أن يكون جانياً مطلقاً - في العدل الاجتماعى والسياسى - في القاضى المدنى وولاياته السامية وثوابه الشريف - حق الأب واليـد لا يمكن أن يختلطا بالحق السياسى - بين الزوج وزوجه نوع من العدل السياسى ... .. ٨٦
- الباب السابع : في العدل الاجتماعى وفي القانون المدنى والسياسى يلزم التمييز بين ما هو طبيعى وما هو قانونى محض - الأشياء الطبيعية وإن لم تكن غير متغيرة إلا أنها مع ذلك أقل محلاً للتغيير من القوانين الانسانية - يوجد تحت كل نص خاص من القانون مبادئ عامة لا تتغير البتة - التمييز بين الجريمة الخاصة وبين الظلم على العموم ... .. ٩٠



صفحة

الباب الثامن : العمل ركن ضرورى للجريمة أو للظلم - الأفعال اللاإرادية أو التى أزمنا إياها  
قوة قاهرة ليست آتاما - فى سيق الإصرار - الغضب فذر لبعض الأفعال التى يجير اليها -

فى الخطايا التى يمكن العقوبتها وخطايا التى ليست محلا للعفو ... .. ٩٣

الباب التاسع : إبطال بعض تعريفات للظلم - خطأ «أورفيد» - الظلم الذى يرتكبه الانسان  
دائما إرادى ، والذى يقع عليه ليس كذلك فى الواقع - رد بعض اعتراضات - تعريف  
أوفى للظلم - لا يمكن الانسان أن يرتكب ظلما فى حق نفسه - «غلقوس» و«ديويد» -  
فى قسمة ظالمة الأثم هو الذى يفعلها لا الذى يقبلها - واجبات القاضى - صعوبة العدل  
وعظمه - الطبقة الخاصة التى تستطيع إتيانه - أنه فى أصله فضيلة إنسانية ... .. ٩٨

الباب العاشر : فى العدالة - علاقاتها بالعدل والفروق بينهما - العدالة فى بعض الأحوال  
فوق العدل قسمة على ما يحدده به القانون - يجب أن يستعمل القانون بالضرورة صيفا عامة  
يمكن أن لا تنطبق على جميع الأحوال الجزئية - العدالة تصحح القانون وتكمله - تعريف  
الرجل العدل ... .. ١٠٦

الباب الحادى عشر : لا يمكن أن يكون الانسان ظالما فى حق نفسه حقا - فى الانتحار -  
للمعية حتى فى كراهته - أنه جناية على الجمعية - احتمال الظلم خير من ارتكابه - إيضاح هذا  
الرأى القائل بأن الانسان يمكن أن يكون ظالما لنفسه - جزء النفس يمكن أن يكون ظالما  
لجزء من الأجزاء الأخرى - تمام نظرية العدل ... .. ١٠٩

## الكتاب السادس

### نظرية الفضائل العقلية

الباب الأول : فى الفضائل العقلية - ضرورة إيتاء النظريات السابقة ضبطا أوفى - عدم كفاية  
القواعد العامة - لإيضاح الفضائل العقلية حتى الإيضاح يلزم درس النفس - فى العقل جزآن  
مميزان أحدهما ليس مختصا إلا بالعلم والمبادئ الأزلية وغير المتحولة ، والثانى الذى يعادل  
فى الأشياء الممكنة ويمسها - الوظائف المختلفة فى نفس الانسان للاحاساس وللذكاء  
وللفرزة - أن الاختيار الحر للنفس المستنزفة بالعقل إنما هو مبدأ الحركة - الاختيار والمعادلة  
لا ينطبقان البتة إلا على المستقبل ... .. ١١٢

## من علم الأخلاق

صفحة

- الباب الثاني : للفن خمس وسائل للوصول الى الحق : الفن ، والعلم ، والتدبير ، والحكمة ، والعقل - في العلم - تعريف العلم - ما يعلم لا يمكن أن يكون على خلاف ما يعلم - موضوع العلم ضروري غير متحول وأبدي - العلم يؤسس على قواعد غير قابلة للبيان يحصلها الاستقراء وعليها يبنى القياس لتستخرج منه نتيجة حقيقية - ولكنها أقل وضوحاً منها - الاستشهاد بالقياس ... .. ١١٩
- الباب الثالث : في الفن - تعريف الفن - أنه نتيجة ملكة الإنتاج لا نتيجة الفعل بالمعنى الخاص - أنه لا ينطبق إلا على الأشياء الحادثة والتي يمكن أن تكون أو لا تكون وفائدة العقل الحق - عدم المهارة ليس إلا خطأ العقل ... .. ١٢٢
- الباب الرابع : في التدبير - تعريف التدبير - أنه لا ينطبق إلا على الأشياء الحادثة - الفروق بينه وبين العلم والفن - مثال بيركليس - التأثير السلبى لانتعالات اللذة والألم على التدبير وعلى سلوك الانسان - التدبير متى كسبه الانسان لن يفقده بهد ... .. ١٢٤
- الباب الخامس : في العلم وفي الفطنة - الفطنة أو الفهم هو الملكة التي تعرف مباشرة المبادئ غير القابلة للايضاح - الحكمة أو الحدق الكامل يجب أن تعتبر أرق درجات العلم ، فهي تسمو على الخيرات الانسانية والمنافع الشخصية - "فيدياس" و"فولقريط" و"انقزاغور" و"طاليس" التدبير الذي هو عمل محض يجب على الخصوص أن يكون على معرفة بالتفاصيل والواقعات والخصوصية ... .. ١٢٨
- الباب السادس : علاقة التدبير بعلم السياسة - أنه لا يختص إلا بالفرد ويرتب منافع الشخصية على ما ينبغي - المنفعة الفردية لا يمكن أن تنفصل عن منفعة العائلة ولا عن منفعة الملكة - لا يمكن الشبهة أن تكون مدبرة لأن التدبير إنما يتم للره بالتجربة الطويلة - التدبير لا يمكن أن يشبه بالعلم وإنه لأقرب الى الإحساس ... .. ١٣٣
- الباب السابع : في المعادلة - معيزات المعادلة الحكيمية - أنها تتخالف العلم - أنها تقتضى دائماً بحثاً وتقديراً - أنها ليست أيضاً مصادقة ولا رأياً مجرداً - تعريف المعادلة الحكيمية - أنها حكم قويم منطبق على ما هو نافع حقيقة - أنها يمكن أن تكون مطلقة أو مقيدة ... .. ١٣٧
- الباب الثامن : في الفطنة أو الفهم ، وفي البلادة - الفطنة لا تشبه بالعلم ولا بالرأى - أنها تطبق على الأشياء أعيانها التي يطبق عليها التدبير ، وأنها تظهر على الخصوص في مرعة الحفظ وفهم الأشياء - في الذوق السليم ... .. ١٤٠

## فهرس الجزء الثانى

صفحة

- الباب التاسع : جميع الفضائل العقلية ترمى الى غرض واحد - أنها جميعا تنطبق على الأحداث  
أى على الحدود الدنيا والأخيرة ، وأنها على العموم هبات من الطبع ، وأنها لا يمكن أن  
تكتسب ، وأنها تتكون وتنمو مع السن - الأهمية التى يجب تعليقها برأى الأشخاص المجزيين  
والشيوخ ... .. ١٤٢
- الباب العاشر : فى المنفعة العملية للفضائل العقلية - المقارنة بين الحكمة والتدبير - الحكمة  
ليس غرضها الأصلى السعادة - التدبير يبصر المرء بوسائل الوصول الى السعادة لكن فى الحقيقة  
لا يصيره أشد كياسا فى الحصول عليها - ومع ذلك فان الحكمة والتدبير هما كالتفضيلة يساعدان  
المرء فى الحصول على السعادة بأن يتخذ مجهوده غرضا مدروسا - فى الحقيق فى سلوك الحياة -  
علاقته بالتدبير - أنه لا تدبير بلا تفضيلة ... .. ١٤٥

- الباب الحادى عشر : فى الفضائل الطبيعية - الفضائل التى تتلقاها عن الطبع ليست على المعنى  
الخاص فضائل مالم يترها العقل وتقوها بعبادة اختيارية - نظرية سقراط على طبع التفضيلة  
حققة فى جزئها باطله فى الجزء الآخر - التفضيلة لا يمكن أن تشبه بالعقل ولكن لا تفضيلة بدون  
عقل - التدبير هو مع ذلك أسفل من الحكمة وهو لا يعمل إلا لها ... .. ١٥٠

## الكتاب السابع

### نظرية عدم الاعتدال واللذة

- الباب الأول : موضوع جديد للدرس - الرذيلة - عدم الاعتدال والبيمية - التفضيلة  
المضادة للبيمية هى بطولها توشك أن تكون قدسية - كلمة الاسبارتيين - الخط الذى يتبع  
فى هذه البحوث الجديدة بدأيا عرض الوقائع والآراء المقبولة على الوجه الأعم ثم مناقشة المسائل  
الانلافية - فى الاعتدال والبيات على المكروه - رأى مقبول فى هذا الموضوع ... .. ١٥٥
- الباب الثانى : إيضاح عدم الاعتدال - يكون الانسان عديم الاعتدال وهو عالم أنه كذلك -  
تفنيد سقراط إذ يقرر أن الرذيلة ليست البتة إلا نتيجة الجهل - ردود على هذه النظرية -  
فروق متنوعة بين الاعتدال وعدم الاعتدال على حسب الأحوال - "يوتوفريم سوفوكل" -  
أخطار السفاط - فى عدم الاعتدال المطلق والعالم - خاتمة المسائل الأولى فى عدم  
الاعتدال ... .. ١٥٩

- الباب الثالث : هل يعلم عدم الاعتدال الخطيئة التي يرتكبها ؟ هل ينطبق عدم الاعتدال على كل شيء ؟ أم هل ينطبق فقط على أمور من صنف معين ؟ بالبديهة الخطيئة أعظم خطورة متى كان مرتكبها عالميا - إيضاح الخطأ الذي يقع فيه عدم الاعتدال - يجوز أن يعرف القاعدة العامة دون أن يعرفها في الحالة الجزئية التي فيها يفعل ويطبقها عليها - قياس الفعل - عدم الاعتدال لا يعرف الا الحد الأخير ولا يعرف الحد الكلي - التركة النهائية لنظريات سقراط الذي يعتقد أن الانسان لا يفعل الشر إلا بسبب الجهل ... .. ١٦٤
- الباب الرابع : ماذا ينبغي أن يعني بعدم الاعتدال مأخوذاً على إطلاقه ؟ - الأنواع المختلفة للذات والآلام - الذات الضرورية الناتجة عن حاجات البدن - الذات الارادية - عدم الاعتدال والاعتدال يتعلقان على الخصوص بالذات الجثمانية - التفريق بين الرغبات المشروعة والمحمودة وبين التي ليست كذلك - في رغبات هذا النوع الأول الافراط وحده هو المذموم "يوني" و "ساطيروس" - عدم الاعتدال والاعتدال المقابلان للعبور والقناعة ... .. ١٧١
- الباب الخامس : في الأشياء التي هي مقبولة بطبعها والتي تصير كذلك بالعادة - الأذواق الهمجية والسبعية - أمثلة مختلفة - الأذواق الشاذة والمرجسة - لا يمكن أن يقال إن هذه الأذواق أدلة على عدم الاعتدال - عدم الاعتدال على المعنى المطلق هو المقابل للقناعة ... .. ١٧٧
- الباب السادس : عدم الاعتدال في أمر الفضب أقل إثمًا من عدم اعتدال الرغبات - الرغبة لا عاقل لها أيضا كالغضب - أمثلة مختلفة - ثلاثة صنوف من الذات المختلفة - إن مقام اليائم أقل انحطاطا من مقام الانسان الساقط بالرديلة ... .. ١٨١
- الباب السابع : الاستعدادات المختلفة للأشخاص بالنسبة للاعتدال والشره - الخلق الخاص بالشره - سده - شدة الرغبات تصير الخطايا أكثر قابلية للإعذار - حد الرخاوة - عدم الاعتدال يمكن أن يكون له سببان : الهياج أو الرخاوة - الفرق بين هذين السببين ... .. ١٨٦
- الباب الثامن : مقارنة عدم الاعتدال بروح العبور - عدم الاعتدال أقل إثمًا فانه ليس متديرا فيه وإنه متقطع . أما العبور فملي صفة ذلك هو فساد عميق لا يخرج البتة في إتيان الشر - صورة عدم الاعتدال ... .. ١٩١
- الباب التاسع : الانسان المعتدل لا يطبع إلا العقل القويم - للعناد بعض علاقات بضبط النفس - الأسباب العادية للعناد - في تغيير الرأي - يمكن أيضا أن يكون تغيير الرأي مسببا

صفحة

- على أسباب معدومة - مثال "نيوتوليم" - الاعتدال يوجد بين الخلود (عدم الحسامية) الذى  
 يصة اللذات الأكثر ما يكون إباحة وبين الفجور الذى فقد كل سلطان على النفس - علاقات  
 الاعتدال بالقناعة - الفروق بينهما ... .. ١٩٤
- الباب العاشر : التدبير وعدم الاعتدال لا يجتمعان - صورة جديدة لعدم الاعتدال - عدم  
 الاعتدال الطبيعى هو أصعب شقاء من عدم الاعتدال الناشئ عن العادة - ملخص النظريات  
 على عدم الاعتدال ... .. ١٩٨
- الباب الحادى عشر : يسم الفيلسوف الذى يدرس علم السياسة أن يبيد معرفة طبيعة اللذة  
 والألم - هل اللذة خير؟ وهل هى الخير الأعلى؟ - أدلة مختلفة الجهات على هذه المسئلة -  
 في أنواع اللذة وأسبابها - جواب على الاعتراضات المختلفة الواردة على اللذة - الحكيم يتق  
 اللذات التى ليست لذات على الاطلاق والتى هى مصحوبة بمخيلط من الألم ... .. ٢٠١
- الباب الثانى عشر : آراء عامة على الألم واللذة اللذين يختطان عند بعضهم بالشر والخير -  
 خطأ "اسپيزيف" - العلاقات بين اللذة والسعادة - أخطار الرغد المفرط - السعادة  
 هى النمو التام لجميع ملكاتنا والفاعلية هى ذاتها لذة حقيقية ... .. ٢٠٩
- الباب الثالث عشر : فى لذات البدن - النظريات الباطلة على هذا الموضوع - لا يلزم  
 إهدار لذات البدن على الاطلاق ، ولكن يلزم حصرها فى الحدود التى هى فيها ضرورية -  
 علة الخطأ فى اعتبار لذات البدن هى اللذات الوحيدة - فى أنها تسلينا فى الغالب عن أجزائنا -  
 الشباب - الأمزجة السوداء - طبع الانسان الذى به حاجة للتغيير - الله وحده فى كماله  
 لا يتغير أبدا - الشرير يجب التغيير بلا أقتطاع - خامئة نظرية اللذة ... .. ٢١٣

## الكتاب الثامن

### نظرية الصداقة

- الباب الأول : فى الصداقة - مميزاتها العامة - انها ضرورية لحياة الانسان - أهميتها للقرء  
 وأهميتها الدياسية - الصداقة شريفة كما هى ضرورية - نظريات مختلفة على الصداقة والحب -  
 إيضاحات طبيعية - أورفيد وهرفيلط وأقييدقل - لا ينبغي أن تدرس الصداقة والحب  
 إلا فى الانسان ... .. ٢١٩

صفحة

الباب الثاني : في موضوع الصداقة - الخير واللذة والمنفعة هي الملل الثلاثة الوحيدة التي يمكن أن تحمل على الصداقة - في التوق الذي يشعر به الانسان بالنسبة للأشياء غير الحية - عطف متبادل لكنه مجهول - ليكون اثنان صديقين يلزم أن يتعارفا ويعلم كل منهما ما يريد للاخر من الخير ... .. ٢٢٤

الباب الثالث : الصداقة تلبس ثوب الأسباب التي أوجدها . فهي مثلها على ثلاثة أنواع : صداقة منفعة ، وصداقة لذة ، وصداقة فضيلة - وعن التوعين الأولين من الصداقة - الشيوخ لا يكادون يحبون إلا للنفعة والفتيان إلا للذة - الصداقات الوقتية للشباب - الصداقة بالفضيلة هي الأكل والأمتن ولكنها الأندر .. أنها لا تكون إلا بالزمان ويجب أن تكون مساوية بين الطرفين ... .. ١٢٧

الباب الرابع : المقارنة بين أنواع الصداقة الثلاثة - الصداقات بالمنفعة لا تبقى إلا بقاء المنفعة ذاتها - الصداقات باللذة تقضى على العموم مع السن - الصداقة بالفضيلة هي الوحيدة التي تستأهل في الحق اسم الصداقة - أنها وحدها تقاوم التهمة - أما الأخرى ان ظليتا صداقتين إلا لأنهما تشبهان تلك من بعض الوجوه ... .. ٢٣٢

الباب الخامس : يلزم للصداقة كما للفضيلة التميز بين الاستداد الأخلاقي والفعل نفسه - يمكن أن يكون الناس أصدقاء بفاية الاخلاص من غير أن يأتوا فعل الصداقة - نتائج النية - الشيوخ والناس الذين هم على خلق جاف وشديدهم قليلو الميل الى الصداقة - الخلطة في العيشة هي على الخصوص غرض الصداقة وعلامتها - ابتعاد الشيوخ والسوداويين عن خلطة العيشة - وذلك لا يمنع من أن تكون محبتهم حقيقية ... .. ٢٣٦

الباب السادس : الصداقة الحقة لا تنجم إلا الى شخص واحد - الروابط المتعددة ليست عميقة - الصداقة باللذة هي أقرب إلى الصداقة الحقة من الصداقة بالمنفعة - صداقات الناس الأغنياء : أصدقاؤهم مختلفون جدا - الصداقة الحقة نادرة عنهم - خلاصة التوعين المنحطين من الصداقة ... .. ٢٤٠

الباب السابع : في الصداقات أو المحبات التي تتعلق بأول الرفعة : الأب والابن ، الزوج والزوجة ، القاضي والأهالي - لأجل أن تولد الصداقة وتبقى يلزم أن لا تكون المسافة بين الأشخاص كبيرة الى الافراط - علاقة الناس بالألمة - مسألة ذقيقة يثيرها هذا الاعتبار ... ٢٤٤

- الباب الثامن : على العموم يؤثر المرء أن يكون محبوبا على أن يكون محبا - دأب الملقى -  
 فى العلة التى تجعل الناس يبتغون الخطوة لدى من هم أولو مركز رفيع - مثل الحب الأسمى -  
 مبادلة المحبة هى على الخصوص منية متى كانت مبنية على الأهلية الخاصة لكلا الصديقين -  
 العلاقة بين الناس غير المتساوين - سخريه العشاق - علاقات الأصدقاء - أنهم لا يميل  
 ٢٤٧ ... .. بل هم يميلون الى الوسط القيم
- الباب التاسع : روابط العدل بالصدقة فى كل صورها - القوانين العامة للجهاغات أيا كانت -  
 كل المجتمعات انحصار ليست إلا أجزاء للجمع الكبير السامى - كل فرد فى الملكة يشارط  
 فى المنفعة العامة التى هى غرض المجتمع العام - المواسم - القرابين - الموائد - منشا  
 ٢٥١ ... .. الأعياد المقدسة
- الباب العاشر : اعتبارات عامة على الأشكال المختلفة للحكومات : الملكية ، الارسطقراطية ،  
 الديمقراطية أو الجمهورية - فساد هذه الأشكال الثلاثة : حكومة الطاغية . الأليغارشية  
 والديماغوجية - تعاقب الأشكال السياسية المختلفة - مقارنة الحكومات المختلفة بالمجتمعات  
 المختلفة التى تقدمها العائلة - علاقات الوالد بأولاده - السلطة الأبوية عند الفرس - علاقات  
 الزوج وزوجه - علاقات الأخوة بعضهم ببعض ... ..  
 ٢٥٤ ... ..
- الباب الحادى عشر : تحت الحكومات المختلفة الأشكال إحساسات الصداقة والعدل هى  
 دائما متناسبة بعضها مع بعض - الملوك رعاة الأمم - نعم الاجتماع الأبوى - محبة الزوج  
 وزوجه هى أرسطقراطية - محبة الإخوة بعضهم بعضا هى تيمقراطية - حكومة الطاغية هو  
 الشكل السياسى الذى فيه المحبة والعدل أقل ما يكون - الديمقراطية هى الشكل الذى فيه هذه  
 الاحساسات أكثر ما يكون ... ..  
 ٢٥٨ ... ..
- الباب الثانى عشر : فى المحبة العائليسة - فى حنان الوالدين على أولادهم وحنان الأولاد  
 على والديهم - الأول هو على العموم أشد من الآخر - محبة الإخوة بعضهم لبعض والأسباب  
 التى عليها تبنى - المحبة الزوجية - الأولاد رباط آخريين الزوجين - الروابط العامة للعدل  
 بين الناس ... ..  
 ٢٦١ ... ..
- الباب الثالث عشر : الشكاوى والدعاوى لانتوقع فى صدقات الفضيلة ، وإنها لكثيرة  
 فى الصدقات بالذمة وهى تحصل على الخصوص فى العلاقات بالمنفعة - هناك نوعان من علاقات  
 المنفعة : أحدها أخلاقى محض والآخر قانونى - فى القواعد التى تتبع فى الاعتراف بالجميل

صفحة

وفي أداء الديون أو الالتزامات التي عقدها الانسان - هل يجب أن يقاس مقدار المعروف  
بالمغنة التي حصلها المستفيد منه أم هل يقاس بكرم الذي أداءه - الاحساسات المتخالفة للدين  
ولفاعل الخير - تفوق الصداقات بالفضيلة ... .. ٢٦٦

الباب الرابع عشر : الاختلافات في العلاقات التي يكون فيها أحد الاثنين أعلى من الآخر،  
كل يكسب من الصداقة ما يكسب : أحدهما يكسب الشرف والثاني الفائدة - الكرامات  
العمومية - العلاقات التي يستحيل فيها على المرء أن يؤدي ما عليه تمام الأداء - التعظيم لله  
والوالدين - علاقة الأب والابن ... .. ٢٧٢

## الكتاب التاسع

### تابع نظرية الصداقة

الباب الأول : أسباب اختلافات في العلاقات التي ليس الأصدقاء فيها متساوين - في الأغلاط  
المتبادلة - هل ذلك الذي أسدى المعروف أولاً هو الذي يحدد قيمة العوض - طريقه  
فروطاغور والسفسطائيين - الاجلال الواجب للأستاذة الذين علومك الفلسفة - قوانين بعض  
الممالك التي فيها المعاملات الاختيارية لا يمكن أن يترتب عليها أى دعوى قضائية ... ٢٧٥

الباب الثاني : تمييز الواجبات وحدودها وصورها الرعية باعتبار الأشخاص - دقة هذه  
المسائل - قواعد عمومية - استثناءات - حالات خصوصية - الواجبات نحو الوالدين  
والاخوة والأصدقاء والمواطنين - الواجبات نحو السن - الفروق التي يجب مراعاتها  
في السلوك كله ... .. ٢٨٠

الباب الثالث : قطع الصداقات - الأسباب المختلفة التي يمكن أن تجزئ اليه - لا يمكن الانسان  
أن يشكو إلا اذا كان قد اتخذ بحجة مصطنعة - العرض الذي فيه يصبح أحد الصديقين  
رذيلاً، لا يبقى قطع الصداقة إلا اذا بأس الصديق من إصلاحه - الفرض الذي فيه يصير  
أحد الصديقين فاضلاً، لا يبقى له التطلع على إطلاق بل هو مدين دائماً بشئ. لذكرى الماضى ٢٨٤

الباب الرابع : صدانة المرء للأغيار تأتي من محبة لنفسه - لا يمكن المرء أن يحب نفسه إلا بمقدار  
ما هو خير - صورة الرجل الخير - إنه مع نفسه في سلام لأنه يعمل الخير للخير لا غير - الحياة  
عنده كلها حلوة - علاقات الصداقة بالأثرة - صورة الشرير - ما به من عدم النظام  
الداخلي - شقاؤه ونفسه - كرهه للحياة - بفضه لنفسه - الانتحار - مزايها الفضيلة ... ٢٨٨



صفحة

- الباب الخامس : في العطف - أنه يختلف عن الصداقة وعن الميل - أنه يمكن أن يوجه  
الى التكرات وأنه سطحي جدًا - التأثير الفعال للرؤية في الصداقة وفي الحب - كيف أن  
العطف يمكن أن يستحيل الى الصداقة - السبب العادي للعطف - ... .. ٢٩٣
- الباب السادس : في الوفاق - أنه يقرب من الصداقة - لا ينبغي أن يلتبس الوفاق بمطابقة  
الأراء - نتائج الوفاق الباهرة في المنالك - أنه هو الصداقة المدنية - عوالب الشقاق  
الوهمية - « ايتيوقل » و « بوليتيس » - الوفاق يقتضى دائماً أناساً أختاروا - الأشرار  
هم أبداً في شقاق بسبب أثرهم التي لا يفيد لها ... .. ٢٩٥
- الباب السابع : في النعم - المنعم يحب على العموم أكثر من المنعم عليه - الايضاحات الباطلة لهذا  
القول الغريب - المقارنة السيئة للديون - « إبيشارم » - ايضاح أرسطوطاليس الخاص -  
حب الفنانين لصنعتهم حب الشعراء لأشعارهم - المنعم عليه هو بوجه ما صنعة المنعم - اللذة  
الفاعلة أعلى من اللذة المنضلة - يتم المرء بما يصنع من الخير - المرء يزيد حبه لما كلفه من  
العيب - حتر الأم البالغ على أولادها ... .. ٢٩٨
- الباب الثامن : في الأثرة أرحب الذات - الشرير لا يفكر إلا في نفسه - الخير لا يفكر إلا  
إلا في أن يحسن الفعل بصرف النظر عن مضته الخاصة - السفطة لتبرير الأثرة - يلزم  
التفصيل فيما يعنى بهذه الكلمة - الأثرة المذمومة والعامية - الأثرة التي تنحصر في أن يكون المرء  
أفضل وأثره من جميع الناس هي مدوحة جدًا - إخلاص المرء لأصدقائه ولوطنه - احتقار  
الثروة - الشهوة الغالية في الخير وفي المجد ... .. ٣٠٢
- الباب التاسع : هل للمرء حاجة الى الأصدقاء وهو في السعادة؟ - أدلة على وجوه مختلفة -  
هل المرء في الشقاء أشد حاجة الى الأصدقاء منه في السعادة؟ الرجل السعيد لا يستطيع العزلة،  
وإن به حاجة الى أن يعمل الخير لأصدقائه وأن يرى أعمالهم الفاضلة - الاستهاد  
« بتيوغنيس » - إن من الفضيلة التأمل في الأعمال الفاضلة - أن يحسن المرء أنه يعمل ويعيش  
في أصحابه، تلك هي لذة قوية، وإن المرء لا يدركها إلا في الخلطة التامة - الرجل السعيد  
يجب أن يكون له أصدقاء فضلاء مثله ... .. ٣٠٩
- الباب العاشر : في عدد الأصدقاء - يجب أن يكون العدد قليلاً بالنسبة لأصدقاء المنفعة،  
لأنه لا يمكن إسداء العرف إليهم جميعاً، وبالنسبة لأصدقاء اللذة عدد قليل كاف، وبالنسبة  
للأصدقاء بالفضيلة لا ينبغي إلا بمقدار ما يمكن أن يفهم المرء حجة خالصة فقدم يجب

صفحة

- أن يكون محصورا جدا - العشق الذى هو إفراط فى المحبة لا يكون إلا لشخص واحد -  
 الصداقات المشهورة ليست أبدا إلا بين اثنين، ولكن المرء يمكن أن يحب عددا كبيرا  
 ٣١٥ من مواطنيه ... ..  
 الباب الحادى عشر : هل الأصدقاء ضروريون أكثر من السراء أم فى الضراء ؟ أدلة فى كل  
 من الجهتين : مجرد حضور الأصدقاء ومطعمهم يخفف المنا ويزكى سعادتنا - عدم دعوة  
 المرء أصدقاءه إلا يحفظ إذا كان فى حال الحزن - الطلوع عليهم عند شدائهم - يباطؤه  
 ٣١٩ عند ما يطلب اليهم خدمة لنفسه لكن لا يصبر على رفض ذلك - الخلاصة ... ..  
 الباب الثانى عشر : حلاوات العشرة - الصداقة كالعشق - يلزم الصديقين أن يرى كلاهما  
 الآخر - المشاغل المشتركة التى تسمى الصداقة - الأشرار يفسد بعضهم بعضا - الأخير يزيد  
 صلاحهم بالألفة المتبادلة - خاتمة نظرية الصداقة ... ..  
 ٣٢٢

## الكتاب العاشر

### فى اللذة وفى السعادة الحقة

- الباب الأول : فى اللذة - أنها هى أكثر الاحساسات ملاءمة للنوع الانسانى - الأهمية الكبرى  
 للذة فى التربية وفى الحياة - النظريات المتضادة على اللذة ، فانها تارة تجعل خيرا وأخرى تجعل  
 ٣٢٥ شرا - الفائدة من مطابقة المرء بين مبادئه وبين سلوكه ... ..  
 الباب الثانى : يخص النظريات السابقة على طبيعة اللذة - «أريدوكس» يجعلها الخير الأعلى  
 لأن جميع الكائنات تطلبها وترغب فيها - يدعم «أريدوكس» نظرياته بحكمة سلوكه الكاملة -  
 الدليل المستخرج من طبيعة الألم - كل الكائنات تنقيه - رأى أفلاطون - حل أرسطو  
 الخاص - ما يطلبه كل الكائنات يجب أن يكون خيرا - الدليل المستخرج من التقيض ليس  
 صالحا لأن الشر ربما يكون تقيضا لشر آخر - إبطال بعض الأدلة الأخرى - اللذة ليست  
 مجرد كيف ، وليست كذلك حركة ، وليست مد حاجة - الذات المنجذبة ليست لذات حقة -  
 بيان بعض الحلول - الخلاصة : اللذة ليست هى الخير الأعلى - من اللذات ما يرغب فيه ...  
 ٣٢٨  
 الباب الثالث : النظرية الجديدة للذة - إبطال بعض نظريات أخرى سابقة - اللذة ليست  
 حركة ولا تولدا متتابعيا - الأنواع المختلفة للحركة - كل الحركات على العموم ناقصة وليست  
 كاملة فى أية لحظة من وقتها - اللذة هى كل غير قابل للتقسمة فى أية لحظة تلاحظ فيها من وقتها  
 ٣٣٧

صفحة

الباب الرابع : بقية نظرية اللذة - الفعل الأتم هو ذلك الذى يقع فى أحسن الظروف ملاءة له - اللذة تم الفعل وتنبه متى كانت الكائن الذى يحس والشئ المحس هما فى الظروف المطلوبة - اللذة لا يمكن أن تكون مستمرة وكذلك الأتم - الضعف الانسانى - لذة الجذء - الانسان يجب اللذة لأنه يجب الحياة - الاوتباط الأکید بين اللذة وبين الحياة... .. ٣٤٠

الباب الخامس : اختلاف اللذات - أنه يجهم عن اختلاف الأفعال - المرء يجهم بمقدار ما تشته لذته فى فعل الأشياء - اللذات الخاصة بالأشياء - اللذات الغريبة - بعضها يكدر البعض الآخر لأن الانسان لا يستطيع أن يحسن فعل شئین فى آن واحد - مثل شهود المسرح ولحوم - لذات الضكر ولذات الحواس - اللذة تختلف باختلاف الكائنات بل باختلاف الأشخاص من نوع واحد - الفضيلة هى التى يجب أن تكون مقياس اللذات ... .. ٣٤٣

الباب السادس : إعادة نظرية السعادة إلساما - ليست السعادة كقيمة مجردة، بل هى عمل حر ومستقل، لا يفرض آخر غير ذاته مطابق للفضيلة - لا يمكن أن تشبه السعادة بضروب اللهو وباللذات - اللهو لا يمكن أن يكون غرض الحياة - الأطلاق والطفاة - كلمة جامعة من كلم « أنا خارميس » - اللهو ليس إلا راحة وتبئمة للعمل - السعادة هى غاية فى الجذء ... .. ٣٤٩

الباب السابع : تبع إعادة النظريات على السعادة - إن فعل الفهم يكون الفعل الأكثر مطابفة للفضيلة واتباع الفعل الأسمد ما يكون، وربما كان الأشد استمرارا - اللذات الصعبة للفلسفة - الاستقلال المطلق للفهم وللعلم - لا غرض للفهم إلا ذاته - الكريمة والسلام المقيم للفهم - اضطرابات السياسة والحرب - الفهم مبدأ قدسى فى الانسان - سمو هذا المبدأ إلى ما لا نهاية - عظة الانسان - السعادة هى فى رفاضة العقل ... .. ٣٥٢

الباب الثامن : الدرجة الثانية للمعادة هى تعاطى الفضيلة غير الحكمة - الفضيلة الأخلاقية قد تتعلق أحيانا بالكيف الطبيعية للبدن وترتبط جذء الارتباط بالتدبير - علو السعادة العقلية - أنها لا تكاد تتعلق بشئ من الأشياء الخارجية - الفضيلة تتحصر فى التبة وفى الأفعال مما - السعادة الكاملة هى فعل التأمل المحض - مثال الألهة - من التدنيس أن يفترض لهم فاعلية غير فاعلية التفكير - مثال مضاد من الحيوانات - أنها لا سعادة لها لأنها لا تفكر التبة - السعادة متناسبة مع التفكير والتأمل ... .. ٣٥٨

صفحة

الباب التاسع : السعادة تقتضى بعض الدعة الخارجية ولكن هذه الدعة محدودة - المركز المتواضع لا يمنع من الفضيلة ومن السعادة - رأى « سولون » - رأى « أفقراغور » - لا ينبغي اعتماد النظريات لإلماقى طابقت الحوادث الواقية - عظمة الحكيم - أنه حبيب الآلهة - أنه هو السيد الوحيد ... .. ٣٦٣

الباب العاشر : عجز النظريات - أهمية العمل - رأى « تيوغنيس » - العقل لا يخاطب إلا العدد القليل - الجماهير لا يمكن أن تسير ولا أن تصالح إلا بخوف العقوبات - تأثير الطمع - ضرورة التربية الحسنة - أنها لا يمكن تنظيمها إلا بالقانون - نصائح حكيمة يعطيها أطلطون للتارعين - الاستعمال المتبادل للعمل وللقوة - التربية العمومية والتربية الخصوصية - فوائد القواعد العامة والعلم - التجربة - وظيفة الشارع العجيبة - المهمة القليلة النفع والقليلة الشرف للفسطاطيين الذين يعلون السياسة - كون السياسة ضرورية - الدراسات النظرية للديساتير يمكن أن تكون مفيدة - مجموعة الديساتير - ارتباط علم الأخلاق بالسياسة - تنبيه إلى أن سياسة أرسطو تتلوعم الأخلاق ... .. ٣٦٦



# الكتاب الرابع

## تحليل الفضائل المختلفة

### الباب الأول

في السخاء - حد السخاء - السرف - البخل - الميزات العامة للسخاء - الفضائل التبعية التي يستجيبها - السخاء يجب أن يقدر بمقياس ثروة الذي يعطى - السخى لا يشعر أكثر من اللازم بخسارات المال - إنه سهل في المعاملة - السرف أقل من البخل كثيرا في استحقاق الذم ولو أن نتأججهما في الغالب واحدة - البخل لا يشفى - الفروق المختلفة للبخل .

§ ١ - بعد عدم الاعتدال لتكلم على السخاء ، يمكن أن يقال إنه الوسط القيم في كل ما يتعلق بالثروة . حينما يمدح انسان بأنه سخى كريم فليس ذلك البتة من أجل فعاله السامية في الحرب ، ولا من أجل الأعمال التي يُعجب بها الانسان من جانب الحكيم ، ولا من أجل عدالته في الأحكام ، ولكن من أجل طريقتة في إعطاء الأموال وكسبها ، وعلى الأخص في الكيفية التي يعطيها بها .

§ ٢ - نحن نغنى بالمال كل ما تقدر قيمته بالعملة والتقد . § ٣ - السرف

- الباب الأول - في الأدب الكبير ك ١ ب ٢٢ وفي الأدب الى أويديم ك ٣ ب ٤

§ ١ - بعد عدم الاعتدال - في الأدب الكبير وفي الأدب الى أويديم هكذا : بعد نظرية عدم الاعتدال تأتي نظرية الحلم ، وبعد هذه نظرية السخاء . أما في الأدب الى نيقوماخوس فان نظرية الحلم تيجي . بعد نظرية الأريحية . ر . فيما يلي في هذا الكتاب الرابع الباب الخامس .

- ولا من أجل عدالته في الأحكام - يمكن أن يعنى بها أيضا "ولا من أجل صحة حكمه" .

§ ٢ - نغنى بالمال - هذا التعريف ، على ما فيه من الصحة ، ربما كان أبعد ما يكون عن الكمال .

والبخل أو عدم السخاء هما الافراطان والعيبان فيما يخص الأموال . يصدق دائماً معنى البخل على أولئك الذين يهتمون أكثر مما ينبغي بغيرات الثروة . ولكن أحيانا قد يمزج معنى السرف بمعنى عدم الاعتدال الذي ينقل اليه . لأننا نسمى أيضا مبذرين أولئك الذين لعدم قدرتهم على ضبط أنفسهم يسرفون في الاتفاق لاشباع شههم .

§ ٤ - يظهر لنا أن هؤلاء الناس هم أزدل ما يكون ، لأنهم في الواقع يجمعون بين رذائل عديدة . ومع ذلك فان اسم المسرفين الذي يسمون به ليس صالحا لهم على وجه الضبط . § ٥ - فان المسرف الحقيقي ليس به إلا رذيلة واحدة خاصة وهي تبديد ثروته . إن المسرف كما يدل عليه اشتقاق الكلمة في اللغة اليونانية هو ذلك الذي يتلف ثروته بيده . وإتلاف المال بلا تعقل إتلاف للذات مادام أن الانسان لا يستطيع أن يعيش إلا بما عنده . ذلك هو المعنى الحق الذي يلزم أن ينصرف اليه لفظ السرف .

§ ٣ - البخل أو عدم السخاء - أرسلوا يقول فقط « عدم السخاء » وقد استعملت هذا اللفظ ولو ان المجمع اللغوي « الأكاديمي » لا يميزه ، لكنه من جهة الاشتقاق مطابق تماما للفظ اليوناني .

- يهتمون أكثر مما ينبغي - وعلى هذا الحساب فعدد البخلاء يكون عظيما جدا وكان لأرسطو أن يتخذ تعبيراً أقل عموما من هذا .

§ ٤ - ليس صالحا لهم على وجه الضبط - ذلك بأن الرذيلة الأصلية فهم هي عدم الاعتدال وليست هي السرف .

§ ٥ - كما يدل عليه اشتقاق الكلمة - ظننت واجبا أن أزيد كل هذه الجملة لأحصل تقريبا المعاني الذي ليس بارزا في اللغة الفرنسية بروزه في اللغة اليونانية . فان الكلمة اليونانية التي ترجمها " بالمسرف " تدل باشتقاقها على " ذلك الذي لا يستطيع حفظ نفسه ونجاة ماله " .

- لفظ الاسراف - ليس لهذا اللفظ في اللغة الفرنسية ولا في اللغة اللاتينية ماله من القوة في اللغة اليونانية .

§ ٦ - غير أن جميع الأشياء التي يستعملها الإنسان استعمالا ما يمكن أن تصادف استعمالا حسنا أو سيئا والمال هو أحد تلك الأشياء التي تستعمل . وإن الإنسان ليتفجع بشيء أحسن انتفاع ممكن متى كانت له الفضيلة الخاصة بهذا الشيء ، فالذي له فضيلة خاصة بالأموال يتفجع أحسن ما يمكن بالثروة . وهذا هو الرجل الجواد الكريم . § ٧ - استعمال الأموال لا يمكن أن يكون على ما يظهر إلا إنفاقا أو عطية . وإن تحصيل المال وحفظه إنما هو أولى أن يكون إحرزا لا استعمالا . حينئذ المعنى الخاص للسخاء أولى به أن يكون الاعطاء حينما ينبغى من أن يكون الأخذ حينما ينبغى وعدم الأخذ حينما لا ينبغى . وإن الفضيلة تنحصر في إتيان الخير أكثر منها في قبوله ، وفي إتيان الأشياء الجميلة أكثر منها في ترك المخازى . § ٨ - فمن ذا الذي لا يرى أنه في فعل الاعطاء يجتمع بالضرورة هذان الشرطان عمل خير وعمل أشياء جميلة ؟ من ذا الذي لا يرى في فعل القبول أن الإنسان إنما يقف عند حد قبول نعمة أو أنه لا يفعل إلا شيئا ليس مخزيا ؟ من ذا الذي لا يرى أن الشكر إنما يوجه إلى الذي أعطى وليس البتة إلى الذي لا يأخذ وأن الشاء قاصر بالحري

§ ٦ - الرجل الجواد الكريم - من جهة نظر أخرى ربما يمكن القول بأن الفضيلة الخاصة بالمال هي حفظه . ولكن فكرة أرسطو أشرف من ذلك وهي كذلك أحق متى أُجيد فهمها . فإن المال أجدر به أن يُحسن استعماله من أن يحفظ كما يقول أرسطو فيما يلي .

§ ٧ - استعمال ... إحرز - وهذا التفصيل حق فإن الثروة التي لا تستعمل تكاد تكون غير ناضجة . راجع السياسة ك ١ ب ٣ ص ٣٣ من ترجمتي الطبعة الثانية .  
- وإن الفضيلة - أو بعبارة أعم الفضل أو الاستحقاق .

§ ٨ - وليس البتة إلى الذي لا يأخذ - قد لا يصدق هذا المعنى في بعض الأحيان . ولا شك في أن أرسطو يعني بذلك أن المرء لا يقبل حينما لا يكون له حق ما ، لأنه إذا رفض شيئا واجبا اداؤه إليه فإن ذلك يكون نعمة تستوجب الشكر .  
- الشاء - والاحترام الذي هو خير .



على الأول ؟ § ٩ - ومن جهة أخرى أسهل على الانسان أن لا يأخذ من أن يعطى ، لأنه أقل ميلا على العموم الى أن يحرم نفسه ما عنده من أن يرفض نعمة غيره عليه . § ١٠ - الرجال الذين يمكن أن يسموا بحق أجوادا هم حينئذ أولئك الذين يعطون . وما أولئك الذين لا يقبلون ما يقدم اليهم بمدحين على سخائهم ولو أنه يمكن أيضا أن يمدحوا على علمهم . § ١١ - إن الذين يقبلون العطايا التي يعطونها لا يستحقون البتة أى مدح . ان السخاء ربما كان هو المستحب من بين جميع الفضائل ، لأن الموصوفين به نافعون لأمثالهم من بنى الانسان ، ولأن الانسان يكون سخيا بالاعطاء على الأخص .

§ ١٢ - على أن جميع الأفعال التي مصدرها الفضيلة جميلة ، وكلها مقصود به وجه الخير والجميل . على هذا فالرجل السخي والجلواد يعطى لأن العطاء جميل ، ويعطى كما ينبغي أى يعطى الذين يلزم إعطاؤهم ، وبقدر ما يلزم ، وحينما يلزم ، وبمراعاة جميع الأركان الأخرى التي تكون العطية الحسنى . § ١٣ - أزيد على ذلك أنه يبذل هذه العطايا بلذة أو على الأقل بدون ألم ما ، لأن كل فعل مطابق للفضيلة ملامح ، أو على الأقل خالص من الألم ، ولا يمكن أن يكون في الواقع مؤلما .

§ ١١ - هو المستحب - يلزم فرق ذلك أن يقرن السخاء بالرعاية ، ومع ذلك فهذا هو الجارى في العرف . ولكن حسن الاعطاء هو ميزة خاصة ، ومن الناس من يعطون كثيرا ولكنهم لا يعرفون أن يحبوا الى غيرهم .

§ ١٢ - الخير والجميل - عبارة المتن هي "الجميل" فقط ، ولكنى رأيت من الضروري استعمال هذين اللفظين لأحصل قوة العبارة اليونانية .

§ ١٣ - أو على الأقل خالص من الألم - هذا القيد لا يظهر لنا أنه حق ، فان الرجل السخي في الحقيقة يجد لذة عظمى في الاعطاء ، وهذا ما يترف به أرسطو فيما على .

§ ١٤ — حينما يعطى الانسان من لا ينبغي إعطاؤه ، أو حينما لا يعطى لأن العطاء جميل ويعطى لأى سبب آخر، فليس المعطى جوادا حقا، بل يجب أن يسمى اسما آخر أيا كان . كذلك الذى يعطى مع شعور ألم ليس جوادا أيضا ، لأنه لو استطاع لفضل ماله على الفعل الجميل الذى يفعله ، وما هذا بإحساس رجل سخي في الحقيقة .

§ ١٥ — انه كذلك لا يقبل ممن لا ينبغي أن يقبل منه ، لأن قبول العطية في هذه الأوضاع المريبة ليس فعل رجل لا يقدر المال كثيرا . § ١٦ — وإذا لم يقبل البتة فهو كذلك لا يسأل ، لأنه لا يكون من رجل ، يعرف أن يفعل الخير للناس ، أن يترك نفسه بالسهولة هكذا تدين لغيرها . § ١٧ — فهو لا يأخذ المال إلا حيث يلزم أخذه ، أعنى من أملاكه ، لا لأن ذلك فيه شيء من الجمال في نظره ، بل فقط لأن هذا شيء ضرورى محض ليتمكن من أن يعطى . كذلك هو لا يهمل تمهد ثروته الشخصية ما دامت هى التى يجد فيها الوسيلة لمساعدة غيره وقت الحاجة . كذلك لا يينلها تبذيرا لأقل طارق ، لكى يبقى عنده ما يعطيه لمن ينبغي إعطاؤه حينما يلزم وكما يلزم ليرضى الشرف . § ١٨ — جدير بقلب كريم أن ييجزل العطاء إلى حد الافراط بحيث لا يبقى لنفسه إلا أقل الأقدار . بل إنما هو من شأن النفس الكريمة

§ ١٤ — لأن العطاء جميل — هذا هو السبب الوحيد للسخاء .

§ ١٥ — انه كذلك لا يقبل — إن انطباق السخاء على هذه الحالة غير واضح تماما ، فان السخاء كما نيه إليه أرسطو يتحصر على المخصوص فى الاعطاء لا فى القبول .

§ ١٦ — فهو كذلك لا يسأل — هذا حق ، ولكن هذه المخصوصية ربما كان أول بها أن تكون خصوصية المرء . من أن تكون خصوصية السخي .

§ ١٧ — كذلك هو لا يهمل — لا يقول أرسطو : إن السخي يرعى ثروته بل قال لا يهملها .

§ ١٨ — الى حد الافراط — ربما كان فى هذه الحالة السرف ولو أنه يتفق على غيره لا على نفسه .

أن لا تعنى بأمر ذاتها . § ١٩ - على أن السخاء يجب أن يقدر دائماً بحسب الثروة . إن السخاء الحق ينحصر لا في قيمة ما يعطى ، بل في وضع الذى يعطى ، فانه يسندل عطاياه بنسبة ثروته ، ولا شيء يمنع من أن الذى يعطى أقل يكون هو الأكرم إذا كان يجود بعطاياه من ثروة أقل .

§ ٢٠ - يظهر الانسان على العموم أكثر سخاء حينما لا يكون قد حصل ثروته بنفسه ، بل تلقاها من غيره بالارث ، لأنه حينئذ لا يكون البتة قد عرف الحاجة . وكل امرئ أحرص عادة على ما حصله بنفسه كما يرى ذلك بمثال الآباء والشعراء . على أن الرجل السخى يمد مشقة كبرى في أن يثرى ، لأنه غير ميال إلى قبول المال ولا إلى الاحتفاظ به ، وأكثر من ذلك أنه ميال إلى أن يشرك غيره في ماله ، وأنه لكونه لا يقدر للأموال قيمة في ذاتها فهو يقومها بمقدار ما تسمح له بأن يعطى § ٢١ - ذلك هو ما يفسر ما ينهى به عادة على البخت من أنه أقل إغناء للذين هم أحق بأن يكونوا أكثر ثروة ، ولكن يرى لهذا سبب مقنع . ذلك بأن ما يجرى على المال هو الذى يجرى على كل ما عداه . فانه غير ممكن إحرازه متى لم يكلف المرء نفسه أدنى عناء في تحصيله . § ٢٢ - على أن الرجل السخى لا يعطى البتة من لا ينبغي أن يعطى ، ولا في المواطن التي فيها لا يليق العطاء . فهو لا يقوته واحد من أوضاع اللياقة التي بينها ، لأنه حينئذ لا يكون قد أتى فعلا

§ ١٩ - يجب أن يقدر دائماً بحسب الثروة - شرط أساسى للحكم على أخلاقية المرء .

§ ٢٠ - يظهر الانسان على العموم أكثر سخاء - كل هذه الفكرة مستارة من أفلاطون ر .

الجمهوريّة ك ١ ص ٨ ترجمة فنكور كوزان .

- الآباء والشعراء - هذا هو التشبيه الذى أجراه أفلاطون بيده .

§ ٢١ - ذلك هو ما يفسر - ملاحظة في محلها وكثيرا ما تصادف في الواقع .

من أفعال السخاء . كذلك إذا أساء انفاق ماله فلن يكون لديه بعد ما ينفقه في المواطن التي ينبغي فيها الانفاق . § ٢٣ - أكرر أن المرء لا يكون في الحق بخيا الا بشرط أن يتفق بحسب ماله ، وكما ينبغي . ومن جاوز حد قدرته فهو المسرف ، وهذا يوضح كيف أنه لا يمكن أن يقال على الطغاة إنهم مبدرون . ذلك بأن ثرواتهم هي على العموم من السعة بحيث يصعب عليهم فيما يظهر أن يتدوها على الرغم مما قد يأتون من ضروب السرف والانفاق الخارجة عن حدود المعقول .

§ ٢٤ - لما كان السخاء حينئذ وسطا مضبوطا في جميع ما يمس الأموال في حال إعطائها وقبولها ، كان السخى لا يعطى ولا يقبل إلا عند ما ينبغي ، وبقدر ما ينبغي في الأشياء الصغيرة وفي الأشياء الكبيرة على السواء . أزيد على هذا أن ذلك يكون دائما مصحوبا بارتياح . ومن جهة أخرى يقبل عند ما ينبغي أن يقبل وبقدر ما ينبغي أن يقبل . ذلك بأنه لما كانت الفضيلة التي امتاز بها هي وسطا بالنسبة لعمل الإعطاء والقبول على اختلافهما لزم أن يظهر الوسط في أحدهما وفي الآخر بمظهر ما يجب أن يكون . متى عرف المرء أن يحسن العطاء كانت النتيجة الطبيعية لذلك أنه يحسن القبول . فان لم يكن الأمر كذلك كان القبول هنا هو ضد الإعطاء

§ ٢٣ - على الطغاة إنهم مبدرون - ربما كانت هذه الملاحظة غير محكمة حتما كان ما صدقها هو طغاة المدائن الاغريقية . ولكنها ليست على شيء من الضبط أصلا اذا طبقت على بعض الأمبراطرة الرومانيين الذين هم بلاشك أغنى من أولئك الطغاة الصغار والذين يجب اعتبارهم مبدرين ، فهما تكن ثروة الانسان راسمة فانه يستطيع أن يبرف فيها كما يستطيع أن يحسن التصرف فيها بحكمة .

- فيما يظهر - ان الامثلة من شأنها أن تثبت لأرسطو أن هذا القيد وضع في محله وأنه ضرورى .

§ ٢٤ - يكون دائما مصحوبا بارتياح - في هذا تكرير بعض الشيء . لما ذكرنا سبق ف ١٣

لا نتيجة له . لكن الكيوف التي تتعاقب يمكن أن توجد معا في الشخص الواحد ، بخلاف الأضداد فانها بالبدئية لا يمكن البتة أن تكون على هذه الحال .

§ ٢٥ - متى وقع للرجل السخى أن ينفق نفقة في غير موضعها أو قليلة اللياقة ، استشعر منها الحزن ، ولكن باعتدال وكما ينبغي ما دام أن خصوصية الفضيلة أن لا يحزن المرء ولا يفرح إلا لما يستاهل ذلك وعلى قدر معلوم . § ٢٦ - كذلك السخى هو شديد السهولة في الأعمال . بل يترك نفسه تُفنى بسهولة ، لأنه لا يقيم وزنا عظيما للمال . وقد يالم أنه لم ينفق ما كان يجب انفاقه أكثر من أن يالم أنه أنفق نفقة غير نافعة . فهو في هذه الحالة ليس من رأى "سيمونيد" . أما المسرف فهو في جميع هذه التقط ليس هو أيضا بريئا من الخطأ . فانه لا يعرف أن يفرح ولا أن يحزن لما ينبغي وكما ينبغي . على أن ما يلى سيئين لنا كل هذا بأحسن من ذلك .

§ ٢٧ - قررنا فيما سبق أن الافراط والتفريط في أمر السخاء هما السرف والبخل ، وأنهما يقعان على نحوين : الاعطاء والقبول . ومع ذلك فانا نخلط بين الانفاق وبين

- الأضداد فانها بالبدئية - راجع « قاطيغورياس » أرمقولات المشرب ١٠ و ١١ نظرية الأضداد ص ١٠٩ وما يلها من ترجيحى .

§ ٢٦ - من رأى "سيمونيد" - لما سألت "امرأة هيرون" "سيمونيد" أجابها أنه يؤثر المال على الحكمة . راجع البيان ك ٢ ب ١٦ ص ١٣٩١ ف ١٠ من طبعة برلين . ملاحظ في أن أرسطو يشير هنا الى هذه الكلمة ، وقد كان "سيمونيد" يقول أيضا انه يؤثر أن يُغنى أعداءه بعده على أن يكون محتاجا لأصدقائه مدة حياته . على أن المعلوم أن "سيمونيد" كان مشهورا بالبخل . ويقال انه هو أزل من باع المدح واتجر بالشعر لدى الطفلة والاغنيا .

- أن يفرح ولا أن يحزن - فيما يتعلق بالمال واقفاه .

الاعطاء . فالسرف هو حينئذ إفراط في الاعطاء ولا قبول فيه البتة . فهو في التفريط من جهة القبول . أما البخل فعلى ضد ذلك هو في التفريط بالنسبة للاعطاء ، وفي الافراط بالنسبة للأخذ ، وذلك هو دائماً في الأشياء الصغيرة جداً . § ٢٨ — حينئذ فشرطاً السرف لا يمكن أن يقرنا زماناً طويلاً ، لأنه ليس من السهل إعطاء كل الناس متى كان الانسان لا يقبل من أحد ، وبذلك نتبدد ثروة الافراد عاجلاً متى أرادوا أن يعطوا بذلك الاسراف الذي هو على التحقيق علامة المبذرين . § ٢٩ — على أن هذه الرذيلة يظهر أنها أقل مقبلاً من رذيلة البخل . فان السن والاملاق نفسه يمكن أن يصلحاً حال المسرف وردّه الى حدّ الوسط لأن له خاصة السخى الذي يعطى ولا يأخذ ، دون أن يعرف كيف يستعملهما كليهما حيناً يبنى ولا على ما يبنى . بل يكفى في أمره أن يعتاد عادات القصد أو يصلح نفسه بأية وسيلة أخرى حتى يصير رجلاً سخياً . وحينئذ يعطى متى يبنى الاعطاء ، ولا يقبل حين لا يبنى القبول . حينئذ في الواقع ليس طبع المسرف طبع سوء ، فانه لا شيء من الرذيلة ولا من الصفار في هذا الميل المفرط لكثرة الاعطاء وعدم الأخذ . إن هذا إلا جنون . § ٣٠ — إن العلة في ظهور المسرف أعلى علواً كثيراً من البخيل — بصرف النظر عن

§ ٢٧ — وذلك هو دائماً في الأشياء الصغيرة جداً — فان الحرص متى وقع في الأشياء الكبيرة سمي اسماً آخر غير البخل .  
 § ٢٨ — الأفراد — مقابلة بالعلامة الذين لا يمكن أن تستنزف ثرواتهم الواسعة والذين أشار أرسطو اليهم آتقاً .  
 § ٢٩ — أنها أقل مقبلاً من رذيلة البخل — هذه مشكلة صعب حلها ، ولكن الأدلة التي يدعم بها أرسطو رأيه أدلة متينة .

— لا شيء من الرذيلة ولا من الصفار... .. إن هذا إلا جنون — هاك عذر السرف . ولكن من النادر أن يصلح المسرف نفسه ليصير سخياً . بل هو يفضى الى الطرف المضاد ويصير بخيلاً .

الأسباب التي قدمتها — هي أن الأول يحسن الى طائفة من الناس ، وأما الثاني فانه لا يحسن الى أحد ولا الى نفسه . § ٣١ — حقا أن أكثر المسرفين كما قدمت يقبلون أيضا حينما لا ينبغي أن يقبلوا ، وبهذا يظهرون بمظهر الضعف في السخاء فيصبرون شهرين يقبلون من كل يد ، لأنهم يريدون دائما أن ينفقوا ، فسرطان ما يقعون في استحالة الاتفاق على ما يرغبون . إن يتابع ثروتهم الخاصة لا تلبث أن تنضب ، ويضطرون الى أن يستعينوا بثروة الأغيار . ولما أنهم لا يكادون يفكرون في كرامتهم ولا في شرفهم تراهم يأخذون بلا تدبر وبأية طريقة . إن كل ما يريدون هو الاعطاء . وكيف يستطيعونه ؟ ومن أين يستطيعون ؟ هذا هو أقل ما يقون اليه اهتمامهم . § ٣٢ — من أجل ذلك ترى عطاياهم ليست على الحقيقة من باب السخاء وليست شريفة ، لأنها ليست صادرة عن الاحساس بالخير ، ولا معطاءة كما ينبغي أن تعطى . فانهم أحيانا يظنون أناسا ينبغي أن يتركوا في الفقر ولا يعملون شيئا لأناس سلوكهم حقيق بالاحترام . يعطون بملء اليدين المتملقين والذين يجلبون اليهم لذات ليست أعلى مقاما من لذات الملقى . من أجل ذلك أيضا كان أكثر المسرفين عديمي الاعتدال . ولأنهم يبذرون أموالهم بهذه السهولة ينفقونها أيضا بسهولة على الافراطات ويستسلمون لقوضى اللذات ، لأنهم لا يعيشون للفضيلة ولا للواجب .

- § ٣٠ — يحسن الى طائفة من الناس — ان المسرف يفكر على العموم في ارضاء لذاته أكثر من أن يفكر في إسداء الخير للأغيار . وسيقول أرسطو ذلك فيما يلي .
- § ٣١ — إن كل ما يريدون هو الاعطاء — أى ارضاء شهواتهم الشخصية .
- § ٣٢ — كما ينبغي أن تعطى — أى بالمطابقة للعقل ، وعلى قدر استحقاق الذين يسألونهم البر .
- المتملقين — هذا هو ما يقع عادة .

§ ٣٣ - على اننا نكرر أن المسرف مع ذلك يلقي بنفسه في هذه الافراطات، لأنه حُطِّي ونفسه بلا هدى ولا معلم، فلو أنه اهْتَمَّ بأمره لأمكن رده الى الوسط القويم والى الخير .

§ ٣٤ - أما البخيل فهو عن ذلك بعيد . يظهر أن الشيخوخة والضعف بجميع صوره هي التي توجد البخل . على أن البخل هو أدخل في طبع الانسان من السرف، لأن أكثرنا يستحب حفظ ماله على إعطائه . § ٣٥ - هذه الرذيلة يمكن أن تأخذ غايتها من الشدة وتكتسى ظواهر أكثر ما يكون من التخالف . وإن العلة في وجود درجات شتى من البخل بهذا المقدار إنما هي أن البخل لما أنه ينحصر في عنصرين أصليين : عدم الاعطاء، والافراط في القبول ، فليس هو في جميع الأشخاص تاماً على السواء، وأحياناً يتفرع فيظهر في البعض زيادة الافراط في الأخذ، وفي البعض زيادة في عدم الاعطاء . § ٣٦ - فينبذ كل الناس الذين يصمونهم بهذه الألقاب : الأشحاء واللؤماء والأضياء، عيبيهم جميعاً هو عدم الاعطاء، لكنهم مع ذلك لا يرغبون البتة في أخذ مال الغير ولا يريدونه . فبعضهم يحجم بهم الشرف والتبصر أمام اقتحام

§ ٣٣ - المسرف مع ذلك - بعد هذه القسوة على المسرف أخذ أرسطو يلين له ويعتبره على الأخص ضحية سوء التربية .

§ ٣٤ - أن الشيخوخة - تنبيه حتى .

- أدخل في طبع الانسان - وعلى ذلك فالبخل أغلب عليه من السرف .

§ ٣٥ - غايتها من الشدة - الأمثلة الشنيعة التي يمكن إيرادها معلومة عند الناس .

- أحياناً يتفرع - إيضاح دقيق للفروق الدقيقة التي يقع عليها البخل .

§ ٣٦ - الأشحاء، واللؤماء والأضياء - اضطررت الى إيراد هذه الصفات العامة لأحصل فكرة أرسطو

على أكل وجه .



العار ، لأن من الناس من يظهرون أو على الأقل يزعمون أنهم لا يباليون في التقدير إلا لكيلا يعقوا البتة فيما يلجئهم الى الخسة ، ومن هذه الطائفة الشحيح وسائر أمثاله الذين هم أهل لأن يقطعوا الشعرة أربعة أجزاء . كل أولئك أهل لهذا اللقب ، لأنهم يفرضون في العناية بأن لا يعطوا البتة أحدا شيئا ما . وآخرون لا يمتنعون من قبول أى شيء من الغير إلا لخوف في نفوسهم ، لأنه ليس من السهل في الواقع أن يقبل المرء من الأغيار دون أن يعطيهم شيئا مما عنده . فهم يؤثرون أن لا يعطوا شيئا وأن لا يأخذوا شيئا .

§ ٣٧ - وبجلاء آخرون على ضد ذلك يعرفون بافراط في القبول من كل يد وأخذ كل ما يستطيعون ، مثال ذلك جميع الذين يتهاقون على المضاربات المقنونة وأرباب محلات السوء وسائر الذين من هذا الصنف والمرابين وجميع الذين يقرضون أصغر المبالغ بأكبر الفوائد. كل أولئك يأخذون من حيث لا ينبغي الأخذ، وأكثر مما ينبغي أن يؤخذ . § ٣٨ - ويظهر أن الشره في المكاسب الخجلة بأشد ما يكون إنما هو الرذيلة العامة لجميع هذه القلوب الساقطة ، فهم لا يباليون البتة بأنواع العار ما دام أنهم ينالون منه رجحا . ويزيد الطين بلة أن هذا الرجح هو دائما ضئيل جدا ،

- الشعرة أربعة أجزاء - في عبارة النص استارة ماثلة استعصت عنها بهذه العبارة التي هي أدق تعبيرات لغتنا (الفرنسية) .

§ ٣٧ - وبجلاء آخرون على ضد ذلك - على هذا يقسم أرسطو البخلاء الى طائفتين أصليتين : أولئك الذين لا يريدون البتة أن يعطوا شيئا ، وهؤلاء الذين يريدون دائما أن يقبلوا .

- يتهاقون على المضاربات المقنونة - هذا ليس ما يعنى به البخل .  
 § ٣٨ - ضئيل جدا - هذا هو أحد الشرائط الأساسية للبخل ويثبت المثل الذي أورده أرسطو .  
 فإن الشره الذي لا حد له والذي يدفع الى مجازات الجرائم ليس من البخل على المعنى انحصار هذه الكلمة .

لأن من الخطأ أن يُدعى بخلاء أولئك الذين يربحون أرباحا طائلة من حيث لا ينبغي لهم أن يبالغوا، ويملكون ما لا ينبغي لهم أن يأخذوه، فمثلا الطغاة الذين يهبون المدائن ويحردون المعابد التي ينتهكون حرمتها يجب أن يسموا قطاع الطريق بغيراً وأشقياء . § ٣٩ - يجب أن يعد في صف البخلاء المقامر واللص وقاطع الطريق، فانهم لا يسمون إلا للكاسب المخجلة، وإنهم لجهم الجم للكسب يرتكبون ما يرتكبون . هؤلاء وهؤلاء يقتحمون سبل العار . هؤلاء يتجشمون أشد المخاطر هولاً ليحوزوا السلب الذي يتفنون . وأولئك يثرون بطريقة خسيصة على حساب أصدقائهم الذين هم أولى بأن يهدوا لهم الهدايا . هذان الصنفان من الناس يكسبون خلسة من حيث لا ينبغي لهم أن يكسبوا . فما تلك إلا قلوب غلف ، وكل هذه الطرائق التي يسلكونها لكسب المال ليست إلا صوراً من صور البخل .

§ ٤٠ - من أجل ذلك حق أن يقابل عدم السخاء أو البخل بالسخاء مقابلة تضاد . لأننا نكرر أن البخل رذيلة أكثر استحقاقاً للوم من السرف وأنها مدعاة لذائل أكثر من السرف كما وصفنا .

§ ٤١ - إليك ما عندنا أن نقول على السخاء وعلى الرذائل التي تقابله .

§ ٣٩ - المقامر واللص وقاطع الطريق - قد يقتضى الترتيب ذكر المقامر ولكنه لا يقتضى الآخريين ، لأنه ينبغي أن يسما اسما آخر كما نبه له أرسطو فيما يتعلق بالطغاة . وعلى ذلك فان بين هذه الفقرة والتي سبقتها شيئاً من التناقض فيما يظهر . ومع ذلك يجب أن يلاحظ أن أرسطو قد قال عدم السخاء عوضاً عن البخل . ولكني اكتفيت بهذه الكلمة الأخيرة في الاستعمال .

§ ٤٠ - رذيلة أكثر استحقاقاً للوم - ذلك ما حاول أرسطو إثباته آنفاً ف ٢٩

## الباب الثانى

الأريحية - حدها والفرق بينها وبين السخاء - التفریط والافراط بالنسبة للأريحية - خواص الأريحي - مقاصده وطريقته في فعل الأشياء - الصفات التي تختص بالأريحية - الصفات العمومية ، الصفات الحصرية - الافراط في الأريحية - فظاظة التبرج ونبوه عن الذوق - التفریط في الأريحية - الحفارة .

§ ١ - الكلام على الأريحية إنما هو نتيجة طبيعية لما سبق . هذه الفضيلة هي بالبديهة أيضا احدى الفضائل المتعلقة بالتصرف في الأموال ، غير أنها لا نتناول كالسخاء جميع الأفعال التي تتعلق بالأموال ، بل هي لا تنطبق إلا على الأعمال التي يجلب فيها الانفاق . فهي في هذه الأحوال الاستثنائية تفوق السخاء في العظم لأنها كما يدل عليه اسمها إنفاق المال إنفاقا مناسبا في ظرف عظيم . § ٢ - على أن معنى العظم هو دائما معنى إضافي ، فليس سواء إنفاق الذي ينشئ السفن ويوسفها ، والذي ينفق لنصرة نظرية بسيطة . أما مناسبة الانفاق فانها تتعلق بالمنفق وموضوع الانفاق ووسائله . § ٣ - فالذي ينفق كما ينبغي لكرامته في الأشياء الصغيرة والعادية لا يستحق بذلك لقب الأريحي ولا ذلك الذي يمكنه أن يقول كما قال الشاعر :

- الباب الثانى - الأدب الكبير ك ١ ب ٢٤ والأدب ال اوديم ك ٣ ب ٦

§ ١ - نتيجة طبيعية لما سبق - الواقع أنه من الملائم الكلام على الأريحية بعد السخاء . ولكن في الأدب ال اوديم لم يتكلم على الأريحية الا بعد المروة وكذلك في الأدب الكبير .  
- كما يدل عليه اسمها - الاشتقاق اللاتينى في هذا المعنى كاشتقاق اليونانى .  
§ ٢ - الذى ينشئ السفن ويوسفها - يكاد لا يوجد في الأزمان القديمة بين المصروفات العمومية ما هو أهم من ذلك .

§ ٣ - في الأشياء الصغيرة - هذا القيد يُخرج معنى الأريحية كما يدل عليه اللفظ .

- اشاعر - هو "هوميروس" ر . الاوديمى النشيد ١٧ البيت ٤٢٠

طلما واسيت بالإحسان أبناء السبيل

فان الأريحي هو ذلك الذى يعرف أن يتفق كما ينبغي في عظام الأشياء فهو بذلك  
سعى أيضا، ولكن ليس السعى أريحيًا بالضرورة .

§ ٤ - من أجل هذه الحال يسمى عدم الأريحية صغارًا وحقارة ويسمى  
الافراط بهرجة غليظة وأبهة لا ذوق فيها . ولقد توجه انتقادات من هذا النوع  
إلى جميع هذه النفقات ، لا لأنها مبالغ فيها في الأشياء التي تلزم في حقها المبالغة  
في الاتفاق ، ولكن لأنها تتفق رثاء وظهورا في بعض الظروف وبطريقة كان يلزم  
اجتنابها . على أننا سنعيد القول في هذه التفاصيل بعد .

§ ٥ - يمكن القول بأن الأريحي هو رجل تدبر وحكمة ما دام أنه كفء ، لأن  
يرى ما يناسب كل مقام ولأن يتفق النفقات العظيمة على القدر اللازم .  
§ ٦ - فكما قلنا في البداية الخلة إنما تعينها الأعمال التي تصدر عنها والأشياء التي  
تنطبق عليها . فان نفقات الأريحي عظيمة وملائمة معا ، والنتائج التي يقصدها يجب  
أن تكون كذلك عظيمة وملائمة ، لأنه على هذا النحو لا تكون النفقة عظيمة فقط ،  
بل يجب أن تتفق مع الغرض المقصود . فالعمل يجب أن يكون جديرا بالنفقة ،  
والنفقة يجب أن تكون جديرة بالعمل بل ربما تفوقه .

§ ٤ - بعد - فيا لى من هذا الباب ف ١٨

§ ٥ - رجل تدبر وحكمة - هذا كان يحسن انطباقه أيضا على السخى . ومن المحقق أن الأريحي  
أكثر تمردا للحسارة ، لانه اذا انحدر في الحساب فر بما يخسر ثروته كلها . فالخطر عليه عظيم مناسب مع  
ما يتفق .

§ ٦ - في البداية - ر . ما سبق ك ١ ب ٨ ف ٨ وك ٢ ب ١ ف ٧

- بل ربما تفوقه - ومن أجل ذلك تستدعى الأريحية الإعجاب الذى تطلبه . وقد كان هذا الإعجاب  
في الازمان القديمة هو المكافأة الوحيدة .

§ ٧ - إنما هو في سبيل الخير والجميل أن ينفق الأريحي هذه النفقات الكبيرة ، لأن قصد الخير هو الخلق العام لجميع الفضائل . أزيد على ذلك أن الأريحي ينفقها بلذة وسهولة شريفة ، لأن المبالغة في النظر إلى الأشياء عن قرب هو على العموم علامة الصغار ، والأريحي إنما يقصد أن يؤتي هذه النفقات على الحسنى وعلى أنسب ما يكون بقدر الامكان أكثر من أن يهتم بما تساويه من اثنى وبما يمكن الحصول عليه من تنزيل القيمة . § ٨ - أكرر أنه يلزم ضرورة أيضا أن يكون الأريحي سخيا . لأن الرجل السخي حقا يعرف أن ينفق ما يلزم وحينما ينبغي ، ولكن العظم في هذه الظروف هو خاصة الأريحي . يمكن أن يقال إن عظم السخاء يقع بهذه القيود نفسها ، غير أن الأريحي يستطيع أن يأتي شيئا أشرف وأعظم بنفقة مساوية ، فان قيمة المادة التي تستعمل وقيمة العمل التي يحصل منها ليستا متماثلتين البتة . فقد يمكن أن تكون المادة من أنفس المواد وأغلاها كأن تكون من الذهب مثلا ، ولكن قيمة العمل إنما هي عظمه ، إنما هي جماله لأن رؤيتنا للخواص التي تميزه تولد في نفوسنا الإعجاب به . وهذه الأسباب كانت الأريحية أهلا لأن يعجب بها ، وإن نبيل العمل ينحصر في أريحية تامة .

§ ٧ - بلذة - كما يفضل السخي الذي هو أيضا يعطى عطايا بهذة .

§ ٨ - العظم هو خاصة الأريحي - هذا المعنى يكثر تكريره وانه لمن الواضح بمكان يكون منه من غير المفيد الاخلاص في بيانه .

- بنفقة مساوية - ربما كان في هذا تناقض لما قيل آنفا .

- إنما هي جماله - الأريحي قد يكسب الأشياء عظما . ولكن لكسبها جمالا يجب أن يكون رجل

ذوق . ومن المحتمل أن أرسطو في هذا المقام يتذكر "بيريكليس" .

٩ § - من النفقات الكبيرة ما نعتبرها على الأخص مشرفات . تلك هي مثلا القرابين العلية التي تقرب للآلهة ، وعمارات العبادة والضحايا ، ومثلها في اعتبارنا جميع النفقات التي تنفق في سبيل عبادة الله ، والتي ينفقها الأفراد مدفوعين بعامل الطمع الشريف في خدمة الجمهور معتقدين أنه يجب عليهم الوقت بعد الوقت أن يستخدموا ثروتهم لترتين مساح الألعاب أو لتجهيز العمارات البحرية للأمة أو في نفقات الأعياد القومية . ١٠ § - ولكنه يجب دائما كما أسلفت أننا أن نلاحظ في هذه المواطن من هو ذلك الذي ينفق هذه النفقات الكبيرة وما هي ثروته حتى يسمع لنفسه بهذه النفقات . يلزم أن توجد المناسبة التامة بين جميع هذه الوجوه . وإن هذه المناسبة يجب أن لا نتناول فقط الموازنة بين النفقة وبين العمل بل أيضا نتناول حال المنفق . ١١ § - على هذا لا يمكن الفقير البتة أن يكون أريحا ، لأنه ليس عنده الوسائل التي تسمح له بهذه النفقات الواسعة على ما ينبغي . ولو حاولها لكان معتوها ، إذ الأمر بالنسبة له ضد اللياقة الحقيقية وضد الواجب ، في حين أنه يجب احترام هذا وذاك لفعله على حسب ما تقتضيه الفضيلة . ١٢ § - هذه النفقات الجلييلة لا تليق إذن إلا بأولئك الذين يتمتعون منذ زمان بثروة عظيمة كسبوها بأنفسهم أو ورثوها عن آبائهم أو كانت ملك روكية هم بعض أفرادها . إنها تليق بأول الحسب

١٠ § - كما أسلفت أننا - في أول هذا الباب .

- حتى يسمح لنفسه بهذه النفقات - هذه الملاحظة مفهومة جدا فانه قد يخشى على شرف الدولة إذا كانت هذه النفقات العمومية يسلم أمرها الى أيدي غير ماهرة وأشخاص غير أغنياء . وهذا الاهتمام يصادف محله أكثر اذا كان الأمر بصدد بناء السفن وتجهيزها فان الأمر اذن متعلق بسلام الجمهورية .

١١ § - وضد الواجب - بالنسبة له وبالنسبة للملكة فانه يحزب ثروته ولا يستطيع أن يؤدي

للجمهور ما وعد من المنافع .

الرفيع وبالرجال الذين كسامهم المجد أثوابه . وبالجملة كل أولئك الذين لهم تلك المراكز التي تجمع بين العظمة والكرامة .

§ ١٣ - تلك هي حيثئذ الآية الأصلية للأريحي . وأكرر أن الأريحية إنما تنحصر على وجه العموم في النفقات من هذا القبيل ، فهي أعظم النفقات وأولها بانالة الشرف . بهذه النفقات يمكن أن تلحق النفقات الخصوصية التي تكاد لا تقع إلا مرة واحدة في الحياة . مثال ذلك الأعراس والظروف المماثلة لها ، أو تلك النفقات التي تهتم بها مدينة بأسرها أو الأعيان الذين يمحكونها . مثال ذلك استقبال الأقبال الأجانب أو توديعهم والهدايا التي تهدي أو تقبل في مثل هذه الظروف الكبرى ، لأن الأريحي لا ينفق هذه النفقات المماثلة في شأن شخصه ، بل هو لا ينفقها البتة إلا في شؤون الجمهور ، وإن الهدايا من هذا الصنف لها شبه بالقرايين المقدسة التي يقربونها للآلهة .

§ ١٤ - الأريحي يعرف أيضا أن يبني له مسكنا يليق بثروته ، لأن هذا أيضا هو زعفر في موضعه ، فإذا لاق الاكثار في الانفاق فائما يليق على الخصوص في الأشياء التي يجب أن يكون لها حظ من البقاء مادام أنها أجمل الأشياء .

§ ١٢ - الذين كسام المجد أثوابه - هذا ينطبق في الحق على "بيريكليس" .

§ ١٣ - النفقات الخصوصية - من الصعب أن يظهر المرء شيئا من الأريحية في شؤون حياته الخصوصية .

- استقبال الأقبال الأجانب أو توديعهم - فإن الأريحي يمكن أن يضيفهم على حساباته الخاصة لاصل حساب الحكومة مادام أرسطو لا يتكلم هنا إلا على النفقات الخصوصية .

- إلا في شؤون الجمهور - فإن الوطني في هذه الحالة يستطيع أن يؤدي خدمة للأمة دون أن تكون له أية صفة رسمية .

§ ١٤ - مسكنا يليق بثروته - هذا شبه فرض أوجبه السعة في كل زمان .

التي يجب أن يكون لها حظ من البقاء مادام أنها أجمل الأشياء . § ١٥ - ينبغي أن يلحظ مع ذلك في كل نفقة منها اللياقة ، لأن الأشياء أعيانها لاتليق بالآلهة وبالناس على سواء في معبد أو على قبر . فكل نفقة مما ينفقون يمكن أن تكون عظيمة في نوعها ، وأسمائها هي التي تكون عظيمة في العظم ومثلها هنا إنما هو العظم في صف النفقات التي نحن نتكلم عليها .

§ ١٦ - لكن العظم في موضوعه يختلف عن العظم في النفقة ذاتها . حينئذ في شأن هدية الطفل أجمل طيارة وأجمل دف يمكن أن يكون فيها كل الأريحية الممكنة وربما يكون ثمنها لا شيء ولا يستدعي أى سخاء . § ١٧ - من أجل ذلك ترى أن خاصة الأريحي إنما هي دائما أن يعمل الأشياء بعظم في النوع الذي يعملها فيه . وتلك منزلة لا يمكن أن تطال بحيث تكون دائما متناسبة مع قيمة النفقة نفسها .

§ ١٨ - هذا هو إذن الأريحي . ولكن الرجل عديم الذوق الذي يعاب هنا بالافراط هو المتبرج الذي ينفق بلا حدود وضد كل لياقة كما قلت آنفا ، يذو النقد تبذيرا في النفقات الحقيرة ويسعى في أن يظهر ظهورا لامعا بلا أقل ذوق ، فاذا استقبل أناسا جاءوا ليدفعوا ما عليهم من الأقساط ، عاملهم كما يعامل من جاءوا لحضور عرس ، أو أنه في تمثيل رواية هزلية يقيمه يأمر فتنفرض بسط الأرجوان تحت

- 
- لما حظ من البقاء - السبب جدى ومقول للغاية ومن هنا يجي . جمال مساكن الأرسطقراطيين .
  - § ١٥ - يلحظ ... اللياقة - وصبة حقة ورقيقة الحاشية كان لها تطبيقات كثيرة في الزمن القديم .
  - النفقات التي نحن نتكلم عليها - هي النفقات العمومية والرسمية لحاجات الملكة والديانة .
  - § ١٦ - كل الأريحية الممكنة - قد يكون التعبير أشد مما ينبغي في صدد هدية صبي .
  - § ١٧ - الأشياء بعظم - فان المرء يمكنه أن يعمل بعظم من غير أن تكون النفقة عظيمة .
  - § ١٨ - كما قلت آنفا - ر . ما سبق ف ٤



أقدام الممثلين حين دخولهم الى المسرح كما يفعل المماريون، على أنه مع ذلك لا يركب متن هذا الجنون جبا في الجميل بقدر ما يأتيه لعرض ثروته على العيون وليعجب الناس به على ما يقال . وبالجملة أنه ينفق القليل جدًا حينما يلزم أن ينفق الكثير وينفق الكثير حينما لا يلزم أن ينفق إلا القليل .

١٩ § — أما الرجل الحفير فانه خاطئ بالتفريط من جميع الوجوه، وبعد أن ينفق النفقات الهائلة تراه بشيء من الصغار يعطل الأشياء من كل عظمتها ومن كل جمالها. ففى كل ما يفعل يؤخر النفقة بلا اقطاع ويبحث عن أن ينفق أقل قدر يمكنه، ويشكو من كل ما ينفق ويظن دائما أنه فعل أكثر مما يلزم . ٢٠ § — وفي الحق أن ميولا أخلاقية كهذه إنما هي رذائل . ومع ذلك فإنها غير كافية لأن تجرد إنسانا من الشرف، لأنها لا تضر بالغير البتة، ولأنها ليست معترّة مطلقا .

- 
- كما يفعل المماريون — فان زينة المماريين كان يضرب بها المثل في الزمن القديم .  
 ١٩ § — الرجل الحفير — هذا العيب يجب أن يكون كثير الوقوع في الأزمنة القديمة لأن الأريحية كانت ضرابا من الواجب العام لا يستطيع النفي أن يفلت منه .  
 ٢٠ § — ميولا أخلاقية كهذه — التي تدعو الى البهجة أو الى الحفارة .  
 — غير كافية لأن تجرد انسانا من الشرف — ولكنها تكفى لتصيره مسخرة .
-

### الباب الثالث

في المروءة - حدها - الرذيلتان المتقابلتان - صغر النفس والقصر الباطل - المرى لا عرض له إلا الشرف - إنه أفضل الناس - اعتدال المرى في كل حال من حالات اليسار والإعصار - مزايما المرى الكبرى المروءة - رفعة المرى وعزته - شجاعته - زواجه - استقلاله - آتاه وتناقله - صراحته - وقاره - مخائل المرى - الرجل بلا عظم في النفس - الأحمق الضخور .

§ ١ - المروءة أو عظم النفس كما يكفى اسمها في تعريفها لا تنطبق إلا على الأشياء العظيمة . لكن لنعلم بدياً على أى الأشياء تنطبق . على أنه يمكننا على سواء أن ندرس إما الفضيلة ذاتها وإما الشخص القائمة هي به .

§ ٢ - المرى يظهر أنه الانسان الذى يحس أنه أهل لعظام الأشياء والذى هو في الواقع كذلك . لأن الذى يقدر نفسه ذلك التقدير الرقيق من غير استحقاق هو محبول . وليس البتة قلب فاضل محبولا أو عديم التمييز . فالمرى هو حينئذ من أسلفنا . لكن الذى ليس له إلا قليل من القيمة الشخصية وهو يعرف ذلك لنفسه بكونه لا يطلب إلا الأشياء التى على قدره يمكن تماماً أن يكون رجلاً عاقلاً ومتواضعاً وليس البتة قلباً مريثاً . المروءة تقتضى العظم دائماً، فهى كالجمال فى أنه لا يوجد إلا فى جسم عظيم ، لأن الناس صغار الأجسام يمكن أن يكونوا على ملاحظة وحسن دون أن يكونوا من الجمال فى شئ .

- الباب الثالث - الادب الكبير ك ١ ب ٢٣ ، الأدب الى أريد ك ٣ ب ٥ .

§ ١ - أو عظم النفس - زدت هذه العبارة ليكون البيان أتم . ولقد ترجم « كوزارت » هذه اللمحة فى رسالته .

§ ٢ - محبول - وربما كان أحسن من ذلك أن يقال « أحمق » .

- فى جسم عظيم - وقد سارع أرسطو أن يزيل بالمثل ما يحصل للعقل من الدهش . انه لا يعنى مع ذلك أن الجمال لا يقوم إلا بالامتدادات . فلي هذا الحساب تكون أمهات مصر أجل جميع الآثار .

§ ٣ - إن هذا الذى له فى حق ذاته الرأى الأعلى وهو لا يستحقه هو رجل  
 مغرور، ولو أن الفخر لا يلازم دائما تقدير الانسان لذاته بأكثر مما تساوى .  
 § ٤ - أن الذى يبخس قدر ذاته هو نفس صغيرة سواء أكان قدره فى الواقع  
 عظيما أم متوسطا، بل ولو لم يكن له إلا قدر ضئيل فهو يضعه دائما فى المركز الأدنى  
 من قيمته الحقيقية، غير أن ما يدل بوجه خاص على صغر النفس هو شأن ذلك الذى  
 يعمط نفسه حقها حينما تكون فى الحقيقة مليئة بالكفاءة والاستحقاق وهل يفعل  
 الانسان غير هذا اذا كانت فى الواقع غير كفاء لعظائم الأمور؟ § ٥ - المرء  
 هو فى الطرف الأعلى بمعظمته ذاتها، ولكنته فى الوسط القويم لأنه حيث ينبغي أن  
 يكون . إنه يقدر نفسه حق قدرها فى حين أن أغياره على ضد ذلك خاطئون إما  
 بالانفراط وإما بالتقريب .

§ ٦ - حينئذ اذا أحس الانسان لنفسه قدرا عظيما وكان كذلك فى الحقيقة ،  
 وصل الأخص اذا أحس لنفسه أعظم قدر لا يجوز له إلا أن تكون قبلته شيئا واحدا  
 وهو هذا : أنه لما كان الجزء العادل للاستحقاق واجبا أن يكون من الخيرات  
 الخارجية، كان أعظم هذه الخيرات يجب أن يكون فى نظرنا هو الذى نسنده الى الآلهة  
 أنفسهم أى الخير الذى يطامح فيه الناس أولو الكرامات العليا أكثر من كل ما عداه

§ ٣ - ولو أن الفخر لا يلازم - قد لا يكون ذلك الا نتيجة الجهل .

§ ٤ - يعمط نفسه حقها - قد يكون ذلك أيضا جهلا للذات أو تواضعا أكثر من أن يكون صنارا .

§ ٥ - فى الطرف الاعلى ... الوسط القويم - ليس بين هاتين العبارتين شيء من التناقض . وإن

نظرة أرسطو فى المروءة تطبق فى الواقع بغاية الإحكام .

والذى هو جزء الأعمال الباهرة . هذا الخير انما هو الشرف . فالشرف بلا جدال هو أعظم جميع الخيرات الخارجية للانسان . على ذلك فالمرء انما يهتم فى سلوكه بما يمكن أن يوصل الى الشرف أو يسبب العار دون أن يخرج هذا الاهتمام مع ذلك البتة عن الحدود القيمة . § ٧ - وفى الحق ليس لغير سبب أن القلوب المريئة يظهر أنها تعتمد على الخصوص بالشرف ما دام العطاء يطعمون على الأخص فى الشرف الذى يرونه لأنفسهم الجزء الأوفى .

§ ٨ - صغر النفس عيبه التريط وهو يخفى صاحبه أدنى مما هو ومن ذلك الاحساس الشريف الذى يشعر به المرء . § ٩ - أما الرجل الفخور فعيبه الإفراط بأن يغلو رأيه فى أهليته . ولكنه من هذه الجهة لا يطول المرء البتة .

§ ١٠ - ما دام المرء أهلا لعظائم التشاريف لزم أيضا أن يكون أكل الرجال . متى اجتمع للراء أعظم فضل كان له الحق فى أجل نصيب . فان لأحسن

§ ٦ - هذا الخير انما هو الشرف - من الخيرات الخارجية أعلى مكافأة هى هذه . على ان المرء مع ذلك لديه كل المكافآت التى يجزيه بها الضمير والتى هى أكد من الأخرى .  
- دون أن يخرج هذا الاهتمام مع ذلك عن الحدود القيمة - هذا القيد ضرورى ، وإلا خسر المرء خلقه اذا هو انقلب اهتمامه الى هم مزيج بمرورته .

§ ٧ - العطاء يطعمون على الأخص فى الشرف - هذا حق ولكن العطاء ليسوا دائما أهل مروءة وان كان مركزهم سهل لهم ذلك .

§ ٩ - بأن يغلو رأيه - الذى هو غير أهل له .

§ ١٠ - أكل الرجال - ليس البتة فى الواقع ملكة أخلاقية أرفع قدرا من المروءة . فانها تستوجب الإعجاب والمحبة حينا وجدلت . إنه لا مروءة حقيقية بلا فضيلة . وإلا كانت رياء محضاً .

الناس أحسن نصيب . على هذا يلزم ضرورة أن يكون الرجل المرىء حقا مليئا بالفضيلة ، وكل ما كان عظيما من الفضائل من أى نوع يشبه أن يكون من حظه .

§ ١١ - لا يلائم المرىء البتة أن يضطرب ولا أن يفتر كما أنه لا يتدنى البتة إلى فعل الشر . وكيف يرتكب أفعالا مخجلة ذلك الذى لا شئ عظيم فى عينه ؟ ولو أنهم النظر فى المروءة لما كان فيها إلا سخريّة بينة اذا لم تكن مقترنة بالفضيلة . كذلك لا يكون المرىء أهلا للشرف اذا كان رذيلًا . لأن الشرف هو جزاء الفضيلة ولا حق فيه إلا للقلوب الفاضلة .

§ ١٢ - على هذا فالمرءة تشبه أن تكون زينة جميع الفضائل الأخرى . فهى تميمين ولا يمكن أن توجد بدونهن . وإن الذى يجعل صعبا على الانسان أن يكون مرثيا بكل معنى الاخلاص هو أنه لا يمكنه أن يكونه بدون فضيلة تامة .

§ ١٣ - غير أنى أكرر أنه مهما يكن من أن المرىء لا يهتم على الخصوص إلا بما يمكن أن يجلب الشرف أو العار فانه لا يتمتع إلا مع غاية الاعتدال بنعم الشرف الكبرى وبالتى ينجوؤها الاخير . إنه ينظر اليها كأنها ملك له أو يراها أحيانا دونه ، لأنه ليس البتة من صنوف الكرامات ما يكفى أن يكون جزاء للفضيلة الكاملة . ومع ذلك فهو يقبلها مادام أن الأختيار على كل حال لا يستطيعون أن يمنحوه شيئا أعظم منها . غير أن المرىء يحتقر الى الغاية ذلك التكريم الذى يأتيه من العامى والذى يتعلق بصغار الأشياء . لأن ذلك ليس به جديرا . وانه كذلك ليزدرى الشتائم مادام أنها لا يمكن البتة أن تصدق عليه .

١٢٥ - زينة جميع الفضائل الأخرى - صورة مليحة برقة الحاشية وبالحق .

١٣٥ - لا يتمتع إلا مع غاية الاعتدال - لأنه دائما أعلى من جميع الكرامات التى تقدم له . ومهما

عظمت فان فضله أعظم منها .

§ ١٤ - ولكن رجل المروءة كما قلت اذا كان يلحظ على الأخص الشرف، فهو مع ذلك معتدل في كل ما يتعلق بالثروة وبالجاه، وعلى جملة من القول في كل ما يتعلق بالسراء والضراء على أية صورة وقعت . إنه لا يفرط في الفرح بالفلاح ولا يلحقه الافراط في الهبوط عند الفشل . بل ليس له هذه الاحساسات الجارحة الى الشرف الذي هو مع ذلك في عيذه أهم الأشياء ما دام الجاه بجميع وسائله التي لا نهاية لها والثروة لا يشبه أن يكونا مرغوبا فيهما إلا بالنسبة الى الشرف الذي يجلبانه، وما دام الذين أوتوا هذه المزايا إنما يريدون بها على الخصوص بلوغ الشرف . غير أن النفس العظيمة التي بالنسبة لها صنوف الشرف شيء قليل هي بالضرورة أقل اهتماما بما دون الشرف . لذلك تجد كيف أن أهل المروءة بين عليهم غالبا الأنفة والتعطرس .

§ ١٥ - ومع ذلك يمكن أن يقال إن مزايا مركز عظيم وخفض من العيش تساعد أيضا على إتمام المروءة . فحسب شريف وقدرة وثراء تلك هنّ مزايا محفوظات بالشرف والاحترام ، لأنهنّ نادرات وساميات في الحياة . وكل شيء مركبه في الخير سام فهو على الخصوص حقيق بالشرف . من أجل ذلك كانت المزايا من هذا النوع تصير الرجال أحيانا أكثر مروءة لأنهم قد سبق بهم أن شرفهم الذين

§ ١٤ - كما قلت - في هذا الباب ف ٦

§ ١٥ - تصير الرجال أحيانا أكثر مروءة - هذه الملاحظة محصورة في حدودها غاية في الإحكام . وهذا هو السبب الذي يحمل الارسطراطيات الحقيقية على توجيه التربية وجميع عادات الحياة الى عظام الاخلاق .

- لانه قد سبق بهم أن شرفهم - فاذا كانت قلوبهم في غير منزلة تمسكوا بأن يبرروا الاعتبار الذي حبرا إياه حتى من قبل أن يتصرفه .

يحيطون بهم . § ١٦ - في الحق الرجل الخسير هو وحده الحقيق بالشرف والاحترام . ولا شك في أنه متى جمع المرء بين الثروة والفضيلة فاحترامه أكد . ولكن أولئك الذين يملكون هذه النعم الخارجية دون أن تكون لهم الفضيلة لا يمكنهم هم أنفسهم أن يقدروا لهم قيمة سامية جدًا ويخطئ من يظنهم أهل مروءة . لأنه لا يوجد البتة شرف ولا مروءة بدون فضيلة كاملة . § ١٧ - أما الأشرار فانهم متى حصلوا على النعم من هذا القبيل أصبحوا متكبرين وحقاء . لأنه ليس من السهل بدون الفضيلة ضبط النعمة بقيد الاعتدال اللائق . فان الشرير لكونه غير كفء لتحملها برزائه ولكونه يظن أنه أعلى قدرا من الناس فهو يحتقرهم ويسمح لنفسه ببيع الأهواء التي تلهمه المصادفة إياها . قد يتخذ الناس لأنفسهم صورة ممسوخة من المروءة دون أن يكون لهم أدنى شبهة بالمرء . إنهم يقلدونه فيما يستطيعون ، ولأنهم لا يسلكون سبيل الفضيلة لا يبلغون من المروءة إلا ازدياء سلوك الغير بلا تعقل ولا حق . § ١٨ - ولكن الاستهانة التي تظهر على المرء لها دائما مبرر ، لأنه يحكم بحقيقة الأشياء في حين أن العاى لا يحكم البتة إلا بالمصادفة .

§ ١٩ - المرء لا يجب أن يتعجبم الأخطار الصغيرة . وهو كذلك لا يسعى

§ ١٦ - الرجل الخسير هو وحده الحقيق بالشرف والاحترام - فانظر كيف أن المرء يجب أن يكون قبل كل شيء رجل فضيلة .

§ ١٧ - الأشرار - ان امتحان الجدة هو في الواقع من أكد ما يقع للنفس الانسانية احتمال . وقليل من الفلوب هو الذى يحسن احتمال . غير أن من يحتملون هذا يستطيعون بلا خوف أن يحتملوا غيره من بواقي الدهر .

§ ١٨ - لأنه يحكم بحقيقة الأشياء - ومنها قليل جدًا هو الذى يستحق تقدير نفس كبيرة وعنايتها .

§ ١٩ - الأخطار الصغيرة - التى تصغر عن أن تلائم شجاعته :

الى الأخطار العادية، لأن نفسه لا تقدر ذلك إلا بأنه شيء قليل، ولكنه يقتحم الأخطار الحققة العظيمة ويضحى بحياته من غير تأخر لأن الحياة لا تظهر له بأنها تستحق أن يحرص عليها بكل ثمن . § ٢٠ - ومع أنه جدير بان يفعل الخير للأغيار فإنه يهتز تهجلا مما يسدون اليه من الخير، لأن في الحالة الأولى علوا وفي الأخرى انحطاطا . ويتلوهنا أنه يرد أكثر مما قبل، وبهذه المثابة يصير الذي كان قدم اليه خدمة مدينا له ببعض شيء . § ٢١ - على هذا فأهل المروءة يذكرون الناس الذين قدموا اليهم العرف دون الذين قبلوه منهم، لأن المدين بالمعروف دائما أنزل درجة من فاعل المعروف والمرى يسعى في كل شيء للعلو . ترضيه ذكرى هؤلاء ويألم لآذكار الآخرين . من أجل ذلك ربات " طيطيس " بنفسها عن أن تذكر " المشتري " تفصيلا بالخدم التي أدتها إليه . كذلك " اللقدمونيون " لما استجدوا الآتيين لم يذكروا لهم إلا الخدم التي كانوا يتقبلونها منهم عدة مرات .

§ ٢٠ - يهتز تهجلا مما يسدون اليه من الخير - قد يكون هذا التعبير شديدا . والحق هو أن المرى لا يجب أن يسدى اليه المعروف بل يؤثر أن يسديه هو .

§ ٢١ - لأن المدين بالمعروف دائما أنزل درجة - هذا تكرير لما سبق .

- " طيطيس " - ر . الاياداة . النشيد ١ البيت ٥٠٣ وما يليه . وقد زدت كلمة " تفصيلا " لأن المسطور في " هومروس " أن " طيطيس " قد ذكرت المشتري بما أدت اليه من الخدم السابقة ولكنها لم تذكر واحدة منها على وجه التخصيص . وذلك هو الذي فعله " اللقدمونيون " في الطرف الذي يشير اليه أرسطو، فأنهم قالوا بأنهم ما كانوا يذكرون الخدمات التي أدوها الى الآتيين فيما مضى ولكنهم كانوا يذكرون الذكرى كلها ما أصابوا من معرفتهم . تلك هي عبارة " اسطراط " وهو يستند الى شهادة " كليتين " في مؤلفه التاريخ الاغريق . وليست كذلك عبارة " اكينوفون " في مؤلفه التاريخ الاغريق ك ٦ ب ٥ ف ٣٣ ص ٤٦١ من طبعة فرمين ديدير .



§ ٢٢ - وفي خلق المرىء أيضا أنه لا يلجأ الى أحد، أو على الأقل لا يلجأ اليه إلا بشق النفس، وأنه على ضد ذلك يتفضل بكل قلبه، وأنه يظهر العظمة والعزة لتقاء أولئك الذين هم في مراكز الشرف أو في مجبحة السعة، وهو مملوء بالرعاية والتلطف نحو أوساط الناس، ذلك بأنه من العسر ومن الشرف معا أن يطول الأولين في حين أنه من أهون ما يكون تقدمه على الآخرين. والتعالى بل التكبر على العظام قد يلبس الرجل الشريف المولد، أما على صفار الناس فإنه ضرب من سوء الذوق ويشبه أن يكون منه سوء استعمال للقوة في حق الضعفاء. § ٢٣ - المرىء لا يفتشى المحال التي يتشرف العامى بالذهاب اليها ولا المجالس التي لغيره فيها الصف الأول. إنه يحب الدعة والتناقل إلا أن يكون هناك شرف كبير يكتسب أو مشروع نادر يعالج. إنه لا يعمل إلا قليلا من الأشياء لكنها دائما عظام تستحق الصيت. § ٢٤ - كذلك أيضا لازم من لوازم خلق المرىء أنه مبين العداوات والصدقات. فإنه ليس إلا الذى يخاف هو الذى يخفى. أما هو فإنه لاهتمامه بالحق أكثر من اهتمامه برأى الغير يقول ويفعل بصراحة في وجه كل الدنيا، كأنما ذلك هو خاصة النفس العزيزة التي لا تبالي بأحد. لذلك هو مخلص كمال الاخلاص، وصراحته تظهر

§ ٢٢ - أنه لا يلجأ الى أحد - تكرر لما قيل آنفا.

- ضرب من سوء الذوق - يمكن أن يضاف إليه « ومن الذلثة » وهذا هو ما تقتضيه المقابلة التي أجراها أرسطو.

§ ٢٣ - التي يتشرف العامى بالذهاب اليها - ولرى. الحق في ذلك، ولكن هجر المجالس التي يكون لغيره فيها الصف الأزل هو بالكبرياء. أول ما بالمرءة. وهذا في الواقع ضعف من جانب المرىء. اذا كان أرسطو مع ذلك لم يتحدع في هذا الوصف.

بما يديه غالبا من الاستهانات . ولأنه شغف بالحق فهو يقوله دائما إلا أن يكون في مقام التهم وهو سبيل يسلكه غالبا مع العامى .

§ ٢٥ - إنه لا يستطيع أن يعاشر إلا صديقا . وما معاشره غير الصديق إلا ضرب من الرق . من أجل ذلك ترى جميع المتلقين سافلى الأخلاق وصغار الناس هم على العموم متلقين . § ٢٦ - المرء هو أيضا قليل الميل إلى أن يعجب بالأشياء ، لأنه لا شيء عظيم في عينه . وإنه فوق ذلك لا يحمل الحقد على ما قدم له من سيئة ، لأن أذكار الماضى ليس من شيم نفس عظيمة خصوصا أذكار السيئة ، وخلق به أن ينساها . § ٢٧ - كذلك هو لا يحب الحديث مع الناس لأنه ليس لديه ما يقوله عن نفسه ولا عن غيره . وقلما يهتم بأن يمدح غيره أو أن يعيب عليه . ولما أنه لا يسرف في المدح كذلك لا يطيب له أن ينتقص حتى أعداءه إلا أن يكون ذلك في معرض شتمهم أحيانا . § ٢٨ - وليس هو الذى يسمعه الناس يشكى أو يتنزل إلى أن

§ ٢٤ - بما يديه غالبا - قد يكون في ذلك بعض الغر ، لأن غلبة اللوم حتى مع الحق ضرب من الضغار لا يتنزل المرء إلى تعاطيه .

- في مقام التهم - وهو ما لا يخفى الحق البتة ولا يصيره إلا أشد أترا .

§ ٢٥ - ضرب من الرق - ملاحظة عميقة ، فإنت الأجنبي الذى تعيش وإياه إما أرفع منك وإما أوضع وفي الحالين ألم للحرية . وإن أرسطو يظهر أنه لا يشير هنا إلا إلى علاقة المرء مع من هو أرفع منه درجة .

§ ٢٦ - قليل الميل إلى أن يعجب بالأشياء - لأن الأشياء التى تستحق الإعجاب بها قليلة . وإنه يعظم نفسه من العلو بحيث يكاد يكون كل شيء . دونه .

§ ٢٧ - شتمهم أحيانا - إنت أعداء المرء لا يمكن أن يكونوا إلا أناسا جديرين بالاحترار . وليبق المرء عادلا يقول كل ما يعتقد فيه متى ساحت الفرصة .

§ ٢٨ - وليس هو الذى يسمعه الناس يشكى - فإن الشكوى إما كانت هى دائما دليل على الضعف . ومن ذلك ترى الرواقين يمتنعونها الحكيم الذى هو من جهات عدّة ليس إلا مرء . أرسطو طاليس .

يرجو في أشياء له بها حاجة أو في أشياء صغيرة . فان الاشتغال بهذه الصغائر من شية الرجل الذي يعلق عليها منفعة كبرى . بل هو عن ذلك بعيد . إنه رجل إلى الأشياء الجميلة لا ثمره منها أكثر سعيًا منه إلى الأشياء الناقصة المفيدة ، لأن هذه السجية شدة ما تلائم القلب المستقل الذي يكتفى بذاته . § ٢٩ - في مخائل المرء أناة بعض الشيء ، فصوته وقور ، وقوله رصين ، فان المرء لا يجعل البتة إذا كان لا يعلق أهمية إلا بمدد قليل من الأشياء . وإن النفس التي لا تجذب في هذه الدنيا شيئًا من العظيم لا تظهر عليها حدة لشيء أيا كان . لأن حدة اللسان والعجلة في الأفعال تدل بوجه العموم على إحساسات من طبقة معينة قلب المرء لا يشعر بها .

ذلك هو المرء .

§ ٣٠ - أما الذي عيبه من جهة التفريط فتلك نفس مجردة عن العظم ، نفس صغيرة . والذي عيبه من جهة الإفراط هو الفخور . ولا يمكن أن يقال عنهما بالضبط إنهما رذيلان لأنهما لا يأتیان شرا بل كلاهما يندفع نفسه . على هذا فالرجل ذو النفس عديمة العظم في حين أنه يستحق بعض الاحترام يحرم نفسه من أشياء يكون

§ ٢٩ - مخائل المرء - لقد أحسن أرسطو إذ دفع التحليل الى هذا الحد ، فان سيمًا الرجل الخارجية تشف كثيرا عن ملكات نفسه متى استطيع إحسان ملاحظتها .  
- ذلك هو المرء - هذه اللوحه من المرء يمكن اعتبارها من أجل القطع التي كتبها أرسطو .  
والواقع انه لا شيء أحسن ولا أشرف منها .

§ ٣٠ - بل كلاهما يندفع نفسه - هذا رجوع الى نظرية أفلاطون التي فيها يقرر أن الشرير إرادي .

- ذو النفس عديمة العظم - والذي لا يعرف أن يحكم نفسه حكما عادلا بما تستحق .

أهلا لها . فمببه يشبه أن يمحصر في أنه لا يعتقد نفسه أهلا للمزايا التي يستحقها وينكر نفسه وإلا كان قد رغب في الأشياء الواجب أن تستند إليه ما دام أنه بها جدير وما دامت تلك الأشياء نهما حقيقية . وعلى جملة من القول فان الناس أولى هذا الخلق ليسوا بهذه المثابة مجردين من الاحساسات . بل هم على الأخص أناس أخلياء . وإن رأيهم الكاذب في أنفسهم يشبه أن يصيرهم أيضا أقل غناء مما هم . فان الانسان يرغب دائما فيما يظنه جديرا به لكن هؤلاء يجمعون عن المجهودات الكريمة والأعمال الجميلة لأنهم لا يظنون أنفسهم أهلا لمعالجتها وهذا يستتبع أنهم يعتقدون أنفسهم غير أهل للتغيرات الخارجية التي هي جزاؤها . § ٣١ - وأما الفخورون فانهم يظهرون مقدار حقهم وجهلهم بأنفسهم ، فانهم يدعون أرفع الأشياء كما لو كانوا لها أكفاء . ولا يلبث عدم كفاءتهم أن ينكشف عنه القناع . انهم يجهدون أنفسهم في اختيار ملابسهم وأزيائهم وفي سائر هذه المزايا الطائشة . يريدون أن يعرضوا ما هم فيه من رغد على أعين الناس لعلهم يشهدون . ويتحدثون به كما لو كانوا سيتألون من ورائه شرفا كبيرا .

§ ٣٢ - وعلى جملة من القول فان صغر النفس أكثر تقابلا بالتضاد للرؤية منه للحمق الفخور . انه أكثر شيوعا وأكثر عيبا معا . والملخص أن المروءة لا تبحث إلا عن الشرف في عظم كما قلناه فيما سبق .

§ ٣١ - ملابسهم وأزيائهم - كل الأشياء التي يحقرها المرء من غير أن يذهب به هذا مع ذلك إلى رثاة البرة الممبية .

§ ٣٢ - وأكثر عيبا معا - ان صغر النفس كما وصفه أرسطو أيضا يظهر أنه لا يستحق كل هذا القدر القاسي ، إنه يظهر عليه أنه يختلط بالتواضع .

- كما قلناه فيما سبق - في كل هذا الباب وفي ف ٦

## الباب الرابع

الوسط القويم بين طمع في المجد غالٍ وبين قعود تام عنه ليس له اسم خاص - إنه بالنسبة للمرء كالسخاء بالنسبة للأريحية - المعنى المهم للفظ "طماع" الذي يطلق أحيانا على جهة الحسن وأحيانا على جهة القبح - الوسط القويم لا اسم له في كثير من الفضائل .

§ ١ - يظهر أنه يجب كما قيل فيما سبق أن يوجد من الفضيلة ما يقرب كثيرا في الشرف من المرءة ويكون بالنسبة لها ما يكون السخاء بالنسبة للأريحية . فانهما كليهما أعنى السخاء وهذه الفضيلة التي لا اسم لها بعيدتان عما هو عظيم . ولكنهما تؤكدان الاستعداد الاخلاقي الذي يليق أن يكون بالنسبة للأشياء المتوسطة والصغيرة . § ٢ - على ذلك كما أنه في اعطاء الأموال وقبولها يوجد وسط قويم بين رذلتين إحداها بالافراط والأخرى بالتفريط ، كذلك يمكن أن يميز في الرغبة في الشرف والمجد جهتان إحداها بالأكثر والأخرى بالاقبل ووسط لا يُسمى فيه إلى الشرف إلا في الظروف وبالطريقة اللازمة للسمى إليه . § ٣ - فاذا ذم الطماع فذلك لأنه يسمى إلى ضروب الشرف بجدة لا تليق ويطلبه في الأشياء التي لا يلزم أن يطلب فيها . كذلك يذم ذلك الذي قل اهتمامه باحترام الجمهور إياه فلا يسمى للمحصل عليه حتى من جميل الفعال . § ٤ - وقد يقع أحيانا عكس

الباب الرابع - § ١ - كما قيل فيما سبق - راجع ما سبق ك ٢ ب ٦ ف ٨

- وهذه الفضيلة التي لا اسم لها - سبق بأرسطو أن نبه الى أنه يوجد من الفروق الأخلاقية ما ليس لها في اللغة أسماء .

§ ٢ - وسط قويم - السخاء بين التبذير والبخل .

§ ٣ - الطماع - ان كلمة الطماع تستعمل عادة في موطن السوء للأسباب التي يديها أرسطو . وهذا لا يمنع من أن يكون الطمع في بعض الأحوال ممدوحا بل ضربا من الواجب .

ذلك فيصفق الناس للطاع لما يرون فيه من قلب ذكي شريف، كما يصفقون أيضا للرجل الذي ليس به طمع ويسمونه قلبا حكيمًا معتدلا كما قلنا فيما سلف . لكن من البين أنه لما كان اللفظ الذي يدل على الميل لشيء أو لآخر يمكن أن يفهم منه معان متعددة لا تطلق دائما هنا اسم الطاع إطلاقا واحدا بعينه . حيثئذ نحن نمدح حينما يكون للطاع طمع أكثر من طمع عامة الناس، ومع ذلك نذم حينما يكون الرجل الطاع أطمع مما ينبغي . ولما أنه ليس للوسط اسم خاص وأنه باق خلوا بنوع ما فالطرفان يشبه أنهما يتجاوزانه، على أنه مع ذلك حينما وجد إفراط وتفريط وجد وسط أيضا بالضرورة . § ٥ - فيمكن إذن أن يطعم في الشرف أكثر مما ينبغي أو أقل، ويمكن أيضا أن يطعم فيه كما ينبغي، وهذه الحال التي ليس لها اسم خاص والتي هي الوسط القويم في الطمع هي وحدها الجديرة بالمدح . فاذا قورن هذا الوسط بالطمع على معناه الخاص ظهر أنه عدم اهتمام مطلق بالمجد . وإذا قورن بعدم الاهتمام هذا ظهر أنه على ضد ذلك طمع حق . وبرد هذا الوسط إلى كل واحد من الطرفين كان بنوع ما أحدهما والآخر على طريقة التناوب .

§ ٦ - على أن هذا التردد يظهر أنه موجود بالنسبة لجميع الفضائل الأخرى، وإذا كان الطرفان يظهران هنا أنهما أتم في المقابلة فذلك لأن الوسط الذي يفصلهما لم يكن له اسم خاص .

§ ٤ - فيما سلف - ك ٢ ب ٦ ف ٨

- اسم الطاع - هذا الابهام موجود أيضا في اللغة الفرنسية .

- ولما أنه ليس للوسط اسم خاص - هذه هي التفضيلة مجهولة الاسم التي كان يتكلم عنها أرسطو

في بداية هذا الباب ف ١

§ ٥ - وهي وحدها الجديرة بالمدح - لأنها وحدها هي التفضيلة بين الإفراط والوسط بين طرفين .

## الباب الخامس

في الحلم . إنه وسط بين سرعة الغضب والبلادة - وصف الحلم والطرفين المتضادين - في الخلق الشرس -  
الناس الاشراس يفضون بسرعة ويهدون كذلك - الناس الحقاد هم على ضد ذلك - صعوبة الضبط  
في تعيين الحدود التي فيها يجب أن يكظم الفيظ .

§ ١ - الحلم وسط في كل ما يختص بالاحساسات الغضبية ، ولكن الحق أن هذا  
الوسط لما لم يكن له اسم معين بالضبط كان الطرفان كذلك . فلتنحسب الحلم وسطا  
مع أنه يميل الى جهة التفريط الذي ليس له هو أيضا اسم خاص . § ٢ - الافراط  
في هذا النوع قد يمكن أن يسمى سرعة الغضب . والشهوة التي يُشعر بها في هذه  
الحالة هي الغضب والأسباب التي تسببها عديدة بقدر ما هي مختلفة . § ٣ - حينئذ  
هذا الذي يتمشى مع الغضب في الفرص المناسبة أو ضدّ الناس الذين يستحقونه  
وهو على ذلك يتمشى على الوجه اللائق وفي الحين اللائق وطول الوقت اللائق ، ذلك  
يجب أن يقابل باقرارنا إياه . فليعلم حقا أن هذا هو الحلم الحق اذا كان الحلم أهلا  
للثناء . الرجل الحليم حقا يعرف أن لا يضطرب البتة وأن لا يسلم نفسه الى الشهوة ،

- الباب الخامس - في الأدب الكبير ك ١ ب ٢١ ، الأدب ال ا أويديم ك ٣ ب ٢

§ ١ - لما لم يكن له اسم معين بالضبط - والأمر كذلك أيضا في اللغة الفرنسية فان اسم " الحلم "  
الذي استخدمته ليس له معنى خاص جدّ الخصوص .

- يميل الى جهة التفريط - فانه أقرب الى عدم الاهتمام به الى سرعة الافعال .

§ ٢ - قد يمكن أن يسمى سرعة الغضب - يظهر من هذا القيد أن الكلمة اليونانية التي استعمالها  
أرسطو ليست تامة الصلاحية للتعبير عن المعنى المراد بها . وهذه الحيرة قسمها موجودة في الكلمة الفرنسية ،

§ ٣ - هو الحلم الحق - ليس هذا بالضبط هو المعنى العادي للحلم ولا بد من الانتباه الى التعبير

بالتفاظ عدة لجعل هذه الكلمة تعطي هذا المعنى .

ولكنه يفضب في المقامات التي فيها يريد العقل أن يفضب وطول الوقت الذي يأمر به . § ٤ — فاذا ظهر أن الحلم أميل إلى التفريط منه إلى الإفراط فذلك لأن خلقا حليما لا يسعى للانتقام لنفسه ولأنه أميل إلى العفو .

§ ٥ — غير أن التفريط في هذا النوع سواء أسمى عجزا عن الغضب أم سمي بأى اسم آخر فإنه دائما خلق بالدم . إنه لا يمكن أن يعتبر إلا بلداء أولئك الذين يقولون بلا غضب للأمور التي يلزم الشعور فيها بغضب حقيقى ، وأولئك الذين يشعرون بالغضب على وجه لا ينبغى أوفى وقت غير لائق أو لأمور لا ينبغى أن يفضبوا لها . § ٦ — إذن هذا الذى لا يفضب لا يظهر أن له إحساسا ولا يعرف أن يشور عند ما ينبغى ، بل يمكن أن يظن به أنه لا يعرف أن يدفع عن نفسه عند الحاجة ما دام لا يشعر بشجاعة ، غير أن هذه الحال إنما هي جبن حقيقى بعيد يحتمل الاهانة تقع عليه ويترك أقرباه موضوعا للاعتداء بلا جزاء .

§ ٧ — الإفراط في هذا النوع يحتمل كل هذه الصور الآتية ، فقد يفضب المفرط على أناس لا يستحقون الغضب ، أو لأسباب لا تستدعيه ، أو على وجه أكثر مما ينبغى ، أو بأسرع مما ينبغى ، أو زمنا أطول مما يليق . ومع ذلك فن البين أن جميع هذه الظروف لا تجتمع لشخص واحد بعينه ، لأن هذا شيء قد لا يمكن ، فإن الشريحو ذاته وإنه متى بلغ حدّه الممكن انقلب غير مقبول .

— ولكنه يفضب — لا يظهر أن هذا من خصائص الحلم .

§ ٥ — عجزا عن الغضب — أرسطو يعبر عن هذا بكلمة واحدة ربما كان هو واضعها .

— بلداء — ربما يقال أيضا "عديم الإحساس" وهذه الترجمة أقل ضيحا ولكنها أكثر ملائمة لما سيجي .

§ ٧ — الإفراط في هذا النوع — سرعة الغضب أو الاستعداد للتبجح دائما ولكل شيء .

— الشريحو ذاته — فكرة خفية ، فهل يريد أرسطو أن يقول إن الإنسان سريع التضب يصلح نفسه

من صا سبب غضبه ناهيا وهزقا .



§ ٨ - إن الذين هم على خلق شرس يفضنون بسرعة . يفضنون ممن لا يستحقون الغضب ، وفي فرص لا ينبغي فيها الغضب ، وإنهم ليجاوزون في غضبهم الحد اللائق . نعم إنهم يهدون كذلك بغاية السرعة وهذا هو أحسن ما يصنعون . فاذا وقعوا في هذا الخطأ فذلك لأنهم لا يعرفون أن يكظموا غيظهم . إنهم يستشيطون غضبا في الحال باظهار شهوتهم بسبب ما بهم من شدة في حدة الاحساس الذي يبيجهم ، ولكنهم عقب ذلك يهدون بسرعة ليست أقل من سرعة غضبهم . على ذلك فالغضوبون هم أولو حدة مفرطة ، فهم يبيجون لكل مناسبة وضد كل انسان . ومن هذه الحال اشتق وصفهم . § ٩ - ولكن الحقاد هم أصعب رجوعا إلى الصفاء وغضبهم يبقى زمنا أطول، لأنهم يعرفون أن يضبطوا احساسات قلوبهم ، ولا يهدون إلا بعد أن يأتوا من الشر مثل ما أتوا . فالانتقام هو الذي يسكن غضبهم ، لأنه يحل اللذة محل الألم الذي كان ينهش قلوبهم . وما لم يشتغلهم فلا يزال على قلوبهم ثقل يضيق أنفاسهم . ولكونهم يحرصون على عدم إظهار شيء فلا أحد يستطيع علاجهم بالاقناع . وإنه لا بد من زمن لأجل أن يقرض أحدهم غضبه في نفسه ، أولئك هم شر الناس على أنفسهم وعلى أشفق أصدقائهم بهم .

§ ٨ - يهدون كذلك بغاية السرعة - لتقدير صفة هذه الملاحظة يقضى التمييز ، كما فعل أرسطو ،

بين سرى الغضب وبين الحقاد ، فان هؤلاء لا يهدون بسهولة .

§ ٩ - الحقاد - لوحة محكمة المعاني جليلة البيان .

§ ٩ - الحقاد - الفرق بين هذين الخلقين يمكن أن لا يكون واضحا في اللغة الفرنسية كما هو في اللغة

الاعريقية وربما كان الأول هو التعبير " بأول الاضغان والحفائظ " بدلا من " الحقاد " ولكن في هذه

الحالة يكون الخلق كله موصوفا بكلمة واحدة .

§ ١٠ - قد يسمى على العموم أناسا عسرى العيشة أولئك الذين يغضبون في المواطن التي فيها لا ينبغي الغضب، والذين يغضبون بحدة أكثر من اللازم وزمنا أطول مما ينبغي، والذين لا يرجعون أبدا إلا بعد أن يبلغوا من الانتقام غايتهم ويعاقبوا من اعتدى عليهم .

§ ١١ - إنما الافراط من هذا القبيل هو ما نراه على الأخص مقابل الحلم، لأن هذا الافراط هو أكثر وقوعا في العادة . وإن الانتقام المجاوز الحدود هو أكثر مطابقة للطبيعة البشرية . وإن الناس العسرى العيشة هكذا يظهرون بذلك أشد رذيلة .

§ ١٢ - ومع ذلك فهذا هو الذي قيل فيما سبق، وهذا هو الذي يؤيد جليا التفاصيل التي خضنا فيها . وليس من السهل أن نعين بالضبط كيف ينبغي أن يغضب الانسان، وعلى من، ولأى الأسباب، وكم من الزمن، وما هي النقطة التي يحسن أن يبلغها الغضبان، وما هي النقطة التي عندها يتبدئ الخطأ . وما دام المرء لم يجاوز الحد إلا قليلا سواء بالزيادة أم بالنقص فلا محل للوم عليه ما دام أننا أحيانا نقتل حال الذين يقفون قبل الحد ونمدحهم على حامهم . وكذلك نمدح أولئك الذين

§ ١٠ - أناسا عسرى العيشة - قد يكون التعبير الاخرين هنا أقوى من التعبير الفرنسي .

§ ١١ - الانتقام المجاوز الحدود - في لغتنا (الفرنسية) أيضا مثل يقول : الانتقام لذة الآلة .

- أكثر مطابقة للطبيعة البشرية - لا أدري إذا كانت هذا التعبير يحسن تحصيل فكرة أرسطو . ولا شك في أن هذا الافراط أكثر شوعا ولكنه في الواقع أشد كراهية لدى العقل . وهذا أحد المبادئ المقررة عند سقراط وأفلاطون أنه لا يباح البتة مقابلة الشر بالشر، وأظن أن أرسطو هو على رأى أستاذه وأنه لا يتكلم هنا الا عن مجرى الأشياء العادي دون أن يبرره .

§ ١٢ نفاستى - في هذا الباب و . ف ٨

يفضون إلى ما وراء الحدّ وتمدحهم على شهامتهم، لأننا بذلك نراهم أهلا للحكم واللسلطان . غير أنه ليس من السهل البتة أن نعين بمحدود مضبوطة النقطة التي فيها يحق اللوم من حيث درجة الغضب أو شكله . فهنا لا يمكن أن يتكوّن الحكم إلا بإزاء الأفعال ذاتها وتحت الشعور الذي يثيرها . § ١٣ - أتما ما هو على الأقل واضح تمام الوضوح فهو أنه يجب تقدير هذا الكيف، كيف الوسط القويم الذي يجعلنا نغضب ممن ينبغي أن يفضب منه ومن أجل ما ينبغى منه الغضب وعلى الشكل الذي ينبغى، وعلى جملة من القول بجميع القيود المطلوبة . وأما الافراط أو التفريط فانهما دائما محل اللوم . لوم معتدل متى كان بعدهما عن الحدّ الوسط قليلا، وأكثر حدة متى بعدا عنه أكثر من ذلك، وعنيف متى تعدّياه كثيرا . إذن بالبديهية إنما هو بالوضع الأوسط ينبغى التمسك .

§ ١٤ - تلك هي الاعتبارات التي يزيد بسطها في شأن عادات النفس الخاصة

بالغضب .

- على شهامتهم - لقد أشار "شيشرون" إلى هذه الفقرة في « التسكولان » ك ٤ ب ١٩ ص ٤٢ طبعة م ج ف بيكر . وعلى رأيه أن "المثاليين" قد مدحوا الغضب على العموم واعتبروه شهوة طبيعية بل شهوة نافعة ولا يظهر ل أن أرسطو قد جاوزها في مدح الغضب إلى أكثر مما ينبغى .

§ ١٣ - كيف الوسط القويم - والحق كله بيد أرسطو في هذه الحدود فإذا كان مذهبه من بعده

قد جاوزها كما يظن "شيشرون" فلا يكون قد اقتضى آثار الاستاذ .

- بالوضع الأوسط - الذي يقتره العقل والذي هو ركن للفضيلة .

## الباب السادس

في روح الاجتماع - الانسان الرضى والانسان الذى يبحث أكثر مما يلزم ليرضى - الوضع الوسط في هذا الخلق يقرب من الصداقة - الانسان الذى يحاول أن يرضى يجب أيضا أن يكون على شيء من الثبات في بعض الأحوال ، ويجب أن يعرف كيف يؤلم عند ما يلزم - انه يعرف أيضا كيف يعامل الناس تبعاً لأقدارهم - العيوب المقابلة لهذا الخلق - الوضع الوسط في هذا النوع لم يسم باسم خاص -

§ ١ - في العلاقات المتنوعة التى بين الناس في حياتهم المشتركة سواء في المحادثة البسيطة أم في الأعمال يوجد أناس يسمعون الى أن يكونوا مقبولين لدى الجميع . تأخذهم رغبة الإرضاء بأن يقرروا دائماً كل شيء . لا يعارضون في شيء معتقدين أن الواجب عليهم إنما هو أن لا يسيئوا الى أى كان من الأشخاص الذين يقابلونهم .

§ ٢ - وأناس آخرون على خلق مضاد لأولئك ، يأخذون بالمعارضة في كل الأشياء . لا يهمهم البتة ما يسببون للغير من الألم فهؤلاء ما يسمون أناسا عسرين ومشاغيين .

§ ٣ - يرى من غير حاجة الى بيان أن هذين الوضعين المتقابلين كلاهما باللوم جدير . وأنه لا شيء ممدوح إلا الوضع الوسط الذى يحمل المرء على أن يقبل أو يرفض ، كما ينبغي ، من الناس أو الأشياء ما ينبغي قبوله أو رفضه .

§ ٤ - وعلى جملة من القول فان هذا الوضع الحكيم لم يسم باسم خاص . ولكنه يشبه الصداقة كثيراً . لأن الرجل الذى نجده في هذا الوضع الوسط هو في أعيننا

- الباب السادس - الأدب الكبير ك ١ ب ٢٨ ، الأدب الى أويديم ك ٣ ب ٧

§ ١ - معتقدين أن الواجب عليهم - هذا أقرب الى أن يكون عطفاً أضعفاً ، منه الى الواجب .

§ ٢ - عسرين ومشاغيين - قد يكون التعبير الاغريق أشد .

§ ٣ - من غير حاجة الى بيان - لأن هذه النتيجة تتيح بوضوح من جميع نظريات أرسطو .

§ ٤ - لم يسم باسم خاص - كأوضاع كثيرة أخرى كانه اليه أرسطو أكثر من مرة .

بحيث نكون مستعدين أن نسميه صديقا حقا إذا جمع الى معرفه شعورا بالميل لنا .  
 § ٥ - ولكنه يخالف الصداقة في أن قلب ذلك الانسان لا يشعر بماطفة البتة  
 وأنه ليس البتة مرتبطا جد الارتباط بأولئك الذين يلتقي بهم . لأنه ليس لحب ولا  
 لبعض يصطنع الأشياء كما ينبغي ، بل لأنه هكذا خلق . ذلك حق إلا أنه يلزم  
 دائما هذا الخلق عينه مع من لا يعرفهم ومع من يعرفهم ، مع الذين يراهم عادة ومع  
 الذين لا يراهم إلا نادرا . وذلك لا يمنع من أنه يعنى المقام في معاملته مع كل إنسان ،  
 لأنه لا يليق أن يخاطب أصدقاءه والأجانب باهجة واحدة حينما يراد إظهار العطف  
 عليهم أو الغضب منهم . § ٦ - قلت بصورة عامة إن الرجل الذى على هذا  
 الخلق يكون في الجمعية كما ينبغي . ولكنى أضيف الى ذلك بارجاعه عمله كله الى  
 ما هو النافع والجليل ينجح بلا شبهة في أنه لا يغيظ أحدا ، بل هو يسر كل الناس .

§ ٧ - في الواقع بين عليه أنه لا يفكر إلا في اللذائذ والآلام التى تتولد من  
 معاملة الناس بعضهم بعضا ، ولكنه يأبى هذه اللذات كلما كان لا يطيب له الأخذ  
 بنصيب منها أو كان ذلك يضره . وعند الحاجة يؤثر الامتناع الى حد إيلام الغير  
 خصوصا إذا كانت هذه اللذة من شأنها أن تسبب عارا كبيرا أو صغيرا أو خسارة لمن

- الى معرفه شعورا بالميل لنا - المعروف هو استعداد نحو جميع الناس وأما الميل فهو استعداد  
 خاص نحو أشخاص معينين .

§ ٥ - جد الارتباط - لا يتخذ أرسطو هذا موضعا للوم .

- أصدقاءه والأجانب - قد لا يكون بنا من حاجة الى التنبيه على صدق هذه الملاحظات التى هي من

اللفظ ومن الصحة بموضع .

§ ٦ - في الجمعية كما ينبغي - هذا تاء كبير ، ولا يكاد أرسطو يتكلم إلا على اللطف وحسن العشرة

في شكله . ويترض أن بهذا الموصوف صفات أشد مائة كما تثبت ذلك بقية المناقشة .

يتعاطاها، وفي حين أن المعارضة التي يلقاها لا تسبب له إلا حزنا خفيفا فهو يصمم على رفض ما عرض عليه بل على تسفيها دون أن يخشى ما في ذلك من إيلام الناس .

§ ٨ - إنه مع ذلك يكون مختلفا في علاقاته مع الأشخاص أولى الأقدار ومع الناس العامين ومع الأشخاص المعروفين لديه قليلا أو كثيرا . إنه يرمى بهذه العناية نفسها جميع الفروق الأخرى مؤتيا كل ذي حق حقه ساعيا من أجل ذلك في إدخال السرور على الغير متقيا الإيذاء، ولكنه يقصد دائما الجانب الذي يمكن أن تنتج منه نتائج خطيرة، وأعنى بذلك أنه لا يبحث البتة إلا على الجميل والنافع وهو عارف عند الحاجة أن يحدث صفار الآلام تمهيدا فيما بعد للذة كبرى .

§ ٩ - هذا هو إذن الرجل ذو الخلق الوسط الذي عينته آفا . ولكن هذا الخلق لم يسم باسم خاص . أما ذلك الذي يسمى دائما إلى الإرضاء إذا لم يقصد إلا أن يكون مقبولا وبدون أن يكون له سبب آخر فإنه يسمى المسائر . لكنه إذا سلك كذلك لتمود عليه متفعة شخصية ما كما إذا قصد بذلك الأثراء أو الحصول على الأشياء التي تسببها الثروة فذلك هو الممتعق . وأما ذلك الذي هو جيد من أن يسعى في الإرضاء ولكنه يحد كل ما يصنع رديئا فهو كما قلت فيما سبق الرجل الصعب الشكس . وإذا كان الخلقان المتضادان يظهران هنا بأنهما متقابلان أحدهما للآخر فحسب ، فذلك لأن الوسط لم يسم باسم خاص .

§ ٧ - دون أن يخشى ما في ذلك من إيلام الناس - هذا حزم مدوح لا يقوى على حيازته إلا قليل من الناس في الأشياء قليلة الأهمية .

§ ٨ - ومع الأشخاص المعروفين لديه قليلا أو كثيرا - هذا تكرير بالجزء لكل ما قد تقدم كما هو الشأن في بقية هذه الفقرة .

§ ٩ - لم يسم باسم خاص - تكرير آخر .

- كما قلت فيما سبق - آفا في هذا الباب في ٢

## الباب السابع

في الصدق وفي الصراحة . إنها وسط بين الفخفة الفارغة التي تقتضى للفخور خلافا ليست له وبين الترفع الذى يصغر حتى ماله من الخلال - خلق الصدق - إنه يكره الكذب ويبتغى في الأشياء الصغيرة كما في الأشياء الكبيرة - الصلف والخداع - أسبابها المتنوعة - الخلق المترفع أو السائر - سقراط - التهم متى كان معتدلا مستحب ومقبول .

§ ١ - الوسط القيم فيما يخص الفخفة الحقاء أو الصلف يكاد ينطبق على الأشياء أعيانها التي عددناها . هذا الوسط هو أيضا ليس له اسم . ومهما يكن من الأمر فإنه لا بأس من دراسة هذه الفضائل التي ليس لها أسماء . وأنا لفهم شؤون علم الأخلاق فهما أحسن بتجليل كل فضيلة على حدة وتقتنع أكثر بأن الفضائل هي أوساط متى رأينا أن هذا القيد يقع بالنسبة لها جميعا على العموم .

تكلما أنفا فيما يتعلق بعلاقات الجمعية على أولئك الذين لا يستغلون إلا بما يسبون للأغيار من السرور ومن النعم ، فلتكلم الآن على أولئك الذين هم في تلك العلاقات صديق أو كذبة سواء بأحاديثهم أم بأعمالهم أم بالمرتبة التي يضعون فيها أنفسهم .

- الباب السابع - في الأدب الكبير ك ١ ب ٣٠ ، وفي الأدب الى أويديم ك ٣ ب ٧  
 § ١ - الفخفة الحقاء أو الصلف - كان يجب على أرسطو أن يذكر الاستعداد المضاد ما دام أنه يتكلم هنا على الوسط القيم الذى هو بين الطرفين ، فالافتقار على ذكر واحد فقط عيب في التحرير .  
 - الفضائل هي أوساط - هذه هي النظرية العامة التي بسطت فيما سبق ك ٢ ب ٦ ف ١٧  
 - أو بأعمالهم - فان الأعمال يمكن أن تكون أكذب من الأقوال .

§ ٢ - الفخور الأحمق والصلف هو ذلك الذي فيما يتعلق بالأشياء التي من شأنها أن تجعل الرجل تابه الذكر يريد أن يدخل على الناس أن له خلا لا ليست له في الواقع ، أو الذي يريد أن يجعل ماله من الخلال أكبر مما هي في الحقيقة . § ٣ - الرجل المترفع هو على ضد ذلك يأبى على نفسه ماله من الخلال الحسنة أو يصغر من قدرها .  
 § ٤ - والذي يستمسك بالوسط من هذين الطرفين يظهر نفسه كما هو ، فهو صدوق في عيشته كما هو صدوق في قوله . وإذا يتكلم عن نفسه يسند إلى نفسه ماله من صفات الخير فلا يجعلها أكبر ولا أصغر مما هي . § ٥ - وعلى جملة من القول فقد يكون الفاعل في هذه الأحوال ومع هذا التباين إما ذا قصد وإما لا قصد له البتة .  
 فان كل انسان يقول ويفعل ويسلك في الحياة تبعا لخلقته الخاص إلا أن يكون غير قاصد منفعة شخصية ما . § ٦ - ولكن لما كان الكذب قبيحا لذاته ومدعاة للوم وكان الصدق على ضد ذلك جميلا ومدعاة للدمح ، ينتج منه أن الرجل الصادق الذي يقف في حد الوسط القيم ممدوح ، وأن أولئك الذين يكذبون على أية صورة ما هم ملومون ، على أنى أعترف بأن الأحمق الفخور والصلف أكثر استحقا للوم .

فلتكلم على هذين الخلقين ولتبدأ بالصادق . § ٧ - غنى عن البيان أننا لا نتكلم

§ ٢ - الفخور الأحمق والصلف - لا يوجد في المتن الا لفظ واحد .

§ ٣ - الرجل المترفع - لم أجد في لغتنا الفرنسية لفظا أنسب من هذا وهي ربما لا تؤدي كل فكرة أرسطو .

§ ٤ - يستمسك بالوسط - والذي يسميه أرسطو فيما يلي " الرجل الصادق " .

§ ٥ - إما ذا قصد وإما لا قصد له البتة - وهذا هو ما يرتب فرقا عظيما جدا وينير الخلق كل التغيير .

§ ٦ - الأحمق الفخور - فان ما يأتيه هو كذب حقيق ولو أنه أول بأن يكون صادرا عن الخفة

من سوء القصد . في حين أن الرجل الزين الحي لا يكذب . انه يخطئ في حق نفسه بعدم تقديرها بما

تساويه من القيمة الحقيقية ، وانه ليخدع الآخرين لأنه هو أيضا مخدوع في قيمة الذاتية .



عن الرجل الذى يقول الحق فى العقود المنتظمة أو فى كل تلك الأحوال التى تدخل فيها مسائل العدل أو الظلم ، لأن هذا مناط فضيلة من نوع آخر . بل أنا أعنى بالكلام خاصة على ذلك الذى هو فى عيشته وفى أحاديثه يقول الحق دون أن يكون الأمر متملقا بمنافع جدية كما هو الأمر فى الحالة السابق ذكرها بل لأن ذلك فطرة فطر عليها . § ٨ - إن رجلا هذه فطرته هو فى الواقع رجل نبل . فانه يجب الحق ، ولما أنه يقوله حتى فى الأحوال التى لا أهمية له فيها فن باب أولى يقوله حيث يكون قوله ذا أهمية . لانه إذن يمتنع الكذب اتقاء للمار الذى هو مجبول على الفرار منه . وهذا الخلق هو على الحقيقة أهل للاحترام . § ٩ - فاذا عرض له أحيانا الزعج عن الحق فذلك انما يكون من باب إضعاف الأشياء ، لأن هذا التخفيف للصدق فيه بعض الشيء من رقة الحاشية وما كان الغلو إلا ليصدم الذوق . § ١٠ - لكن ذلك الذى بلا مسوغ يبالغ فى الأشياء لفائدته يمكن أن يعتبر رذिला ،

§ ٧ - فى العقود المنتظمة - بل يكاد يقال فى العقود الرسمية .

- فضيلة من نوع آخر - ليس هذا فضيلة بمعنى الكلمة بل هو واجب قانونى ما دام أنه فى هذه الحالة لا يكون الكذب عيبا غسب بل هو جريمة خطيرة قليلا أو كثيرا ومعاقب عليها دائما بنصوص القوانين .  
- فى عيشته - هذا هو صدق الأعمال .

§ ٨ - اتقاء للمار - هذه الحالة كثيرا ما تقع فى الحياة اليومية . وهى من طائفة أضال النذالة التى يساع الضعفاء أنفسهم فيها ، ولكن رجل الشرف لا يسبح لنفسه بها أبدا . وهذا هو الذى يصير معاشرته أمية وحلوة .

§ ٩ - إضعاف الأشياء - ولكنه يلزم أن يزداد على ذلك : "دائما تصدا للخير" .

- من رقة الحاشية - فى الظروف التى يباح فيها . وقد تكون هذه الظروف كثيرة العدد .

§ ١٠ - يمكن أن يمتد رذिला - خصوصا أن هناك مصلحة فى إخفاء الحقيقة وأن كذبه هو نتيجة

جسأب وتقدير .

لأنه لو لم يكن البتة لما أرتضى الكذب . ومع ذلك فشأنه أنه أدخل في باب الخلفة منه في الشر . § ١١ - غير أنه متى كذب الإنسان لسبب فإذا كان جبا في الكرامات أو رغبة في الشهرة كالفخور فانه ليس جد أنيم ، فإذا كان على الضد إنما يكذب لنيل المال أو مدفوعا بطمع من هذا النوع ، فقد شرفه على وجه أكثر خطورة من الحال الأولى . § ١٢ - لا يكون الإنسان فخورا وصالفا مجرد أنه جدير بأن يكذب ، بل لأنه في الواقع قد أستحب الكذب على الصدق . يكون الإنسان صلفا بالعادة الأخلاقية أو بالطبع كما يكون كذلك كذابا سواء بسواء . فكذاب يرتاح لكذب لذاته وآخر يكذب لأنه يرجو من وراء ذلك الشهرة أو المنفعة . § ١٣ - حينئذ هؤلاء الذين ليحصلوا على شهرة ليس غير ، يظهرون بمظهر الفخورين الصلفاء ، وينسبون بالكذب الى أنفسهم ميزات تستدعى ثناء الناس أو إعجابهم المسبب على الغيرة . أما أولئك الذين لا يقبون بفخرهم إلا المنفعة المالية فإنهم ينسبون الى أنفسهم كفاءات يمكن أن تكون نافعة لأندادهم وكذبها تمكن التعمية فيه

- أدخل في باب الخلفة منه في الشر - متى كذب بدون فائدة .

§ ١١ - فقد شرفه على وجه أكثر خطورة - التعبير ليس عظيم الشدة .

§ ١٢ - جدير بأن يكذب - دون أن يكذب في الواقع ، فان الانسان يمكن أن يكون عنده استعداد

الكذب وهو لا يطاوع هذا الاستعداد .

- يرتاح لكذب لذاته - تلك طبيعة أجدر بها أن تكون رذيلة ، ولكنها أقل إثما لأنها غير متدبرة .

الكذب المحسوب هو أشد إثما .

§ ١٣ - ثناء الناس - دون أن يستفيد الفخور من سرعة تصديقهم ولا أن يطلب شيئا من أموالهم .

- وكذبها تمكن التعمية فيه بسهولة - هذا الشرط الثاني هو أيضا ضروري والاحتياط الفخور قصده .

ولكن في هذه الحالة يتأهل الفخور اسما آخر . فهو نصاب وخداع .

بسهولة ، مثال ذلك علم طيبب أو عرّاف ماهرين . ومن ذلك كل الكفاءات التي يدعيها في الغالب النصابون ، لأنهم مدفوعون الى ذلك بالأسباب التي سبق بيانها والتي هم يحملونها في أنفسهم .

§ ١٤ - أما أولئك الذين بهم ذلك الترفع أو الميل التهكمي الى البخس دائماً من قيم الأشياء فانهم يظهرون على العموم بأنهم من خلق أحب وألطف . فليس في الحقيقة الحرص هو الذي يجعلهم يتكلمون كما يتكلمون ، بل لأنهم يريدون أن يفروا من كل مبالغة . وإن أهل هذا الخلق يأنفون على الأخص من كل ما يمكن أن يفضى الى الشهرة . ومعلوم ماذا كان يصنع سقراط . § ١٥ - وأما أولئك الذين يدعون لأنفسهم صفات لا أهمية لها ويريدون أن يبهروا بها أعين الناس جميعاً فأولئك يمكن أن يسموا فظاظاً غلاظ الطبع ، وسرعان ما يجتزئون على أنفسهم الاحتقار الذي هم به جديرون . ولقد يشبه الترفع المحاوز حدّه الصلف أحياناً . فما كان الاعلان عن النفس بأقل مما يصنع الناس الذين يلبسون لبسة أهل "إسبرته" لأن الغلو بالزيادة أو بالتقص يشتم منه على السواء رائحة الصلف والمختال .

§ ١٤ - الترفع أو الميل التهكمي - ليس في المتن الاكلمة واحدة بدل الكلمتين اللتين رأيت واجبا على أن أضهما .

• - ومعلوم ماذا كان يصنع سقراط - وربما كان أرسطوسي الرأي في سقراط ويكاد يبين عليه أنه يهيم بأنه يكذب ولو أنه ينسب التهكم الى الرغبة في السلامة من كل مبالغة وأنه يقول فيما سبيل إن المبالغة ربما كانت من الطرف .

§ ١٥ - الترفع المحاوز حدّه - هذه الأحوال نادرة ولكن ذلك لا يمنع من أن ملاحظة أرسطو حقة . فان الانسان اذا جاوز بالترفع حدّاً بعيداً استرعى لنفسه الناس كما يفعل الأحمق بهرائه .  
- لبسة أهل اسبرته - معلوم أن ملابس الإسبرتيين كانت في غاية البساطة .

§ ١٦ - لكن متى عرف الانسان أن يستعمل الترفع والتهمك مع الاعتدال ويطبقه على الأشياء التي ليست غاية في الابتذال ولا غاية في الوضوح فهذه الدعاية يمكن أن تكون ظريفة . § ١٧ - والحاصل أن الفخفخة الفارغة هي التي يظهر أنها تقابل الصراحة، لأنه يظهر أنها في الواقع عيب أشد خطورة من التهمك أو الترفع الكاذب .

§ ١٦ - فهذه الدعاية يمكن أن تكون ظريفة - وهذه هي في الواقع دعابة سقراط في محاورات أفلاطون يجعلها محلا للاعجاب بها أنها على ذلك لم تفقد شيئا من صحة الأفكار ولا من قوتها .

§ ١٧ - أو الترفع الكاذب - قد زدت هذه الكلمات لأحصل كل معنى المتن فان لفظ " التهمك "

وحده لا يؤدي هذا المعنى .

## الباب الثامن

في ملكة المزاج - الرجل الأنيس يعرف أن يلزم الوسط القويم بين الرجل المسخرة الذي يُسنى دائماً باضحك غيره وبين الرجل العبوس الذي لا يش البتة - حدود المزاج المستطاب - مثال الفكاكية القديمة والفكاكية الحديثة - القاعدة التي يعرف أن يلتزمها الرجل الحسن الترية - الخلاصة .

§ ١ - لما أن في الحياة أوقات راحة ، ولما أنه يلزمنا حتى في وقت الراحة من صنوف اللهو ما يسليتنا يظهر أن من الممكن أن يوجد في تلك الأوقات أسلوب من أساليب العشرة رقيق الحاشية حسن الذوق ، وهو ينحصر في قول ما ينبغي كما ينبغي وفي استماع قول الغير بهذه القيود . وربما اهتم المرء جده الاهتمام بالأحداث إلا أناسا من هذا القبيل وأن لا يستمع الى قول سواهم البتة . § ٢ - وبديهي أن يقع في هذا كما يقع في كل شيء آخر إما إفراط وإما تفريط باعتبار أن كليهما مجاوز حدّ الوسط القيم . § ٣ - فمن الناس من يدفعهم الى الإفراط يدين الاضحك فيعتبرون بذلك مجانا نقال الأرواح بلاء الطبع . ذلك بأنهم يحشون عن الهذر في كل مقام ويقصدون أن يضحكوا أكثر من أن يقصدوا أن لا يقولوا إلا الأقوال

- الباب الثامن - في الأدب الكبيرك ١ ب ٢٨ والأدب الى أويديمك ٣ ب ٧

§ ١ - العشرة رقيق الحاشية حسن الذوق - تعطينا محاورات أطلالون من ذلك مثلا لذيذا يكاد لا يقبل التقليد . وان ملاحظات أرسطو هذه كلها تثبت لنا أن "الأتيسيزم" أي رقة النوق ورقة اللسان لم يكن مبالغا فيها . وانى لا أعرف ما اذا وجدت جمعية أكثر أدبا وأكل رقة من هذه الجمعية (اليونانية) .  
- جده الاهتمام - يجب الاحتراس من التمشي بهذا البحث الى أبعد مما ينبغي اتقاء من الوقوع في التصنع سيّ الذوق وان هذا حجر عتار قد نه اليه أرسطو .

§ ٢ - الوسط القيم - حيث الخير والفضيلة .

§ ٣ - مجانا نقال الأرواح بلاء الطبع - يذكر المفسرون "ترسيت هوميروس" مثلا لهذا الخلق .

التزيهة المناسبة وأن لا يجرحوا البتة من يمازحونه . ومن الناس من هم على الضد من ذلك لا يمدون البتة قولاً يسيراً ويصدقون على من هم أكثر منهم استعدادا للتكيت . أولئك هم قوم أفظاظ غلاظ . ولكن الذين دق ذوقهم في المزاح هم أناس أرضياء المحضرة ، بل يمكن أن يقال إنهم من طبع مرّن لين ، لأن هذه الصفات هي على وجه ما حركات أخلاقية . وكما أنه يُحكّم على الأجسام بما تصدر من الحركات كذلك يمكن الحكم على الأخلاق بأمثال هذه الآثار .

§ ٤ - ومع ذلك فلما أنه لا شيء أكثر شيوعاً من المزاح وأن المرء يرضيه عادة أن يتلهى بل أن يجاوز بالمزاح ما وراء الحدود القويمة قد يقع كثيراً أن يعتبر أولئك الجبان الأراذل أناساً أرضياء أولى ذوق حسن وهم عن ذلك بعيدون ، بل هم أبعد ما يكون عن هذه الصفات كما يرى مما قد أسلفنا من القول . § ٥ - فالمهارة أو سلامة الذوق هي أيضاً مزية من مزايا الكيف الوسط الذي نمدحه في هذا النوع . فالرجل ذو الطعم يعرف أن لا يقول وأن لا يستمع إلا ما يناسب الرجل كل الرجل أي الرجل الحرّ أن يسمعه ويقول . والواقع أن من الأشياء ما يمكن الرجل الشريف أن يقولها وأن يسمعها في المزاح . ولكن مزاح الرجل الحرّ لا يشبه مزاح العبد ، كما أن مزاح الرجل المهذب لا يشبه مزاح غير المهذب .

- من طبع مرّن لين - في هذا الموضع من المتن أراد المؤلف استعارة حاولت تحصيلها بهذين القطين .

§ ٤ - أرضياء - في الجمعيات قليلة الذوق المصغى .

§ ٥ - الرجل الحرّ - يفهم بلا عناء أن هذا اللفظ في العقل وفي الشائئ قد كان محرماً على العبد

بطبيعة الأشياء . ويرتبطهم الاجتماعية .

- الرجل المهذب ... غير المهذب - تلك هي الفروق التي لا تزال موجودة والتي لا تكاد تنطق بالطبع

أقل من تعلقها بالتربية والمهذب .

§ ٦ - ومثل هذا الفرق مايشاهد بين الكوميديات القديمة وبين الكوميديات الجديدة . فلم تكن الهزليات فى الأولى إلا بألفاظ هجر، أما فى الثانية فإنه يوقف غالباً بالهزليات عند حد التلميحات . وذلك ليس قليل الأهمية فيما يتعلق بالاحتشام .

§ ٧ - فهل ممكن حينئذ أن ترسم حدود المزاح الطيب بأن يقال إنه لاينبى أن يكون منه إلا مايلائم الرجل الحز، وأن لاينبى البتة أن يؤذى من يسمعه، وأن يلد على ذلك لسامعه ؟ أم هل تكون الأشياء التى من هذا القبيل تعزب عن كل تعريف، وذلك لأن الجاذبيات والأذواق تختلف فى الناس الى اللانهاية ؟ كل امرئ يطبق ويستمتع بما يلائم خلقه أن يسمعه، لأن المرء يشبه أن يكون بوجه ماهر الذى يأتى مايبيح لغيره قوله فى حضرته . § ٨ - على أنه ليس من المسلم أن يفعل المرء البتة كل ما يسمعه . لأن المزاح يمكن أن يكون شتماً . ومن الشتم ما يحظره الشارعون

§ ٦ - بين الكوميديات القديمة وبين الكوميديات الجديدة - معلوم حتى العلم أهمية هذا الإصلاح الذى دخل على الكوميديا . ومثل التوعين يبين لنا "أرسطوفان" . وهذه المناهة ترى فى "بلوتوس" أن الإلماع ولحن القول يختلف جد الاختلاف عن "نوى" أى السحب التى فيها أسلم شخص سقراط الى ضحك الجمهور .  
- فيما يتعلق بالاحتشام - وهذا هو الذى حمل القضاة على أن يهطنوا القصة فى حق الشعراء . ولطفوا من حدة طريقتهم فى السخر . راجع فى سياحة "أنا شرسيس" الأبواب ٦٩ و ٧٠ و ٧١ .  
§ ٧ - فهل ممكن حينئذ ان ترسم - ان الحدود التى يرسمها أرسطو نفسه هنا هى حدود مقبولة جد القول وهى تدل على أحسن ذوق .

- تعزب عن كل تعريف - لاشك فى أن وضع التعريف أمر دقيق جداً ولكنه ليس مستحيلاً كما يشبه ما تقدم . على أنه لا يعزب عن الفكر أن كل ما يمكن تبينه هنا إنما هى قواعد عامة .  
- والأذواق تختلف - بجميع المسائل الأخلاقية ، ولكن هناك حدردا لا يجاوزها البتة الناس المغلاء والمهذبون .  
- هو الذى يأتى مايبح لغيره قوله - ملاحظة غاية فى التعمق والإحكام لا يؤيده لها كثيراً فى العمل .

الذين يكونون قد أحسنوا صنعا لو أنهم حظروا بعض أنواع المزاح . فالرجل الشريف ذو الطعم ، الرجل الحز حقيقه هو كقانون دائم لنفسه في معاملاته .

§ ٩ - هذا هو الرجل الذى فى النوع الذى تتكلم عليه يقف فى ذلك الوسط الدقيق ، والذى يسمى رجل ذوق ، أو رجلا حسن المحضر أو ماشئت نفسه .

§ ١٠ - أما الماجن المي فانه لا يعرف أن يقاوم لذة السخر . لا يبقى على نفسه كما لا يبقى على غيره ، ولكى يحترض على الضحك يستبج لنفسه أشياء لا يفوه بها البتة رجل شريف بل لا يطبق سماع بعضها . § ١١ - وأما الرجل النط ذو السيا المبوس فانه غريب عن علاقات الجمعية لا يابه لها ولا ينتفع بها فلا يشترك فى أمرها ويؤذيه كل ما فيها . § ١٢ - ومع ذلك يشبه أن يكون شيئا ضروريا كل الضرورة فى الحياة تخصيص بعض أوقات منها للراحة واللهو . وحيث يمكن تقسيم علاقات الاجتماع الى الأوساط الثلاثة التى تكلمنا عليها آنفا . وكلها ينحصر فى تبادل الناس بينهم بعض عبارات أو بعض أفعال . والفارق بينها هو أن أحدها ينطبق على الحقيقة بوجه أخص ، وأن الآخرين ينطبقان على اللذة . ومن الاثنين المتعلقين باللذة واحد لا يتعلق إلا باللهو على معناه الخاص ، وأما الآخر فانه متعلق بالروابط الأخرى للحياة الاجتماعية .

§ ٨ - حظروا بعض أنواع المزاح - اذا كان الشارع لم يفعله البتة فذلك لأنه لم يكن يقدر عليه والسبب الذى يذكره أرسطو نفسه . فلك أشياء فيها الرجل ذو الطعم هو قانون نفسه . وعلى ذلك لا يستطيع الشارع أن يتدخل فيها .

§ ١٠ - فهو لا يبقى على نفسه - لأنه قد فقد كل كرامة .

§ ١١ - ولا ينتفع بها - بل لا يهتم بها ويتصنع غالبا أنه يحترها .

§ ١٢ - شيئا ضروريا لكل الضرورة - هذه الفكرة عينها موجودة فى الدياسة ك ٤ ب ١٣ وك ه

ب ٢ من ترجمتى الطبعة الثانية .

- الأوساط الثلاثة - الصدق والمطف والمزاح الرقيق التى عالجها على التوالى .



## الباب التاسع

الحياء والنجل - إنما هو أول به أن يكون تقيرا جسمانيا منه فضيلة ، وأنه لا يحل له إلا في الشباب .  
ولماذا ؟ لأنه بعد ذلك النجل الذي ينحصر في أن يمزوجه المرء مما فعل لا يمكن البتة أن يلحق الرجل  
العدل الذي لا يأتي البتة شرا . على أن النجل يدل على احساس بالشرف .

§ ١ - يكاد لا يمكن الكلام على الحياء أو النجل باعتباره فضيلة . فانه أشبه  
أن يكون تقيرا وقتيا من أن يكون ملكة حقيقية . ويمكن حده بأنه ضرب من خوف  
العار . § ٢ - وإن نتأجه لتقرب كثيرا من نتائج الخوف الذي يلحق المرء عند  
الخطر . وإن الذين يعرفون النجل يمزجون بغاية كما أن الذين بهم خوف الموت تتفجع  
أولاهم مؤقنا . وحينئذ فالأمران هما في الحق ظاهرتان جسميتان تماما وهما أولى  
بأن يكونا علامتي انفعال وقى أكثر منهما عادة أو ملكة .

§ ٣ - انفعال النجل أو الحياء هذا لا يتفق مع جميع الأسان . فلا يكاد يتفق  
إلا مع الشباب وفي رأينا أنه إذا حسن بالقلوب الشابة أن تكون محلا لهذا التغيير  
فذلك لأنهم ، لكونهم يكادون يعيشون بالشهوة وحدها ، معترضون إلى ارتكاب

- الباب التاسع - في الأدب الكبير ك ١ ب ٢٧ والأدب الى أويديم ك ٣ ب ٧

§ ١ - باعتباره فضيلة - لأنه في الواقع لا يمكن أن يصير عادة . ولكن أرسطو مع ذلك ليس قليل  
الاعتداد به . فانه دائما آية القلب الفاضل .

- ضرب من خوف العار - ربما كان هذا ليس محكا . فان الانسان يمزج شىء ضد الحياء دون أن  
يخشى مع ذلك أنه يوقصه في العار إذا لم يشهده أحد .

§ ٢ - علامتي انفعال وقى - أضفت هذه الكلمة الأخيرة لزيادة الايضاح .

§ ٣ - أو الحياء - الحياء هو في كل سن ، ولصكن الانفعالات الحادة التي يسببها لبعض أجهزة  
الجسم ليست محكة في الواقع إلا في الشبية . ولا حياء في الطفولة .

غظطات قد يحفظهم الحياء من عدد غير قليل منها . وإنما تمدح من بين الشبان من بهم الحياء وانجمل . ولكن الحياء لا يمكن أن يمدح في الرجل الشيخ لأننا لا نظن شيخا يستطيع أن يعمل شيئا يحترمه نجلا . § ٤ - ليس انجمل عمل قلب شريف كل الشرف ما دام أنه لا يحصل إلا عقب أعمال سيئة وأنه لا ينبغي لرجل عدل أن يرسل نفسه إلى حد ارتكابها . ومع ذلك سواء أكانت الأفعال منجلة على الحقيقة أم على رأى فاعلها فقط فلا ينبغي إتيانها ، وبذلك يكون المرء أبدا في مأمن من انجمل . فانه ليس إلا القلب الرذيل هو الجدير بإتيان شيء منجمل . ومن السخافة الكبرى أن يكون المرء بحيث يستطيع أن يرتكب فعلة من هذا القبيل ويظن أن نجمله مما ارتكب يصيره شريفا . انجمل لا يمكن أن ينطبق إلا على الأفعال العمدية ، والرجل العدل لا يأتي البتة عمدا فعلة منجلة . § ٦ - على أنى أوافق من جهة ما على أن انجمل يمكن أن لا يكون بدون شيء من العدالة . فاذا اقترب المرء خطيئة أيا كانت فمن الحسن أن ينجمل منها ، غير أن ذلك لا علاقة له بالفضائل الحقيقية . حق أن عدم الحياء الذي يجعل المرء لا يعتره نجمل إنما هو

- يحفظهم الحياء من عدد غير قليل منها - ملاحظة محكمة ودقيقة كالتى ستأتى خاصة بالشيخوخة .

§ ٤ - عمل قلب شريف كل الشرف - هو على القليل قلب يحس الخطأ الذى ارتكبه أو الذى يرتكب أمامه .

- انجمل لا يمكن أن ينطبق - انجمل لا الحياء ، لان الحياء يحتمى فى الغالب الأفعال التى ليس فيها من الارادى شيء ، على الاطلاق .

- الرجل العدل لا يأتي البتة - تكرير لما قد قيل آنفا فى هذه الفقرة .

§ ٦ - يمكن أن لا يكون بدون شيء من العدالة - فان انجمل ضرب من الندم وتوبيخ الضمير . وهذه المثابة يدل دائما على بغيبة من العدالة .

رذيلة، وأن الذي لا يجر البتة مما أتاه من السوء هو ساقط، غير أن المرء لا يشرف بمجرد كونه يجبل بعد أن أتى من الآثام ما أتى . § ٧ - ويمكن الاستطراد في القول إلى أن الاعتدال الذي يمكن المرء من ضبط النفس ليس هو أيضا فضيلة محضة بل هو فضيلة مشوبة . ولكننا سندرسه فيما بعد .

والآن نتكلم عن العدل .

§ ٧ - فضيلة محضة - لأنها تحارب ميلا رذيليا ولكن الفضيلة لا تعمل فعلها إلا بشرط المجاهدة . وإن الرجل عديم الحساسية لا يمكن أن يسمى فاضلا .  
- سندرسه فيما بعد - في الكتاب السابع المخصص كله لهذا التحليل والذي هو جزء من الأدب الى نيقوماخوس .

## الكتاب الخامس

### نظرية العدل

#### الباب الأول

في العدل - حده - المقابلة العامة للاضداد، وعلى الخصوص الصديق: العادل والنظام - المعاني المختلفة التي تعنها بكلمة العدل - رابطة العدل بالقانونية وبالمساواة - العدل يتعلق على الخصوص بالأغيار، وليس شخصيا محضا، وهذا هو الذي يقرر الفرق بينه وبين الفضيلة التي يشبه بها .

- § ١ - لأجل درس العدل والنظم حق الدرس يلزم النظر في ثلاثة أشياء: على أي الأفعال ينطبقان، وما نوع الوسط الذي هو العدل، وما الطرفان اللذان بينهما العدل وسط ممدوح . § ٢ - ولتتبع هنا النمط عينه الذي اتبعناه في كل ما سبق .
- § ٣ - نجد جميع الناس على وفاق في أن يسموا عدلا ذلك الكيف الأخلاق الذي يحمل الناس على إتيان أشياء عادلة والذي هو العلة في فعلها وفي إرادة فعلها .

- الباب الأول - في الأدب الكبير ك ١ ب ٣١ وفي الأدب إلى أويديم ك ٤ الذي هو ليس شيئا آخر إلا تكريرا حقيقيا لهذا الباب الخامس من الأدب إلى نيقوماخوس . ويمكن أن يرى أيضا في البيان (الخطابة) ك ١ ب ١٢ و ١٣ و ١٤ ص ١٣٩٢ وما بعده من طبعة برلين .

- § ١ - لأجل درس العدل والنظم حتى درسه - لهذه المسئلة أيضا وضع افلاطون كتاب الجمهورية .
- § ٢ - النمط عينه - كيفية عرض الافكار التالية تدل واضح الدلالة على نمط أرسطو، فانه يقصد بديا قصد الآراء العافية، وكما نقول نحن يقصد قصد مبادئ الذوق العام . ومنه يصعد إلى اعتبارات أكثر فأكثر سموا .

- § ٣ - في أن يسموا عدلا ... أشياء عادلة - في هذا ادخال معنى المعترف نفسه في نص التعريف ولكن لا يمكن أن يطلب الضبط هنا بأكثر من ذلك .

وكذلك الأمر في الظلم أنه هو الكيف المضاد الذي هو علة في إتيان الظلم وفي إرادة إتيانه . هذا هو حينئذ كأنه صورة للعدل فأخذها من هذه الاعتبارات العامة .

§ ٤ - ليس الحال في العلوم ولا في الملكات التي للإنسان كالحال في الكيوف الأخلاقية . إن الملكة كالعلم سواء بسواء تبقى هي عينها بالنسبة للأضداد ولكن الكيف المضاد ليس هو البتة كيف الأضداد على السواء . ولنوضح بمثال : الصحة لا تنتج الأفعال التي تكون مضادة للصحة . بل لا تنتج إلا أشياء مطابقة للصحة . من أجل ذلك نقول على إنسان إن مشيته تدل على الصحة متى كان في الواقع يمشى كما يمشى الرجل السليم . § ٥ - في الغالب أن كيفا مضادا يبين بالكيف المضاد له ، كما يقع غالبا أيضا أن تظهر الكيوف بالفاعلين الذين تصدر عنهم . وفي الواقع اذا كان اعتدال مزاج الجسم معلوما تماما فان سوء المزاج لا ينجح ، واذا كان اعتدال المزاج يستتج من الظروف التي تظهره كذلك هذه الظروف تنتج من هذا الاعتدال نفسه . مثال ذلك إذا كان اعتدال مزاج الجسم ينحصر في كثافة اللحم ، ينتج من ذلك ضرورة أن سوء المزاج ينحصر في نحافته ، وكل ما يسبب اعتدال المزاج يكون هو أيضا

- كأنه صورة - لا ينجح أرسطو عدم كفايتها .

§ ٤ - تبقى هي عينها بالنسبة للأضداد - أعنى أنه متى علم المرء شيئا أو متى قدر عليه فانه يعلم الشيء المضاد ويقدر عليه أيضا .

- ولنوضح بمثال - ايضاح أرسطو هذا يحلتي من ايضاح قد يكون ضروريا لنا . وهو قد أحسن الحاجة اليه .

- التي تكون مضادة للصحة - والتي تكون أضالا خاصة بالمرض .

§ ٥ - كيفا مضادا يبين - ان المثل الورد فيما سيلي يوضح هذه النظرية . ففي علم الانسان ما يرتب اعتدال مزاج الجسم علم أيضا ما يرتب سوء المزاج . يجب أن يراجع في هذه النظرية العامة كتاب الباطنيبروراس ( المقولات المشرب ) ب ١٠ و ١١ ص ١٠٩ وما يليها من ترجمتي .

ما يسببه نمو اللحم . § ٦ - ومن المأدى أنه متى كان أحد الحدين المتقابلين بالتضاد له معان عدة ، ينتج ضرورة أن الحد الآخر يمكن أن يحمل أيضاً على جهات عدة . وتلك هي الحالة في العادل والظالم . § ٧ - وإنه ليظهر في الواقع أن العدل والظلم يمكن أن يجلا على معان عدة ، وإذا كانت التسمية في هذه الحالة تنقصنا عادة فذلك لأن الفروق متقاربة جد التقارب . وقد تكون أكثر جلاء وأتم وضوحاً إذا كانت تطبق على أشياء أكثر تباعداً بعضها عن بعض ، لأنه حينئذ يكون الفرق في المعنى عظيماً . وعلى هذا في اللغة الاغريقية يطلق بلا خطأ كلمة واحدة على عظم عتق الحيوانات وعلى الآلة التي بها تقفل الأبواب .

§ ٨ - فلنتظر إذن كم جهة فيها يمكن أن يقال عن رجل إنه ظالم .

يرى بهذا الاسم في آن واحد هذا الذي يتعدى حدود القوانين ، وهذا الذي هو شره بين الشره ، وذلك الذي ينقص الأغيار بنصيب ناقص . وبتبجيحة واضحة ينبغي أن يسمى عادلاً ذلك الذي يطبع القوانين والذي يلاحظ مع الغير قواعد المساواة . وحينئذ يكون العمل العادل هو الذي يطابق القانون والمساواة . والعمل الظالم هو اللاقانوني وغير المطابق للمساواة . § ٩ - ولكن لما أن الرجل الشره

§ ٧ - على معان عدة - بقية هذه المناقشة توضحه أيضاً تماماً .

- بلا خطأ - أضفت هذين اللفظين لبيان الفكرة .

- العظم والآلة - لا خطر من ذلك لعدم ما بين المعنيين . فإتما يقع التخليط من المعاني المتقاربة

جد التقارب .

§ ٨ - هذا الذي يتعدى حدود القوانين - لفظ الظالم لا يؤتى في لغتنا (الفرنسية) هذا المعنى

وإن كان يدل عليه بالواسطة .

- قواعد المساواة - ويمكن أن يزداد قواعد العدالة ، فإن اللفظ اليوناني يحتمل المعنيين .

الذى يطلب أكثر مما له هو أيضا ظالم، وإنه ليكونه في كل ما يختص بخيرات هذه الحياة، على أنه ليس كذلك في كلها بل في التي تنتج عنها الثروة والفاقة، فان هذه هي دائما خيرات على العموم وإن لم تكنها دائما بالنسبة لشخص معين بخصوصه . ومن عادة الناس أن يرغبوا فيها ويسعوا لها وإن كان هذا باطلا لأن كل ما يجب عليهم هو أن يرجوا أن تكون هذه الخيرات التي هي حسنة في ذاتها تبقى أيضا خيرات بالنسبة لهم وأن يميزوا بحكمة ما يمكن أن يكون خيرا حقيقيا بالنسبة لهم على الخصوص .

§ ١٠ - إن الرجل الظالم ليس يطلب أكثر مما ينبغي أن يتاله بطريق الانصاف، فقد ينحصر الظلم أحيانا في أخذ نصيب أقل مما ينبغي ، ومثال ذلك في حالة ما إذا كانت الأشياء التي ينبغي أن تتاله رديئة على الاطلاق . وما أن أقل الشر يشبه أن يكون خيرا بوجه ما وأن الشره لا يكون إلا في الخير فهذا الذي يبحث لنفسه عن أقل مغرم يمكن بهذا وحده أن يعد شرها بغير عدل . § ١١ - وإنه كذلك ينتهك حرمة المساواة فهو باغ لأن البغي عام يتناول أيضا هذا المعنى من معاني الظلم . وهو فوق ذلك يتعدى حدود القوانين لأنه في هذا ينحصر الفسوق عن القانون ، أعنى أن مجاوزة المساواة أى البغي نتناول كل ظلم وأنها عامة لجميع الأنصاف الظالمة

§ ٩ - هي دائما خيرات . استطراد لا يظهر أنه ملتم مع ما تقدم .

§ ١٠ - فقد ينحصر الظلم أحيانا في أخذ نصيب أقل - هذا ضرب من الظلم السلبى .

- فهذا الذى يبحث لنفسه عن أقل مغرم - حينما يجب عليه أن يحتل غرما مساويا أو أكثر .

§ ١١ - لفظ البغي - اللفظة الفرنسية في هذا المعنى متضقة مع الاعريقية فان البغي يشمل كل

أنواع الظلم .

- فوق ذلك يتعدى حدود القوانين - نحن لا نقول عليه في هذه الحالة إنه باغ بل نقول إنه مجرم .

- مجاوزة المساواة أى البغي - ليس في المتن إلا كلمة واحدة .

أيا كانت . § ١٢ - لكنه إذا كان هذا الذي يتعدى حدود القوانين ظالما وإذا كان هذا الذي يتبعها عادلا فيبين أن جميع الأمور القانونية هي أيضا أمور عادلة بوجه ما . كل الأفعال التي نص عليها التشريع قانونية وإنما لنسمى كل واحد منها فعلا عادلا . § ١٣ - غرض القوانين في نصوصها هو إما حماية المصلحة العامة لجميع الأهالي ، وإما حماية مصلحة كبرائهم بل قد يكون أيضا حماية المصلحة الخاصة لهؤلاء الذين هم سادة المملكة سواء بفضلهم أم بأى عنوان آخر . يتبع من ذلك أنه يمكننا أن نقول على القوانين بوجه ما إنها عادلة متى كانت توجد سعادة الاجتماع السياسي أو تحميها أو توجد فقط بعض عناصر هذه السعادة أو تحميها . § ١٤ - بل قد يذهب القانون إلى أبعد من ذلك فيأمر بأفعال الشجاعة كأن لا يترك امرؤ صفه وأن لا يفتر وأن لا يلقى سلاحه . ويأمر أيضا بأفعال الحكمة والاعتدال كالنهي عن الزنا وعن الاضرار بالغير . ويأمر بأفعال الرفق كالنهي عن الضرب وعن الشتم . وإن القانون ليسط سلطانة أيضا على جميع الفضائل الأخرى وعلى جميع الرذائل الأخرى إذ يأمر بأفعال بعينها وينهى عن أفعال أخرى ، إن حقا متى كان في وضعه حكمة وتدبر ، وإن باطلا متى وضع على عجل وبأقل مما ينبغي من التدبر .

§ ١٢ - عادلة بوجه ما - يشتر أرسطو بضرورة أن يحدد هو نفسه هذا المبدأ . وفيما سوف يلين أن العدالة في كل امتدادها تتناول العدل وفضوته .

§ ١٣ - المصلحة العامة لجميع الأهالي - راجع السياسة ك ٣ ب ٤ ص ١٤٥ من ترجمتي .

§ ١٤ - بل قد يذهب القانون الى أبعد من ذلك - قد حلل هنا كل مشخصات القانون ، ومن عهد أرسطو لم يتكلم أحد على هذا الموضوع الكبير بأحسن مما تكلم .

- على جميع الفضائل الأخرى - التعبير أعم مما ينبغي ، فان كثيرا من الفضائل الشخصية ما لا يمكن القانون أن يسه .



§ ١٥ — إذن فالعدل على هذا هو الفضيلة التامة ولكنه ليس فضيلة مطلقة وشخصية محضة بل هو متعدد إلى الغير وهذا هو الذى يجعله فى الغالب يشبه أن يكون أهم الفضائل "فما شروق الشمس ولا غروبها أحق منه بالاعجاب". ومن هنا يجيء مثلنا :

"كل فضيلة توجد فى طي العدل"

أزيد على هذا أنه من جهة العلو الفضيلة التامة، لأنه هو ذاته موضع تحقق فضيلة تامة غاية التمام . تامة لأن صاحبها يمكنه أن يحقق فضيلته فى حق الأعيار لثقتنه فقط . وكثير من الناس من يستطيعون أن يكونوا فضلاء فيما يتعلق بهم شخصيا، ولكنهم غير أهل لفضيلة فيما يتعلق بالأعيار . § ١٦ — لهذا أرى كلمة "بياس" مليئة معنى إذ كان يقول «السلطان محك الانسان» . ذلك بأن الواقع هو أن القاضى صاحب السلطان ليس شيئا إلا بالاضافة إلى الأعيار فانه وإياهم فى شركة . § ١٧ — كذلك للسبب عينه أن العدل وحده من بين جميع الفضائل يشبه أن يكون تكبير أجنبي، تكبير للأعيار لانه لا يتحقق إلا بالنسبة للغير، لانه لا يصدر عنه

§ ١٥ - الفضيلة التامة - من حيث كونها تتعلق بالفضائل الأخرى كما عني أرسطو بالتنبيه اليه .

- أهم الفضائل - انه على الأقل من أهمها، وان ما يوضح ويررر بإشار أرسطو هو مضمة العدل الاجتماعية والسياسية . بدون العدل تفقد الجمعية غرضها ولا تستطيع أن توجد .

- "فما شروق الشمس ولا غروبها ..." - قد وضعت هذه الجملة بين الأقواس لأنها يظهر عليها أنها مأخوذة من شاعر . على أن المفسرين لم يقولوا لمن هى بالضبط .

- مثلنا - هذا البيت هو من قول "تيوغنيس" ( ر . البيت ١٤٧ ) الذى لم يزد على أن صاغ به الاحساس العامى . وفى تعبير أرسطو ما قد يظهر منه ذلك .

- فى حق الأعيار - هذه الأفكار التى لا تكاد تستد على العموم للا قدمين تستدعى الالتفات جد الالتفات .

§ ١٦ - كلمة "بياس" - هى تمزى أيضا الى "سولون" .

إلا ما هو مفيد للأغيار الذين هم إما القضاة وإما الجمهور بتمامه . § ١٨ - إن شر الناس هو ذلك الذى بفسوقه يضر نفسه والناس . غير أن الرجل الأكل ليس هو هذا الذى يستخدم فضيلته لنفسه ، بل هو ذلك الذى يستخدمها لغيره لأن هذا أمر شاق دائما . § ١٩ - حيث لا يمكن أن يعتبر العدل مجرد جزء من الفضيلة . بل هو الفضيلة كل الفضيلة . وإن الظلم الذى هو ضده ليس جزءا من الرذيلة بل هو الرذيلة بتمامها . § ٢٠ - وعلى جملة من القول فانه يرى مما تقدم من الايضاح الفرق بين الفضيلة والعدل . وحقيقة الأمر أن الفضيلة تبقى هي بذاتها غير أن شكل كونها ليس متماثلا . فمن حيث إنها متعلقة بالغير فهي العدل ومن حيث إنها عادة بعينها خلقية شخصية فتلك هي الفضيلة على إطلاقها .

§ ١٨ - الرجل الأكل... لغيره - بادئ مامية تفت عن حب الإنسانية ، يدهش المرء أن يجدها في زمان أرسطو . ولكن القدماء الذين كانوا يفهمونها ويصوغونها لم يعرفوا لسوء الحظ أن يطبقوها في العمل .

§ ١٩ - بل هو الفضيلة كل الفضيلة - هذا غلط واضح ، ولكنه مفهوم من جانب أرسطو الذى لا يريد إلا أن يجعل الأدب جزءا من السياسة .

§ ٢٠ - وحقيقة الأمر أن الفضيلة تبقى هي بذاتها - معنى قليل الضبط فان الاعتدال (العفة) وهو جزء أصلى للفضيلة يخالف العدل جدا . راجع الباب التالى الذى فيه تبين هذه الفروق خير بيان .

## الباب الثاني

التمييز بين العدل أو الظلم وبين الفضيلة أو الرذيلة - العدل هو نوع فضيلة متميز عن الفضيلة على العموم كما أن الجفزه متميز عن الكل - يلزم التمييز أيضا بين العدل أو الظلم بمعناه العام وبين العدل أو الظلم في حالة خصوصية - عدل الأفعال هو في العادة مطابق للقانونية - يجب تمييز نوعين من العدل : عدل توزيى سياسى واجتماعى ، وعدل قانونى وتعميضى - ان علاقات الأهالى بينهم هى نوعان ارادية ولا ارادية .

§ ١ - مهما يكن من الأمر فاننا ندرس العدل من حيث كونه جزءا من الفضيلة . وقد يمكن اعتباره فضيلة خاصة كما أسلفنا القول . كذلك نريد أن ندرس الظلم باعتبار أنه جزء من الرذيلة . § ٢ - وإليك دليل أنه رذيلة خاصة ، أن هذا الذى يأتى الأفعال الأثيمة بجميع صنوفها يفعل شرا وإنه لظالم إن شئت . لكن لا يمكن أن يقال عنه لهذا إنه شره يخص نفسه بنصيب أكثر مما يحق له . حينئذ الرجل الذى وقت اللقاء يلقى دوعه جبنا ، وهذا الذى يسمى بالثيمة فى حق آخر مع سوء القصد ، وذلك الذى يمتنع بخلا عن مساعدة صديقه . كل أولئك ليس إثمهم أنهم أخذوا أكثر مما يستحقون . وكذلك إذا ربح رجل رجحا جائرا دفعه إليه الشره فقد يمكن أنه لم يأت عملا من الأعمال الرذيلة التى ذكرناها ، ومع ذلك فان لم يكن قد ارتكب تلك النقائص فن المحقق أنه ارتكب احداها أيا كانت

الباب الثانى - فى الأدب الكبير ك ١ ب ٣١ وفى الأدب الى أويديم ك ٤ ب ٢

§ ١ - من حيث كونه جزءا من الفضيلة - يرجع هنا أرسطو الى الحق ولكنه يناقض نظرياته السابقة .

- كما أسلفنا القول - عند درس العدل بمنزل عن الفضائل الأخرى فى الباب السابق .

§ ٢ - يخص نفسه بنصيب أكثر - هذه هى آية الظلم ، وعلى رأى أرسطو الظلم هو مخالفة العدالة .

ما دام أنه استحق اللوم وأنه قد كشف عن فسوقه وظلمه . § ٣ - حينئذ يوجد ضرب آخر من الظلم هو بوجه ما جزء من الظلم الكلي وظالم خاص جزء من الظالم المطلق الذي هو مخالفة القانون . § ٤ - زد عليه أن رجلين اقترفا الزنا فإذا لم يكن أحدهما يقصد من عمله إلا ما ينال من الكسب وقد ناله فعلا، وإذا لم يكن الآخر مدفوعا إلى فعله متفقا مالا إلا بدافع الشهوة خلافا للأول، فإن هذا الأخير أولى به أن يعتبر فاسقا من أن يعتبر مكتسبا من وجه خسيس، في حين أن الآخر وإن اعتبر رجلا ظلما مجرما فإنه على التحقيق ليس فُسقة لأنه من البين أن الربح وحده هو الذي كان رائده في فعلته . § ٥ - إليك ملاحظة أخرى هي أنه يمكن دائما إلحاق جميع الأفعال الظالمة الأخرى وجميع الجرائم إلى رذيلة خاصة بعينها . مثال ذلك إذا زنى رجل ألحقت بجريمته بالفجور، وإذا تخلى عن رفيقه في الحرب ألحقت بجريمته بالجن، وإذا ضرب أحدا ألحقت بالفضب، في حين أنه إذا ارتكب خطيئة لربح جرت إليه فإنه لا يمكن إلحاقها برذيلة أخرى غير رذيلة الظلم ذاتها .

§ ٣ - حينئذ يوجد ضرب آخر من الظالم - هذا هو الظلم بمعناه الخاص متميزا عن الرذائل الأخرى كما يتميز العدل عن الفضائل الأخرى . وإن سبب الإيذاء هنا هو أن معنى كون المرء ظلما ومعنى كونه مجرما في نظر القانون، هذان المعنيان في اللغة اليونانية يدل عليهما لفظ واحد مشترك . وكان حقا على الفيلسوف أن تبعد هذا الخفاء ولكن أرسطو قد زاده خفاء . وهذا قد حق يصحح أن يوجه إليه .

- الظالم المطلق الذي هو مخالفة القانون - يمكن المرء أن يكون ظلما دون أن يخالف أى قانون وضعى .

§ ٤ - زد عليه - لا يرى أى نتيجة يريد أرسطو أن يستنتجها من المقارنة بين هذين السببين الحاطين على ارتكاب الزنا . فإن القانون قد عصى على كلا الوجهين والاجرام في كليهما في عين القضاة سواء . وقد يكون ممكنا في نظر الأدب أن يكون أحد المجرمين أسخط من الآخر .

- على التحقيق ليس فسقة - على أن أرسطو لا يريد بهذه المثابة أن يمتدحه .

§ ٥ - رذيلة أخرى غير رذيلة الظلم ذاته - قد يمكن أن تلحق هذه الخطيئة بالحرص الذي يصير هو نفسه في الواقع ظلما متى وقع على حساب الغير .

§ ٦ - ينتج من هذا جليا أنه يوجد خلاف الظلم التام العام ظلم آخر بجزءه للأول مرادف له في الاسم لأن حد الاثنين جميعا يوجد في جنس واحد . وكلاهما في الواقع يتحصر فيا يتماق بمال الغير . غير أن أحدهما المرتبط بكل ما يتعلق بالشرف والثروة والسلام الشخصي وكل الأسباب التي من هذا القبيل إذا أمكن أن تندرج تحت اسم واحد فليس الحامل عليه إلا اللذة الناتجة من ربح ظالم . أما الآخر فملي الضد ينطبق بصورة عامة على جميع الأشياء عنها التي يهتم بها على جهة عكسية الرجل الفاضل .

§ ٧ - يرى حينئذ أنه يوجد عدة أنواع من العدل وأنه فضيلة خاصة من اللائق تميزها عن الفضيلة على المعنى الواسع لهذه الكلمة فلننحصر عن كتب ما هو العدل وما هي مشخصاته .

§ ٨ - قد حذ الظالم بأنه هو غير القانوني والمضاد لقواعد العدالة أي

§ ٦ - غير الظلم التام العام - يريد أرسطو أن يقول "الجزئية العامة ضد القوانين . " هذا هو صيغته الإبهام الذي نهت عليه .

- مرادف له - أما في اللغة بلخاثر وأما في الواقع فلا ، فإنه ليس في لغتنا (الفرنسية) هذا الاشتراك . لأن فيها الجزئية متبصرة عن الظلم والمخاطبة على وجه العموم .  
- على جهة عكسية - اضطررت أن أزيد هذه الكلمات التي يظهر لي أنها ضرورية لبيان والتي تستخرج من عبارة أرسطو .

- الرجل الفاضل - ليس هذا هو الظلم بالمعنى الخاص بل هو الرذيلة في كل عمومها .

§ ٧ - يوجد عدة أنواع من العدل - وهي أصدقاء لواحد واحد من كل أنواع الظلم حسب نظرية أرسطو .

§ ٨ - هو غير القانوني - للعدل أساس أنثري غير القانون ما دام القانون نفسه مضطرا للصعود الى مبادئ أعلى .

الخاصة. وعلى هذا يكون العادل هو القانوني والمنصف. وحينئذ يكون النوع الأول من الظلم الذي سبق الكلام عليه آنفا هو الذي يتعلق بعدم القانونية. § ٩ - ولكن معنى عدم المساواة والكم الأكثر ليشا شيئا واحدا، بل هما شديدا الاختلاف، وإن أحدهما من الآخر لكلا الجزء بالنسبة للكل، لأن كل ما هو أكثر هو غير مساو ولكن كل ما هو غير مساو ليس لذلك أكثر. وبالنتيجة الظلم والظالم ليسا مماثلين لعدم المساواة وغير المساوي. وإن الحدين الأولين مختلفان كثيرا عن الحدين الثانيين، الأخيران جزآن والآخران كلان. حينئذ هذا الظلم الخاص الذي ينتج من عدم القانونية هو جزء للظلم التام، وكذلك أي فعل بعينه من أفعال العدل هو جزء من العدل الكلي.

§ ١٠ - إذن إيفاء للبيان يلزمنا أن نتكلم على هذا العدل وهذا الظلم الجزئيين، وعلى الظالم والعادل من هذه الجهة. ولندع إلى جانب العدل والظلم باعتبار أنهما يتبسان بالفضيلة التامة، وأنهما بالنسبة للغير أحدهما هو تعاطى الفضيلة المطلقة والثاني تعاطى الرذيلة. وقد يرى بوضوح أيضا كيف يلزم حدّ العادل والظالم من

- العادل هو القانوني - نتيجة لما تقدم ولكم مع ذلك خطأ أيضا.

- النوع الأول من الظلم - يرى من هذا جليا ان الخلف الذي أتاه أرسطو إنما سببه اللغة الأخرى.

- الذي سبق الكلام عليه آنفا - في أول هذا الباب وفي الباب الذي قبله.

§ ٩ - كل ما هو أكثر هو غير مساو - والواقع أن غير المساوي يمكن أن يكون الأقل. ولكن

لا يرى فيأذا تنفع هنا هذه التفاصيل التي يقف عليها أرسطو.

- حينئذ هذا الظلم الخاص - هذا المبدأ الذي بين عدّة مرات لا يستخرج ضرورة مما تقدم وليس

نتيجة له مهما كان حقا.

§ ١٠ - باعتبار أنهما يتبسان بالفضيلة التامة - تكرر لما سبق قوله في أول هذا الباب.

حيث هذان الوجهان من النظر . وبالجملة فان أكثر الأفعال المطابقة للقانون ليست أقل مطابقة لمبادئ الفضيلة الكاملة . فان القانون ينص على العيش تبعا للقواعد الخاصة بكل فضيلة ، كما أنه يحظر الأفعال التي يمكن أن توحى بها كل رذيلة على حثها . § ١١ - وفي مقابل ذلك فكل ما يهيئ الفضيلة التامة الكاملة وينتجها هو من شأن القانون كما ثبتته جميع النصوص المثبتة في قوانين التربية العامة التي تعالج بها الشبيبة . أما من حيث معرفة ما اذا كانت قواعد هذه التربية التي يجب أن تجعل كل فرد فاضلا على الاطلاق من اختصاص علم السياسة أو أى علم آخر فلسوف تناقش هذه المسئلة ، لأنه ربما لا يكون شيئا واحدا بعينه أن يكون الرجل فاضلا وأن يكون حيثما حلّ مدنيا طيبا .

- أكثر الأفعال المطابقة للقانون - هذا حق ولكن مادام أرسطو يحث هذه الملاحظة بأكثر الأفعال ، فاذن يوجد أفعال خارجة عن القانون دون أن تخرج بذلك عن مبادئ الأدب .
- تبعا للقواعد الخاصة بكل فضيلة - ان سلطان القانون لا يمتد الى هذا الحد ، أو على القليل لا يستطيع في هذا الصدد إلا أن ينص نصوصا عامة .
- § ١١ - وفي مقابل ذلك فكل ما يهيئ - خطأ عظيم ينتج من أن أرسطو بادئ بدء قد وضع السياسة فوق الأدب .
- جميع النصوص المثبتة في قوانين - مهما يفعل القانون فان جزءا عظيما من الفرد بل أحسنه هو خارج عن حكمه بالضرورة . فليست القوانين بدون الأخلاق شيئا مذكورا .
- فلسوف تناقش هذه المسئلة - راجع السياسة ك ٤ ب ١٤ و ه وأيضاً في آخر الأدب الى نيقوماخوس ك ١٠ ب ١٠ .
- شيئا واحدا بعينه - قد ناقش أرسطو هذه المسئلة في السياسة ك ٣ ب ٢ ص ١٣١ من ترجمتي الطبعة الثانية .

١٢٤ - ولكنى أعود الى العدل الجزئى والى العادل الذى يرتبط به من هذه الجهة . وأميز منه بديا نوعا أول هو العدل التوزيعى للكرامات والثروة ولسائر المزايا التى يمكن أن تقسم بين أعضاء المدينة ، لأنه يمكن فى توزيع جميع هذه الأشياء أن يقع عدم المساواة كما يمكن أن تكون فيها المساواة بين مدنى وآخر . § ١٣ - والى هذا النوع الأول من العدل أضيف نوعا ثانيا وهو هذا الذى يرتب القيود القانونية للعلاقات المدنية وللعقود . وهنا أيضا يلزم التمييز بين نوعين فان من بين العلاقات المدنية ما هو إرادى ومنها ما ليس كذلك . وأعنى بالعلاقات الارادية مثلا البيع والشراء والعارية والكفالة والاجارة والوديعة والاستصناع ، وإنها إذا سميت عقودا إرادية فذلك لأن الواقع هو أن أساس جميع العلاقات من هذا النوع لا يتعلق إلا بإرادتنا . ومن جهة أخرى يمكن فى العلاقات الارادية التفصيل . فمنها ما يقع على غير علم منا كالمسرقة والزنى والتسميم ورشوة الخدم واختلاس العبيد والقتل بالمفاجأة وشهادة الزور . ومنها ما يقع بالقوة الظاهرة كسوء المعاملات الشخصية وحبس الناس بغير وجه حق والسلاسل التى يقيد بها والموت والخطف والجروح التى تخلف العاهة والأقوال التى تجرح والسب المحرض .

١٢٥ - الى العدل الجزئى - أو عبارة أخرى الى العدل بالمعنى الخاص . ولكن أرسطو لا يدرسه إلا من جهة الملكة على حسب ما ينظم علاقاتها مع الأهالى أو علاقات الأهالى بينهم .  
- العدل التوزيعى للكرامات - أما الدستور هو الذى ينظم كل هذه الفروق .

١٣ - يلزم التمييز بين نوعين - كل هذه التمايز حقة ولكن أرسطو لا يكاد يستخدمها فيما سئل من نظريته التى تبنى من الصموض بموضع .



## الباب الثالث

النوع الأزل للعدل - العدل التوزيى أو السياسى يشبه بالمساواة - العادل هو وسط كالمساوى .  
العدل يقتضى بالضرورة أربعة حدود : شخصين يوازن بينهما وشيئين يندان الى الشخصين ، ولكنه يجب أن يعتد بالاستحقاق الخاص للشخصين وتلك هى النقطة الصعبة - العدل الموزع يمكن إذن أن يمثل نسبة هندسية فيها أربعة حدود تكون على النسب التى قدرها الرياضيون .

§ ١ - ما دام أن طبع الظلم هو عدم المساواة وما دام الظالم هو غير المساوى فينتج منه جليا أنه يجب أن يكون هناك وسط لغير المساوى وهذا الوسط إنما هو المساواة، لأنه فى كل فصل مهما كان حيث يمكن أن يكون فيه الأكثر أو الأقل فللمساواة محل أيضا . § ٢ - وحينئذ إذا كان الظالم هو غير المساوى فالعادل هو المساوى، وهذا ما يراه كل واحد حتى من غير نظر واستدلال. وإذا كان المساوى وسطا فالعادل يجب أن يكون وسطا نظيره . § ٣ - ولكن المساواة تقتضى على الأقل حدين . وبنتيجة ضرورية أيضا يكون العادل وسطا ومساواة بالنسبة إلى شىء بعينه وأشخاص بأعيانهم . ومن حيث هو وسط فهو وسط لحدين بعينهما هما الأكثر والأقل . ومن حيث هو مساواة فانه مساواة شيئين . وآخر من حيث هو وسط فانه يتعلق بأشخاص من قبيل بعينه . § ٤ - العادل يقتضى إذن بالضرورة

- الباب الثالث - فى الأدب الكبير ك ١ ب ٣١ وفى الأدب الى أو يدريك ك ٤ ب ٢

§ ١ - الظالم هو عدم المساواة - ليس الحدان متكافئين التكافؤ التام . وإن نظريات هذا الباب مذكورة فى السياسة ك ٣ ب ٧ ص ١ ص ١٦٤ من ترجمتى الطبعة الثانية .

§ ٢ - وسطا نظيره - وهذا هو ما يجعله فضيلة فى نظرية أوسطو .

§ ٣ - العادل وسطا ومساواة - هذا هو التعريف التام للعادل تتكون من جميع العناصر التى كشفها

على التوالى التحليل السابق .

كلها أربعة عناصر على الأقل . فان الأشخاص الذين عليهم ينطبق العادل هم في عدد الاثنين، والأشياء التي فيها يوجد العادل هي اثنان أيضا . § ٥ - المساواة هي هنا كذلك بالنسبة للأشخاص وبالنسبة للأشياء التي تكون فيها، أعني أن النسبة التي بين الأشياء هي أيضا النسبة بين الأشخاص . فاذا لم يكن الأشخاص متساوين فلا ينبغي أن تكون أنصباؤهم متساوية . ومن هنا تنشأ المنازعات والمطالبات متى لم يحصل مدعو المساواة على أنصباء متساوية، أو حينما لم يكونوا متساوين ومع ذلك يأخذون أنصباء متساوية . § ٦ - وهذا نهاية في الوضوح لو نظر إلى استحقاق الأشخاص بدلا من النظر إلى الأشياء . فان كلا في القسمة ليوافق على أن العادل يجب أن يقاس بالاستحقاق النسبي للخصوم . غير أن كل الناس لا يتواضعون على ما صدقات الاستحقاق فان أنصار الديمقراطية يضعونه في الحرية لا غير، وأنصار الأوليغارشية يضعون الاستحقاق تارة في الثروة وتارة أخرى في المولد ، وأنصار الأرستقراطية يضعونه في الفضيلة .

§ ٧ - على هذا حينئذ يكون العادل شيئا من المتناسب ، والتناسب ليس محدودا على التخصيص بالعدد في وحدته وفي تجزئته، بل هو ينطبق على العدد على وجه

§ ٤ - أربعة عناصر - سبعمها أرستوقيا بل على نسبة هندسية أو على نسبة حياية .

§ ٥ - المنازعات والمطالبات - هذه الفرصة موضحة في السياسة حيث يكون لها أعظم أهمية لك ٣

ب ٧ ف ١ ص ١٦٣ من ترجمتي الطبعة الثانية . ويمكن أيضا مراجعة عدّة فقرات وملخص لـ ك ٧ ف ١ ص ١١ وك ٨ ب ١ ف ٧ ص ٣٦٧ و ٣٩٧ ، فالفكرة واحدة هنا وهناك والتعبير يكاد يكون كذلك أيضا .

§ ٧ - وفي تجزئته - يعني كما يعتبره الرياضيون . فان العدد المحدد (في الخارج) أعني المخالط للأشخاص والأشياء يمكن كذلك أن يكون تناسبا .

العموم، لأن التناسب مساواة النسب وهو يتركب من أربعة حدود على الأقل .  
 § ٨ - بديا من البين أن التناسب المتقطع مكون من أربعة حدود وما الأمر  
 في التناسب المتصل بأقل وضوحا . فان هذا الأخير يتخذ أحد الحدود كما لو كان هو  
 وحده مكونا حدين ويكره مرتين . فيقول مثلا نسبة ا الى ب كنسبة ب الى ح .  
 حينئذ ب هو مكرر مرتين بحيث إنه يتكرر ب هذا تكون حدود النسبة في عدد  
 الأربعة أيضا .

§ ٩ - كذلك العادل يتركب من أربعة حدود على الأقل والنسبة هي واحدة  
 بعينها لأن التقسيم واحد بالضبط بالنسبة للأشخاص والنسبة للأشياء، وعلى هذا  
 حينئذ كما يكون الحد ا هو الى ب فالحد ح يكون الى د وبالتبادل كما يكون ا هو ح  
 يكون ب هو د وبالتالي أيضا مجموع اثنين من الحدود هو مناسب لمجموع الحدين  
 الآخرين وهو يحصل من جهة ومن أخرى بجمع الحدين اللذين فضلا عما يليهما . فاذا  
 رتب الحدود بينها تبعا لهذه القاعدة فحاصل الجمع يبقى عادلا تماما، وعلى هذا حينئذ الجمع  
 بين ا وح وبين ب و د هو نموذج العدل التوزيعي . وعادل هذا النوع هو وسط  
 بين أطراف لا تكون بدونه في تناسب بعد . لأن التناسب هو وسط والعدل هو دائما

§ ٨ - التناسب المتقطع - أو المركب من أربعة حدود مختلفة . في التناسب المتصل لا يوجد  
 الا ثلاثة لأن حد الوسط مكرر مرتين أولا كنتيجة ثم كقدمة . يمكن أن يرى أن أرسطو يتردد كثيرا  
 في هذه التفاصيل التي ليست إلا استطرادا .

§ ٩ - والنسبة هي واحدة بعينها - من طرف ومن آخرين الحدين الأولين وبين الحدين الآخرين .  
 - وبالتبادل - هذا هو إحدى تبديلات المحال الجائزة في كل تناسب .  
 - وبالتالي أيضا - خاصة أخرى للتناسب بالزيادة في الكم : مجموع الطرفين هو مساو لمجموع الوسطين .  
 - هو نموذج العدل التوزيعي - الدورة طويلة للوصول الى هذه النتيجة .

تناسبي . § ١٠ - يسمى الرياضيون هذا التناسب تناسبا هندسيا والواقع ان المجموع الأول في التناسب الهندسي هو للمجموع الثاني كما هو كل واحد من الحدين الى الآخر . § ١١ - ولكن هذا التناسب الذي يمثل العادل ليس متصلا لأنه ليس يوجد من جهة العدد حد واحد بعينه للشخص وللشيء . اذا كان إذن العادل هو التناسب الهندسي فالظالم هذا الذي هو ضد للتناسب . وهو يجوز أن يكون مع ذلك تارة بالأكثر وتارة بالأقل . وهذا هو الذي يجري في حقيقة الواقع ، فان الذي يرتكب الظلم يأخذ لنفسه أكثر مما ينبغي أن يأخذ ، والذي يقع عليه الظلم يأخذ أقل مما يحق له . § ١٢ - ولكن الأمر على عكس ذلك فيما يتعلق بالضرر لأن الضرر الأصغر بموازنته بالضرر الأكبر يمكن أن يعتبر نفعاً . والضرر الأصغر مفضل على الضرر الأكبر وما هو محل للتفضيل إنما هو دائماً النفع وكلما كان الشيء مفضلاً كان النفع أكبر .

§ ١٣ - هذا هو أحد النوعين اللذين يمكن التمييز بينهما في العادل .

§ ١٠ - المجموع الأول - يكون أضبط أن يقال ما دام الأمر بفسد التناسب الهندسي :

« الحاصل الأول » .

- كما هو كل واحد من الحدين الى الآخر - خاصة أخرى للنسب . يظهر أن أرسطو تعجبه هذه التفاصيل التي ربما كانت حديثة العهد في زمانه .

§ ١١ - ليس متصلا - وهذا هو ما ينتج من القرض عيه ما دام أنه قد فرض ضرورة وجود أربعة حدود : شخصين وشيئين النسبة بينهما واحدة .

§ ١٣ - أحد النوعين - هذا هو العدل التوزيحي . وسيعالج العدل القانوني في الباب التالي . ولقد أبان أفلاطون أيضاً أنه لا يوجد عدل اجتماعي بدون تناسب . ولكنه لم يلح على هذا المعنى كما ألح عليه أرسطو . راجع هذه المناقشة في القوانين لك ٦ ص ٣١٧ من ترجمة فكتورد كوزان .

## الباب الرابع

النوع الثاني للعدل - العدل القانوني والمعروض - لا ينبغي أن يجعل القانون أى اعتباراً للأشخاص، بل يجب أن ينصرف فقط إلى تقرير المساواة بين الخسارة التي يسببها الواحد وبين الربح الذي يربحه الآخر في العلاقات التي ليست إرادية، وهذا النوع من العدل هو نوع من التناسب الحسابي - بيان بالرسم - محصل هذه النظرية العامة للعدل .

§ ١ - أما النوع الآخر من العدل فهو العدل المعروض والوازع، وهو الذي يضبط علاقات الأفراد بينهم سواء في العلاقات الإرادية أم في العلاقات اللا إرادية .

§ ٢ - والعدل هنا يتمثل بشكل مغاير تماماً لشكله الأول . فان العادل الذي لا يتعلق إلا بتوزيع الموارد العامة للجمعية يجب دائماً أن يتبع التناسب الذي جئنا على تفصيله . فاذا كان الأمر يصدد تقسيم الثروات الاجتماعية لزم أن يقع التناسب بالضبط على نسبة ما بين الأنصباء التي يدخل بها كل واحد . وعلى ذلك يكون الظالم أى مقابل العادل هو ما قد يكون مضاداً لهذا التناسب . § ٣ - والعادل في المعاوضات المدنية هو أيضاً نوع من المساواة . والظالم نوع من عدم المساواة . ولكن كل ذلك ليس تابعاً لذلك التناسب الذي سبق بيانه بل تابعاً لتناسب حسابي

- الباب الرابع - في الأدب الكبير ك ١ ب ٣١ وفي الأدب الى أويديم ك ٤ ب ٤

§ ١ - العدل المعروض والوازع - زدت هذه الكلمات لزيادة اليان .

- الارادية واللا ارادية - ر . ما سبق ب ٢ ف ١٣

§ ٢ - الذي جئنا على تفصيله - يعنى النسبة الهندسية التي فيها تكون الأشياء متناسبة بالنسبة الى الأشخاص الذين توزع عليهم .

- الأنصباء التي يجلبها كل واحد منهم - نصيب الثروة ونصيب الشغل ونصيب الأهلية الخ .

§ ٣ - تناسب حسابي فقط - يعنى يباقي الطرح لا بخارج القسمة ، فان الأمر لم يعد يصد

استحقاق الأشخاص .

قطط . فليس بهم مطلقا أن يكون رجل نابه قد جرد رجلا خامل الذكر من أمواله أو أن يكون خامل الذكر هو الذى جرد الرجل النابه . كذلك لا يهيم أن يكون الذى ارتكب الزنى هو رجلا نابه الذكر أو رجلا خاملا . فان القانون لا ينظر إلا إلى الفرق بين الجرائم ويعامل الأشخاص كأنهم على أتم ما يكون من المساواة ، وهو إنما يبحث فيما إذا كان الواحد جانبا وما إذا كان الآخر مجنبا عليه وفيما إذا كان الواحد قد ارتكب اضرارا وما إذا كان الآخر قد لحقه الضرر . § ٤ - وبالتبعية يجتهد القاضى أن يسوى هذا الظلم الذى ليس هو إلا عدم مساواة ، لأنه متى كان الواحد قد ضُرب وكان الآخر قد أحدث الضربات ، متى كان الواحد يقتل والآخر يموت ، فان الضرر الواقع من جهة والفعل المحدث من جهة هما مقسمان بلا مساواة ، فيحاول القاضى بالعقوبة التى يحكم بها أن يسوى بين الأشياء بأن يجتهد أحد الخاصمين من الربح الذى ربحه . § ٥ - وإنى لأستخدم مع ذلك الألفاظ العامة التى اصطلح عليها العرف فى الأحوال التى من هذا القليل وإن كانت هذه التعابير ليست منطبقة بالضبط فى بعض الأحوال . وأقول الربح فى صدد الذى قد ضُرب والحسارة فى صدد الذى قد وقع عليه الإيذاء . § ٦ - غير أنه متى أمكن القاضى أن يقدر الحسارة الواقعة فربح الواحد ينقلب خسارة وخسارة الآخر تصير ربحا . وعلى هذا فالمساواة هى الوسط بين الأكثر وبين الأقل . فالربح والحسارة

- ويعامل الأشخاص كأنهم على أتم ما يكون من المساواة - هذا حق بنصه ووضه . ولكن التعليق

يمكن أن يختلف كثيرا واعتبارات الأشخاص تسترد مع الأسف سلطانها .

§ ٤ - هذا الظلم - يفسر هذا أرسطو فى عرض توضيح فكرته .

§ ٥ - اصطلح عليها العرف - فى لغتنا (الفرنسية) هذه الألفاظ هى أقل تخصيصا منها فى اللغة

الاعرفية . ومع ذلك اضطررت الى استعمالها .

أو الأثم يجب أن يصرفا إلى معنى مضاد أولها بالأكثر والثاني بالأقل ، فالأكثر في النفع والأقل في الضرر، هذا هو الربح وضد ذلك هو الخسارة أو الأثم . والمساوي الذي يلزم الوسط بين أحدهما وبين الآخر هو ما نسميه العادل ، وعلى جملة من القول فان العادل الذي موضوعه تقويم الخطايا هو الوسط بين خسارة الواحد أو ألمه وبين ربح الآخر .

§ ٧ - من أجل ذلك كلما وقعت المنازعات التجئ إلى القاضى . وما الذهاب إلى القاضى إلا ذهاب إلى العدل ، لأن القاضى يشبه أن يكون العدل الحى المشخص . ييأى إلى القاضى الذى يمسك بين طرفى المختصمين ، بل قد يعطى القضاة أحيانا لقب المصلحين بين الخصوم كما لو كان محققا الحصول على العدل يجتهد الحصول على الوسط القويم . § ٨ - فالعدل إذن هو وسط ما دام القاضى نفسه وسطا . والقاضى يسوى بين الأشياء . قد يمكن القول بأن القاضى - بصدد نصيب مقسوم إلى جزئين غير متساويين أكبرهما يربو على النصف - يقطع ما زاد ويصله بالجزء الأصغر . ثم متى كان الكل مقسوما إلى قسمين متساويين تماما فكل واحد من المترافعين يعترف بأن عنده النصيب الذى يجب أن يؤول اليه ، أعنى أن المترافعين لهما كليهما نصيب مساو . § ٩ - غير أن المساوى هو الوسط بين النصيب الأكبر

§ ٧ - التجئ الى القاضى ... العدل الحى المشخص - تعبيرات جميلة حقيقة بجلال الموضوع .  
- لقب المصلحين - ولقد أحسن أرسطو بأن وضع لفظ "أحيانا" لأنه لا يمكن أن يوجد مصالحون حقيقيون أو محكومون في الواقع الا اذا رضيم الخصوم ، والمجرم لا يقبل العدل بل هو على العدم يتجنبه حتى يفتر من العقاب الذى يخشاه . ولا يكون التحكيم الا فى القضايا المدنية .  
§ ٨ - والقاضى يسوى بين الأشياء - تكرير لما قيل آنفا .  
- فكل واحد من المترافعين يعترف - ان المترافع المحكوم عليه يكاد لا يعترف بالية بأن القاضى كان عنده الحق .

والنصيب الأصغر على نسبة حسابية . لهذا كان لفظ العادل في اللغة الإغريقية يكاد يكون مماثلا للفظ الذي يدل على القسمة المتساوية إلى قسمين وأنه يكفى تغيير حرف واحد من طرف ومن آخر حتى تكون الكلمات التي تدل على العادل والقسمة إلى اثنين والقاضى والذي يقسم شيئا إلى اثنين كلمات متشابهات تمام التشابه . § ١٠ - في شيئين تساويا إذا نزع من الثاني كمية معينة تضاف إلى الآخر، فاق الأول الثاني بضعف الكمية المضافة، لأنه إذا اقتصر على حذف هذه الكمية من أحدهما دون أن تضاف إلى الآخر، فالشيء الأول لا يفوق الثاني إلا بهذا الفرق مرة واحدة . وعلى هذا حيثذ يفوق النصيب المزيد عليه بواحد نصف الشيء . وهذا النصف في دوره يفوق بواحد النصيب الذى منه نزع بعض الشيء . § ١١ - ومن هذا يمكننا أن نعلم ما يلزم نزعه من هذا الذى عنده الأكثر وما يلزم رده على ذلك الذى عنده الأقل . يلزم أن يضاف إلى الحد الذى عنده الأقل كل الكمية التي بها يفوقه النصف، وأن يُنقص من الحد الأكبر كل الكمية الزائدة على النصف . § ١٢ - لكن ثلاثة خطوط أ ب و ت مساوية بعضها

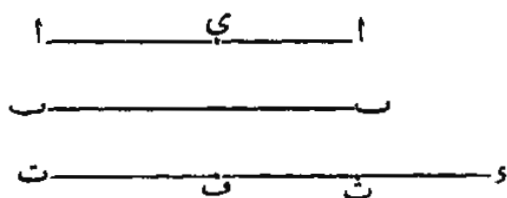
§ ٩ - في اللغة الاغريقية - لقد توسعت قليلا في هذه القطة لأجمل التقريب الذى يفعله أرسطو أكثر ظهورا . وان هذه المادلات الاشتقاقية غير آمنة وقليلة الذوق ولقد كان أولى بأرسطو أن يتركها الى "قرايل" الذى ربما كان هو الذى أرسى اليه هذه المقارنة .

§ ١١ - ومن هنا يمكننا أن نعلم - هذه التقاسيم هي نظريا أبسط ما يكون . وأما في العمل فالتقدير هو دائما صعب جدا . ومهما قال المرء في نفسه انه يلزم الأخذ من هذا واعطاء ذلك فالمقياس دائما دقيق وغير مأمون .

§ ١٢ - لكن ثلاثة خطوط - ايضاح هندسى محض لا يزيد شيئا على بيان الموضوع بل ربما



لبعض فن أ يحذف الجزء أى وإلى ت ت نضيف الجزء ت و فينتج أن الخط  
بتامة ت ت و يزيد على أى بالجزء ت و وبالجزء ت ف . وهو يزيد إذن أيضا  
على ب ب بمقدار ت و .



( قد يمكن أن يقال إن الأمر هو كذلك في جميع الفنون كما هو هنا في العدل،  
فان الفنون لا تقوم لها قائمة إذا كان الفاعل في كل منها لا يفعل بمقدار معين  
وعلى صورة معينة، وإذا كان الشيء الذى يجب أن يقبل الفعل لا يقبله كذلك  
بمقدار معين وعلى صورة معينة) . § ١٣ - أضيف الى ذلك أيضا أن اسم  
الربح واسم الخسارة اللذين نستخدمهما في التعبير إذ ندرس العدل قد أتيا من  
المعاوضة والعقود الاختيارية ، فحينما يكون للراء أكثر مما كان له من قبل فعبارة  
هذا أنه أفادربحا، وعلى الضد حينما يلقى المرء أن له أقل مما كان فعبارة هذا أنه أصاب  
خسارة . وهذا هو ما يقع مثلا في معاملات البيع والشراء وفي جميع العقود التى ترك

- (قد يمكن أن يقال ...) - كل هذه الجملة التى وضعتها بين قوسين خارجة عن الموضوع وليس هذا  
محلها وان كانت كل النسخ المخطوطة نثبها والمفسرون اليونانيون عند تفسيرها يشنون صحتها . راجع فما  
على الجملة بينها مكررة فى الباب التالى ف ٧

§ ١٣ - أضيف الى ذلك أيضا - هذا يتعلق بما سبق بيانه ولكنه لا يتعلق بما سبق أتفاهمباشرة .  
ولاشك فى أن بلقن تشويشا فى هذه النقطة ، ومع ذلك فان أرسطو يحاول أن يبرر من جديد التعابير التى  
أتى بها فى الفقرة الخامسة .

القانون فيها للمتعاقدين الحرية التامة . غير أنه حينما لا يكون للره أكثر ولا أقل مما كان له وتبقى الأشياء على ما كانت عليه من قبل فيقال إن كل واحد له ماله وإنه لا أحد خسر خسارة ولا أفاد ربحاً .

§ ١٤ - وعلى جملة من القول فالعادل هو الوسط القيم بين ربح ما وبين خسارة ما في العلاقات التي ليست إرادية وأنه ينحصر في أن يكون لكل واحد نصيبه المساوي من بعد كما هو من قبل .

§ ١٤ - فالعادل هو الوسط القيم - في العدل المتوض والوازع .

## الباب الخامس

المثل بالمثل أو القصاص لا يمكن أن يكون قاعدة العدل - خطأ الفيثاغورسيين - قاعدة المثل بالمثل التناسية في إساءة المرفوف هي رابطة الجمعية - قاعدة المعارضة : مركز العملة في جميع العقود الاجتماعية ، وان مركز العملة هذا باعتبارها مقياس كل شيء . إنما هو اصطلاحى صرف - الحد العام للعدل وللظلم .

§ ١ - المثل بالمثل أو القصاص يظهر لبعض الناس أنه الوسط المطلق . وذلك هو مذهب الفيثاغورسيين الذين حدّوا العادل بأن قالوا بصورة مطلقة "أن يرد المرء للغير ردا تاما ما وصله منه" ولكن القصاص لا يتفق مع العدل التوزيعى ولا مع العدل المعوّض والوازع . § ٢ - ومع ذلك يزعمون ويلحون أن القصاص إنما هو عدل "رادابنت" :

" أن يحتمل المرء ما قد فعل ، ذلك هو العدل الحق "

§ ٣ - غير أنه يوجد من الحالات ما لا يتناولها هذا المذهب ، مثال ذلك إذا كان هذا الذى أحدث الضربات هو القاضى فانه لا ينبغى أن يُضرب هو أيضا ، وإذا كان على ضده ذلك رجل ضرب القاضى فانه لا يكفى أن يُضرب . بل يلزم أيضا أن يعاقب ويوجب زيادة على هذا أن يفترق تفريقا عظيما بين ما إذا كانت

- الباب الخامس - فى الأدب الكبير ك ١ ب ٣١ وفى الأدب إلى أريديم ك ٤ ب ٤

§ ١ - المثل بالمثل أو القصاص - اضطرت إلى أن أضع هاتين الكلمتين لتحصيل قوة الكلمة الوحيدة التى استعمالها المتن .

- وهذا هو مذهب الفيثاغورسيين - الذين قد ألحوا مع ذلك أيضا فى مسألة العدل النسبى .

- أن يحتمل المرء ما قد فعل - لا يعرف من قائل هذا البيت الذى ينسبه بعض المفسرين إلى

"هيزيود" وهو مع ذلك لا يوجد فى مؤلفاته .

§ ٣ - من الحالات ما لا يتناولها هذا المذهب - وليس أهمها الحالات التى يذكرها أرسطو .

الجريمة قد وقعت عمدا أو خطأ . § ٤ - على أنى أعترف بأنه فى جميع المعاملات العادية التى يتداولها أهل المدينة بينهم هذا النوع من العدل ، أعنى المبادلة التناسبية التى ليست متساوية بالضبط ، هو عين رابطة الاجتماع . إن الدولة لاتقوم إلا بتبادل المنافع هذا . وهو الحامل لكل واحد على أن يؤدى مع التناسب ما قد قبل . وفى الواقع من الأمر أحد الشئيين لازم : إما أن يبحث عن دفع الشر بالشر وإلا فالجمعية ضرب من الاستعباد إذا لم يتمكن المرء فيها من دفع الشر الذى أصابه ، وإما أن يبحث عن مقابلة الخير بالخير وإلا لما وجد تبادل المنافع بين سكان المدينة مع أن هذه المعاوضة فى المنافع هى قوام الجمعية . § ٥ - وهذا يوضح لنا أيضا لماذا وضع هيكل الألفاظ فى أهل أحياء المدينة بالناس لأجل أن يحمل الناس على أن يؤدوا إلى كل منهم ما آداه إليهم من المنافع فإن ذلك هو خاصة اللطف . يلزمك أن تصنع المعروف فى دورك مع ذلك الذى صنع بك المعروف ثم يجب عليك أن تأخذ نفسك بأن تبدى معروفا جديدا تسديه إليه .

§ ٤ - هو عين رابطة الاجتماع - تلك هى نظريات حقبة كل الحق وإنسانية كل الانسانية استعارها أرسطو من أفلاطون وحدتها بحدود أضبط ووضحها أكثر من مرة فى السياسة . وإن هذه النقطة مذكورة فيها . ك ه ب ا ف ٤ ص ٥٢ من طبقتى الثانية .

- الشر بالشر - يعنى أرسطو بالطرق القانونية من غير شك .

- ضرب من الاستعباد - بدون العدل الاجتماعى يصبح الطيور عبيدا للحيثيين أو تبدل الجمعية حربا مستديمة .

§ ٥ - هيكل الألفاظ - فى المعنى ما فى اللفظ من مسحة الادعاء .

- خاصة اللطف - يجب لظهار المعنى أن يضاف إليه "وعرفان الجميل" .

§ ٦ - يمكن تمثيل هذه المبادلة التناسبية للنافع بشكل مربع توجه حدوده المتقابلة الى اتجاه القطر ولكن مثلا الممار أ وصانع الأحذية ب والبيت ح والحذاء د . على هذا الممار يقبل من صانع الأحذية العمل الخاص به وفي مقابلة هذا يدفع اليه العمل الذي يعمله هو . فاذا كان حينئذ بين الخدم المتبادلة مساواة تناسبية ثم وجدت فيها مقابلة المثل بالمثل في المنفعة ، كان الأمر على ما قد ذكرت ، وإلا فلا مساواة ولا ثبات لهذه الروابط ، لأنه ما دام أنه يمكن أن صنيع أحدهما يساوي أكثر من صنيع الثاني فيلزم بالضرورة إرجاعهما الى المساواة . § ٧ - وهذه القاعدة تمتشى في جميع الفنون فان هذه الفنون تكون مستحيلة إذا كان الفاعل الذي يجب أن ينتج لا يفعل بمقدار ما وعلى صورة ما من جهة ، ومن جهة أخرى إذا كان الذي يجب أن يقبل الفعل ويستهلكه لا يقبل هذا الفعل بمقدار معين وعلى صورة معينة . والواقع أنه لا معاملة ممكنة بين عاملين متشابهين ، بين طيبين مثلا ، ولكن المعاملات المشتركة ممكنة بين طيب وبين مزارع مثلا وعلى العموم بين أناس مختلفين ليسوا متساوين وأنه يلزم التسوية بينهم قبل أن يتعاقدوا .

§ ٨ - على هذا حينئذ يلزم دائما أن تكون الأشياء التي تحصل عليها المعاوضة

§ ٦ - بشكل مربع - سرف آخر في استعمال الهندسة ومع ذلك فان أرسطو لم يذهب هنا بهذه المقارنة بعيدا لتكون مفيدة ، ولا يدري لماذا رجع اليها .

- على ما قد ذكرت - يعني أن تكون الجمعية حسنة التأليف والنظام وأنها تستطيع البقاء .

§ ٧ - وهذه القاعدة تمتشى ... - راجع ما سلف في الباب السابق في ١٢ تجد هذه الجملة . ولكن يظهر أنها هنا في موضعها .

- بين طيبين - من حيث كونهما طيبين .

§ ٨ - على هذا حينئذ - التفاصيل الآتية مهمة جد الأهمية والأفكار محكمة غاية الاحكام . ولكن يظهر أن نظرية العملة هذه هي استطراد في هذا المرطن ويمكن مراجعتها بالتطويل في السياسة ك ١ ب ٣ ف ١١ ص ٣٠ وما بعدها من ترجيح الطبعة الثانية .

قابلة للمقارنة على تقطة ما فيها بينها وهنا محل العملة . فانه يمكن أن يقال إن العملة ضرب من الوسط أو من الوسيط ، فانها المقياس المشترك بين جميع الأشياء ، وبالنتيجة تقوم الثمن العالى للواحد كما تقوم الثمن الواطى للآخر . فهى تبين كم حذاء يلزم لتساوى قيمة بيت مثلا أو قيمة مواد غذائية تستهلك . فيلزم إذن بين المعيار وصانع الأحذية عدد من الأحذية معلوم لتساوى ثمن البيت أو عدد معلوم من الأحذية لثمن الأغذية . وبدون هذا الشرط فلا معاوضة ولا اجتماع ممكنان ، ولا تحقق لأحدهما ولا للآخر إذا لم يمكن البتة الوصول الى تقرير نوع من المساواة بين الأشياء .

§ ٩ - أكرر أنه يلزم على ذلك إيجاد مقياس وحيد يمكن أن ينطبق على كل شيء بلا استثناء، غير أن الحاجة التي بنا بعضنا لبعض هي في الحقيقة الرابطة المشتركة التي هي ملاك الجمعية . فاذا لم يكن بالناس من حاجات البتة أو لم يكن لهم حاجات متشابهة فلا معاوضة بينهم أو على الأقل لا تكون كما هي . ولكن العملة بمواضعة اختيارية قد صارت بوجه ما آلة الحاجة وعلامتها . وقد كارا لهذه المواضعة أعطى للعملة في اللغة الإغريقية اسم مشتق من اللفظ الدال على القانون، لأن العملة لا توجد في الطبيعة ولا توجد إلا تبعا للقانون وفي قدرتنا أن نغيرها وأن نصيرها عديمة النفع إن شئنا .

§ ١٠ - حينئذ لا توجد مبادلة حقة إلا حينما تسوى الأشياء سلفا وتكون علاقة الزارع مثلا بالحذاء هي أيضا علاقة عمل أحدهما بعمل الآخر . ولكنه

§ ٩ - الحاجة التي بنا ... - لقد أيد أرسطو دائما بحق أن الانسان كائن اجتماعي بالطبع .  
- اسم مشتق - اضطرت الى أن أتوسع هنا في نص المتن لأن لفتنا (الفرنسية) لا تسمح بالتضريب الاشتقاق الذي يصنه أرسطو بين الكلمتين اللتين يستعملهما . ولشد ما يجهل أن هذا التضريب مضبوط .  
- وأن نصيرها عديمة النفع - راجع السياسة في الوطن الذي أبيت على ذكره آنفا .

لا يلزم اشتراط علاقة التناسب متى كانا قد اتما المعاوضة بينهما وإلا كان لأحد الطرفين دائما أكثر من الآخر الوحدتان اللتان كما نتكلم عليهما آنفا . لكن متى كان لا يزال عند كليهما ماله فهما إذن متساويان وهما في شركة حققة ، لأن هذه المساواة يمكن أن نتقرر بمحض اختيارهما . فليكن الزارع أ والغذاء الذى ينتجه ث والحذاء ت وعمله الذى وصل الى حد المساواة و فاذا كانت مبادلة المنافع لا توجد بالقيود التى ذكرناها فليس هناك اشتراك بين الناس . § ١١ - وإن ما يثبت أنها هى الحاجة وحدها التى تقرب بين طرفي المتعاقدين وتجعل منهما كوحدة هو انه متى كان رجلا ن لا حاجة بأحدهما الى الآخر كلاهما أو أحدهما فقط فانهما لا يأتیان المعاوضة ، كما أنهما مدفوعان لاتيانها متى كان أحدهما فى حاجة الى ما عند الآخر . فاذا كان فى حاجة الى النبيذ مثلا فانه يعطى عوضا منه القمح الذى عنده والذى يمكن أخذه ، فيلزم إذن أن يسوى بين الشئيين من الجهتين . § ١٢ - غير أنه إذا لم يكن المرء فى حاجة الى شئ فى الحال فان ما يحفظه تحت يديه من النقود شبه كفالة تكفل بإمكان المعاوضة فى الاستقبال متى مسّت الحاجة ، لأنه يلزم أن يكون هذا الذى يعطى النقود حينئذ على ثقة من أن يجد المقابل مما سيطلبه . ومع ذلك فالعملة نفسها خاضعة للتغيرات عنها ، فهى لا تحفظ دائما قيمة واحدة ولو أن قيمتها أثبتت من قيم الأشياء

§ ١٠ - كما نتكلم عليهما آنفا - ر . الباب السابق ف ١١

- فى شركة حققة - لأن لكل منهما حاجة بالآخر فى المعاوضة الخصوصية التى يشرعان فيها .

- فليكن الزارع أ - ان استخدام هذه الصيغ الحرفية تضائق الفكرة عوضا عن أن تساعدها .

§ ١٢ - إذا لم يكن ... فى الحال - يطول الاستيراد شيئا فشيئا . وهذا هو من الاقتصاد السياسى

وليس من علم الأخلاق - وان أرسطو ليسرف فى السوء عن أن موضوعه فى هذا الباب انما كان تنفيذ نظرية

الفيثاغورثيين على القصاص الذى هو فى مذهبهم الشكل المطلق للعدل .

التي هي تمثل قيمتها وأقل منها تغيراً . حينئذ يلزم أن يوجد تقويم عام للأشياء لأنه بهذا وحدة تكون المعاوضة ممكنة على الدوام . فاذا وقعت المعاوضة فيها عينه يكون الاجتماع والتجارة . وبصيرورة العملة مقياساً تاماً تقاس به جميع الأشياء بعضها بالنسبة للبعض الآخر تكون العملة هي المستوية بين كل الأشياء . على ذلك بدون المعاوضة لا تجارة ولا جمعية ، وبدون مساواة لا معاوضة ، وبدون مقياس مشترك لا مساواة ممكنة . وفي الواقع لا يمكن أن أشياء مخالفة بعضها لبعض إلى هذا الحد يكون بينها مقياس مشترك . غير أن من المحقق أنه يمكن عند الحاجة الوصول بلا كبير عناء إلى قياسها كلها على قدر الكفاية . § ١٣ - وإذن يلزم أن توجد وحدة للقياس ولكن هذه الوحدة تحكي واصطلاحية . إنها تسمى العملة . كلمة لها في الإغريقية المعنى الاشتقاق الذي ذكر وهي تجعل كل شيء ممكن القياس نسبياً لأن كل شيء بلا استثناء يقاس بوساطة العملة . فلتكن دار أ وعشرة مناجم ب وسريرث وليكن أ نصف ب أعني أن الدار تقوّم بنجمة مناجم أو تساوي خمسة مناجم وتفرض أيضاً أن السريرث لا يقوّم إلا بعشر ب . على هذه المعلومات يرى بسهولة كم يلزم من السرر لتساوي الدار أي أنه يلزم خمسة ، فليفهم أن المعاوضة كانت قبل أن توجد العملة على هذه الطريقة أي مبادلة عرض بعرض لأنه لا يهم أن خمسة أسرة تبادل بدار أو بأى شيء آخر تكون له قيمة خمسة الأسرة .

§ ١٤ - حينئذ يرى بناء على جميع هذه الاعتبارات ما هو العادل وما هو الظالم .

§ ١٣ - إنها تسمى العملة - تكرر لما مر .

- فلتكن دار أ - تطرف آخر في الصيغ الحرفية .

§ ١٤ - حينئذ يرى - نتيجة كان يمكن الحصول عليها مباشرة فبأسرع من ذلك كثيراً .



ومتى تعينت هذه التقط يرى أيضا أن العادلة الشخصية أى المزاولة الشخصية للعدل هى وسط بين ظلم مرتكب وبين ظلم محتمل . فمن جهة أن واحدا عنده الأكثر والآخر عنده الأقل . غير أنه إذا كان العدل وسطا فليس شأنه كالفضائل المتقدمة ، ذلك لأن مركزه الوسط فى حين أن الظلم مركزه فى الطرفين .

§ ١٥ - فالعدل هو الفضيلة التى تجعل على أن يسمى عادلا الانسان الذى يتعاطى العادل فى سلوكه باختيار عقلى حر والذى يعرف كذلك أن يجريه على نفسه بالنسبة للغير وأن يجريه بين أشخاص آخرين، والذى يعرف أن يعمل لا على طريقة أن يعطى نفسه أكثر وجاره أقل إذا كان الشئ نافعا وعلى العكس إذا كان ضارا، بل الذى يعرف أن ينصف غيره من نفسه إنصاف مساواة تناسبية كما لو كان يقضى فى خصومات الأغيار .

§ ١٦ - أما الظلم فهو بالضبط ضد لكل ذلك بالنسبة للظالم . الظالم هو الإفراط بالأكثر والتفريط بالأقل معا فى كل ما يمكن أن يكون نافعا أو ضارا ولا يقيم وزنا للتناسب أبدا . وعليه فالظلم هو إفراط وتفريط معا لأنه بلا انقطاع فى الإفراط أو فى التفريط بالنسبة الى الشخص نفسه ، لأنه إذا كان الشئ طيبا فالرجل الظالم يأخذ لنفسه قسما عظيما ويأثم بالإفراط ، ومتى كان ضارا يأثم بالتفريط إذ يأخذ لنفسه منه أقل ما يستطيع وبالنسبة للآخرين . ذلك بان هذه الميول هى على العموم بينها فى الحالين . إن الرجل الظالم دون أن يهتم البتة بالقواعد العادلة للتناسب يقضى

- الظلم هو فى الطرفين - فى حين أن الطرفين فى الفضائل الأخرى كانا متضادين . فأرسطو حينئذ

يظهر عيب نظريته العامة على الفضيلة .

بالمصادفة وحسبها يجيء كما لو كان الشأن في الظلم أن الضرر الأقل ليس في احتماله  
والأكبر في أتياته .

§ ١٧ - تلك هي الاعتبارات التي كنت أريد ذكرها على العدل والظلم وعلى  
طبيعة كليهما وعلى الظالم والمعدل أيضا على وجه العموم .

§ ١٦ - الضرر الأقل ... ليس في احتماله - مبدأ أفلاطوني . راجع "الفريسياس" ص ٢٨٤ من  
ترجمة فنكود كوزان .

## الباب السادس

- في أركان الظلم والجريمة وشروطهما - يجوز أن يرتكب الانسان جنائية دون أن يكون جانيا مطلقا - في العدل الاجتماعى والسياسى - فى القاضى المدنى وولاياته السامية وثوابه الشريف - حق الأب والسيد لا يمكن أن يحتفظ بالحق السياسى - بين الزوج وزوجه نوع من العدل السياسى .

§ ١ - لما أنه من الممكن أن الذى يرتكب ظلما أو جنائية لا يكون بعد ظلما أو جانيا تماما يمكن أن يتساءل عن القطة التى فيها يكون الانسان على الحقيقة ظلما ومذنبا فى كل نوع من الظلم، مثال ذلك سارق زان قاطع طريق؟ أفلا ينبغي هنا أى تفریق بحال من الأحوال؟ إذن رجل يزنى بامرأة وهو يعلم حق العلم ما هى عليه ولكن بدون أى سبق إصرار وتكون الشهوة هى التى تجرته الى هذا . § ٢ - لاشك أنه اقترف جنائية ولكنه ليس جانيا حقا . وعلى هذا القياس يجوز أن لا يكون لصا مع أنه قد سرق، ولا زانيا واو أنه قد ارتكب الزنى . وكذلك الحال فى سائر أنواع الجرائم .

- الباب السادس - فى الأدب الكبير ك ١ ب ٣١ وفى الأدب الى أويديم ك ٤ ب ٦

§ ١ - لما أنه من الممكن - يعنى أرسطو أنه يمكن ارتكاب فعلة آئمة دون أن يكون الفاعل آئما تماما . وان العادة وحدها وضير الاجرام ها ركنا سوء الخلق . وهذا يتج من نظرية الفضيلة التى فيها أعار العادة بحق أهمية عظمى . راجع ما سبق ك ٢ ب ١ ف ٤

- ومذنبها - زدت هذا اللفظ لأن « ظلما » ما كانت تكفى وحدها .

- اذن - هذا يعود على السؤال الأتول لعل الثانى مادام أن أرسطو يريد أنه لابد من تقدير الظروف والنيات . على أنه فى مذهب الرواقين الذى هو أشد لا يراد قبول أمثال هذه الفروق بل كل الخطيئات مؤتمة على السواء . ويجب العقاب عليها . هذا غلق .

§ ٢ - يجوز أن لا يكون لصا - لانه ليس له عادة السرقة ولا هو يريد هذه العادة . ولكن على حسب طبع الجريمة خطية واحدة تكفى لتوقيع العقوبة وتبريرها .

§ ٣ - ذكر فيما سبق ما هي العلاقة بين القصاص أو المعاملة بالمثل وبين العدل، غير أننا لا نمنى أن ما يبحث فيه هنا إنما هو العادل المطلق والعادل الاجتماعي معا. أعنى العادل مطبقاً على أناس يشتركون في حياتهم ليحققوا استقلالهم والذين هم أحرار متساوون إما تناسيها وإما شخصياً وإما عددياً. وبالنتيجة كلما كانت أحوالهم ليست مكفولة لهم فلا عدل اجتماعي بالمعنى الأخص عندهم بين بعضهم والبعض. بل هناك فقط عدل كيفما اتفق يشبهه قليلاً أو كثيراً. لأنه لا عدل إلا حيث يوجد قانون يفصل بين الناس. ولا قانون إلا حيث يكون الظلم ممكماً ما دام الحكم هو الفصل بين العادل والظالم. وحيث يكون الظلم ممكماً قد يمكن أن تقع أعمال ظالمة، لكن حيث ترتكب الأعمال الظالمة فليس هناك دائماً ظلم حقيقي أى فعل إسناد المرء إلى نفسه منافع حقيقية أكثر مما ينبغي له وأضراراً حقيقية أقل مما يجب عليه احتمالها. § ٤ - ذلك هو الذى يجعلنا لا نسند السلطان إلى الشخص بل إلى العقل، لأن الشخص صاحب السلطان سرعان ما لا يعمل إلا لنفسه وحده ولا يتأخر عن أن يصير

### § ٣ - ذكر فيما سبق - في الباب السابق ف ١

- العادل المطلق والعادل الاجتماعي - هذه المناقشة لرابطة بينها وبين السابقة التي تركها قبل تمامها.
- بل بالأول تعود على المناقشة التي كان قد بدأها من غير أن يستخلصها في الباب السابق.
- والذين هم أحرار متساوون - هذه المبادئ الشريفة هي التي وضعا أرسطو في كل سياسة. ولكن لسوء الحظ ما كان القدماء يطبقونها إلا على المدنيين ويستثنون منها العبيد.
- عدل كيفما اتفق - لا توجد جمعية أياً كانت مبلغها من الرذالة تستطيع أن تستغنى عن العدل أو بالقليل مظاهر العدل.
- الحكم هو الفصل - هذه الجملة توجد بعينها تقريباً في السياسة ك ١ ب ١ آخر الصحيفة ٩ من تريحتم الطبعة الثانية.
- فليس هناك دائماً ظلم حقيقي - هذه هي المسئلة التي وضعت في أول الباب.

طاغية. لكن القاضى الذى أودع السلطان هو حارس العدل وإذا كان حارس العدل فهو أيضا حارس المساواة . فلا يخطر بباله البتة فيما يخصه أن يسند إلى نفسه أكثر مما له مادام أنه عادل ولا يختص نفسه البتة بنصيب أكبر فى المنافع التى هى للتقسيم إلا إذا قضى التناسب بأن يستحق فى الواقع أكثر من سواه . وعلى هذا يمكن القول بأنه على هذا المعنى يعمل للغير . وهذا هو الذى حملنى على القول بأن العدل نعمة وفضيلة تخص الأغيار أكثر من اختصاصها بالشخص نفسه كما وضحنا ذلك فيما مضى .

§ ٥ - حينئذ يستحق القاضى مكافأة يجب أن يعطاها وهذه المكافأة هى الشرف والاعتبار . وأجدر بأولئك الذين لا يكتفون بهذا الأجر الشريف أن يكونوا طغاة .

§ ٦ - حق السيد وحق الأب لا يندجان فى الحقوق التى تكلمنا عليها ولكنهما يشبهانها . يفهم فى الواقع أنه لا يوجد ظلم بمعنى الكلمة ممكن فى حق من تملك . وإن ملك يمين الرجل وولده ما دام ليس له من العمر إلا سن معلومة وليس بمعزل عن أبيه هما بجزء منه . وما كان امرؤ ليريد مع الروية الاضرار بنفسه . لذلك لا ظلم من المرء فى حق ذاته . حينئذ فلا شئ هنا من العدل ولا من الظلم الاجتماعى

§ ٤ - وهذا هو الذى حملنى على القول - راجع ما سبق فى هذا الكتاب ب ١ ف ١٥

§ ٥ - هى الشرف والاعتبار - قال أرسطو فيما سبق ك ٤ ب ٣ ف ٦ عند الكلام على المرء . إن التكريم هو أسمى مكافأة فى طاعة الناس للاعتراف بفضل أمثالهم وأهليتهم وهى التى يطعمون فيها لأقسامهم .

§ ٦ - من تملك - هذه هى نتيجة نظريات أرسطو على الرق ، ولكن من الباطل فى الواقع أن يمكن على هذا المعنى أن يكون شخص مملوكا لشخص آخر ، فان السيد مهما قال أرسطو يمكن أن يكون ظالما فى حق عبده والوالد فى حق ولده .

- بجزء منه - هنا ترك الفيلسوف نفسه تتخذه بمباراة مجازية . راجع السياسة ك ١ ب ٢ ف ٢٠

ص ٢٢ من ترجمة الطبعة الثانية .

والسياسي . فالعادل السياسي لا يوجد إلا بنصوص القانون ولا ينطبق إلا على الناس الذين يجب بالطبع أن يحكمهم القانون . وهؤلاء الناس هم أولئك الذين في مساواتهم يمكن أن يتأبوا الحاكمة والطاعة . من أجل ذلك كان هذا النوع من العدل أكثر انطباقاً على الزوج بالنسبة لزوجته منه على الوالد بالنسبة لأولاده أو على السيد بالنسبة لما ملكت يمينه . وإن العدل الذي يسير الأرقاء والأولاد إنما هو العدل المنزلي الذي يختلف هو أيضاً عن العدل السياسي والمدني .

- العدل المنزلي - واجع السياسة ك ١ ب ١ و ٢ و ٥

## الباب السابع

في العدل الاجتماعي وفي القانون المدني والسياسي يلزم التمييز بين ما هو طبيعي وما هو قانوني محض -  
الأشياء الطبيعية وإن لم تكن غير متغيرة إلا أنها مع ذلك أقل محلا للتغير من القوانين الانسانية - يوجب ذلك تحت  
كل نص خاص من القانون مبادئ عامة لا لتغيير البتة - التمييز بين الجريمة الخاصة وبين الظلم على العموم .

§ ١ - في العدل المدني وفي القانون السياسي يمكن التمييز بين ما هو طبيعي وبين  
ما هو قانوني محض . فما هو طبيعي إنما هو هذا الذي له قوته ذاتها حيثما كان وليس  
تابعا للبتة للقوانين التي يصدرها الناس لمعنى أو لمعنى آخر . وما هو قانوني محض هو  
ذلك الذي يمكن مبدئيا أن يقع على صورة أو أخرى مضادة لها بلا فرق وعلى سواء .  
غير أنه تزول عنه هذه السوائية متى نصه القانون . مثال ذلك أن القانون يأمر  
بجمل فدية الأسرى أو أن تدبج معزى قربانا لأشترى لانهجة . وعلى هذا النحو جميع  
النصوص الخاصة بالأفراد، فللقانون أن يأمر بتقريب القربان الى "برازيداس" .  
وذلك هو الشأن في كل ما توجيه الأوامر العالية الخاصة . § ٢ - من الناس  
من يرى أن العدل في كل صورة بلا استثناء له خاصية قابلية التغير . وعلى رأيهم  
يكون ما هو طبيعي حقا غير قابل للتغير له قوته عينها وخواصه ذاتها حيثما كان . على

- الباب السابع - في الأدب الكبير ك ١ ب ٣١ وفي الأدب الى أوديم ك ٤ ب ٧

§ ١ - في العدل المدني وفي القانون السياسي - لا يوجد في المتن الاكلمة واحدة .

- ما هو طبيعي... قانوني محض - تمييز عميق وبسيط يطل جميع ضلالات السفطائين الذين يظنون العدل  
لا يتعلق بالا بالقانون .

- أن تدبج معزى - لقد اختار أرسطو عن عمد الامثلة النافذة .

- الى برازيداس - وهو قائد لقدسوفى هلك في حرب ييلو يونيزيا . وان القانون كان في استطاعته

أن يأمر بتقريب القربان الى أحد أفراد الناس .

§ ٢ - العدل في كل صورة بلا استثناء - تراجع هذه المناقشة في "غرغياس" لأفلاطون ومقدمة فلقليس

ذلك فالنار تحرق في بلادنا كما تحرق في بلاد فارس سواء بسواء في حين أن القوانين الانسانية والحقوق التي تقرها هي في تغير مستمر . § ٣ - هذا الرأي ليس صحيحا كامل الصحة بالضبط ولكنه مع ذلك صحيح بجزئه . بالنسبة للالهة ربما لا يكون شيء من هذا التغير والانتقال، ولكن بالنسبة لنا توجد أشياء عرضة للتغير مع أنها طبيعية . ومع ذلك فالكل ليس متغيرا ويمكن التمييز بحق في العدل المدني والسياسي بين ما هو طبيعي وما هو ليس كذلك . § ٤ - ومع التسليم بأن كل شيء هو متغير في هذا . فإن من بين الأشياء التي يمكن أن تكون أيضا على خلاف ما هي عليه ما قد يمكن فيها التمييز بوضوح بين التي هي متغيرة بطبيعتها وبين تلك التي دون أن تكون متغيرة بطبيعتها لا تصير كذلك إلا بفعل القانون أو الاصطلاحات . وهذا التمييز يمكن أن يوافق كذلك تمام الموافقة أشياء أخرى العدل ، وبهذه المثابة اليد اليمنى فهي بالطبع أكثر استعدادا لخدمتنا مع أن كل الناس يستطيع أن يصير أعسر يبرا . § ٥ - وإن الشأن في نصوص العدل المبينة على المواضع والمنفعة كالشأن في المقاييس التي تقدر بها الأشياء . فإن مكاييل التبيذ والحنطة ليست في كل مكان متساوية الأحجام . وإنما في كل مكان على السواء أكبر

§ ٣ - فالكل ليس متغيرا - كان يمكن أرسطو أن يتخذ تعبيراً أحسن من هذا وأقطع . فان سقراط قد وضع للأدب مبادئ ثابتة على الاطلاق . وفي الواقع أن أرسطو هو في هذه القطعة على رأى أستاذه أفلاطون . § ٤ - التي هي متغيرة بطبيعتها - يظهر أرسطو في هذا المقام بالتسليم بالرأى المضاد ، لكنه في الحقيقة لم يسلم في شيء منه . بل هو يؤيد دائماً ويحجج أن من الأشياء ما هو غير متغير بالطبع أو بعبارة أخرى مبادئ . - وبهذه المثابة اليد اليمنى - مثل لا جدال فيه ولكنه يكاد لا يتعلق بالموضوع . ولقد اختلف بعض المفسرين أن أرسطو كان يريد هنا أن ينتقد أفلاطون الذي يقرر أن اليدين هما بالطبع في المهارة على سواء . القوانين ك ٧ ص ١٧ من ترجمة كوزان .

§ ٥ - وإنما في كل مكان على السواء ... - الفكرة هنا ليست واضحة كل الوضوح . فان المقاييس اذا كانت تخضع فليست بعد مقاييس .



حيث يُسترى وأصغر حيث يُباع . كذلك الحال في الحقوق التي ليست طبيعية بل إنسانية محضة فانها ليست البتة متماثلة في كل مكان . كذلك الدساتير ليست متماثلة مع أنها لا يوجد فيها إلا دستور واحد يكون في كل مكان طبيعيا وذلك هو خيرها . § ٦ — ولكن كل واحد من الأوامر العالية وكل نص من نصوص المعدل على الخصوص كالمعاني العامة بالنسبة للمعاني الخاصة . إن الأحداث الواقعة يمكن أن تكون كثيرة العدد جدًا ومع ذلك كل قانون من القوانين التي تنطبق عليها هو واحد لأن القاعدة عامة . § ٧ — يلزم تفرير فرق آخر أيضا بين الظالم القانوني والظالم مأخوذا على إطلاقه وبين العادل القانوني والعادل المطلق . فالظالم بمعنى الكلمة هو ما هو كذلك بالطبع وهو أيضا ما يصير كذلك بنص قانوني . فان ذلك الشيء بعينه بعد أن قُعل أو بعد أن ارتكب يصير فعلا ظالما قانونا، أما قبل أن يرتكب فانه ليس فعلا ظالما قانونا بل ليس الا ظالما في ذاته . ويمكن أن يقال هذا بالنسبة للفعل العادل سواء بسواء . غير أنه في اللغة العامية يطلق اسم الفعل العادل على ذلك الحدث الذي هو عادل ويطلق اسم فعل المعدل على التقويم القانوني الذي يقوم أود الفعل الظالم الذي ارتكب .

وسندرس فيما بعد لكل مجلس جنس من هذه الأجناس طبيعته وعدد أنواعه والأشياء التي تتعلق به .

— وذلك هو خيرها — راجع في السياسة ك ٤ و ٥ نظرية الدستور الكامل ص ١٩٥ وما يليها من ترجمتي الطبعة الثانية .

§ ٦ — ولكن كل واحد من الأوامر العالية — الفكرة صحيحة ولكن لا ارتباط لها بالساقات .

§ ٧ — بمعنى الكلمة — زدت هاتين الكلمتين لايضاح الفكرة .

— الفعل العادل — الفرق المذكور في المتن صعب الإدراك والتحميل .

— فإي بعد — في الباب التالي .

## الباب الثامن

العمد ركن ضرورى للجريمة أو للظلم - الأفعال الإرادية أو التي أزمنا إياها قوة قاهرة ليست آثاما -  
في سبق الاصرار - النضب عذر لبعض الأفعال التي يجبر إليها - في الخطايا التي يمكن المغوعها والخطايا  
التي ليست محلا للمغو -

§ ١ - لما كانت الأفعال المطابقة للعدل والأفعال الظالمة هي كما أتينا على بيانه ،  
كان لا يمكن أن ترتكب جريمة أو يؤتى فعل ظالم إلا إذا كان الفاعل مريدا  
في الحالين . غير أنه متى فعل الانسان بلا إرادة لا يكون البتة عادلا ولا ظالما إلا  
بالواسطة ، لأنه ليس إلا بنوع من العرض أن يكون عادلا أو ظالما في هذه الحال .  
§ ٢ - حينئذ يكون كل مافى الفعل من عدل أو ظلم مقربا على ما فيه من اختيار  
أو عدم اختيار ، فإذا كان الفعل إراديا فهو ملوم ويكون بهذا وحده خطيئة وظلما ،  
وبالتبع قد يكون في الفعل ظلم بنوع ما من غير أن يكون فعل ظلم أى جريمة بمعنى  
الكلمة إذا لم يكن العمد متوفرا فيه . § ٣ - كلما قلت إرادى أعنى بذلك كما  
وضحته فيما سبق شيئا يجعل لإنسانا عالما بما يفعله في الظروف التي لا تتعلق إلا به  
ودون أن يجهل الشخص الذى اليه يسند ذلك الشيء ولا الوسيلة التي آستعملها

- الباب الثامن - في الأدب الكبير ك ١ ب ٣١ . وفي الأدب الى أويديم ك ٤ ب ٨

§ ١ - الفاعل مريدا - مبدأ بديهى كان على بساطته متفكرا في طائفة من النظريات . وهو على  
ذلك أساس كل تأميم عادل . حتى أفلاطون نفسه فانه كاد يردى به إذ قرآن الرذيلة ليست إرادية البتة .  
§ ٢ - أو ظلم - وكونه إراديا هو الذى جعله مرذولا أو معاقبا عليه .  
- جريمة - زدت هذه الكلمة لايضاح الفكرة التي هي غير واضحة بعض الشيء .

§ ٣ - فيما سبق - راجع ماسبق ك ٣ ب ١ ف ٣ وما بعدها . وإن الايضاحات التالية يظهر أنها  
طولية بعد التي كانت فيما سبق .

ولا الفرض الذى يرمى إليه ، مثالا على ذلك أورد الحالة التى فيها يعرف الانسان من يضرب وبأية آلة يضرب ولأى سبب والتى فيها كل واحد من هذه الشروط لم يكن نتيجة عارض ولا نتيجة قوة قاهرة ، كما لو أمسك أحد بيدك بفمك تضرب شخصا آخر ، فالأمر حينئذ لا يكون انك قد ضربت بالارادة ، فان هذا لم يكن ليتعلق بك ، بل قد يجوز أن الذى ضرب فى هذه الصورة أبوك وأن الذى قد حرك ذراعك عالم حق العلم بأنه سيجمك تضرب رجلا وشخصا من الأشخاص الحاضرين ، ولكنه يجهل أن هذا الشخص أبوك . ويمكن أن يطرده مثل هذا الفرض بالنسبة للسبب الحامل على الفعل وبالنسبة لجميع الظروف الأخرى للفعل . وما دام الانسان يجهل مايفعل أو أن الفعل غير مجهول ولكنه لا يتعلق بك بل اضطرت اليه بالقوة فهذا الفعل هو لا إرادى . ويجرى هذا المجرى كثير من الأشياء التى هى فى مجرى الطبيعة العادى والتى فعلها أو تقع علينا ونحن على علم تام بعلمها دون أن يكون من قبلنا شيء إرادى أو لا إرادى ، مثال ذلك الهرم والموت .

§ ٤ — كذلك يقع العارض فى الأفعال العادلة والظالمة . مثلا أن يسلم أمرؤ مالىه من ودیعة على رغبة وتحت سلطان الاكراه فلا يمكن أن يقال إنه سلك فى ذلك مسلك العدل ولا إنه أتى فعلا عادلا إلا أن يكون هذا بالواسطة وبالعرض . وبالمقابل يجب أن يقال فى حق ذلك الذى يرى نفسه مضطرا بضرورة مطلقة وعلى الرغم منه أن لا يؤدى ودیعة إنه ليس ظالما ولا مقارفا لإثم إلا بالعرض .

§ ٤ — العارض — وبالنتيجة من غير الارادى . فان الأفعال فى ذاتها إما عادلة وإما ظالمة . ولكن بالنظر الى نسبة الفاعل فقد تكون غير ما هى . وفى الأدب ان لم يكن فى القانون النية هى مقياس الخطیة .

§ ٥ - من بين الأفعال الإرادية يمكن أن تميز أيضا الأفعال التي تقع لا عن بينة ولا عن اختيار من الأفعال التي تقع عن بينة واختيار . فإن ما تعلها باختيار هي التي تدبرناها من قبل وأما التي نعملها بلا اختيار فهي التي لم تكن تتدبر فيها قبل إتيانها .

§ ٦ - على ذلك يمكن في المعاملات الاجتماعية أن يضر الإنسان موطنه على ثلاث صور مختلفة . قديما من الأضرار ما يرتكب جهلا وما هي إلا خطأ في الأحوال التي يفعل الإنسان فيها على غير علم بالذي وقع عليه الفعل ولا بالكيفية ولا بالآلة ولا لأى عرض يفعل ، كأن لم يُرد أن يضرب لا هنا الرجل ولا بهذا الشيء ولا لهذا السبب ، ولكن وقع الأمر على خلاف ما يفكر . مثال ذلك أن تُقذف القذيفة لا للجرح بل لإحداث ونخر بسيط أو أن يكون ليس هو هذا الشخص الذي كان يراد إصابته ولا على هذا الوجه كان يراد مسه . § ٧ - حينئذ متى وقع الضرر على رغم كل احتياط معقول فذلك هو النقص ، ومتى لم يكن بالضبط على رغم كل احتياط ولكن كان بلا سوء قصد فتلك هي الخطيئة ، لأن فاعل الحادثة العرضية يكون قد ارتكب خطيئة إذا كان أصل الضرر حاصلًا فيه في حين أنه لا يكون إلا شقيا منحوس الطالع

§ ٥ - لا عن بينة ولا عن اختيار - أى بدون سبق اصرار .

- عن بينة واختيار - مع سبق اصرار .

§ ٦ - على ثلاث صور - إن أوسطها يفصلها فيما سبيل . وهذا ملخصها :

( ١ ) خطيئة ارتكبت بلا إرادة أو على الأقل من غير نية الأضرار .

( ٢ ) خطيئة ارتكبت بالإرادة ولكن بدون سبق اصرار ونحو تأثير شهوات لم يستطع الفاعل ضبطها .

( ٣ ) خطيئة إرادية ، وهذه التمايز في غاية من الضبط . فان أخطاؤون الذي ربما كان أوسطا

قد استأواها منه لا يجدها صحيحة وينقدها تشبها مع نظريته في أن الرذيلة خير لإزادته .

راجع كل هذه المناقشة في القوانين ك ٩ ص ١٦٢ وما يليها من ترجمة كوزان .

§ ٧ - إذا كان أصل الضرر حاصلًا فيه - وإذا كان يمكنه أن يتجنبه بجهد أكثر .

إذا جاء أصل الضرر من الخارج . § ٨ - وثانيا متى فعل المرء عن بينة ولو من غير سبق إصرار فذلك عمل ظالم وجريمة يرتكبها وتحت هذا الصنف يندرج جميع ما يقع بين الناس من الأحداث الناتجة عن الغضب أو عن مائر الشهوات الضرورية والطبيعية التي فينا . وبسبب أمثال هذه الأضرار واقتراف أمثال هذه الخطايا يرتكب الانسان حقا أعمالا ظلما وتلك هي من غير شك مظالم . غير أن المرء لا يكون بذلك عريفا في الظلم ولا في الشر لأن الضرر لم يجرى على التحقيق من سوء خلق أولئك الذين يسببونه . § ٩ - وآخر ما متى كان المرء على ضد ما سبق إنما يفعل بسبق إصرار فهو مجرم كل الإجماع ومسيء الأخلاق . وإني حينئذ لأجد لمن لا يعتبر الأفعال التي ترتكب عند انفعالات القلب أفعالا مع سبق الإصرار حقا كبيرا . لأن السبب الحقيقي للفعل في الغالب ليس هو الفاعل الذي تار غضبه بقدر ما هو ذلك الذي أثار الغضب . § ١٠ - في هذه الظروف لا يناقش البتة عادة في وقوع الفعل أو عدم وقوعه ، بل لا يناقش إلا في عدله لأن الغضب عادة لا يتحرك إلا تلقاء ظلم واقع على من يظنه كذلك . في هذه الأحوال لا يناقش في الوقائع كما هو الحال في تنفيذ العقود حيث يلزم دائما أن يكون المتعاقدان سئى النية إلا أن يكون سلوكه مسببا على النسيان . ولكن هنا الواقعة محل وفاق ولا نزاع إلا على عدليتها فان الذي اجتمأ على الهجوم لا ينكره ، وعلى ذلك فأحد الخصمين يؤيد أن الآخر أخطأ في حقه والآخر يؤيد نفي ذلك .

§ ٨ - وثانيا - قد زدت هذه الكلمة لأبين التمييز الذي أتاه أرسطو .

§ ٩ - وآخر - النوع الثالث والأخير لخطيئة . هذه هي الجريمة الحقيقية ، هذه هي الجناية التي تدعو

الى عقاب القوانين الصارمة على حسب خطورة الحالات .

§ ١٠ - ولكن هنا محل وفاق - تكرير قليل النفع لمنى جل كل الجلاء .

§ ١١ - إذا ضرَّ إنسان إنساناً عمداً فقد ارتكب ظلماً. ومن ارتكب أفعالا ظالمة من هذا النوع فهو في الحق ظالم سواء أكان عمله على خلاف التناسب أم على خلاف مجرد المساواة. كذلك يكون الحال تماماً في حق الرجل العادل، فهو عادل حقاً متى أتى عملاً عادلاً بعد تصميم سابق، ولا يكون العمل عادلاً إلا إذا كان صادراً عن إرادة وحرية . § ١٢ - أما الأضرار غير الإرادية فإن بعضها محل للعفو والأخرى لا محل لها منه . في الواقع يمكن العفو عن جميع الخطايا التي يرتكبها الإنسان جاهلاً أنه يرتكبها بل حتى التي يأتيها بناء على جهل . لكن جميع الخطايا التي ارتكبت لا بالجهل تماماً بل بحماية الشهوة التي ليست لا طبيعية ولا جذرية بإنسان فهي جرائم لا تقتصر .

§ ١١ - ضرر... عمداً - هذا وكل ما يليه إلى آخر الباب هو ضرب من التلخيص .

§ ١٢ - لا بالجهل تماماً - من المحتمل أن أرسطو يلحظ هنا أفلاطون ويريد أن يفتقد نظريته .

- بل بحماية - تسبب الشهوة ولكن لا نعذرهما .

- ولا جذرية بإنسان - هذا هو بالبدئية ما هو مفترض حكماً في جميع القوانين العامة . وفي مذهب

أفلاطون لا يمكن أن يفهم كيف أن الشارع يستطيع أن يعاقب على الأفعال التي يتبرها غير إرادية .

## الباب التاسع

إنبطال بعض تعريفات للظلم - خطأ "أوريفيد" - الظلم الذي يرتكبه الإنسان دائما إرادى، والذي يقع عليه ليس كذلك في الواقع - رد على بعض اعتراضات - تعريف أوفى للظلم - لا يمكن الإنسان أن يرتكب ظلما في حق نفسه - "غلرغوس" و"ديوميد" - في قسمة ظالمة الآثم هو الذي يفعلها لا الذي يقبلها - واجبات الفاضل - صعوبة الدلل وعظامه - الطلبة الخاصة التي تستطيع إتيانه - أنه في أصله فضيلة إنسانية .

§ ١ - لكن هنا يمكن أن يتساءل عما إذا كنا وفينا بالضبط تعريف ما هو الانظلام وما هو الظلم . وبدياً هل فهمه "أوريفيد" حق فهمه حين قال هذه الكلمات الغريبة :

"إنما أنا الذابح أمى وإنى لقائله"

"هى وأنا كما زريده . نعم والأمر صدر منها"

أفيكون جائزاً في الواقع أن إنسانا يريد أبدا طائما مختاراً أن يقع عليه ضرر وظلم ؟ وبعبارة أولى أليس أن تحمل الظلم أمر لا إرادى كما أن ارتكابه إرادى دائما ؟

- الباب التاسع - في الأدب الكبير ك ١ ب ٣١ وفي الأدب إلى أوبديم ك ٤ ب ٩

§ ١ - لكن هنا يمكن أن يتساءل - ليست المسئلة التي يضعها أرسطو هنا ضرورية . والظاهر أن المناقشات السابقة لم تدع شيئا خافيا في نظريته .

- وبديا هل فهمه "أوريفيد" - في المأساة المفقودة "بلايوفون" . وإن هذه القطعة لم تكن قد حصلت في طبعة "فيرمين ديدو" أوريفيديس فراجاتان .

- إنسانا يريد أبدا طائما مختاراً - لا أحد يريد أن يقع عليه ضرر . ولكن في حالة الغضب الشديد واليأس قد تطلب إلى آخر أن يقتلك كما يدعى "بلايوفون" أن أمه سأله أن يقتلها .

- ارتكابه إرادى دائما - ليكون ظلما حقيقيا .

أو يمكن في الواقع أن يكون الظلم الذي يقع على الانسان دائراً بين الارادى والارادى على السواء كما أن كل ظلم يرتكبه إرادى بالضرورة ؟ وبعبارة أخرى أيجوز أن يكون الانظام إرادما تارة وغير إرادى تارة أخرى ؟ § ٢ - وقد توجه أيضا أمثال هذه الأسئلة بالنسبة للعدل الذي يلقاه الانسان من الأغيار، لأنه ما دام كل عمل من أعمال العدل الذي يأتيه الانسان إرادياً دائماً فالظاهر أنه يجوز بحق مقابلة ذلك من حيث الارادى واللا إرادى بالظلم والعدل اللذين يلقاهما الانسان من قبل الغير، لكن يظهر أنه من الغريب أن يقرر أن العدل الذي يلقاه الانسان هو دائماً إرادى لأن كثيراً من الناس يمدون الغير بعدل في حقهم من غير أن يطلبوا ذلك ومن غير أن يريدوه .

§ ٣ - مسألة أخرى يمكن إيرادها وهي معرفة ما إذا كان في جميع الأحوال من يلقى شيئاً ظالماً هو معاملاً بظلم أم يكون الأمر في الظلم الذي يمتلئه الانسان كالأمر في العمل العادل الذي يأتيه ، قد يمكن أن يكون لدى المسرء عرضاً بالمصادفة نصيب من العدل . ومن الواضح ان هذا التنبيه ليس أقل انطباقاً على الظلم وبهذه الفروق نفسها، لأنه ليس شيئاً واحداً ارتكاب أعمال الظلم وكون المرء ظالماً . كذلك ليس شيئاً واحداً احتمال الأفعال الظالمة واحتمال ظلم حقيقى . وأمثال هذه التفاريق تجرى بالنسبة الى العدل الذي يقيمه المرء في حق الأغيار أو يلقاه منهم . لأن من

§ ٢ - ان كثيراً من الناس يمدون ... لا شك في أن أرسطو يقصد التكم في هذه القطعة ، ويريد أن يتكلم على الجناة الذين لا يريدون أن يقبلوا العدل أى العقاب الذى يحل بهم .

§ ٣ - مسألة أخرى - كل هذه المسائل يظهر أنها من الدقة بموضع وليست ضرورية .

- كالأمر في العمل العادل الذي يأتيه - يمكن أن يقع من المرء فعل عادل من غير أن يقصده . وفي هذه الحالة لا يكون المرء عادلاً في الحقيقة بائان ذلك الفعل . كذلك قد يقع على المرء ضرر وظلم من جانب من يماره ولكنه قد يمكن أن يكون في الواقع عادلاً بالنسبة اليك أنت الذى تمتعه .



المستحيل أن يحتمل الانسان ظلما دون أن يكون هناك من يرتكب ظلما، ولا أن تحصل على عدل واجب لك دون أن يكون هناك من يأتي بعمل العدل .

§ ٤ - ولكنه يكفي كما قلنا لأجل أن يكون الانسان آثما بالظلم أن يفعل عمدا شرا بآخر . والفعل بالعمد انما هو العلم بمن عليه يقع الفعل وبأى شيء وكيف يقع . ينتج من هذا على ما يظهر أن عديم الاعتدال الذي يسيء الى نفسه باختياره التام يلقي الضرر بالارادة ، وأنه يمكن على ذلك أن يكون الانسان آثما نحو ذاته ومسيئا الى نفسه إساءة شخصية . لأن هذه هي مسئلة أوردوها أيضا وهي معرفة ما إذا كان ممكنا أن يآثم المرء في حق نفسه . § ٥ - يمكن إيراد فرض آخر وهو أن يفرض أن إنسانا قد وصل سفها الى أن يكون باختياره مجنيا عليه ظلما من قبل آخر يرتكب هذا الظلم مختارا أيضا . في هذا الفرض أيضا يحل به الظلم بارادته ، ولكن خيرا أن نعترف بأن تعريفنا للظلم ليس مضبوطا وجامعا ويلزم أن يضاف الى القيود الثلاثة ، معرفة على من يقع الضرر وبأى واسطة وكيف يمكن الاضرار ، قيد آخر وهو أن الفاعل يفعل ضد ارادة الذي وقع عليه الظلم . § ٦ - وعلى هذا يمكن أن يحل بالمرء الضرر بمحض إرادته بل أن يحتمل مختارا أشياء ظالمة . غير أنه لا أحد يوقع بنفسه ظلما حقيقيا

§ ٤ - كما قلنا - في الباب السابق في الفقرة الأولى .

- عديم الاعتدال - هذه مسألة كان يمكن أرسطو أن يدعها الى النظرية العامة لعدم الاعتدال . راجع

ما يأتي في الباب السابع .

§ ٥ - قيد آخر - الشرط المقدر في بادئ الأمر لأنه طبيعي في ظاهر الأمر . وقد أبرزه هنا لإبرازا

في غاية المناسبة .

§ ٦ - ظلما حقيقيا - قد أضفت الكلمة الثانية لرفع ليس يفتح تناقضا ظاهريا .

ولا إهانة بالاختيار ، لأنه لا أحد يريد ذلك في الواقع ولا عديم الاعتدال الذي ضلّ قياد نفسه . بعيد على عديم الاعتدال أن يعمل على تقيض إرادته الخاصة ما دام أنه لا أحد يريد البتة ما لا يظنه خيرا ، غير أن عديم الاعتدال إنما يفعل في الواقع ما يعتقد أنه لا ينبغي فعله .

٧ § — لا يجعل امرؤ ظلما أو خطيئة بأن يعطى ماله من غير حساب كما قال "هوميروس" أن "غولوقوس" أعطى ماله الى "ديوميد" بأن قايبضه "بالذهب على النحاس ومائة ثور على تسعة ."

في هذه الحالة الإعطاء لا يتعلق إلا بمن يعطى ولكن حمل الظلم لا يتعلق إلا بالذى يقع عليه ويكفى أن يوجد هناك من يرتكبه خاصة .

٨ § — فیری حينئذ على جملة من القول أنه ليس البتة بالارادة أن يقبل الانسان الظلم .

يبقى علينا من الأسئلة التي كنا وضعناها مسألتيان للبحث وهاكهما : أن نعرف أيهما المخطئ . الذي يعطى الى أحد أكثر مما يستحق أم الذي يقبل أكثر مما يحق له . والثانية أن نعرف ما إذا كان يمكن الانسان أن يسيء الى نفسه . § ٩ — إذا كان الخطأ الأول الذي ذكرناه جائزا وإذا كان الذي يعطى أكثر مما يلزم هو المسميء دون

— عديم الاعتدال الذي ضل قياد نفسه — والذي لكونه ليس مالكا لنفسه لم يكن يعمل عالما ماذا يعمل .

٧ § — "هوميروس" — الالابذة . النشيد السادس البيت السادس واللاثين بعد المائتين .  
— بأن قايبضه — أي سلاحه على سلاح خصمه .

٨ § — فیری حينئذ على جملة من القول — هذه النتيجة تنتج جليا مما سبق . ولقد أحسن أرسطو صنعا في أن أستنتجها ووضعها وضعا صريحا ولم يتركها الى استنتاج القارئ .  
— والثانية — يظهر أن هذه المسئلة الثانية قد عولجت آتاما . ويرجع اليها أرسطو في الباب الحادى عشر .

الذى يقبل أكثر مما يستحق، ينتج منه أنه متى أعطى المرء عن بينة وبحض إرادته الحرة الى أحد أكثر مما يعطى نفسه هو فانه يرتكب ظلما في حق نفسه، وهذا هو ما يعرض غالبا للذين طابت أنفسهم عن المنافع، وان الرجل الشريف الرقيق الاحساس لأميل الى أن ينقص من نصيبه الشخصى . ولكن أبسيطة الى هذا الحد هذه المسألة التي نضعها هنا فاذا كان هذا الرجل يبنى من وراء هذا خيرا آخر، المجد مثلا أو الشرف الحقيقي، أفلا يكون قد اختص نفسه بأجمل نصيب؟

يمكن تذليل هذه الصعوبة أيضا بجمل استفاد من نفس تعريفنا للظلم . فان هذا الرجل لا يألم شيئا ضد إرادته المحضة . وعليه فانه بذلك لم يصب بظلم حقيقى مادام أنه يريد، بل لم يصب في الحقيقة الا بخسارة بسيطة .

§ ١٠ - ومن الواضح كذلك أن الخاطئ هنا هو الذى يجرى القسمة وليس دائما الذى يستفيد منها . ليس هذا الذى لديه الشيء المعطى ظلما هو الآثم الحقيقي، بل إنما هو ذلك الذى يحض إرادته قسم تلك القسمة الجائرة . أعنى الذى صدر عنه أصل الفعل وهذا الأصل هو في ذلك الذى يعدل الأنصباء دون الذى يقبلها .

§ ٩ - ظلما في حق نفسه - هذا يناقض ما قيل آنفا . فان العطفة هي إرادة محضة على حسب الفرض نفسه . وعلى ذلك فلا يظلم المرء نفسه مادام أن أرسطو قد قال آنفا إن المرء لا يحتمل الظلم بإرادته أبدا . راجع ما سئل .

- للذين طابت أنفسهم عن المنافع - لا يصيبهم غيب إذا كان تنزههم مخلصا ومقصودا بالبرية والتدبير .  
- بأجمل نصيب - نصيب الرجل الزهيد على المعنى الذى يقصده أرسطو ليس فقط النصيب الأجل بل هو وحده النصيب الجميل . فان الأنصباء الأخرى ليست جميلة بل مفيدة .

§ ١٠ - ان الخاطئ هنا هو - بالنسبة الى العدل بمناه الأخص ولكن الكرم ليس ممنوعا ومن الصعب أن يكون آثما .

§ ١١ - نضيف الى هذا أنه لما كانت كلمة "قَل" ذات معانٍ متعدّدة ويمكن أن يقال بوجه ما على الأشياء غير الحية إنها أماتت كاليد التي أدهت بقوة قاهرة أو الخادم الذي لم يفعل إلا تنفيذ أمر سيده، لزم الاعتراف بأن الذي يفعل ليس في جميع الأحوال ظلماً، لكنه فقط يفعل أشياء ظالمة .

§ ١٢ - وتحويل النظر الى جهة أخرى إذا حكم القاضي حكماً جائراً وهو غير عالم بخطئه يمكن أن لا يكون البتة ظالماً حسب نصوص الحق القانوني وحكمه قد لا يكون ظالماً أيضاً على هذا الاعتبار. ومع ذلك من جهة ما فإن هذا القاضي آثم لأن العدل حسبما يقرره القانون هو غير العدل الأعلى والمطلق. وإنه إذا أصدر القاضي حكماً جائراً وهو عالم به فقد ارتكب افراطاً إما في محاباة أحد الخصمين وإما في عقوبة الآخر . § ١٣ - هذا إذن يشبه ما لو كان امرؤ قد أخذ شخصياً بنصيب الظلم، ومتى ترك المرء نفسه يحكم جوراً لأسباب كهذه فذلك لأنه يجد فيها منفعة آثمة لأنه يمكن التأكيد بأن ذلك الذي في هذا الوضع يحكم ظلماً بالحقل الذي هو موضوع النزاع مثلاً، إن لم يكن يأخذ أرضاً فلا أقل من أن يكون قد أخذ تقداً .

§ ١٤ - يخال الناس أنه لما كان الظلم إنما يصدر عنهم ويحض إرادتهم

§ ١١ - ظالماً - في الحقيقة لأن ما ضل بعيد عن أن يكون قصده الظلم بل قصده السخط .

§ ١٢ - حسب نصوص الحق القانوني - بل ولا في نظر الأخلاق إذا كان خطوه غير إرادى أبداً .

§ ١٣ - يشبه ما لو كان امرؤ قد أخذ ... .. - الحق بيد أرسطو وإن كان هذا الظلم على وجه العموم قد يكون في نظر العالم أخف من الأنواع الأخرى . وفي الواقع فكل هذه الأنواع هي مظالم حقيقية ومجربة للدم .

- فلا أقل من أن يكون قد أخذ تقداً - ويمكن أن يكون قد تأثر ببول أقل سفالة ولكنها قد تكون

أصعب عليه مقاومة فلا يستطيع أن يدفعها عن نفسه .

كان كذلك من الشيء الهين عليهم أن يكونوا عادلين . لكن ليس من هذا شيء .  
لا شك في أن استهواء الرجل امرأة جاره أو ضرب واحد يتره أو إعطاء القاضي  
تقدا يدا بيد أمر هين ولا يتعلق إلا بنا ، ولكن إتيان المرء أفعالا أخرى ولديه من  
الميل الأخلاقية ما لديه ليس أمرا من السهولة على ما قد يظن ولا معلقا بنا وحدنا .  
§ ١٥ — كذلك يعتقد الناس عادة أن تعزف العادل والظالم لا يستدعي حكمة كبرى  
بجدة أنه ليس صعبا فهم النصوص التي يشتمل عليها القانون في هذا الصدد ، غير  
أن النصوص القانونية ليست إلا بالواسطة أحكام العدل المقتضى تطبيقه . إنما هو  
بمزاولة هذه الأحكام بطريقة معينة وتوزيعها على صورة معينة يصل الانسان الى اقامة  
العدل حقا . وذلك أمر أصعب من معرفة ما يوافق صحة الجسم . حتى في أمر تدبير  
الصحة وفي الطب ربما يكون هينا معرفة ما هو العسل والنيذ والخربق والكي والبرق ،  
ولكن أن يعرف بالضبط بأى المقادير ولأى شخص وفي أى الأحوال يلزم استعمالها  
كوسيلة للعلاج ، ذلك أمر لا يلزم أكثر منه ليصير الانسان طبيبا .

§ ١٦ — وبناء على هذا الرأي عينه أيضا يظنون أنه ليس أقل سهولة كذلك  
على الرجل العادل أن يكون ظالما إذا أراد . فان العادل على ما يظن هو أكثر وسائل  
لارتكاب جميع هذه المظالم ، وبعبارة أخرى يجد من الوسائل الى ذلك أقل مما يجد

§ ١٤ — لكن ليس من هذا شيء — والحلق مع أرسطو . ولكن الرأي العام لا يستهين بأمر العدل  
الى هذا الحد والدليل على ذلك أنهم يجربون بالرجل العادل ويحترمونه وما ذلك إلا لأن في اكتساب  
فضيلة العدل مشقة .

§ ١٥ — إنما هو بمزاولة هذه الأمور — هذا مصداق لما قاله أرسطو فيما سبق عن الفضيلة . فان  
الفضيلة لأجل أن تكون حقيقية يجب أن تكون عادة . وراجع ك ٢ ب ١ ف ٧  
§ ١٦ — الرجل العادل أن يكون ظالما — مسألة دقيقة أهميتها ثانوية .

الأخبار . فقد يمكنه أن يزني ويمكنه أن يضرب آخر . كذلك رجل الشجاعة يمكنه في الحرب أن يلقى لأمنته ويعمل ساقيه فرارا الى أول مفز يلقاه . ولكن ليكون المرء جبانا ، ليكون مجرما لا يكفي أن يفعل هذه الأشياء فقط — إلا أن يكون ذلك بالواسطة — بل يلزم أيضا أن يفعلها بناء على استعداد أخلاقي ما . كما أن مزاولة الطب وتدبير الصحة لا يخصص فقط في القطع أو في عدم القطع ولا في إعطاء الأدوية أو في عدم إعطائها ، فإن مهنة الطبيب الحقيقية تنحصر في عمل هذه الأشياء في ظروف معينة .

§ ١٧ — العدل لا يطبق تطبيقات حقيقية إلا بين الموجودات التي لها حظ من الخيرات المطلقة والتي يمكنها أيضا بالافراط أو بالتفريط أن يكون لها منها أكثر مما ينبغي أو أقل مما ينبغي . من الموجودات من في حقهم لا إفراط ممكن في تلك الخيرات ، مثال ذلك يمكن أن يكون مركز الآلهة . ومن الموجودات أخر على ضد ذلك لا يكون بالنسبة لها أى نصيب من تلك الخيرات نافعا أصلا وهي الموجودات التي فيها فساد الخلق عضال . وبالنسبة لها كل شيء أيا كان يصير ضارا . ومن الموجودات أخر تشترك في هذه الخيرات على مقياس ما وهذا إنما هو الإنسانى بأصله .

— ليكون المرء جبانا — في الحقيقة وبكل معنى الكلمة .

§ ١٧ — لها حظ من الخيرات المطلقة — فان الرجل لا يمكن أن يكون عنده الخير المطلق في التقسيم . ولكنه يمكن أن يكون له منه حظ إذا استطلاع عقله أن يعرفه ويحصل عليه بالفضيلة . وإن الخيرات المطلقة هي الخيرات لذواتها . ولكن هذه الخيرات يمكن أن تصير شروعا على حسب الاستعمال الذي تستعمل فيه . — إنما هو الإنسانى بأصله — لقد نبه أرسطو أكثر من مرة على أنه لا يدرس علم الأخلاق إلا من جهة عملية محضة وإنسانية صرفة .

## الباب العاشر

في العدالة - علاقاتها بالعدل والفروق بينهما - العدالة في بعض الأحوال فوق العدل نفسه على ما يجتده به القانون - يجب أن يستعمل القانون بالضرورة صيغا عامة يمكن أن لا تنطبق على جميع الأحوال الجزئية - العدالة تصحح القانون وتكمله - تعريف الرجل العدل .

§ ١ - يتبع الاعتبارات السابقة طبعاً أن ندرس العدالة والرجل العدل وندرس النسب بين العدل وبين العدالة وبين الرجل العادل والرجل العدل . فاذا نظر فيها عن قرب رُئى أن هذه ليست أشياء مطلقة المماثلة وأنها ليست كذلك من جنس مختلف اختلافاً جوهرياً . فمن جهة نحن لا تقتصر على مدح العدالة والرجل الذى يتعاطاها ، بل نستطرد إلى أن ينسحب هذا المدح على جميع الأفعال المددوحة التى هى غير أفعال العدل . وعلى هذا فعوضاً عن أن نستخدم هذا اللفظ العام لفظ "الطيب" نستخدم لفظ العدل وإذ نتكلم على شيء لنقول إنه فى ظاهر الأمر أحسن نقول إنه أشد عدالة . ولكن من جهة أخرى وإذ لا يستشار إلا العقل لا يفهم أن العدل الذى تميز بهذه الصفة عن العادل يمكن أن يكون حقيقة أهلاً لهذا الإعظام والثناء ، لأن أحد الأمرين لازم إما أن يكون العادل ليس طيباً ، وإما أن يكون العدل غير عادل إذا كان شيئاً آخر غير العادل . فاذا كان الاثنان طيبين فهما حينئذ ممتثلان بالضرورة . § ٢ - تكاد تكون تلك هى الوجوه المختلفة المحيرة

- الباب العاشر - الأدب الكبير ك ١ ب ١ والأدب إلى أويديم ك ٤ ب ١٠

§ ١ - يتبع ... طبعاً - هذا هو فى الواقع متم نظرية العدل .

- مطلق المماثلة ... مختلف اختلافاً جوهرياً - وهذه الفروق على ما هنا من الدقة فى غاية الإحكام .

- جميع الأفعال المددوحة - قد زدت الكلمة الأخيرة .

التي بها تظهر مسألة العدل (وصفا لا اسما) . ولكن هذه التعابير بوجه ما هي كل ما يجب أن يكون وأنها ليس بينها شيء من التناقض . فاذن العدل (وصفا) الذي هو خير من العادل في بعض الظروف هو عادل أيضا ، وليس لأنه من نوع آخر غير العادل أنه خير منه في هذه الحالة . العدل والعادل هما إذن شيء واحد ولما كان الاثنان كلاهما طيب فالفرق الوحيد أن العدل هو أيضا أحسن . § ٣ - وإن وجه الصعوبة هو أن العدل مع كونه عادلا ليس هو العادل القانوني أى العادل على حسب القانون . بل هو تصحيح موفق للعدل القانوني المتحرج . § ٤ - وسبب هذا الفرق هو أن القانون دائما عام بالضرورة وأن من الموضوعات ما لا يستطيع الحكم فيه بطريق النصوص العامة حكما ملامئا . كذلك في جميع المسائل التي فيها لا مناص مطلقا من الحكم بطريقة عامة صرفة والتي فيها لا يمكن إجراء ذلك على وجه طيب لا ينص القانون إلا على الأحوال الأكثر عادية وهو يعترف مع ذلك بما فيه من نقص . وذلك لا يمنع من أن القانون حسن . فان التبعة في ذلك ليست عليه . وليست التبعة أيضا على الشارع الذي يشرعه . بل التبعة كلها على طبيعة الشيء نفسها . لأن ذلك هو شأن جميع الأمور العملية . § ٥ - حينئذ حينما ينص القانون بطريقة عامة ويكون في الجزئيات شيء مما هو استثنائي فحينما لا يكون الشارع وحينما يكون قد انخدع بأن عبر بالفاظ مطلقة يحسن بالمرء تقويم نصه والقيام .

§ ٢ - بوجه ما - هذه المعاني موجودة بجزئها وعلى طريقة الاجمال في الأدب الكبير . فان العدل (وصفا) ليس مخالفا في أصله للعدل (اسما) ولكنه يذهب الى ما وراءه ويتم غرضه في بعض الأحيان .  
- العدل هو أيضا أحسن - لأنه ينسب الى مبادئ أشرف وأسمى .

§ ٣ - تصحيح موفق - تصحيح حسن جميل .

§ ٤ - سبب هذا الخلاف - اعتبار عميق قد أصبح الآن عاميا ولكنه كان جديدا في زمن أرسطو .

§ ٥ - والقيام في ذلك مقامه - يكاد يكون هذا هو "استقلال" "كذت" . فان الضمير إذن

يحمل توابين حقيقية تنفذها الإرادة .



في ذلك مقامه كما كان يعمل الشارع لو كان حاضرا، أعني بأن يشرع نصا مطابقا لما كان يشرعه لو كان قد استطاع أن يعرف الجزئية المعروضة للمحكم فيها .

§ ٦ - حينئذ العدل هو عادل أيضا بل هو خير من العادل في بعض الظروف لكن لا خير من العادل المطلق بل خير في ظاهر الأمر من الخطأ الناتج عن الألفاظ العامة التي اضطر القانون الى استعمالها . فطبيعة العدل انما هي تعديل عوج القانون حينما يخطئ بسبب الصيغة العامة التي يجب أن يتخذها . § ٧ - إن السبب في أن كل شيء لا يمكن تنفيذه في المملكة بواسطة القانون وحده هو أن من المستحيل استحالة مطلقة من قانون لبعض أشياء معينة، وأنه على ذلك لا بد من الرجوع الى مرسوم عال خاص . وبالنسبة للأشياء غير المعينة يجب أن يبقى القانون مثلها غير معين أشبه بمسطرة الرصاص التي تستخدم في فن المعمار في "لبسوس" . فان هذه المسطرة كما هو معلوم نثني ونتشكل بشكل المجر الذي تقيسه ولا تبقى البتة جامدة .  
وعلى هذا النحو ينطبق المرسوم الخاص على الأقضية المختلفة التي تعرض .

§ ٨ - يرى حينئذ جليا ما هو العدل (وصفا) وما هو العادل وأي نوع من العادل يفضله العدل . وهذا يبين ما هو الرجل العدل : إنه هو ذلك الذي يؤثر بحض اختيار عقله أعمالا من نوع الأعمال التي ذكرتها ويزاولها في سلوكه والذي لا يدفعه التمسك بالحق الى غاية التحرج المنكر، بل هو على ضد ذلك يتخلى عنه ولو أن له من القانون نصيرا . ذلك هو الرجل العدل وهذا الاستعداد الأخلاقي الخاص بل الفضيلة انما هي العدالة التي هي نوع من العدل والتي ليست فضيلة مخالفة للعدل نفسه .

§ ٦ - تعديل عوج القانون - من المستحيل أن يعبر في هذا الموضوع عن احساسات أدخل في باب الحق وأعمق غورا مما يصنع أرسطو هنا .

## الباب الحادى عشر

لا يمكن أن يكون الانسان ظالما فى حق نفسه حقا - فى الانتحار - للجمعية حق فى كراهته -  
أنه جناية على الجمعية - احتمال الظلم خير من ارتكابه - ايضاح هذا الرأى القائل بأن الانسان يمكن  
أن يكون ظالما لنفسه - جزء النفس يمكن أن يكون ظالما لجزء من الأجزاء الأخرى - تمام نظرية العدل .

§ ١ - يرى أيضا بناء على ما سبق بيانه ما اذا كان يمكن أن يكون الانسان  
ظالما ومجرما فى حق نفسه . يلزم أن يُعدّ فى الواجبات التى يفرضها العدل كل الأفعال  
التى يأسرها القانون بالنسبة الى كل نوع من أنواع الفضيلة ، وعلى هذا فالقانون لا يبيح  
الانتحار وما لا يبيحه القانون فهو مجزومه . § ٢ - زد على ذلك أنه متى أحدث  
انسان ضرا لغيره تعديا لحدود القانون وبلا عذرله فى أن يقابل ضرا بضرر وقع  
عليه ، فانه يكون بذلك قد صير نفسه آثما وظالما عمدا - ويراد بالعمد ها هنا أن  
يعرف المرء من وقع عليه الضرر وبأى شىء وكيف وقع . ولكن الذى يقتل نفسه  
فى سورة الغضب يرتكب بذلك عمدا وخلافا للقانون الحكيم عملا لا يبيحه له القانون .  
فهو يرتكب إذن فعلا آثما . § ٣ - لكن على من يقع هذا الفعل ؟ أعلى الجمعية لا على  
نفسه هو ؟ لأنه إن كان يالم فانما هو يتعمد ذلك ، وما من أحد يتعمد ظلم نفسه ،

- الباب الحادى عشر - الأدب إلى أويديم ك ه ب ١١

§ ١ - يرى أيضا - هذه المعانى لا تتفق مع المأسيه . وإن آثرنا نشر للأدب إلى أويديم المسبور  
"فرسيخ" يظن أن هذا الباب ليس من أرسطو ولكنه من وضع أويديم . راجع مقدمته ص ٣٤ و ص ١٢٠  
من طبعته . وإن المسئلة المذكورة هنا قد عولجت أو بالأولى منبه عليها فى الباب التاسع فى ٨ وما بعدها .  
- وما لا يبيحه القانون فهو مجرمه - يجب أن يزداد على ذلك : فى الأفعال الآتية أو على الأقل  
الأفعال المشكوك فى أمرها . وقد أنعى أفلاطون على الانتحار كما يصنع هنا أرسطو (القوانين ك ه ب ١٩١  
من ترجمة كوزان) وأما الرواية فانها أباحتها .

عن أجل ذلك تعاقب الجمعية على الانتحار الذي هو معتبر جريمة واقعة عليها ومجسمة لنوع من العار . § ٤ - زد على هذا أنه لا يمكن الانسان أن يكون ظالماً لنفسه بالمعنى الذي فيه نقول على رجل إنه ظالم بسبب أنه يرتكب عملاً من أعمال الظلم دون أن يكون مع ذلك فاسد الخلق على الاطلاق . إن ظلم الانسان لنفسه مخالف تمام المخالفة لهذا النوع من الظلم . إن الرجل الذي يحرم عرضاً هو رذل كالجبان الذي كما نتكلم عنه آنفاً ، بل هو وإياه سيان في مستوى الرذيلة . كذلك الرجل الذي هو ظالم نحو نفسه لا يرتكب الظلم بسبب فساد مطلق في الأخلاق ، ولو أسند اليه هذا الفساد لا مستبع ذلك أنه يمكن المرء أن يعطى ويمنع شيئاً واحداً إلى شخص واحد في آن واحد . وهذا محال فمن الضروري أن يكون الظالم والمعادل في أشخاص متعددة .

§ ٥ - وفوق ذلك فانه يلزم أن يكون الفعل الظالم بالعمد ، وأن يكون نتيجة الاختيار الحر ، وسابقاً على كل تحريض لأن الذي يدفع الشر بالشر بلا سبب غير ألمه الخاص لا يمكن اعتباره مرتكباً ظالماً . لكن ذلك الذي يرتكب الظلم على نفسه يالم ويفعل الأشياء أعيانها في آن واحد ، ومن هذا يتبع أنه قد يمكن الانسان أن يجمل نفسه ظالماً بحض إرادته . § ٦ - أضف الى كل هذا أن المرء لا يمكن أن يكون ظالماً ومجرماً من غير أن يرتكب واحدة من المظالم الخاصة أو الجرائم الخاصة . وحينئذ فما من أحد زان بزوجه ، ولا أحد يسرق متاع نفسه بنقبة حائطه ، ولا أحد يختلس متاعه

§ ٣ - تعاقب الجمعية على الانتحار - هذه المذائق مأخوذة من أفلاطون على أنه لم يقل بصراحة كما يقول أرسطر إن الانتحار جناية اجتماعية . بل هو يعتبره نوعاً من عدم الايمان .  
 § ٤ - أن يكون ظالماً لنفسه - رجوع الى مشكلة يظهر أنها قد انتهت .  
 - الذي كما نتكلم عليه آنفاً - راجع ب ٩ ف ١٦ .

الخاص . وعلى جملة من القول فان مسألة العلم بما إذا كان يمكن الانسان أن يظلم نفسه تتحلل بالتعريف الذى وضعناه للظلم الذى يحتمله الانسان بارادته .

§ ٧ - وليس أقل وضوحاً أن احتمال الظلم وإتيانه أمران رديئان . ذلك بأنه فى الواقع من جهة إصابة للأقل ومن جهة أخرى حيازة لأكثر من القدر المتوسط والنصيب العادل . انما هذا هو فقدان الوسط المرغوب فيه الذى هو فى جهات أخرى من جهات النظر يقترن معنى الصحة فى الطب والموازنة الطبيعية فى الألعاب الرياضية (الجهاز) . ولكن على كل حال إتيان الظلم شر من احتماله ، لأن الظلم الذى يرتكب هو دائماً مصحوب بسوء الخلق وأنه ملوم جد اللوم . وإنى حينما أقول سوء الخلق فأعنى على السواء إما سوء الخلق التام والمطلق وإما درجة تقرب منه كثيراً ، ولو أنه ليس كل فعل اختياري من الظلم يقتضى ضرورة قدراً حقيقياً من الجور . وعلى ضدد ذلك أن يكون المرء موضوعاً للظلم لا يستدعى من جانبنا ظمناً ولا سوء خلق . § ٨ - وحينئذ فان احتمال الظلم فى ذاته هو أقل رداءة بكثير من ارتكابه وهذا لا يمنع من أن يكون هذا أحياناً أكبر ضرراً بالواسطة لا بالذات . لكن هذا لا يهمل العلم الذى لا يشتغل أصلاً بهذه التفاصيل ، فالعلم يقول مثلاً إن التدزّن الرئوى مرض أكبر خطراً من العثار ومع ذلك قد يصير العثار بالواسطة أكبر منه ضرراً إذا كان مثلاً السقوط الذى يسببه يوقعك فى أيدي الأعداء فيقتلونك .

§ ٦ - وعلى جملة من القول - على أن المناقشة لم تتم بعد ، وسيرجع إليها أرسطو فى آخر هذا الباب .

§ ٧ - الطب ... .. الجباز - هذه التمثيلات قد لا تكون بحكمة المورد .

- شر من احتماله - يراجع "غورغياس" أفلاطون للاطلاع على ما أفاض فى هذا المبدأ العظيم .

§ ٨ - بالواسطة - يبنى باعتبار مادى لا باعتبار أدبى .

§ ٩ - إنما يكون على طريق المجاز المحض والتنسيب أن يقال بوجود عدل من الانسان نحو ذاته بل من بعض أجزائنا نحو البعض الآخر . هذا العدل ليس هو العدل المطابق بل هو فقط عدل السيد في عبده والأب في عائلته . في جميع نظرياتنا الجزء العاقل من النفس يتميز وينفصل عن الجزء غير العاقل واذ لا يلاحظ غير هذا التمييز يظن من الممكن أن يرتكب الإنسان ظلماً على نفسه . ولكنه اذا وقع في الظواهر النفسية هذه أن يرى الإنسان نفسه على الغالب معانداً في رغباته الخاصة ، فذلك لأنه يمكن أن يكون بين الأجزاء المختلفة لنفسنا بعض روابط العدل كما يوجد بين الموجود الذي يأمر والموجود الذي يطيع .

§ ١٠ - هالك كل ما كان لدينا أن نقوله في صدد العدل والفضائل الأخرى

الأخلاقية .

§ ٩ - عدل السيد في عبده - لأن أرسطو يعتبر العبد دائماً بجزء غير منفصل عن سيده . راجع ما سلف في هذا الكتاب ب ٦ ف ٦ وهذا المجاز المطبق على أجزاء النفس هو باطل إن صح أنه يمكن .

- في جميع نظرياتنا - راجع هذه النظريات فيما سبق ك ١ ب ١١ ف ٩

§ ١٠ - والفضائل الأخرى الأخلاقية - يجب أن يذكر أن أرسطو قد قسم جميع الفضائل الى طائفتين عظيمتين : فضائل أخلاقية وفضائل عقلية . راجع ك ٢ ب ١ ف ١ فبعد أن درس الفضائل الأخلاقية في الكتب المسماة ينقل الى الفضائل العقلية فيما يلي .

## الكتاب السادس

### نظرية الفضائل العقلية

#### الباب الأول

في الفضائل العقلية - ضرورة إتياء النظريات السابقة ضبطاً أرقى - عدم كفاية القواعد العامة - لإيضاح الفضائل العقلية حتى الإيضاح يلزم درس النفس - في العقل جزآن تميزان أحدهما ليس مختصاً إلا بالعلم والمبادئ الأولية وغير المنحولة، والثاني الذي يبادل في الأشياء الممكنة ويحسبها - الوظائف المختلفة في نفس الإنسان للاحاساس وللذكاء والفريرة - أن الاختيار الحر للنفس المستترة بالعقل إنما هو مبدأ الحركة - الاختيار والمعادلة لا ينطبقان البتة إلا على المستقبل .

§ ١ - قررنا فيما سبق أنه يلزم في كلِّ الأخذ بالوسط القيم مع اتقاء الإفراط والتفريط على السواء . فنوضح هنا تفصيلاً أن هذا الوسط هو الواجب الذي يأمر به العقل المستقيم . في جميع الفضائل التي تكلمنا عليها كما في الأخرى يمكن تعترف غرض عليه كل رجل عاقل حقيقة ودائم الانتباه ينمي قواه أو يتقصها على التعاقب . وهناك فوق ذلك حدٌّ للأوساط نضعه بين الإفراط والتفريط . وهذه الأوساط هي مطابقة للعقل المستقيم .

- الباب الأول - في الأدب الكبير ك ١ ب ٣٢ ، الأدب الم أوديم ك ٥ ب ١

§ ١ - فيما سبق - ر ٠ ك ٢ ب ٦ ف ٩

- تفصيلاً - أعنى باعتبار بعض فضائل خاصة كالاعتدال والتدبير والصدقة .

- دائم الانتباه - راجع ك ١ ب ١ ف ٧ تر المعاني متجانسة والتشبيه يكاد يكون متماثلاً .

- حدٌّ للأوساط - في الأشياء المادية يسهل إيجاد الوسط ، وأما في الأمور المنوية فإن المقياس أدق من ذلك بكثير .

- للعقل المستقيم - مبدأ أفلاطوني اتخذه الروافيون فيما بعد كما اتخذه أرسطو وهو يشمل جميع المبادئ

٢ § - لا شك في أن هذه النظرية كلها صحيحة . ولكن من البعيد أن تكون واضحة تمام الوضوح . بالنسبة الى جميع مشاغل العقل ومنها العلم أيضا حق أن يقال إنه لا يلزم الشغل أو الراحة أكثر من اللازم ولا أقل منه ، بل يلزم دائما الترام الوسط واتباع الطريق الذى يهدى اليه العقل المستقيم . لكن هذا الذى قد لا يكون لديه للهداية إلا هذه القاعدة العامة لا يكاد يعرف شيئا كثيرا مما يجب عليه أن يفعل . وذلك كما لو قيل لك فى صدد ما يجب من العناية للجسم وللصحة إنه يلزم عمل كل ما يأمر به الطب والطبيب . § ٣ - كذلك لا يكفى أن تكون نظرياتنا فى الخواص الأخلاقية للنفس حقة ، بل يلزم أيضا تحديد ما ذا يجب أن يعنى بالعقل المستقيم تحديدا تاما وتعريفه تعريفا وافيا .

٤ § - لقد سبق بنا أن قسمنا فضائل النفس وقلنا إن بعضها هى فضائل القلب ، والأخرى فضائل العقل . ولقد درسنا فيما سبق الفضائل الأخلاقية فلتكلم هنا على الأخرى بعد أن قلنا فى البداية بعض كلمات على النفس .

الأمرى . وعيبه أنه عام جدًا وأنه متغير تبعاً لتقديرات كل امرئ . لذلك رأى أرسطو الحاجة إلى تحقيقه وضبطه بلهجة أكثر قابلية للعمل به .

٢ § - لجسم وللصحة - تشبيه مكررى فى الأدب الكبير بالفاظ أخرى ك ١ ب ٣٢ ف ١

٣ § - تعريفا وافيا - يمكنه أن يصير المبدأ أكثر قابلية للتطبيق . ولقد ظن فرنش ص ١٢٦ من طبعة "الأدب الى أويديم" أن التعريف الموجود هنا لا يوجد مرة أخرى فى الأدب الى نيقوماخوس وأنه على رأيه موجود مرة أخرى فى الأدب الى أويديم ك ٧ ب ١٥ ف ١٣ . ولكننى لا أوافق على هذا الرأى وأرى أن نظرية العقل المستقيم وتعريفها الذى يذكره أرسطو فى هذه الفقرة موجود فى كل ما على (راجع فى هذا الكتاب الباب ١١ ف ٤ و ٥ ولا حاجة للبحث عنه وراء ذلك) .

٤ § - سبق بنا ... - راجع ما سبق ك ٢ ب ١ ف ١

§ ٥ - ولقد سبق بنا أيضا إيضاح أن للنفس جزأين أحدهما موصوف بالعقل والآخر غير عاقل . فلنقسم الآن على هذا النحو الجزء الذي هو موصوف بالعقل وتفترض أن من الجزأين اللذين هما عاقلان أحدهما يعرفنا الأشياء التي لا يمكن البتة أن تكون لها أصول أخرى خلافا لما هي عليه . والآخر يعرفنا الأشياء التي وجودها ممكن ومتغير . ومن الطبيعي في الواقع أن الأشياء المتخالفة الجنس يناسبها في النفس أيضا جزء من النفس مختلف الجنس مادام أن معرفة هذه الأشياء تحصل في كل قسم من أقسام النفس بنوع من المشابهة والملاءمة . § ٦ - من جزئي النفس هذين نسمى أحدهما الجزء العلى والآخر الجزء المفكر والحاسب . وفي الواقع أن عادل وحسب هما في حقيقة الأمر شيء واحد، وأنه لا يخطر بالبال أبدا أن يعادل الانسان بين الأشياء التي ما كان يمكن أن تكون خلافا لما هي كائنة . وعلى هذا فالجزء الحاسب والمفكر هو قسم من الجزء العاقل للنفس .

§ ٥ - ولقد سبق بنا أيضا - راجع ك ١ ب ١١ ف ٩

- أحدهما يعرفنا - هذا هو الفهم .

- والآخر - هذا هو الحكم والتصور ومجرد الرأي . وفي الواقع أن تقسيم أرسطوليس محكما ، فانه لا يمكن أن يميز في النفس الجزآن اللذان يتكلم عليهما . فانما هي خاصة واحدة بعينها تنطبق على أشياء مختلفة . ولم يقل أرسطو في "كتاب النفس" بهذا الرأي ، بل يقسم النفس بأجل من ذلك الى حساسية وقلية . راجع "كتاب النفس" ك ٣ ب ٣ و ٤ و ٥ ص ٢٧٥ و ٢٩٠ من ترجمتي .

§ ٦ - الجزء العلى ... الجزء المفكر - الفرق سهل الفهم بناء على الايضاحات السابقة . فان العقل في أمر العلم لا يزيد على أن يرى المبدأ ويوافق عليه بمجرد مباشر . وأما في الفكر فانه يبحث عما يجب أن يستتد وما ذا يجب أن يصله بعد ذلك .

- والحاسب - زدت هذه الكلمة لبيان الفكرة ولو قلنا العادل لربما كان أضيق .

- خلافا لما هي كائنة - والتي هي بالنتيجة أصول العلم الخاصة به .

- قسم من الجزء العاقل - يعني أنه لا يوجد في النفس في الحقيقة الا خاصة واحدة وهو العقل الذي يمكن أن يدرس على أوجه نظر مختلفة على حسب اختلاف الأشياء التي ينطبق عليها .



٧ § - فلننظر حينئذ بالنسبة لهذين الجزئين المقسومين على هذا النحو ما هو أحسن استعداد يمكن أن يكون لكل واحد منهما، لأن في هذا فضيلة كل واحد منهما على التحقيق، ولأن الفضيلة تنطبق دائماً على العمل الذي هو خاص بالشخص على وجه الخصوص .

٨ § - يوجد في نفس الانسان ثلاثة أصول هي التي عنها يصدر في أمر الفعل وفي أمر الحق، وهي الاحساس والعقل والغريزة . § ٩ - والاحساس من بين هذه الأصول الثلاثة لا يمكن أن يكون أبداً بالنسبة لنا أصلاً لفعل متدبر فيه . ودليل ذلك أن للحيوانات إحساساً وليس لها البتة مع ذلك حظ من الفاعلية المتدبر فيها التي هي للانسان وحده . ولكن المركز بينه الذي يشغله النفي والاثبات بالنسبة لأفعال الفهم يشغله حب الأشياء وكراهتها بالنسبة لأفعال الغريزة . فينتج من هذا أنه لما كانت الفضيلة الأخلاقية هي استعداداً ما من شأنه أن يفاضل ويختار وكان هذا الاختيار ليس إلا الغريزة التي تتدبر وتعادل ، لزم للأسباب عنها أن يكون عقل الانسان حقاً وغريزته طيبة ومستقيمة إذا كان الاختيار طيباً هو نفسه، وأن العقل يُقر من جهة الأشياء أعيانها التي تطلبها الغريزة من جهة أخرى .

تلك هي بالضبط في الحياة العملية الفطنة والحق .

٧ § - لأن في هذا فضيلة - راجع سابق ك ٢ ب ٦ ف ٢

٨ § - والغريزة - في "كتاب النفس" لا يقبل أسطورهذا المبدأ الثالث أوصل الأقل لا يقول عنه

شيئاً . وإن كان المقصود هنا في الواقع هو الغريزة الأخلاقية .

٩ § - حب الأشياء وكراهتها - على تقدير ( الأدبية ) .

- هذا الاختيار ليس الا الغريزة - وعلى هذا المعنى تشبه الغريزة بالاختيار وتحدد به .

- الفطنة - هي الفاعلة .

- والحق - الذي يجب أن يتبعه العقل المستقيم .

§ ١٠ - أما بالنسبة للعقل التأمل المحض والنظري الذي ليس عمليا ولا محدثا فالخير والشر هما الحق والباطل لأن الصواب والخطأ هما الموضوع الوحيد لكل عمل من أعمال العقل، لكن متى كان الأمر في صدد إضافة العمل إلى العقل فإن الغرض الذي تطلبه النفس إنما هو الحق متفقا مع الغريزة أو الرغبة التي تتطابق هي نفسها مع القاعدة .

§ ١١ - حينئذ فبدأ الأحداث إنما هو اختيار النفس المدبر الذي عنه تصدر الحركة الأولية . فليس هو الغرض الذي يطلب وليس هو العلة الغائية بل ولا مبدأ الاختيار . بل إنما هو الغريزة بديا ثم التفكير الذي تفعله النفس متوجهة إلى شيء تطلبه . فلا يوجد اختيار ممكن بلا عقل أو بلا عمل العقل ولا بدون استعداد أخلاقي ما مادام أنه لا يمكن أن يحسن عمل ولا أن يعمل ضد الخير في ميدان الفعل بدون تدخل العقل والقلب .

§ ١٢ - العقل مأخوذا في ذاته لا يمتزك شيئا . ولكن الذي يمتزك في الواقع إنما هو ذلك العقل الذي يتصدى إلى غرض خاص وينقلب عمليا . فهو حينئذ الذي يأمر ذلك الجزء الآخر من العقل الذي ينفذ . لأنه متى فعل المرء شيئا وفعله للوصول

§ ١٠ - أما بالنسبة للعقل النظري المحض - راجع في كتاب "النفس" نظرية العقل ك ٣ ب ٤ ص ٢٩٠ من ترجمتنا .

- والنظري - زدت هذه الكلمة لأنها تحصل على الأسلوب الأخرى ما تحصله الكلمة التي قبلها على الأسلوب اللاتيني .

- مع الغريزة أو الرغبة - زدت الكلمة الأخيرة تفسيرا للتي قبلها .

§ ١١ - إنما هو اختيار النفس المدبر - هذا هو في الواقع الأصل الوحيد للأحداث الحقيقي بالكانن المفكر . وقد ميز "ريد" ثلاثة أنواع لأصول الأحداث : الأصول الميكانيكية ، والأصول الحيوانية ، والأصول العقلية . وإلى أن تقسم أرسطو أبسط وأحق . فان نوعي "ريد" الأولين لا ينبغي البتة أن يدرسا في علم النفس (البيكولوجيا) .

§ ١٢ - ذلك الجزء الآخر من العقل - هو الإرادة .

إلى غرض ما فإن هذا الشيء نفسه الذى يفعله ليس هو بالضبط الغاية التى تُقصد . فهو ليس البتة إلا إضافيا ويتعلق دائما بشيء آخر أيضا لكن الأمر ليس كذلك بالنسبة للشيء الذى يراد فعله ، لان إحسان الفعل والنجاح هما الغاية التى يقصدها الفاعل وإلى هذه الغاية تنشط الغريزة المدبرة ، وعلى هذا حينئذ فاختيار النفس هو عمل عقل غريزى أو غريزة عاقلة والانسان هو على التحقيق أصل لهذا النوع .

§ ١٣ - الماضى الشيء الملقى لا يمكن البتة أن يكون موضوع اختيار أدبى ومثال ذلك أنه لا أحد يختار أن يكون قد خرب "هيون". ذلك بأنه من المحال معادلة فعل آتقى . إذ لا يعادل إلا فى المستقبل وفى الممكن ، لأن ما قد كان أى الماضى لا يمكن أن لا يكون قد كان البتة . من أجل هذا حق لأغاثون الشاعر أن يقول

" الله ذاته فى هذه النقطة وحدها لا اختيار له "

" فإنه من الضرورى دائما أن ما كان قد كان "

§ ١٤ - على هذا حينئذ فالحق هو كذلك موضوع كل واحد من جزئى النفس العاقلين وإن الاستعدادات الأخلاقية التى تجعل أحدهما والآخر يجحد الحق على أكد وسيلة هى بالضبط الفضائل العليا لكليهما .

- للشيء الذى يراد فعله - والذى هو الغاية النهائية التى يطلبها العقل .

- لأن إحسان الفعل - راجع بداية الأدب إلى نيقوماخوس ك ١ ب ١ حيث ترى الخير هو الموضوع الوحيد لأفعال الانسان .

§ ١٣ - لأغاثون الشاعر - المذكور فى " مائدة أفلاطون " والذى يبين على أرسطو أنه يستد به

كما يستد بإستاده . وهو يستشهد به " فى سبيل " ب ٣

- الله ذاته فى هذه النقطة - لقد نبه " زيل " فى صحيفة ٢٠٤ من تفسيره أن " فياندر " يورد

هذه الفكرة فيها فى الأولية الثانية فى البيت ٢٩

§ ١٤ - على هذا حينئذ - نتيجة ربما لا تكون هى النتيجة الضرورية لما سبق . وربما لا تكون صحيفة .

## الباب الثاني

للتفحص خمس وسائل للوصول الى الحق : الفِزْء ، والعلم ، والتدبير ، والحكمة ، والعقل - في العلم - تعريف العلم - ما يعلم لا يمكن أن يكون على خلاف ما يعلم - موضوع العلم ضروري غير منحول وأبدى - العلم يؤسس على قواعد غير قابلة للبيان يحصلها الاستقراء وعليها يبنى القياس لتستخرج منه نتيجة حقيفة - ولكنها أقل وضوحاً منها - الاستشهاد بالقياس .

§ ١ - من أجل تحديد البحث في هذه المواد نأخذ الأمور ثمانية من أسمى موضع .

لنسلم بدياً أن الوسائل التي بواسطتها تصل النفس الى الحق إما إيجاباً وإما سلماً هي خمس : الفِزْء ، العلم ، التدبير ، الحكمة ، العقل أو الفهم ؛ ولندع الرأي الى جانب لأنه قد يكون مناط الخطأ .

§ ٢ - وسيعلم بوضوح ما هو العلم - اذا أريد الحصول على تعريف مضبوط دون الوقوف عند حدّ التقريريات - بهذه الملاحظة وحدها : نحن نعتقد جميعاً أن ما نعلمه

- الباب الثاني - في الأدب الكبير ك ١ ب ٢٢ وفي الأدب الـ أويديم ك ٥ ب ٢

§ ١ - من أجل أن نحدد البحث - يمكن افتراض أن أرسطو يريد أن يشير الى كتاب النفس والى المنطق حيث ناقش فيها هذه المسائل - راجع كتاب النفس ك ٣ ب ٣ ص ٢٧٥ وما بعدها من ترجمتي . والأصوليات الثانية ( البرهان ) ك ١ ب ٢٣ وك ٢ ب ١٩ و ١٧٩ و ٢٩١ من ترجمتي .  
- هي خمس - ليس أرسطو دائماً حاسماً كما هو في هذه النقطة . إنه أحياناً يقلل عدد وسائل المعرفة . على أنه يستمر كل هذا من أفلاطون . وقد ذكر بالصرامة كل هذه النظرية في كتاب ما وراء الطبيعة ( الميتافيزيقا ) ك ١ ب ١ ص ٩٨١ من طبعة برلين . فينبغي مراجعة هذه المناقشة الكبرى التي تفتح باب ما وراء الطبيعة .

§ ٢ - بهذه الملاحظة وحدها - هذا هو الوصف الفعّال الذي يستند أرسطو على الدورام الى العلم . راجع على الخصوص الأصوليات الثانية ك ١ ب ٢ ف ١ وما بعده ص ٦ من ترجمتي .

لا يمكن أن يكون خلافا لما هو، أما الأشياء التي يمكن أن تكون على خلاف ما هي فاننا نجعل تماما ما إذا كانت هي في الواقع أم لا متى أفنتت من مرمى عقولنا . الشيء الذي عُلِمَ والذي يمكن أن يكون موضوعا للعلم هو موجود حينئذ بالضرورة فهو على ذلك أزلى لأن جميع الأشياء الموجودة بطريقة مطلقة وضرورية هي أزلية كما أن الأشياء الأزلية هي غير محدثة وغير فانية . § ٣ - زد على هذا كل علم يظهر أنه قابل لأن يُعَلِّمَ وكل شيء قد عُلِمَ يمكن فيما يظهر أن يُعَلِّمَ . حينئذ كل ما يعلم أو كل تعريف يستفاد أو ينقله معلم إنما يبيىء من أصول معلومة فيما سبق كما نوضح ذلك في الأنولوجيا لأن كل معلوم مهما كان سواء أكان بالاستقراء أم بالاستنتاج هو كسبي . الاستقراء هو فوق ذلك أصل القضايا الكلية . والاستنتاج مستخرج من الكليات . على ذلك توجد مبادئ يأتي منها الاستنتاج والنسبة لها لا يمكن إجراء الاستنتاج فهي إذا نتيجة الاستقراء . § ٤ - وصل جملة من القول فان العلم هو بالنسبة للعقل ملكة إيضاح الأشياء على طريقة منظمة وبجميع الخصائص التي بينها

- ما إذا كانت هي في الواقع - لأنه يمكن على السواء أن لا تكون . أما الموضوع الخاص للعلم فهو أزلى وغير قابل للتغير .
- الأشياء الأزلية غير محدثة - لاشك في أن أرسطو يرى بذلك الى أبدية الدنيا .
- § ٣ - قابل لأن يعلم - هذا هو ما حل أفلاطون على أنت ينكر أن الفضيلة علم . فلما أنه كان لا يرى أن الفضيلة تعلم وكل علم يعلم استنتاج أن الفضيلة ليست علما كما كان يدعى .
- في الأنولوجيا - الأنولوجيا الثاني ك ١ ب ١ ف ١ ص ١ من ترجمتنا .
- سواء أكان بالاستقراء أم بالقياس - للقارنة بين نظرية الاستقراء والقياس . راجع الأنولوجيا الأول (تحليل القياس) ك ٢ ب ٢٣ ص ٢٧٥ من ترجمتنا .
- أصل القضايا الكلية - راجع الأنولوجيا الثاني ك ٢ ب ١٩ ص ٢٩٠ من ترجمتي .

في الأنولوجيا، والواقع أنه متى اعتقد المرء عقيدة إلى أى درجة ما وكان يعلم الأصول التي اعتقد بواسطتها، فإنه إذن حاصل على العلم فهو إذن يعلم فإذا كانت المبادئ ليست أظهر لديه من النتيجة فليس له علم إلا بطريق الواسطة .

هذا هو على رأينا ما يجب أن يعنى بالعلم .

§ ٤ - في الأنولوجيا - يمكن أن يقال إن المقصود هو الأنولوجيا الأول والأنولوجيا الثاني جميعا . ولكن على الخصوص في الأنولوجيا الثاني عالم أرسلوا الايضاح .

- إلا بطريق الواسطة - لأن المبادئ يجب أن تكون أكثر بدئية من النتيجة الصادقة التي ينتجها منها .

### الباب الثالث

في الفن - تعريف الفن - أنه نتيجة ملكة الانتاج لا نتيجة الفعل بالعمى الخاص - أنه لا ينطبق للاعلى الأشياء الحادثة والتي يمكن أن تكون أو لا تكون وقائمه العقل الحق - عدم المهارة ليس إلا خطأ العقل .

§ ١ - في الأشياء التي يمكن أن تكون على خلاف ما هي عليه يلزم التمييز بين أمرين فمن جهة الانتاج أعمى الأشياء التي نتجها في الخارج ، ومن جهة أخرى الإحداث الذهني أي الأشياء التي لاتقع الا في الذهن . بهذا يرى أن الانتاج والإحداث متباينان أحدهما من الآخر ، غير أننا نحيل هذا البحث فيما يختص بهما على ما سبق أن بيناه في مؤلفاتنا المنشورة للكافة . على ذلك فالاستعداد الأخلاقي الذي بمساعدة العقل يجعلنا نفعل هو مباين لذلك الاستعداد الآخر الذي هو بمساعدة العقل أيضا يجعلنا نتج الأشياء ، هذان الاستعدادان ليس بينهما عموم وخصوص وليس الإحداث على ذلك هو الإنتاج كما أن الإنتاج ليس هو الإحداث . § ٢ - لكن لما أن الفن موجود ولناخذ له مثلا فن العمارة وأن هذا الفن هو ثمرة ملكة الانتاج لنوع ما ، هذه الملكة التي يضيئها العقل ، ولما أنه فوق ذلك ما من فن إلا هو ملكة الانتاج يهديها العقل ،

- الباب الثالث - في الأدب الكبير ك ١ ب ٣٢ وفي الأدب الى أويديم ك ه ٣

§ ١ - الانتاج ... الاحداث - هذا تمييز عادي عند أرسطو . والواقع أن الاحداث هوجيه في كلتا الحالتين لا فرق بينهما إلا أن لاحداث في الحالة الأولى نتيجة خارجية ومادية ، وفي الثانية ليس له هذه النتيجة . بل يبق كنه في العقل الذي أوجده . على أني لا أكرر القول بأن الاحداث لا يخص الا الأشياء التي تمر بالذهن قول غريب . وان اللغة اليونانية لها في هذا المعنى تعابير أدق مما في لغتنا (الفرنسية) .

- في مؤلفاتنا المنشورة للكافة - راجع فيما سبق السير المائل لهذه وتلقينا عليه ك ١ ب ١١ ف ٩

- يجعلنا فعل - أي على صورة خارجية وبالمعنى الذي يبه أرسطو آنفا .

§ ٢ - يهديها العقل - أو بعبارة أخرى تهيئها " القطعة " .

فليس في عقلنا ملكة منتجة ليست فنا فينتج من هذا أن الفن يشبه فينا بالملكة التي تنتج الأشياء في الخارج بمساعدة العقل الحق . § ٣ - كل فن مهما كان يرمى الى الإنتاج فليس لمجهوداته ونظرياته إلا غرض واحد أبداً أعنى توليد واحد من الأشياء التي يمكن أن تكون وأن لا تكون على السواء والتي أصلها هو في الذي يفعل ليس غير دون أن تكون في الشيء المفعول . حينئذ الفن لا يتعلق البتة بالأشياء التي هي موجودة بالضرورة أو التي تنتج بالضرورة ، كما أنه لا يتعلق بالأشياء التي قيادها بيد الطبيعة وحدها ، لأن جميع الأشياء التي من هذا الصنف تشتمل في أعيانها على أصل وجودها . § ٤ - ومن جهة أخرى الإنتاج والإحداث لما أنهما متباينان فينتج من ذلك أن الفن هو في دائرة الإنتاج لا في دائرة الإحداث بالمعنى الخاص ، ويمكن أن يقال على وجه ما إن الثروة والفن ينطبقان على الأشياء عينها كما نبه بحق الشاعر "أغاثون" .

### "الثروة تحب الفن والفن يحب الثروة"

§ ٥ - أكرر أن الفن إذا هو ملكة إنتاج يديرها العقل الحق في حين أن الفن الفاسد أو عدم المهارة هو على الضد من ذلك ملكة إنتاج لا يقودها الا عقل فاسد مطبقة على الأشياء المادية التي يمكن أن تكون خلافاً لما هي عليه .

§ ٣ - كل فن ... يرمى الى الإنتاج - مخالفاً بذلك العلم الذي لا يبحث إلا عن معرفة الأشياء والتأمل

فيها .

- الأشياء التي هي موجودة بالضرورة - والتي هي موضوعات العلم .

- أصل وجودها - في حين أن الفن يوجد الأشياء التي ينتجها ويصير خالفاً لها الى حد ما .

§ ٤ - الاحداث بالمعنى الخاص - أضفت هذه الكلمات الأخيرة .

- بحق "أغاثون" - راجع ما سبق ب ١ ف ١٣ حيث استشهد بأغاثون وراجع تعليقتنا عليه .

ب الثروة تحب الفن - قال المفسر الاغريقي لأنه في الثروة وفي الفن علة الأشياء هي دائماً خارجة .



## الباب الرابع

في التدبير - تعريف التدبير - أنه لا ينطبق إلا على الأشياء العادية - الفرق بينه وبين العلم والفن -  
مثال بيريكليس - التأثير السيئ لانهجالات اللذة والألم على التدبير وعلى سلوك الانسان - التدبير متى كسبه  
الانسان لن يفقده بعد .

١ § - أما التدبير فإنه يمكن الامام به باعتبار من هم الرجال الذين يشرفون بتسميتهم  
مدبرين، الآية المميزة للرجل المدبر هي أن يكون كفاً للعادلة والحكم على الأشياء التي  
يمكن أن تكون طيبة ونافعة له على الوجه الانسب لا على بعض الاعتبارات الخاصة  
لصحة الجسم وطايفته بل التي يجب على وجه العموم أن تساعد على فضيلته وسعادته .  
٢ § - والدليل على ذلك هو أننا نقول على بعض الناس أنهم مدبرون في مسألة خاصة  
بعينها متى أحسنوا التدبير لبلوغ غاية شريفة بالنسبة للأشياء التي لا ترتبط بالفن كما عرفناه .  
على ذلك يمكن أن يقال بكلمة واحدة إن الرجل المدبر هو على العموم الرجل الذي  
يحسن المعادلة . ٣ § - ولا أحد يعادل في الأشياء التي لا يمكن أن تكون خلافاً لما  
هي عليه ولا في الأشياء التي لا يمكن الانسان إحداثها البتة، وبالنتيجة إذا كان العلم  
قابلاً للايضاح وكان الايضاح لا ينطبق البتة على الأشياء التي أصولها يمكن أن تكون  
خلافاً لما هي عليه . فان جميع الأشياء التي نحن بصددنا هنا يمكن أن تكون أيضاً

- الباب الرابع - في الأدب الكبير ١ ب ٣٢ وفي الأدب الى أويديم ك ه ب ٤

١ § - الرجال الذين يشرفون بتسميتهم مدبرين - هذا نهج عادى لأرسطو أنه يتخذ مبدأ لمناقشته  
أفكاراً الذوق العام على صورتها في لغة الحياة العادية .

- يعادل ويحكم - ليس في المتن إلا كلمة واحدة .

٢ § - كما عرفناه - أضفت هذه العبارة من عندي .

٣ § - لا أحد يعادل - راجع ما سبق في هذا الكتاب ب ١ ف ١٣

خلافاً لما هي عليه . ولما كانت المعادلة غير ممكنة البتة في الأشياء الواجبة الوجود فينتج من ذلك أن التدبير ليس هو العلم ولا الفن . إنه ليس هو العلم لأن الشيء الذي هو موضوع الفعل يمكن أن يكون غير ما هو كائن . وإنه ليس من الفن لأن الجنس الذي إليه ينتمي إنتاج الأشياء هو مخالف للجنس الذي إليه ينتمي الإحداث بمعناه الخاص . § ٤ - يبقى إذن أن يكون التدبير ملكة يوقفها على الحق بفعل بمساعدة العقل في جميع الأشياء الحسنة والقيحة بالنسبة للإنسان ، لأن الباعث على الإنتاج هو دائماً مباين للشيء الناتج ، وعلى ضد ذلك غرض الأحداث ليس دائماً إلا الأحداث نفسه ما دام أن الغاية التي يرمى إليها قد تكون إحسان الفعل لا غير .

§ ٥ - هذا يفسر لنا أننا إذا نظرنا إلى "بيركليس" ومن على شاكلة باعتبار أنهم مدبرون فذلك لأنهم أكفاء لتقدير ما هو الحسن بالنسبة لهم وبالنسبة للناس الذين يحكمونهم وذلك هو على الضبط كيف الذي نجده في أولئك الذين نسميهم رؤساء العائلات ورجال السياسة . وإن اشتقاق لفظ الحكمة وحده الذي يشابه اشتقاق لفظ التدبير في اللسان الإغريقي يوضع لنا بقدر الكفاية ما ذا نعني بلفظ التدبير الذي هو متجاة للناس بوجه ما . § ٦ - نعم إنه هو في الواقع الذي يعصم أحكامنا ويدعمها في هذا الصدد . حينئذ اللذة والألم لا يهدمان ولا يقوضان جميع

- الجنس الذي ينتمي إليه الإنتاج - راجع في الباب السابق نظرية الفن .

§ ٤ - لأن الباعث على الإنتاج - هذا المعنى ليس نتيجة لازمة للعاني التي سبقت .

§ ٥ - وإن اشتقاق لفظ الحكمة وحده - قد اضطررت إلى ترجمة هذه النقطه بالمعنى لا باللفظ لتصير

مفهومة في اللغة الفرنسية التي ليس فيها تقريب الاشتقاق ممكناً .

§ ٦ - اللذة والألم - ملاحظة جيدة التور يمكن المرء أن يحققها على نفسه وعلى غيره .

مدارك عقلنا . إنهما لا يمتعنا مطلقا من أن نفهم مثلا أن مثلنا زواياه تساوى قائمتين أم لا . غير أنها تزعم أحكامنا فيما يتعلق بالفعل الأخلاقى . فان أصل الفعل الأخلاقى مهما كان هو دائما العلة الغائية التى من أجلها نصمم على الفعل . غير أن هذا المبدأ يبطل ظهوره فورا فى الحكم الذى تؤثر فيه اللذة أو الألم ويهدمناه . فان العقل لا يرى بعد حينئذ أن الواجب هو تطبيق هذا الأصل وأتباعه فى سلوكه كله وفى اختياراته لأن الرذيلة تهدم فى نفوسنا الأصل الأخلاقى للفعل . فيلزم إذن بالضرورة الاعتراف بأن التدبير هو ذلك الكيف الذى بقيادة الحق والعقل يعين سلوكنا فيما يتعلق بالأشياء التى يمكن أن تكون صالحة للإنسان . § ٧ - فى الفن يمكن أن توجد درجات للفضيلة أما فى التدبير فلا . وفوق ذلك فان فى الفن هذا الذى يتخذ برضاه مفضل على ذاك الذى يتخذ من حيث لا يريد . أما فى التدبير فالأمر على الضد كما هو الحال فى سائر الفضائل الأخرى . وبالنتيجة فالتدبير فضيلة

- فيما يتعلق بالفعل الأخلاقى - أضفت هذه الكلمة الأخيرة التى ظهورها أنها ضرورية .

- أصل الفعل الأخلاقى - أضفت الكلمة الأخيرة لبيان المعنى الذى هو مطلق .

§ ٧ - فى الفن يمكن أن توجد درجات - ويظهر أنه يمكن أن توجد درجات كذلك فى التدبير مادام أنه يمكن أن يكون المرء قليل التدبير أو كثيره .

- للفضيلة - أو النبوغ .

- أما فى التدبير فلا - يرى أرسطو أن يكون الأمر على اطلاعه فإما أن يكون المرء مدبرا وإما أن

لا يكون .

- فالأمر على الضد - وهو كذلك فى الواقع من وجهة النظر الأخلاقية . خير للمرء أن يرتكب الخطيئة

غير عالم من أن يفعل الشر وهو عالم به كل العلم . والأمر على الضد من ذلك فى الفن يمكن أن يكون المرء

فانا عظيما إذا أساء العمل بغية أن يسبه .

وليس فنا البتة . § ٨ - ولما كان في النفس جرآن موصوفان بالعقل فالتدبير هو فضيلة ذلك الجزء الذي لا نصيب له إلا الرأي . لأن الرأي كالتدبير ينطبق على كل ما يمكن أن يكون على غير ما هو كائن أي على كل ما هو ممكن وجوده كما هو ممكن علمه . ومع ذلك لا يمكن أن يقال إن التدبير هو وضع يصاحبه العقل بدليل أن الوضع يمكن أن يزول بالنسيان في حين أن التدبير لا يزول ولا ينسى أبدا .

- وليس فنا البتة - - المقابلة ليست واضحة تمام الوضوح لأن معنى الفن لم يحدد بجملا .

§ ٨ - جرآن موصوفان بالعقل - راجع ما سلف ك ١ ب ١١ ف ١٩

- لا نصيب له إلا الرأي - راجع الأول طبقا الثاني ك ١ ب ٣٣ ص ١٧٩ من ترجمتنا .

- وضع يصاحبه العقل - بل هو كيف وعادة وليس خاصة طبيعية .

## الباب الخامس

في العلم وفي الفطنة - الفطنة او الفهم هو الملكة التي تعرف مباشرة المبادئ غير القابلة للايضاح - الحكمة  
 او الحدق الكامل يجب أن تعتبر أرقى درجات العلم ، فهي تسمو على الخبرات الانسانية والمنافع الشخصية .  
 "فيد پاس" "فولقيليط" "أقزأغور" و "طاليس" - التدبير الذي هو عمل محض يجب على  
 الخصوص أن يكون على معرفة بالتفاصيل والواقعات الخصوصية .

§ ١ - أما العلم فقد قلنا إنه ادراك الأشياء الكلية والأشياء واجبة الوجود. وإن  
 هناك مبادئ لكل القضايا التي يمكن إيضا حها ولكل علم أيا كان ، لأن العلم مقترن دائماً  
 بالفكر (المنطقي) أما المبدأ ذاته لما قد علم بمساعدة العلم فلا يمكن ان يكشفه لنا العلم ولا الفن  
 ولا التدبير لأن من الجهة الواحدة موضوع العلم يمكن أن يوضع ومن الجهة الأخرى  
 الفن والتدبير لا ينطبقان إلا على الأشياء التي يمكن أن تكون على خلاف ما هي كائنة .  
 أما الحكمة فانها لا تنطبق البتة هي أيضا على المبادئ التي من هذا القبيل ، ذلك لأن  
 الحكيم في بعض الأحوال يستطيع حتما أن يعطى إيضاحات عما يفكر . § ٢ - غير  
 أنه إذا كان الحال ، بالنسبة للأشياء التي لا يمكن أن تكون خلافا لما هي كائنة بل  
 بالنسبة للأشياء التي يمكن أن تكون خلافا لما هي كائنة أعني الأشياء الواجبة  
 الوجود والممكنة ، أن الملكات التي بها نصل الى الحق ولا نفضله أبدا هي العلم والتدبير  
 والحكمة والفطنة ، وإذا كان فوق ذلك ليس ولا واحد من الثلاث الملكات الأولى

- الباب الخامس - في الأدب الكبير ك ١ ب ٣٢ وفي الأدب الى أويديم ك ه ب ٦

§ ١ - فقد قلنا - آفا في ب ٢ ف ٢

§ ٢ - الملكات التي بها نصل الى الحق - راجع الأنولوجيا الثالث ك ٢ ب ١٩ ص ٢٩٠ من ترجمتي .

وكتاب النفس ك ٣ ب ٣ وأوائل ما وراء الطبيعة ( الميتافيزيقا ) .

أى التدبير والحكمة والعلم يمكنه معرفة المبادئ، فيبقى أن الفهم هو وحده الذى يختص بالمبادئ ويضهما .

§ ٣ - أما الحنق الحاذق الذى يبدو مظهره فى الفنون فانتا لا نسندة إلا الى أولئك الذين يمارسون كل واحد من تلك الفنون على أكمل وجه . على هذا يسمى "فيدياس" نحانا حاذقا و"فولقليط" مصورا حاذقا، وانا لا زريد أن معنى هنا بلفظ الحنق الحاذق شيئا أكثر من النبوغ السامى فى الفن . § ٤ - فن الناس، وهم نادرون ، من نعتبرهم حكاء حذقة بوصف عام لا حذقة فى أشياء بعينها على جهة خاصة بل حذقة محضا بلا قيد كما قال هوميروس فى "مرجيتيس" .

"ان الآلهة لم تجعله نحراانا حاذقا" .

"بل لم تجعله إلا رجلا حاذقا واسع الحول" .

على ذلك فن الواضح أن الحنق الحاذق أو الحكمة معتبرة أنها أعلى درجة للكمال

- فيبقى أن الفهم هو وحده - هذه الجملة تكاد تكون بحروفها فى الأنولو طبقا لثانى ك ٢ ب ١٩

ف ٨ ص ٢٩١

§ ٣ - أما الحنق - لقد أنشأ هنا أكثر الناشرين بابا جديدا خاصا بنظرية الحكمة .

- الحنق الحاذق - عبارة المتن "أما الحكمة" ولم استعمل هذا اللفظ لأن له فى لنتنا (الفرنسية) معنى آخر . أما اللغة الاغريقية فانها على ضد ذلك يطلق فيها الاسم بعينه على عقبة أمثال "فيدياس" وعقبة أمثال "أقزاغور" . وفى هذا من التنظيم ما فيه والظاهر أن أرسطو يعترف به .

- نحانا ... مصورا - الفرق فى اليونانية واضح وإن اللفظ الذى يستعمله أرسطو لأجل "فيدياس" يمكن أن يدل على المهندس الممارى والتحات مما .

§ ٤ - "هوميروس" فى "مرجيتيس" . معلوم أن هذه القصيدة مفقودة ولم يبق منها إلا ثلاث قطع إحداها هذه وهى أطولها . راجع هوميروس طبعة "فيرمين ديدرو" ص ٨٠ .

- الحنق الحاذق أو الحكمة - وضعت الكلمتين لأحصل قوة الكلمة اليونانية .

للجمال في جميع الأشياء التي يمكن الانسان أن يعلمها . § ٥ - فيلزم الرجل الحاذق والحكيم حقا أن لا يقتصر على معرفة الحقائق التي تنفرع عن المبادئ الأولى ، بل يلزمه أن يعلم أيضا حق العلم المبادئ أعيانها . وينتج من هذا أن الحكمة هي مركب من الفطنة والعلم ، ويمكن أن يقال انها العلم بالأشياء العليا وانها قابضة على ناصية جميع العلوم الأخرى . والواقع ان من السخافة الاعتقاد بأن علم السياسة أو التدبير السياسي هو أسمى العلوم جميعا إن لم يقترن بهذا الاعتقاد اعتقاد أن الرجل الذي تشغله السياسة هو أفضل رجل في العالم . § ٦ - غير أن بعض النعوت كالسليم والطيب مثلا يمكن أن تتغير تبعا للوجودات المختلفة التي تنطبق عليها ، وحيثذ يمكن أن تكون في الناس غيرها في الأسمالك في حين أن الأبيض والمستقيم ، في نظم معان آخر ، هما دائما الأبيض ودائما المستقيم . على أنه قد اصطلح على أن الحكيم هو دائما حكيم وأن الذي ليس إلا مدبرا يمكن أن يتغير تبعا للأحوال . فانه كلما عرف رجل أن يميز منفعته في جميع الأشياء التي تمسه شخصيا سمي مدبرا ومال الناس إلى أن يهدوا إليه الأشياء التي من هذا القبيل . بل قد يماوزون هذا الحد إلى أن يطلقوا هذا الوصف على بعض الحيوانات التي بلوح عليها البصارة بالأشياء التي تتعلق بحفظ وجودها الخاص . § ٧ - وعلى جملة من القول فبديهي أن السياسة والحكمة لا يمكن أن تشبه إحداهما بالأخرى . فاذا عني بالحكمة تمييز المرء لمنفعته الخاصة ومصالحته الذاتية فيلزم إذن الاعتراف بعدة أنواع مختلفة للحكمة . وبالبدئية لا يمكن أن توجد حكمة

§ ٥ - مركب من الفطنة والعلم - ويمكن أن يزداد على ذلك أن الحكمة هي عملية أصلا .

- أسمى العلوم جميعا - ذلك مطابق للذهب المقرر في أول هذا المؤلف راجع ك ١ ب ١ ف ٩

§ ٦ - بعض النعوت كالسليم ... في نظم معان آخر - زدت هذه التفاصيل لايضاح فكرة المتن .

§ ٧ - فاذا عني بالحكمة - على رأى أرسطو ليس هناك إلا التدبير .

واحدة بعينها تطبق على ما هو مفيد وحسن لجميع الموجودات . بل هي تختلف بالنسبة لكل منها إلا أن يراد التمشي إلى تقرير أن الطب أيضا هو واحد بالنسبة لجميع الموجودات بلا تمييز . على أنه لا يهم شيئا أن يدعى أن الانسان هو أكل الكائنات، لأنه يوجد كثير من الكائنات الأخرى التي طبيعتها أقدس من طبع الانسان . مثال ذلك الأجرام الزائفة التي يتكوّن منها العالم .

§ ٨ - ولكن لنعود إلى ما بدأتاه نقول إن من الجلي أن الحكمة هي اقتران العلم بالفهم مصروفا إلى كل ما هو بطبعه أعجب وأسمى . من أجل ذلك يسمى "أفزاغور" و"طاليس" وأشباههم حكاء لا مدبرين فقط لأنهم يُرون على وجه العموم جهلاء كل الجهل بمنفعتهم الخاصة، يُرون متقدمين جدّا في كثير من الأشياء غير ذات الفائدة مباشرة وإن كانت عجيبة عسرة الفهم بل قدسية غير أنها لا يمكن استخدامها في نفع ما .

- هي تختلف بالنسبة لكل منها - يظهر على ضد ذلك أن خاصة الحكمة هي أنها تشمل مجموع الأشياء .  
- تقرير أن الطب - لا شك في أن هذا التشبيه على شذوذه محبوب ليناسب ما قاله أرسطو آقا عن نعت السليم والطيب .

- على أنه لا يهم شيئا - كل هذه المعاني مختلطة وغير منسقة بعضها مع بعض . ومن الغريب أن يحط أرسطو منزلة الانسان الى أنزل من منزلة الكواكب . إذ يظهر له أن طبيعتها أقدس من طبيعتنا . وهذا يناقض ما قاله آقا عن تفوّق الانسان .

§ ٨ - الحكمة هي اقتران - يود أرسطو الى الفكرة التي بينها آقا .

- حكاء - ذلك ليس فقط لعلهم ولكن لأنهم أيضا سبروا غور الحياة كما أوغلوا في العلم .  
- جهلاء كل الجهل بمنفعتهم الخاصة - في السياسة ك ١ ب ٤ ص ٤٠ من ترجمتي يروي أرسطو طرفا من حال "طاليس" يدل على حذقه العمل . أما "أفزاغور" فلا يخفى اعتداد سقراط وأفلاطون به وكيف يتكلم عنه أرسطو نفسه في ما وراء الطبيعة ك ١ ب ٣ ص ٩٨٤ من طبعة برلين .



لأن هذه العقول الكبيرة لا تبحث عن المنافع الانسانية البحتة . § ٩ - أما التدبير فعلى ضد ذلك لا ينطبق إلا على الأشياء الانسانية المحضة والتي فيها تكون المعادلة ممكنة لدى العقل الانساني لأن الموضوع الأصلي للتدبير إنما هو كما يظهر إحسان المعادلة بين الأشياء . ولكنه أبدا لا يعادل في الأشياء التي لا يمكن أن تكون خلافا لما هي كائنة، ولا في الأشياء التي ليس فيها غرض معين يُرمى إليه، أعنى خيرا يمكن أن يكون موضوعا لفاعليتنا . وعلى وجه عام مطلق فان الانسان الذي يمكن أن يقال عليه رجل رشد ونصح هو ذلك الذي يعرف أن يجد بالفكر المعصوم من الخطأ ما هو أحسن ما تفعله الانسانية بالأشياء التي تحت تصرفها .

§ ١٠ - إنما لا يقتصر التدبير على مجرد العلم بالصيغ العامة، بل يلزم أيضا أن يعلم بجميع تصرف الأمور الجزئية لأن التدبير عملي، إنه يعمل والعمل يرد بالضرورة على الأشياء التفصيلية . من أجل ذلك كان بعض الناس الذين لا يعلمون شيئا هم غالبا أفضل وأقبل للعمل من الذين يعلمون . ذلك هو السبب في رجحان الذين نصيبهم التجربة، مثال ذلك لنفرض أن واحدا يعلم أن اللحوم الخفيفة سهلة الهضم طيبة ولكنه يجهل ما هي بالضبط اللحوم الخفيفة فليس هذا هو الذي يعيد الصحة للريض . بل أولى منه بهذا ذلك الذي يعلم أن لحوم الطير على الخصوص خفيفة وصحية، هذا هو الأولى بالنجاح . فالتدبير هو عملي محض وبالنتيجة يجب أن يجمع بين رتبي المعرفة هاتين وعند التمييز يجب أن يكون لديه المعرفة بالجزئيات والتفاصيل، لأنه يمكن أن يقال إن هذه المعرفة الأخيرة هي في هذا الصدد كالعلم الأساسي .

§ ٩ - أما التدبير فعلى ضد ذلك - راجع نظرية التدبير آقاب ٤ ف ١ وما بعدها .  
 § ١٠ - لأن التدبير عملي - يظهر أن الحكمة هي كذلك أيضا وإلا اختلطت بالعلم -  
 -رتبي المعرفة هاتين - أعنى المعرفة العامة والمعرفة الخاصة .

## الباب السادس

علاقة التدبير بعلم السياسة - أنه لا يختص إلا بالفرد ويرتب منافع الشخصية على ما ينبغي - المنفعة الفردية لا يمكن أن تنفصل عن منفعة العائلة ولا عن منفعة المملكة - لا يمكن الشبهة أن تكون مدبرة لأن التدبير إنما يتم للره بالتجربة الطويلة - التدبير لا يمكن أن يشبه بالعلم وإنه لأقرب الى الاحساس .

§ ١ - في حقيقة الأمر علم السياسة والتدبير هما استعداد أخلاقي واحد بعينه ، ولكن صورة وجودهما ليست واحدة . فانه في العلم الذي يدبر المملكة يمكن التمييز بين هذا التدبير ، الذي لكونه أساسيا ومنظما لسائر الأشياء يقنن القوانين ، وبين ذلك التدبير الآخر الذي بانطباقه على الحوادث الجزئية قد أعطى الاسم العام الذي يطلق على الاثنين جميعا وسمى السياسة . إن علم السياسة هو عملي وفكري معا لأن الأمر العالي ينص على العمل الذي يجب على المدني أن يأتيه . وهذا إنما هو الحد الأدنى للعلم . فأولئك الذين يصدرون الأوامر العالية هم وحدهم في نظر العامي رجال السياسة لأنهم وحدهم هم في الواقع الذين يعملون كالتقنيين الأصاغر الذين هم ملزمون بأن يباشروا العمل بأيديهم . § ٢ - وهناك فرق آخر هو أن التدبير ينطبق خصوصا على الفرد نفسه وعلى واحد فقط ويحتفظ مع ذلك بالاسم العام للتدبير . غير أنه على حسب جهات تطبيقه يكون إما الاقتصاد أعني

- الباب السادس - في الأدب الكبير ك ١ ب ٣٢ وفي الأدب الى أويدي ك ٥ ب ٦

§ ١ - ومنظما لسائر الأشياء - انه التشريع الذي يمكن في الواقع تمييزه عن العمل أى تصريح الأمور الذي يظهر أن أرسطو لا يهتم به كثيرا .

§ ٢ - فرق آخر - واقى ولكنه كان من شأنه أن يحمل أرسطو على أن لا يخلط بين التدبير والسياسة وان كانت السياسة في الواقع اذا خلت من التدبير لا تكون سياسة بعد .

- الاقتصاد أعني ... - ترجمت الكلمة اليونانية بجملة .

حكومة العائلة وإما التشريع وإما السياسة التي فيها يمكن أيضا التمييز بين جزمين مختلفين الجزء الذي يوازن في المسائل السياسية والجزء الذي عليه إقامة العدل . § ٣ - حيثند معرفة المرء إدراك منفعتة الشخصية هو نوع من المعرفة التي بينها وبين علم السياسة فرق كبير . فان الذي يعلم بالضبط ما يخصه ويدأب في الاستغال به يعتبر مدبرا ، في حين أن السياسيين رجال الحكومة عليهم العناية بالمنافع المتباينة فضل تباين . وهذا هو الذي حمل "أورفيد" على أن يقول في إحدى قطعه :

« أتراني كنت إذن مدبرا أنا الذي استطعت أن أعيش عيشة رغد وأستمع »  
 « - كما يستمتع الحكيم الخامل المزوى في أواخر الصفوف - بهذه النعم الكبرى »  
 « التي أنعمت على بها السماء ، لكن هؤلاء الطاعون الذين يتهبون أنفسهم الى هذا »  
 « الحد أولئك يتولى المشتري عقابهم ... »

وإن الذين يسمون مدبرين لا يسعون إلا الى نفعهم الشخصي . يراهم الناس بفعلهم هذا يقوون بالواجب عليهم . وعلى هذا الرأي تسبى شهرتهم بالتدبير . ومع ذلك يمكن أن يقرر أن المرء لا يستطيع أن يكفل منفعتة الخاصة بدون العائلة ولا بدون المملكة . على أنى أضيف إلى هذا أن معرفة المرء إدارة أشغاله الخاصة شيء خامل ويستدعى التفاتا كبيرا . § ٤ - والدليل على ما أقول هنا هو أن الشبان

§ ٣ - فرق كبير - حيثند لا ينبغي تقريب التدبير من السياسة إلى هذا الحد .

- "أورفيد" في إحدى قطعه - الفيلوديت التي لم تصل إلنا . راجع "أورفيديس قراجاتا"

طبعة فيرمين ديدروس ٨١٠

- بدون العائلة ولا بدون المملكة - وبالنتيجة فالتدبير الحقيقي لا يخصص فقط في اشغال المرء

يستطيعون جدًا أن يكونوا مهندسين ورياضيين بل يستطيعون أن ينبغوا في هذا النوع من العلوم ولكنه لا يكاد يوجد، فيما يظهر، شاب يمكن أن يكون مدبراً . والسبب في هذا بسيط وهو أن التدبير لا ينطبق إلا على الحوادث الجزئية وأن التجربة وحدها هي التي تعرفنا إياها والشاب ليس مجزباً لأن الزمان وحده هو الذي يوجد التجربة . § ٥ - يمكن أن يتساءل أيضاً بهذه المناسبة كيف يصح أن صنياً يمكن أن يصير رياضياً وهو لا يمكن أن يكون حكيماً ولا مضطهما بقوانين الطبيعة . أفلا يمكن أن يقال إن سبب هذا هو أن الرياضيات علوم عقلية أما علم الحكمة وعلم الطبع فانها تتلقى مبادئها من المشاهدة والتجربة ؟ أولاً يمكن أن يزداد على هذا أن الشبان في هذه العلوم الأخيرة لا يمكن أن يكون لهم آراء شخصية وأنهم إنما يكررون ما يعلمون إياه . أما في الرياضيات فلا شيء . يخفى عليهم من الحقيقة ؟ § ٦ - ويمكن أن يقال فوق ذلك إن الخطأ بالنسبة للأشياء التي يعادل المرء فيها قد يقع إما في المبدأ العام الذي يتبعه وإما في الحالة الجزئية التي هو بصدها . على هذا مثلاً يمكن أن يضل إما باعتقاده أن المياه الثقيلة مضرّة في الشرب وإما باعتقاده أن ماء بعينه يستعمله مضر بالصحة وتقبل .

§ ٧ - حينئذ يكون جلياً أن التدبير ليس هو العلم لأنى أكرر أن التدبير لا يتناول إلا الحد الأدنى والأخير لسلم المراتب وهذا الحد هو الأمر الجزئى الذى يجب على

§ ٥ - بهذه المناسبة - زدت هذه الكلمات لأبرر هذا الاستطراد الذى لا يظهر أنه متسق مع

ما قبله .

§ ٧ - حينئذ يكون جلياً - المعنى صحيح ولكنه لا يصح أن يكون نتيجة للإيضاحات السابقة .

- الحد الأدنى والأخير - في حين أن العلم على ضد ذلك يطلب دأماً أن يرقى إلى الحدرد الام .

المرة أن يأتيه § ٨ - كذلك التدبير مقابل أيضا للفهم لأن الفهم ينطبق على النهايات أي الحدود التي لا محل فيها للفكر في حين أن التدبير ينطبق على الحد الأدنى الذي بالنسبة إليه لا محل للعلم بل لمجرد الاحساس . متى أقل الاحساس فلا أعني الاحساس بالأشياء الفردية المحضة، بل أعني هذا النوع من الاحساس الذي يجعلنا نشعر مثلا في الرياضيات بأن آخر عنصر في الأشكال المستوية هو المثلث الذي يضطر الى الوقوف عنده . فانه إلى هذا النوع من الاحساس ينصرف على الأكثر التدبير ولو أنه في هذا يكون نوعا مخالفنا أيضا .

§ ٨ - الفهم ينطبق على النهايات - أي على المبادئ البدئية بذاتها التي هي عناصر كل ايضاح وليس من الممكن الصعود الى ما وراءها . راجع الأنولوجيا الأخير ك ٢ ب ١٩ وكتاب النفس ك ٣ ب ٤ - هذا النوع من الاحساس - ليس تعبير أرسطو محكما على رغم ما أتاه من التخفيف . فان الإحساس لا دخل له في الرياضيات .

## الباب السابع

في المعادلة - مميزات المعادلة الحكيمة - أنها تخالف العلم - أنها تقتضى دائما بحثا وتقديرا - أنها ليست أيضا مصادفة ولا رأيا مجزدا - تعريف المعادلة الحكيمة - أنها حكم قويم منطبق على ما هو نافع حقيقة - أنها يمكن أن تكون مطلقة أو مقيدة .

§ ١ - لا ينبغي أن يشبه الفحص بالمعادلة ولو أن المعادلة فحص شيء ما . لكن ما هي مميزات معادلة طيبة حكيمة ؟ أعلم هي بنوع ما أم رأى أم مصادفة سعيدة أم شيء آخر غير ذلك ؟ ذلك ما يلزمنا درسه .

§ ٢ - بديا إنها في الحق ليست علما ما دام أنه لا حاجة بعد بمن يعلم إلى البحث ، غير أن معادلة مهما كانت طيبة وحكيمة هي دائما معادلة ، وإن الذي يعادل يبحث أيضا ويحسب . كذلك لا يمكن أن يقال إن المعادلة الحكيمة هي مصادفة سعيدة ولقيا موفقة ، لأن اللقيا الموفقة التي يلقاها العقل لا تقبل فكرا البتة . بل هي شيء وقفي ، أما المعادلة فإن المعادل ينفق فيها على الغالب زمنا طويلا . وأنه ليقال عادة إنه إذا لزم الإنسان أن يعجل بتنفيذ ما صمم عليه بعد المعادلة ، لزمه أن يعادل بآناة وإحكام . § ٣ - إن ذكاء العقل هو أيضا شيء غير المعادلة الحكيمة فإنه

- الباب السابع - في الأدب الكبير ك ٢ ب ٣ وفي الأدب إلى أوفيد ك ٥ ب ٧

§ ١ - معادلة طيبة وحكيمة - اضطرت أن أضع هذين النعتين لأحصل الكلمة اليونانية بكل قوتها .

§ ٢ - لا حاجة بعد بمن يعلم إلى البحث - لأنه قد وصل إلى العلة واستوفى العقل من الرضا حظه .

§ ٣ - ذكاء العقل - أو حضور الذهن . راجع الأنطولوجيا الأخير ك ١ ب ٣٤ ص ١٨٥

من ترجمتي .

يقرب كثيرا من اللقيا الموقفة . كذلك لا تشبهه المعادلة بمجرد الرأى . لكن لما أن الذى يسمى المعادلة يتخضع ويضل سواء السبيل فى حين أن الذى يحسنها يعادل بحسب العقل القيم يمكن أن يقال إن المعادلة الحكيمة هى نوع من التعديل والتقويم الذى ليس هو تقويم العلم ولا تقويم الرأى . بديا إن العلم لا حاجة به لأن يقوم خصوصا لأنه لا يضل بل الحق هو تصحيح الرأى فان المرء يكون قد قرر فى عقله الشئ الذى هو موضوع الرأى ومع ذلك نظرا الى أنه لا يمكن أن تكون معادلة حكيمة بدون الفكر فيبقى اذن أنها عمل فكرى للعقل لأنه ليس تقريرا تاما بعد . ومن جهة أخرى فالرأى ليس كذلك فخصا من جانب العقل فانه أشبه بتقرير مضبوط قدر الكفاية فى حين أن هذا الذى يعادل حسنا أو سيئا يفحص دائما شيئا ما ويوازن بالتفكير . § ٤ - وعلى جملة من القول فان المعادلة الحكيمة الطيبة هى على نوع ما تقويم للإرادة وللمعادلة البسيطة . ثم لأجل فهمها حق الفهم قد يلزمنا أن ندرس أولا ما هى المعادلة فى ذاتها ، وعلى ما ذا تنطبق . الا أن لفظ التقويم هذا يمكن أن يطلق على معان شتى ومن البين أن جميع هذه الاطلاقات التى له ليست موافقة هنا . فان الفاجر والشيرير يمكنهما أن يجدا بالفكر الذى يعانيانه الحل الذى تصديا الى كشفه . وبالنسبة لمعادتهما قد تكون مليئة بالاستقامة على رغم الشر العظيم

- بمجرد الرأى - كل المعانى الآتية دقيقة وفى الغالب خفية كما نبه الى ذلك جميع المفسرين . على أنها مع ذلك بعيدة عن الموضوع الذى يباله أرسطو هنا . وهذا الاستطراد يظهر أنه غير ضرورى بقدر ما هو طويل .

§ ٤ - للمعادلة البسيطة - اضطرت الى هذا التكرار لوجوده فى المتن .

- إلا أن لفظ التقويم هذا - استطراد جديد ، على أن المثل الذى يصره أرسطو موضع لفكرته تمام التوضيح . فان الفرض الذى يقصده الفاجر ردى . ولكن فكره للوصول اليه حسن جدا .

الذى يميزانه عليهما . والظاهر أن نتيجة المعادلة الحكيمة يجب أن تكون دائماً شيئاً حسناً مادامت المعادلة الحكيمة هي استقامة المعادلة التي تكشف الخير وتبلغه .

§ ٥ - لكن من جهة أخرى يمكن الانسان أيضاً بلوغ الخير حتى بالفكر الفاسد وأن يلقي بالضبط ماذا كان يلزم فعله بدون أن يسلك الطريق المشروع . حينئذ الحد الوسط فاسد و بالتبع لا يكون هذا هو المعادلة الحكيمة مادام أنه ولو أن الغرض قد أصيب إلا أنه مع ذلك لم يسلك الطريق الذى كان يلزم سلوكه . § ٦ - وفوق ذلك فان هذا ينفق زمناً أكثر مما ينبغى فى المعادلة وذلك على ضد ذلك يقتر قراره فى لحظة مع أنها يتجحان جميعاً . وما هذه بالمعادلة الحكيمة لا من أحد الطرفين ولا من الآخر . انما هى فيما يتعلق بمنافعنا الاستقامة فى تمييز الغرض الذى يجب أن نرى اليه والوسيلة التي يوافق اتخاذها والزمن الذى فيه يجب أن نعمل . § ٦ - وآخراً قد يمكن أن يقرر المرء قراراً إما بصفة مطلقة وعامة وإما بصفة خاصة لغرض جزئى . فالمعادلة الحكيمة على الاطلاق هى تلك التي ترتب سلوك الانسان وفق الغاية العليا والمطلقة للحياة الانسانية ، والأخرى هى تلك التي لا تقرب إلا على الغرض الجزئى الذى ترى اليه . لكن اذا كانت المعادلة الحكيمة آية الناس أولى الفطنة والتدبير فانه ينتج من هذا أن المعادلة الحكيمة هى تقويم الحكم تقويماً مطبقاً على غرض نافع فى نظر التدبير .

§ ٥ - لكن من جهة أخرى - عرضاً عن أن يعترى المرء الشر يمكنه أن يستمر الخير - بل يمكنه أن يصل اليه ولكن الوسيلة التي يتخذها ليست هى التي كان ينبغى أن يتخذها .

§ ٦ - هذا ينفق زمناً أكثر مما ينبغى - ملاحظات حكيمة ولكنها تحليل بلا فائدة هذه المناقشة التي كثرت فيها التكرار .

§ ٦ - الغاية العليا والمطلقة للحياة - راجع فيما سلف لك ١ ب ١ ف ٦ نظرية الخير الأعلى .



## الباب الثامن

في الفطنة أو الفهم ، وفي البلادة - الفطنة لا تشبه بالعلم ولا بالرأى - انها تطبق على الأشياء أعيانها التي ينطبق عليها التدبير ، وانها تظهر على الخصوص في مرة الحفظ وفهم الأشياء - في الذوق السليم .

١٤ - يمكن التمييز أيضا بين الفطنة في فهم الأشياء وبين البلادة ، فهما ملكتان تحملان على تسمية بعض الناس فطنين أذكياء وتسمية آخريين بلداء . الفطنة التي تفهم الأشياء لا يمكن بحال أن تشبه لا بالعلم ولا بالرأى لأنه اذا لم يكن الأمر كذلك لكان جميع الناس بلا استثناء فطناء . بيد أنه لا يمكن أيضا أن تشبه بواحد من العلوم الخاصة ، مثلا بالطب لأنها اذن تستغل بالأشياء التي تتعلق بالصحة ، ولا أن تشبه بالهندسة لأنها اذن تعنى بدراسة خواص المقادير . فالفطنة على المعنى الضيق الذي نعنيه هنا لا تنطبق أيضا على الأشياء الأريضة اللامتغيرة ولا على واحد من الأشياء التي شأنها أن تولد وتهلك . إنها لا تنطبق إلا على الأشياء التي يقع فيها الشك والمعادلة . § ٢ - وعلى ذلك هي تستغل بالأشياء أعيانها التي يشتغل بها التدبير ، ومع ذلك فالفطنة التي تفهم الأشياء والتدبير ليسا ملكتين متماثلتين . فان التدبير هو بنوع ما أمر - ما دام غرضه أن يأمر - بما يلزم إتيانه وما لا يلزم . أما الفطنة

- الباب الثامن - في الأدب الكبير ك ٢ ب ٣ وفي الأدب الى أويديم ك ه ب ٨

§ ١ - في فهم الأشياء - قد زدنا هذه الكلمات لتحصيل كلمة المتن حتى في تركيبها .

- جميع الناس - لأن كل انسان يعلم بعض الشيء ، أو على الأقل له من النور ما يستفيدة من الرأى .

- المعنى الضيق الذي نعنيه هنا - رأيت من الواجب أن أزيد هذه الجملة .

§ ٢ - تستغل بالأشياء أعيانها التي يشتغل بها التدبير - غير أن للتدبير فاعلية في حين أن الفطنة تقتصر على

الفهم دون أن تفعل شيئا .

فهى على ضد ذلك تقادة محضة وتقتصر على الحكم . من ذلك ترى كيف أن فهم الأشياء يشته مع اجادة فهمها ، وكيف أن الناس الذين يسمونهم فُطُنًا هم أولئك الذين لهم فهم تام للأشياء التى تمهم . § ٣ - على أن الفطنة لا تتحصر فى إحراز التدبير أو كسبه بل كما أنه حينما يتعلم الانسان شيئا يقال انه فهمه وإن له به فطنة ما دام أنه يمكنه تطبيق ما لديه من العلم ، كذلك الفطنة لا تتحصر إلا فى استخدام ذوقها السليم أى الرأى فى الحكم على الأشياء التى ينطبق عليها التدبير حينما يسمع المرء آخر يقولها لك والحكم عليها كما ينبى لأن الحكم عليها كما ينبى هو اجادة الحكم فيها . كذلك اسم الفهم أو الفطنة فى اللغة الاغريقية أى اسم هذه الملكة التى تبرر القول على أناس إنهم فُطُنٌ حقا يبع من اسم ادراك الأشياء الذى يظهر عند الحفظ لأتنا كثيرا ما يشته علينا الحفظ بالفهم .

§ ٤ - أما ما يسمى بالذوق ويحمل على أن يقال على الانسان إنه رجل ذوق سليم وإن له ذوقا فذلك هو الحكم القيم الذى يصدره رجل كامل العدالة . والدليل على ذلك أن فى اللغة الاغريقية يطلق لفظان متشابهان تقريبا على الرجل العدل والرجل الذى يوقفه على ميول الأغيار يميل الى العفو عنهم ، لأنه من العدالة ومن التزام ما ينبى فى بعض الأحوال الشعور بالرأفة التى تغفر لخطايا . والفرق الحق لا يكاد يكون إلا الذوق الدقيق القيم للرجل العدل . والذوق القيم للرجل العدل لا يدل إلا على معنى الحق .

§ ٤ - بلفظين متشابهين تقريبا - اللفظان متشابهان ولكن المعنيين مختلفان جد الاختلاف . فقد يكون الرجل عدلا كل العدالة ولا يكون عنده من الرضى شيء . والأمثلة على ذلك ليست نادرة .

## الباب التاسع

جميع الفضائل العقلية ترمى الى غرض واحد - أنها جميعا تنطبق على الأحداث أى على الحدود الدنيا والأخيرة ، وانها على العموم هيات من الطبع ، وأنها لا يمكن أن تكتسب ، وأنها تتكون وتوحد مع السن - الأهمية التي يجب تعليقها برأى الأشخاص المحجوبين والشيوخ .

§ ١ - جميع الملكات التي جئنا على درسها أعنى الذوق السليم والفتنة أو أهلية إحسان إدراك الأشياء والتدبير والفهم ترمى الى غرض واحد . ولا ينبغي أن يكون هذا موضعا للاستغراب متى شوهد أنه يقال على الأفراد أعيانهم بلا تفریق إن لهم ذوقا سليما وفهما أو إنهم مدبرون وفتن . كل هذه الملكات تنطبق في الواقع بلا تمييز على الحدود النهائية والأفعال الجزئية . فمتى أبدى المرء حكما في الأشياء التي هي في دائرة التدبير فذلك أنه فطن وأنه سليم الذوق وأنه عند الحاجة يتبها له أن يكون رعوفا غفارا . لأن مناحى العدالة والرعاية هي تلك التي ينحوها جميع الرجال الأخيار حقا في علاقاتهم مع غيرهم من الناس .

- الباب التاسع - في الأدب الكبير ك ه ب ٩

§ ١ - أهلية إحسان فهم الأشياء - تفسير للكلمة السابقة .

- الفهم - هذه الفروق ليست بالضرورة ظاهرة في اللغة الفرنسية كما هي في اللغة الاغريقية . ومن الصعب مثلا التفریق بين الفتنة وبين الفهم إلا أن يكون الفهم أوسع مدولا . ولكنه يتلخص من هذا ومن الايضاحات السابقة أن أرسطو لا يكاد يترف إلا بأربعة أو خمسة من الفضائل العقلية .

- على الحدود النهائية - ان أرسطو يفسر هو نفسه هذه العبارة بأن قال إنه يعنى بالحدود النهائية الأفعال الخصوصية . على أن هذا ظاهر المناقضة لجميع النظريات الأخرى على الفهم الذي هو ينطبق دائما وبوجه الاختصاص على الحدود الأرفع ما يكون أى على المبادئ . ويظهر أن أرسطو يشعر فيا سبل بهذا التناقض من غير أن يجتنبه . ما دام أنه سيضطر الى أن يقول إن الفهم يمكن أيضا أن ينطبق أيضا على الحوادث الخصوصية .

- يتبها له أن يكون رعوفا غفارا - هذا تكرار لأثر الباب السابق .

٢ § - كل الأفعال التي نأتيها لا تنطبق البتة إلا على الأحداث الجزئية أى على الحدود النهائية وهي على الخصوص ما يجب أن يعرف الرجل الموصوف بالتدبير .  
 الفطنة التي تفهم الأشياء شأنها كشأن النوق السلم تختص فقط بالأشياء التي فيها يجب أن نعمل وهذا هو ما أسميه الحدود الأخيرة والنهائية . § ٣ - أما الفهم فانه ينطبق على النهايات في كلا الاتجاهين لأن الفهم يمكن أن يسلك أيضا إلى الحدود العليا والأولى وأن ينزل الى الحدود الدنيا وذلك ما لا يستطيع الفكر إتيانه . حينئذ في الاستدلالات يعتبر الفهم الحدود غير القابلة للتغيير والأولى ، في حين أن الفكر باشتغاله بالأحوال التي هي محل للامضاء لا يعتبر إلا الحد الأخير أى الممكن والقضية الأخرى التي تستفزع عن قضية أعلى منها . ذلك بأن هذه القضايا الدنيا هي الأصول أنفسها والعلل للغرض الذي يتبعه المرء في فعله ما دام أن الكلي ليس أبدا إلا نتيجة الأحداث الجزئية .  
 § ٤ - فيلزم إذن أن يكون لدى المرء الشعور بدياً بهذه الأحداث وهذا الشعور هو الذي يكون بعد ذلك الفهم . وذلك هو السبب في أن هذه الملكات التي تكلمنا عليها يظهر أنها محض هبات من الطبع . فليس البتة الطبع هو الذي يصير المرء عالماً

٢ § - أى على الحدود النهائية - زدت هذا التفسير طبقاً لما قد قرر فيما مضى ولما سيجي .

٣ § - في كلا الاتجاهين - هذا مناقض مناقضة صريحة لأذهب المقرر في الأنولوجيا الأخير وفي كتاب النفس . فلي حسب هذا المذهب يكون الفهم ينطبق فقط على المبادئ .

- القضية الأخرى - أى الصغرى التي تخرج من الكبرى والتي ليست إلا حالة جزئية من حالاتها .

- نتيجة للأحداث الجزئية - راجع نظرية تكوين الكلي في الأنولوجيا الأخير ك ٢ ب ١٩ ص ٢٩١

من ترجمتى .

٤ § - فإن هذا الشعور - لم يستخرج أرسطوفى " الأنولوجيا الأخير " الكلي من الاحساس بمثل

هذا الوضوح . أو بعبارة أخرى أنه هناك لم يعط الاحساس من الأهمية ما أعطاه هنا .

- محض هبات من الطبع - وهذا فرق أساسى يفصلها عن الفضائل الأخلاقية فان هذه الأخيرة هي

على الخصوص نتيجة المادة .

وحكيا لكنه هو الذى يعطينا سلامة الذوق ونفوذ العقل والفهم . § ٥ - والذى يثبت هذا هو أننا نذهب إلى حد الاعتقاد أن هذه الملكات تقابل الأسنان المختلفة للحياة . نعتقد أن هذه السنّ بعينها أو تلك نصيبها الفكر والحكم كما لو كان الطبع وحده في نظرنا هو القادر على أن يجيونا إياها . ومن أجل ذلك أيضا كان الفهم أصلا وغاية معا لأن هذين هما العنصران اللذان يتفرع عنهما الاستدلالات واللذان عليهما تطبق .

نتيجة أخرى من هذا هي أنه يلزم الاهتمام كذلك بإيضاحات أولى التجربة والسنّ والتدبير وبارائهم مهما كان الدليل لم يقدّم عليها كما يلزم الاهتمام بأولى الاستدلالات قسطا من النظام، لأنهم لهم باصرة التجربة بها يستكشفون المبادئ ويرونها .

§ ٦ - هاك ما كنا نريد أن نقوله لإيضاح طبع الحكمة والتدبير ولتبيين الأشياء التي عليها ينطبق أحدهما والآخر ولنظهر أن كليهما هو الفضيلة الخاصة بجزء مختلف من النفس .

§ ٥ - ومن أجل ذلك أيضا - يظهر أن هذه الجملة ليست هنا في محلها . ويظهر أنها تقطع سلسلة المعاني التي ستمتلث في الجملة التالية .

- نتيجة أخرى - هذه الجملة ردف للجملة التي قبل الأخيرة وليست ردفًا للأخيرة . على أنت المعنى في غاية الاحكام .

- باصرة التجربة - تصير حسن جميل .

§ ٦ - طبع الحكمة والتدبير - هذا التلخيص لا يشمل إلا فضيلتين عقليتين في حين أن أرسطو يعدد من هذه الفضائل أكثر من ذلك .

## الباب العاشر

في المنفعة العملية للفضائل العقالية - المقارنة بين الحكمة والتدبير - الحكمة ليس غرضها الأصل السعادة -  
التدبير يبصر المرء بوسائل الوصول الى السعادة لكن في الحقيقة لا يصيرها أشد كيدا في الحصول عليها -  
ومع ذلك فان الحكمة والتدبير هما كالفضيلة يساعدان المرء في الحصول على السعادة بأن يتخذ للمجهود غرضا  
ممدوحا - في الحذق في سلوك الحياة - علاقته بالتدبير - انه لا تدبير بلا فضيلة .

§ ١ - قد يمكن أن يتساءل أيضا فيم تنفع هذه الكيوف . فان الحكمة لا تعتبر  
البتة الوسائل التي تصير المرء سعيدا لأنها لا تحاول أن تنتج شيئا . أما التدبير فان لديه  
تلك الوسائل إن شئت . لكن لأي غرض يكون بالمرء حاجة إليه ؟ لاشك في أن  
التدبير يطبق على ما يكون حقا وعلى ما يكون جميلا، وفوق ذلك على ما يكون طيبا  
للانسان . وذلك بالضبط هو كل ما يجب على الانسان الفاضل أن يفعله . لكنا  
لأنصير بمعرفة كل هذه القواعد أحذق في تطبيقها إذا صح كما قلنا أن الفضائل ليست

١ - الباب العاشر - في الأدب الى أوبديم ك ٥ ب ١٠

§ ١ - فيم تنفع هذه الكيوف - يظهر أن هذه المسئلة محلولة من ذاتها . فن البديهي الغير المحتاج  
الى إيضاح أن الفضائل العقالية التي حدها أرسطو نافعة للانسان . إنما الذي يسأل عنه هو الوقوف على  
المنفعة الخاصة المتميزة لفضيلة فضيلة من هذه الفضائل . وهذا من غير شك هو الذي أرادته أرسطو كما يدل  
على ذلك ايضاح كل هذا الباب . ولكنه لم يجر عبارته .

- الوسائل التي تصير المرء سعيدا - فان الحكمة لا تزيد على أن تنقف عقله . راجع في السياسة ك ١  
ب ٤ ص ٤٠ من ترجق الحكاية الخاصة "بطاليس" .

- أحذق في تطبيقها - يظهر على ضد ذلك من جميع النظريات التي تقدمت أن التدبير هو على الخصوص  
فضيلة عملية .

- كما قلنا - ك ٢ ب ١ ف ٣

إلا استعدادات أخلاقية . والشأن في هذه كالثان في الرياضات والأدوية التي تكفل للبدن الصحة والعافية . فانها ليست شيئا ما لم تراوّل في الواقع وما لم يصرف الكلام عليها الى جهة أنها نتائج ممكنة لاستعداد أخلاقى ما . لأننا لا نكون في الواقع أحسن صحة ولا أوفر قوة بحجة أننا نعلم علم الطب أو علم الرياضة البدنية (الجهاز) . § ٢ - فاذا كان لا يكفى في تسمية الانسان مدبرا أن له معرفة بالأشياء التي تكون التدبير ، ولكن اذا كان لاستحقاق هذا اللقب يجب أن يكون مدبرا بالفعل فينتج من هذا أن التدبير لا يكون نافعا شيئا للناس الذين هم فضلاء كما هو لا ينفع الذين هم خلومنه . والواقع أنه لا يهيم أن يكون الناس مدبرين بأشخاصهم أو أن يتركوا أنفسهم تنقاد الى آراء أولى التدبير . فان هذه الطاعة لآراء الغير قد يمكن أن تكفيها كما هو الحال بالنسبة للصحة فاننا مع ما نريده لأنفسنا من الصحة لا نعملها على تعلم الطب . § ٣ - زد على ذلك أنه يكون من الغريب أن التدبير مع كونه أنزل من الحكمة قد كان هو مديرها وسيدها . لأنه هو الملكة الفاعلة والمتبعة التي يجب أن تقود وأن تأسر في كل حالة جزئية .

§ ٢ - أن له معرفة - واذا كان يلزمه أيضا أن يطبقها .

- لا يكون نافعا شيئا - للسبب الذي سبقه أرسطو فيما على . فقد باق المرء أفعال التدبير التي يطعمك لهاها آترو يلزمك بها دون أن تكون أنت مدبرا بالذات . ولكل لا ينتج من هذا أن التدبير غير نافع .  
- أنه لا يهيم - يظهر على صند ذلك أن هذا من الأهمية بأرض موضع . واللاقت مسئولية الانسان اذا لم يكن يفعل شيئا أصلا إلا اتباعا لنصائح آترو . وان التشبيه بالطب الذي جاء به أرسطو ليس من الضبط في شيء . فان الطب علم وليس فضيلة .

§ ٣ - قد كان هو مديرها - نتيجة غير مضبوطة بنوع ما . فانه اذا كان التدبير ينطبق على أشياء غير الحكمة فانه يمكن أن يسير الحكمة فيما يتعلق بتلك الأشياء مع كونه أنزل درجة منها .

لكن لندرس عن قرب هاتين الفضيلتين وننتعمق في هذه المسائل التي الى الآن قد وضعناها وضعا مجردا .

§ ٤ - بديا نقول إنهما بالضرورة مرغوب فيهما لذاتيهما مادام أنهما كليهما فضيلتان لجزئى النفس كليهما واذا كانتا لا تستطيعان أن تنتجا شيئا فذلك لأنه ولا واحد من جزئى النفس هذين يمكنه أن ينتج أيضا .

§ ٥ - ثم اذا تقرر أنهما تنتجان فليس كما ينتج الطب الصحة ، بل مثل ما أن الصحة نفسها تنتج الصحة . على هذا النحو تحصل الحكمة السعادة لأنه يكونها جزءا من الفضيلة الكلية تصير الانسان سعيدا بمجرد حصولها له وبأنها حالاً فيه . § ٦ - وفوق ذلك فإن العمل الخاص للانسان لا يتم إلا بفضل التدبير والفضيلة الخلقية . فبالفضيلة يكون الغرض الذى يرمى اليه حسنا ، وبالتدبير تكون السبل التي ينبغى أن يسلكها حسنة أيضا على السواء . ومن البين مع ذلك أن الجزء الرابع للنفس أى الجزء المغذى

- وضعا مجردا - إن المناقشات الماضية يظهر أنها مع ذلك عميقة إن لم تكن جلية . ومن المحتمل أن المتن قد اعتراه التغير في هذا الموضع .

§ ٤ - لجزئى النفس كليهما - أى الجزء الموصوف بالعقل والجزء الذى دون ان يكون موصوفا بالعقل كق . لأنه بطبع العقل اذا بُين له .

- يمكنه ان ينتج أيضا - أى انها ليسا عمليين ولا فاعلين . فان الإرادة وحدها هى الفاعلة .

§ ٥ - الصحة قسمها تنتج الصحة . معنى مغلق يكاد الايضاح الآتى لا يفسره تفسيرا كافيا .

§ ٦ - العمل الخاص للانسان - راجع ما سبق ك ١ ب ٤ ف ١٠

- ومن البين ... الجزء المغذى - هذا من الوضوح بموضع معه لم يكن له بالايضاح حاجة . زد على

ذلك ان هذه الفكرة لا تتصل بما سبقها . راجع بالنسبة للجزء المغذى كتاب النفس ك ٢ ب ٤ ص ١٨٦

من ترجمتى .



لا يمكن أن يكون له مثل هذه الفضيلة . لأنه لا يتعلق البتة بهذا الجزء السافل أن يفعل أو أن لا يفعل شيئا أيا كان .

٧ § - أما ما قلناه آنفا من أن التدبير لا يجعل المرء أكثر إتيانا للخير وللعدل فيلزم إثبات هذا البيان بأن نأخذ بالأمر من جهة أعلى وبأن نضع المبدأ الآتى : كما أننا نقول على بعض الناس الذين يأتون الأمور العادلة إنهم مع ذلك ليسوا بعد في الحقيقة عادلين . مثال ذلك متى اتبع أناس جميع أوامر القانون إما على رغبتهم وإما بجهلهم إياها وإما لأى سبب آخر لكن لا لوجه هذه النصوص نفسها ففعلوا مع ذلك كل ما يلزم وكل ما يجب أن يفعل انسان فاضل كذلك الحال أيضا ، فيما يظهرلى ، يلزم أن يفعل الانسان فى كل فرصة باستعداد خلقى معين ليكون فاضلا على الحقيقة . أعنى أنه يجب على الانسان أن يفعل باختياره الحر وأن لا يكون عزمه مسببا إلا عن طبع الأمور ذواتها التى يأتيا .

٨ § - وإن الفضيلة هى التى تصير هذا الاختيار ممدوحا وحسنا . غير أن كل هذا الذى يحصل تبعا لهذا الاختيار السابق لا يتعلق بعد بالفضيلة . بل إنما هو من اختصاص ملكة أخرى . وإن هذا الموضوع لحرى بالافاضة فيه حتى يزيد وضوحه .

٩ § - يوجد فى الانسان ملكة تسمى الخلق أو الكيس ومهمتها الخاصة أن تأتى

٧ § - ما قلناه آنفا - فى هذا الباب ف ١

- باستعداد خلقى معين - أى عالما تمام العلم بما يفعل وفى سبيل حب الخير وحده .

٨ § - وإن الفضيلة هى التى - لم يوف أرسطو تعريف الفضيلة فى موطن بأوضح مما وفاه هنا . - ملكة أخرى - التدبير مثلا .

٩ § - الخلق أو الكيس - هذه هى ملكة جديدة لم يتكلم عليها أرسطو الى هنا وأنه ليحلها محلا رفعا . وقد اضطرت الى التمييز بكلمتين لأحصل قوة الكلمة الاغريقية . لأنى لم أجد فى لغتنا (الفرنسية) كلمة تضارعها .

ما يساعد على الغرض الذى قصد وأن تؤتى جميع الوسائل الضرورية لبلوغه . فاذا كان الغرض حسنا فهذه الملكة ممدوحة جدًا . وإذا كان قبيحا فالخلاق يتقلب خبثا . من أجل ذلك عطينا بأن نقول عند الكلام على الناس المدبرين إنهم أكياس ولم تقل إنهم خبثاء . § ١٠ - إن التدبير ليس هو تماما هذه الملكة عينها . وغاية الأمر أنه لا يمكن أن يوجد بدون هذه الملكة . لكن التدبير - وهو باصرة النفس - لا يمكن أن يكون ما يجب أن يكونه بدون الفضيلة كما قلته وكما يمكن أن يشاهد بالسهولة . إنما استدلالات عقلنا هي التي تحتوى مبدأ الأمور التي نتمها فيما بعد « مادمتا تقول دائما إن الشيء الفلانى هو ما يجب أن تفكر فيه وإنه فوق هذا هو فى نظرنا أحسن الممكن ... الخ الخ » . هذا الشيء مع ذلك فى الحقيقة هو شيء كيفما اتفق كأن يكون هو أول ما قدمت لنا الصدفة إياه . ولكن الحكم الذى يجب أن يكون لا يظهر البتة جليا جدًا للخلاء إلا للانسان الفاضل . الرذيلة تفسد العقل وتميزنا الى الخطأ فى المبادئ التي يجب أن تقود أفعالنا . والنتيجة الواضحة لكل هذا هي أنه محال أن يكون الانسان مدبرا فى الواقع مالم يكن فاضلا .

§ ١٠ - ليس هو تماما هذه الملكة عينها - لأن التدبير ليس فاعلا .

- بدون هذه الملكة - فانه بدونها يبق بلا فاعلية ولا فائدة .

- التدبير وهو باصرة النفس - تدبير ربما كان مكلفا بعض الشيء . قد استعمله أفلاطون وكرره أرسطو

أكثر من مرة .

- كما قلته - آتفا فى هذا الباب عيه ف ٣ .

- مادمتا تقول ... - هذا ابتداء تدليل لم يتمه أرسطو . وهذا كقياس الفعل راجع كتاب الحركة

فى الحيوانات ب ٧ ص ٢٥٨ من ترجمتى .

- الرذيلة تفسد العقل ... - مبادئ عجيبة كلها أفلاطونية .

- والنتيجة الواضحة - نتيجة ليست لازمة لما تقدمها . وربما كان المتن مشوشا فى هذه القطعة أيضا .

## الباب الحادى عشر

في الفضائل الطبيعية - الفضائل التي نتلقاها عن الطبع ليست على المعنى الخاص فضائل ما لم يترها العقل وبقوتها بادة اختيارية - نظرية سقراط على طبع الفضيلة حقة في جزئها باطلة في الجزء الآخر - الفضيلة لا يمكن أن تشبه بالعقل ولكن لا فضيلة بدون عقل - التدبير هو مع ذلك أسفل من الحكمة وهو لا يعمل إلا لها .

§ ١ - هذه الاعتبارات ترجعنا الى درس الفضيلة من وجهة نظر جديدة . يمكن تفصيلها الى فضيلة مكتسبة والى فضيلة طبيعية أو غريزية وسيرى أن نسب الأولى الى الثانية توشك أن تكون هي النسب عينها بين التدبير واليكاسة . وهذان النوعان من الفضيلة ليسا متماثلين ولكنهما متشابهان . وهذا هو أيضا نسبة الفضيلة التي يلمنها الطبع لإياها الى الفضيلة بمعناها الخاص . كل الناس يظن في الواقع أن كل واحدة من كيوفنا الأخلاقية توجد فينا على قدر ما بتأثير الطبع وحده . وعلى ذلك فنحن مستعدون لأن نصير عدولا وعادلين وحكياء وشجعانا ولأن نتمى في نفوسنا فضائل أخرى منذ أول لحظة من مولدنا . لكننا مع ذلك لا نزال نطلب منها شيئا آخر أيضا أعنى الفضيلة بالمعنى الخاص . نريد أن جميع هذه الكيوف تكون لنا على نحو غير ما أودعه فينا الطبع من حيث إن الاستعدادات الطبيعية يمكن أن توجد

- الباب الحادى عشر - في الأدب الكبير لك اب ٣٢ وفي الأدب الى أريديم لك ٥ ب ١١

§ ١ - فضيلة مكتسبة - ربما يمكن أن يقال إنها هي الفضيلة الاخلاقية . وان الفضيلة الطبيعية هي الفضيلة العقلية وليس التمييز هنا قاطعا ، وغاية الأمر أن أرسطو يريد أن يقول إن للفضيلة جزأين مختلفين : الاستعداد الذي يؤتينا الطبع إياه ، والكيف الذى تكسبنا إياه العادة . راجع ما سيجيء وما قد سلف لك ٢ ب ١ ف ٣ - ولكنهما متشابهان - هذا التقريب ، قيا يظهر ، لا يجعل الفكرة أجمل ما هي .

- الفضيلة بمعناها الخاص - لأن الفضيلة في أصلها إرادية ولا حيلة لنا في الاستعدادات التي نحجبنا

من الطبع وحده .

في الأطفال بل في الحيوانات . لكن لكونها محرومة من مساعدة الفهم فهي تكاد تشبه أنها ما كانت إلا للضرر . وأقل مشاهدة تكفي في رؤية هذا وفي الاعتراف بأن حالها كحال جسم ثقيل جدا إذا مشى دون أن يبصر يمكن أن يسقط أشد السقطات لأن النظر يعوزه . § ٢ - لكن متى كان الفاعل موصوفا بالفهم فن ثم يتغير حاله تغيرا شديدا في طريقة فعله ، وإن استعداده الأخلاق مع بقاءه على ما كان بصير فضيلة بمعنى الكلمة الخاص . حينئذ يمكن أن يقال بناء على ذلك إنه كما هو الحال بالنسبة لهذا الجزء من النفس الذي ليس حظه إلا الرأي المجرد يوجد ملكتان متميزتان : الكيس والتدبير، كذلك توجد اثنتان أيضا بالنسبة للجزء الخلقى إحداها التي هي الفضيلة الطبيعية والغريزية المحضة ، والأخرى التي هي الفضيلة بالمعنى الخاص وهذه الفضيلة العليا لا تحصل بدون التبصر والتدبير . § ٣ - من أجل ذلك زعموا أن جميع الفضائل العقلية ليست في حقيقة الأمر إلا أنواعا مختلفة من التدبير . ولقد كان سقراط في تحليله محقا بالجزء مبطلا بالجزء، فقد انخدع إذ ظن أن جميع الفضائل ليست إلا أنواعا مختلفة للتدبير ولكن كان محقا في قوله إنها لا توجد بدون التدبير والتبصر . § ٤ - والذي ثبت هذا هو أنه متى أريد اليوم تعريف

§ ٢ - متى كان الفاعل موصوفا بالفهم - وحر الإرادة . راجع فياسبق نظرية الإرادة ك ٣ ب ٦ ف ١  
 § ٣ - ولقد كان سقراط في تحليله محقا بالجزء مبطلا بالجزء - ربما كان من الصعب على أن أقول بالضبط إلى أية محاور من محاورات أفلاطون يشير أرسطو . إن مسألة طبيعة الفضيلة هي ببساطة على الخصوص في "مينون" وفي "الجمهوريّة" ك ٤ . ولكني لا أجد الرأي الخاص الذي يتقدم هنا أرسطو . كذلك لا أجد في مذكرات "أكاديميون" على سقراط . وليس من المحتمل مع ذلك أن يكون أرسطو قد انخدع . فيجب اعتبار هذه النظرية التي ينسبها أرسطو هنا إلى سقراط إحدى نظرياته .

§ ٤ - اليوم - يرى "فرتش" في طبعه "الأدب إلى أويديم" أن معنى هذه الكلمة هو "اليوم وقد ظن مذهب المشائين على مذهب الأكاديمي" .

الفضيلة بأن يقال إنها عادة خلقية لا يتأخر عن أن يزداد على ذلك ما هو متعلق هذه العادة أى العادة المطابقة للعقل المستقيم . وليس معنى المطابقة للعقل المستقيم إلا المطابقة للتدبير . وبهذه المثابة يظهر أن كل الناس قد تبنوا بنوع ما أن هذا الاستعداد الخلقى الذى هو مطابق للتدبير هو الفضيلة الحققة . § ٥ - ومع ذلك يلزم التوسع فى هذا التعريف بتعديله . فان الفضيلة ليست فقط الاستعداد الخلقى الذى هو مطابق للعقل القيم بل هى أيضا الاستعداد الخلقى الذى يطبق العقل القيم الذى له . وإنى أكرر أن العقل القيم من هذه الجهة هو التدبير . وعلى جملة من القول فان سقراط كان يرى أن الفضائل كانت كلها أنواعا مختلفة للعقل ، لأنها على رأيه جميعها أنواع من العلوم ، وأما نحن فانا نرى أنه لا فضيلة إلا مقترنة بالعقل .

§ ٦ - سبق إذن واضحنا بناء على كل ما قيل آتفا أنه لا يمكن الانسان أن يكون بالمعنى الخاص طيبا بلا تدبير ، وأنه لا يمكنه أن يكون مدبرا بلا فضيلة خلقية . هذه الاعتبارات تنفيذنا أيضا فى الحكم على هذه النظرية التى تقرر « إن الفضائل

- المطابقة للعقل المستقيم - هذا هو التعريف الذى اختاره أرسطو وسطره فى ك ١ ب ٤ ف ١٤

§ ٥ - أنواع من العلوم - لم يكن لسقراط ، فيما يظهر ، هذه الفكرة التى ينسبها اليه أرسطو . فانه فى " مينون " مثلا يقرر أن الفضيلة ليست علما ، اذ است لا تعلم . وهذا المذهب بعينه ظاهر فى " فروطاغوراس " وفى محاورات عديدة .

- أما نحن - يرى فرث فى طبعه " الأدب إلى أويديم أن معنى ذلك "نحن المشائين" .

- إلا مقترنة بالعقل - الفرق الذى يريد أرسطو أن يقرره بين مذهبه ومذهب أستاذه هو أن العقل على رأيه ملكة متميزة عن الفضيلة وهو الذى يسيرها .

§ ٦ - فى الحكم على هذه النظرية - من المحتمل أن تكون هى نظرية أفلاطون التى لم يصرح بها فى محاوراته التى وصلت إلينا .

« يمكن أن تكون منفصلة بعضها عن بعض ما دام أن فردا واحدا بعينه مهما كانت  
 « مواهبه الطبيعية لا يجمع البتة بينها جميعا وبلا استثناء . وأنه يمكن أن تكون له  
 « إحداها دون أن يكون قد حصل على الأخرى بعد » . يلزم القول بأن هذا التنبيه  
 صادق بالنسبة للفضائل الطبيعية المحضة ، ولكنه ليس كذلك بالنسبة لتلك الفضائل  
 الأخرى التي تجعل أن الانسان الحائز لها يمكن أن يسمى طيبا مطلقا ، لأن هذا  
 الانسان سيكون له جميع الفضائل حينما يكون له التدبير الذي هو وحده يشملها  
 جميعا . § ٧ - من المحقق إذن أن هذه الفضيلة السامية ولو لم تكن عملية  
 في شيء في الحياة فهي ضرورية لنا ما دام أنها هي الفضيلة الخالصة بجزء من أجزاء  
 النفس وأنه ليس لارادتنا اختيار فكري بدون التدبير الذي لا يوجد بدون الفضيلة  
 ما دامت هذه هي الغرض نفسه الذي يجب أن نرمى إليه وما دام التدبير هو الذي  
 يجعلنا نفعل كل ما يلزم لبلوغ هذا الغرض . § ٨ - ولكن مهما كان التدبير نافعا  
 فانه لا يمكن أن يقال عليه إنه يتسلط على الحكمة تسلط السيد وعلى هذا الجزء من  
 نفسنا الذي هو أحسن منه ، بل شأنه شأن الطب فانه هو أيضا لا يتصرف

— الذي هو وحده يشملها جميعا - هذا يناقض ، فإ يظهر ، ما قيل آنفا جوابا على نظريات

سقراط .

§ ٧ - بجزء من أجزاء النفس - لا بالجزء العاقل بل الجزء الذي يمكنه أن يطبع العقل .

§ ٨ - يتسلط على الحكمة - من الغريب أن أرسطو هنا يستند إلى الحكمة المركز الأعلى وعلى الأقل

من وجهة النظر الأخلاقية . إنه يبحث على الخصوص ألبهة العملية وقد صرح أن الحكمة لا تقيد شيئا

في العمل في الحياة فكان من الظاهر أن يضعها في درجة أنزل . ولكن لما كانت الحكمة تتعلق بأعلى

ملكات الفهم فهو يضعها فوق التدبير ولو أنها لا عمل لها في المجرى العادي للأشياء . إنه يرى "أنتراغور"

أعلى مكانة من "بركليس" .

في الصحة تصرف السيد، وبدون أن يستخدمها يقتصر على استكشاف الوسائل التي تكفلها لنا . فوظيفته هي أن يؤتي بعض الملاج للوصول إلى الصحة ولكنه لا يؤتي الصحة نفسها . وأخرا فان إسناد هذه الرفعة للتدبير هو كما لو زُعم أن السياسة تأمر حتى الآلهة بحجة أنها هي التي تأمر بكل ما يقع بلا استثناء في المملكة .

— لا يتصرف في الصحة تصرف السيد — ربما كان الأوفق أن يقال : "في استعمال الصحة" كما يؤيده ماسيل . فان الطب يكتفى بإعادة الصحة . وعلى الانسان بعد ذلك أن يستعمل القوى التي آتاه الطبيب لإياها على ما يهوى .

— لا يؤتي الصحة نفسها — إيضاح لما سبق وتأيد له .

## الكتاب السابع

### نظرية عدم الاعتدال واللذة

#### الباب الأول

موضوع جديد للدرس - الرذيلة - عدم الاعتدال والبهيمة - الفضيلة المضادة للبيمية هي بطولة توشك أن تكون قدسية - كلمة الاسبارتين - النمط الذي يتبع في هذه البحوث الجديدة بدأ عرض الوقائع والآراء المقبولة على الوجه الأعم ثم مناقشة المسائل الخلافية - في الاعتدال والثبات على المكره - رأى مقبول في هذا الموضوع .

§ ١ - على أثر كل ما تقدم يلزمنا القول صادرين عن بداية أخرى لبحوث جديدة انه يوجد ثلاثة أنواع من الشُّب ينبنى على الخصوص اجتنابها في الأمور الأخلاقية : وهي الرذيلة ، وعدم الاعتدال الذي لا ضابط له ، والجفاء الذي يسقط بنا إلى مستوى البهائم . وإن ضدى اثنين من هذه الثلاثة الحدود هما في غاية الوضوح : فمن جهة الفضيلة هي ضد الرذيلة ، ومن جهة أخرى الاعتدال الذي يكفل لنا ضبط أنفسنا هو ضد عدم الاعتدال الذي يتزعج منا . أما الملكة التي هي

- الباب الأول - في الأدب الكبير ك ٢ ب ٦ و ٧ و ٨ وفي الأدب الى أويديم ك ٦ ب ١

§ ١ - الجفاء الذي يسقط بنا - يظهر أن هذا الجفاء ربما كان داخلا في عموم المعنى العام لعدم الاعتدال لأنه آثار افراط فيه .

- الى مستوى البهائم - اضطررت الى التعبير عن اللفظ اليونانى بجملة .

- الذى يكفل لنا ضبط ... - اضطررت أيضا الى التعبير عن اللفظ اليونانى بجملة .



ضد الجفاء البيمي<sup>٢</sup> فأليق اسم بها هو أن نسميها فضيلة فوق إنسانية باسلة وقديسة .  
وتلك هي على التحقيق فكرة "هوميروس" في إحدى قصائده إذ يمثل "فريام"  
يمدح فضيلة "هكتور" ويقول فيه :

"إنه كان أشبه ما يكون بأبن بعض الآلهة من أن يكون ابنا لبعض الناس" .

فلئن صح كما يقال أن الناس يرقون الى صف الآلهة بفضيلة معجزة، يكون ذلك  
بداهة باستعداد خلقي من هذا القبيل يمكن أن يعتبر هو المقابل بالتضاد للجفاء البيمي  
الذي تكلمنا عليه . ذلك في الواقع بأن الرذيلة والفضيلة ليستا من متعلقات البهيمية كما  
أنهما لايتعلقان بالله . ولئن كان هذا الاستعداد القدسي هو فوق الفضيلة العادية فان  
الجفاء البيمي هو أيضا شيء مخالف جدا لارذيلة نفسها . § ٢ - لا شك في أنه  
من النادر أن تجرد في الحياة إنسانا قدسيا على نحو التعبير الذي يؤثره الأسبرتيون إذ  
يقولون عادة عند الكلام على أحد يعجبون به كثيرا "إن هذا رجل قدسي" . لكن  
الرجل البيمي الوحشي المحض ليس أقل ندرة بين الناس ، ولا يكاد يصادف الا  
عند المتوحشين . وقد يكون هذا الجفاء البيمي أحيانا نتيجة أمراض أو عاهات .  
وقد يخصصون بهذا الاسم المهين الناس الذين رذائلهم تتعدى الحدود .

§ ٣ - وسوف نتكلم فيما بعد بعض كلمات على هذا الاستعداد المشوم . ولقد

- فضيلة فوق إنسانية - يظهر أن في هذا القول غلوا اذا لم ينظر إلا الى الرذيلة المقابلة لهذه الفضيلة .

راجع هوميروس الايلاذة النشيد ٢٤ البيت ٢٥٩

- البهيمية ... بالله - راجع الفكرة الماثلة هذه في السياسة ك ١ ب ١ ف ١٢ ص ٩ من ترجمتي

الطبعة الثانية .

- التعبير الذي يؤثره الأسبرتيون - يذكر أفلاطون هذا التعبير في "مينون" ص ٢٣٠ من ترجمة كوزان .

§ ٣ - سوف - في هذا الكتاب عيه ب ٥

سبق بنا الكلام على الرذيلة فلم يبق علينا هنا إذن إلا أن نبحث عدم الاعتدال والرخاوة والفجور مقابلين بها الاعتدال الذي يذل الشهوات والثبات الذي به يكون الصبر على كل شيء . وسنجمع بين هذين البحثين ، لأنه لا ينبغي الاعتقاد بأن كل واحد من هذه الاستعدادات حسنها أو قبيحها يشبه تماما بالفضيلة والرذيلة ، ولا أنها من نوع مخالف لها تمام المخالفة . § ٤ - وفي هذا يلزم أن يكون العمل كما في سائر البحوث الأخرى بأن يتبدأ بتقرير الأحداث كما تشاهد ، ثم بعد وضع المسائل التي تثيرها يجب التوجه الى ايضاح الآراء المسلمة على العموم في أمر هذه الشهوات على هذا النمط . فان لم يمكن تسجيل جميع الآراء فلا أقل من تعيين أكثرها والرئيسة منها . لأنه متى حُلَّتْ النقطة الصعبة حقيقة ولم يبق بعد إلا التقط المسلم بها عند جميع الناس ، أمكن اعتبار الموضوع واضحا على قدر الكفاية .

§ ٥ - على هذا فن المسلم أن الاعتدال الذي يضبط النفس ، والثبات الذي يعرف كيف يحتمل كل شيء هما بلا جدال كيفان صالحان وحقيقتان بالاحترام : وعدم الاعتدال ، والرخاوة على ضد ذلك هما كيفان قبيحان ومذمومان . وعند جميع الناس أيضا أن الانسان المعتدل الذي يضبط نفسه هو في آن واحد الانسان المستمسك دائما بالعقل ، في حين أن عديم الاعتدال هو أيضا الانسان الذي يخرج على العقل وينكره . فان عديم الاعتدال يترك نفسه تملكها شهوته وهو عالم بأن

- سبق بنا - في مجرى هذا المؤلف عند محايل الفضائل وأضدادها .

§ ٤ - كما في سائر البحوث الأخرى - هذا هو النهج العام لأرسطو .

- الأحداث كما تشاهد - أو ربما كان بعبارة أخرى " كما يحكم عليها العوام " .

§ ٥ - الذي يضبط نفسه ... - يعرف كيف يثبت على احتمال - تعبير عن كلمات المتن بجملة .

ما يفعله هو إثم . أما الانسان المعتدل الذى يعلم أن الرغبات التى تحيط بقلبه رديئة فإنه يتقى مطاوعتها بفضل العقل . وإن الناس يعتبرون أيضا الرجل الحكيم معتدلا وحازما . لكن هنا يتقطع الوفاق فى رأى ، فاذا كان البعض يعترفون بأن الانسان الحازم المعتدل هو حكيم تماما فان آخرين ليسوا من هذا الرأى . كذلك اذا كان البعض يسمون الفاجر عديم الاعتدال وعديم الاعتدال فاجرا بلا فرق ، فإنه يوجد آخرون يرون بين هذين الخلقين بعض المغايرة . § ٦ — أما التدبير فيقال عنه أحيانا إنه لا يجتمع مع عدم الاعتدال ، وأحيانا يسلم بأنه من الممكن أن أناسا مدبرين أحيانا حذقة يخلون بين أنفسهم وبين عدم الاعتدال . وآخرا فان وصف عديم الاعتدال هذا يمكن أن يطلق أيضا على أولئك الذين لا يعرفون أن يضبطوا غضبهم ولا طمعهم ولا شرهم .

تلك هى أشهر الآراء فى هذا الموضوع .

- 
- - يتقطع الوفاق فى الرأى - هذا الخلاف وارد على فرق غاية فى الدقة .
  - بعض المغايرة - ذلك بأن ليس لدى الفاجر نزاع أخلاق قبل الخطيئة . أما عديم الاعتدال فإنه على ضد ذلك يشعر بأنه يعمل الشر ويقاوم بقدر ما يستطيع .
  - § ٦ - أما التدبير - مسألة أخرى دقيقة وربما كانت لا تستأهل البحث فيها بهذا التبسط .

## الباب الثاني

إيضاح عدم الاعتدال - يكون الإنسان عديم الاعتدال وهو عالم أنه كذلك - تنفيذ سقراط اذ يقرر أن الرذيلة ليست البتة إلا نتيجة الجهل - ردود على هذه النظرية - فروق متنوعة بين الاعتدال وعدم الاعتدال على حسب الأحوال - "نيوفوتيم سوفوكل" - أخطار الفاسط - في عدم الاعتدال المطلق والعالم - خاتمة المسائل الأولية في عدم الاعتدال .

§ ١ - المسئلة الأولى التي يمكن وضعها هنا هي معرفة كيف يمكن أن انسانا يترك نفسه لعدم الاعتدال وهو صحيح الحكم على ما يفعله . حتى أنه قد يقرر أحيانا أنه لا يمكن أن يكون عديم الاعتدال عالما حقا ما يفعل ، لأنه " كما كان يستقد سقراط " يكون فوق الطاقة أن يتسلط الانسان على العلم ويجزه الى درك هو أولى بأخص عبد . ولقد كان سقراط يتقص على الاطلاق ذلك الرأي القائل بأن عديم الاعتدال يعلم بالضبط ماذا يفعله ، حتى أنكر إمكان عدم الاعتدال نفسه بحجة أنه لا أحد يسلك عالما غير سبيل الخير الذي يعلمه ولا يجيد عنه إلا لسبب الجهل .

§ ٢ - هذا الرأي مضاد صريح التضاد لكل الأفعال التي تحدث بين ظهرائنا .

- الباب الثاني - في الأدب الكبير ك ٢ ب ٨ وفي الأدب الى أريديم ك ٦ ب ٢

§ ١ - المسئلة الأولى - هذه في الواقع مسئلة من أهم المسائل وإنها متعلقة بالعناصر الأخرى ما يكون والأصق ما يكون بالطبع الانساني .

- سقراط - هدى إحدى النظريات العادية - والخطيرة في أفلاطون . يعود لها عشرين مرة . فان الرذيلة على رأيه لا اختيارية ولا مصدر لها الا الجهل . اذ لا أحد يفعل الشر باختياره . راجع على الخصوص "فرورطاغوراس" ص ٨٩ و ١٠٤ و "مينون" ص ١٥٩ و ١٦٢ و "القوانين" ج ٢ ك ٩ ص ١٦٢ والسفطاني ص ١٩٩ و "طياوس" ص ٢٣٢ من ترجمة كوزان .

§ ٢ - مضاد صريح التضاد - الحق لأرسطو ضد أفلاطون . فلا شك في أنه توجد حالات تكون فيها الرذيلة لا يمكن أن تنسب الا الى الجهل ولكن في أكثر الحالات الرجل الذي يترك نفسه الى الرذيلة

حتى مع التسليم بأن شهوة عدم الاعتدال هذه هي نتيجة جهل فقط فمن اللازم أن يحاول إيضاح هذا النمط الخاص للجهل الذي يقال عنه هنا ، لأن من البديهي أن عديم الاعتدال قبل أن تصميه الشهوة التي يجدها لا يظن أنها محل العذر . § ٣ - من الناس من يقبلون بعض تقط من نظرية سقراط وبعض آخر لا يتفقون فيه معه . يقولون مع سقراط " نعم إنه لا يوجد في الانسان شيء أقوى من العلم " . ولكنهم لا يوافقون على أن الانسان لا يسلك أبدا سبيلا ضدا ما يظهر له أنه الأحسن . واعتمادا على هذا المبدأ يقررون أن عديم الاعتدال حينما تستهويه اللذات التي تنسلط عليه لا يكون في الحق له من العلم شيء وليس له الا الرأي المجرد . § ٤ - لكن اذا صح كما يقال أنه الرأي لا العلم ، اذا لم يكن إلا إدراك ضعيف لا إدراك قوى من جانب العقل يصارع فينا الشهوة ، كما يتفق لنا في التردد وفي حيرت الشك يجب أن يفضر لعديم الاعتدال أنه لم يعرف أن يقاوم الرغبات الشديدة التي تتنازعها ، في حين أنه لا يسمح بالرأفة في سوء الخلق ولا في أي أمر من الأمور التي هي في الواقع حقيقة باللوم . § ٥ - وإنما التدمير هو الذي يقاوم حينئذ لأنه هو أقوى جميع

يعلم حتى العلم أنه يفعل الشر ومع ذلك فهو لا يلجم شهوته . على أن نظرية أفلاطون تظهر الاحترام السامى الذى يشعره نحو الطبع الانسانى . انه يطع غير أهل للسقوط متى عرف ما الخير وما الفضيلة . وان أرسطو فيما سبلى في آخر الباب الثالث سيجود الى أن يبرر بالجزء نظرية أفلاطون .

§ ٣ - ومن الناس - من الصعب أن نعين بالضبط أى الفلاسفة يعنى أرسطو بهذه الاشارة وربما كان يعنى " اكينوقراط " أو " اسپيزيب " .

- رأى المجرد - هذا في الواقع رجوع الى نظرية سقراط .

§ ٤ - يجب أن يفضر - يجد أرسطو أن التعديل الذى أدخل على مذهب سقراط يدعو الى تساهل مبالغ فيه فيما يتعلق بالرديلة . والواقع أن المرء يكون خفيف الاجرام متى كان العقل لا يستطيع أن يرى الخطيئة بنهاية الوضوح .

الفضائل فينا . ولكن هذا لا يمكن تأييده لأنه ينتج عنه أن الانسان الواحد بعينه يكون حكما وعديم الاعتدال معا ، وما من أحد يريد أن يدعى أن رجلا مدبرا وحكما يمكن أن يأتي مختارا الأفعال الأشد إنما . أزيد على هذا أنه قد وضع فيما سبق أن الرجل المدبر يبين خلقه على الخصوص في العمل وأن له فوق ذلك جميع الفضائل الأخرى عند ما تحضره الحدود الأخيرة أى الحوادث الجزئية . § ٦ - وفوق ذلك إذا لم يكن الانسان معتدلا حقا إلا بشرط أن يفعل بالرغبات الشديدة السيئة التي تصارعه ، فينتج من هذا أن الانسان الخلق بلقب الحكيم لا يمكن أن يكون معتدلا كما أن المعتدل لا يكون حكما . وبهذه المثابة لا يجوز في حق الحكيم أن يتفعل بالشهوات الشديدة ولا بالشهوات القبيحة . ومع ذلك فإن هذا شرط ضروري لأنه إذا كانت هذه الشهوات صالحة فالميل الطبيعي الذي يمنع من اتباعها سيئ ، وبالنتيجة يمكن أن يقال إن الاعتدال (العفة) ليس محمودا في جميع الأحوال بلا استثناء . ومن جهة أخرى إذا كانت الشهوات ضعيفة وليست قبيحة فلا شيء من الجميل في قمعها ، كما أنه إذا كانت قبيحة وضعيفة فلا شيء من القوى في تذليلها .

§ ٧ - إذا كان الاعتدال أو ضبط النفس يجعل الانسان يثبت غير مضطرب في كل رأى يمزجه في عقله ، فإن هذا الكيف يتقلب قبيحا إذا كان مثلا يجمنا

§ ٥ - حكما وعديم الاعتدال - "حكما" يعنى الرجل الذى يعلم ماذا يفعل فى اللحظة عينها التى هو فيها عديم الاعتدال .

- قد وضع فيما سبق - راجع ك ٦ ب ٢ و ٤

§ ٦ - الخلق بلقب الحكيم - اعتراض وبما كان دقيقا والنرض منه إثبات أن الحكيم لا حاجة به ال أن يكون معتدلا وليس كذلك .

§ ٧ - إذا كان الاعتدال - هذه مسائل دقيقة أخرى .

نتمسك حتى برأى باطل . وبالمقابلة إذا كان عدم الاعتدال يخرجنا دائماً عن عزيمتنا التي عزمناها فيتفق أحياناً أن يكون عدم الاعتدال محموداً . مثال ذلك مركز "نيوفوليم" في "فيلو قليط سوفكل" وأنه يلزم حمده على عدم استمساكه بالعزم الذي ألهمه "أوليس" إياه لأن الكذب يؤلمه ألماً شديداً . § ٨ - أكثر من هذا أن التذليل السفسطائي متى بلغ به الحال الى الخدعة بالكذب لا يزيد على أن يثير الشك في عقل السامع . ان السفسطائيين يتعلقون باثبات المشكلات ليثبتوا عظيم حذقهم متى نجحوا في إثباتها . غير أن التذليل الذي يأتونه لا يصير الا مدعاة للشك والحيرة لأن الذهن حينئذ يقف مقيداً بنوع ما لعدم استطاعته أن يسكن الى نتيجة لا تلائمهُ ، ولعدم استطاعته كذلك أن يخطو خطوة الى الأمام لأنه لا يعرف كيف ينتقض الدليل الذي قدموه له . § ٩ - فانه يمكن إذن بالتذليل بهذه الطريقة الوصول الى هذا الاشكال : أن سوء التفكير ممزوجاً بعدم الاعتدال هو فضيلة . ولكي أوضح ذلك أقول: إن عديم الاعتدال الذي قد أعمته الرذيلة التي تسلط عليه يفعل ضد ما يفكر تماماً . فاذا فكر أن بعض الأشياء الحسنة في الواقع قيحة وأنه بالنتيجة لا ينبغي له إثباتها فانه في الواقع يعمل الحسن لا القبيح . § ١٠ - ومن جهة نظر أخرى أن الانسان الذي يعمل تبعا لاعتقاده الثابت والذي يتعقب اللذة بمحض اختيار إرادته

- مركز "نيوفوليم" - راجع "فيلو قليط سوفكل" . البيت ٩٦٥ ص ٣٠٩ من طبعة فيرمين ديديو .

§ ٨ - التذليل السفسطائي - هذه الفكرة لا تنصل مباشرة بما قبلها وتبقى غامضة . ولا شك في أن أرسطو يريد أن يقول إن الاستدلال الذي يجريه السفسطائي لا يصح الا لزيادة حيرته فهو لا يستتريه . § ٩ - سوء التفكير ... فضيلة - لأن عديم الاعتدال يعد معذورا بسوء التفكر الذي هو وحده سبب ضلاله .

- الحسنة في الواقع قيحة - هذا نوع من سوء التفكير يجبر الى حسن الفعل باقفاء ما يظن سواها .

§ ١٠ - الانسان الذي يعمل تبعا لاعتقاده - هذا الاله اض الموجه الى مذهب أفلاطون خطير فان

يمكن أن يظهر أنه أعلى من الانسان الذى لا يبحث عن اللذة تبعا لتفكير بل يجتهد  
تأثير عدم اعتداله . لاشك فى أن شفاء الأول أسهل لأنه يمكنه أن يغير وجهته ،  
لكن عديم الاعتدال الذى لا يضبط نفسه مصداق المثل السائر عندنا : ” إذا كنت  
تفقهق بالماء فقيم تشرب أيضا ؟ ” فان كان قد فعل تبعا لاعتقاد فيمكنه الكف عن فعل  
هذا الذى يفعله بأن يغير اعتقاده ولكنه فى فرضنا ذو اعتقاد ثابت صريح ومع ذلك  
هو يفعل ضدهما كان ينبغى . § ١١ - وأخرا إذا أمكن الاعتدال وعدم الاعتدال  
أن يكونا بالنسبة لكل نوع من الأشياء فماذا ينبغى أن يفهم من أن يقال على انسان  
بصيغة مطلقة إنه عديم الاعتدال ؟ لأنه لا أحد يمكن أن يجمع بين جميع أنواع عدم  
الاعتدال الممكنة بدون استثناء . ومع ذلك نقول بصيغة مطلقة على بعض الناس أنهم  
عديمو الاعتدال .

§ ١٢ - تلك هى المسائل المختلفة التى يمكن أن تعرض هنا فمنها ما ينبغى أن  
يحل ومنها ما يجب تركه فى ناحية لأن حل شك يتنازع فيه لا ينبغى أن يكون  
إلا استكشاف الحق .

الانسان الذى يصل السوء عالما به يكون خيرا من الذى يعمله بحض الجهل إذا كان العلم كما يقال هو  
الفضيلة كلها . لأن الشرير إذن عنده العلم فى حين أن الآثر لا يعلم حتى ماذا يصنع . وهذا هو ما بصيره  
غير أهل للفترة فى نظر سقراط .

- مصداق المثل السائر عندنا - ليس يرى جليا كيف ينطبق هنا هذا المثل .

§ ١١ - لكل نوع من الأشياء - الأمر أبعد من هذا . فان عدم الاعتدال والاعتدال لا ينطبقان  
إلا على نوع من الأشياء محدود جدا . راجع ك ٣ ب ١١ ف ٣

§ ١٢ - ما يجب تركه فى ناحية - وعلى ذلك فأرسطو يقضى على بعض هذه المسائل ولا يراها جديرة  
بأن تناقش - ولا شك فى أن السبب فى ذلك أنها أدق مما ينبغى .

- استكشاف الحق - وان هذه المسائل لا تؤدى الى هذا الاستكشاف الذى هو المهم وحده .



### الباب الثالث

هل يعلم عديم الاعتدال الخطيئة التي يرتكبها؟ هل ينطبق عدم الاعتدال على كل شيء؟ أم هل ينطبق فقط على أمور من صنف معين؟ بالبدئية الخطيئة أعظم خطورة متى كان مرتكبها عالماً بها - إيضاح الخطأ الذي يقع فيه عديم الاعتدال - يجوز أن يعرف القاعدة العامة دون أن يعرفها في الحالة الجزئية التي فيها يفعل ويطبقها عليها - قياس الفعل - عدم الاعتدال لا يعرف إلا الحد الأخير ولا يعرف الحد الكلي - التزكية النهائية لنظريات سقراط الذي يعتقد أن الانسان لا يفعل الشر إلا بسبب الجهل .

§ ١ - النقطة الأولى التي يلزم ايضاحها هي البحث فيما اذا كان عديم الاعتدال يعلم أولاً يعلم ما ذا يفعل . واذا كان يعلمه فكيف يعلمه . ثم نقرر بالنسبة لأي شيء يمكن أن يكون الانسان معتدلاً وعديم الاعتدال، أعني أن أقول هل هذا بالنسبة الى كل نوع من اللذة والى كل نوع من الألم؟ أم هل هو بالنسبة الى بعض لذات وبعض الآلام معينة؟ هل الاعتدال الذي يذلل الشهوات والحزم الذي يالم كل شيء بثبات هما شيء واحد بعينه؟ أم هما شيان مختلفان؟ والى هذه المسائل يمكن أن يضاف غيرها من قبيلها تماماً تتعلق أيضاً بالموضوع الذي ندرسه هنا .

§ ٢ - ولنبدأ بمحنا بأن نتساءل عما اذا كان الانسان المعتدل وعديم الاعتدال يختلفان أحدهما عن الآخر بأعمالهما فقط أم إذا كان هذا الاختلاف على الخصوص بالاستعداد انطلق الذي لها وقت الفعل . أريد أن أقول إذا كان عديم الاعتدال هو

الباب الثالث - في الأدب الكبير ك ٢ ب ٨ وفي الأدب الى اريد ك ٦ ب ٣

§ ١ - النقطة الأولى التي يلزم إيضاحها - هذا موضوع هذا الباب .

- ثم - في الباب الرابع .

- الاعتدال... والحزم - راجع ما سيأتي في الباب الخامس والتاسع .

- من قبيلها تماماً - مسألة اللذة مثلا . راجع ب ١٢ و ١٣

عديم الاعتدال لهذا السبب الوحيد: أنه يباشر أفعالا معينة أو أنه لم يكن على الخصوص إلا بالاستعداد الخلقى الذى هو عليه عند مباشرة هذه الأفعال. ولنتساءل أيضا مع التسليم بأن هذا الحل الأول باطل عما إذا كان عديم الاعتدال ليس عديم الاعتدال لهذين السبيين مجتمعين . وسنرى فيما يلى ما إذا كان عدم الاعتدال والاعتدال يمكن أن ينطبقا على كل شيء أم لا . فان الانسان الذى يسمى عديم الاعتدال بوصف عام ومطلق لا يكون مع ذلك فى كل شيء بلا استثناء . بل يكونه فقط بالنسبة للأشياء التى تنبه شهوات الفاجر . بل لا يسمى عديم الاعتدال بسبب أنه بوجه عام تماما يرتكب نفس الأمور التى يرتكبها الفاجر، لأنه إذن يتعد عدم الاعتدال بالتفجور تماما، بل بسبب أنه يكون تلقاء هذه الأمور على حال خصوصية ما . فان الفاجر هو فى الواقع مسوق إلى خطيئاته بمحض اختياره معتقدا أنه يلزم دائما طلب اللذة الحاضرة . أما الثانى فهو على الضد ليس له فكرة ثابتة ولكنه ليس أقل طلبا للذة التى تعرض له .

§ ٣ — على أنه لا يهتم فى المسئلة أن لا يكون فى الأمر إلا مجرد رأى، فان رأى الحق لا العلم بالمعنى الخاص هو الذى يسقط الناس فى عدم الاعتدال . وقد يقع أكثر من مرة أن الانسان مع كونه ليس له فى الأشياء إلا مجرد رأى لا يتطرق إليه أدنى شك ويعتقد جد الاعتقاد أنه يعلمها حق العلم . § ٤ — فاذا ادعى حينئذ أن الانسان يعتقد اعتقادا ضعيفا فيما ليس هو إلا رأيا وأنه من ثم يشعر أنه أكثر

§ ٢ — لهذين السبيين مجتمعين — أى بالأضال وبالنية .

— وسنرى فيما يلى — فى الباب الرابع وما يليه .

— الفاجر هو فى الواقع — هناك فرق بين الفاجر وبين عديم الاعتدال وهو أن هذا الأخير يكالغ نفسه

فى حين أن الآخر يتركها الى شهواتها بطمأنينة وترؤ .

§ ٣ — مجرد رأى — راجع فيما سبق ب ٢ ف ٤ هذه النظرة واضحة .

ميلاً لأن يفعل ضدّ فكرته الخاصة فربما ينتج منه أنه لا فرق بعد بين العلم وبين الرأي مادام أن من الناس من اعتقادهم جازم بما ليس عندهم إلا رأياً وآخرون لا يعتقدون فيما يعلمونه علماً أكيداً كما يثبتته قدر الكفاية مثل "هرقليط". § ٥ - ولكن العلم على رأينا يمكن أن يطلق على معنيين مختلفين . فانه يقال على هذا الذى عنده العلم ولا ينتفع به إنه يعلم، كما يقال على من يعمل به سواء بسواء . فليس إذن سواء من يأتى الخطيئة عالماً بها علماً محجوباً حالاً عن العمل بسبب ما قد يراه العقل فيها . ومن يأتى الخطيئة عالماً بها نفس ذلك العلم وهو يرى فى الحال الخطيئة التى يرتكبها . فان الخطيئة فى هذه الحالة الأخيرة أخطر ما يمكن أن تكون فى حين أنها ليس لها هذه الخطورة حيناً لا يرى الفاعل ماذا يفعل . § ٦ - ذلك بأن القضايا والمقدمات التى تعين أفعالنا هى على نوعين وقد يمكن أن الانسان مع علمه بكليهما يفعل أيضاً ضدّ ماله من العلم . فقد يطبق المرء القضية العامة ولكنه ينسى القضية الخاصة ، وما الأفعال التى نأتيها فى الحياة إلا أحوال خاصة دائماً . ولقد يمكن حتى فى العام نفسه أن تميز فروق : فتارة يختص بالشخص ، وتارة ينطبق على الشيء بدلا من الشخص . ولتخذ مثلاً هذه القضية العامة . "الأغذية اليابسة توافق جميع الناس" . فالقضية الخاصة يمكن أن تكون على السواء "وهذا الشخص هو إنسان" أو "هذا الغذاء هو

§ ٤ - مثل "هرقليط" - معنى مذهب هذا الفيلسوف كله . راجع فى الأدب الكبير ك ٢ ب ٨ حكا

كهذا على هرقليط الذى كان يجعل مجرد رأى قيمة العلم سواء بسواء .

§ ٥ - ولكن العلم ... معنيين مختلفين - هذا هو الفرق ما بين القوة وبين الفعل .

§ ٦ - القضايا والمقدمات - راجع ماسبق ك ٦ ب ١٠ آخرف ١٠

- بدلا من الشخص - زُدت هذه الكلمات .

يابس . وإذن ... " لكن يمكن أن لا يُعلم ما إذا كان الغذاء الفلاني هو غذاء جافا، أو إذا علم يمكن في الحال الراهنة أن لا يكون للانسان علم به . وإن من الصعب استقصاء كل الفرق الذي يفصل هذين النوعين من القضايا، وبالنتيجة أنه قد يمكن أن لا يكون من الخُلف في حالة ما الاعتقاد بأن الأمر على وجه بينه أو على وجه آخر وأن الشأن فيه في حالة أخرى أن يكون اعتقاده متخافة بليغة .

§ ٧ - يمكن أيضا أن يكون للانسان العلم من وجه آخر غير جميع الوجوه التي جئنا على بيانها . فانه متى كان عنده العلم وهو لا ينتفع به فقد يمكن أيضا أن يكون فيه اختلاف كبير على حسب الحالة التي فيها الانسان، بمعنى أنه يمكن أن يقال بوجه ما إن عنده العلم وإنه ليس عنده جميعا : مثال ذلك في النوم أو في الجنون أو في السكر . أزيد على هذا أن الشهوات متى استولت علينا أتجت نتائج مشابهة . فان ثورات الغضب ورغبات الحب والميول الأخرى من هذا القبيل تقلب بأوضح الدلالات حتى نظام البدن وقد تنهى بنا أحيانا إلى الجنون . وبين أنه يلزم الاعتراف بأن عديمي الاعتدال الذين لا يعرفون أن يضبطوا أنفسهم يكادون يكونون في هذه الحالة . § ٨ - وإن إجراء الأقيسة التي يهذى إليها العلم الصحيح ليس في هذه الحالة دليلا على أن المرء مالك ميزان فكره . فن الناس من يعطيك وهو

- واذن - لم يتم أرسطو القياس لأن النتيجة واضحة كل الوضوح ، على أنه يمكن أن يتفر شكل القضية الجزئية فتكون خاصة بالشخص أو بالشيء الذي يتكلم عنه .

§ ٧ - على حسب الحالة التي فيها الانسان - ملاحظة محكمة وعميقة سوف تطلع لايضاح ظاهرة عدم الاعتدال وجواز الخطيئة .

في غمرة هذه الشهوات بيانا منطقيا و يروى لك من شعر "أفيد قل" حاله في ذلك حال هؤلاء التلاميذ الذين وهم في بدء دراستهم يجيدون صوغ الأقيسة التي يتعلمونها، لكنهم لما ينالوا العلم لأنه لكي ينال المرء العلم حقيقة يلزم أن يمثله في نفسه ولا بد من الزمان لتحقيق هذه الغاية . على هذا يلزم الاعتقاد بأن عديمي الاعتدال يخوضون في علم الأخلاق في هذه الظروف كما يليق المثلون أدوارهم على مسارح اللعب .

§ ٩ - على أنه قد يمكن أيضا أن يجد الانسان علة طبيعية محضة لهذه الظواهر وهاك إيضاحها: في الفكر الذي يحمل على الفعل يوجد بديا فكرة عامة كل العموم ثم توجد قضية ثانية تنطبق على حوادث جزئية لا تتعلق إلا بالإحساس الذي يكشفها لنا، فتمت تكوّن في الذهن قضية فريدة من الجمع بين القضيتين لزم ضرورة أن النفس تقر النتيجة التي تنتج منها . وفي الأحوال التي فيها يوجد محل لتحصيل شيء لزمها أن تسارع إلى تحصيله . لنفرض مثلا هذه القضية الكلية "يلزم تذوق كل ما هو حلو" ولنضف إليها هذه القضية الجزئية "وهذا الشيء انخاص والجزئي هو حلو" فبالضرورة

§ ٨ - شعر "أفيد قل" - قد يكون من الصعب بيان العلة التي جعلت أرسطو يؤثر هنا إيراد اسم "أفيد قل" دون سواء . وربما كانوا يحفظون الأطفال شعره أو ربما كان أرسطو، لأجل أن بين أن عديمي الاعتدال هم حضور ذمهم كله ، يريد أن يقول إنهم قد يروون الأشعار الغامضة العويصة كأشعار أفيد قل . وفي كتاب "التنفس" ب ٧ ف ٥ ص ٢٥٨ من ترجمتي يروى أرسطو من شعر أفيد قل نسخة وعشرين بيتا تبرر هذه الشبهة .

- حال هؤلاء التلاميذ ... المثلون - أي مع أنهم ليس في فوسمهم أي أثرما يصنعون .

§ ٩ - على أنه قد يمكن أيضا إيجاد - يعود أرسطو هنا بالتفصيل إلى إيضاح لم يزد فيما سبق على أن أشار إليه . وربما كان هنا تشويش في عبارة المتن . لأن الايضاحات الآتية كان من الضروري إيرادها قبل ليكون المعنى تاما وجليا .

- علة طبيعية - يظهر أنه كان الأولى به أن يقول "منطقية" .

- قضية فريدة - هذه هي النتيجة التي تنتج من المقدمات .

أن الذى يمكن أن يفعل وليس له مانع البتة يحقق على الفور مقتضى النتيجة التى استنتجها ما دام أنه استنتجها .

§ ١٠ - وافترض على ضد ذلك أن لدينا فى الذهن فكرة كلية تمنعنا من تذوق اللذة، وأن بجانبها أيضا فكرة أخرى كلية تهول لنا أيضا إن "كل ما هو حلوه هو مقبول فى الذوق" مع القضية الجزئية: أن هذا الشيء الذى هو تحت أعيننا حلوه. فإذا كانت هذه الفكرة الأخيرة هى حالا فى ذهننا وأن الرغبة قد هاجت فى أنفسنا فيقع إذن أن فكرة تقول لنا بالابتعاد عن الشيء . غير أن الرغبة تدفعنا إليه ما دام أن كل واحد من أجزاء نفسنا ذو قدرة على أن يحركنا . وبالنتيجة يوشك أن يقال فى هذه الحالة إن الفكر والحكم هما اللذان يصيران الانسان عديم الاعتدال لأن الحكم هو فى ذاته ضد للفكر بل لأنه قد يصير كذلك لا مباشرة بل بالواسطة، لأنه ليس الحكم على التحقيق هو ضد الفكر المستقيم بل هى الرغبة وحدها التى هى ضده . § ١١ - وإن ما يصير البهائم غير عديمي الاعتدال بالمعنى الخاص إنما هو أنها ليس لها الإدراك العام وليس لها إلا ظاهرا الأشياء الجزئية وذكرها .

§ ١٢ - كيف يتلاشى جهول عديم الاعتدال؟ وكيف أن عديم الاعتدال بعد أن فقد ضبط نفسه يعود الى العلم؟ إن الايضاح الذى يعطى ههنا هو بعينه الذى

- ما دام أنه استنتجها - وأن يذوق الشيء الذى ظهر له أنه حلوه .

§ ١٠ - وافترض على ضد ذلك - لاشك فى أن هذه الفروض ليران الفاعلية الانسانية هى بعيدة الفور ولكن الانسان فى غالب الأحوال يفعل من غير أن يفكر بمثل هذه الدقة .

§ ١١ - إنما هو أنها ليس لها الادراك العام - كذلك لا يمكن أن يقال إنها تدرك القضية الجزئية . فانها تحس احساسا طبيعيا الأشياء التى ترغب فيها وتنجبها بها بمريرة عياء .

§ - ١٢ كيف يتلاشى جهول ... - استطراد يقطع سلسلة المعاني .

- بعد ان فقد ضبط نفسه - قد زدت هذه الكلمات التى ليست الا تفسيرا للعبارة اليونانية وبها يحسن

فهمها .

يقال في الانسان السكران وفي النائم . ونظرا الى أنه لا شيء خاص بشهوة عدم الاعتدال فان من تجب استشارتهم في هذا الموضوع هم علماء الفسيولوجيا .

§ ١٣ - لما كانت القضية الأخيرة هي الحكم الوارد على الشيء الحساس وكان هو المسيطر في الواقع على أعمالنا ، كان من اللازم أن يكون هذا الذي وقع في افراط الشهوة إما أنه لا يعرف هذه القضية وإما أنه يعرفها على وجه أنه خلو من العلم الحقيقي بها مع أنه يعرفها . فهو يكرر إذن الكلام الجميل الذي يحفظه كما يكرر الرجل السكران المذكور آنفا أشعار "أفئدقل" . وخطؤه أت من أن الحد الأخير ليس كليا وظاهر أنه لا يؤدي الى العلم كما يؤدي اليه الحد الكلي . § ١٤ - وتمحق اذن الظاهرة التي دل عليها سقراط في بحوثه . فان الشهوة بنتائجها لا تكون البتة ما دام حاضرا في النفس للعلم الذي يجب أن يكون بالنسبة لنا العلم الحق أى العلم بالمعنى الخاص . وهذا العلم لا تجذبه الشهوة ولا تمهره ، بل العلم الذي يأتي من طريق الحساسية هو وحده الذي تنقلب عليه الشهوة .

§ ١٥ - هذا ما كنا نريد أن نقوله في مسألة العلم بما اذا كان عديم الاعتدال وهو يرتكب خطيئته يعلم أنه يرتكبها أولا يعلم ، وكيف يستطيع ارتكابها وهو يعلم أنه يقارف خطيئته .

§ ١٣ - لما كانت القضية الأخيرة - عاد أرسطو لاتمام الايضاح المنطق لعدم الاعتدال الذي بدأه آنفا .

§ ١٤ - العلم الذي يأتي من طريق الحساسية - أى القضية الجزئية الخاصة بالشيء الجزئي الذي تعرفنا إياه الحساسية .

- الذي تنقلب عليه الشهوة - أو الذي تبعه اذا كانت هذه القضية مطابقة له واذا كان يمكنها بذلك أن تشبع كانهوى .

## الباب الرابع

ما ذا ينبغي أن يعنى بعدم الاعتدال مأخوذاً على إطلاقه؟ - الأنواع المختلفة للذات والآلام - اللذات الضرورية الناتجة عن حاجات البدن - اللذات الإرادية - عدم الاعتدال والاعتدال يتلقان على الخصوص باللذات الجثمانية - الفرق بين الرغبات المشروعة والمحمودة وبين التي ليست كذلك - في رغبات هذا النوع الأول الإفراط وحده هو المذموم - "نيوبي" و"سأطروس" - عدم الاعتدال والاعتدال المقابلان للفسور والقناعة .

§ ١ - أمن الممكن أن يقال بصورة عامة على واحد إنه عديم الاعتدال؟ أم أن كل أولئك الذين هم كذلك لا يكونونهم دائماً بصورة نسبية وخصوصية؟ وإذا أمكن أن يكون الانسان عديم الاعتدال مطلقاً فما هي الأشياء التي عاينها ينطبق عدم الاعتدال على هذا المعنى؟ تلك هي المسائل التي يلزمنا درسها عقب المسائل المتقدمة .  
 بدأياً من الواضح أنه إنما في اللذات وفي الآلام يكون المرء معتدلاً وحازماً أو عديم الاعتدال وضعيفاً . § ٢ - غير أن من بين الأشياء التي تلذنا بعضها ضرورية والأخرى مباحة جداً لرغباتنا ولكن يمكن أن يُتمشى بها إلى الإفراط . فاللذات الضرورية هي لذات الجسم ، وإنى أطلق هذا الاسم على جميع اللذات التي تتعلق بالتغذية ودواعي الحب وجميع حاجات الجسم المشابهة لتلك التي يجوز أن يلحقها - كما

- الباب الرابع - في الأدب الكبير ك ٢ ب ٨ وفي الأدب إلى أوديم ك ٦ ب ٤

§ ١ - أن يقال بصورة مطلقة - هذه هي إحدى المسائل الميبة آفاً في آخر الباب الثاني ف ١١

- نسبية وجزئية - أي بالنسبة لبعض الذات أو لبعض الميول الخاصة .

§ ٢ - بعضها ضرورية - وهي سد حاجاتنا التي هي ضرورية ما دامت الحياة تتعلق بها ، وسيفسر ذلك أرسطو نفسه فيما بعد .

- ودواعي الحب - لا يمكن أن يضع الانسان هذه الحاجة بأزاء حاجة التغذية فانها لا تتولد الا في سن معينة وتبيد في سن معينة أخرى . حتى حينما يحبس المرء فانها ليست مطلقة أو ضرورية كالجوع والظلمة .



قلنا -- إما إفراط الفجور وإما قصد القناعة . ولذا نذكر أخرى على ضد ذلك ليست من الضروري في شيء ولكنها في ذاتها أهل لأن نطلبها ، مثال ذلك الظفر في المنازعات ومراتب الشرف وأشياء أخرى من هذا القبيل مما هو فوائد ولذات معا . § ٣ - اذن نحن لا نصف بعدم الاعتدال كل أولئك الذين يتكون نفوسهم لهذه اللذات الى ما وراء ما يبيحه العقل القيم لكل واحدة منها . لكن يضاف إليه قيد خاص فيقال إنهم غير معتدلين في أمر المال أو في أمر الكسب أو في أمر الشرف أو في أمر الغضب . ولا يطلق عليهم أبدا لفظ عدم الاعتدال بالاطلاق لأن الانسان في الواقع يشعر أنهم مختلفون بعضهم عن بعض . وإن الاسم المشترك الذي يطلق عليهم لا يكون إلا بعلاقة المشابهة ، كما أنه لأجل تعيين "انسان" يضاف الى اسم النوع الذي كان يطلق عليه من قبل قيد مخصص فيقال الظافر في الألعاب الأولمبية . فان الاسم الذي كان يسمى به هذا المصارع لا يختلف إلا قليلا عن الاسم العام للنوع . لكن هذا الاسم مع ذلك كان شيئا مغايرا . والذي يثبت أن الأمر كذلك بالنسبة لعدم الاعتدال هو أنه مذموم دائما ليس باعتبار أنه خطيئة فقط بل باعتبار أنه رذيلة أيضا سواء كان مع ذلك معتبرا بصورة مطلقة أم في عمل جزئي فقط . بيد أنه ولا واحد ممن جئت على ذكرهم يمكن أن يكون مذموما باعتبار أنه عديم الاعتدال على وجه مطلق .

§ ٣ - لأجل تعيين "انسان" - كان ذلك اسم مصارع ظفرمرات عديدة الناتج في الألعاب الأولمبية ولم يترك المفسرون أي شك في هذه النقطة . راجع الأدب الى اويديم طبعة فرينش ص ١٦١ و ١٦٢ - يمكن أن يكون مذموما - فان عديم الاعتدال في أمر القود يسمى بخيلا وعديم الاعتدال في أمر الشرف يسمى طامعا ... الخ .

§ ٤ - ليس الحال كذلك بالنسبة لمتع البدن التي فيها يقال على انسان إنه يمكن أن يكون قنوعا أو فاسقا . فان هذا الذي في هذه المتع يطلب لذات يجاوز بها الى حد الإفراط ويفتر بغير حساب من الإحساسات الشاقة للعطش والجوع ولحمار والبارد، وعلى جملة من القول ذلك الذي يطلب احساسات اللس أو الذوق أو يتقيها لا باختيار ارادته الحز بل ضد اختياره وضد قصده، ذلك يسمى عديم الاعتدال دون أن يضاف الى هذا الاسم شيء كما هو الشأن حينما يراد أن يقال على انسان إنه عديم الاعتدال في أشياء خاصة بأعيانها: في أمر الغضب مثلا، بل يكفى بأن يقال في حقه وبصورة مطلقة إنه غير معتدل . § ٥ - ولئن أمكن أن يشك في هذا الكفى للاقتناع بصحته التنبيه الى أن في التمتع البدني يتحقق معنى الرخاوة الذي لا ينطبق على أى شيء آخر من أنواع التمتع التي جئنا على ذكرها . من أجل ذلك نضع عديم الاعتدال والفاسق ثم المعتدل والحكيم في صفوف واحدة بعينها دون أن نضع فيها أبدا مع ذلك أولئك الذين يلقون بأنفسهم في هذه اللذات الأخرى . ذلك بأنه يمكن أن يقال إن الفاسق وعديم الاعتدال، والحكيم والمعتدل هم أولو علاقة باللذات أعيانها والآلام أعيانها . لكنهم وان كان لهم ارتباط بالاشياء نفسها فان روابطهم بها ليست على سواء . فان بعضهم يسلك كما يسلك بالاختيار، غير أن الآخرين ليس لهم ملكة

§ ٤ - بالنسبة لمتع البدن - فمما سبق ك ٣ ب ١١ قد قررنا أن الاعتدال وعدم الاعتدال يجب

أن يشملا لذات البدن وعلى الخصوص لذات اللس .

§ ٥ - معنى الرخاوة - مقابل معنى الحزم الذي يستطيع أن يقاوم نبات وبلا شكوى .

- والحكيم - مأخوذا على معنى الرجل القنوع الحازم لا على معنى الرجل العالم .

- في هذه اللذات الأخرى - لذات الطعم والثروة .

اختيار فكرى . كذلك نحن محمولون على أن نعتقد أيضا أن الانسان الذى مع كونه خلوا من الرغبات أو غير مدفوع إلا برغبات ضعيفة وهو مع ذلك يسلم نفسه الى الافراطات ويفتر من الآلام التى ليست مخوفة إلا قليلا هو أفسق من هذا الذى لا يفعل إلا متقادا لثورة أشد الرغبات . وفى الواقع كيف بهذا الانسان العديم الشهوات اذا عرضت له رغبة جموحة كـرغبات الشباب وألم أليم كالذى تسببه لنا الضرورة القصوى لحاجتنا ؟ .

§ ٦ — على هذا فى الرغبات التى تحركنا واللذات التى نتذوقها توجد فروق لا بد من اثباتها، فان بعضها هى بجنسها أشياء جميلة ومدوحة مادام أن بين الأشياء التى ترضينا ما هى بطبعها تستحق أن تطلب . وإن البعض الآخر على تمام الضد لهذه . وأخرى هى وسط بين الفريقين حسب التقسيم الذى قرناه فى سابق مثل المسال والفائدة والظفر والتشريف ومزايا أخرى من هذا القبيل . فى كل الأشياء التى من جهة أن إتيانها وعدمه سواء وأنها متوسطة لا يلام الانسان على أن يميل إليها أو أن يحبها أو أن يرغب فيها، بل فقط على أنه يحبها على وجه معين أو أنه يتمشى بهذا الحب الى الافراط . فانه انما يلام أولئك الذين يجاوزون حدود العقل وهم مسخرون لرغباتهم العمياء يمحون بلا حساب فى طلب واحد من تلك الأشياء مهما كانت بطبعها على غاية من الحسن والجمال . مثال ذلك أولئك الذين يشغلون أنفسهم على أكثر مما ينبغى حدة وميلا إما بالمجد وإما بأولادهم أو والديهم . تلك هى مع ذلك

§ ٦ — التقسيم الذى قرناه فى سابق — فى هذا الباب عنه ف ٢

— بأولادهم أو والديهم — ان أول هذه العيوب هو أكثر شيوعا من الآخر فان الحب خصوصا متى كان

مفرطا ينزل أكثر من أن يصعد .

احساسات حسنى من شأن أربابها أن يكونوا محلا للاحترام، لكن مع ذلك يمكن أن يتطرق الافراط الى هذه الاحساسات كما لو كانوا مثل "نيوبي" وقد بلغ به الأمر الى حدّ محاربة الآلهة، أو كما لو أحب الانسان أباه "كساطيروس" الملقب "فيلباتور" الذى بلغت به هذه العاطفة أقصى مبلغ الهيام. فى الحق ليس فى هذه الشهوات شىء من الضرر ولا من سوء الخلق لأنى أكرر أن كل واحد منها يستحق فى ذاته وبطبعه تمام الاستحقاق أن يشعر به الانسان، غير أن الافراطات التى يمكن أن يبلغها الانسان فيها قبيحة ينبغى اجتنابها.

§ ٧ - كذلك لا يمكن استعمال لفظ عدم الاعتدال مجردا فى هذه الأحوال المختلفة، فان عدم الاعتدال ليس شيئا يتق فقط، بل هو وراء ذلك من قبيل الأشياء التى هى خليقة بالذم والاحتقار. غير أنه حينما تستعمل كلمة عدم الاعتدال لأن للشهوة المفروضة وجه شبه بها يُبنى بأن يزداد لكل حالة جزئية النوع الخاص لعدم الاعتدال الذى هو معنى "بالكلام". ذلك كما يقال "طبيب ردىء وممثل ردىء" عند الكلام على رجل لا يراد أن ينعت بالرداءة المجردة المطلقة. وكما أنه

- "ساطيروس" - لا يعرف هذا الرجل بنير هذا فقد روى المقصرون روايات مختلفة لتبرير ما قاله فيه أرسطو. فبلى رأى بعضهم أنه قتل نفسه جزعا لموت أبيه. وقال آخرون أنه مجد ذكرى أبيه بأن عبده كما عبده الله. وهذان الفرضان يفسران على قدر الكفاية العبارة القوية التى تبين فى نص المتن شغف ساطيروس.

- أكرر - راجع ما سبق قبل بعض أسطر.

§ ٧ - مجردا - بل يلزم زيادة على ذلك تعيين الشىء الذى يخصص فيه عدم الاعتدال.

- فى هذه الأحوال المختلفة - حالة ساطيروس وحالة الطماع وحالة البخيل ... الخ.

في الحالتين اللتين جئنا على ذكرهما لا يمكن أن يؤتى بلفظ ذم عام لأنه ليس في ذمتكم الشخصين رذيلة مطلقة بل هو نوع رذيلة يشابهها، كذلك حينما يُتَكلم في الاعتدال وعدم الاعتدال يلزم أن يُفهم أن المقصود فقط ما ينطبق منهما على الأشياء بعينها التي تنطبق عليها القناعة والفجور . كذلك إنما هو بطريق المشابهة والحقاق أننا نقول عدم الاعتدال ونحن نعني الغضب، فينبغي إذن أن نزيد أنه عديم الاعتدال في الغضب كما يقال أيضا إنه عديم الاعتدال في أمر المجد وفي الكسب .

- في الحالتين اللتين جئنا على ذكرهما - حالة "نيوني" و"ساطرروس" اللذين كان الكلام بصددهما في الفقرة السابقة .

## الباب الخامس

في الأشياء التي هي مقبولة بطبيعتها والتي تصير كذلك بالعادة - الأذواق البهيمية والسبعية - أمثلة مختلفة - الأذواق الشاذة والمريضة - لا يمكن أن يقال إن هذه الأذواق أدلة على عدم الاعتدال - عدم الاعتدال على المعنى المطلق هو المقابل للقناعة .

§ ١ - توجد أشياء كما قلت فيما سبق تُرضى بالطبع . فتحها ما هي مقبولة مطلقا وبطريقة عامة ، والأخرى ليست كذلك إلا تبعا لأنواع المختلفة للمحيوانات بل تبعا لأجناس الانسان . وعدا ذلك توجد أشياء ليست بالطبع مقبولة ولكنها تصير كذلك بتأثير الحرمانات أو بأثر العادة ، بل يمكن ذلك أيضا بفساد الأذواق الطبيعية . وقد يمكن التصديق بوجود استعدادات أخلاقية تقابل كل واحد من هذه التشوّهات الطبيعية . § ٢ - أعنى تلك الاستعدادات البهيمية السبعية ، ومثالها تلك المرأة الفظيعة التي ، كما يروى ، كانت تبقر بطون النساء الحوامل لتفترس الأجنة التي تنزعها من بطونهن . وكذلك بعض أجناس المتوحشين على ضفاف " بونت " الذين يقال إنهم يأتون اللذة الشنعاء بأن يأكل بعضهم اللحم التيء وبعضهم اللحم البشري . وآخرون

- الباب الخامس - في الأدب الكبير ك ٢ ب ٨ وفي الأدب الـ أويديم ك ٦ ب ٥

§ ١ - كما قلت فيما سبق - في الباب السابق ف ٢ و٣ بما كان أيضا في المناقشات المتنوعة التي أجراها أرسطو في تحليل الاحساسات سواء أكان في كتاب النفس أم في الرسائل .  
- هذه التشوّهات الطبيعية - ليست عبارة النص على هذا الضبط .  
§ ٢ - تلك المرأة الفظيعة - المفصرون يسمونها " هامى " وكانت فيما يظهر والدهة جنت من أم فقد أولادها .

- بعضهم اللحم التيء - هذا ذوق كرهه ولكن ليس محلا للوم .

- وبعضهم اللحم البشري - يتكلم أرسطو أيضا عن أكلة لحم البشر هؤلاء في السياسة ك ٥ ب ٣ ف ٤ ص ٢٧١ من ترجمتنا الطبعة الثانية .

يقدمون أولادهم على موائد المآذب المخيفة التي كانوا يقيمونها بعضهم لبعض على التناوب . وكذلك الشناعات التي تروى أيضا عن "فالاريس" § ٣ - تلك أذواق مسببة لا تليق الا بالوحوش . وأحيانا لا تكون إلا نتيجة المرض أو الجنون مثل هذا الرجل الذي بعد أن قدم أمه قربانا للآلهة التهمها . أو كهذا الرقيق الذي أكل قلب رفيقه في الرق . وهناك أذواق من جنس آخر مَرَضِيَّة أيضا أو نتيجة عادة حمقاء : مثلا قطع المرء شعره أو قرض أظافره أو أكل اللحم وسفّ التراب أو تحطّي الذكران . هذه الأذواق المشوهة هي تارة غررزية وتارة ليست إلا نتيجة عادات

- يقدمون أولادهم ... على التناوب - قد يكون هذا أشد شناعة من حكاية "تيمست" و"أزرى" التي تروى أيضا من فالاريس - يمكن مراجعة هذه الحكاية في "بوليب" التاريخ العام لك ٧ ب ٥ ٢ القطعة الأولى . ويظهر أن عمل النحاس الذي يحرق هذا الطاغية فيه فرائسه قد نقل من "أغريجنث" الى "قرطاجة" . وكان الناس يرونه حتى زمن بوليب . ويظن هذا المؤرخ الخطير صحة هذه الحكاية العامة الى حد أنه يلوم "طلموس" على المجادلة فيها . ومن المفسرين من يزعم أن "فالاريس" هذا قد أكل ابنه ، ويظهر أن أرسطو ثبت هذا في آخر هذا الباب . ولكن من المحتمل هنا انه يريد أن يشير مجرد اشارة الى القسوة المتناهية الماثورة عن هذا الطاغية الفظيع .

§ ٣ - هذا الرجل - يقول بعض المفسرين ، ولا أدري بأى سند ، إن المقصود هو "أكرزكيس" - قطع المرء شعره - ليا كته . وهذا المثل قد كرر في الأدب الكبير لك ٢ ب ٨ حيث أتمت روايته على النحو الذي أذكره هنا . وإن التفاصيل الآتية تثبت جليا أن هذا هو المقصود . لا ينبغي حمل العبارة ، كما ذكر بعض المفسرين ، على أن المقصود هو قطع الشعر من اليأس . فان هذا يمكن أن يكون إفراطا في الأم وطائفا من الجنون ولكن هذا ليس ذوقا يتسق مع الأذواق التي رواها أرسطو .

- أكل اللحم وسفّ التراب - قد لاحظ "فُثُوريو" في تفسيره بحق أن هذه ضروب من الولوج عادية عند البئات . وكان له أن يضيف الى ذلك أنهن يمانين هذه الحالة على الخصوص عند بلوغهن .

- أو تحطّي الذكران - يظهر أنه كان على أرسطو أن يضع هذه الرذيلة الشنعاء في صف آخر ولا يخلطها بهذه الضروب من الولوج التي يمكن أن تكون شاذة ولكنها ليست آثمة .

اعتيدت منذ الطفولة . § ٤ - متى كانت هذه الضلالات لا سبب لها إلا الطبع فإن من هي فيهم لا يمكن في الحقيقة أن يسموا عديمي الاعتدال في الواقع ، كما أنه لا يمكن أن يلام النساء على أنهن لا يتزوجن الرجال بل يتركن الرجال يتزوجونهن . ويمكن أن يقال مثل ذلك في هؤلاء الذين قد صاروا بهذه المثابة أراذل وذيلة مرضية على أثر عادة طويلة . § ٥ - ولكن هذه الأذواق الشنيعة هي معزل عن الرذائل بمعناها الخاص ، كما أن الاقتراس السبعي بمعزل عنها أيضا . وسواء أنتصر الانسان أم ترك نفسه محكوما فانه ليس في هذا على الحقيقة لا اعتدال ولا عدم اعتدال على الاطلاق ، بل ليس الامناسبة ما قد بينها فيما مضى اذ قلنا إن هذا الذي يترك نفسه عند الغضب الى آخر افراط هذه الشهوة يجب أن يوصف على حسب هذه الشهوة نفسها ، ولا ينبغي أن يسمى من أجل ذلك عديم الاعتدال على وجه الاطلاق . ذلك في الواقع لأن كل إفراطات الرذائل والحطل والجبن والفجور والقسوة هي تارة آثار طبع بهيمي وتارة نتائج مرض حقيقي . § ٦ - فان انسانا قد ركب الطبع بحيث يخاف من كل شيء حتى من حركة فأر هو جبان حقيقة جينا ليس خليقا إلا بالبهيمة . وآخر على أثر مرض كان يخاف من القطط خوفا شديدا . ومن المصابين بالجنون أولئك الذين فقدوا العقل بفعل الطبيعة وحده ولا يعيشون الا بجواسمهم ، فهم

§ ٤ - عديمي الاعتدال في الواقع - فان لفظ عديمي الاعتدال أضعف من ذلك وعبرة اليوم يجب أن تكون أشد مما هي .

- كما أنه لا يمكن أن يلام النساء - يظهر أن في هذا كثيرا من الرق فان النساء يبين الطبع وأما الآخرون فانهم يعقونه ويسقطونه . وسترى أن أرسطو بعد أسطر قليلة أحكم وأقوى .

§ ٥ - مناسبة ما - جعلت أرسطو نفسه يميز الى الكلام عن هذه الرذائل الكريمة عند الكلام على عدم الاعتدال الذي ليس بينه وبينها إلا مناسبة بعيدة كل البعد .

- أن يسمى ... عديم الاعتدال - ربما لا تكون هذه العبارة من الشدة ولا من الأحكام على ما ينبغي



في الحق بهائم كبعض الأجناس المتوحشة في البلاد البعيدة . والآخرون الذين لم  
يقعوا في هذه الحالة الا بأمراض كالصرع والجنون، أولئك هم مرضى في الحقيقة .  
§ ٧ - وأحيانا يمكن أن يكون بالانسان مجرد هذه الأذواق الخيفة من غير أن يكون  
مسخرها لها ، فمثلا كان يمكن "فالاريس" أن يكبح في نفسه هذه الرغبات الفظيعة  
التي كانت تدفعه الى اقتراس الأطفال أو يقضى حاجات الحب على ضد الطبع ،  
وأحيانا أيضا يكون بالانسان هذه الأذواق التي يؤسف لها فيستسلم لها .

§ ٨ - حينئذ كما أن فساد الخلق في الانسان يمكن أن يسمى تارة فسادا على  
الاطلاق وتارة مقيدا بقيد يدل مثلا على أنه إما بهيمى وإما مرضى من غير أن تؤخذ  
هذه الكلمة بالمعنى المطلق . كذلك ، على هذا النحو ، يكون من الواضح أن عدم  
الاعتدال هو تارة بهيمى وتارة مرضى . ومتى حملت هذه الكلمة على معناها المطلق  
فانها لا تدل بالبساطة الا على عدم الاعتدال الخاص بالفجور الفاشى عند الناس .

§ ٩ - وبالاختصار يرى أن عدم الاعتدال والاعتدال لا يدلان الا على الأشياء  
التي عليها يمكن أن ينطبق أيضا معنى الفجور ومعنى القناعة ، وأنه اذا كان يستعمل  
أيضا في الأشياء المغايرة لتلك لفظ عدم الاعتدال فذلك على وجه آخر مجرد الاستعارة  
لا على وجه الاطلاق .

§ ٦ - كبعض الأجناس المتوحشة - والى الآن يوجد بعض أجناس المتوحشين النازلين في مراتب  
الانسانية وعلى الخصوص في أفريقية وفي الاقيا نوسية .

§ ٧ - كان يمكن "فالاريس" - راجع فيما سبق في هذا الباب ما قيل عن "فالاريس" ف ٢

§ ٨ - عدم الاعتدال هو تارة بهيمى - يظهر أن هذه الفكرة ليست هي التي كانت تخنطر منطقيًا : ولوقيل  
" إن عدم الاعتدال مقارنًا بفساد الخلق يمكن أن يكون مثله إما مطلقًا وإما اضافيًا " لكان ذلك هو المنتم  
للعاق الساجدة . على أن أرسطو نفسه يقول ذلك فيما سيلي .

§ ٩ - في الأشياء المغايرة لتلك - الطبع والبخل والغضب الخ الخ .

## الباب السادس

عدم الاعتدال في أمر الغضب أقل إنما من عدم اعتدال الرغبات - الرغبة لا عاقل لها أيضا كالغضب - أمثلة مختلفة - ثلاث صنوف من اللذات المختلفة - إن مقام الهائم أقل انحطاطا من مقام الانسان الساقط بالرزيلة .

§ ١ - لنئين أيضا أن أستسلام الانسان لعدم اعتدال الغضب أقل خزيا من أن يترك نفسه يستولى عليها هياج رغباته . وفي رأي أن الغضب الذي يحرق القلب يستمع للعقل إلى حد ما . إنما هو فقط يسيء الاستماع له كهؤلاء الخدم الذين هم سراع في غيرتهم يجرون قبل أن يسمعو ما يقال لهم وبذلك يخطئون الأمر الذي ينفذونه ، وكالكلاب التي قبل أن ترى ما إذا كان القادم صديقا تنبح لمجرد أنها سمعت حسا . § ٢ - هذا هو ما يفعل القلب الذي باستسلامه لحدته وثورانه الطبيعي ويجزء أن سمع بعض شيء من العقل دون أن يسمع كل الأمر الذي يأمره به هو يندفع للانتقام . لقد كشف له الدليل أو التصور أن هناك إهانة فرعان ما يستنتج بنوع من القياس أنه يلزم مناهضة هذا العدو ويحتد ويهجم في الحال . أما الرغبة فيكفي أن العقل أو الحساسة تقول لها إن الشيء الفلاني لذيذ حتى تثب في الحال إلى الاستمتاع . § ٣ - أذن فالغضب ما زال يطبع العقل إلى حد محدود . والرغبة

- الباب السادس - في الأدب الكبير ك ٢ ب ٨ وفي الأدب إلى أريديم ك ٦ ب ٦

§ ١ - كهؤلاء الخدم - هذا التمثيل واردة في الأدب الكبير بتوسع .

- وكالكلاب - تشبيه ربما لا يكون رفيعا مادام أن أرسطو يريد أن يهذر الغضب .

§ ٢ - أما الرغبة - فانها لا تسمع العقل في كثير ولا قليل بل هي أشد عناية من القلب ومن

الغضب .

فلا تطيعه في شيء فهي إذن مخزية أكثر من الغضب . لأن صدم الاعتدال في أمر الغضب يستسلم لقياد العقل الى نقطة ما ، في حين أن الآخر الذي لا يعرف أن يقمع رغباته ليس محكوما إلا بها ولا يخضع للعقل في شيء . § ٤ - ومع ذلك فإن الانسان هو دائما معذور أكثر في اتباع حركاته الطبيعية مادام أنه معذور دائما أيضا أكثر من ذلك في مطاوعة هذه الشهوات التي يشترك في أمرها مع جميع الناس حينما يطاوعها مثلهم . غير أن الغضب حتى مع بوادره فيه من الطبيعي أكثر من جماع هذه الرغبات الذي لا يدفعنا إلا الى الإفراطات والتي لا تقابل البتة حاجات ضرورية . ككثان ذلك الرجل الذي يظن نفسه معذورا في أنه ضرب أباه قائلا : " إن أبى كان يضرب أباه وإن أباه كان يضرب أيضا جدنا ، وهذا الطفل مشيرا الى ولده سيضربني في دوره حينما يكبر لأن هذا عندنا عادة عائلية " . ويمكن أيضا ذكر ذلك التعيس الذي كان يقول لابنه الذي يميزه على الأرض أن يقف على عتبة الباب لأنه هو أيضا لم يميز أباه إلا الى هذا الحد .

§ ٣ - فهي إذن مخزية أكثر - إن الرغبة على المني الحق للكلمة لا تتعلق بنا . بل لا يتعلق بنا الا مطاوعتها أو مقاومتها .

- عدم الاعتدال في أمر الغضب - اضطرت للحفاظ على هذه العبارة مع ما بها من الشذوذ لأحفظ ارتباط المعاني بقدر ما يمكن .

§ ٤ - حركاته الطبيعية - إن الرغبات هي أدخل في باب الطبيعة من الغضب . وبهذه المثابة تكون معذورة أكثر . على أنه يمكن برياسة النفس وقايتها من أن تتولد فيها الرغبات الأثيمة . وربما كان أرسطو يلوم من هذه الجهة الرغبات التي لا يقرها العقل . وفوق ذلك ففي الحق أن الغضب والفصيح ليسا في الائم سواء . ولكن لهذا السبب وحده أن الفاجر أو البغي قد طامع رغباته بدلا من أن يقهرها .

§ ٥ - يمكن أن يزداد أن أكبر الناس إثمًا هم على العموم أولئك الذين يخفون مقاصدهم وجبايلهم . فان الرجل التائر القلب لا يخفى مقاصده ولا غضبه بل يظهرها مكشوفة . ولكن الرغبة هي على الضمد كالزهرة اذا صدقت تقاطيعها المصورة بها .

” الغادرة سيفريس التي تعرف ان تميم سدى الحيلة “ .

أو مثل هذه المنطقة التي يتكلم عنها هوميروس

” ... هذا الطلمس الإلهي ... ” .

” أحبولة يمكن أن يقع فيها حتى قلب الحكيم “ .

وعلى ذلك اذا كان هذا الصنف من عدم الاعتدال المستور هو أكبر إثمًا وأشدّ خزيًا من عدم الاعتدال في الغضب فيوشك أن يقال إنه هو عدم الاعتدال المطلق والذيلة على المعنى الخاص . § ٦ - أربي على ذلك أن لا يألم الانسان أن يبين الغير، ولكن متى فعل الانسان مع الغضب فأنما يفعل بألم حاد . في حين أن الذي يرتكب إهانة الغير لا يجد إلا لذة . إذا كانت حينئذ الأفعال التي يغضب منها الانسان بحق هي أيضا آثم الأفعال فان عدم الاعتدال المتولد عن الرغبة يكون آثم من عدم الاعتدال المتولد عن الغضب لأنه لا إهانة في الغضب .

§ ٥ - الخاتمة ” سيفريس “ - ينسب المصريون هذا البيت الى ” هوميروس “ ولكن لا يوجد فيما بيننا وبين أيدينا . ومثل هذه العبارة إن لم تكن هي بيننا موجودة في نشيد ” سوفو “ الى الزهرة .

- التي يتكلم عنها هوميروس - الايلاذة . النشيد ١٤ البيت ٢١٤ وما يليه .

- عدم الاعتدال المطلق - هذه قسوة في حق الرغبة التي هي طبيعية دون أن تكون مع ذلك غير قابلة

للقاومة .

§ ٦ - لا إهانة في الغضب - لأن أرسطو يفترض دائما أن المرء مع الغضب لا يتدبر .

§ ٧ - نستنتج إذن من جديد أن عدم الاعتدال الذى تدفعنا اليه الرغبات هو أكبر خزيا من عدم اعتدال الغضب . وأن الاعتدال كعدم الاعتدال ينطبقان على اللذات الجثمانية المحضة .

§ ٨ - هذه النقط واضحة جلية منذ الآن ولكن يلزم فوق ذلك التذكير هنا بما هى الأنواع المختلفة للذات . إنها كما قيل فى بداية المناقشة : بعضها خاصة بالانسان وطبيعية فى نوعها وفى شئتها ، وأخرى هى لذات بهيمية ، وأخيرا الثالثة ليست إلا أترعاهات أو نتيجة المرض . وان معانى القناعة والفجور لا يمكن أن تنطبق إلا على الأولى . ومن أجل ذلك لا يمكن أن يقال على الحيوانات إلا على سبيل الاستعارة إنها قنوصة أو شرهة ، وفى حالة ما إذا أريد الإشارة الى نوع من الحيوانات معايير تماما لآخرفى عدم العفة والدعارة أو فى الشره . ذلك بأن ليس للحيوانات لا اختيار حر ولا فكر وأنها خارجة عن الطبع المفكر ، حكمها تقريبا لحكم المجانين بين الناس .

§ ٩ - ومع ذلك فان البهيمية هى أقل شرا من الرذيلة ولو أن نتأبجها أقطع فإن المبدأ الاعلى لم يكن ليخبت فى البهيمية كما خبت فى الانسان الرذيل لأن البهيمية لا تملك منه شيئا . مثل هذا كمثل ما اذا قورن كائن غير حى بكائن حى لمعرفة أى الاثنين

§ ٧ - نستنتج ... ... الجثمانية المحضة - يظهر أن المناقشة هنا قد أنتهت وأن هذا الباب يتم بهذه النقطة وأن ما سبج يتعلق بما قيل آتفا فى الباب الخامس . وربما كان فى النص تشويش فى هذه النقطة كما أن فيه تكريرا .

§ ٨ - كما قيل فى بداية - راجع ما سبق ب ٤ ف ٢

- لا اختيار حر ولا فكر - هذا ما تحققة المشاهدة المجردة على رغم السفطات كلها التى أثارها هذه المسئلة .

- تقريبا لحكم المجانين - مقارنة صحيحة ولو أن الانسان يمكن أن يكون له مع الانسان المجنون من العلاقات ما لا يمكن أن يكون يه وبين الحيوانات .

أردل، ذلك بأن الكائن هو أقل رداة وأقل ضررا متى لم يكن له المبدأ الذي يفسده الآخر. وهذا المبدأ هنا هو العقل. يمكن أن يقال أيضا إن هذا بالتقريب كمثل ما إذا أريد مقارنة الظلم والانسان الظالم فانه قد يرى من بعض الوجوه أن أحد الحدين أردأ من الآخر على طريق التناوب. لكن لانسانا شريرا يمكن أن يفعل عشرة آلاف مرة من الشر أكثر من حيوان مفترس.

§ ٩ - الظلم والانسان الظالم - لا شك في أن أرمولو يريد أن يقول إن الظلم هو دائما وبالضرورة جائر في حين أن الانسان الظالم يمكن أن تزول عنه صفة الجور. على أن الفكرة ليست جلية وليست مرتبطة بما قبلها ارتباطا كافيا.

- من الشر أكثر من حيوان مفترس - راجع السياسة ك ١ ب ١ ف ١٣ ص ٩ من ترجى الطبعة الثانية.

## الباب السابع

الاستعدادات المختلفة للأشخاص بالنسبة للاعتدال وللشره - الخلق الخاص بالشره - حده -  
شدة الرغبات تصير الخطايا أكثر قابلية للإعذار - حد الرخاوة - عدم الاعتدال يمكن أن يكون له سببان :  
الهياج أو الرخاوة - الفرق بين هذين السببين .

١ § - أما اللذات والآلام والرغبات والكراهات التي تتعلق بجواس اللس  
والذوق والتي قصرنا عليها فيما سبق معاني الشره والقناعة فإن شأنها يختلف باختلاف  
الإثمخاص، إذ من الجائز أن يسقط المرء من الصدمات التي قد يتغلب عليها في العادة  
الناس الآخرون، وبالعكس قد يتغلب المرء على الصدمات التي يسقط بها أكثر الناس .  
وحيثذ فالإنسان تلقاء اللذات عديم الاعتدال في حالة ومعتدل في الأخرى وكذلك  
الحال في الآلام يكون الواحد ضعيفا ورخوا ويكون الآخر قويا وصبورا . إن  
الاستعداد الأخلاقى لأكثر الناس يحل في الوسط بين هذين الطرفين . وإن كانوا  
يميلون على العموم أكثر الى الجهات الأقل حسنا .

٢ § - قلنا انه يمكن في اللذات أن يميز بين اللذات التي هي ضرورية والتي ليست  
كذلك أو التي هي على الأقل ليست ضرورية إلا من جهة واحدة، غير أن الافراطات

- الباب السابع - في الأدب الكبير ٢ ب ٨ وفي الأدب الى أويديم ٦ ب ٧

١ § - فياسبق - راجع ب ٤ من هذا الكتاب ف ٤ وك ٣ ب ١١ ف ٣

- إن يسقط المرء من الصدمات - كان أولى بأرسطو أن يقف عند حد العموميات التي تنطبق على  
أكثر الناس فإن العلم بكاد لا يشغل بالاستثناءات .

- وإن كانوا يميلون على العموم أكثر الى الجهات الأقل حسنا - الملاحظة محكمة ما دامت محصورة

في هذه الحدود .

٣ § - قلنا - راجع ما سبق ب ٤ ف ٢

والحرمانات كليهما ليستا ضروريتين ويمكن أن يقال فيها ما قيل في الرغبات والالام التي يجدها الانسان . حينئذ فالذى يستسلم للافراطات في اللذات أو الذى يجرى وراء اللذات مع الافراط مصمما مختارا يفشاها لذاتها فقط لا ناظرا الى نتيجة أخرى ، ذلك هو على الحقيقة الفاجر والمتحلل الأخلاق . فقد لا يندم فلان البتة بسبب الأثر الضرورى لخلقها وبالنتيجة هو غير قابل للشفاء . وعلى ضد ذلك الانسان الذى يحمس نفسه ويجرمها من اللذة بتصميم شديد هو المقابل لذلك ، وبين الاثنين ذلك الذى يلزم وسطا قيا فهو الحكيم والتقوى . ويمكن إيراد هذا التنبيه بالنسبة لهذا الذى يفتر من أوجاع البدن لا لأنه لا يستطيع الصبر عليها ولكن لأنه يريد اتقاءها بمحض رويته .

§ ٣ — من هؤلاء الذين يعملون في هذا الصدد بلا إرادة مدبرة يمكن أن يميزين الانسان المحنوب باللذة وبين الذى يتقّب عنها ليتخلص من الألم الذى تسببه له رغباته وأن يقرر بينهما فرق كبير . كل الناس قد ينحى باللوم على من يأتى عملا مخزيا بدون أية رغبة أو مدفوعا برغبات ضعيفة جدًا أكثر ممن هو مجذوب برغبات صعبة لا تذلل . فكل الناس اذن يحد من يضرب من غير غضب أشدّ ذنبا ممن يضرب وهو في ثورة الغضب . وماذا عسى أن يفعل هذا الرجل ذو الدم البارد إذا ثارت

— الفاجر والمتحلل الأخلاق — وليس هو عديم الاعتدال لأن هذا الأخير مع مطاوعته لشهوته يجارها

أيضا ويمكنه أن يتظلم عليها أمر الأمر .

§ ٣ — بلا إرادة مدبرة — أولئك هم عديمو الاعتدال على حسب نظرية أرسطو وعلى ضد ذلك الفجار

فانهم يعملون حتى العلم ماذا يفعلون ويبتون ما يشتهون . وعلى ذلك فان أرسطو يقترط اثنين من عديمي الاعتدال أنفسهم : أولئك الذين هم ضفاء الرغبات ولكنهم مع ذلك يتركون أنفسهم الى اللذة وأولئك الذين هم أولو رغبات جموحة لا يستطيعون كبحها .



فيه نائرة الشهوة؟ من أجل هذا كان الفاجر أرذل من عديم الاعتدال الذى لا يضبط نفسه . وفي هاتين الرذيلتين المتطرفتين اللتين بينهما فيما سبق كانت الرخاوة هى التى نبهنا عنها من جهة والفجور من جهة أخرى .

§ ٤ - اذا كان الانسان المعتدل هو المقابل لعديم الاعتدال فالإنسان الحازم والصبور هو المقابل للانسان الضعيف والخائر . إن الحزم يخصص فى المقاومة والاعتدال يخصص فى ضبط الشهوات ولكن لا بد من تقرير فرق بين ضبط النفس وبين المقاومة كما أنه يلزم وضع فرق آخرين عدم الهزيمة وبين الظفر . لذلك يلزم وضع الاعتدال فوق الحزم الذى يقاوم ويحتمل . § ٥ - فالذى ينهزم حيث يقاوم أو يستطيع المقاومة أكثر الناس ليس إلا ذا خلق خائر وفاتر لأن الفتور هو واحد من أنواع الخور، مثلاً فلان يترك رداءه مجرداً حتى لا يكلف نفسه رفعه يتخذ هيئات المريض وهو مع ذلك لا يعتقد أنه أهل لأن يرثى لحاله مهما اتخذ شياً من أشباه أولئك الذين هم محل للعطف حقيقة . § ٦ - كذلك الحال بالنسبة للاعتدال وعدم

- الفاجر أرذل - لأن رغبته أقل حدة وأنه يستطيع اذا شاء أن يقاومها بأسهل من الآخر .

- التى نبهنا عنها - فى هذا الباب عنه وفى هذه الفقرة .

- والفجور من جهة أخرى - يرى بعض المفسرين أنه كان الأولى أن يقال . " وعدم الاعتدال "

ولكن جميع النسخ المخطوطة مجمعة على النص الأول . إن الرذيلتين اللتين نبه عليهما أرسطو أننا هما رذيلتان لا تدبر فيهما وبالنتيجة يظهر أن الأمر هنا ليس بصدد الفجور الذى هو مصحوب دائماً بالتصميم على حسب نظرية أرسطو نفسه . ومن الجائز أن يكون ذلك قد وقع سهواً من المؤلف نفسه .

§ ٤ - الاعتدال فوق الحزم - ملاحظة دقيقة وربما لا يدرك ماهى عليه من الإحكام فى اللغة الفرنسية

كما هو الحال فى اللغة الاغريقية ، لأن الكلمات فى الأولى ليس بينها من المقابلة ما بينها فى الأخرى .

§ ٥ - لأن يرثى لحاله - من حيث هو مريض . على أن المثل الذى اتخذته أرسطو ليس ، فيها يظهر ؛

موضعاً للتفكير .

الاعتدال فلا يدهش الانسان لرؤية رجل هزيمته إما الاستماعات المفرطة وإما الآلام الحادة، بل على ضد ذلك قد يميل المرء إلى أن يغفر له ذلك إذا كان قد قاوم بادئ الأمر بكل قواه كما فعل "فيلقريط ثيودقت" وقد جرحه الثعبان أو كما فعل "سرسيون" في "الوې قرسنيوس" أو كأولئك الذين إذ يحاولون كتم ضحكة عالية تنفجر قهقهتهم دفعة واحدة كما وقع "لاكسينوفنت" غير أن الانسان متى ترك نفسه ينزيم في الأحوال التي فيها يستطيع أكثر الناس أن يقاوموا ولم يكن كفتا لاستمرار الجهاد كان غير معنور إلا إذا كان هذا الضعف يرجع إلى تركيب خاص أو إلى مرض مما كما هو شأن الملوك السيتيين الذين كان بهم الخور ميراثا عائليا أو كالفناء اللواتي هنّ بالطبع أشدّ ضعفا من الرجال . ٧ § - إن الشهوة الجارحة للهو واللعب يمكن أن تشبه نوطا من عدم الاعتدال غير أنها أقرب إلى أن تكون من الرخاوة . اللب بظالة مادام

§ ٦ - "فيلقريط ثيودقت" - كان ثيودقت شاعر مأساة وأصله من قاز بليس في نضيليا وكان صديقا لأرسطو وكان أرسطو يتد بكفائه ويستشهد به عدّة مرات في "الخطابة" وفي "السياسة" ك ١ ب ٢ ف ١٩ ص ٢١ من ترجمتي الطبعة الثانية . وقد قال المفسر الأغريق إن فيلقريط في مأساة الشاعر كان قد عضه الثعبان في يده ، فاحتل بادئ الأمر من غير شكوى هذا الألم الشديد فلما لم يستطع ضبط نفسه صرخ : ألا فاطموا يدي .

- سرسيون في "الوې قرسنيوس" - يوجد شاعر مأساة باسم "قرسينوس" أحدها آثيني والآخر من أغريجت في صقلية . ولا يدري إلى أيهما تنسب المأساة التي يذكرها أرسطو . وعلى رأى المفسرين إن "سرسيون" في مأساة "قرسينوس" لما اطلم على حب ابنته الأثيم سألها عن عشيقها ووعدها أن لا يقضب إذا هي أطلعت على جليلة الخبر . ولكنه لما علم منها ما جرى أشتب به الحزن حتى قتل نفسه .  
- أكسينوفنت - لا يعرف بوجه آخر من هذا . وقد ذكر "سينيك" أنه كان يوجد مغن ماهر يسمى أكسينوفنت كان معاصرا لأرسطو وكان في حاشية الاسكندر .

- شأن الملوك السيتيين - الناس على غير هذا الرأى فانهم يتخلون عادة الملوك السيتيين يعيشون عيشة تصف ووحشية . لذلك صحح أحد المفسرين الأغريق هذا بأن قال "الفرس" عوضا عن السيتيين .

أنه راحة، وإن من يجب اللعب أكثر مما ينبغي يجب أن يُصَفَّ بين الذين يفرطون في أخذ الراحة والبطالة .

§ ٨ - على أنه يمكن أن يكون هناك سببان لعدم الاعتدال : الثائرة والضعف . فمن الناس من لا يعرفون بعد أن عقدوا عزمهم أن يلتزموه لأن شهوتهم تسيطر عليهم . وآخرون لا تجزم شهوتهم إلا لأنهم لم يتدبروا ماذا يفعلون . وآخرون أيضاً ، لأنهم كالذين دغدغوا أنفسهم لم يعودوا قائلين للدغدغة بلامسة رفقائهم ، يشعرون سلفاً وثبة الشهوة عليهم ويتوقعونها فباخذون حذرهم ويوقظون عقلمهم ولا يتركون أنفسهم تهزمها الانفعالات التي تحاصرهم مقبولة كانت أم مؤلمة . وعلى العموم فإن الناس الحديدية السوداويين هم الذين يدعون أنفسهم إلى هذا النوع من عدم الاعتدال الذي يمكن أن يسمى عدم الاعتدال بالثائرة . فبعضهم بحدة طبعهم والآخرون بشدة إحساساتهم غير أكفاء لانتظار أوامر العقل لأنهم لا يكادون يتبعون إلا تصوؤهم وأنفعالاتهم .

§ ٨ - لأنهم لم يتدبروا - يظهر لي أن هذا لا ينطبق على عدم الاعتدال الذي هو في نظريات أرسطو مصحوب دائماً بتدبر وبلجاج نفسي . وربما ينبغي أن تترجم العبارة هكذا : " لم يتدبروا حق التدبر . - السوداويين - في الأدب الكبير حيث توجد هذه التقاسيم لا يظهر على أرسطو أنه رحيم بالسوداويين - إنه لا يندبرهم بل يراهم أعظم إثمًا من الآخرين .

## الباب الثامن

مقارنة عدم الاعتدال بروح الفجور - عدم الاعتدال أقل إنما فانه ليس متدبرا فيه وإنما منقطع . أما الفجور فعلى ضد ذلك هو فساد عميق لا يخرج البتة في إتيان الشر - صورة عديم الاعتدال .

§ ١ - الفاجر كما قلت آنفا ليس إنسانا يشعر بوزن الضمير بل يبقى ملازما لما اختاره بتدبر . وعلى ضد ذلك لا يوجد رجل عديم الاعتدال لا يتدم على ضعفه . لذلك يكون عديم الاعتدال ليس هو بالضبط من يمكن أن يوهمه السؤال الذي وضعناه لأنفسنا فيما سبق . إن أحدهما لا يُسنى والآخر يمكن أن يُسنى من رذيلته . فان الدعارة التي تلذها أنواع الفجور تشبه الاستسقاء أو السل أعنى الأمراض التي لا تشفى وأما عدم الاعتدال فأولى به أن يشبه بنوبة الصرع . أحدهما ثابت والآخر ليس رذيلة مستمرة . وبالاختصار عدم الاعتدال والرذيلة بالمعنى الخاص هما مختلفا الجنس تماما . إن الفجور أو الدعارة يخفى على نفسه ويجهل ذاته وعدم الاعتدال لا يمكن أن يجهل نفسه . § ٢ - من هؤلاء الناس أقلهم شرار بما كانوا أيضا هم أولئك الذين يخرجون عن أنفسهم بشدة شهواتهم . إنهم خير من أولئك الذين مع صحة عقلهم لا يعرفون أن يستمسكوا به . هؤلاء الأخيرون هم في الواقع يتركون أنفسهم تنهزم بشهوة هي مع ذلك أقل قوة ولا تأخذهم من غير أن يفكروا فيها كما هو حال

- الباب الثامن - في الأدب الكبير ك ٢ ب ٨ وفي الأدب الی أويديم ك ٦ ب ٨

§ ١ - كما قلت آنفا - ب ٧ ف ٢

- أحدهما لا يشفى - وهو الفاجر .

- والآخر يمكن أن يشفى - وهو عديم الاعتدال .

§ ٢ - هؤلاء الأخيرون هم في الواقع - أولئك هم عديمو الاعتدال يسمعون صوت العقل ولا يتبعونه .

الآخرين . إن عديم الاعتدال يشبه كثيرا أولئك الذين يسكرون في لحظة بقليل من النبيذ مع أنهم لم يأخذوا منه إلا أقل مما يشرب أكثر الناس .

§ ٣ - يرى حينئذ أن عدم الاعتدال ليس هو بالضبط الدعارة ولكنه بوجه ما يختاط بها . في الواقع إذا كان عدم الاعتدال هو ضد إرادة من يستسلم له وإذا كانت الدعارة هي على ضد ذلك نتيجة إرادة متدبرة فإن عدم الاعتدال والدعارة لهما نتائج متشابهة تمام التشابه في العمل . تلك هي كلمة "ديمودوقوس" في حق الميليزيين إذ كان يقول "الميليزيون ليسوا مجانين ولكنهم يفعلون فعل المجانين" كذلك عديم الاعتدال ليسوا بالضبط أشرازا وظلمة ومع ذلك هم يرتكبون أفعال الأشرار .

§ ٤ - خلق أحدهما هكذا يتتبع اللذات الحسية المفرطة والمضادة للعقل القيم دون أن يكون معتقد أنه يحسن صنعا، في حين أن الآخر هو على هذا الاعتقاد لأنه مركب لكيلا يبحث إلا على اللذات . حينئذ يمكن أحدهما أن يرجع بسهولة وأما الآخر فلن يرجع البتة . لأن بين الفضيلة وبين الرذيلة هذا الفرق : أن هذه تفسد المبدأ الأخلاقي وتلك تنمي وتحفظه . وأما من حيث العمل فالمبدأ الذي يجعل على الفعل هو الغرض النهائي الذي يتبنى كما أن في الرياضيات المبادئ هي الفروض التي سلم بها باديء بدء . فليس الدليل في هذه الحالة الأخيرة هو الذي يعلمنا

- يسكرون في لحظة - تشبه محكم .

§ ٣ - الدعارة - وهي ما سماه أرسطو الفجور فيما سبق .

- ديمودوقوس - هو شخص معروف قليلا قد بقى من آثاره بعض قطع في ديوان الشعراء .

§ ٤ - أحدهما - عديم الاعتدال .

- والآخر - الفاجر .

المبادئ. وليس هو أيضا الذي يعلمنا إياها في سلوك الحياة بل إنما هي الفضيلة، سواء أ كان الطبع منحنا إياها أم أننا كسبناها بالعادة، هي التي تعلمنا سلامة الحكم على مبدأ جميع أفعالنا. فالذي يعرف أن يميزه جيدا فهو الرجل الحكيم والقنوع، وأما الفاجر فهو الذي يأتي الضد تماما. § ٥ - من الناس من يستطيع تحت تأثير شهوة أن يجاوز كل الحدود على خلاف أوامر العقل القيم. تحمكه الشهوة الى حد أنه لا يتبع بعد في الغالب قواعد العقل الكامل، غير أنها لا تسلط عليه تسلطا يعميه الى حد أن يقتنع بأن من الحسن إرخاء العنان للسعى وراء اللذات التي تجتذبه. هذا هو على التحقيق عديم الاعتدال الذي هو أقل سقوطا من الفاجر فانه ليس فاسدا على الاطلاق لأن أنفوس ما في الانسان وهو المبدأ لا يزال موجودا باقيا فيه. أما الآخر فليس الأمر فيه مجرد عماية جلبتها الشهوة بل إنما هو نهج من الفسوق مسلوكة. يمكن إذن بناء على ما تقدم أن يستتج بوضوح أن الاستعداد الأخلاقي لعديم الاعتدال لا يزال طيبا وأن استعداد الفاجر هو خبيث تماما.

§ ٥ - من الناس من يستطيع - ربما كان المتن يلح كثيرا في مسألة من السهولة بمكان ومع ذلك قد

استوفت بحثا بعد كل ما تقدم.

## الباب التاسع

الانسان المعتدل لا يطبع إلا العقل القويم - العناد بعض علاقات بضيظ النفس - الأسباب العادية للعناد - في تغيير الرأي - يمكن أيضا أن يكون تغيير الرأي مديبا على أسباب ممدومة - مثال "نيوتوليم" - الاعتدال يوجد بين الخمود (عدم الحساسية) الذي يصد اللذات الأكثر مما يكون إباحة وبين الفجور الذي فقد كل سلطان على النفس - علاقات الاعتدال بالقناعة - الفروق بينهما .

١٤ - هالك مسائل أخرى يمكن وضعها أيضا . الانسان المعتدل الحاكم لنفسه هل هو هذا الذي يطبع أى داع كيفما اتفق ويثبت على العزيمة التي اعترمها مهما كانت هذه العزيمة؟ أم هل هو فقط ذلك الانسان الذي يطبع العقل القويم؟ ومن جهة أخرى هل عديم الاعتدال هو هذا الذي لا يثبت على العزيمة التي اعترمها أيا كانت أو الى الاستدلال الذي اتخذه أيا كان؟ أم هل هو فقط ذلك الذي يستمسك بحجة باطلة وعزيمة ليست هي الحسنى كما قدمت فيما سبق؟ أم هل لا يلزم أن يقال بالأولى إن الانسان المعتدل هو ذلك الذي عرضيا يمكن أن يتمسك بعقل كيفما كان ولكنه جوهريا لا يتمسك إلا بالعقل الصحيح وبالإرادة المستقيمة التي هي وحدها تسيهه؟ أليس عديم الاعتدال هو ذلك الذي لا يعرف أن يعتصم بالعقل الحقيقي والعزيمة الصحيحة؟ ٢ - لإيضاح ذلك نقول: متى آثر الانسان أو متى ابتغى شيئا

- الباب التاسع - في الأدب الكبير ك ٢ ب ٨ وفي الأدب الى أويدم ك ٦ ف ٩

١ - هالك مسائل أخرى - قد أضفت هذه العبارة . راجع فيما سبق ب ٢ ف ١ بقية المسائل التي عمد أرسطو الى بحثها في هذا الكتاب .

- المعتدل الحاكم لنفسه - كل هذا تفسير للكلمة الوحيدة الموجودة في المتن .

- كما قدمت فيما سبق - في آخر الباب السابق . المسئلة التي يضعها أرسطو لنفسه هنا يظهر أنها دقيقة ولا يرى لها فائدة بعد الايضاحات السابقة .

نظرا الى شيء آخر فإما يتغنى أو يؤثر هذا الشيء الأخير جوهريا لذاته في حين أنه لا يبحث عن الأول إلا عرضيا وبالواسطة . "جوهريا في ذاته" يدل هنا على معنى المطلق بحيث يكون من الممكن أن يكون بالنسبة لسبب ما أن أحدهما يثبت وأن الآخر لا يثبت . ولكن بوجه الاطلاق إنما هو في النهاية ليس إلا العقل الحق يتبعه أحدهما ويمجد عنه الآخر .

§ ٣ - قد يلحق المرء أناسا يصممون بثبات على رأيهم ويسمون عنيدين ، كقول لا تقتنع إلا بصعوبة ولا يمكن إلا بمشقة عظيمة تغيير اعتقاداتهم . هذا الخلق له بعض وجوه شبه بخلق الرجل المعتدل الذي هو دائما سيد نفسه كما أن للبذر نسبة بالسحق والمتهور بالشجاع . ولكنهما مع ذلك يختلفان من وجوه شتى . فأحدهما وهو المعتدل لا يدع نفسه تذهب الى تغيير رأيا تحت سلطان الشهوة أو الرغبة وحده ولكن إذا كان هناك محل للتغيير فالرجل المعتدل الذي يعرف أن يضبط نفسه أحب شيء لديه تغيير رأيه في الفرصة المناسبة . أما الآخر وهو العنيد فملي الضد لا يرجع الى الصواب لأن العنيد غالبا لا تهمهم إلا رغباتهم ولا يثقون إلا الى الآراء التي تعجبهم . § ٤ - وعلى العموم العنيدون هم الناس المهتمون برأي شخصي والجهلاء وبقافة الناس . يتشبث أحدهم برأيه الخاص بسبب علاقات اللذة والألم فيفرح بظفره متى كانت أدلة الغير لا تبلغ أن تغير شعورك . ويتألم كثيرا إذا كان رأيك مرفوضا كالأوامر العالية التي لا يصادق عليها الشعب . لذلك كان للناس العنيدين علاقة بعديم الاعتدال الذي لا يعرف أن يضبط نفسه

§ ٣ - ويسمون عنيدين - لم أجد كلمة أضبط من هذه لتحصيل الكلمة التي استعملها أرسطو . ولكن لا توجد مشابهة كافية بين الضاد وبين الاعتدال حتى يكون هناك محل للقارنة . عل أن الصورة التي رسمها أرسطو هنا من العنيد هي غاية في الضبط .



أشد من علاقتهم بالمعتدل الذى هو دائماً سيد لنفسه . توجد حالات فيها يمكن الانسان نبذ الفكرة التى كانت له بادئ الأمر من غير أن يكون ذلك نتيجة ضعف أو عدم اعتدال يُفقد المرء ضبط نفسه . تلك حال "نيوفتوليم" فى فيلوكتيت لسوفوكل إنها هى أيضا اللذة ، ان شئت ، هى التى تدفعه الى عدم التمسك بعزيمته الأولى ولكنها لذة شريفة مادام أنه محمود على أن قال الحق رغم نصائح "أوليس" الذى أقنعه بأن يقول الكذب . حيثئذ لا يمكن أن يقال على انسان إنه فاجر رذيل وعديم الاعتدال لمجرد أنه أتى فصلاً تحت تأثير اللذة . لأنه لا يكون كذلك إلا إذا كان باللذة التى تجذبك شىء مخز .

§ ٥ — ما دام إذن أنه يمكن أيضاً أن تُطلب لذات البدن أقل مما ينبغى وأنه فى هذا التحفظ المفرط يمكن أيضاً الحيد عن قواعد العقل فالانسان المعتدل حقاً الذى يضبط نفسه دائماً يمثل الخلق الوسط بين ذلك الذى ذكرته آنفاً وبين عديم الاعتدال . إذا كان عديم الاعتدال لا يطيع العقل فذلك لأن به شيئاً أكثر مما يلزم والآخر على الضد به شىء أقل فى حين أن الانسان المعتدل حقاً يبقى دائماً مخلصاً للعقل ولا يتخير البتة تحت أى تأثير آخر . غير أنه ما دام الاعتدال هو كيفاً محموداً فيلزم ، على ما يظهر ، أن يكون الكيفان المضادان مذمومين ، وكذلك فى الواقع يقدر

§ ٤ — فيلوكتيت لسوفوكل — ج ٥ ص ٩٦٥ وما بعدها . ولقد روى أرسطو هذا المثل فيما سبق

ب ٢ ف ٧

— تحت تأثير اللذة — كما يصنع "نيوفتوليم" .

§ ٥ — مادام إذن أنه يمكن ... — هذه المعانى لا تنسق تماماً وقد كان الانتحال ضرورياً .

— ذلك الذى ذكرته آنفاً — الذى يدفع الحرمان الى أكثر مما ينبغى .

الناس عادة هذه الكيوف . § ٦ — لكن نظرا الى أن أحدها لا يظهر إلا عند القليل جدا من الناس ولا يظهر إلا نادرا فينتج من ذلك أنه كما أن القناعة يظهر أنها هي وحدها المقابل للفجور كذلك أيضا الاعتدال وحده يظهر أنه المقابل لعدم الاعتدال . § ٧ — ومن جهة أخرى نظرا الى أن الأشياء لا تسمى في الغالب إلا بحسب ما بينها من المشابهات فقد قيل إلخاقا بالاعتدال العادى اعتدال الحكيم ولكن ذلك ليس إلا مشابهة ظاهرية . حق أن الانسان المعتدل غير أهل البتة لأن يفعل أيا كان ضد العقل يجاذبية للذات البدنية وهذه هي أيضا فضيلة الانسان الحكيم حقا . ولكن بينهما هذا الفرق وهو أن لأحدهما رغبات رذيلة وإيس للآخر منها شيء . خلق أحدهما بحيث لا يعرف أن يشعر بلذات ضد العقل في حين أن الآخر يمكن أن يشعر بلذة من هذا القبيل دون أن يترك نفسه مع ذلك تتجنب لها . § ٨ — وعلى هذا الوجه أيضا يتشابه عديم الاعتدال والفاجر . وإن كانا مختلفين في كثير من الوجوه . لأن الاثنين جميعا يطلبان لذات البدن ولكن أحدهما يعكف عليها وهو يعتقد أنه يلزم أن يعكف عليها والآخر وهو يعتقد أنه لا يلزم ذلك .

§ ٦ — نظرا الى أن أحدها ... القليل جدا من الناس — هذا هو الحرمان المفرط .

§ ٧ — لأحدهما رغبات رذيلة — هو عديم الاعتدال الذى يطاوع أحيانا رغباته البتة وأحيانا يقاوم .

§ ٨ — وعلى هذا الوجه أيضا — تكرر جديد لما قيل عدة مرات في كل ما سلف .

## الباب العاشر

التدبير وعدم الاعتدال لا يمتعان - صورة جديدة لعدم الاعتدال - عدم الاعتدال الطيبى هو أصعب شفاء من عدم الاعتدال الناشئ عن العادة - ملخص النظريات على عدم الاعتدال .

§ ١ - لا يمكن أن يكون انسان واحدا مدبرا وعدم الاعتدال معا ، لأن الانسان المدبر كما بينا آنفا هو فى آن واحد على أخلاق لا تعاب . § ٢ - ليكون المرء مدبرا حقا لا يلزم فقط أن يعلم ما اذا يبنى فعله ، بل يلزم فوق ذلك أن يعمل ويطبق ما يعلم . ولكن عدم الاعتدال أبعد من أن يعمل بتدبير وان كان لا شيء يمنع من أن يكون المرء حافظا وعدم الاعتدال معا . وان ما يظهر بعض الناس بمظهر المدبرين وهم عديمو الاعتدال هو أن الخلق لا يختلف عن التدبير إلا من الوجهة التى أوضحناها فى دراساتنا السابقة حيث أبنا أنهما إذا اقتربا من جهة الذكاء والتفكير فانهما أخلاقيا مختلفان بالأسباب الداعية لأحدهما وللآخر . § ٣ - كذلك عدم الاعتدال لا يمكن أن يعتبر كرجل يعلم بالضبط ويرى بجلاء ما اذا يفعل . بل أولى به أن يكون كمن هو قائم أو أخذ منه التبيذ مأخذه . إنه يفعل على التحقيق بالإرادة لأنه يعلم بقدر ما ماذا يفعل ولماذا يفعله ومع ذلك فليس كائنا فاسدا لأن إرادته

- الباب العاشر - فى الأدب الكبير ك ٢ ب ٨ وفى الأدب ال اريد ك ٦ ب ١٠

§ ١ - مدبرا وعدم الاعتدال - مشئلة نه صفا فى ب ١ ف ٧

- كما بينا آنفا - ك ٦ ب ٤ ف ٧

§ ٢ - فى دراساتنا السابقة - ك ٦ ب ١٠ ف ٩

§ ٣ - كذلك عدم الاعتدال لا يمكن - هذه الصورة الجديدة من عدم الاعتدال لا تكاد تحصل شيئا

جديدا غير ما قيل فيها سبق . على أن من بعض التقاطع مالم يرسمه أرسطو بعد .

محدودة . وبالنتيجة يلزم أن يقال عليه إنه رذيل بالنصف وإنه ليس على الإطلاق مجرماً وظالماً مادام أنه لا يسعى في خدعة أحد . وفي الواقع أن من بين عديبي الاعتدال في المراتب الدقيقة المختلفة من لا قوة له بالتصميم على المقاصد التي أزمعها ومنهم من هو سوداوى بحيث يكون على خلق متردد معه لا يعتمد على أى قصد . وفي الحقيقة عديم الاعتدال يكاد يشبه مملكة فيها يسمن ما يلزم سنه من الأوامر ولها شرائع شريفة غير أنها لا تطبق منها شيئاً على حد الكلمة الظريفة التي قالها أنكساندريد .

“كذلك تريد المملكة التي قبلها تفكر في القوانين“

أما الانسان الرذيل حقا فانه على ضد ذلك يشبه المملكة التي تطبق قوانينها ولكنها قوانين بغيضة .

§ ٤ — عدم الاعتدال والاعتدال يطلقان دائما على الأفعال المجاوزة للحدود التي يبقى فيها عادة أكثر الناس . فالاعتدال يقف على مدى أبعد من القوة التي لأكثر الناس في ضبط شهواتهم ، وغير المعتدل هو مقصر عن بلوغ هذه القوة . إن عدم اعتدال أخلاق السوداويين هو أسهل شفاء من عدم اعتدال تلك الأخلاق التي تريد طاعة العقل ولكنها لا تعرف أن تثبت على هذه الطاعة . ومن عديبي الاعتدال

— سوداوى بحيث يكون — راجع ما سلف آنرب ٧ ف ٨ فان أرسطو كان يظهر عليه أنه يضع السوداوى في زمرة الطبايع الحادة .

— لا تطبق منها شيئاً — ملاحظة جميلة محكمة .

— أنكساندريد — شاعر في زمن أرسطو يستشهد به عدة مرات في الكتاب الثالث من الخطابة

ب ١٠ و ١١ و ١٢

— الإنسان الرذيل حقا — هذا هو القاب .

أولئك الذين لم يكونوه إلا بالعادة، يراون بأسهل من أولئك الذين يكونونه بواسطة المزاج لأن العادة أسهل تغييرا من الطبع . وهذا هو أيضا السبب في أن العادة صعبة الفقدان . إنها تشبه الطبع كما كان يقول " ايقينوس " .

« الذوق يا صديق العزيز متى لبث زمانا طويلا جاز أن ينتهى بأن يكون طبعا »

§ ٥ - والخلاصة أننا قد وضعنا ماهو الاعتدال وعدم الاعتدال والحزم والرخاوة وأبنا ما هي نسب هذه الاستعدادات بعضها إلى الأخرى .

§ ٤ - " ايقينوس " - هذا البيت وارد أيضا في الادب الى أوطيم ك ٢ ب ٧ ف ٢ ، وفي فيدر ص ١٠٠ من ترجمة كوزان بعد أفلاطون " ايقينوس " في جملة الفسطينيين . وهو مذكور أيضا في تقریظ سقراط ص ٦٩ وفي " فيدون " ص ١٩١

§ ٥ - والخلاصة - هذه الخلاصة تشمل على كل ما قبل في الكتاب السابع . وكان يظهر أن هذا الكتاب ينبغي أن ينتهى هنا .

## الباب الحادى عشر

هم الفيلسوف الذى يدرس علم السياسة أن يجيد معرفة طبيعة اللذة والألم - هل اللذة خير؟ وهل هي الخير الأعلى؟ - أدلة مختلفة الجهات على هذه المسئلة - فى أنواع اللذة وأسبابها - جواب على الاعتراضات المختلفة الواردة على اللذة - الحكيم يتق اللذات التى ليست لذات على الاطلاق والتى هي مصحوبة بتخليط من الألم .

§ ١ - متى أريد درس علم السياسة بطريقة فلسفية يجب درس طبيعة اللذة والألم درسا عميقا لأن الفيلسوف السياسى هو الذى يحدّ الخير الأعلى وهناك يمكننا بالانتباه الدائم أن نقول على كل شىء بوجه الاطلاق إنه حسن أو إنه قبيح .

- الباب الحادى عشر - فى الأدب الكبير ك ٢ ب ٩ وفى الأدب الى أويديم ك ٦ ب ١١

§ ١ - متى أريد - هذا موضوع جديد يتدئ هنا ويستمر الى آخر الكتاب . انه لا يتعلق بما سبقه ولا يتصل بما يتبعه . على ان أرسطو يدرس أيضا بالتطويل موضوع اللذة ويقم نظريتها فى أول الكتاب العاشر . وعلى هذا فقد رأى بعض العلماء من المحتمل أن تكون هذه المناقشة التى تملأ ثلاثة أبواب هي نوعا من التقدمة وليست داخلة فيما رسمه أرسطو لنفسه فى الأدب الى نيقوماخوس . وظن آخرون أن هذه الثلاثة الأبواب هي المؤلفات الخاصة باللذة التى تكلم عنها "ديوجين لايريس" فى فهرسه ك ٥ ب ٢٢ و ٢٤ ص ١١٦ من طبعة فيرمين ديديو . ينبغى أن يضاف الى ذلك أن نظام المناقشات فى الأدب الكبير هو بعبه هنا وان نظرية اللذة تحيى بعد نظرية عدم الاعتدال . واتى لا أقول شيئا عن الأدب الى أويديم الذى يحصل هذا الكتاب السابع بنصه حرفا بحرف . وان تكرر نظرية اللذة فى الكتابين السابع والعاشر هي من الأدلة القوية التى استند لها فرنش الناشر الأخير للأدب الى أويديم لنسبة هذا الكتاب السابع والتى سبقه الى أويديم لا الى أرسطو . ويكون هذان الكتابان قد تقلنا من "الأدب الى أويديم" الى "الأدب الى نيقوماخوس" . ولقد افترض هذا الفرض أيضا "كاسوبرون" و"شليمانر" فيما يتعلق بالمناقشة الخاصة باللذة .

- علم السياسة - الذى يرضه أرسطو فوق علم الأخلاق راجع ما سبق ك ١ ب ١ ف ٩

- الفيلسوف السياسى - إن المهمة التى ينوطها أرسطو بالسياسى أولى بها أن تكون متروكة بالأخلاقى .

راجع فيما سبق ك ١ ب ٢ ف ٢

٢ § - ومن جهة أخرى ليس أقل من ذلك ضرورة أن ندرس هذه الموضوعات الكبرى ما دمنا قد اعترفنا أن أسس التفضيلة والذيلة هي اللذات والآلام . وهذا بالغ في الحق الى حد أنه في اللغة العادية تكاد لا تفصل السعادة عن اللذة البتة . ومن أجل هذا في اللغة اليونانية الكلمة التي تدل على السعادة تستق من الكلمة التي تدل على الفرح .

٣ § - من بين الآراء المختلفة في هذه المادة رأى يقرر أن اللذة لا يمكن البتة أن تكون خيرا لا في ذاتها ولا حتى بالواسطة وان الخير واللذة ليستا شيئا واحدا أبدا . وآخرون يرون على ضد ذلك أنه يوجد بعض لذات يمكن أن تكون خيرات ولكن أكثر اللذات هي قبيحة . وأخيرا نظرية ثالثة تقرر أنه ولو أن جميع اللذات خيرات فإن اللذة مع ذلك لا يمكن أن تكون البتة هي الخير الأعلى .

٤ § - وعلى العموم يمكن أن يقال على اللذة إنها ليست خيرا لأن كل لذة هي

٢ § - قد اعترفنا - راجع ما سبق ك ٢ ب ١١ ف ١

- ومن أجل هذا في اللغة اليونانية - اضطرت الى تفسير عبارة النص حتى يبين في لغتنا ( الفرنسية ) ما يريد أرسطو أن يقرره من التقريب . على أن الاشتقاق الذي يذكره نحكيه وفاسد ك الاشتقاقات التي جاء بها أطلاقون في " كراتيل " . ولقد أصاب " شليرمانر " في أن حكم على هذا الاشتقاق بأنه ليس جديرا بأرسطو . راجع مذكرته على مؤلفات أرسطو الاخلاقية ص ٣٣١ من مجموعة آثاره القسم الثالث الجزء الثالث .

٣ § - رأى يقرر - هذا هو رأى المذهب الكلابي الذي اعتنقه بعد ذلك الرواقيون .

- بعض لذات يمكن أن تكون خيرات - يمكن نمزف نظرية أطلاقون في هذه النظرية كما في النظرية الآتية ، ولا شك في أن أرسطو استصغر أن يضع بجانب هذه الثلاثة المذاهب المذهب السيرانيق الذي أسسه " أرسيب " وفضله بعد ذلك " ابيقور " .

٤ § - وعلى العموم يمكن أن يقال - هذا الاعتراض على اللذة هو ميتافيزيقى محض . اللذة مجرد ظاهرة وقتية وإضافية . وعلى ذلك فلا يمكن أن تكون خيرا .

ظاهرة محسوسة تنمو لتصل الى حالة طبيعية ما وأنه لا تولد ولا ظاهرة تحصل إلا وهي ملائمة للغرض الذى الى جهته تميل . مثال ذلك أنه لا يمكن البتة أن تختلط عملية بناء البيت بالبيت نفسه . ومن جهة أخرى الانسان المعتدل والقنوع يتق اللذات والانسان المدبر لا يطلب إلا فقدان الألم لا اللذة بالضبط . أضف الى ذلك أن اللذات تمنع التفكير والتدبر ويكون منعها أعظم كلما كانت أشد حدة ك لذات العشق ، ومن ذا الذى يمكنه فى الواقع أن يفكر فى شيء فى مثل هذه اللحظات . وفوق ذلك فإنه ليس للذة فن ممكن فى حين أن كل خير هو نتيجة فن منتظم . وأتراً فان الأطفال والحيوانات تطلب أيضا اللذة . § ٥ - قد يقال أيضا إن ما ثبت جليا أن جميع اللذات ليست حسنة هو أن منها ما هو مخز : منها ما كل الناس يؤثمه بل منها ما هى ضارة بمن يتذوقها . وأكثر من لذة يمكن أن يسبب لنا أمراضا .

§ ٦ - على ذلك إذن فاللذة ليست هى الخير الأعلى وليست غاية . إن هى إلا ظاهرة ويجتد تولد . تلك هى على التقريب جميع النظريات التى وضعت فى هذا الموضوع .

- 
- ظاهرة محسوسة - أى تمانها الكائنات الموصوفة بالحساسة .
  - ومن جهة أخرى - اعتراض ثان .
  - أضف الى ذلك أن اللذات - اعتراض ثالث .
  - وفوق ذلك - اعتراض رابع .
  - وأترا - اعتراض خامس . وسيجيب أرسطو بوجه خاص على الاعتراض الأول .
  - § ٥ - قد يقال أيضا - زدت هذه الكلمات لأين أن أرسطو يستمر فى عرض الاعتراضات وأنه إلى هنا لا يقول شيئا من عنده .
  - § ٦ - جميع النظريات - وجميع الاعتراضات على اللذة .



§ ٧ - غير أنه لا ينتج من ذلك أبدا أن اللذة لا يمكن أن تكون لهذه الأسباب لا خيرا ولا انخيار الأعلى . وإليك البراهين على ذلك : بديا نظرا الى أن انخيار يمكن أن يحمل على معنيين مختلفين جدا وأنه يمكن أن يكون إما مطلقا وإما نسبيا أى على نسبة ما فينتج من ذلك أن طبيعة اللذة والكيف التي تنتجها وكذلك الحركة التي تحصلها والأسباب التي تسببها يجب أن تبدى فروقا ليست أقل منها عددا . فمن اللذات التي يظهر أنها قيحة بعضها قيحة مطلقا والأخرى ليست كذلك إلا بالنسبة لشخص فلان أو فلان في حين أنها مقبولة بالنسبة لفلان آخر . ومنها ما هي ليست مقبولة تماما بالنسبة لفلان لكنها ليست كذلك إلا في الحين الفلاني ولمدة بعض لحظات قصيرة ولو أنها في ذاتها لا ينبغي أن تطلب . ومنها أيضا لذات أخرى ليست في الحقيقة لذات وليست كذلك إلا في الظاهر . تلك هي جميع اللذات المصحوبة بالم والتي لا غاية لها إلا شفاء بعض الأوجاع كلذات المرضى مثلا .

§ ٨ - يلزم زيادة على ذلك أن يميز في انخيار - من جهة - العمل نفسه ، فعُل

§ ٧ - غير أنه لا ينتج من ذلك أبدا - يظهر أن أرسطو يميز الى اللذة ويدفع عنها الهجمات التي هوجمت بها .

- أقل منها عددا - يعنى أن اللذة يمكن أن تكون مطلقة أو اضافية ولكن فوق ذلك يمكن أن تكون لها الصفات التي ستعدد فيما يلي .

- لذات المرضى - الذين يتعاطون ويحتملون مع السرور الأدوية الأثيمة التي تشفى أوجاعهم .

§ ٨ - يلزم زيادة على ذلك أن يميز - هذا التمييز مضبوط على ما به من دقة . فانه يمكن في الواقع فصل اللذة في ذاتها عن الاستعداد الذي يحمل الانسان يحسها . فاذا كان ما يحسنا نذوقها هو سة حاجة كانت اللذة ليست خالصة ما دام أن الحاجة تستجع معنى الألم . حتى أن طبينا قد أعيد الى حاله العادية ولكن إذا كان قد أعيد إليها فلا بد من أنه كان قد خرج عنها . توجد لذات أخرى على ضد ذلك خالصة ، وهي لذات التفكير حيث لا تتخلطها أية حاجة .

الخير نفسه ومن الجهة الأخرى الاستعداد الذى يجعل الانسان يشعر به . إن اللذات التى تعيدنا الى حالتنا الطبيعية ليست لذات إلا بالواسطة ولو أنه قد قُدر أن فعل اللذة الخاص ينحصر فى الرغبات التى ينتجها استعداد وطبع نصف متألمين . ومع ذلك فإن من اللذات ما فيه الأمل والرغبة لا دخل لها . تلك هى مثلا أفعال التفكير التأمل التى فيها طبعنا على الحقيقة لا يألم أى حاجة . والدليل على ذلك ان الإنسان لا يشعر باللذة عينها متى اكتفى الطبع بارواء غلته ومتى كان فى حال قراره . على هذا فمتى قر للطبع قراره المنتظم كانت اللذات التى نشعرها لذات على الإطلاق . فمتى سد حاجته يمكننا أن نتخذ كلذات الأشياء أكثر تضادا مع اللذة ، وحينئذ مثلا يذاق بلذة الأشياء الأحض والأمرة ما يكون ولو أنها مع ذلك ليست طيبة لاطبعها ولا على الإطلاق فليست إذن أيضا لذات حقيقية ما تجلبه لنا تلك الأشياء . لأن الروابط التى تربط الأشياء المقبولة بعضها ببعض هى أيضا روابط اللذات التى تنتجها فى أنفسنا .

§ ٩ -- وفوق ذلك فليس من الضرورى البتة أن يوجد شيء أعلى من اللذة بهذا المعنى الذى به يقررون أحيانا أن العلة الغائية للأشياء أعلى من معلولاتها لأن

- ولو أنه قد قرر - هذا ليس موجودا فى المتن . ولكن قد ظهر لى أنه ضرورى وإلا كانت هذه الفقرة غير مقولة ومناقضة . يمكن الظن بأن أرسطو يقصد هنا قصد نظرية "طلب" ص ٣٥٢ و ٣٩٠ من ترجمة كوزان كما به إليه "زيل" . ولقد حيرت هذه الفقرة المفسرين . وهذه الأضاعة الصغيرة التى أدخلتها لصحيح المتن نصير الأمر جليا وإن كان ليس عندى سند بخول هذه الاضاعة .

- لا يألم أية حاجة - ربما كان هذا غير صحيح . إن تطلع العقل الذى يحمله على الدرس والتأمل يمكن هو أيضا أن يعتبر حاجة . وهذه هى فكرة أرسطو نفسه ، فيما يظهر ، فى أول ما وراء الطبيعة (الميتافيزيقا) على الإطلاق - يظهر أن هذا يقرر الصحيح الذى أدخلته على المتن آقا .

§ ٩ - بهذا المعنى الذى به يقررون - انتقاد جديد لنظرية فليب ص ٤٢٦ و ٤٢٩ وما بعدها .

كل اللذات ليست تولدات . بل كلها ليست مقترنة بتولد غير أنها بالأولى فعل  
 وغاية معا . فانها لم تقع بسبب ما يقع حولنا من الأشياء بل بسبب كيفية استعمالنا  
 لتلك الاشياء . على أن الغاية ليست بالنسبة لكل اللذات شيئا مغايرا للذات نفسها .  
 إن الغاية مغايرة فقط في اللذات التي لا تصلح إلا لتكامل الطبع . § ١٠ - على هذا  
 إذن قد أخطأ من يزعم أن اللذة هي تولد محسوس ونتيجة لبعض الظواهر التي  
 يمكن لحواسنا أن نشعر بها بل يلزم أن يقال بالأولى إن اللذة هي فعل كيف مطابق  
 للطبع وعضوا من تسميتها حساسة يحسن أن تسمى تولدا لا يعوقه عائق . وإذا  
 كانت اللذة يظهر لنا أنها ضرب من التولد فذلك لأنها طيبة بالمعنى الخاص وقد  
 نحسب أن ما يصدر عن شيء من الفعل هو تولد ولكنه شيء آخر .

§ ١١ - ولكن التقرير بأن اللذات قيحة لأن منها في الحقيقة ما يمكن أن  
 يسمى الصحة فذلك على الاطلاق كما لو ادعى أن بعض الأشياء الحسنة بالنسبة  
 للصحة هي قيحة بالنسبة لكسب المال . لا شك في أن اللذات والأدوية هي بهذا

- كل اللذات ليست تولدات - تكون فكرة أرسطو أشد وضوحا اذا كان يذكر على الخصوص لذات

معية .

§ ١٠ - قد أخطأ من يزعم - إنها أيضا نظرية فيليب التي ينحى عليها أرسطو . راجع الفقرات التي

ذكرتها من فيليب .

- ونتيجة لبعض الظواهر - هذا تفسير للكلمة السابقة . على اني لا أظن أن عبارة "تولد محسوس" التي

يستخدمها أرسطو موجودة بالنص في أفلاطون .

- ولكنه شيء آخر - كان على أرسطو أن يبين ما هو هذا الشيء الآخر .

المعنى قبيحة أولاها وأخراها، ولكن ليس معنى ذلك أنها تكونه على الحقيقة وفي الواقع مادام أن التفكير نفسه والتأمل يمكن أن يضرا بالصحة أحيانا .

§ ١٢ - اللذة لا تضايق كذلك مجال العقل كما قد زعم . وعلى العموم اللذة التي تأتي طبيعا من كل واحدة من خواصنا لا يمكن أن تكون عاتقا لواحدة أخرى منها . إنها ليست إلا اللذات الغريبة هي التي تضايقها وأما اللذات التي تتولد فينا من إجهاد العقل والدرس، وهيات أن تضرنا، فانها لا تزيد على أن تجعلنا أكثر أهلية للتفكير والدرس وأحسن حالا فيهما .

§ ١٣ - على أن العقل يسلم كل التسليم بأنه لا يمكن أن يكون هناك فن للذة . كذلك لا يوجد أيضا فن لأى فعل آخر وإنما الفن ينطبق فقط على القوة، على الملكة التي تؤهلنا إلى فعل شيء ما . وهذا لا يمنع من أن بعض الفنون، فن المطارة وفن الطبخ مثلا لا يظهر أنها موضوعة خصيصا بلطب اللذة .

§ ١١ - أنها تكونه على الحقيقة - هذا الاعتراض صحيح . إذ لا يستنتج من أن بعض اللذات قيمة متى ساء تعاطيه أن جميع اللذات قبيحة . على أن اعتبار الصحة شيء قليل في هذه المسائل . وإن اللذة على وجه العموم تزيد الصحة أكثر من أن تضرها . ولكن مفهومنا أن الأمر على الخصوص يصدد صحة البدن .

§ ١٢ - كما قد زعم - راجع "فيليب" في النقط التي أشرت إليها آنفا . وراجع أيضا فيما سبق ف ٤ هذا الاعتراض الذي ذكره أرسطو كواحد من الاعتراضات التي ينرى تنفيذها والتي هو يفسدها في هذه الفقرة .

- اللذات الغريبة - أو المفترقة إن لم تكن غريبة .

- وهيات أن تضرنا - قال أرسطو آنفا في هذا الموطن إن هذه اللذات نفسها يمكن أحيانا أن تضر

الصحة وهذا لا يمنع من أن هذه اللذات متى استعملت بالقدر اللازم تقوى العقل ولا تضعفه .

§ ١٣ - الملكة التي تؤهلنا - هذا تفسير للملكة السابقة .

§ ١٤ - أما عن الاعتراضات الأخرى الواردة على اللذة وهي أن الانسان القنوع يتقيها وأن الانسان المدبر لا يطلب إلا حياة خالية من الألم وأخيرا أن الأطفال والحيوانات تطلب أيضا اللذة ، كل هذه الاعتراضات لها هنا حل واحد بعينه . يكفي أن يذكر ما قد قيل آنفا كيف أن اللذات هي حسنة على العموم وعلى الإطلاق وكيف أنه ليس كل اللذات كذلك . إذن تكون هذه الأخيرة على التحقيق هي التي يطلبها الأطفال والحيوانات . وإن فقدان الآلام المسببة عن هذه اللذات عنها هو ما يطلبه الانسان المدبر والحكيم أعني أنه يفتر دائما من تلك اللذات التي يصحبها ضرورة الرغبة والألم أو بعبارة أخرى لذات البدن وأنه يجافى جميع إفراطات هذه اللذات التي فيها يستسلم الفاجر إلى بخره . الرجل الحكيم والقنوع يتوق تلك اللذات الخطرة لأن له أيضا لذاته التي تستطيع الحكمة وحدها تذوقها .

§ ١٤ - أما عن الاعتراضات الأخرى - المذكورة فيا سبق في أول هذا الباب ف ٣

يمكن أن يرى أن هذا التفتيد للنظريات التي قامت ضد اللذة هو غامض وقلق كله . فان فيليب كان يتأهل مناقشة أبعد غورا من هذه وأجل بيانا . ولكن على العموم أرسطو يجيبه عرض أفكاره الخاصة أكثر مما يجيب في تفتيد آراء الاغيار . والخلاصة أنه يبين أنه متحيز للذة أكثر مما يفتي لتلييد أطلاطون ولو أنه لم يذهب الى حد اعتبارها الخير الأعلى .

## الباب الثاني عشر

آراء عامة على الألم واللذة اللذين يختلطان عند بعضهم بالشر والخير - خطأ "إسيزيف" - العلاقات بين اللذة والسعادة - أخطار الرغد المفرط - السعادة هي النمو التام لجميع ملكاتنا والفاعلية هي ذاتها لذة حقيقية .

§ ١ - ومع ذلك فاني أسلم مع جميع الناس بأن الألم هو شريكنا، فنتارة يكون شرا مطلقا وتارة لا يكون إلا شرا نسبيا باعتبار أنه عقبة لنا في بعض الأشياء . وإن ضد ما يجب تجنبه من حيث إنه محل للاجتئاب وإنه شرا إنما هو الخير . فيلزم إذن بالضرورة أن تكون اللذة خيرا من نوع ما . ولكن حل هذه النظرية ليس هو الحل الذي كان يعطيه "إسيزيف" إذ كان يزعم أنه ما دام الحد الأكبر هو في آن واحد ضد الأصغر وضد المساوي فيكون الأمر كذلك في اللذة التي لها ضدان الألم ثم ما ليس ألما ولا لذة لأنه لا شك في أن إسيزيف لا يذهب إلى حد القول بأن اللذة ضرب من الألم . § ٢ - ولكن من الممكن جدا أن توجد لذة ما تكون هي الخير الأعلى ولو أنه يوجد أكثر من لذة واحدة يكون قبيحا كما أنه يمكن أن يوجد كذلك

- الباب الثاني عشر - في الأدب الكبير ك ٢ ب ٩ وفي الأدب إلى أريديم ك ٦ ب ١٢ § ١ - من نوع ما - قيد مفيد جدا الفائدة مانع من اتحاد مذهب أرسطو بالمذاهب السيئة التي تبعه .

- إسيزيف - هو ابن أخت أفلاطون وخليفته .

- ضرب من الألم - يظهر أن إسيزيف قد ذهب إلى هذا الحد . وعلى ذلك يضع بينهما عدم التأثر أي ما ليس خيرا ولا شرا . ثم يضع في الطرفين كضدين الألم من جهة واللذة من الجهة الأخرى .

§ ٢ - لذة ما تكون هي الخير الأعلى - وعلى هذا المعنى إذن تكون اللذة هي الخير الأعلى . وذلك ما لم يسلم به أرسطو بادئ الأمر على ما يظهر . وهذه الفقرة إحدى الفقرات التي يُستند إليها في نسبة هذا الكتاب السابع إلى أريديم وقطع نسبة عن أرسطو . راجع الأدب إلى أريديم طبعة فرانس ص ١٨٩

علم يكون علما أعلى ولو كان بعض العلوم قبيحا . بل ربما أنه نظرا الى أن كل واحدة من ملكاتنا تنمو من غير موانع يجب أن تكون السعادة بالضرورة هي فعل جميع الملكات مجتمعة أو على الأقل فعل واحدة منها وأن تكون هذه الفاعلية أرغب الخيرات لدى الانسان ما دام أنه لا شيء يضايق هذه الفاعلية أو يقفها . وهذه هي بالضبط اللذة وبالتبع فان لذة ما يمكن أن تكون الخير الأعلى إذا كانت هي اللذة المطلقة ولو أن كثيرا من اللذائذ مع ذلك هو قبيح . § ٣ - وهذا هو ما يجعل كل الناس يعتقدون أن الحياة السعيدة هي حياة اللذة ويخطون دائما اللذة بالسعادة . أعترف بأن هذا ليس بلا حق . فانه لا يوجد البتة أى فعل يكون تاما ما دام أنه يصادف عاقبا . ولكن السعادة هي شيء تام لذلك ترى كيف أن الانسان، ليكون حقيقة سعيدا، في حاجة إلى خيرات البدن والخيرات الخارجية بل وخيرات البخت حتى في كل ذلك لا يأتي أى عائق يقفه . § ٤ - ولكن الذهاب إلى حد الزعم بأن رجلا مطروحا على العجلة أو رجلا دهمته أدهى المصائب هو مع ذلك سعيد بشرط أن يكون فاضلا فذلك في الحق، سواء أعلم أم جهل، تأييد لرأى ليس له أدنى معنى . § ٥ - ومن جهة أخرى لا ينتج البتة من أنه ضرورى للسعادة اضافة خيرات أخرى الى خيرات الثروة

§ ٣ - كل الناس - أى العوام دون العقول المستنيرة حقا والتي لها اضطلاع بهذه المسائل الكبرى

الدقيقة .

- والخيرات الخارجية - يمكن أن تراجع هذه النظرية في ك ١ ب ٨ ف ١٠ من هذا المؤلف .

§ ٤ - ولكن الذهاب إلى حد الزعم - لا يبين أرسطو بالضبط الى من يوجه هذا . ولكنى أظنه

يشير الى غريخاس أطلاطون ص ٢٥٩ و ٢٨٦ من ترجمة كوزان .

- رأى ليس له أدنى معنى - هذا تنفيذ للرواية سابق على وجودها .

أنه يلزم كما يفعل بعض الناس التخليط بين السعادة وبين الرغد لأنه لا شيء من ذلك . فان رغدا مفرطا يصير هو نفسه عاتقا حقيقيا . بل ربما إذن لا يمكن أن يسمى بحق رغدا ويجب أن يكون حد الرغد متعينا بواسطة علاقته مع السعادة . § ٦ - إذا كان كل الكائنات والحيوانات والناس يطلب اللذة فذلك يمكن أن يثبت أن اللذة هي بوجه ما الخير الأعلى .

”كلا . إن كلمة ترددها الشعوب كثيرا“ .

”لا تكون البتة مخالفة تماما للحق“ .

§ ٧ - غير أنه لما كانت الحالة الطبيعية والحالة الحسنى للكائنات المختلفة ليستا هما بعينهما بالنسبة للجميع لا في الواقع ولا حتى في الظاهر ، نتج من هذا أن الجميع لا يطلبون إذن اللذة الواحدة بعينها ولو أن الجميع بلا استثناء مع ذلك يطلبون اللذة . بل ربما أيضا لا يطلبون بالضبط اللذة التي يظنونهم يطلبونها أو التي يعينونها عند الحاجة إذا طلب منهم أن يسموها بل ربما وهم مقودون طبعيا بهذه الفريزة الألهية التي هي فيهم أجمعين لا يزيدون على أن يطلبوا لذة مماثلة . غير أن لذات البدن قد ورثت في اللغة العادية هذا الاسم العام لأنها هي في الغالب

§ ٥ - بين السعادة وبين الرغد - تفرق غاية في الضبط ، وتلبيح من الناس من يفره في الحياة العنلية لأنه في الواقع من الصعوبة بمكان .

§ ٦ - والحيوانات - يجب الاعتراف بأن الاعتراض غير قاطع .

- بوجه ما - على رغم هذا التقييد لا تزال الفكرة غير محكمة . فان الخطأ يمكن أن يكون عاما .

- الخير الأعلى - كان ينبغي إذن أن يقال من باب أولى : ”الخير الكلي“ .

- كلا ان كلمة - هذان اليتان هما ”لهيزبود“ الأعمال والأيام البيت ٧٦٣ طبعة فيرمين ديدو .

§ ٧ - إذا طلب منهم أن يسموها - زدت هذه الكلمات التي تكمل الفكرة وتوضحها .

- هذه الفريزة الألهية التي هي فيهم أجمعين - مبدأ خطير لم يعرعه أرسطو بهذا الاحكام إلا نادرا .



التي يتذوقها الناس والتي يمكن لم جيمنا أن ياخذوا منها نصيبهم . ونظرا إلى أن تلك هي اللذات الوحيدة التي تعرف على وجه العموم فيخيل أنها هي وحدها الموجودة . § ٨ - وقد يرى بوضوح أيضا أنه إذا كانت اللذة والفعل الذي يجعلها ليسا من الخيرات فلا يكون ممكنا أن الانسان السعيد يعيش بلذة . وفي الواقع كيف يمكن أن يحتاج إلى اللذة إذا كانت اللذة ليست خيرا ؟ لكن هل يمكن أن الانسان السعيد يعيش في الألم في آن واحد؟ وإذا كان الألم ليس شرا ولا خيرا مادام أن اللذة كذلك ليست أحدهما ولا الآخر فلماذا يتجنبه إذن ؟ ينتج من هذا أن حياة الرجل الفاضل لا تعطى لذة أكثر من حياة رجل آخر إذا سلم بأن الأفعال التي يباشرها لا تعطى هي أيضا شيئا من اللذة .

§ ٨ - ليس من الخيرات - في النظريات التي ينقدها أرسطو لم ينكر على وجه الاطلاق ان اللذة يمكن أن تكون خيرا . وقد قيل على ضد ذلك إن من اللذات ما هي خيرات وهذه اللذات هي التي يمكن أن يتذوقها الانسان السعيد .

- في الألم - ما دام قد افترض أنه لا يمكن أن يقبل اللذة وان اللذة ليست خيرا .
- اللذة كذلك ليست أحدهما ولا الآخر - هذا ما كان يلزم أن يقرر بادي الأمر .
- اذا سلم - فرض غير مقبول مع ذلك .

### الباب الثالث عشر

في لذات البدن - النظريات الباطلة على هذا الموضوع - لا يلزم إهدار لذات البدن على الإطلاق، ولكن يلزم حصرها في الحدود التي هي فيها ضرورية - علة الخطأ في اعتبار لذات البدن هي اللذات الوحيدة - في أنها تسليتها في الغالب عن أحراننا - الشباب - الأخرجة السوداوية - طبع الإنسان الذي به حاجة للتغيير - الله وحده في كماله لا يتغير أبداً - الشرير يجب التغيير بلا اقطاع - خاصة نظرية اللذة .

§ ١ - فيما يتعلق بلذات البدن يلزم فحص ما هي ليجاب على الناس الذين يزعمون أن بعض اللذات شد ما يرغب فيه، مثلا اللذات الشريفة، غير أن هذه ليست البتة لذات البدن ولا على العموم اللذات التي يطلبها الفاجر . § ٢ - ومن ثم كيف يمكن تقرير أن الآلام التي هي أضداد هذه اللذات شذور؟ ألم يكن الخير بعد هو ضد الشر؟ أم يلزم الاقتصار على القول بأن اللذات الضرورية حسنة بهذا المعنى فقط : أن ما ليس خبيثا طيب؟ أم يلزم أيضا القول إنها ليست طيبة إلا لغاية نقطة معينة؟ الواقع أنه في جميع الاستعدادات الأخلاقية وفي جميع الحركات، حيث لا يمكن أن يوجد إفراط في الخير، يكون إفراط اللذة ممكنا . والافراط ممكن

- الباب الثالث عشر - في الأدب الكبير ك ٢ ب ٩ وفي الأدب الـ أويديم ك ٦ ب ١٣

§ ١ - ليجاب على الناس - يمكن الظن بأن الأمر لا يزال بصدد "فليب أطلون" .

§ ٢ - الآلام ... شذور - حتى انه اذا أنكر أن اللذة البدنية خير لزم أيضا تقرير أن الألم البدني ليس شرا . هذه هي النتيجة المشككة التي يريد أرسطو أن يستخرجها والتي ربما لا يكون وصل في بيانها إلى حد الوضوح .

- اللذات الضرورية - هي اللذات التي تصحب قضاء الحاجات الطبيعية .

- إلا لغاية نقطة معينة - هذا هو الحق .

في الخيرات البدنية فالزيلة على هذا الوجه تتحصر بالضبط في طلب الافراط لافي قصر  
الطلب على اللذات الضرورية على الاطلاق . إن جميع الناس بلا استثناء يجدون  
لذة ما في أكل الأغذية وفي شرب الأنبذة وفي مباشرة أفعال الحب ولكنهم جميعا  
لا يأخذون من هذه اللذات بالقدر الذى ينبغى . وبالنسبة للألم فالضد تماما . فانه  
لا يُجنب منه الافراط فقط بل يُجنب على الاطلاق لأن الألم ليس ضد الافراط  
في اللذة إلا أن يكون من الناس من يطلب إفراطات الألم كما يطلب آخرون  
إفراطات اللذة .

§ ٣ - ولكنه لا يكفي الوقوف على الحق بل يلزم فوق ذلك إيضاح علة الخطأ .

فان هذه طريقة أيضا لتثبيت الاعتقاد في نفس المعتقد . ومتى رأى الانسان جليا  
لماذا أن شيئا أمكن أن يظهر لنا حقا من غير أن يكونه مع ذلك أشد تمسكه بالحق  
الذى استكشفه . ذلك هو ما يجعلنا على البحث في كيف يكون أن لذات البدن تظهر  
أرغب للنفس من كل اللذات الأخرى .

§ ٤ - السبب الأول هو أن خاصة اللذة هي نهي الألم وأنه غالبا في الألم المفرط

يبحث الانسان كوسيلة للشفاء عن لذة ليست أقل إفراطا وهي على العموم ليست

- كما يطلب آخرون ... - تفسير لنص المتن الذى هو موجز وغامض .

§ ٣ - يلزم فوق ذلك إيضاح علة الخطأ - مبدأ نافع كل النفع يمكن غالبا تطبيقه تطبيقا مفيدا . وإن

المسئلة التي يضعها أرسطو في غاية الأهمية ولكن قد يمكن أن يرى أنه لم يحسن حلها .

§ ٤ - السبب الأول - هذا السبب الأول مبن على غاية الوضوح : فان الانسان يبحث عن لذات البدن

ليغير الألم المعنوى أو الحزن .

إلا لثة البدن . ولكن تلك أدوية شديدة والذي يحمل على تعاطيها بحمّة كبرى هو أنه يظهر من شأنها أنها تمحو الانفعالات المضادة . ليس من أجل هذا أن اللذة البدنية تظهر لنا ظهوراً أزيد بأنها خير . ولتأثيرها سببان كما قيل آنفا : الأول هو أن أفعال اللذة مفهومة على هذا الوجه لا تكون إلا لطبع ساقط سواء أنتجت من فعل التركيب أم من المولد كلكلذات البهيمة أم من العادة كلكلذات أهل الدعارة . والسبب الثانى هو أن الأدوية تنبئ دائماً عن حاجة يؤلم لها وأنه أحسن بالإنسان أن يكون من أن يصير . وهذه اللذات لا يكاد يكون لها محل إلا متى طلب الذين يذوقونها أن يستردوا حالتهم الطبيعية . وعلى هذا فليست طيبة إلا بالواسطة . § ٥ - وفوق ذلك فإن هذه اللذات بسبب حدتها نفسها لا يطلبها إلا أولئك الذين لا يعرفون أن يقدرها اللذات الأخرى ويمكن أن يقال إن الإنسان بهذا يبيئ لنفسه سلفاً أظاء لآثروى .

- أدوية شديدة - إذا كان الألم حاداً لم يخلص من لذات ليست أقل حدة . وان الاضطراب الذى تسببه هو دائماً وخيم .

- كما قيل آنفا - واجع ما سلف ب ٢ ف ١ حيث هذه الفكرة مشار إليها لا موضحة بالنص .

- الأول ... الثانى - استطراد تضيح فيه الفكرة الأولى .

- أن يستردوا حالتهم الطبيعية - أى لكشف سوء الذى يضطرون فيه وليعودوا الى السكينة الى

قدرها .

- فليست طيبة إلا بالواسطة - لأن الغرض منها إنما هو شفاء الألم .

§ ٥ - وفوق ذلك - يعود أرسطو الى موضوعه ولكن هذا الدليل الثانى غامض . وليس فى الواقع

على ما يظهر إلا تكريراً . فاذا ظن أن لذات البدن هى أرفع اللذات لدى الإنسان فذلك لأن المرء أعجز من أن يقدر إلا هى من بين اللذات الأخرى .

- أظاء لآثروى - زدت الكلمة الأخيرة التى تكمل الفكرة . فان أرسطو يريد أن يقول إن لذات

البدن لا يمكن أن يقنع بها أولئك الذين يذوقونها .

فحتى لم يكن لهذه اللذات نتائج وخيمة فلا عيب على امرئى في مباشرتها ، ولكن إذا صارت مضرة فمن الخطأ أن يذهب بها الى هذا البعد . ويوضح ذلك أن أولئك الذين يستمرسون فيها ليس لهم ما يتمتعون به أنفسهم من اللذات غيرها . أما عن حالة الحياد هذه التي ليست لالذة ولا ألماً فانها تصير بالطبع عما قريب بالنسبة لأكثر الناس حالة ألم حقيقية . لأن الكائن الحى يتعب بلا انقطاع كما تثبتته دراسة الطبع التي يتضح منها أنه حتى الحس البسيط للنظر والسمع هو تعب وأن العادة وحدها كما قد قيل هي التي تجعله عندنا محتملاً . § ٦ - إن نشوء البدن ونمائه طوال الشباب يضعنا في حالة قريبة من حاله الناس السكرارى ومع ذلك فالشباب مملوء بالسعادة وباللذة . غير أن الناس الذين هم من طبع سوداوى بهم دائماً بسبب تركيبهم نفسه حاجة للا دوية التي تسفيهم . إن بدنهم هو على الدوام تقرضه حدة تركيبهم لأنهم دائماً في هياج شديد وبالنسبة لهم اللذة تطرد الألم سواء أكانت مضادة له مباشرة أم كانت أية لذة كيفما تكون بشرط أن تكون فقط لذة قوية وذلك هو ما يجعل الناس الذين هم من هذا المزاج يصيرون في الغالب بخارا وأردالا .

§ ٧ - وعلى ضد ذلك اللذات التي ليست مصحوبة ببعض الألم لا تكون البتة مفرطة

- كما قد قيل - يكون من الصعب تعيين من توجه اليه هذه الاشارة الميية .

§ ٦ - طوال الشباب - سبب آثر لكون المرء يتعاطى لذات البدن بهذه الحدة . ولكن هذا الدليل

الجديد ليس كذلك موضحاً كما ينبغي .

- غير أن الناس - اقتضاب يقطع إتمام الفكرة .

- تطرد الألم - هذا ، فيما يظهر ، تكرر لما قد قيل آنفاً في بدء هذه المناقشة . على أن هذه الملاحظة

حقة عميقة .

§ ٧ - وعلى ضد ذلك اللذات - يترك أرسطو الموضوع الذى أراد إيضاحه ويتخل الى آثر .

- لا تكون البتة مفرطة - لذات البدن مهما كانت مشوبة يمكن أيضاً أن تكون معتدلة .

وتلك هي لذات في الحقيقة ملاءمة بنفس طبيعتها لا بالعرض . وأعني باللذات العرضية تلك التي تتخذ كأدوية لبعض الآلام والسبب الوحيد في أنها تظهر لنا ملاءمة هو أنها تشفينا بما تعطيه من النشاط للجزء الذي بقي صحيحا في تركيبنا . غير أن الأشياء الملائمة في الحقيقة بطبيعتها الخاص هي تلك التي تحدث فينا نشاط طبع بقي سليما تماما .

§ ٨ - إذا كان مع ذلك لا يوجد شيء في الدنيا يمكن أن يلد لنا دائما على السواء فذلك أن طبعنا ليس بسيطا وأن فيه فوق ذلك عنصرا آخر يصيرنا بلا انقطاع قابلين للقضاء، ومن أجل ذلك متى أتى أحد الجزئين فعلا ما، قيل بالنسبة للطبع الآخر الذي فينا إن هذا الفعل هو ضد الطبع . ومتى وجدت المساواة بين الاثنين فالفعل الذي تم لا يظهر لنا أنه مؤلم ولا ملامح . § ٩ - فإذا كان يوجد كائن طبعه بسيط تماما فالفعل عنه يكون دائما بالنسبة له الينبوع الأكل للذة . من أجل ذلك يتمتع الله ألبدا بلذة واحدة ومطلقة لأن الفعل ليس في الحركة فقط بل هو أيضا في عدم الثقل وفي عدم الحركة، واللذة هي أشد أيضا في السكون منها في الحركة . إذا كان التغيير - كما يقول الشاعر - له عند الانسان محاسن مقطوعة النظر فليس

- بطبيعتها الخاص ... طبع - هذا التكرار هو في نص المتن .

§ ٨ - إذا كان مع ذلك - فكرة عميقة وهي نتيجة المذاهب الأفلاطونية على طبع الانسان وثانيه .

§ ٩ - فإذا كان يوجد - راجع الكتاب الثاني عشر من ما وراء الطبيعة ( الميتافيزيقا ) ب ٧ ص ٢٠٠

من ترجمة كوزان الطبعة الثانية .

- كما يقول الشاعر - هو أوريفيد . في اورست البيت ٢٣٤ طبعة فرمين ديدو . وحكم أوريفيد

هذا مكر في الأدب الى اوريفيد ك ٧ ب ١ ف ٩

فلك إلا نتيجة نقص فينا . كما أن الانسان الشرير يجب التغيير بلا انقطاع وطبعنا به حاجة إلى التغيير لأنه ليس بسيطاً ولا صافياً .

§ ١٠ - انتهى هنا مما كنا أردنا أن نقوله على الاعتدال وعدم الاعتدال وعلى اللذة والألم . وبعد أن وضحنا طبع كل واحد من هذه الانفعالات وأبنا كيف أن بعضها خيرات وبعضها شرور لم يبق علينا بعد إلا أن نتكلم أيضا على الصداقة .

- الشرير يجب التغيير بلا انقطاع - ملاحظة محكمة . ذلك بأن الشرير ليس البتة في الخير بل هو يضطرب بلا انقطاع في الشر .

§ ١٠ - أتم هنا ... اللذة - ومع ذلك فإن أرسطو سيقم أيضا مناقشات طويلة لنظرية اللذة . فان الكتاب العاشر ملو بها تقريبا . راجع أول ذلك الكتاب .

## الكتاب الثامن

### نظرية الصداقة

#### الباب الأول

في الصداقة - مميزاتها العامة - انها ضرورية لحياة الانسان - أهميتها للفرد وأهميتها الدياسية - الصداقة شريفة كما هي ضرورية - نظريات مختلفة على الصداقة والحب - إيضاحات طبيعية - أورفيد وهرقلط وأقيدقل - لا ينبغي أن تدرس الصداقة والحب إلا في الانسان .

١ § - بقية كل ما أسلفنا إنما هي نظرية الصداقة لأن الصداقة هي ضرب من الفضيلة أو على الأقل لأنها دائماً محفوفة بالفضيلة . وهي فوق ذلك إحدى الحاجات الأشد ضرورة للحياة لأنه لا أحد يقبل أن يعيش بلا أصدقاء ولو كان له مع ذلك كل الخيرات . وكلما كان الانسان أكثر غنى وعز سلطانه وعظم جاهه شعراً، على ما يظهر، بالحاجة الى أن يكون له أصدقاء حوله . فم ينفع المرء الرشد

- الباب الاثني - في الأدب الكبير ك ٢ ب ١٣ وفي الأدب الى أويديم ك ٧ ب ١

١ § - الصداقة هي ضرب من الفضيلة - ليس في الامكان أن يتخذ المرء من الصداقة معنى أدق ولا أحكم من هذا وهذه المثابة الشريفة أننا أرسطو نظرية الصداقة في مؤلف علم الأخلاق .  
- محفوفة بالفضيلة - سيرى فيما سوف يجيء أن الصداقة الحقة على رأى أرسطو هي المؤسسة على الفضيلة دون سواها .

- إحدى الحاجات الأشد ضرورة للحياة - ذلك بأن لفظ الصداقة في اللغة الاغريقية له معنى أوسع بكثير من معناه في لغتنا (الفرنساوية) . فانها تشمل ، كما سيرى بعد ، كل دائرة المحبات الانسانية ، من ابتداء العلاقات الاجتماعية البعيدة الى العشق . ينبغي ان يقرأ في "هيدر" الصحيفة الجميلة على المحبة عند البروتانيين في كتابه : أفكار على فلسفة التاريخ ج ٢ ص ٤٦٦ من الترجمة الفرنسية للسيو "كينيت" .



في الواقع إذا لم يمكن أن يضاف اليه الافضال الذي يكون على الخصوص وعلى صورة ممدوحة على الذين يجهم ؟ ثم كيف تقتنى الخيرات العظيمة وكيف تحفظ بدون أصدقاء يساعدونك على ذلك . وكلما كانت الثروة أعظم كانت أكثر تعرضا .

§ ٢ - كل الناس على وفاق في أن الأصدقاء هم الملاذ الوحيد الذي يمكننا الاعتماد به في البؤس وفي الشدائد المختلفة الأنواع . فحينما نكون شابا نطلب الى الصداقة أن تعصمنا من الزلات بنصائحها ، وحينما نصير شيوخا نطلب اليها عناياتها ومساعدتها التي تقوم مقام نشاطنا حيث ضعف السن يجلب علينا كثيرا من أنواع الخور ، وأخيرا حينما نكون في كل قوتنا نتمتع عليها لثم بها بهاء أعمالنا .

”رفيقان مقدامان متى سارا معا“

يكونان أحصف فكرة وأرطب عملا .

§ ٣ - أضف الى هذا أن قانون الطبع يقضى بأن الحب يظهر أنه إحساس فطري في قلب الكائن الذي يلد نحو الكائن الذي ولده . وهذا الاحساس يوجد لا بين الناس فقط بل يوجد أيضا في الطيور وفي أكثر الحيوانات التي يجب بعضها بعضها حبا متبادلا متى كانت من نوع واحد ولكنه يظهر على الخصوص بين الناس . وإنا لنسدى شاءنا لأولئك الذين يسمون ( فيلاتروپ ) او أصدقاء الناس . من ساح سياحات كبرى أمكن أن يرى كم يكون الانسان في كل مكان للانسان شخصا

§ ٢ - رفيقان مقدامان - هذا قول ”ديويد“ متكلما عن نفسه وعن ”أليس“ . الاياداة

النشيد ١٠ البيت ٢٢٤

§ ٣ - ( فيلاتروپ ) أو أصدقاء الناس - فرت الكلمة اليونانية ولو أنها شائعة لأين المشابهة

الاشقاقية .

- من ساح سياحات كبرى - ينبغي أنه يذكر أن في زمن أرسطو كانت السياحات الطريقة نادرة

كما كانت شائعة .

جذابا وصديقا . § ٤ — بل قد يمكن الذهاب الى حد القول بأن الصداقة هي رابطة الممالك وان الشارعين يشتغلون بها أكثر من اشتغالهم بالعدل نفسه . إن وفاق الأهالي ليس عديم الشبه بالصداقة وإن هذا الوفاق هو ما تريد جميع القوانين استقراره قبل كل شيء كما تريد قبل كل شيء قى الشقاق الذى هو أضر عدو للدينة . متى أحب الناس بعضهم بعضا لم تعد حاجة الى العدل . غير أنهم مهما عدلوا فانهم لاغنى لهم عن الصداقة ، وإن أعدل ما وجد فى الدنيا بلا جدال هو العدل الذى يستمد من العطف والمحبة . § ٥ — الصداقة ليست فقط ضرورة ولكنها فوق ذلك جميلة وشريفة . إننا نمدح أولئك الذين يحبون أصدقائهم لأن المحبة التى يوليها المرء أصدقاءه يظهر لنا أنها إحساس من أجل الإحساسات التى يشعر بها قلبنا . بل كثير من الناس يشبه عليهم لقب الرجل الفاضل بلقب الرجل المحب .

§ ٦ — لقد أثيرت مسائل شتى على الصداقة . فمنهم من زعموا أنها تنحصر فى مشابهة ما وأن الكائنات التى تشابهه هي أصدقاء ومن ثم جاءت هذه الأمثال :

§ ٤ — رابطة الممالك — هذا يأتلف تماما مع المبدأ العظيم الذى يردده أرسطو فى السياسة وهو أن الانسان كائن اجتماعى بطبعه . ولكن كما تكلم أرسطو هنا على الصداقة وجب أن ينصرف قوله الى المحبة والرابطة التى بين سكان المدينة بعضهم مع بعض .  
— وفاق الأهالي — هو ضرب من الصداقة الاجتماعية .

— متى أحب الناس بعضهم بعضا — تلك مذاهب بحجية ظاهر أنها تقدمت المسيحية وقد نقلها أرسطو من تعاليم أستاذه . راجع السياسة ك ٢ ب ١ ف ١٦ ص ٥٨ من ترجمتى الطبعة الثانية . وكذلك ب ٢ ف ٨ ص ٦٣ . وراجع أيضا مائة أفلاطون ص ٢٨٨ من ترجمة كوزان والجمهورية ك ٣ ص ١٨٧ .  
§ ٥ — بل كثير من الناس — لا أدرى من يعنى أرسطو بهذه الاشارة . على أن الفكرة لا يظهر أنها محكمة .  
§ ٦ — فمنهم من زعموا — من المحتمل أن يكون المقصود هو أفلاطون فإنه استشهد مرات عديدة بهذا المثل . فى المائة ص ٢٨٣ ترجمة كوزان وفى القوانين ك ٤ ص ٢٣٤ وفى "ليزيس" ص ٥٨

« الشبيه يعنى الشبيه وُزق بينى الزراريق » وكثير غيره فى معناه . وفى رأى مضاد يقررون ضد ذلك أن الناس الأشباه يتنافرون بينهم كالخزافين حقا الذين يتبادلون البغضاء على الدوام . بل توجد نظريات ترمى إلى إيتاء الصداقة أصلا أرفع وأقرب من الظواهر الطبيعية . وعلى هذا يقول لنا أوريفيد إن ” الأرض اليابسة تحب المطر والسماء المضئئة تحب متى امتلأت بالمطر أن تقع على الأرض “ . وهرقليط من ناحيته يزعم أن ” الشاذ أو المضاد هو وحده النافع وأن أجل النعم لا تخرج إلا من تضاد وفروق وأن كل ما فى العالم متولد من التنافر “ . وآخرون يمكن أن يذكر من بينهم أنفيدقل وهم من جهة نظر مضادة تماما يقتررون ، كما كنا نقول الساعة ، إن الشبيه يطلب الشبيه .

§ ٧ — فلترك إلى ناحية ، من بين هذه المسائل المختلفة ، المسائل التى هى طبيعية محضة لأنها غريبة عن الموضوع الذى ندرسه هنا ولكننا نفحص جميع المسائل التى تتعلق مباشرة بالإنسان والتى تؤدى إلى إدراك حاله الخلقية وشبهواته . فهناك مثلا

- كالخزافين حقا - إشارة إلى بيت ميزيود الذى استشهد به كثيرا . راجع الأعمال والأيام البيت ٢٥ من طبعة ” فيرمين ديدو “ .
- وعلى هذا يقول لنا أوريفيد - ولا تدرى فى أى مؤلفاته توجد هذه القطع . راجع طبعة فيرمين ديدو ص ٨٢٦ من القطعة ٨٢٩
- هرقليط - ان شهادة أرسطو هى أقدم شهادة لمذهب هرقليط هذا .
- أنفيدقل - هرقليط وأوريفيد مستشهد بهما فى الأدب الكبير ك ٢ ب ١٣ وفى الأدب الى أويديم ك ٧ ب ١ كما هو مستشهد بهما هنا .
- § ٧ - لأنها غريبة - وأنها تتعلق بعلم الطبيعة أو بعلم ما وراء الطبيعة .
- مباشرة بالإنسان - يفتى أن يذكر أن أرسطو منذ ابتداء هذا المؤلف أراد أن يتبع نهجا عمليا محضا . راجع فيما سلف ك ١ ب ١ ف ٧

مسائل يمكننا مناقشتها: هل يمكن أن توجد الصداقة عند جميع الناس بلا استثناء؟ أم هل متى كان الناس أزدالا لا يكونون غير أهل لتعاطى الصداقة؟ ألا يوجد إلا نوع واحد من الصداقة؟ أم يمكن أن يميز فيها عدة أنواع؟ وعل رأينا أنه إذا قرر. أن لا يوجد منها إلا نوع واحد يتغير من الأكثر إلى الأقل فإنه لا يستند إلى دليل متين ما دامت الأشياء نفسها التي من جنس مختلف هي أيضا قابلة للأكثر ولالأقل ولكن هذا موضوع قد عولج فيما سبق .

— عولج فيما سبق — راجع ك ٢ ب ٦ ف ٥ يظن المفسر الأغرقي "أسطراط" أو "أسباسيوس" أن أرسطو يريد أن يتكلم هنا عن المناقشات السابقة التي لا توجد بعد في الأدب إلى نيقوماخوس . ولكنه لا يمين بالضبط هذه المناقشات . وجائز أن يكون استنباط أرسطو هذا راجعا إلى مؤلفات أخرى غير علم الأخلاق .

## الباب الثاني

• في موضوع الصداقة - الخير واللذة والمنفعة هي الملل الثلاثة الوحيدة التي يمكن أن تحمل على الصداقة - في الذوق الذي يشعر به الانسان بالنسبة للأشياء غير الحية - صلف متبادل لكنه مجهول - ليكون اثنان صديقين يلزم أن يتعارفا ويعلم كل منهما ما يريد الآخر من الخير .

§ ١ - كل المسائل التي أتينا على وضعها ستستشيرنا عاجلا متى نحن عرفنا ما هو موضوع الصداقة الخاص أى الموضوع الحقيقي بأن يجب . بديهى أن كل شيء لا يمكن أن يكون محبوبا فان الانسان لا يجب إلا الشيء القابل لأن يجب أى الخير أو الملائم أو النافع، ولكن لما كان النافع يكاد لا يكون إلا ما يحصل إما الخير وإما اللذة نتج من ذلك أن الطيب والملائم من جهة كونهما غرضين أخيرين يقصدهما المرء إذ يجب يمكن أن يعتبرا الشئيين الوحيديين اللذين إليهما يتجه الحب .

§ ٢ - ولكن هنا يحضر سؤال هو: هل الخير المطلق، الخير الحقيقي هو الذى يجب به الداس ؟ أم هل هم يحبون فقط ما هو خير لهم ؟ فان هذين الأمرين في الواقع يمكن أن لا يكونا دائما متفقين . والسؤال بينه أيضا بالنسبة للملائم أى بالنسبة للذة . وفوق ذلك كل واحد منا يظهر أنه يجب ما هو خير له ويمكن أن يقال بصيغة مطلقة ،

- الباب الثانى - فى الأدب الكبير ك ٢ ب ١٣ وفى الأدب الى أو يديم ك ٧ ب ٢

§ ١ - الخير أو الملائم أو النافع - راجع ما سبق ك ٢ ب ٣ ف ٧ حيث هذا التصيل .

- الطيب أو الملائم - أو بعبارة أخرى الخير أو اللذة . وان حذف النافع أو المنفعة ربما لم يكن حقا . وان أرسطو فى كل نظريته على الصداقة يتكلم عن الثلاثة الحدود بدلا من أن يقصبا إلى اثنين .

§ ٢ - فان هذين الأمرين فى الواقع - ذلك بأنهم يخطون بين ما هو خير وبين المنفعة . الخير

لا يتغير بل هو طيب على الاطلاق وطيب بالنسبة للشخص .

على ما يظهر مادام أن الخير هو الشيء القابل للحب ، الشيء الذى هو محبوب ، فكل واحد لا يجب إلا ما هو طيب لكل واحد ، وأزيد على هذا أن الإنسان لا يجب حتى ما هو فى الحقيقة طيب بالنسبة له بل يجب ما يظهر له أنه طيب . على أن هذا لا يرتب أى فرق جدى . وربما نقول مع الرضا إن الشيء القابل لأن يجب هو ذلك الذى يظهر لنا أنه طيب بالنسبة لنا .

§ ٣ — حينئذ توجد ثلاثة أسباب تجعل الإنسان يجب ، غير أنه لن يطلق البتة اسم الصداقة على الحب أو على الذوق الذى يحبه الإنسان أحيانا نحو الأشياء غير الحية فن الجلى الواضح أنه لا يمكن أن يوجد فيها مقابل المحبة وكذلك لا يمكن أن يراد لها الخير . ألا يكون هنؤا أن يريد المرء الخير للنيذ الذى يشربه مثلا ! كل ما يمكن أن يقال هو أن الإنسان يرجو أن يبقى النيذ جيدا حتى يستطيع شربه متى أراد . والأمر على الصّد بالنسبة للصديق ، يقال إنه يلزم أن يراد له الخير لنفسه هو ليس غير . وتسمى عَطُوفَةً تلك القلوبُ التى تريد خير الغير على هذا النحو ولو لم تقابل بالمثل من ناحية ذلك الذى تحبه . إن العطف متى كان متبادلا يجب أن يعتبر كالصداقة . § ٤ — ولكن ألا يلزم أن يضاف الى هذا أن هذا العطف لأجل

— أن الخير هو الشيء القابل للحب — يظهران هذا ينبج من المبدأ المقرر فى أوّل هذا المؤلف وهو أن الإنسان لا يحمل البتة إلا قاصدا قصد الخير . راجع ما سبق ك ١ ب ١ — أى فرق جدى — الحق يبد أرسطو . فانه يمكن دائما ، حتى عند الكلام على الخير المطلق ، أن يقال إن الإنسان لا يطلب إلا ما يظهر له أنه طيب .

§ ٣ — حينئذ توجد ثلاثة أسباب — مع أن أرسطو قد ردّها الساعة الى اثنين .

— على الحب أو على الذوق — أضفت الثلاث الكلمات الأخيرة توضيحا لتن وتفسيرا .

— العطف متى كان متبادلا — هذا ركن ضرورى لوجود الصداقة الحقيقية .

أن يكون حقيقة من الصداقة لا يصح أن يبقى مجهولا عند أولئك الذين هم موضوعه؟ كذلك يقع غالبا أن يكون الإنسان عطوفا على أناس لم يكن قد رآهم أبدا ولكنه يفرض أنهم طيبون أو أنه يمكن أن يكونوا لنا نافرين . وحينئذ فالإحساس في هذه الحالة يكاد يكون كالأحساس الذي تجسده في حال ما إذا كان أحد هؤلاء التكرات قد قابل ميلك إليه بمثله . فهالك إذن أناسا هم في الحقيقة عطف بعضهم على بعض . ولكن كيف يمكن إعطاء مرتبة أصدقاء لأناس لا يعرفون ميولهم المتبادلة ؟ يلزم إذن لأجل أن يكونوا أصدقاء حقا أن يكون لديهم بعضهم لبعض إحساسات العطف وأن يريدوا الخير بعضهم لبعض وأن لا يجهلوا الخير الذي يتماوضون إرادته لسبب من الأسباب التي تكلمنا عليها آنفا .

§ ٤ - لا يصح أن يبقى مجهولا - ركن ثان ضرورى أيضا .

### الباب الثالث

الصدقة تلبس ثوب الأسباب التي أوجدتها . فهي مثلها على ثلاثة أنواع : صدقة منقعة ، وصدقة لذة ، وصدقة فضيلة - وهن النوعين الأولين من الصدقة - الشيخ لا يكادون يحبون إلا للذمة والغنيان إلا للذة - الصداقات الوتية للشباب - الصدقة بالفضيلة هي الأكل والأمتن ولكنها الأندر - انها لا تتكون إلا بالزمان ويجب أن تكون متساوية بين الطرفين .

أكرر أن أسباب المحبة على ثلاثة أنواع وبالنتيجة ضروب الحب والصدقات التي تسببها يجب أن تختلف كذلك، وعلى هذا يوجد ثلاثة أنواع من الصدقة تقابل في العدد الأسباب الثلاثة للمحبة . وبالنسبة لكل واحدة منها يجب أن يوجد تبادل حب لا يبقى مستورا عن واحد ولا عن الآخر من أولئك الذين يحذونه . الناس المتحابون يريدون الخير بعضهم لبعض في نفس معنى السبب الذي به هم متحابون، مثال ذلك الناس الذين يحب بعضهم بعضا للنفعة، للفائدة التي بها يكون كل منهم للآخر، فهم يتحابون لا لذواتهم بالضبط ولكن من جهة أنهم يصيبون خيرا ما وكسبا ما من علاقاتهم المتبادلة . والأمر كذلك أيضا في حال أولئك الذين لا يتحابون إلا للذة . فاذا أحبوا الناس أولى الأخلاق السهلة أيضا فانك بسبب خلق هؤلاء الناس نفسه بل لأجل اللذات التي يجلبها لهم هؤلاء الأشخاص ليس غير .

§ ٢ - وبالنتيجة متى أحب الانسان بالفائدة وللنفعة فانه لا يطلب في الحقيقة إلا خيره الشخصي ومتى أحب الانسان بسبب اللذة فهو لا يبغي في الواقع إلا هذه

- الباب الثالث - في الأدب الكبير ك ٢ ب ١٣ وفي الأدب الى أريد ك ٧ ب ٣

§ ١ - أ در - زدت هذه الكلمة لأبين أن هذا تكرير لا يظهر على أرسطو أن يتم به .

- تبادل حب - كما قد قيل في الباب السابق .



اللذة نفسها . وعلى الوجهين فإنه لا يجب من يحبه من أجل ما هو في الواقع . بل هو يحبه لمجرد كونه نافعاً وملائماً . وهذه الصداقات ليست حينئذ إلا صداقات عرضية وبالواسطة لأن الصديق يحب صديقه لا لأن المحبوب موصوف بالصفات القلانية التي يحبها أيا كانت مع ذلك هذه الصفات ، بل هو لا يحبه إلا لأجل الفائدة التي يصيبها منه ، هنا نلير يطمع فيه وهناك للذة يعني تذوقها .

§ ٣ - إن الصداقات من هذا النوع تنقطع بفاية السهولة لأن هؤلاء الذين يزعمون أنفسهم أصدقاء لا يلبثون طويلاً مشاهبين لأنفسهم . ومتى صار هؤلاء الأصدقاء لا نافعين ولا ملائمين انقطع حبهم حالاً . إن النافع أو المفيد لا ثابت له بل هو يتغير من لحظة الى أخرى على أتم وجه . وإذا انعدم السبب الذي صيرهم أصدقاء انعدمت الصداقة أيضاً بسرعة مع العلة الوحيدة التي كانت كونتها .

§ ٤ - الصداقة مفهومة على هذا النحو يظهر أنها توجد على الخصوص في الناس المسنين فإن الشيخوخة لا تطالب بعد ما هو ملائم بل تطالب ما هو نافع ليس غير .

§ ٢ - عرضية وبالواسطة - ليس في المتن الاصفة واحدة لا اثنتان .

§ ٣ - ان الصداقات من هذا النوع تنقطع بفاية السهولة - وهي الصداقات الشائعة عادة . ولكنها في الواقع ليست صداقات حقة بل هي بالأولى روابط .

- المفيد لا ثابت له - ملاحظة محكمة اتخذت منذ أرسطو لدحض أدب المنفعة أو علم الأخلاق المؤسس على المنفعة . وظاهر أن أرسطو يطلقه بتاتا .

§ ٤ - الشيخوخة لا تطالب بعد - يلزم تقريب ما يقوله أرسطو هنا على الشيخوخة وعلى الشباب ، من حيث روابط الصداقة ، بالوجه التي رسمها من السنين في كتاب "الخطابة" ك ٢ ب ١٢ و ١٣ ولقد ترجم "ولان" هذه القطع ترجمة بحجية في كتاب "ذكريات عصرية للتاريخ والآداب" ص ٣٩٣ راجع مجلة

وهذا هو أيضا عيب هؤلاء الرجال الذين هم في كل قوة العمر وهؤلاء الفتيان الذين هم قبل الأوان لا يقصدون إلا إلى منفعتهم الشخصية . إن الصديقين من هذا القبيل ليس من شأنهما عادة أن يعيشا معا . ذلك عليهما بعيد ، بل هما على ذلك لا يكونان ملائمين أحدهما للآخر ، لا يجدان أية حاجة للمعاشرة عدا اللغظات التي فيها يرضى كلاهما منفعتهم . فهما لا يرضى كلاهما عن الآخر إلا بقدر ما يكون لهما من الأمل في أن يمتز أجدهما إلى نفسه من الآخر فائدة ما . وفي هذا الصنف من العلاقات يمكن أيضا وضع الضيافة . § ٥ — اللذة وحدها يظهر أنها هي التي توحى صداقات الفتيان فانهم لا يعيشون إلا في الشهوة وإنهم يسمعون على الخصوص إلى اللذة بل حتى لذة الساعة التي هم فيها . ومع تقدم السنين لتغير اللذات وتصير غير ما كانت بالمرّة . لهذا يعقد الشبان علاقاتهم بغاية السرعة وينقضونها بسرعة لا تقل عن الأولى . إن الصداقة تتحل مع اللذة التي كانت ولدتها . وإن تغير هذه اللذة سرعان ما يكون . إن الفتيان ميالون للعشيق ، والعشيق في الأغلب لا يتولد إلا تحت سلطان الشهوة واللذة . من أجل ذلك تراهم يحبون بغاية السرعة ويقطعون ما وصلوا من حبههم بغاية السرعة أيضا . إنهم يتغيرون في أذواقهم عشرين مرة في يوم واحد ولكن هذا لا يمنع من أنهم يريدون أن يقضوا كل الأيام مع من يحبونه ويعيشوا إلى الأبد لأنه هكذا تحصل الصداقة وهكذا تفهم في الشباب .

— وفي هذا الصنف من العلاقات — أخصى أن يكون أحد المفسرين غير الأدكياء قد حشر هذه العبارة

في المتن . فإن الضيافة لا محل لها هنا .

§ ٥ — فانهم لا يعيشون إلا في الشهوة — راجع " الخطابة " لـ ٢ ب ١٢ ص ١٣٨٩ طبعة

برلين .

٦ § - الصداقة الكاملة هي صداقة الناس الذين هم فضلاء والذين يتشابهون بفضيلتهم لأن أولئك يريدون الخير بعضهم لبعض من جهة أنهم أخيار ، وأريد أنهم أخيار بأنفسهم . أولئك الذين لا يريدون الخير لأصدقائهم إلا لهذه الأسباب الشريفة هم الأصدقاء حقا . أولئك بأنفسهم ، بطبعهم الخالص لا بالعرض ، يكونون على هذا الاستعداد السعيد . ومن ثم يبيء أن صداقة هذه القلوب الكريمة تبقى ما بقوا هم أنفسهم أخيارا وفضلاء . وإذن فالفضيلة شيء متين باق . إن كلا الصديقين خير على الإطلاق في ذاته وإنه لخير كذلك في حق صديقه لأن الأخيار هم في آن واحد وعلى الإطلاق أخيار وفوق ذلك نافعون بعضهم لبعض . ويمكن أن يزداد أيضا أنهم ملامون بعضهم لبعض وهذا يفهم بلا عناء . إذا كان الأخيار أرضياء على الإطلاق وإذا كانوا أيضا ملامين بعضهم لبعض فذلك بأن الأفعال التي هي خاصة بنا والأفعال التي تشبه أفعالنا تسبب لنا دائما لذة وأن أفعال الناس الفضلاء إما فاضلة أيضا وإما على الأقل مشابهة بعضها لبعض . § ٧ - إن صداقة من هذا القبيل باقية ، كما يمكن أن يفهم بسهولة ، ما دام أنها مستوفية كل الشروط التي يجب أن توجد بين الأصدقاء الحقيقيين . على هذا فكل صداقة إما تكون بقصد مصلحة ما أو بقصد اللذة ، سواء على الإطلاق أم بالأقل بالنسبة للذي يحب . وفوق ذلك فانها لا تتكون إلا بشرط مشابهة تما . وإن هذه الظروف لتوافر أيضا في الحالة التي نعينها هنا :

٦ § - الصداقة الكاملة - يعني أن هذه الصداقة الوحيدة الجديرة بهذا الاسم .

- أخيار بأنفسهم - لا فقط بالفائدة أو باللذة التي يؤتونها .

- لا بالعرض - التنبيه السابق بيئه .

- ملامون بعضهم لبعض - من أجل ذلك كانت الصداقة الطويلة بين رجلين هي دائما علامة على أن

كليهما جدير حقا .

في تلك الصداقة توجد المشابهة وتوجد سائر الشروط في آن واحد بمعنى أن كلا الصديقين خير على الاطلاق وفوق ذلك ملائم على الاطلاق . وحيلت فلا شيء في الدنيا أحب من هذا ، إنما توجد الصداقة غالبا بين الأشخاص الذين هم على هذه الأهلية وهي فيهم أكمل ما تكون . § ٨ — على أن من المفهوم بالبدهة أن تكون الصداقات بمثل هذا النبل نادرة جدا لأن الناس الذين هم على هذا الخلق قليل جدا . لعقد هذه العلاقات يلزم زيادة على ذلك الزمان والعادة . ولقد صدق المثل ، فان الناس لا يكادون يعرف بعضهم بعضا "قبل أن يأكلوا معا أمداد الملح" الذي يتكلم عنه . كذلك لا يمكن الصديقين أن يقبل كلاهما الاخرى لا يمكن أن يكونا صديقين قبل أن يظهر كلاهما بأنه حقيق بالمحبة وقبل أن يتقرر في نفسيهما الثقة المتبادلة . § ٩ — لا شك أن الناس يريدون بأمثال هذه الصداقات السريعة أن يكونوا أصدقاء ولكنهم لا يكونونهم ولن يكونوهم حقا إلا بشرط أن يكونوا أهلا للصداقة وأن يعلموا ذلك حق العلم من طرف ومن آخر . إن إرادتهم أن يكونوا أصدقاء يجوز أن تكون سريعة ولكن الصداقة لا تكون سريعة البتة . أما هي فانها لا تكون تامة إلا بمساعدة الزمان وجميع الظروف الأخرى التي بينها ، والفضل لجميع هذه الروابط في أن تصير الصداقة متساوية ومتشابهة من الجانبين . شرط يجب أيضا أن يتحقق بين الأصدقاء الحقيقيين .

٧ § — توجد الصداقة غالبا — مفهومة على معناها الحق .

٨ § — نادرة جدا — كالتفضيلة ذاتها .

— الزمان والعادة — ملاحظة عملية تماما يظن على الناس نسيانها في الحياة حيث الروابط هي على العموم

## الباب الرابع

المقارنة بين أنواع الصداقة الثلاثة - الصداقات بالمنفعة لا تبقى الا ببقاء المنفعة ذاتها - الصداقات باللذة تنقضى على العموم مع السن - الصداقة بالفضيلة هي الوحيدة التي تستأهل في الحق اسم الصداقة - انها وحدها تقاوم التهمة - أما الأخرى فان فليستا صداقتين إلا لأنهما تشابهان تلك من بعض الوجوه .

§ ١ - الصداقة التي تتكوّن باللذة لها شبه بعض الشيء بالصداقة الكاملة لأن الأختيار يسكن بعضهم الى بعض، بل يمكن أن يقال إن الصداقة التي تتكوّن نظرا لفائدة أو منفعة ليست غير ذات نسبة الى الصداقة بالفضيلة مادام الأختيار بعضهم لبعض نافعا . إن ما يمكن على الخصوص أن يبقى الصداقات المؤسسة على اللذة والمنفعة هو ترتب المساواة التامة بين الواحد والأخر من الصديقين بالنسبة للذة مثلا . ولكن الارتباط لا يتأكد بهذا السبب فقط بل يتأكد بأن الشخصين يستمدان هذه المساواة التي تقر بهما من مصدر واحد، كما يقع ذلك بين من كانا كلاهما من بيئة واحدة، لا كما بين العاشق ومعشوقه لأن اللذين يتحبا بان بهذا العنوان الأخير ليس لهما هما الاثنتين اللذات عينها مادام يلذ لأحدهما أن يحب وللآخر أن يقبل صنوف الالتفات والتعهد من عاشقه . ومتى انقضت سن الجمال تنقضى الصداقة

- الباب الرابع - في الأدب الكبير ك ٢ ب ١٣ وفي الأدب الى أريديم ك ٧ ب ٢

§ ١ - يسكن بعضهم الى بعض - بفضيلتهم ذاتها وبالاحترام المتبادل الذي يشعر به كل منهم نحو الآخر . أما في علاقات اللذة التي يتكلم عنها أرسطو فإما سئل فان الأصدقاء لا يرضى بعضهم بعضا الا برذائلهم .  
- من بيئة واحدة - يمكن أن يزداد على ذلك " أهل أخلاق صالحة " كما يشبه ما سئل .  
- بين العاشق ومعشوقه - هذه العلاقات الكريمة ما كان لها أن توجد في نظرية الصداقة . ولكن أرسطو يجرى في مجرى آراء زمانه . ولا يتأخر عن أن ينحى باللائمة على هذه الشذاعات .  
- متى انقضت سن الجمال ... - ينبغي أن يراجع في " فيدر أفلاطون " ص ٧١ من ترجمة كوزان تفاصيل مشابهة لهذه تماما . وأظن أن أرسطو كان يتذكرها عند ما كتب هذه الفقرة .

أحيانا فهذا لم تبق له لذة في رؤية صديقه القديم وذلك لم تبق له لذة في قبول التفاته .  
 وكثير مع ذلك يتقون مرتبطين أيضا متى توافقت العادة إذا اكتسبوا في هذه العشرة  
 الطويلة ميلا متبادلا بالنسبة لأخلاقهما . § ٢ — أما أولئك الذين لا يتقنون تبادل  
 اللذات في علاقاتهم الغرامية بل لا يريدون فيها إلا الفائدة فانهم معا أقل صداقة  
 ولا يتقنون كذلك إلا وقتا أقل . ان الذين ليسوا أصدقاء إلا بمحض المنفعة تنقطع  
 صداقتهم بانقطاع المنفعة ذاتها التي كانت قد قربت بينهم . إنهما لم يكونا حقا صديقين  
 أحدهما للآخر . إنهما لم يكونا إلا صديق الرجح الذي كانا يصيبانه .

§ ٣ — على هذا إذن فاللذة والمنفعة يمكن أن تسببا الصداقة بين الأشرار كما  
 يمكن أيضا أن تربط الأخيار برابطة الصداقة مع الأراذل وتصير أولئك الذين ليسوا  
 من هؤلاء ولا هؤلاء أصدقاء للأولين أو للآخرين بلا تمييز . إن ما ليس أقل  
 وضوحا هو أن الأخيار هم وحدهم الذين يصيرون أصدقاء لأجل أصدقائهم أنفسهم .  
 لأن الأشرار لا يتحابون بينهم إلا أن يحدوا في ذلك رجحا ما .

§ ٤ — أكثر من هذا أن صداقة الأخيار وحدها هي المعصومة من تطرق النيمة  
 لأنه لا يمكن فيها أن يسهل تصديق مزاعم أى شخص ضد انسان قد اختبر زمنا

§ ٣ — تجمل الأشرار — مع القيود التي ذكرها أرسطو أننا . والواقع أن هؤلاء ليسوا أصدقاء بل هم  
 بالبساطة مقربون برابطة كثيرة البقاء أو قليلة . راجع ما سبق .

— ليسوا هؤلاء ولا هؤلاء — يعنى أولئك الذين هم ليسوا على التحقيق أخيارا ولا على التحقيق أراذل  
 بل هم في تلك الحال الاخلاقية المهمة التي هي عادة شائعة .

§ ٤ — المعصومة من تطرق النيمة — هذه إحدى الصفات الأساسية للصداقة الحقة . أما الصداقات  
 الأنثري فانها عرضة للتأثر بالزائفة والتم الكاذبة .

طويلا . إن تلك القلوب يؤمن بعضها لبعض . إنها لم يتر بمخاطرها البتة أن يسيء بعضها إلى بعض وإن لها كل الللال العميقة المدوحة التي توجد في الصداقة الحققة في حين أنه لا شيء يمنع من أن تصاب الصداقات من نوع آخر بهذه الاصابات الوحيمة .

§ ٥ - نظرا الى أنه في اللغة العامية يسمى أصدقاء حتى أولئك الذين لم يكونوا كذلك إلا بالمنفعة كشأن الممالك التي لم تكن محالقاتها الحربية لتعقد البتة إلا نظرا لمنفعة المتعاقدين . وما دام أنه يسمى أيضا أصدقاء أولئك الذين لا يجب بعضهم بعضا إلا من أجل اللذة كما يتحاب الأطفال ، فربما كان يلزمننا نحن أيضا أن نطلق اسم أصدقاء على أولئك الذين لا يجب بعضهم بعضا إلا بهذه الأسباب . ولكن علينا حينئذ أن نعنى بالتمييز عدّة أنواع للصداقة . فالصداقة الأولى والحققة هي على رأينا صداقة الناس الفضلاء والأخيار الذين يجب بعضهم بعضا من حيث كونهم أخيارا وفضلاء . والصداقات الأخرى ليست صداقات إلا بالمشابهة لتلك . إن الذين هم أصدقاء بهذه الأسباب المنحطة هم دائما يصيرون كذلك تحت تأثير شيء من الحسن أيضا وشيء من الشبه بينهم يقربهم بعضهم لبعض . لأن اللذة هي خير في أعين أولئك الذين يحبون أن يسعوا إليها . § ٦ - ولكن إذا كانت هذه الصداقات بالمنفعة

- § ٥ - نظرا الى أنه في اللغة العامية - يرى أن أرسطو مع قبوله اللهجة العامية يدينها ولا يقر بها .  
 فليس لديه كما لدى العقل إلا نوع واحد من الصداقة وهي الصداقة المترسدة على الاحترام وعل الفضيلة .  
 - أن نعنى بالتمييز - هذا هو ما صنع أرسطو فيما مر وهو الآن يتكلم كما لو كان هذا التمييز لم يقرر بعد .  
 وحينئذ يوجد ضرب من التشويش والتخليط في المتن . ويظهر أن هذه التقيطة كان يجب أن تكون في نحو ابتداء هذا الباب .

وباللذة لا تربط القلوب بالعروة الوثقى فمن النادر كذلك أن توجد معا في الأشخاص أعيانهم لأن في الواقع أمور المصادفة والعرض لا تجتمع البتة بعضها مع بعض إلا على درجة عظيمة من النقص .

٧ § - أما وقد قسمت الصداقة إلى الأنواع التي أتينا على بيانها فيبق أن الأشرار يصيرون أصدقاء بالمنفعة أو باللذة لأنه ليس بينهم إلا وجوه الشبه هذه . والأخيار على الضد يصيرون أصدقاء لأجل أنفسهم أعني من جهة كونهم أخيارا . فهؤلاء فقط هم حينئذ الأصدقاء باطلاق اللفظ والآخرون لا يكونونهم إلا بالواسطة ولأنهم يشبهون من بعض الوجوه الأصدقاء الحقيقيين .

٦ § - إلا على درجة عظيمة من النقص - لأن اللذة والمنفعة كلتاهما من التغير والانتقال على ما هي عليه الأخرى . وراجع هذه الفكرة فيما مر ب ٣ ف ٢

٧ § - أصدقاء بالمنفعة أو باللذة - هذا هو السبب في قولهم : إن الأشرار لا يمكن أن يكونوا أصدقاء وإنه لا صداقة حقيقية الا بين الصالحين .



## الباب الخامس

يلزم للصدقة كما للفضيلة التمييز بين الاستعداد الأخلاق والفعل نفسه - يمكن أن يكون الناس أصدقاء بغاية الاخلاص من غير أن يأتوا فضل الصداقة - نتائج القية - الشيخ والناس الذين هم على خلق جاف وشديد هم قليل الميل الى الصداقة - الخلطة في العيشة هي على الخصوص غرض الصداقة وعلامتها - ابتعاد الشيخ والسوداوين عن خلطة العيشة . وذلك لا يمنع من أن تكون محبتهم حقيقية .

§ ١ - كما أنه بالنسبة للفضيلة يلزم تقرير تمايز وكما أن من الناس من يسمون فضلاء لمجرد استعدادهم الأخلاق . ومنهم من يسمون كذلك لأنهم فضلاء في الفعل وفي الواقع ، كذلك الأمر بالنسبة للصدقة . فن الناس من يتمتعون حالا بلذة العيشة مع أصدقائهم بإسداء الخير لهم . ومنهم المنفصلون عنهم إما بعرض كمن يفصلهم الناس وإما بتقاعد الأمكنة لا يسلكون موقتا كأصدقاء ولكنهم مع ذلك في استعداد لأن يأتوا أعمال الصداقة بغاية الاخلاص . ذلك لأن في الواقع بعد الأمان لا يذهب على الاطلاق بالصدقة . بل يذهب فقط بالمظهر أى بالفعل الحالى . ومع ذلك فن المحقق أنه إذا كانت الغيبة طويلة المدة جدا فيظهر أن من شأنها أن تنسى الصداقة ومن ذلك المثل :

” كثيرا ما أودى بالصدقة سكوت طويل “

- الباب الخامس - في الأدب الكبير ك ٢ ب ١٣ وفي الادب الى أويديم ك ٧ ب ٢

§ ١ - بالنسبة للفضيلة - ك ٢ ب ١

- فضلاء في الفعل وفي الواقع - بما يأتون من أعمال الفضيلة .

- سكوت طويل - هذا البيت ربما كان مقولا من بعض شعراء المأساة ولكن لا يعرف

٢ § - على العموم الشيوخ والسوداويون يظهر أن ميلهم إلى الصداقة قليل لأن إحساس اللذة قل أن يكون له عليهم من سبيل . ولا أحد يسعى ليقضى أيامه مع واحد ثقيل عليه أو لا يسره فان الطبع الانساني على الخصوص ينفر مما يشق عليه ويبحث عما يرتاح إليه . ٣ § - أما الذين يشنون بعضهم في وجوه بعض عند اللقاء ولكنهم لا يعيشون معا في العادة فأولى بهم أن يعدوا في زمرة الناس المرتبطين بمطف متبادل من أن يعدوا في الأصدقاء بالمعنى الخاص . وإن أهم مميز للأصدقاء هي العيشة المشتركة . فتي كان المرء في السرررغب في هذه العيشة المشتركة لما يصيبه فيها من المنفعة ومتى كان في اليسررغب فيها من أجل السعادة لتقضاء أيامه مع الذين يحبهم ، ولا شيء أقل موافقة للأصدقاء من العزلة . غير أن الناس لا يستطيعون العيشة إلا على شريطة أن يعجب بعضهم بعضا وأن يكونوا على التقريب متحدين في الأدواق اتحادا يتم عادة بين الرفقاء الحقيقيين .

٤ § - حينئذ الصداقة الفضلى هي صداقة الناس الفضلاء . لا نخشى من أن نكرر غالبا أن ذلك هو الخير المطلق وأن ذلك هو اللذة المطلقة اللذان هما في الحق خليقان بأن نحبهما وأن نسعى في تحصيلهما . لكن لما كان بالنسبة لكل امرئ ما يملكه هو الحقيقي بحبه ، فيما يظهر له ، كان الخير هو بالنسبة للخير ملامما

٢ § - والسوداويون - ربما كان معناه أيضا " الناس أول الخلق الخلف " .

٣ § - هو العيشة المشتركة - هذا شرط للصداقة الكاملة إن لم يكن للصداقة الحقة .

- بين الرفقاء الحقيقيين - يجب أن ينصرف هذا على الخصوص لرفقاء الطفولة واللذات والمحب

والواجبات .

٤ § - لا نخشى من أن نكرر غالبا - لقد كرر هذا أرسطو أكثر من مرة . ولكن هذا المبدأ من الأهمية

بحيث لا بأس من تكريره .

بقدر ما هو طيب في حقه . § ٥ - إن الميل أو الذوق يشبه أن يكون بالأولى إحساسا وقتيا وأما الصداقة فهي وضع ثابت. الميل أو الذوق يمكن أن يقع أيضا على الأشياء غير الحية ، ولكن تبادل الصداقة ليس البتة إلا نتيجة تفضيل اختياري والتفضيل يقتضى دائما وضعا أخلاقيا ما . إذا أراد المرء خيرا بمن يحبه فذلك لأجلهم أعنى لا بسبب إحساس وقتي بل بوضع أخلاق يحفظ به نحوهم ، وإنه بحبه صديقه فانما يجب خيره هو نفسه لأن الرجل الخير والفاضل متى صار صديقا لأحد فانه يصير خيرا لذلك الذى يحبه . اذن كلا الطرفين يجب خيره الشخصى ومع ذلك فالصديقان يتبادلان عوضا متساويا تماما سواء في نيتهما أم في نوع الخدمات المتبادلة لأن المساواة تسمى أيضا صداقة . وكل هذه الشروط تتوافر على الخصوص في صداقة الأخيار .

§ ٦ - إذا كانت الصداقة يقل حصولها غالبا عند الناس أولى الكآبة وعند الشيوخ فذلك لأنهم من طبع أعسر وأنهم يحدون لذة أقل في علاقات العشرة المتبادلة اللاتي هي مع ذلك في آن واحد النتيجة والعللة الأصلية للصداقة . وهذا هو ما يجعل الشبان يصيرون أصدقاء بغاية السرعة في حين أن الشيوخ لا يصيرونهم . لا يمكن المرء أن

§ ٥ - الميل أو الذوق - ليس في المتن إلا كلمة واحدة وقد اضطرت أن أضع الكلمة الأخرى بسبب ما سياتى على الأشياء غير الحية .

- تبادل الصداقة - قد تقرر فيما مر ب ٢ ف ٤ أن الصداقة الحققة تستدعى دائما ميلا متبادلا معروفا عند كلا الطرفين اللذين يشعران بها .

- يجب خيره هو نفسه - من غير أن يدخل في علاقة الصديقين أثر ما .

§ ٦ - إذا كانت الصداقة ... أولى الكآبة وعند الشيوخ - مسألة أشير لها في أول الباب .

- يحدون لذة أقل - تكرر لما قد قيل آنفا .

يصير صديقا لأناس لا يرتاح معهم . وكذلك الحال بالنسبة للسوداويين ولكن هذا لا يمنع جواز أن يكون بين هؤلاء الناس عطف متبادل . إنهم يريدون الخير بعضهم لبعض ويرجعون بعضهم الى بعض عند الحاجة ولكنهم ليسوا على التحقيق أصدقاء لأنهم لا يعيشون معا ولا يسكن بعضهم لبعض وتلك شروط يظهر أنها على الخصوص ضرورة للصداقة .

- وهذا لا يمنع جواز أن يكون بين هؤلاء الناس - فانه يمكن أن يوجد بينهم أيضا ميل صادق حاد . ولكنهم لا يظهرونه إلا قليلا بسبب جفاف قلوبهم الذي هو أمر شائع في العادة عند هؤلاء .

## الباب السادس

الصداقة الحققة لا تتجه إلا إلى شخص واحد - الروابط المتعددة ليست عميقة - الصداقة بالذمة هي أقرب إلى الصداقة الحققة من الصداقة بالمنفعة . صداقات الناس الأغنياء : أصدقاؤهم مختلفون جدا - الصداقة الحققة نادرة عديم - خلاصة النوعين المنطقيين من الصداقة .

§ ١ - ليس ممكنا أن يكون المرء محبوبا من أناس كثيرين بصداقة كاملة . كذلك ليس ممكنا حب أناس كثيرين في آن واحد . الصداقة الحققة هي ضرب من الافراط في نوعها . إنما هي ميل يتغلب على سائر الميول ولا يتجه بطبعه نفسه إلا إلى شخص واحد وليس من الهين أن أشخاصا عديدين يعجبون دفعة واحدة شخصا واحدا بعينه كما أن هذا ربما لا يكون حسنا . § ٢ - إنه ينبغي أيضا أن يجرب بعضهم بعضا وأن يكونوا على وفاق في الخلق وهذا هو دائما في غاية الصعوبة . ولكن يمكن أن يعجب المرء لقيفا من الأشخاص متى لم يكن الأمر إلا بصدد المنفعة أو اللذة . لأنه يرجد دائما كثير من الناس مستعدون لهذه العلاقات ، وما يتبادلون

- الباب السادس - في الأدب الكبير ك ٢ ب ١٣ . وفي الأدب الى أويديم ك ٧ ب ٢ . وإن مسألة عدد الأصدقاء لم تعالج إلا هنا أما في المؤلفين الآخرين فانها مشار إليها فقط وبنية الإيهام . § ١ - ليس ممكنا - إن تحديد عدد الأصدقاء ينتج بالضرورة من طبائع الأشياء ذاتها . - كما أن هذا ربما لا يكون حسنا - فان يلا مقسا على هذا النحو يوشك أن يكون معرضا الى خطر أن يكون سطوحيًا .

§ ٢ - إنه ينبغي أيضا - إن الأدلة التي يقيمها أرسطو هي في غاية المانة وإنها نتيجة مشاهدة طويلة .

- المنفعة أو اللذة - يمكن أن يعجب المرء عدة أشخاص بفضيله وكفائه دون أن يكون مع ذلك صديقا لكل هؤلاء .

من المعروف على هذا النحو يمكن أن لا يلبث إلا لحظة . § ٣ - من هذين النوعين للصدقة الصداقة باللذة هي أزيد شها بالصدقة الصحيحة متى كانت الظروف التي تولدها هي واحدة من جانب ومن آخر وأن يُسرُّ كلا الصديقين بالآخر أو أن يعجبهما هو واحد . هذا هو الذي يوجد صداقات الشباب لأنه على الخصوص في هذه الصداقات يكون السخاء وكرم القلب . وعلى ضد ذلك الصداقة بالمنفعة لا تكاد تكون خليقة إلا بنفس التجار .

§ ٤ - لا حاجة بأولى الحظ إلى علاقات المنافع بل حاجتهم إلى علاقات الملاءمة وهذا هو ما يجعلهم يريدون عادة أن يعيشوا مع بعض الأشخاص . نظرا إلى أن الناس لا يطيقون السامة إلا أقل ما يمكنهم وأنه لا أحد في الواقع يحتمل على الدوام حتى الخير إذا كان الخير شاقا عليه ترى أهل الثراء يتفنون أصدقاء ملامين . ربما كان خيرا لهم أن يطلبوا في أصدقاتهم الفضيلة إلى جانب الملاءمة لأنهم بذلك يكونون قد جموا كل ما يلزم للأصدقاء الحقيقيين . § ٥ - على أنه متى كان المرء في مركز رفيع كان له عادة أصدقاء أكثر تنوتا فمنهم أصدقاء نافعون وآخرون أصدقاء ملامون . ولما كان من النادر جدا أن يجمع الأشخاص أعيانهم بين هاتين الميزتين كان الناس المثلون لا يكادون يتفنون الأصدقاء الملامين الذين يكونون في آن واحد موصوفين

§ ٣ - من هذين النوعين للصدقة - هذا استطراد قليل الفائدة وليس إلا تكريرا لما قد مر .

- بنفس التجار - لأن هذه الصداقة ليست في الواقع إلا ضربا من التجارة ، يبحث فيها كل واحد على أن يرجح بقدر ما يستطيع .

§ ٤ - إذا كان الخير شاقا عليه - إذن لا يكون الخير خيرا .

§ ٥ - أصدقاء أكثر تنوتا - ملاحظة محكمة يسهل التحقق منها في مجرى الحياة العادي .

بالفضيلة ولا الأصدقاء النافعين الذين يقومون فقط بالأمر الجميلة العظيمة .  
واذ يفكرون في لذتهم لا يبغون إلا أناسا محبوبين هينين أو أناسا حذافا مستعدين دائما  
لتنفيذ ما يؤمرون به .

٦٤ - ولكن هذه الكيوف كيوف التفكه والفضيلة قليلا ما تجتمع في شخص  
واحد . صدق ما قيل من أن الانسان الفاضل هو ملائم ونافع معا ولكن صديقا  
كاملا كهذا لا يرتبط البتة بانسان يفوقه بمركه إلا أن يكون هو أيضا يفوق المثرى  
بفضيلته . وإلا فهو لا يستر انحطاطه بمساواة نسبية . ولكن لا يوجد على الغالب  
أناس يصيرون أصدقاء في هذه الأوضاع .

٧٤ - حينئذ فالصدقات التي تكلمنا عليها آنفا هي مؤسسة على المساواة . فان  
كلا الصديقين يؤدي إلى الآخر الخدمات ذاتها وإن كليهما يضمحل للآخر المقاصد بهيئا  
أوعلى الأقل إنهما يتعاوضان مزية بأخرى . يتعاوضان مثلا اللذة بالمنفعة . ولكنا  
اضطررنا الى أن نبين أيضا أن هاتين الصداقتين هما ناقصتان بالحقيقة وقليلتا البقاء .

٦٤ - هذه الكيوف - تكررها قبل آنفا .

- إلا أن يكون هو أيضا يفوق - يظهر أن هذا التفاوت يمكن أن يُبعد الرجل النقي عوضا عن أن  
يقتربه . ولكن اذا كان القلب لم يفسد بالثروة فن الجائز أن فضيلة الواحد تعاوض ثروة الآخر . وإن الصداقة  
المقودة على رغم هذه العوائق لا تستحق إلا احتراما متبادلا من الطرفين وما أندر هذه الصداقة كما قرر مجي  
أرسطو .

٧٤ - فالصدقات التي تكلمنا عليها آنفا - أي النوعين السفليين من الصداقة : صداقة اللذة وصداقة  
المنفعة . يود أرسطو هنا من غير صلة بالموضوع الذي كان يظهر أنه قد تركه . ومن المحتمل أن في المتن بعض  
التشويش . فآثر هذا الباب كله يظهر أنه ليس في محله خصوصا لأن أرسطو يرجع في الباب التالي الى سلسلة  
المناق التي قطعها لظرة .

ولما أن بهما مشابهة ومخالفة بينهما وبين شيء واحد بعينه اعنى الصداقة بالفضيلة فانهما تظهرا على التناوب كلتاها بكونهما صداقة وبعدم كونهما صداقة، فبمشابهنهما بصداقة الفضيلة يظهر أنهما صداقتان حقيقتان . احدهما من حيث الملاممة والآخرى من حيث المنفعة، وتلك مزرية مزدوجة توجد أيضا في صداقة الفضيلة . ولكن من جهة أخرى لما أن هذه الأخيرة لا تزعمها القيمة وأنها باقية، في حين أن تينكم الصداقتين المنحطتين سريرتا الزوال وأنهما مخالفتان في نقط أخرى كثيرة فيمكن أن يرى أنهما ليستا بعد صداقتين لما بينهما وبين الصداقة الحقة من فروق شتى .



## الباب السابع

في الصداقات أو المحبات التي تتعلق بأول الرضة: الأب والابن، الزوج والزوجة، القاضي والأهل -  
لأجل أن تولد الصداقة وتبين يلزم أن لا تكون المسافة بين الأشخاص كبيرة الى الافراط - ملاقة الناس  
بالآفة - مسألة دقيقة يثيرها هذا الاعتبار .

§ ١ - هناك نوع آخر من الصداقة يتعلق بالرفعة ذاتها التي لواحد من الشخصين  
الذين تربطهما، مثال ذلك صداقة الوالد لولده وعلى العموم الأكبر سنا بالأصغر .  
وصداقة الزوج لزوجته وصداقة الرئيس أيا كان لرعاياه . كل هذه المحبات بينها  
فروق وليست هي عينها، مثلا محبة الوالدين لأولادهم ومحبة الرؤساء لرعاياهم بل ليست  
محبة متماثلة محبة الأب لابنه ومحبة الابن لأبيه ولا محبة الزوج لزوجته ومحبة المرأة  
لبعلها . كلٌّ من هؤلاء له فضيلته الخاصة وله وظيفته، ونظرا الى أن الأسباب التي  
تبيح جهم هي مختلفة فحباتهم وصداقاتهم ليست أقل اختلافا . § ٢ - إنما ليست  
إذن إحساسات متماثلة تحصل من طرف ومن آخر بل قد لا يلزم البتة السعي في تحصيلها  
إذ يؤدي الأولاد الى والديهم ما يجب لمن أعطونا الحياة، وإذ يؤدي الوالدون الى  
أولادهم ما يجب نحو الأولاد، فالمحبة والصداقة هي بينهم على أتم ما يكون من المتانة .  
وهي كل ما يجب أن يكون . في كل أنواع المحبة التي يكون فيها لأحد الطرفين على

- الباب السابع - في الأدب الكبير ك ٢ ب ١٤ وفي الأدب ال أويديم ك ٧ ب ٣ و ٤

§ ١ - صداقة الوالد لولده - قد احتفظت بلفظ الصداقة لأدل على آثار الأفكار الاغريقية على  
"المحبة" . ولكن الأولى أن يقال المشق أو المحبة . ومع ذلك فقد استعملت أكثر من مرة لفظ "المحبة" .

§ ٢ - لمن أعطونا الحياة - يمكن أن يرى بهذه الفقرة وبكثير غيرها في أفلاطون أن الإحساسات  
العالمية لم تكن مجهولة في الأزمان القديمة كما يريد أن يقرره بعضهم .

آخر فضل ما يلزم أيضا أن يكون إحساس الحب متناسبا مع مركز من يجده . على هذا مثلا فالرئيس يجب أن يكون محبوبا أشد مما هو محب . وكذلك بالنسبة للانسان الأكثر نفعا وبالنسبة لكل أولئك الذين لهم سلطة ما لأنه اذا كانت المحبة متناسبة مع أهلية كل واحد من الأشخاص فانها تصير ضربا من المساواة التي هي شرط أساسى للصدافة .

§ ٣ - ذلك بأن المساواة ليست البتة شيئا واحدا في أمر العدل وفي الصدافة . فان المساواة التي تحمل المحل الأول فيما يتعلق بالعدل هي المساواة المتناسبة مع استحقاق الأشخاص . والثانية هي المساواة التي هي متناسبة مع الكم . والأمر على ضد ذلك في الصدافة فان الكمية هي التي تحمل المحل الأول والاستحقاق لا يأتي إلا في المحل الثانى . § ٤ - وهذا هو ما يشاهد بلا عناء في الأحوال التي تكون فيها المسافة بين الأشخاص بعيدة جدًا من جهة الفضيلة أو من جهة الرذيلة أو من جهة الثروة أو من جهة شيء آخر . فانهم بهذه المثابة تنقض صدافتهم ولا يظنونهم بعد ذلك أهلا لأن يقدوها . وهذا ظاهر على الأخص جدًا فيما يختص بالآلهة لأن لهم علوا غير متناه في كل نوع من أنواع الخير . ويمكن أن يشاهد أيضا شيء مشابه لهذا بالنسبة للوك فان الانسان هو أنزل منهم في أمر الثروة الى حد أنه لا يستطيع حتى أن يريد أن يكون صديقهم ، كما أن الناس الذين ليس لهم مكانة لا يفكرون في امكان صيرورتهم أصدقاء للرجال الأعلين والأحكيين .

§ ٢ - أمر العدل - راجع ما مر في ك ٥ ب ٣ ف ١

- فان الكمية - لا شك في أنه يقصد المحبة . وإلا فربما كان لفظ " الكمية " يجب أن يؤخذ على أوسع معانيه أيا كان الشيء الذى تنطبق عليه سواء أ كان هو القوة أم الثروة أم النبوغ الخ .

§ ٤ - بالنسبة للوك - يلزم أن يدكر أن أرسطو قد عاش زمانا طويلا خليطا لفيليبوس و لاسكندر .

§ ٥ - ربما لا يمكن وضع حد مضبوط في كل هذه الأحوال ولا ان تقال بالضبط النقطة التي فيها يمكن أيضا أن يكون الرجلان صديقين . حق أنه من الممكن حذف كثير من الشروط التي ترتب الصداقة وأنها مع ذلك تبقى ، ولكن متى عظم البعد جدًا كالبعد بين الآلهة والانسان فالصداقة لا يمكن أن تبقى . § ٦ - من أجل ذلك أمكن وضع هذه المسئلة مسئلة معرفة ما إذا كان الأصدقاء يتنون حقيقة لأصدقائهم أعظم الخيرات مثلا أن يصيروا آلهة . لأنه حينئذ تنقطع صداقتهم وإياهم حتى ولا ما إذا كانوا يستطيعون أن يتمنوا لهم أبدا خيرات ولو أن الأصدقاء يرغبون في خير من يحبونهم . ولكن إذا حق القول بأن الصديق يريد خير صديقه لأجل الصديق نفسه لزم أن يزداد أن هذا الصديق يجب أن يبقى في الحالة التي هو فيها فإنما يُمنى له أعظم الخيرات باعتبار أنه إنسان . بل ربما سوف لا تُمنى له كلها بلا استثناء ما دام أن كل واحد منا على العموم إنما يريد الخير لنفسه قبل كل شيء .

§ ٥ - كالبعد بين الآلهة والانسان - تكرر لما قيل آنفا .

§ ٦ - وضع هذه المسئلة - هذه النقطة كما يرى من الدقة بموضع وتكاد لا تعلق بنظرية الصداقة .

على أن أرسطوليس هو واضع هذه المسئلة بل لم يزد على أنه ذكر بها .

## الباب الثامن

على العموم يؤثر المرء أن يكون محبوباً على أن يكون محباً - دأب الملقى - في العلة التي تجعل الناس ينفون الخطوة لدى من هم أولو مركز ورفيع - مثل الحب الأسمى - مبادلة المحبة هي على الخصوص متينة متى كانت مبنية على الأهلية الخاصة لكلا الصديقين - العلاقة بين الناس غير المتساوين - سحرية العشاق - علاقات الأصدقاء - أنهم لا يميل أحدهم نحو الآخر، بل هم يميلون إلى الوسط القيم .

§ ١ - إن أكثر الناس، ويحركهم ضرب من الطمع، يظهر أنهم يؤثرون أن الغير يحبهم على أن يُحبوا هم أنفسهم. ومن أجل ذلك ترى الناس على العموم يحبون الملقىين .  
فإن الملقى هو صديق لمن هو أرفع قدراً منه أو على الأقل يتصنع أن يكون نحوك في حالة انحطاط ويتكلف أنه يجب أكثر من أنه محبوب . § ٢ - غير أنه متى كان الإنسان محبوباً يظهر أنه أقرب إلى أن يكون محترماً والاحترام هو ما يرغب فيه أكثر الناس . على أنه إذا كان الإنسان يبغى الاحترام إلى هذا القدر فذلك للاحترام نفسه ولكن على الخصوص لتأنيبه غير المباشرة . العاصي لا يفرح هكذا بأن يكون مرعى الجانب عند الناس الذين لهم قدر رفيع إلا من أجل الآمال التي تعطيه إياها هذه الرعاية . يظن المرء أن سيحصل على ما يريد من أولئك الكبراء متى مسته

- الباب الثامن - في الأدب الكبير ك ٢ ب ١٣ وفي الأدب إلى أريد ك ٧ ب ٣ و ٤

§ ١ - ويحركهم ضرب من الطمع - قد تكون الكلمة أقوى من مدلولها وإن كانت الفكرة محكمة .  
فإن هذا الطمع ليس في الحقيقة إلا الحب الذاتي .

§ ٢ - والاحترام هو ما يرغب فيه أكثر الناس - إن رغبة الاحترام هي في ذاتها مشروطة ومدونة جداً . ولكنها على المعنى الذي يقصده هنا أرسطو حساب مدبر . ومن ثم يكون هذا الاحساس أقل شرفاً .

- من أجل الآمال - هذا هو ما يفهم الاحترام الذي يصف عادة الأغنياء من غير أن تعلم الأسباب

القاعلة في هذه الحالة

الحاجة . ويمرح من دلالات الاعتبار التي يظهرونها باعتبار أنها علامة على عطفهم المستقبل . § ٣ - غير أنه متى رغب الانسان في احترام الناس الأختيار أولى البصرة فانه يريد أن يثبت في أنفسهم رأيهم فيه . يفتننا حينئذ أن يعترف بفضلنا لأن لنا ثقة بقول أولئك الذين يصدرون حكمهم في أمرنا . ويفتننا أيضا أن نكون محبوبين لديهم حبا لذاته بل ربما يقال إننا نذهب الى غاية أن تؤثر الحب على الاحترام وإن الصداقة تصبح حينئذ مرغوبا فيها لاشيء بل لذاتها وحدها .

§ ٤ - على أن الصداقة يظهر أنها تنحصر على الخصوص في ان الصديق يجب أكثر من أن يكون محبوبا . ودليله هو اللذة التي تشعر بها الأمهات عند الاسراف في حبهن وقد شوهد كثير منهن وقد اضطررن الى ترك أولادهن يرضين أن يحببنهم أيضا مجرد أنهن يعلمن أنهم منهن حتى دون أن يبغين الحصول على مقابل هذه المحبة لأن معاوضة الاحساسات المتبادلة لم تكن ممكنة بعد ولا يبغين لأنفسهن شيئا إلا أن يرين أولادهن قادمين . وهن مع ذلك ما زلن يحببنهم بشغف مع أن هؤلاء الأولاد في جهلهم لم يستطيعوا أن يؤدوا شيئا مما يجب لأم . § ٥ - لما كانت الصداقة منحصرة أكثر في أن يجب المرء من أن يكون محبوبا

§ ٣ - احترام الناس الأختيار - هذه الفكرة غامضة قليلا وقلقة في صبغتها . إن أرسطو يريد أن يقول إن الإنسان اذا عرف أن يستحق احترام الأختيار فقد يؤثر محبتهم على احترامهم ذاته . وهذا التفصيل ربما كان دقيقا لأنه بين الأختيار تكاد المحبة لا تفارق الاحترام . واذا وصل المرء الى أن يُحترم أو شك أن لا يكون محبوبا مهما كان العطف المفروض في العلاقة الاولى .

§ ٤ - على أن الصداقة - يلزم اذكار ما قد قيل آنفا على المعنى الواسع الذي يجب أن تعنى به كلمة الصداقة . وربما كان أحسن أن ترجم في هذه الفقرة بكلمة « الحب » .  
- وقد اضطررن الى ترك أولادهن - يمكن أن يري كل يوم مصداق ما يقوله هنا أرسطو .

وكان الناس الذين يحبون أصدقاءهم هم في أعيننا حقيقون بالمدح يظهر أن الحب يجب أن يكون هو الفضيلة الكبرى للاصدقاء . وينتج أنه كلما كانت المحبة تبنى على الاستحقاق الشخصي لكل واحد من الصديقين كان الاصدقاء أوفياء وكانت علاقتهم متينة وباقية . § ٦ - وعلى هذا يكون الناس الذين هم مع ذلك بينهم عدم المساواة أظهر ما يكون يمكن أن يكونوا أصدقاء . فإن احترامهم المتبادل يصيرهم متساوين . والمساواة والمساوية هما الصداقة . خصوصا متى كانت هذه المساوية هي مشابهة في الفضيلة لأنه حينئذ متى كان الصديقان ثابتين فكما أنهما كذلك بذاتهما يكونان أيضا ثابتين كلاهما بالنسبة للآخر . إنهما لا حاجة بهما البتة الى الخدمات المخزية وهم لا يؤدّون منها شيئا . بل ربما يمكن أن يقال إنهم يمنعونها لأن خاصة الرجال الفضلاء أن يقوا أنفسهم بأنفسهم من الخطايا وأن يعرفوا وقت الحاجة أن يوقفوا خطايا أصدقائهم . أما الأشرار فلا شيء عندهم من هذا الثبات ولأنهم لا يلبثون لحظة واحدة أشباها لأنفسهم لا يصيرون أصدقاء إلا لحظة ولا يرتاحون إلا الى دعارتهم المتبادلة . § ٧ - إن الأصدقاء الذين هم مرتبطون برابط المنفعة أو اللذة يمكنهم أطول من ذلك بقليل أعني يمكنهم ما أمكنهم أن يكسب أحدهم من الآخر لذة أو منفعة . إن الصداقة بالمنفعة يشبه أن تتولد على الخصوص من المفارقة مثلا بين

§ ٥ - يظهر أن الحب - دون أن يكون المحب محبوبا .

- وينتج - الفكرة صادقة ولكن يمكن أن يجد المرء أن النتيجة ليست ضرورية منطقيا .

§ ٦ - احترامهم المتبادل يصيرهم متساوين - فكرة دقيقة جدا ورسفة ولكن على شرط أن تكون

المحبة حادة من كل من الطرفين ، وإلا سرعان ما يظهر عدم المساواة .

- فكما أنهما كذلك بذاتهما - في فضيلتهما وفضيلتهما .

§ ٧ - الأصدقاء الذين هم مرتبطون - تكرر لما قيل آتقا عدة مرات .

- تتولد على الخصوص من المفارقة - ملاحظة محكمة تؤكد الأمثلة التي يذكرها أرسطو .

الفقير والغنى، بين الجاهل والعالم كما لو نقص المرء شيء يرغب فيه فهو مستعد لتحصيله بأن يعطى شيئاً آخر عوضاً له . ربما يمكن أيضاً أن يساق في هذه الزمرة العاشق وموضوع العشق، والجميل والقبیح إذ يرتبطون بعضهم ببعض . وهذا هو ما يجعل العشاق هكذا مسخرة باعتقادهم أنهم يجب أن يُحبوا كما يُحبون هم أنفسهم . لاشك في أنهم إذا كانت لهم قابلية أن يحبوا على سواء فلهم الحق في تقاضى المقابل ولكن إذا لم يكن لديهم شيء يستأهل في الحقيقة أن يجب فإن تقاضيهم المقابل لا يمكن أن يكون إلا سخيرية . § ٨ - ومع ذلك قد يجوز أن الضد لا يرغب بالضبط في الضد بالذات وأنه لا يرغب فيه إلا بالواسطة . وفي الواقع أن الرغبة تميل فقط للحد الأوسط أى للوسط . لأن هذا هو في الحقيقة الخير، ومثلاً في موضوع آخر اليابس لا يميل إلى أن يصير رطباً بل يميل إلى حالة متوسطة وكذلك بالنسبة للخار وبالنسبة للبقية . ولكن لا نسترسل في هذا الموضوع الذي هو أبعد ما يكون عن الموضوع الذي نريد معالجته هنا .

---

- العاشق وموضوع العشق - من الغريب أن يتكلم على هذه العلاقات الكريمة مع السهولة التي يتكلم بها على العلاقات المؤسفة على الفضيلة والجدارة .

§ ٨ - هذا الموضوع الذي هو أغرب ما يكون - الواقع أن هذه المناقشة تتعلق بالأولى بعلم الطبيعة . فان نظرية الأضداد قد عالجها أرسطو في المنطق وفي ما وراء الطبيعة . وأهميتها في علم الأخلاق قليلة .

## الباب التاسع

روابط العدل بالصدقة في كل صورها - القوانين العامة للجماعات أيا كانت - كل المجتمعات انخاصة ليست الا أجزاء للجمع الكبير السياسي - كل فرد في المملكة يشارك في المنفعة العامة التي هي غرض المجتمع العام - المواسم - القرابين - الموائد - منشا الأعياد المقدسة .

§ ١ - يظهر كما قيل في البداية أن الصداقة والعدل يخصان الموضوعات الواحدة بعينها وينطبقان على الكائنات الواحدة بعينها . ففى كل مجتمع كيفما كان يوجد العدل والصداقة معا على درجة ما . وعلى هذا يعامل كأصدقاء أولئك الذين هم معك في الملاحة وأولئك الذين يقاثلون بجانبك في الحرب، وبالجملة كل أولئك الذين هم معك في مجتمعات من أى نوع كان . بقدر ما يمتد المجتمع يمتد أيضا مقدار الصداقة لأن هذه هي أيضا حدود العدل نفسه . لقد صدق المثل "كل شيء مشاع بين الاصدقاء" ما دامت الصداقة تنحصر على الخصوص في الاجتماع والعيشة المشتركة (الروكية)

§ ٢ - كل شيء مشاع كذلك بين الاخوة بل بين الرفقاء . في العلاقات الأخرى ملكية كل واحد هي منفصلة ومع ذلك فانها تضيق أكثر قليلا بالنسبة لهؤلاء وأقل قليلا بالنسبة لأولئك لأن الصداقات هي أيضا تقبل الأكثر والأقل في حدتها .

- الباب التاسع - في الأدب الكبير ك ١ ب ٣١ وك ٢ ب ١٣ وفي الأدب الى أوديم ك ٧ ب ٩

§ ١ - كما قيل في البداية - من هذا الكتاب . راجع ما مر ب ١ ف ٤

- ففى كل مجتمع - يبدأ أرسطو سياسته بوضع هذا المبدأ : أن كل مملكة ليست الا اجتماعا .  
- كيفما كان - يذكر أرسطو عدة أمثلة قبل الكلام على المجتمع السياسي الذى هو أهم اجتماع وأوسمه .  
- كل شيء مشاع بين الأصدقاء - مثل ينسب ضربه الى الفيتاغورثيون .

§ ٢ - تضيق أكثر - هذه ملاحظة في وسع كل منا أن يجد مصداقها في علاقته الشخصية .



§ ٣ - وإن روابط العدل والحقوق لا تختلف عن ذلك في شيء فإن هذه الروابط ليست هي نفسها بين الوالدين والأولاد وبين الاخوة بعضهم نحو بعض ولا بين الرفقاء ورفقائهم ولا بين الأهالي ومواطنيهم ويمكن أيضا تطبيق هذه التصورات على جميع أنواع الصداقات الأخرى . ٤ - كذلك المظالم تختلف بالنسبة لكل واحد منهم وتكون أعظم أهمية كلما كانت موجهة الى أصدقاء أشد خلطة . مثلا تجريد رفيق من ثروته أكثر خطورة من تجريد مواطن . وترك أخ أشد خطورة من ترك مواطن ليس غير . وضرب المرء أباه أعظم إثما من ضرب أى شخص آخر . وإن واجب العدل يزداد طبعا مع الصداقة لأن كليهما ينطبقان على الأشخاص أعيانهم وييلان إلى أن يكونا متساويين .

§ ٥ - على أن جميع المجتمعات الخصوصية لا يظهر إلا أنها أجزاء للمجتمع السياسى . فإن الناس يهتمون دائما للحصول منفعة عامة وكل واحد يتنفع من المرافق بالنصيب النافع لوجوده الخاص . إن المجتمع السياسى ليس له بالبداية غرض إلا المنفعة المشتركة سواء أكانت لمبدهته عند التكون أم لحفظه بعد ذلك . وهذا هو ما يتغنيه الشارعون ليس غير . والعادل في عرفهم هو ما كان مطابقا للنفعة العامة .

§ ٣ - واخقوق - زدت هذه الكلمة لآتمام الفكرة وايضاها .

§ ٤ - المظالم - ان الرابطة الدقيقة والحقة بين العدل وبين الصداقة هي أظهر من ذلك أيضا في الأضداد . فإن المظالم التي ترتكب في حق من شأنهم أن يكونوا محبوسين هي عمقوة بمقدار ما تكون الخدمات التي تؤدى اليهم ممدوحة .

§ ٥ - أجزاء للمجتمع السياسى - هذا مبدأ يصلح لتحديد الجمعيات الجزئية وتنظيمها عند الحاجة فانها لا ينبغي لها أن تشرع في شيء ضد المجتمع الكبير التي هي أجزاءه .

- المنفعة المشتركة - هاك الآن قاعدة الاجتماع العام فانه لا يجوز أن يدور إلا على منفعة الأفراد جميعهم لا على منفعة بعض الأفراد . على أن هذه مبادئ قد فصلها أرسطوف السياسة تفصيلا . بل هي أساس السياسة المتين . ويمكن أن تصادف أيضا في أفلاطون .

§ ٦ - والمجتمعات الأخرى لا ترمى إلا إلى تحقيق أجزاء من هذه المنفعة الكلية .  
 وعلى هذا فالملاحون يخدمونها فيما يتعلق بالملاحة سواء أكانت لتحصيل الثروات أم  
 لأى غرض آخر . والجند يخدمونها فيما يتعلق بالحرب مدفوعين إما بالرغبة  
 فى المال وإما بالرغبة فى الظفر وإما بإخلاصهم للملكة . يمكن أن يقال هذا القول  
 عن الناس الذين هم مجتمعون فى قبيلة واحدة أو فى ولاية واحدة . § ٧ - إن  
 بعض هذه المجتمعات يظهر أن لا غرض لها إلا اللذة ، مثال ذلك مجتمعات المواثد  
 الحافلة ومجتمعات المآذب التى يقوم فيها كل واحد بنصيبه . إنها تتألف لتقريب  
 قربان بالاشتراك أو للذة الوجود بعضهم مع بعض . ولكن كل هذه المجتمعات  
 هى مندرجة على ما يظهر تحت المجتمع السياسى مادام أن هذا المجتمع الأخير لا يسعى  
 فقط الى المنفعة الحالية بل إلى منفعة حياة الأهالى بأسرها . إنهم بتقريبهم القرابين  
 يؤدون تعظيما للآلهة فى هذه الحفلات الحافلة وفى الوقت عينه يؤتون أنفسهم راحة  
 يتذوقونها بلذة . فى الأزمان القديمة كانت تضحى الضحايا وتقام الاحتفالات  
 المقدسة بعد جنى الأثمار فكانت كجاكورات يقدمونها للماء لأنها كانت فى فصول  
 السنة التى فيها يكونون أكثر بطالة . § ٨ - على هذا إذن أكرر أن جميع  
 المجتمعات الخاصة لا يظهر إلا أنها أجزاء للمجتمع السياسى وبالتبع تكون جميع الروابط  
 والصدقات كاسية ميز هذه المجتمعات المختلفة .

§ ٦ - إلا إلى تحقيق أجزاء من هذه المنفعة الكلية - من المحال إيضاح العناصر المختلفة للجمعة  
 بأجل من هذا .

- بالرغبة فى المال - فقد كان استئجار المسكر مبروقا من قبل أرسطو بزمان طويل . غير أنه ربما  
 يريد أن يتكلم فقط على حرص المسكرى على السلب .

§ ٧ - يظهر أن لا غرض لها - والواقع أن لها أغراضا أرفع من اللذة . فانها تنفع فى حفظ الاحساسات  
 السياسية والدينية فى قوس أهل المدينة وإيقاظ قوسهم بتبادل الأفكار المؤدية الى الاتحاد والوثام .  
 - تحت المجتمع السياسى - الذى بدوره لا يكون لها محل من الوجود .

## الباب العاشر

اعتبارات عامة على الأشكال المختلفة للحكومات : الملكية ، الارسطقراطية ، التيمقراطية أوالجمهورية -  
فساد هذه الاشكال الثلاثة : حكومة الطاغية . الايغارشية والديماغوجية - تماقب الأشكال السياسية  
المختلفة - مقارنة الحكومات المختلفة بالمجتمعات المختلفة التي تقدمها العائلة - علاقات الوالد بأولاده -  
السلطة الأبوية عند الفرس - علاقات الزوج بزوجه . طلاقات الاخوة بعضهم ببعض .

§ ١ - توجد ثلاثة أنواع من الدساتير ومن أنواع الزيف بعدها أشبهه بفساد لكل منها . الأولان هما الملكية والارسطقراطية والثالث هو الدستور الذي لا يبتئانه على نصاب مالى قليل أو كثير يمكن بسبب هذا الظرف نفسه أن يسمى تيمقراطية وهو ما يسمى فى العادة بالجمهورية . § ٢ - إن خير هذه الحكومات هى الملكية وشرها التيمقراطية . زيف الملكية هو حكومة الطاغية فان كلتا الاثنتين حكومة فرد ولكنهما مع ذلك مختلفتان جد الاختلاف . فالطاغية لا يرى إلا الى منفعته الشخصية وأما الملك فلا يفكر الا فى منفعة رعاياه . فان الملك لا يكون ملكا فى الحق اذا لم يكن البتة مستقلا استقلالاً كاملاً وأرقى من سائر الأهالى فى كل نوع من الخيرات والمزايا . وان رجلا وضع فى هذا المركز السامى لا حاجة به إلى شيء

- الباب العاشر - فى الأدب الكبير ك ١ ب ٣١ وفى الأدب إلى أويديم ك ٧ ب ١٠ و ٩

§ ١ - توجد ثلاثة أنواع من الدساتير - توجد هذه المبادئ فى السياسة ك ٣ ب ٤ و ٥ ص ١٤١ وما بعدها من ترجمتى الطبعة الثانية .

§ ٢ - وشرها - بعد ذلك بقليل مضع أرسطو حكومة الطاغية تحت التيمقراطية .

- فالطاغية لا يرى - راجع وصف الطاغية والنسب التى يبه وبين الملك . السياسة ك ٨ ب ٩ ص ٦٤

من ترجمتى الطبعة الثانية .

أيا كان، فلا يمكن حينئذ أن يفكر في منفعته الخاصة بل لا يفكر الا في منفعة الرعايا الذين يحكمهم . وان ملكا ليس له هذه الفضيلة لا يكون الا ملك ضرورة انتخابه الأهالى . وان حكومة الطاغية هى على الخصوص ضد هذه الملكية الحققة . فالطاغية لا يسعى الا الى مصلحته الشخصية، وما هذا كاف ليوضح خير توضيح ممكن أن هذه الحكومة هى أقبح جميع الحكومات ذلك بأن مقابل الأحسن فى كل جنس هو الأقيح .

§ ٣ - الملكية متى فسدت تنقلب الى حكومة الطاغية لأن حكومة الطاغية ليست الا فساد الملكية والملك الخبيث يصير طاغية . ويغلب أيضا أن تنقلب الحكومة من الأرستقراطية الى الأوليفارشية بفساد الرؤساء الذين يقسمون بينهم الثروة العامة ضد كل عدل ويخصون أنفسهم اما بجميع أموال الأمة العمومية واما على الأقل بالجزء الأعظم منها ويقون السلطان دائما فى أيدى من هو فى أيديهم باعيانهم ويضعون الثروة فوق كل ماعاها . وعوضا عن أن يكون الحاكون من أكفأ الأهالى وأشرفهم يتولى الحكم أناس قليلو العدد كثيرو الشرور . وآخرى يزيد نظام التيمقراطية الى الديمقراطية وهما شكلان سياسيان متماسان ومتجاوران . فان التيمقراطية مقبولة عند الجمهور وجميع الذين يشملهم النصاب المعين يصيرون بذلك وحده سواسية . على أن الديمقراطية هى مع ذلك أقل هذه الزيوع الدستورية قبعا لأنها لا تبعد عن شكل الجمهورية الا قليلا .

- انخبه الأهالى - الذين لا يعرفون أن يميزوا الأهلية الحققة ولا منفعتهم الحققة .

§ ٣ - الملكية متى فسدت - يمكن أن يرى أن أرستو بطيل فى هذه التفاصيل التى لا علاقة لها بالمسئلة التى يناقشها الآن . إذ الأمر هنا يحدد الصور المختلفة التى تتشكل بها الصداقة تحت أنواع الحكم المختلفة .

تلك هي قوانين التغيير الذى يلحق الممالك غالبا . وإنما بما تعاني من التعديلات المتتابعة يقل زينها بقدر الممكن عن مبدئها .

§ ٤ - ربما يوجد في العائلة نفسها مشابهات لهذه الحكومات المختلفة وضروب من نماذجها . فان اجتماع الأب وأولاده فيه شكل الملكية لأن الأب يعنى بأولاده ومن أجل ذلك أمكن هوميروس أن يسمى المشتري "أبا الناس والآلهة" . حينئذ فالملكية ترمى إلى أن تكون سلطة أبوية . الأمر على ضد ذلك عند الفرس فان سلطة الأب على عائلته هي سلطة طغيان . فعندهم أن أولادهم عبيد وسلطة السيد على عبيده سلطة طغيان حتما . وفي هذه الجمعية منفعة السيد وحدها هي المطلوبة . على أن هذه السلطة يظهرلى أنها شرعية وصالحة ولكن السلطة الأبوية كما يطبقها الفرس فاسدة تماما لأن السلطة يجب أن تختلف باختلاف الأشخاص

§ ٥ - جماعة الزوج وزوجه تؤدي صورة حكومة أرسطقراطية . فان الرجل فيها له

- تلك هي قوانين التغيير - يلزم أن يراجع كل هذا بالتفصيل في نظرية الثورات في الكتاب الثامن والأخير من السياسة .

§ ٤ - في العائلة نفسها - هذا المعنى هو من عند أرسطو . فان أفلاطون على ضد ذلك يجد نماذج الأشكال المختلفة للحكومة في الأخلاق المختلفة للأفراد .

- هوميروس - هذا اللقب يلقب به غالبا المشتري في الإلياذة وفي الأوديسية . وأن أرسطو لينبه هذا التنبيه ويستشهد كذلك بهوميروس في السياسة ك ١ ب ٥ ف ٢ ص ٤٣ من ترجمتي الطبعة الثانية .

- على ضد ذلك عند الفرس - هذه ليست هي الفكرة التي يعطها إياها أكسينوفون في "سيرويدى" .

- وسلطة السيد على عبيده - وراجع السياسة ك ١ ب ٢ ف ٢٦ ص ٢٢ من ترجمتي الطبعة الثانية .

§ ٥ - جماعة الزوج والزوجة - وراجع السياسة ك ١ ب ٥

- صورة حكومة أرسطقراطية - يلحق أرسطو في السياسة جماعة الزوجية بالحكومة الجمهورية .

القوامة طبقا لحقه وفي الأشياء التي يلزم أن يكون الأمر فيها للرجل فقط ، وهو يترك للمرأة كل ما لا يلائم إلا جنسها . لكن متى ادعى الرجل أن له الكلمة العليا في كل شيء ، بلا استثناء فانها تنقلب إلى الأوليغرشية . وإذن يكون عمله مضادا للحق . إنه بذلك ينكمر مركزه ولا تكون له القوامة بعد باسم تفوقه الطبيعي . أحيانا يقع أن النساء هن اللواتي يكن صواحب الأمر متى جئن بميراث عظيم . ولكن هذا التسلط الغريب لا يجيء من الأهلية بل هو ليس إلا نتيجة الثروة والقوة التي تؤتيها كما يقع في الأوليغرشية . § ٦ - إن جماعة الاخوة تمثل الحكومة التيمقراطية لأنهم متساوون إلا إذا كان هناك مع ذلك فرق عظيم في السن لا يسمح بأن توجد بينهم صداقة أخوية حقيقية . أما الديمقراطية فانها توجد على الخصوص في العائلات والبيوت التي ليست محكومة بسيد لأن الجميع حينئذ يكونون متساوين ، وأيضا في العائلات التي فيها الرئيس شديد الضعف بحيث يترك لكل واحد القدرة على أن يفعل كل ما يريد .

- وفي الأشياء - لا يمكن أن يفهم الانسان جماعة الزوجية بأحسن من هذا الفهم . فان كلا الزوجين له حدوده ، ولا يكون جورا أحدهما على الآخر إلا مضرا بالحياة الزوجية .

١ - ينكمر مركزه - انتقاد محكم عميق . ففي كان الزوجان كلاهما مستقرى العقل فانها يطبقان من تلقاء نفسها القواعد التي ترسمها لها الفلسفة هنا والتي تنتج من طبائع الأشياء ذاتها ، وانى أوصى بهذه الأسطر الجميلة إلى تفكير العقول الناضجة .

§ ٦ - التيمقراطية - التي خلطها أرسطو أننا بحكومة الجمهورية .

- أما الديمقراطية - وبما كان أحسن من ذلك أن يقال : " الديمقراطية " - راجع تعليقاتي على ترجمتي للسياسة في الصحيفة ١٤٨ من الطبعة الثانية ك ٣ ب ٥ ف ٤

- القدرة على أن يفعل كل ما يريد - هذا ضرب من الأباحية الديماغوجية . وإن أرسطو سيعود إلى هذه المعاني في الباب الآتي .

## الباب الحادى عشر

تحت الحكومات المختلفة الأشكال إحساسات الصداقة والعدل هي دائما متناسبة بعضها مع بعض - الملوك  
رعاة الأمم . نعم الاجتماع الأبقى - محبة الزوج زوجه هي ارسطراطية - محبة الإخوة بعضهم بعضا  
هي تيمقراطية - حكومة الطاغية هو الشكل السياسى الذى فيه المحبة والعدل أقل ما يكون - الديمقراطية  
هي الشكل الذى فيه هذه الاحساسات أكثر ما يكون .

§ ١ - الصداقة في كل شكل من أشكال هذه الممالك أو الحكومات تتسلط  
بمقدار ما يتسلط العدل . فان الملك يجب رعاياه بسبب علوه الذى يسمح له بأن  
يتفضل عليهم لأنه يسعد الناس الذين يحكمهم مادام أنه بماله من الفضائل المتاز بها  
يعنى بتصويرهم سعداء عناية الراعى بقطيعه . وعلى هذا المعنى يسمى "هوميروس"  
"أغا ممنون" "راعى الأمم" . § ٢ - تلك هي أيضا السلطة الأبوية، والفرق  
الوحيد هو أن نعم الأب هي على ذلك أعظم قدرا . إنما الوالد هو واهب الحياة  
أنه واهب ما هو معتبر أكبر النعم . إنما الوالد هو الذى يعطى أولاده الغذاء  
والتربية . عناية يمكن أن تستند أيضا الى أصول أسن من الوالد لأن الطبع يريد  
أن يحكم الأب أبناءه والأصول الفروع والملك رعاياه . إن إحساسات المحبة  
والصداقة هذه تنتج من تفوق أحد الطرفين وهذا هو الذى يحملنا على تعظيم والدينا .

- الباب الحادى عشر- في الادب الكبير ك اب ٢١ وفي الادب الى اويديم ك ٧ ب ٩ و ١٠

§ ١ - الصداقة في كل شكل من أشكال هذه الممالك - هذا هو ما يفسر الاستطراد الطويل الذى

سبق وجرده بالجزء .

- يسمى هوميروس أغا ممنون . هذا لقب طالما لقب به ملوك آثرون غير أغا ممنون .

§ ٢ - نعم الأب هي على ذلك أعظم قدرا - هذا مدح جميل للأبوة .

- وهذا هو الذى يحملنا على تعظيم والدينا - إن التنظيم الذى يسدى الى الوالدين يمكن أن يكون

مستقلا عن المحبة التى يُشعر بها لها . بل هو متعلق ، للسبب الذى يبيته هنا أرسطو ، بملئ مكاتهما الحاضر

أو الماضى

إن العدل كالمحبة ليس متساويا في جميع هذه الروابط . ولكنه يتناسب مع استحقاق كل واحد كما هو الحال على الاطلاق في أمر المحبة . § ٣ - فحُب الزوج زوجه هو إحساس مشابه تماما للإحساس الذي يتسلط في الارسطقراطية . فان الميزات الأصلية في هذه الجمعية تسند الى الاستحقاق وتكون للأكثر استحقاقا وكل امرئ فيها يحصل على ما يلائمه . كذلك تكون اقامة العدل على هذه النسب . § ٤ - صداقة الاخوة تشبه صداقة الرفقاء ، فانهم متساوون ومن سنّ واحدة تقريبا . ومن ثمّ فانهم عادة على تربية واحدة وأخلاق واحدة . في الحكومة الديمقراطية محبة الأهالي بينهم قد تشبه المحبة التي توجد بين الاخوة . فان الأهالي فيها يميلون الى أن يكونوا جميعا مساوية أختارا . والحكم فيها بالتبادل وبالتساوى التام ، وكذلك محبة الأهالي بعضهم لبعض . § ٥ - ولكن في الاشكال الفاسدة لهذه الحكومات كما أن العدل يتضائل تدريجيا تتضائل المحبة والصداقة أيضا ، وحيث يوجد منها القدر الأقل فذلك في أقبح هذه الاشكال السياسية . على ذلك ففي حكومة الطاغية لا يوجد من الصداقة بعدد أو يوجد منها شيء قليل لأنه حيث لا يكون من قدر مشترك بين الرئيس والمرعوسين فلا محبة ممكنة ولا عدل . انه لم يبق بينهم إلا رابطة الصانع بالآلة

§ ٣ - فحُب الزوج زوجه - راجع الباب السابق ف ٥

§ ٤ - صداقة الاخوة - كالتطبيق على الفقرة السابقة .

- بالتبادل وبالتساوى التام - هذا هو ما يجعله أرسطو دائما الرصف الميز لحكومة الجمهورية التي

يسمها هنا الديمقراطية .

§ ٥ - العدل يتضائل تدريجيا - يقع ما صدق هذه الفكرة العميقة خصوصا على حكومات أيماننا هذه

كما يقع ما صدقها على الحكومات الاغريقية .



رابطة الروح بالبدن، رابطة السيد بالعبد . ان كل هذه الأشياء نافعة من غير شك لمن يستخدمها ولكنه ليس البتة صداقة ممكنة نحو الأشياء غير الحية كما أنه لا يوجد بينها عدل كما لا يوجد بين الرجل والحصان أو الثور بل بين السيد والعبد من جهة كونه عبدا . ذلك لأنه ليس بين هذه الكائنات قدر مشترك . فالعبد ليس إلا آلة حية كما أن الآلة هي عبد غير حي . § ٦ - فمن جهة كونه عبدا لا يمكن أن يوجد شيء من الصداقة نحوه . انه لا يوجد منها الا من جهة أنه انسان . ذلك في الواقع بأن روابط العدل تترتب من جانب كل رجل الى ذلك الذي يمكن أن يشاطره في قانون وفي اتفاق مشتركين . ولكن روابط الصداقة لا تترتب الا من جهة أنه انسان . § ٧ - إنما تكون احساسات الصداقة والعدل في حكومات الطاغية أقل ما يكون انتشارا . والأمر على ضد ذلك في الديمقراطية فانها أكثر ما يكون انتشارا لأن فيها كثيرا من الأشياء شائع بين أهال مدنيين .

- رابطة السيد بالعبد - يسمى أرسطو العبد آلة حية في السياسة ك ١ ب ٢ ف ٥ ص ١٣ من ترجمتي الطبعة الثانية . وكذلك يسميه أرسطو فيما يلي ملكا حيا .

- من جهة كونه عبدا - يظهر على أرسطو أنه يريد أن يضع قيودا وتحفظا ويرى أن الصداقة ممكنة بين السيد وبين العبد من جهة كونه إنسانا كما سيقوله فيما بعد . وإذا حكمتنا وصية أرسطو التي قلها البنا ديوجين لايرث لوجدهناه قد كان في غاية الكرم والرق بعبده .

§ ٧ - إنما تكون... في حكومات الطاغية - تكرر لما قيل آنفا ف ٥

- الديمقراطية - راجع ما سبق ف ٥

## الباب الثاني عشر

في المحبة العائلية - في حنان الوالدين على أولادهم وحنان الأولاد على والديهم - الأئمة هو على العموم أشد من الآخر - محبة الاخوة بعضهم لبعض والأسباب التي عليها تبنى - المحبة الزوجية - الارلاد رباط آخر بين الزوجين - الروابط العامة للعدل بين الناس .

١ § - كل محبة ترتكز اذن على اجتماع كما قلت فيما سبق ولكن ربما يمكن أن يميز عن جميع أنواع المحبة الأخرى المحبة التي تتولد من القرابة والمحبة التي تأتي من اقتراب اختياري بين الرفقاء . أما الرابطة التي تجمع بين الأهالي أو التي تنشأ بين أعضاء قبيلة واحدة أو بين المسافرين في سياحة بحرية أو جميع الروابط المشابهة ، فتلك روابط اجتماع مجرد أكثر من أن تكون شيئاً آخر . إنها لا تشبه إلا أن تكون أثر عقد ما . ويمكن أيضاً أن يلحق بهذا الصنف العلاقات التي تنتج من الضيافة .

٢ § - الصداقة أو المحبة التي تتولد من القرابة يظهر كذلك أنها متعددة الأنواع . ولكن كل المحبات التي من هذا القبيل يظهر أنها مشتقة من المحبة الأبوية . فالوالدان يحبان أولادهما باعتبار أنهم جزء منهما ، والأولاد يحبون والديهم باعتبار أنهم أخذوا عنهم كل ما هم ، غير أن الوالدين يعلمان أن الأولاد قد جاءوا منهم علماً أكد من علم الأولاد بأنهم جاءوا من والديهم . ان الكائن الذي منه جاءت

- الباب الثاني عشر - في الأدب إلى أويديم ك ٧ ب ٧ و ٩ و ١٠

- ١ § - كما قلت فيما سبق - إنه قد أشار إلى ذلك مجرد إشارة ولم يقله قولاً صريحاً .  
- أثر عقد ما - ربما كانت هذه هي المرة الأولى للقول بأن هناك عقداً لا يوضح شكل الجمعيات .  
٢ § - متعددة الأنواع - لقد ذكر ذلك في الباب السابق .  
- مشتقة من المحبة الأبوية - بمعنى أن الاب هو رب العائلة .  
- فالوالدان يحبان أولادهما - لا أعرف أن المحبة العائلية قد أوضحت بأحسن من هذا الايضاح .

الحياة هو أشد ارتباطا بمن قد ولده من ارتباط ذلك الذي تلقى الحياة بمن آتاه اياها . ان الكائن المتولد من كائن آخر يتعلق بالذي قد ولد منه كما يتعلق بنا جزء من جسمنا سن أو شعرة وبصفة عامة كشيء كيفما اتفق يتعلق بمن يملكه . لكن الكائن الذي أعطى الوجود لا يتعلق أبدا بأى كان من الكائنات التي أتت منه أو بالأولى يتعلق بهم على صورة أقل التصاقا . ومع ذلك فليس إلا بعد زمان طويل أنه يمكن أن يتعلق بهم . هيات فان الوالدين يحبون على الفور أولادهم ومن أول لحظة من ولادتهم ، في حين أن الأولاد لا يحبون والديهم إلا بعد كثير من النمو ومن الزمن وحينما يحصلون زكاء وحساسية . وهذا يفسر لماذا تحب الأمهات بحنان أشد .

§ ٣ - على هذا فالوالدون يحبون أولادهم كحبهم أنفسهم . ان النسل الذي يخرج منهم هم بنوع ما أقسم ثانية لهم وجودها منفصل عن وجودهم . ولكن الأولاد لا يحبون والديهم إلا باعتبار أنهم جاءوا منهم .

الاخوة يحب بعضهم بعضا لأن الطبع قد جعلهم يولدون من أبوين بعينهما . وإن مشاكلتهم بالنسبة للوالدين اللذين منهما تلقوا الحياة هي صلة مشاكلة المحبة التي تظهر بينهم ، لذلك يقال انهم دم واحد وأرومة واحدة وما شاكل ذلك ، والواقع أنهم بنوع ما جوهر واحد بعينه ولو في كائنات منفصلة . § ٤ - على أن

§ ٣ - ولكن الأولاد لا يحبون والديهم - قد قيل ألف مرة وبحق ان المحبة تنزل أكثر من أن تصد . هذه سمة الطيبة أو بالأولى سمة العناية الآلية .  
- مشاكلة المحبة - نص المتن أقل من ذلك ضبطا .  
- جوهر واحد بعينه - من السهل جعل هذه المعاني تنتقل من العائلة لتنسحب على الإنسانية . وكان حقيقا بأرسطو أن يقرر هذا المبدأ العظيم : أن كل الناس هم "جوهر واحد بعينه" وانهم جميعا اخوة . ان هذا الاعتقاد الجميل كان خاصا بالرواقية وبعين المسيح .

الاشترك في التربية والتكاثر في السن يساعدات كثيرا على تنمية الصداقة التي تؤلف بينهم .

الوفاق بين الناس حين ان كانوا من سن واحدة . ومتى اتحدوا في الميول فلا مشقة في أن يصيروا رفقاء، من أجل هذا تشبه الصداقة الأخوية كثيرا الصداقة التي يعقدها الرقاء بعضهم مع بعض . أبناء العمومة والاقارب الى درجات أخرى ليس بينهم من الروابط المتبادلة الا بفضل تلك الأرومة المشتركة التي يخرجون منها أعنى التي تملئ بهم الى الاصل المشترك . ويصير بعضهم لبعض قرباء أشد رابطة أو غرباء تبعا لكون رئيس العائلة هو أقرب أو أبعد لكل منهم .

§ ٥ - إن حب الأبناء لأبائهم والناس للآلهة يشبه أن يكون قياما بواجب نحو موجود منعم ورفيع . ان الوالدين والآلهة قد أعطونا أكبر جميع النعم فهم مصادر وجودنا وهم ينشئوننا ومنذ الولادة يكفلون لنا التربية . § ٦ مع ذلك اذا كانت هذه المحبة بين أعضاء العائلة تسبب لهم على العموم من السرور والنفع أكثر من المحبات الأجنبية فذلك بأن العيشة بينهم أكثر روية . فان الانسان يجد في المحبة الاخوية كل ما يمكن أن يوجد في المحبة التي تربط الرقاء، وأزيد على ذلك أنها شديدة بنسبة

§ ٤ - الاشتراك في التربية - هذه الرابطة هي أقوى كثيرا من رابطة الدم على المعنى الخاص .

- الوفاق بين الناس حين - راجع الحكم نفسه بألفاظه تقريبا في الادب الى أوديم ك ٧ ب ٢ ف ٥٣

§ ٥ - والناس للآلهة - قد يجد المرء ان هذا المعنى اللاهوتي الذي يقرب كثيرا من اللاهوت

الأفلاطوني هو أرفع من نظريات الكتاب الثاني عشر من الميتافيزيقا . ومن الصعب أن يتكلم على رحمة الله بأجل من هذه العبارة التي يصر بها أرسطو هنا . راجع أيضا ما على ب ١٤ وهذه المعاني الجميلة محصلة في الأدب الى أوديم .

§ ٦ - هذه المحبة بين أعضاء العائلة - لا يمكن إيضاح احساس العائلة بالطف ولا أمن من هذا .

ما تكون القلوب ظاهرة وعلى العموم أكثر تشابها . ويزيد حبهم بعضهم لبعض أنهم قد اعتادوا الخلطة التامة في العيشة منذ نعومة الطفولة ، وأنهم متحلون في الشائل لأنهم ولدوا من أبوين بينهما ، وأنهم اغتذوا وتعلموا بطريقة واحدة ، وأن خبرة كل منهم بالآخر جاءت تصير الروابط بينهم عديدة بقدر ما هي متينة .

§ ٧ - ان احساسات المحبة هي متناسبة في الدرجات الأخرى للقرابة . المحبة بين الزوج وزوجه هي بالديهية نتيجة الطبع مباشرة . فان الانسان هو يطبعه أميل إلى الاجتماع مثنى مثنى منه إلى الاجتماع بأمثاله بواسطة الاجتماع السياسى . فالعائلة سابقة على الملكية وهي أيضا أشد لزوما منها لان التناسل عند الحيوانات عمل أعم من الاجتماع . في جميع الحيوانات الأخرى الاقتراب الجسدى ليس له إلا هذا الغرض وهذا الامتداد . على ضد ذلك النوع الانسانى يعاشر لا لإيلاد الأولاد فقط ولكن ليرعى أيضا جميع الروابط الأخرى للحياة . وسرعان ما تنقسم الوظائف فوظيفتا الرجل والمرأة مختلفتان جد الاختلاف . غير أن الزوجين يتكاملان على التناوب بأن يضما ملكتهما الخاصة شائعة بينهما . وهذا هو على التحقيق السبب فى أن الانسان يحد فى هذه المحبة الملائم والنافع معا . بل هذه الصداقة يمكن أيضا أن تكون صداقة التفضيلة اذا كان الزوجان كلاهما صالح لأن كليهما له

§ ٧ - وهي أيضا أشد لزوما منها - مبادئ محبة أنكرها أفلاطون أحيانا وما زالت فى أيامنا هذه تعزبها الفطرية أو الانكار بجمرة عظيمة .

- الاجتماع - يجب أن يدكر أن طبيعيا كبيرا هو الذى يتكلم .

- جميع الروابط الأخرى للحياة - يظهر على أرسطو أنه يحسن فهم علاقات الرجل بالمرأة أكثر مما يفهم

الناس عادة حتى فى أيامنا هذه وسط المدينة المسيحية .

- يمكن أيضا أن تكون صداقة التفضيلة - هذا هو المثل الأعلى للزواج .

فضيخته الخاصة وبهذا يمكن أن يتبادلا المودة والرحمة . ثم يصير الأولاد على العموم  
رابطة أخرى بين الزوجين وهذا يفسر السبب في سهولة الاتصال عند عدم الأولاد  
لأن الأولاد خير رابطة مشتركة بين الزوجين . وكل ما هو مشترك يكون رهنا  
للإجتماع .

§ ٨ - غير أن البحث في كيف ينبغي أن يعيش الزوج مع زوجته وعلى العموم  
الصديق مع صديقه إنما هو أشبه ما يكون بالبحث عن كيف ترعى بينهم حدود  
العدل . ومع ذلك فبالبدئية ليست قواعد السلوك الواجب رعيتها واحدة بالنسبة  
للصديق أو بالنسبة للاجني أو بالنسبة لرفيق أو مجرد صاحب قربه منك المصادفة  
لوقت ما .

- يصير الأولاد على العموم - احساسات من الحق ومن اللطف بموضع . وانها لعامة الآن، أما  
في الزمان القديم فكانت نادرة .

§ ٨ .٠ - ترعى بينهم حدود العدل - كلمة عميقة تنظم على حسب العقل القيم جميع الروابط بين الزوجين .  
ولم يقل شئ . خير منها في هذا الموضوع العظيم .

## الباب الثالث عشر

الشكوى والدعوى لا تنوع في صدقات الفضيلة ، وانها لكثيرة في الصدقات بالذمة وهي تحصل كل الخصوص في العلاقات بالمنفعة - هناك نوعان من علاقات المنفعة : أحدهما أخلاق محض والآخر قانونى - في القواعد التي تنبع في الاعتراف بالجليل وفي أداء الديون أو الالزامات التي عقدها الانسان - هل يجب أن يقاس مقدار المعروف بالمنفعة التي حصلها المستفيد منه أم هل يقاس بكرم الذى أداءه - الاحساسات المتخالفة للدين ولفاعل الخير - تفوق الصدقات بالفضيلة .

§ ١ - الصدقات هي حينئذ على ثلاثة أنواع كما قلنا في البداية ، وفي كل واحدة منها يمكن أن يكون الأصدقاء في حال مساواة تامة أو في حال طوم من أحدهما على الآخر . وحينئذ فالمتساوون في الطيبة يمكن أن يكونوا أصدقاء ، ولكن الأطيب يمكن أن يصير صديقا لرجل أقل طيبة منه . والأمر كذلك أيضا بالنسبة لأولئك الذين يرتبطون بالذمة وبالنسبة للذين يرتبطون بالمنفعة والذين معروفهم يمكن أن يكون متساويا أو مختلفا في الاهمية . ففى كان الصديقان متساويين لزم بمقتضى هذه المساواة نفسها أن يكونا متساويين في المحبة التي يحملانها وفي سائر الباقي . ولكن متى كانا غير متساويين فلا يبقيان صديقين الا بمحبة يجب أن تكون متناسبة مع تفوق أحد الاثنين .

§ ٢ - الشكوى والمعاتبات لا تحصل إلا في الصداقة بالمنفعة وحدها أو بعبارة أخرى إنما تحصل أكثر ما يكون في هذه الصداقة . وهذا مفهوم بلا مشقة فان

- الباب ١٣ - في الأدب الكبير ك ٢ ب ١٩ وفي الأدب الى أريديم ك ٧ ب ٣

§ ١ - كما قلنا في البداية . راجع ما سبق ب ٢ ف ١

- ففى كان الصديقان متساويين - هذه هي حالة الصداقة الحقة التي هي وحدها الباقية .

§ ٢ - الشكوى والمعاتبات - موضوع جديد لم تسبقه أية مناسبة اتصال ولا يحصل اتصالا تاما

بما سبق ولو أنه مع ذلك جزء مهم من نظرية الصداقة .

أولئك الذين هم أصدقاء بالفضيلة لا يطلبون إلا أن يتبادلوا فضل الخير لأن هذا هو خاصة الفضيلة وخاصة الصداقة . فاذا لم يشاطر كلا الصديقين الآخر إلا هذا الجهاد الشريف فلا شكوى ولا مراغمة بينهم . فانه لا أحد يغضب من أن يُحِبَّ ومن أن يُفعل به الخير . وإن كان عنده شيء من حسن الذوق دافع عن نفسه بأداء صنوف المعروف التي قبلها . حتى هذا الذي له التفوق فانه بمصوله في الحقيقة على ما يرغب لا يمكن أن يوجه اللوم إلى صديقه مادام كلاهما لا يرغب إلا في الخير .

§ ٣ — كذلك لا محل للتازعات في الصداقات باللذة لأن كليهما له ما يرغب فيه على السواء إذا لم يريدوا إلا لذة العيشة معا . ومن السخرية كل السخرية أن يلوم أحدهما صديقه على كونه لا يلذ هذه العشرة لأنه يمكن بغاية السهولة أن ينقطع عن العيشة معه .

§ ٤ — غير أن الصداقة بالمنفعة أكرر أنها معرضة جد التعرض الى الشكاوى والملمات . فانه نظرا الى أنهما كليهما لا يرتبطان إلا نظرا لمنفعة فانه بكليهما دائما حاجة الى أكثر مما له ويتصور أنه يأخذ أقل مما ينبغي . فيشتكى حينئذ من أنه لم يجد البتة كل ما يرغب وكل ما كان يظن أنه يستحقه حقا وعدلا . في حين أن أولئك الذين من جهتهم يعطون هم عاجزون أبدا عن أن يسووا عطاياهم بالحاجات غير المحدودة لأولئك الذين يقبلونها . § ٥ — اذا أمكن أن يميز في العادل

§ ٣ — ومن السخرية — لاشك في ذلك ، لكن قبل أن يزعم المرء على الاتصال عن صديقه يمكن أن يشكو بحق من بروده .

§ ٤ — أكرر أنها — زدت هذه الكلمات حتى يكون التكرار أكثر قبولا .

§ ٥ — إذا أمكن أن يميز في العادل — راجع ما سبق ك ٥ ب ٧ ف ١



وصف مزدوج : العادل الذى ليس مكتوبا والعادل القانونى ، أمكن كذلك أن يميز فى الصداقة أو العلاقة بالمنفعة الرابطة الأخلاقية المحضة والرابطة القانونية . فالمعانيب والملمات تقع على الخصوص متى عقدت العلاقة وقطعت تحت تأثير صداقة لم يكن ليفهمها الطرفان بطريقة واحدة . § ٦ - الرابطة القانونية أى التى تنبئ على اشتراطات صريحة هى تارة تجارية بحتة وكما يقال صفقة تمت يدا بيد . وتارة هى أكثر تسامحا وتكون الى وقت . ولكن هناك دائما من قبل الطرفين اتفاقا على أن يعطى كلاهما الآخر فيما بعد شيئا بعينه عوضا عن شيء آخر بعينه . فالدين فى هذه الحالة واضح تماما ولا يمكن أن يكون محلا لأقل نزاع . غير أن الأجل الذى يعطى يظهر المحبة والثقة التى لأحدهما نحو الذى يتعاقد معه . من أجل ذلك لا يوجد عند بعض الشعوب دعوى قضائية بسبب هذه الأنواع من المعاملات مادام أنه يفرض دائما أن الذين يتعاقدون هكذا بالأمانة يجب أن يكون بينهم محبة متبادلة .

§ ٧ - أما الرابطة الأخلاقية فى هذا الصنف فانها لا تنبئ على اتفاقات وضعية بل يشبه الأمر أن يكون عطية كما لو كان الحال من صديق الى صديقه أو على الأقل يكون لدى المعطى إحساس مشابه لهذا ، ولكن فى الواقع ينتظر أن يؤدى اليه قيمة ما أعطى بل ربما ينتظر أكثر منه لأنه لم يكن ليعطى عطية بل عقد قرضا .

- أو العلاقة بالمنفعة - التفاصيل الآتية تبين أن المراد هنا هو الصداقة لا مجرد المعاملات .

§ ٦ - الرابطة القانونية - فى هذه الرابطة لا صداقة البتة . وليس فيها الاقواعد عامة للعدل خالية من كل محبة .

§ ٧ - أما الرابطة الأخلاقية فى هذا الصنف - عبارة التنازل أقل ضبطا من هذا . فان هذه الرابطة الأخلاقية ليست شيئا آخر إلا معروفا أسدى من طرف وقبل من طرف آخر بحسن نية ورواية .

§ ٨ - فحينئذ لا يخل الاتفاق على نفس الصورة التي ظن بادئ الأمر عقده عليها رفعت الشكاوى، وإذا كانت الدواوى هي كذلك كثيرة في الحياة فذلك يحمي من أن الناس في العادة أو على الأقل أكثرهم عندهم نية فعل الشيء الجميل ولكن في العمل يختارون الشيء النافع . وإذن إذا كان جميلا أن يفعل الخير من غير فكرة في أخذ المقابل فإن من النافع أن يتقبل معروف عوضا عن المقابل .

§ ٩ - متى استطاع المرء لزمه دائما أن يؤدي على حسب الأحوال كل ما قد قبل ويلزم أداؤه بالمعروف، إنه لا ينبغي أن يتخذ المرء صديقا رغم أنه فإذا أدى المرء على كره منه كان كهيئة الذي اتخذ في بادئ الأمر وأنه قبل معروفا من شخص ما كان ينبغي أن يقبله منه ولا يظهر من ثم أنه كان قد قبله من صديق أو من شخص كان يؤدي لك معروفا لمجرد ما يجده من الارتياح في أن يسدى إليك معروفا . حينئذ يلزم الانسان أن يرى نعمته من الديون التي استدانها كما لو كان هناك عقود صريحة . يلزم أن يقال إن المرء لم يكن ليتأخر البتة عن أداء المعروف بعينه إذا كان قادرا عليه وإنه مقتنع بأنه إذا كان في الحال ليس قادرا على الأداء فإن الذي أقرض لا يتأخر عن أن لا يقتضى أبدا دينه . ولكن أكرر أنه متى أمكنه الأداء وجب

§ ٨ - الاتفاق - الضمني ما دام أنه ليست هناك مشاركة صريحة . على أن التعبير من الدقة والحسن بموضع . تلك هي إحدى صفات القلب الانساني الكثيرة الوقوع والتي هي أبعد ما تكون عن العمد .

§ ٩ - فإذا أدى المرء على كره منه - اضطررت أن أزيد هذه الكلمات حتى تكون الفكرة جلية غاية الجلاء . وبدون ذلك تكون غامضة . يريد أرسطو أن يقول إن المعروف الذي يقترن بأداء الدين له هذه المنفعة الكبرى . وهي أنه يجعل من أقرضك على الاعتقاد في اللحظة التي أعطاك فيها أنك كنت تعتبره صديقا حقيقيا . وعلى ضد ذلك سوء الأداء يجعله يظن أنك ما كنت تعتبره وقت القرض صديقا حقيقيا وإنك قد أكرهته بنوع ما على أن يقرضك . وقد تكون الفكرة دقيقة ولكنها لطيفة وحققة .

- في الحال ... أكرر - زدت هذه الكلمات .

عليه أن يرى ذمته . وانما يكون ملائماً مبدئياً أن يبحث الانسان ممن يقبل المعروف وعلى أى الشروط يقبله حتى يعرف حق المعرفة ما إذا كان يريد أو لا يريد أن يقبل هذه الشروط ويطبقها .

§ ١٠ - غير أن هنا مثار شك : هل ينبغي أن يقاس المعروف المسدى بالمنفعة وحدها التي يحصلها منه ذلك الذي يقبله ويؤديه في دوره على هذه النسبة بالضبط؟ أم هل لا ينبغي أن يحسب المعروف إلا بقياس إفضال من أسداه . إن المدينين هم على العموم ميالون الى الزعم بأن ما يقبلونه من المفضلين عليهم هو بالنسبة لهؤلاء لا أهمية له وأن كثيرا غيرهم من الناس كانوا يستطيعون أن يسدوه بإهم . إنهم ليعتقدون المعروف الذي أسدى إليهم ويحقرونه . وأما المحسنون فهم على ضد ذلك يزعمون أن ما أعطوه كان له عندهم الأهمية القصوى وأن غيرهم لم يكونوا البتة مستطيعين أن يسدوه خصوصا في الظروف الخطرة وفي الأزمات الشديدة التي يجتازونها . § ١١ - بين هذه المتناقضات هل يلزم الاعتراف حينئذ بأنه متى كانت العلاقة ليست مبنية إلا على المنفعة تكون فائدة الذي يقبل المعروف هي المقياس الحقيقي لما يجب أداؤه ؟ إنه هو الذي طلب العرف وحينئذ أسداه إليه

- أن يحسب المعروف إلا بقياس إفضال - بالنسبة للقلوب التي بها إحساس الاعتراف بالجليل لا يمكن الشك في ذلك . وإن الحل الثاني هو وحده الحق . وإن الملاحظات التي ستل هي على ذلك غاية في الأحكام ولو أنها مع ذلك محزنة .

§ ١١ - ليست مبنية إلا على المنفعة - لنكح ربما يكون هنا أيضا محل لضروب الخطأ التي تكلم عنها أرسطو آنفا . وانه لا يمكن الاعتقاد بأن هناك محبة متى كان الواقع أنه لا يوجد إلا حساب للنفعة وتقديرها .

- المقياس الحقيقي - مع القيد الذي وضعه أرسطو يكون هذا المقياس هو الحق في الواقع .

غيره كان هذا النير معتقدا أنه سيحصل بعد ذلك منه على المقابل بالضبط ، وعلى هذا فالمساعدة التي أعطيت له هي بالضبط مساوية في العظم للفائدة التي حصلها منها ، وإنه يجب عليه أن يؤدى مقدار ما كسب بل أكثر منه ويكون ذلك أيضا أجمل .

§ ١٢ - ولكن في الصدقات التي لم تتكون إلا بواسطة الفضيلة فلا خشية من المعاتبات والشكاوى . فان نية الذى يسدى هي هنا المقياس الوحيد لأنه في أمر الفضيلة والاشياء القلية إنما النية دائما هي التي عليها المعول .

§ ١٢ - التي لم تتكون إلا بواسطة الفضيلة - يصدق هذا إذا كان من طرف ومن آخر بين الصديقان فاضلين على السواء . لكن الشكاوى يمكن أيضا أن يثار نائرها في هذه الصدقات متى فد أحد الاثنين وارتكب خطأ يا . وسيس أرسطو هذا المعنى فما على .

## الباب الرابع عشر

الاختلافات في العلاقات التي يكون فيها أحد الاثنين أعلى من الآخر، كل يكسب من الصداقة ما يكسب : أحدهما يكسب الشرف والثاني الفائدة - الكرامات العمومية - العلاقات التي يستحيل فيها على المرء أن يؤدى ما عليه تمام الأداء - التعظيم لله وللوالدين - علاقة الأب والابن .

§ ١ - ربما تقع إذن أيضا اختلافات في العلاقات التي يكون فيها أحد الاثنين أرفع من الآخر . فان كلا من جانبه يمكن أن يظن أنه يستحق أكثر مما يعطاه . ومتى وقع هذا الشقاق لا تلبث الصداقة أن تنقطع . فالذى هو في الحقيقة أرقى من الآخر يرى أن يكون له زيادة عن الآخر ما دام أن النصيب الأوفر يجب أن يؤول الى الاستحقاق وإلى الفضيلة . والذي هو أضع الاثنين يتصور من جانبه هذا التصور بعينه . لأن من المقرربح أن الانسان الذي لا يؤدى أية خدمة ناعمة لا يمكن أن يحصل نصيبا مساويا . ويؤول الحال إذن الى أن تصبح هذه العلاقة تكليفا واسترقاقا لا صداقة حقيقية متى لم تكن المزايا التي تجيء من هذه الصداقة متناسبة مع قيمة الخدم المؤداة . وكما أنه في شركة رؤوس الأموال من يدفعون نصيبا أكبر يجب أن يكون لهم في الارباح حظوظ أوفر . كذلك على ما يفترضون يجب أن يكون الحال في الصداقة، غير أن من هو في الحاجة والضيق وهو أدنى درجة يفكر على ضد ذلك . ففي نظره أن أداء خدمة لمن هو في حاجة واجب على صديق طيب وحقيق . يقولون ما فائدة المرء من أن يكون صديقا لرجل فاضل وقوى اذا

- الباب الرابع عشر - في الأدب الكبير ك ٢ ب ١٩ وفي الادب الى أويديم ك ٧ ب ٣ و ٤ و ١٠ و

§ ١ - أرفع من الآخر - بالمركز الاجتماعي أكثر منه بالفضيلة .

- يقولون ما فائدة المرء - تلك في الواقع هي الأفكار الأكثر انتشارا في الناس والأشد أظرا

في قلوب العامة .

لم يستفد من ذلك شيئا . § ٢ - يظهر أن لأحدهما وللآخر حقا كل من وجهته . فإنه يلزم في الواقع أن يستفيد كلاهما من علاقته حقا أوفر . غير أن هذا ليس البتة نصيبا من الشيء بعينه ، فالأعلى يكون له حظ أوفر من الشرف والذي هو في الحاجة يكون له حظ أوفر من المنفعة . لأن الشرف هو ثمن الفضيلة والمطف ، والمنفعة هي المساعدة يساعدها العوز .

§ ٣ - هذا هو أيضا ما يمكن أن يشاهد في إدارة الممالك حيث لا شرف البتة لمن لا يؤدي أية خدمة للجمهور . إن مال الجمهور لا يعطى إلا إلى الرجل الذي قد خدم الجمهور ، وهنا مال الجمهور إنما هو الشرف والاعتبار . لا يمكن الإنسان أن يكسب المنفعة والشرف معا من الشيء العمومي . إنه لا أحد يطبق زمنا طويلا أن يكون له أقل مما يستحق من جميع الوجوه . ولكن يعطى الشرف والاعتبار لهذا الذي لا يقبل المال والذي هو من هذه الجهة معامل بأقل من الآخرين . ويعطى المال ، على ضد ذلك ، لمن يمكن أن يقبل هدايا من هذا النوع لأنه بمعاملة كل امرئ دائما بنسبة استحقاقه يمكن تسوية الصداقة وحفظها كما قلت فيما سبق . § ٤ - تلك هي أيضا الروابط التي يجب أن توجد بين الناس غير المتساوين . فان الإنسان يؤدي احتراما واعظاما مقابل الخدم المالية وخدم

§ ٢ - حظ أوفر من الشرف - فانه يكون مكرما في نظر مدينه الذي ليس مكرما عنده . فان الاقل قدرا يؤدي احتراما وتعظيما بدل ما أصابه من المنفعة . ولكن هذا ليس من الصداقة في شيء .

§ ٣ - في إدارة الممالك - في السياسة ليست مسألة الصداقة على هذا التقدير من الأهمية . وهذا

يثبت من جديد أن كلمة "فيليا" في اللغة اليونانية لها معنى أوسع كثيرا من كلمة الصداقة في لغتنا (الفرنسية)

- مال الجمهور إنما هو الشرف والاعتبار - هذا جميل في معناه وفي عبارته ،

- كما قلت فيما سبق - في نظرية العدل ك ه ب ه ف ٤

الفضيلة التي قبلها، وتبرأ ذمتهمى أمكنه ذلك لأن الصداقة تطلب ما يمكن أكثر من أن تطلب ما تستحق . § ٥ - وفي الواقع توجد أحوال كثيرة يستحيل فيها على المرء أن يؤدي على وجه التمام ما يجب عليه . مثلاً في الاعظام الذي يجب علينا نحو الآلهة ونحو الوالدين . وما من أحد بمستطيع أن يؤتهم كل ما يجب لهم . ولكن من يعبدهم ويعظمهم بقدر ما يمكنه فقد قام بكل الواجب عليه . كذلك يظهر أنه لا يباح لولد أن ينكر أباه في حين أن الوالد يمكنه أن ينكر ابنه . متى وجب على المرء شيء لزمه أداءه، لكن لما أن الولد لم يستطع البتة أن يؤدي مساوى ما قد قبل فيبقى دائماً مديناً لوالده . وعلى ضد ذلك أولئك الذين لهم الواجب هم دائماً أحرار في إبراء مدينتهم . وهذا هو الحق الذي يستعمله الوالد في حق ولده . ومع ذلك فلا يوجد أب أراد من جانبه أن يفصل عن ابنه إلا إذا كان هذا الابن على فساد خلق لا شفاء منه لأنه زيادة على المحبة الطبيعية التي يشعر بها الوالد نحو ولده فإنه ليس من شأن القلب الانساني أن يرفض السند الذي يمكن أن يحتاج إليه . أما الولد فإنه يلزم أن يكون فاسد الخلق حتى يحل نفسه من البر بابيه أو بره بأقل من الكفاية . ذلك بأن أكثر الناس يحرصون على أن ينالوا خيراً . ولكنهم يقفزون من عمل الخير للأغيار باعتبار أنه لا فائدة منه .

على أنى لا أريد أن أذهب إلى أبعد من هذا فيما كنت أريد أن أقوله في هذه النقطة .

- تطلب ما يمكن أكثر - فكرة لطيفة .

§ ٥ - نحو الآلهة ونحو الوالدين - راجع ماسبق آفاب ١٢ ف ٥ وان الاعتبارات التي يذكرها

أرسطو هنا من العظم . وضع .

## الكتاب التاسع

### تابع نظرية الصداقة

#### الباب الأول

أسباب الخلافات في العلاقات التي ليس الأصدقاء فيها متساوين - في الأغلاط المتبادلة - هل ذلك الذي أسدى المعروف أولا هو الذي يحدد قيمة العوض - طريقة فروطاغور والسفطالين - الإجلال الواجب للأستاذة الذين علومهم الفلسفة - قوانين بعض الممالك التي فيها المعاملات الاختيارية لا يمكن أن يترتب عليها أى دهوى قضائية .

§ ١ - في جميع الصداقات التي لا يكون الصديقان فيها متشابهين يكون التناسب هو الذى يسوى الصداقة ويحفظها كما قلت فيما سبق . الحال هنا على الإطلاق كالحال في الاجتماع المدنى . مثال ذلك معاوضة على حسب القيمة وقعت بين الحداء على الاحذية التي يصنعها وبين النساج على قماشه . وكذلك المعاوضات بينها بين جميع أعضاء الاجتماع . § ٢ - ولكن هناك يوجد على الأقل مقياس مشترك وهو العملة المضروبة بالقانون واليها يرجع في سائر الأشياء وبها يمكن تقويم كل شىء . ولما كان لا يوجد ما يماثلها في روابط المحبة كان الحب يشكو أحيانا أن فرط حنوه لا يقابل بالمثل ولو لم يكن فيه شىء يجب أبدا كما قد يحصل في العمل ، وكثيرا ما يشتكى المحبوب أيضا من أن صديقه بعد أن وعده بكل شىء لم يف بعهده بشىء من تلك الوعود الكثيرة الضخمة . § ٣ - فإذا وقعت هذه الشكاوى

- الباب الأول - في الأدب الكبير ٢ ف ١٣ وما بعده . وفي الأدب الى أويديم ك ٧ ب ٣ و ١٠

§ ١ - كما قلت في السابق - ك ٨ ب ٧ ف ٣

§ ٢ - العملة - راجع ما سبق في نظرية العملة ك ٥ ب ٥ ف ٨



المتبادلة فذلك لأن أحدهما، لما أنه لم يجب من أحبه إلا نظرا إلى اللذة وكان الثاني لم يك يجب الآخر إلا للثمن، وقع الاثنان في خيبة مما كانا ينتظرانه . ولما كانت صداقتهما لم تعقد إلا بهذه الأسباب فقطعها يقع لسبب أن كليهما لم يحصل البتة على الغاية التي لها تولدت علاقتهما . إنهما لم يكونا متحايين لذاتيهما ولم يكونا ليحبا فيهما إلا مزاييا ليست باقية . فليست الصداقات التي تولدها هذه المزاييا بأطول عمرا منها . أكرر أن الصداقة الوحيدة الباقية هي تلك التي، لعدم استفادتها شيئا إلا من ذاتها، تبقى بواسطة توافق الاخلاق والفضيلة .

§ ٤ - سبب آخر للخلاف، وهو متى لقي المرء شيئا مخالفا كل المخالفة عوضا عما كان يرغب فيه . لأن عدم الحصول على ما يرغب الانسان فيه يوشك أن يكون عدم الحصول على شيء أصلا . تلك حكاية ذلك الرجل الذي كان قد قطع وعودا جميلة لمغتن وكان يقول له كلما أحسنت الفناء زدت في عطائك، فلما أصبح المغني جاء يطالب بتنفيذ الوعود فأجابته الآخر أنه أدى إليه لذة بلذة . فاذا كان كلاهما لم يكن ليريد إلا هذا لكان حسنا، ولكن اذا كان أحدهما يريد اللهو والآخر الكسب وأن أحدهما حصل على ما كان يريد والآخر لم يحصل عليه فموضوع الشركة لم يكن قد نفذ. لأنه ما دام بالانسان حاجة الى شيء فانه يتعلق به بشهوة وقد يهون عليه أن

§ ٤ - أدى إليه لذة بلذة - فانه قد جلب للمغني لذة بما أعطاه من الآمال الجميلة بتلك الوعود . وهذه النقطة بذكرة في أريديم بأجل من ذلك . وقد ظن أن أرسطو كان يعنى الاسكندر ولكن هذه الخدعة الدنيئة لا يمكن أن تألف مع كرم ذلك البطل المشهور . وينسب "بلوطاوتة" في كتابه "حياة الاسكندر" هذا الخداع الى "موتيس" .

- فموضوع الشركة - ان التعبير بالشركة ربما كان قويا في صدد علاقة وقتية كهذه ومع ذلك فهي حقة . فانه متى كان هناك اتفاق صريح أو ضمني يمكن أن يقال هناك ما هو كالشركة .

يعطى كل ما عداه لتحصيله . § ٥ - ولكن بأى الطرفين هنا يتعلق أمر تعيين ثمن المعروف؟ أهن كان البادئ في إسدائه أم بمن كان البادئ في قبوله؟ فان الذى أسداه أولا يظهر أنه اعتمد على الثقة بكرم الآخر . كذلك كان يفعل فروطاغور ، كما يقال ، حينما كان بادئ الأمر يعلم شيئا ، اذ كان يقول لتلميذه أن يقدر هو نفسه ثمن ما قد تعلمه وكان فروطاغور يقبل الثمن الذى يحدده تلميذه .

§ ٦ - فى الأحوال التى من هذا القبيل يرجع غالبا الى هذا المثل :

”عينوا لأصدقائكم ربما عادلا“

ان الذين يحملون غيرهم على اعطائهم تقودا ثم هم بعد ذلك بسبب مبالغتهم فيما يعدون به لا يوفون بشيء مما قالوا يعرضون أنفسهم الى اللوم بحق لأنهم لم يؤدوا التزاماتهم .

§ ٧ - تلك حيلة ربما يرى السفطائيون أنهم مضطرون لاتخاذها لأنهم قد لايجدون أحدا يعطى تقودا مقابل العلم الذى يدعون أنهم يعلمونه . ولما كانوا بعد أن تسلموا النقود لم يفعلوا شيئا يحلها ، كان الناس محقين فى الشكوى منهم .

§ ٨ - غير أنه فى جميع الأحوال التى ليس فيها اتفاق سابق على الخدمة التى تؤدى فهؤلاء الذين يسدونها عفوا ومن تلقاء أنفسهم لا يمكن البتة أن يكونوا عرضة للوم

§ ٥ - فروطاغور - هذا السفطائى يعتبر أنه أول من اقتضى اجرا من تلاميذه .

§ ٦ - المثل - هذا المثل مستمد من ”هيزيود“ فى مؤلفه ”الأعمال والأيام“ البيت ٣٧٠ وهو

مطابق للواقع .

§ ٧ - السفطائيون - يظهر أن أرسطو يعنى سفطائى زمانه ولكن السفطائيين كانوا قد أوشكوا

على الاقتراض تماما . وربما أراد بهذا السفطائيين الذين كانوا يعيشون فى زمن سقراط وأفلاطون .

§ ٨ - عرضة للوم - من جانب المدينين لم بالمعروف . لأن من الجائز فى بعض الظروف أن يخطئ

المرء اذ يسدى معروفا من تلقاء نفسه يضر من أسدى اليه بدل أن ينفعه .

كما قد قيل فيما سبق . لا محل لهذه المعاتبات في الصداقة المبينة على الفضيلة . اذن يجب الرجوع هنا الى النية وحدها في أداء المقابل لأن النية هي مقوم الصداقة والفضيلة على المعنى الخاص . وهذا هو أيضا الاحساس المتبادل الذي ينبغي أن يهدى أولئك الذين درسوا مع تعاليم الفيلسفة . فانه لا طاقة للآل على تقدير قيمة هذا المعروف . حتى الاجلال الذي يسديه المرء الى أستاذه لا يتناول البتة الى أن يكون جزاء وفاقا . بل يلزم المرء أن يقتصر على ما يقدر أن يفعله في حقه كما هو الشأن في حق الآلهة والوالدين .

§ ٩ - لكن متى لم يكن المعروف على هذا القدر من التره وكان قد أسدى نظرا الى فائدة ما فانه يلزم أن يكون المعروف الذي يؤدي كقابل جيدا ومناسبا في نظر الطرفين على السواء . وفي حال ما لم يكن مَرْضِيَا لا يكون من الضروري فقط بل من العدل أن الذي بدأ بإسداء المعروف هو نفسه الذي يحدد قيمة العوض ، لأنه اذا كان ما يقبله يساوي المضعة التي كسبها الآخر أو اللذة التي ناقها الآخر فان التعويض الذي دفعه هذا الأخير يكون هو كل ما يجب أن يكون . وعلى هذا النحو تجرى الأمور في الصفقات من كل نوع . § ١٠ - من الممالك ما تحظر قوانينها رفع المنازعة في العقود الاختيارية الى القضاء اعتمادا بلا ريب على هذا المبدأ : أن المشتكى يجب

- الذين درسوا معا - ما على إثبات أن المقصود هو علاقات المعلم بتلميذه ولكن في عبارة المتن لإيهام حافظت عليه في الترجمة كما هو الشأن في حق الآلهة والوالدين . راجع ما سبق ك ٨ ب ١٤ ف ه هذا الاجلال العميق من جانب التلميذ لأستاذه معنى أول به أن يكون هدفا من أن يكون اغريقيا . ففي الهند "الغورو" أي "مربي" براهمن" هو ملحق تماما بالوالدين . ويقاب على الخطايا التي تقع في حقه بنفس العقوبات التي يقاب بها على ما يرتكب في حق الوالدين .

§ ١٠ - من الممالك - راجع ما سبق من التعليق ك ٨ ب ١٣ ف ٦ ولا يدري كيف يحسب هذا التكرار هنا . فن الذين أنه في المناقشات التي يتكلم عليها أرسلوا لا يمكن أن يكون محل للداعي أمام المحاكم .

عليه أن يتفق مع ذلك الذي قد وضع فيه ثقته بنفس الطريقة التي بها تعاقد معه بادئ الأمر. والواقع أن هذا الذي قد حصل على هذه العلامة البادرة من الثقة يظهر أنه أكفأ لحسم النزاع بالعدل من هذا الذي اعتمد عليه . ذلك بأنه كثيرا ما يكون أولئك الذين يملكون الأشياء والذين يريدون ملكها لا يقدرونها بسعر واحد . بل أن ما يملكه الانسان وما يعطيه للأغيار يظهر دائما أنه أكثر ثمنا ومع ذلك فالمعاوضة تقع على الشروط وعلى القيمة التي يمتد بها الذي يقبل . ربما يكون المقياس الحقيقي للأشياء هو أن تقوم بالقيمة العالية التي يقدرها من يملكها ولكن بالقيمة التي كان يقوم بها هو نفسه قبل أن يملكها .

## الباب الثاني

تمايز الواجبات وحدودها وصنوف الرعاية باعتبار الأشخاص - دقة هذه المسائل - قواعد عمومية - استثناءات - حالات خصوصية - الواجبات نحو الوالدين والاخوة والأصدقاء والمواطنين - الواجبات نحو السن - الفروق التي يجب مراعاتها في السلوك كله .

§ ١ - هالك مسائل أخرى يمكن وضعها أيضا : هل يلزم أن يوجب المرء أباه الى كل شيء؟ هل تجب طاعته في كل شيء؟ أم هل انا كان الانسان مريضاً مثلاً يكون أولى به أن يطيع الطبيب ؟ وهل لا يكون الأولى أن يُنتخب لقيادة الجيش رجل حرب ؟ ومن المسائل ما يشبه تلك أيضا : هل يلزم المرء أن يؤثر أن يسدى العرف الى صديقه على أن يسديه للرجل الفاضل ؟ هل ينبغي للانسان أن يؤدي حق من أحسن اليه أولى من أن يهدي هدية له عندما لا يستطيع أن يجمع بين الأمرين ؟

§ ٢ - أو ليست هذه المسائل كلها مما يصرحه بطريقة مضبوطة لما بين هذه الحالات المتباينة من الفروق في العظم والصغر وفي الجدارة الأخلاقية وفي الضرورة ؟

§ ٣ - إن ما يرى بلا أقل عناء هو أنه ليس من الممكن منح الشخص بعينه كل شيء . ومن جهة أخرى أن اعتراف المرء بالخلم التي أدت اليه أحسن من مواساة الرفقاء، فيجب عليه أن يرى ذمته نحو من أسدى اليه المعروف كما لو كان

- الباب الثاني - في الأدب الكبير ك ٢ ب ١٤ وفي الأدب الى أويديم ك ٧ ب ١٠

§ ١ - هالك مسائل أخرى - من المحتمل أن يكون هنا قص في النص لأن علاقات الاتصال معدومة تماما . وكل هذه المسائل بالغة من الدقة ما لا تبلغه من الأهمية .

§ ٢ - مما يصرحه - يظهر على الضد من ذلك أن الحل ليس من الصعب في شيء . وأن مجرد الفرق السليم كاف لخطها على أحكم وجه .

§ ٣ - بلا أقل عناء - هذا يظهر أنه يناقض بعض الشيء ما قيل من صعوبة هذه المسائل .

هذا المعروف دينا عليه واجب الأداء ، ذلك خير من تقديم هدية الى من يجبهه .  
 § ٤ - ولكن ربما لا تكون هذه القاعدة ممكنة التطبيق دائما . مثلا رجل اقتدى  
 من ايدى اللصوص هل يجب عليه في دوره أن يفتدى من اقتداه أولا مهما كان .  
 فاذا لم يكن ذلك المفتدى هو نفسه أسيرا ولكنه طلب رد قيمة القدية التي دفعها  
 هل ردها اليه أحق على المرء من تخليص والده ؟ لأنه قد يظهر أن الواجب هو أن  
 يؤثر المرء والده لا على الاجنبي فقط بل على نفسه . § ٥ - أكتفى حينئذ بأن  
 أكرر ما قلته وهو أنه يلزم المرء على العموم وفاء دينه . لكن اذا كان العطاء للغير  
 أجمل أو أزم فمن هذه الجهة فقط ينبغي الترجيح بلا تردد . لأنه قد يمكن أحيانا أنه  
 لا توجد المساواة الحقيقية في القيام بوفاء حق المعروف الذي أسداه اليك غيرك .  
 مثال ذلك أن هذا الغير كان يعلم أنه يسدى الخير إلى رجل طيب مع أن الوفاء برد  
 المثل سيكون إلى رجل معروف بأنه رجل شرير . بل توجد أحوال فيها لا ينبغي  
 في الواقع أن تقرض على طريق التبادل من كان أقرضنا في بادئ الأمر ، فان واحدا  
 في الواقع أقرض الآخر لأنه يعرفه رجلا خيرا وأنه كان واثقا من الوفاء . ولكن

§ ٤ - ولكن ربما - الحالة التي يستشهد بها أرسطو هي في الواقع محيرة . وهذا الفرض الذي ليس فيه  
 شيء من الخيال يستحق أن يناقش . فان للظروف الخصوصية دائما وزنا حاسما . وان الحلول التي يؤتى بها  
 لحل هذه المسائل المختلفة اختراعا ربما لا تكون هي ما يتخذ المرء عمليا في سلوكه . وسيقول أرسطو نفسه  
 ذلك عما قلل .

§ ٥ - يلزم المرء على العموم - الواقع أن أكد ما يكون في هذه المواد الدقيقة هو أن يستمسك المرء  
 بالعموميات - ومن المستحيل تعيين شيء منها سلفا .

- أجمل وأزم - لا يمكن المرء أن يقضى في هذا إلا في مواجهة الأشياء . وإذن يكون على حفاضة العقل  
 أن نبين ماذا يأخذ وماذا يدع .

- معروف بأنه شرير - وربما كان الأحسن أن لا يقبل منه شيء .

الآنحرا لا يمكنه أن يعتمد على أن يوفيه دينه رجل خذاع . حيثذ اذا كان الأمر كذلك في الحقيقة فان الاعتبار لا يمكن أن يكون متساويا من الجانبين . فان لم يكن الأمر في الواقع كذلك فمجرد اعتقاد المرء يشفع له اذا هو تصرف على هذا النحو . § ٦ - وعلى جملة من القول كما كررت فيما سبق أن جميع هذه النظريات انحصارها باحساسات الناس وأفعالهم لتغير كما تتغير الأحوال التي تنطبق عليها سواء بسواء . حيثذ فلا يلزم المرء أن يكون كريما نحو جميع الناس ولا أن يحب والده بكل شيء كما أنه لا يقرب كل الضحايا الى المشتري ، ذلك أمر بالغ من الوضوح غايته . § ٧ - وكما أن على الانسان واجبات متباينة جد التباين نحو والديه وإخوته وأصدقائه ومن أحسنوا إليه . كذلك ينبغي التمييز في إيفاء كل ما يتعلق به وما هو واجب له . حقا أن هذا هو ما يفعله الانسان على وجه العموم فيما يظهر . حيثذ يدعو المرء والديه الى عرسه ، ذلك لأن العائلة هي في الواقع مشتركة بينهم وأن جميع الحوادث التي تمها يجب أن تكون مشتركة بينهم على السواء . ذلك هو عين السبب الذي يجعل حضور الجنائز في نظر الانسان أوجب واجب على الوالدين . § ٨ - كذلك يظهر أن الأولاد يجب عليهم قبل كل شيء أن يقوموا بنفقة والديهم . ذلك دين

- يوفيه دينه رجل خذاع - ربما كان هذا الاعتبار من أعم ما يكون . ولكن في هذه الحالة ما كان ينبغي الاعتراض من هذا الخذاع . لأنه بذلك يؤتية تفوقا عليه . لأنه يسدى اليك العرف ولا تسدى اليه شيئا . § ٦ - كما كررت فيما سبق - والواقع أن أرسطو قد كرر غالبا أنه في الأخلاق لا يلزم الانتصار على النظريات بل لا بد من الارتباط بالعمليات . راجع على الخصوص ك ١ ب ٣ ف ١٤ - كل الضحايا الى المشتري - هذا التشبيه موجود أيضا في الأدب الى أوفيديم . § ٧ - التميز - هذه مشكلة لطف وحسن ذوق .

- عرسه ... حضور الجنائز - تلك احساسات انسانية محضة كانت نامية في الأزمان القديمة ، على يظهر ، كما هي في الأمم الحاضرة . § ٨ - بنفقة والديهم - الملاحظة السابقة بينها .

يقومون بوفائه . ولقد يرى أن سد حاجات أولئك الذين يدين لهم الانسان بوجوده أحق من تكفل عياله . أما الاحترام فهو واجب على الانسان لوالديه كما هو واجب عليه للآلهة سواء بسواء . ولكنه ليس عليه كل أنواع الاحترام . فليس عليه مثلا الاحترام بعينه لأبيه ولأمه ، كما لا يحترم أباه على نحو ما يحترم عالما أو قائدا . ولكن عليه لأبيه الاجلال الواجب لأب وللام الاجلال الواجب لأم .

§ ٩ - في كل فرصة ينبغي أن تبدى للناس الأكبر منك سنا الاحترام الواجب للسنة . فيجب أن يقوم الانسان في حضرتهم وأن يقل عن مكانه لهم وأن يكون لهم منه صنوف العطف من هذا القبيل . والأمر بالعكس مع الرفقاء والاخوة ، لا ينبغي إلا الصراحة والاخلاص الذي يظهرهم على كل ما عندنا . وعلى جملة من القول يجب على المرء نحو والديه وأنداده في العشيرة ومواطنيه وفي جميع العلاقات الأخرى أن يكلف نفسه دائما أن يعطى كلا القدر الحق من صنوف الرعاية الواجبة له وأن يميز فيما يجب إعطاؤه اليهم بحسب درجة القرابة والاستحقاق أو الألفة . § ١٠ - هذه التمايز يكون اتيانها أسهل متى كان الأمر بصدد أشخاص من طبقتنا وتكون دقيقة بين الأشخاص الذين هم من طبقات مختلفة . ولكن هذا ليس سببا في الامتناع عنها بل يجب على المرء الاهتمام بملاحظة كل هذه الفروق على قدر الامكان .

- لأبيه وأمه - لاشك في أن أرسطو يريد أن يقول إن المرء لأمه حنانا أكثر .

§ ٩ - الاحترام الواجب للسنة - نصائح جلية تثير في النفس ذكرى لقدمونيا . وكل النصائح التالية هي كذلك لطيفة ومحكمة .

§ ١٠ - من طبقتنا ... من طبقات مختلفة - هذه الفروق موجودة في جميعتنا كما كانت موجودة

في الجمعية الآتية .



## الباب الثالث

تقطع الصداقات - الأسباب المخفية التي يمكن أن تجزأه - لا يمكن الانسان أن يشكر إلا اذا كان قد انخدع بحبة مصطنعة - الفرض الذي فيه يصبح أحد الصديقين رذيلًا، لا ينبغي قطع الصداقة إلا اذا يش الصديق من إصلاحه - الفرض الذي فيه يصير أحد الصديقين فاضلاً، لا ينبغي له القطع على اطلاقه بل هو مدين دائماً بشيء. لذكرى الماضي .

§ ١ - مسألة أخرى شائكة هي معرفة ما إذا كانت علاقات الصداقة يجب أن تقطع أو أن يحتفظ بها حيناً يصبح الناس أغيار ما كانوا بعضهم نحو البعض الآخر . أم أنه لا شيء من الضرر في القطع حين يصير الناس الذين لم يكونوا ليتطابوا إلا بواسطة المنفعة أو اللذة لم يبق عندهم ما يؤتونه بعضهم بعضاً؟ لما كان هذا هو موضوع صداقتهم الوحيد كان واضحاً كل الوضوح أن يتقطع تحابهم . وكل ما يمكن أن يُستكى منه هو أن واحداً لا يجب إلا بالمنفعة أو باللذة يؤهم مع ذلك أنه يجب حبا قلبيا . وفي الواقع كما أسلفنا ذلك في البداية أن العلة الأكثر شيوعاً للفراق بين الأصدقاء هي أنهم لا يرتبطون بنيات واحدة بعينها وأنهم لم يكونوا أصدقاء بعضهم لبعض بعنوان واحد بعينه . § ٢ - وحينئذ متى انخدع أحد الاشئين وافترض أنه محبوب بالقلب ، في حين أن الآخر لم يفعل شيئاً يعطيه هذا الفهم

- الباب الثالث - في الأدب الكبير ك ٢ ب ١٩ وفي الادب الى أوريديم ك ٧ ب ١٠

§ ١ - أن تقطع أو أن يحتفظ بها - يمكن أن يرى في العمل العادى في الحياة ان هذه المسئلة هي في الواقع صعبة وكثيرة الوقوع .

- كما أسلفنا ذلك في البداية - راجع ما سبق ب ١ ف ٣ من هذا الكتاب .

لا ينبغي له أن يلوم إلا نفسه . لكن إذا اتخذ بمواربة صديقه المزعوم فله كل الحق في أن يشكو من خادعه . وقد يكون لومه أصل من اللوم الذي يوجه الى أولئك الذين يضربون العملة الزائفة ، لأن الجريمة هنا موجهة الى شيء أنفس بكثير .

§ ٣ - لكن لنفرض الحالة التي فيها عقدت العلاقة مع رجل بسبب أنه كان قد ظن طيبا وأنه بعد ذلك قد صار رذيلاً وأنه بحسب الظاهر فقط قد صار ، فهل يستمر المرء في أن يحبه ؟ أم هل لا يكون جائزاً أن يحبه أيضاً ما دام أن الانسان لا يجب بلا تمييز بل هو يجب فقط من هو طيب ؟ لأن الذي كان يراد حبه ليس شريراً ولا هو ينبغي أن يُحَب . فانه لا ينبغي حب الاشرار كما لا ينبغي مشابهمهم . على أنه معلوم أن الخليط يشبه الخليط . وحينئذ هاك هي المسئلة : هل يلزم القطع على الفور أم هل يجب التفصيل ، وأن يقطع لامع الجميع ولكن مع أولئك الذين قد صار فساد أخلاقهم منذ الآن عضالاً؟ ما دام هناك أمل في إصلاحهم فينبغي مساعدتهم على نجاة فضيلتهم بعناية تفوق العناية التي تبذل لإصلاح ثروتهم بالنسبة لأن تلك

§ ٢ - أن يلوم إلا نفسه - اذا كان الانسان متصفاً من نفسه لم يفعل إلا ذلك في أكثر الأحيان . فان الانسان في الغالب يخذع نفسه أكثر مما يخذع غيره . ولكن من الهين أن يقسو المرء على غيره أكثر من على نفسه .

- صديقه المزعوم - أضفت هذه الكلمة الأخيرة .

- العملة الزائفة - تشبهه بديع محكم .

§ ٣ - لنفرض الحالة - ليس في هذا شيء من التخيل . بل تلك مسئلة طالما وضعها كل منا لنفسه في حياته .

- ما دام هناك أمل في إصلاحهم - قيد غاية في اللطف وعمل للغاية . ولكن الصعوبة هي في صواب الحكم على ما اذا كان الصلاح الأخلاق قد أصبح محالاً تماماً أم لا .

الخدمة هي أشرف وأحق بالصدقة الحقة . في هذه الحالة لا خطأ على المرء في أن يقطع ، لأنه لم يكن هذا هو الرجل الذي أريد اتخاذه صديقا ، ومد قد تغير هكنا تغيرا تاما وأنه لم يبق بعد في الامكان نجاة برده الى ما كان فما على الانسان إلا أن يتعد عنه .

§ ٤ — افرض أيضا حالة أخرى : أن يبق أحد الصديقين ما كان ، والآخر بصيرورته أشد ميزة من الجهة الأخلاقية وصل الى أن يفوقه بكثير في الفضيلة . فهل يجب على هذا أن تستمر صداقته؟ أم هل هذا شيء غير ممكن؟ وتصير الصعوبة واضحة كل الوضوح متى كانت المسافة بين الصديقين كبيرة جدًا كما يقع في الصداقات المعقودة منذ الطفولة . فاذا بق أحدهما طفلا بعقله وقد صار الآخر رجلا مليئا بالقوة والكنفاء فكيف يمكن أن يبقيا صديقين ما دام أنهما لا تروقهما بعد الأشياء بعينها ولم يكن لأحدهما بعد ما للآخر من الأفراح والأحراج بعينها؟ لن يكون بينهما بعد تبادل الاحساسات التي بدونها لا صداقة ممكنة ما دام لم يبق بعد حيثذ وسيلة للعيشة معا بلا تكلف كما وضناه آنفا أكثر من مرة .

§ ٥ — ولكن أليس من المعاملة القاسية أن تكون معه كما لو لم يكن صديقك أبدا؟ أم ينبغي بالأولى الاحتفاظ بذكري الصداقة التي أحسها المرء في الماضي؟ كما أن

§ ٤ — افرض أيضا حالة أخرى — هذه الحالة الثانية هي أيضا واقعية .

— الصداقات المعقودة منذ الطفولة — ذلك بأن مرور الزمان في الواقع يأتي علينا فشيئا أعظم

التغيرات .

— كما وضناه آنفا أكثر من مرة — راجع ما سبقك ٨ ب ٥ ف ٦

§ ٥ — الاحتفاظ بذكري — هذا هو المقياس الحق . فلا ينبغي للانسان احتراماً لنفسه أن يعامل

صديقه كما يعامل مجرد أجنبي حتى ولو لم يعد يحترمه كما كان يفعل قبلا .

الانسان يعتقد واجبا عليه أن يكون أشدّ عطفًا على أصدقائه منه على الأجانب كذلك يجب أن يجابى بعض الشيء ذلك الماضى الذى شهد ارتباطكم إلا أن يكون القطع مع ذلك قد جاء من افراط في فساد لا يفتقر .

— فساد لا يفتقر — هذه القواعد الحكيمية تجدد ذكرى نصاب الفيناغورثيين . ففى ظهر صديق بأنه غير أهل للعبه والاحترام فانهم كانوا ينفونه من الجمعية . وقد كانوا يقيمون مشهدا كانوا يكتبون عليه اسمه الذى كان من المحرم أن يلفظ به . وكان الواجب على أرسطو أن يضيف إلى ما قال أن هذه العقوبات الواقعة على القلب هى دائما موجهة وأنها تسمى أكثر من موت الصديق .

## الباب الرابع

صداقة المرء للأغيار تأتي من محبة لنفسه - لا يمكن المرء أن يحب نفسه إلا بمقدار ما هو خير - صورة الرجل الخير - إنه مع نفسه في سلام لأنه يحمل الخير للخير لاغير - الحياة عنده كلها حلوة - علاقات الصداقة بالآثرة - صورة الشرير - ما به من عدم النظام الداخلى - شقاؤه وقسه - كرهه حياة - بنفسه لنفسه - الانتحار - مزايها الفضيلة .

١ § - إن ما بالمرء نحو أصدقائه من إحساسات المحبة التي تكوّن الصداقات الحقة يظهر أنها تستمد أصلها من إحساسات المرء نحو ذاته . فقد يعتبر المرء صديقا ذلك الذى يريد لك الخير إن ظاهرا وإن حقا ويفعله معك وهو يقصد به قصدك ليس غير . وكذلك هذا الذى لا يرغب فى حياة صديقه وسعادته إلا من أجل هذا الصديق ذاته . هذه هي على التحقيق المحبة التريهية التي تشعر بها الأمهات نحو أولادهن والتي يجدها الأصدقاء عند الصلح بعد الخصام . وقد يقال أيضا أحيانا إن الصديق هو ذلك الذى يعيش معك . والذى يتحد وإياك فى الأنواق والذى تسره مسراتك وتحزنه أحزائك ، هذه هي العاطفة التي تشاهد على الخصوص فى الأمهات ، تلك بعض الخصائص التي بها تتحد الصداقة الحقة . ٢ § - هذه هي بالضبط جميع الاحساسات التي يحسها الرجل الخبير نحو ذاته والتي يحسها أيضا الرجال الأغيار من حيث كونهم

- الباب الرابع - فى الأدب الكبير ٢ ب ١٥ وفى الأدب الى أويديم ك ٧ ب ٦

١ § - يظهر أنها تستمد أصلها - وليس معنى هذا أن الآثرة هي أساس الصداقة - هيئات . فان الصداقة فى نظر أرسطو ليست حقيقية إلا متى كانت مزهة عن الغرض . بل هو يريد أن يقول فقط ان المرء نحو صديقه من الاحساسات ما له نحو نفسه . على أن هذا التشبيه ، فيما يظهر لى ، متكلف وأن العلاقات التي يجدها المرء نحو آخر لا يمكن البتة أن تكون هي ما يجده نحو نفسه . وهذا هو الذى جعل أرسطو يتخذ صبغة مربية ليعبر بها عن فكرته .

٢ § - التي يحسها الرجل الخير - من المحال تقرير ثنائية الانسان بصورة أظهر من هذه ولو أنه

بالواسطة .

يعتقدون أنهم أختيار . لأنه يظهر ، كما أسلفت ، أن الفضيلة والانسان الفاضل يمكن  
 اتخاذها مقياسا لغيرهما . فرجل كهذا هو دائماً مع نفسه على وفاق ولا يرغب بكل  
 أجزاء نفسه إلا في الأشياء بأعيانها . إنه لا يرى إلا الخير ولا يصطنع لنفسه إلا الخير  
 أو ما يظهر له أنه الخير . وإن آية الرجل الخير هي أن يعمل الخير ليس غير . وإنه  
 يعمل لنفسه ، لأنه يعمل للمعل الذي هو فيه والذي هو خلاصة الانسان في كل  
 واحد منا . لاشك في أنه يرغب في الحياة وفي حفظ ذاته لكنه قبل كل شيء يريد  
 أن يُحيي الأصل الذي به يفكر وينجيه لأن الحياة عند الانسان الخير هي خير حق .  
 § ٣ - إذن كل منا يريد الخير لنفسه . لكن إذا صار الانسان غير ما كان وتبدل  
 طبعه فهو لا يرغب بعدئذ لهذا الشخص الجديد في كل الخيرات التي كان يتمناها  
 للآخر . لأنه إذا كان الله ذاته يملك الخير في الحال فذلك لأنه باق هو ما هو بأصله .  
 وإن المبدأ العاقل في الانسان هو أصل الشخص أو هو يظهر على الأقل أنه أصله  
 أكثر من كل ما فينا من مبدأ آخر . § ٤ - حينئذ متى اتصف انسان حقاً  
 بالفضيلة فانه يريد الاستمرار في أن يعيش مع نفسه لأنه يجد في ذلك لذة حقيقية . إن  
 ذكريات أعماله الماضية ملائمة حلاوة وآماله في أعماله المستقبلية نبيلة كذلك . وما تلك

- كما أسلفت - راجع ما سبق ك ٣ ب ٥ ف ٥

- والذي هو خلاصة الانسان - مبدأ أطلاطوني محض .

- هي خير حق - ملاحظة بعيدة القور يمكن بها في العمل الحكم على فضيلة الناس واستحقاقهم فان  
 النفس السليمة المستنيرة لانسب الحياة مهما كانت مؤلة تلك البلايا التي يلقونها فيها .

§ ٣ - إذا صار الانسان غير ما كان - وهذا ما يمكن وقوعه متى أفسدت الرذيلة القلب وسقطت

النفس عوضاً عن أن تصلح وتسمو .

§ ٤ - حينئذ متى اتصف انسان - وصف عجيب لاغتنباط الضمير فانه تحليل متقن ومحكم .

إلا إحساسات مقبولة . إن هذه الافكار الكثيرة تملأ عقله استمتاها شريفا وإنه ليرضيه أن يحتم على الخصوص لنفسه ولمساته الخاصة ولآلامه الخاصة لأن عنده اللذة والألم يتعلقان دائما بالموضوعات أعيانها ولا يتغيران بلا انقطاع من موضوع الى آخر . ليس لقلبه البتة أن ينتدم إذا كان يصح التعبير هكذا . ولما كان رجل الخير هو دائما على هذه الاستعدادات نحو ذاته ، وكان المرء نحو صديقه كما يكون نحو ذاته شخصيا باعتبار أن صديقنا هو نحن ونحن بصورة أخرى نتج من ذلك أن الصداقة توشك كثيرا أن تكون هي ما قلنا آنفا وأنه يجب أن يسمى أصدقاؤه أولئك الذين بينهم هذه الروابط المتبادلة .

§ ٥ - أما مسألة معرفة ما إذا كان يوجد أولا يوجد في الواقع حب للذات نحو الذات فاننا نتركها الآن في ناحية ونقتصر على القول أن الصداقة توجد على التحقيق كلما اجتمع شرطان أو أكثر من الشروط التي بينها وأنه متى تظرفت الصداقة أشبهت كثيرا المحبة التي يجدها المرء نحو نفسه .

§ ٦ - على أن هذه الشروط يمكن أن تظهر عند العاى من الناس بل بين الأشرار . لكن أليس أن هؤلاء لا يجعون بين هذه الشروط إلا بقدر ما تعجبهم أنفسهم

§ ٥ - حب للذات نحو الذات - هذه الظاهرة البيكولوجية هي في الحق محل لان يدش لما كل الدهش . ولكن هذا لا يمنع من أنها حقيقة . فقد رزق الانسان أن يحب نفسه هو الى قدراً أكثر شدة أو أقل كما رزق أن يفضها كما سينبه إليه أرسطو فيما يلي . وقد كان من شأن هذا الاعتبار الاخير أن ينهى المناقشة بالنسبة له .

- نتركها الآن في ناحية - لا أعلن أن أرسطو قد عاد الى هذه المسئلة وعلى الاقل في المؤلفات التي وصلت الينا منه .

§ ٦ - هذه الشروط - التعليق السابق بنفسه .

وبقدر ما يظنون أنفسهم أختياراً؟ لان هذه المحبات لا تتكون أبداً عند الناس فاسدى الأخلاق والمجرمين . § ٧ - بل يمكن أن يقال انها لا تكاد تجتمع عند الذين ليسوا أختياراً . انهم ونفوسهم دائماً في شقاق . انهم يرغبون في شيء ويريدون منه شيئاً آخر، فثلمهم كمثل الفساق الذين لا يضبطون أنفسهم سواء بسواء . فبدلاً من الأشياء التي يظهر لهم أنفسهم انها طيبة جداً يؤثرون أشياء مقبولة ليسهم لكنها مشومة عليهم . § ٨ - وآخرون على عكس ذلك يتمتعون عن عمل ما يظهر لهم أنه خير ما يؤكد منفعتهم إما جبناً وإما كسلاً . وآخرون أيضاً بعد أن كسبوا كثيراً من السيئات يرجعون على أنفسهم بالبغضاء لما كان من فساد أخلاقهم ، ترجعهم الحياة فيتهربون منها وينتهي أمرهم بالانتحار . § ٩ - ان الأشرار في مكنة من أن يبحثوا عن أناس يقضون معهم أيامهم ولكنهم قبل كل شيء يهربون من ذواتهم . فاذا خلوا الى أنفسهم لا تقدم لهم ذكرتهم الا ذكريات مؤلمة . وأما عن المستقبل فهم يحملون بمقاصد ليست أقل استحقاقاً للوم . في حين أنهم على ضد ذلك في رفاقة الغير ينسون هذه المعاني البغيضة . ولما لم يكن فيهم ما يجب لا يحسبون نحو أنفسهم عاطفة من الحب أيا كانت . ان أمثال هؤلاء لا يبحثون الى لذاتهم ولا الى الآلامهم . أنفسهم في شقاق ، ففي حين أن جزء النفس الفلاني يحزن للخرمانات

§ ٧ - عند الذين ليسوا أختياراً - فرق أرسطو بين الناس الذين ليسوا أختياراً وبين أولئك الذين هم أشرار بكل معنى الكلمة . فالصداقة ليست بمكنة حتى عند الأولين كما هي غير مكنة عند الآخرين .  
 § ٨ - وينتهي أمرهم بالانتحار - لا يكاد يوجد في التاريخ القديم ضرب من انتحار من هذا النوع . ولكنه يجب تصديق شهادة أرسطو . فان ونز الضمير قد دفع أكثر من مجرم الى الانتحار .  
 § ٩ - ان الأشرار ... - هذا التصور لضمير مجرم مضاد كل التضاد للتصور الذي سبقه وهو كئله محل للاعجاب .



التي يراه مضطرا الى معاناتها فان الجزء الآخر يتلذذ باحتمالها . وذلك من فساد الخلق .  
 فأحد هذين الاحساسين يجذب الانسان من ناحية والآخر يجذبه من الناحية الأخرى ،  
 فيمكن القول أنه على هذه الحالة مقطّع إربا . § ١٠ - لكن لما كان غير ممكن  
 أن يجتمع للره اللذة والألم معا ، كاد لا يستأخر عن أن يحزن لما أصاب من اللذة ووذ  
 لو أنه لا يكون قد ذاق هذه اللذات ، لأن الأشرار يملوهم الندم دائما على كل  
 ما يعملون . على هذا حينئذ أكرر أن الشرير لا يظهر أبدا مستعدا لحب ذاته  
 لأنه في الواقع ليس فيه شيء يُحِب . لكن اذا كانت هذه الحال النفسية هي على  
 التحقيق محزنة ومبئسة لزمه اجتناب الرذيلة بكل قواه والتشبث في حمة بأن يصير  
 فاضلا لأنه بهذا وحده يستطيع الانسان أن يميل الى حب نفسه وأن يصير صديقا  
 للأغيار .

- مقطّع إربا - مجاز محكم .

§ ١٠ - مستعدا لحب ذاته - هذا الباب كله هو على التحقيق من أجل الفصول التي كتبها أرسطو  
 وأيدها غورا . ولقد أحسن "جيفانيوس" الذي استشهد به "زيل" إذ سماه "رأسا ذهبيا" يكاد  
 يكون الهيا وهذا مدح كبير عادل .

## الباب الخامس

في العطف - أنه يختلف عن الصداقة ومن الميل - أنه يمكن أن يوجه إلى التكرات وأنه سطحي جدًا -  
التأثير الفعال للرؤية في الصداقة وفي الحب - كيف أن العطف يمكن أن يستحيل إلى الصداقة - السبب  
المادي للعطف .

§ ١ - العطف يشبه الصداقة، ولكن ليس إياها بالضبط . إنه قد يتجه حتى نحو التكرات من حيث لا يعرفون الاحساس الذي يوجه نحوهم . ليس الأمر كذلك في أمر الصداقة كما بينت فيما سبق . كذلك ليس العطف هو الميل إلى الحب لأنه خلو من القوة والرغبة وهما العلامتان اللتان يصحبان الميل عادة . § ٢ - حينئذ الميل يتكون بالعادة لكن العطف يمكن أن يكون طفرة، ومثاله التعلق بأناس يصارعون، فان من يشهدونهم يكافون يحسون نحوهم العطف ويساعدونهم على ما يتفقون دون أن يناصروهم شخصيا في المصارعة عن كسب . أكرر حينئذ أن هذا العطف هو بخائى والاحساس الذي يولده ليس إلا سطحيا . § ٣ - ذلك بأنه يظهر لى أن الصداقة كالحب تتبدى بلذة النظر لأنه إذا لم يعجب المرء رواء الشخص لا يمكنه أن يحبه . ليس معنى هذا أن المرء يقع في الحب لمجرد أن الصورة قد

- الباب الخامس - في الأدب الكبير ك ٢ ب ١٤ وفي الأدب إلى أوديم ك ٧ ب ٧ .

§ ١ - العطف - الضيق الذي يبيته أرسطو هنا دقيق جدًا ولده حق جدًا .

- فيما سبق - ر . ك ٨ ب ٢ ف ٣ .

- الميل إلى الحب - فرق دقيق أيضا ولكنه حق كما سيظهر فيما يلي .

§ ٢ - يناصروهم شخصيا - وبالنتيجة يؤتونهم دليلا على المحبة .

§ ٣ - بلذة النظر - هذه الملاحظة التي يمكن أن يجادل فيها النظر الشخصي هي ببساطة الفور جدًا .

فلا أعلن أمر أيكده أن يصير صديقا لانسان ينفض شخصه المادى .

سبته . لا يكون من الحب إلا متى أشف المرء على غيبة شخص ورغب في حضرته .

§ ٤ - حقا أن الصديقين لا يكونان صديقين إلا بعد أن يحس كلاهما بادئ الأمر بعطف نحو الآخر . لكنه لا يكفي أن يكون المرء عطف ليكون محبا . بل يقصر الأمر على أن يتمي المرء الخير لأولئك الذين يحس نحوهم العطف من غير أن يكون مع ذلك مستعدا لأن يعمل لهم أى شئ ، ولا أن يكلف نفسه لأجلهم شيئا أيا كان .

وإذن لا يكون إلا من باب المجاز أن يقال على العطف انه من الصداقة . لكن يمكن أن يقال إن العطف متى استطال مع الزمان ووصل الى أن يكون عادة صار صداقة حقة لاصداقة منفعة ولا صداقة لذة لأن العطف لا يستمد أصله من أحد هذين السببين ولا من الآخر . والواقع أن من قبل خدمة رد عطفنا مقابل المعروف الذى أسدى إليه ويكون بذلك قد أدى واجبا . لكن متى رجا المرء نجاح آخر بسبب أنه يرجو من ذلك فائدة فالظاهر أنه لا يكون به عطف على ذلك الشخص بل عطف على نفسه كما أنه لا يكون صديقا ذلك الذى تقف آخر على أمل أن يمتز لنفسه من وراء ذلك ربحا .

§ ٥ - وعلى العموم فالعطف تثيره الفضيلة واستحقاق كيفما اتفق كلما ظهر شخص لآخر بمظهر الشرف أو الشجاعة أو أى كيف من هذا القبيل كشأن المصارعين الذين ذكرتهم آنفا .

§ ٤ - لأن يعمل لهم أى شئ ، - هذا ، فإظهاره ، يناقض ما قبل آتقا مادام أن أرسطو كان يفترض أن المرء بالعطف يكون مستعدا الى أن يخوض غمار الجلال .

§ ٥ - تثيره الفضيلة - هذا أصل حق وشريف فان المرء لا يشعر بالعطف على من يحترمهم .  
- الذين ذكرتهم آنفا - فى أول هذا الباب .

## الباب السادس

في الوفاق - أنه يقرب من الصداقة - لا ينبغي أن يلتبس الوفاق بمطابقة الآراء - نتائج الوفاق الباهرة في الممالك - أنه هو الصداقة المدنية - عواقب الشقاق الوحشية - "ايتيوتل" و"بوليبس" - الوفاق يقتضى دائما أناسا أختيارا - الاضرار هم أبدا في شقاق بسبب أثرهم التي لاقيدها .

§ ١ - يظهر أن الوفاق أيضا فيه شيء من الصداقة ولذلك يلزم أن لا يلتبس بمطابقة الآراء لأن هذه المطابقة يمكن أن تكون حتى بين أناس لا يعرف بعضهم بعضا . لا يمكن أن يقال على من اتحدت أفكارهم في شيء عينه إن بينهم وفاقا . ففى علم الفلك مثلا اذا تطابقت الآراء على مسائله فذلك لا يقتضى أقل محبة . وصل ضد ذلك يقال على الممالك إنها تمتع بالوفاق متى كان الوفاق على المنافع العامة سائدا فيها . فيها يتحد الناس في الرأى ويتعاون الجميع في تنفيذ ذلك القرار المشترك .

§ ٢ - فالوفاق اذن ينطبق دائما على أفعال وعلى الخصوص الأفعال ذات الأهمية والتي يمكن أن تكون نافعة للحزبين على السواء أو نافعة لجميع المدنيين اذا كان الامر بصدد مملكة كأن يجتمع الناس فيها مثلا على أن جميع الساطات يجب أن تكون بالانتخاب أو أنه يلزم مخالفة اللقلمونيين أو أن "فيطاقوس" يجب أن تحصر

- الباب السادس - في الأدب الكبير ك ٢ ب ١٤ وفي الأدب الى أويديم ك ٧ ب ٧

§ ١ - لا يقتضى أقل محبة - التمييز في لغتنا (الفرنسية) وفي اللاتينية أسهل منه في اللغة الاغريقية لأن كلمة الوفاق تدل بذاتها على أن للقلب نصيبا في هذه العاطفة . أما في اللغة الاغريقية فالأمر على ضد ذلك لأن التفسير الاشتقاقى يرجع الى معنى العقل أو الى القطعة أكثر من رجوعه الى معنى القلب . ولذلك كان الالتباس فيها ممكنا .

§ ٢ - دائما على أفعال - هذه المبادئ عينها قد فصلت في الأدب الكبير وفي الأدب الى أويديم .

- فيطاقوس - طاعية مبتلين . راجع السياسة ك ٣ ب ٩ ف ٥ ص ١٧٧ من ترجمتى العاجلة الثانية .

السلطة في يده وأنه هو نفسه مع ذلك يقبلها . فحقى كان الأمر على ضد ذلك ورضب كل واحد من حزبي المملكة في أن يستقل بالسلطة فهناك الشقاق كما هو بين حُطَّاب الفينيقيات . لأنه لا يكفى في تحقيق الوفاق أن يتحد الحزبان نظرا في موضوع بعينه أيا كان ، بل لا بد فوق ذلك أن يحسَّ إحساسا واحدا بعينه في الظروف بعينها ومثال ذلك أن يتوافق الشعب والطبقات العليا على إعطاء السلطة للأكفاء من أهل المدينة لانه بذلك يحصل كل واحد على ما يتنى . الوفاق مفهوما على هذا النحو يصير بوجه ما صداقة مدنية كما قد قلت . لأنه حينئذ ينصبَّ على المنافع العامة وعلى جميع حاجات الحياة الاجتماعية .

§ ٣ — لكن هذا الوفاق يقتضى دائما قلوبا طيبة فالواقع أن هذه القلوب هي على وفاق مع ذواتها أولا ثم هي على وفاق بينها بالتبادل . لانها كما يقال لا يشغلها إلا الاشياء عينها . ان إرادات هذه العقول الحصيفة تبقى غير مزعزعة وليس بها مد وجزر كما في أوريف . انها لا تريد إلا الاشياء العادلة والنافعة وترغب فيها باخلاص للنعمة العامة . § ٤ — وهيات أن يكون ذلك بين الاشرار فالوفاق بينهم غير ممكن

— حُطَّاب الفينيقيات — وهما ” إيثوقل “ و” بولينيس “ ومعلوم أن موضوع القصة المعنونة بهذا الاسم هو البنض والقتال بين ابني ” أوديب “ وعنوان الرواية يحيى . من أن نساء فينيقيات هن اللواتي كتن في بسة في ” دلفوس “ يؤقن جوقة المرثمات . وهذه القصة من أشد قصص أوريفيد تأثيرا .

§ ٣ — كما في أوريف — معروف أن ظاهرة المد والجزر واضحة جدا في ” أوريف “ بين ” أوبي “ و” بيوتيا “ ويكاد يكون هذا الموضوع هو الوحيد في البحر الأبيض المتوسط حيث هذه الظاهرة محسوسة

إلا أن يكون في لحظات قصيرة جدا كما أنهم لا يستطيعون أن يكونوا أصدقاء زمانا طويلا . لانهم يرغبون في نصيب مبالغ فيه في المنافع ويأخذون أقل ما يستطيعون في المتاعب والنفقات العامة . ولما كان كل واحد منهم لا يريد إلا المنافع لذاته تلصص على جاره ووقف في وجهه وباعتبار أن المنفعة العامة لاتهم أحدا فلا تلبث أن يضحى بها . وحينئذ يقعون في الشقاق اذ يحاولون أن يكره بعضهم بعضا على رعاية العدل دون أن يريد أحدهم أن يلتزم تطبيقه على نفسه .

§ ٤ - الا أن يكون في لحظات قصيرة جدا - ملاحظة محكمة على رغم ظواهرها . وان أرسطو ليدعها بحجج تؤيدها تجربة الحياة .

## الباب السابع

في النعم - المنعم يجب على العموم أكثر من المنعم عليه - الايضاحات الباطلة لهذا الفعل الغريب -  
 المقارنة السية للديون - "ايبشارم" - ايضاح أرسطوطاليس الخاص - حب الفنانين لصنعتهم حب  
 الشراء لأشعارهم - المنعم عليه هو بوجه ما صنعة المنعم - اللذة الفاعلة أعلى من اللذة المضطمة - يتم  
 المرء بما يصنع من الخير - المرء يزيد حبه لما كلفه من التعب - حنو الأم البالغ على أولادها .

§ ١ - يظهر على المنعمين على وجه العموم أنهم يحبون من أحسنوا إليهم أكثر مما يجب أولئك الذين قبلوا العرف من أسدوه إليهم . هذا الفارق تظهر عليه المخالفة لكل معقول ، لذلك بحث في أسبابه . فالرأى الاكثر شيوعا هو أن الآخرين بوجه ما مديونون والاولين هم دائئون . حيثئذ كما أنه في شأن الديون قد يتمنى المديونون مع الارتياح أن من أقرضهم لن يكونوا بعد . وأن المقرضين على ضد ذلك يذهبون إلى حد أن يشغلوا أنفسهم مع العناية بأمر مدينتهم ، كذلك أيضا أولئك الذين أسدوا معروفًا يودون لو يعيش مدينتهم بهذا المعروف حتى يعرفوا لهم الجميل يوما على المعروف الذي قبلوه ، في حين أن الآخرين قليلا ما يفكرون فيما يجب عليهم لهم من المقابل . وقد لا يفوت "ايبشارم" أن يقول إن أولئك الذين يعبرون هذا

- الباب السابع - في الأدب الكبير ك ٢ ب ١٣ وفي الأدب الى أريديم ك ٧ ب ٨

§ ١ - يظهر على المنعمين على وجه العموم - بهذا العموم يظهر أن ملاحظة أرسطو حقيقية . وان الاعتراف بالجميل شيء نادر .

- يعرفوا لهم الجميل يوما - هذا السبب ليس هو الحسن وان أرسطو سيدي أسبابا أحسن منه فيما على ، فان من غير العادى أنت سيدي المرء معروفًا الى الناس وهو يجب لذلك حسابا لمنفعة الشخصية . بل القالب أن سيدي هذا المعروف بدافع العطف وطيبة القلب .

- "ايبشارم" - لا يعرف فيما خلا هذا الموضوع حكم ايبشارم هذا . وربما كان مجرد أسلوب جملة ينقده أرسطو على هذا الشاعر .

التعبير "ياخذون الامر من جهته السيئة" . ولكنه مطابق للضعف الانساني لان الناس في العادة قلما يدركون النعم ويؤثرون أن يقبلوا المعروف على أن يصنعوه .

§ ٢ - أما أنا فيظهر لي أن العلة هنا أدخل في باب الطبيعي وأنها ليس بينها وبين ما يجري في شأن الديون أقل رابطة . بدنيا ليس بالدائنين أدنى محبة لمدينهم ، فاذا رغبوا في أن يروههم قادرين على عمالهم فذلك في رقبة السداد الذي يتظرونه . ولكن على ضد ذلك أولئك الذين أسدوا المعروف يحبون ويعزون مدينهم به ولو كان هؤلاء لا يتفهمون شيئا في الحال وليسوا على أن ينفخوا قادرين . § ٣ - هذا هو بالضبط ذلك الإحساس عينه الذي يحسه الفنانون نحو صناعاتهم . فليس ولا واحد منهم لا يجب صنيع يده الخاص أكثر من أن يحبه صنيعه إن اتفق أنه اتعش وحيي . هذه المشاهدة بارزة على الخصوص في الشعراء ، فإنهم يفتنون بمؤلفاتهم الخاصة ويعزونها كما لو كانت أولادهم . § ٤ - هذا هو بالضبط حال المنعمين . فان الشخص الذي أنعموا عليه هو صنيعتهم فهم يحبونه أكثر من أن يحب الصنعة من اصطنعه . والعلة في ذلك بسيطة . ذلك بأن الحياة أى الكون بالنسبة لكل من يتمتع به شيء أفضل من سائر الأشياء ، شيء عزيز جدا . ونحن لا نكون لنا إلا

§ ٢ - أدخل في باب الطبيعي - لأرسطو الحق كله في ذلك . فان المرء يفعل عادة في هذه الأحوال بدافع الطبع ويلاتر .

§ ٣ - الفنانون نحو صناعاتهم - إيضاح ليس بدنيا فقط بل هو غاية في الناعة .

- بارزة على الخصوص في الشعراء - لأن مؤلفاتهم صوغ الكلام والأشعار .

§ ٤ - حال المنعمين - ربما كانت الإيضاح دقيقا بعض الشيء . ولكنه حق . فان رؤية المدين

بالمرء أو ذكراه تذكرك العمل الصالح الذي أتته فترضي عن نفسك بما سببه وتحميه إذ تحب نفسك .



بالعمل أى من حيث إننا نعيش ونعمل . فمن يُخلق خلقا فهو على وجه ما كائن بعمله ذاته . فهو يجب إذن صنيعه لأنه يجب أيضا أن يكون ، وهذا إحساس طبيعى جدا . لان ما ليس هو الا بالقوة يظهره الصنيع ويجعله بالفعل . § ٥ - زد على هذا فيما يتعلق بالفعل أن فيه شيئا من النبيل والجميل بالنسبة للنعم بحيث إنه يتمتع به فى موضوع هذا الفعل . لكنه فى الوقت عينه لا شئ من الجميل ، بالنسبة للنعم عليه ، فيمن يسدى إليه المعروف . وليس فيه على الاكثر إلا النافع أى ما هو أقل قبولاً عند النفس بكثير وأقل استحقاقاً لأن يُحَبَّ . § ٦ - إنما الفعل الحالى هو الذى يجعل لنا لذة ، وفى المستقبل إنما هو الرجاء ، وفى الماضى إنما هو الذكرى . لكن اللذة الأكثر حدة بلا معارضة هى العمل هى الحالى الذى هو بلا شك حقيق كذلك بأن يحبه المرء . وعلى هذا إذن فالصنيع يبقى بالنسبة لمن اصطنعه لأن الجميل باق ، فى حين أن النافع عما قريب زائل بالنسبة لمن قبل النعمة . وذكرى الأشياء الجميلة التى يصنعها المرء مستطابة جدا . ولكن ذكرى الأشياء النافعة التى استفاد المرء منها قد لا تكون البتة وقد تكون ولكن على قدر قليل بلا شك . ذلك بأن المرء إنما يرغب فى الاشياء بانتظارها والرجاء فيها ولكن الحب يكاد يكون فعلا وانتاجا ، فكون المرء محبوا ليس الا احتمالا وقبولا . وبالنتيجة فالحب والتأنج التى يستتبعها تكون من جهة من هم أفضل أثرا . § ٧ - يلزم أن يلاحظ فوق ذلك أن الانسان يتعلق دائما أكثر بما كلفه عناء . وعلى هذا مثلا أولئك الذين قد كسبوا ثروتهم بأيديهم يقدر ونها

§ ٥ - زد على هذا - هذا السبب الجديد هو أقطع فى الدليل .

§ ٦ - إنما الفعل الحالى - زدت الكلمة الثانية وصفا مفسرا للاولى .

§ ٧ - يلزم أن يلاحظ فوق ذلك - هذا السبب الأخير ولوائه أدق من سوابقه إلا أنه ليس أقل

منها فى صحته ومطابقتها للواقع .

قدرها أكثر من أولئك الذين تلقوها بالإرث. وقبول نعمة شيء بالبدئية لا يستدعي البتة مجهودا شاقا في حين أن إسدامها يكلف في الغالب مجهودا كبيرا. من أجل ذلك كان حب الوالدات لأولادهن أزيد : فان اشتراكهن في النسل قد كان من المشقة بمكان وإنهنّ يعلمن حق العلم أن أولادهنّ ملك لهنّ . وهذا بلا شك هو أيضا احساس المنعمين نحو المنعم عليهم .

— حب الوالدات لأولادهنّ أزيد — ملاحظة حقة جدا يمكن تحقيقها بما يصيب العائلات من المصائب القاسية التي تقع عليها غالب الأحيان .

— يعلمن حق العلم — ليست هذه الاحالة استثنائية . فان الجارى في العادة على الأكثر هو أن الأبوة ليست محلا للشك . والحق هو أن الأمهات قد أصابهن من الألم أكثر بكثير سواء أكان ذلك في الحمل والوضع أم بعد الولادة . وإن صنوف العناية التي يقمن بها في سنيها الأولى تأخذهن بالتعلق بنا أكثر من الولادة نفسها .

## الباب الثامن

في الأثرة أو حب الذات - الشرير لا يفكر إلا في نفسه - الخير لا يفكر إلا في أن يحسن الفعل  
بصرف النظر عن منفعة الخاصة - السفطة لتهير الأثرة - يلزم التفصيل فيما يعنى بهذه الكلمة - الأثرة  
المدمومة والعامية - الأثرة التي تنحصر في أن يكون المرء أفضل وأزهر من جميع الناس هي ممدوحة جدًا -  
إخلاص المرء لأصدقائه ولوطنه - إحضار الثروة - الشهوة العالية في الخير وفي المجد .

§ ١ - لقد وضعوا مشكلة العلم بما إذا كان يصح أن يحب الإنسان نفسه إيثارا  
لما على بقية الأغيار . أم إذا كان الأحسن هو حب الغير . لأنه يلام عادة أولئك  
الذين يفلون في حب أنفسهم ويسمون أنانيين كأنما يراد إهمالهم من هذا الإفراط .  
والواقع أن الشرير لا يظهر أنه يعمل البتة إلا موجهها عمله نحو ذاته وحده . وكلما  
فسد اشتدت هذه الرذيلة في نفسه . كذلك يعاب عليه أنه لا يعمل عملاً أياً كان  
خارجاً عما يمس شخصياً وعلى ضد ذلك الرجل الصالح لا يعمل إلا للخير، وكلما زاد  
صلاحه قصر عمله على الفعل للخير فهو نساء لمنفعته الخاصة في جانب منفعة صديقه .  
§ ٢ - لكنه يجاب على ذلك : أن الواقعيات تناقض كل هذه النظريات

- الباب الثامن - في الأدب الكبير ٢ ب ١٥ وفي الأدب الى أويديم ك ٧ ب ٦

§ ١ - لقد وضعوا مشكلة العلم - ليس ها البتة تحلص وسهولة انتقال بين هذا الموضوع الجديد  
والموضوعات التي تقدمته .

- أم إذا كان الأحسن هو حب الغير - يرى من ذلك أن الفلسفة منذ زمان طويل قد كانت أحست  
حب القريب .

- الشرير - إذن فحب الذات والرذيلة شيء واحد .

- في جانب منفعة صديقه - في هذا تضيق لدائرة الحب وفضل الخير إلى حد لا ينبغي . وإن المبدأ  
الذي يضعه أرسطو نفسه يذهب إلى أبعد من ذلك بكثير .

§ ٢ - لكنه يجاب على ذلك - أن ما يلي هو اعتراض سيغلله أرسطو فيها بعد . وقد رأيت واجباً  
على أن أضبط العبارة ضبطاً شافياً لم يكن في نص المتن .

الخاصة بالآخرة وهذا ليس صعب الفهم . على هذا ففعل اتفاق أنه يجب عليك أن تحب ذلك الذى هو أحسن صديق ، وأن أحسن صديق هو ذلك الذى يريد باخلاص خير صديقه لأجل هذا الصديق نفسه حتى ولو لم يعلم ذلك أحد فى الدنيا . وتلك على الخصوص هى الشروط التى يجب على المرء أن يقوم بها نحو ذاته كما يجب عليه أن يقوم فى هذا الصدد بجميع الشروط الأخرى التى يتحدثون بها عادة الصديق الحق . لانتا قد قررنا أن جميع إحساسات الصداقة تبدأ أولاً من الفرد لأجل أن تنتشر منه فى الآخرين . والأمثال نفسها متفقة معنا هنا ويمكننى أن أورد منها : ” روح واحد — بين الاصدقاء كل شئ مشاع — الصداقة هى المساواة — الركبة أقرب من الساق . “ كل هذه التمايز توضع على الخصوص علاقات الشخص مع نفسه . على هذا حينئذ يكون الشخص هو صديق نفسه وأشد صداقة لها منه لأى<sup>٣</sup> كان . ونفسه على الخصوص هى التى يجب عليه أن يحبها .

من بين هذين الحليين المختلفين يُسأل بحق عما هو الحل الذى يجب اتباعه متى كانت الثقة بهما متساوية .

— قد قررنا — راجع ب ٤ ف ١  
 — تبدأ أولاً من الفرد — بمعنى أنه يلزم أن الفرد يمكنه بدياً أن يحب نفسه ويحترمها لئى يستطيع أن يحب الأغير .  
 — والأمثال — إن أرسطو يعلق على العموم كثيراً من الأهمية بالامثال . ويقلد له أن يتخذها حجة .  
 فانها عنده ” حكمة الامم “ .

— من بين هذين الحليين المختلفين — وسأخذ أرسطو بأولها وهو الذى يدعو الى التنزه عن الغرض  
 — الثقة بهما متساوية — فى هذا علو ، فان العقل يدفعنا الى حب الغير أكثر من حب الذات . يلزم المرء أن يحب نفسه الى حد ما . ولكن أن يتبع المرء نفسه بأنه يلزمه أن يحب نفسه ليس غير أو حتى أكثر من كل من عداه فذلك لا يأتى إلا بواسطة القسطة .

§ ٣ - ربما يكفى تقسيم هذه التحقيقات وتبيين النصيب الذى يحويه كل منها من الحق ونوع الحق . فاذا نحن وضحنا ما ذا يعنى بالأناية على المعنيين اللذين تحمل عليهما هذه الكلمة ، وضع لنا وجه الصواب فى هذه المسئلة .

§ ٤ - فن جهة حينما يراد جعل هذا اللفظ لفظ توبيخ وشم يسمى أنانيين أولئك الذين يختصون أنفسهم بأحسن نصيب فى الأموال وفى الكرامات وفى اللذات البدنية . لأن العامى له فى كل ذلك أشد الرغبات . ولما أن الناس سرعان ما يقبلون على هذه الخيرات التى يعتقدونها أنفس الخيرات كانت هذه الخيرات محل أشد المنازعات . والناس الذين يتنازعونها بهذه الحدة لا يفكرون إلا فى ارضاء رغباتهم وشهواتهم وعلى العموم الجزء غير العاقل من أرواحهم . كذلك يسلك عامى الناس وتكون تسمية " الأنانيين " آتية من أخلاق العامى التى هى مدعاة للأسف . فيكون إذن حقا أن تلام الأثرة محمولة على هذا المعنى .

§ ٥ - لا يمكن أن ينكر أن اسم الأنانيين يطلق غالب الاحيان على الناس الذين يشمون من جميع هذه الاستمتاع الدينية ولا يفكرون إلا فى أنفسهم . لكن اذا كان انسان لا يبحث البتة إلا على اتباع طريق العدل أكثر من أى شىء كان ويتعاطى الحكمة أو أية فضيلة أخرى على درجة قصوى ، وبالاختصار لا يختص نفسه إلا بالعمل

§ ٣ - النصيب ... من الحق ونوع الحق - نهج حكم جدا طالما اتجه أرسطو .

§ ٤ - العامى ... أشد الرغبات - يرى أن الفيلسوف لم يأبه بكل هذه الخيرات الدنيا

§ ٥ - اذا كان انسان - تمييز عميق وبسيط معا . فان الأناية تتميز على الخصوص بالفرض الذى يرى اليه الشخص . فاذا كان الفرض ساميا ، اذا كان الفرض شريفا وعظيما اتمدت الأناية . فإخذ حب الذات من ثم اسما آخر

لوجه الخير فيكون من المستحيل أن يسمى أنانيا وأن يلام على ذلك . ٦٤ - ومع ذلك فإن ذاك الانسان هو، فيما يظهر، أشد أثره من الآخريين ما دام يسند إليها أحسن الأشياء وأجملها ولا يتمتع إلا بالجزء الأعلى لنفسه بأن يطيع كل أوامره مع الخضوع . وكما أن الجزء الأهم في المدينة يشبه أن يكون في السياسة هو المملكة نفسها أو هو، في نظم آخر من الأشياء، يعتبر أنه المؤلف للجموع بتمامه . كذلك أيضا بالنسبة للانسان . فإنه يجب على الخصوص أن يعتبر محبا لذاته ذلك الذي يجب في نفسه ذلك المبدأ الحاكم ولا يبحث إلا على إرضائه . ولئن سمي معتدلا الانسان الذي يضبط نفسه وغير معتدل هذا الذي لا يضبطها ؛ على حسب ما يكون العقل حاكما أو غير حاكم فذلك بأن العقل، على ما يظهر، هو على الدوام متحد مع الشخص نفسه . ومن أجل ذلك أيضا تكون الأفعال التي يظهر أنها أكثر شخصية وأدخل في الإرادية هي تلك التي يأتيها المرء تحت تأثير عقله . ومن الواضح تماما أن هذا المبدأ الأعلى هو المقوم الأصلي للشخص، وأن الانسان الخير يجب إشارته عما عداه . فيلزم إذن القول على هذا بأنه أشد الناس أنانية . ولكن على معنى يخالف المعنى الذي به يكون هذا الاسم شتما جده المخالفة . هذه الأثرة الشريفة تعلق الأثرة العامية بمقدار ما تعلق العيشة على مقتضى العقل العيشة على مقتضى الشهوة، وكما تعلق الرغبة في الخير الرغبة فيما يظهر أنه نافع .

٦٥ - فيما يظهر أشد أثره - ربما تكون تسمية هذه القلوب الشريفة أنانية من باب الجواب على

تعق دقيق يعمق دقيق مثله .

- المقوم الأصل للشخص - راجع ما سبق ك ١ ب ٤ ف ٤

- العيشة على مقتضى العقل - مبدأ أفلاطون يكره أرسطو . وعليه بنت الرواقية بعد ذلك كل

منها الأخلاق .

٧ § — على هذا حينئذ فكل الناس يُرحب بأولئك الذين لا يبحثون على العُلُوفوق أمثالهم إلا بتعاطى الخير ويمدحهم . فلو كان الناس جميعا لا يتراحمون إلا على الفضيلة وحدها ويمجدون أنفسهم في عمل ما هو الأجل لرأت الطائفة كلها جميع حاجاتها مقضية ولو جد كل امرئ بخصوصه أكبر الخيرات عنده ما دام أن الفضيلة هي أنفس الخيرات . حينئذ قد يمكن الوصول الى هذه النتيجة المزدوجة : فن جهة، أن رجل الخير يجب أن يكون أنانيا لأنه بعمل الخير يكسب أيضا ربما شخصيا عظيما ويُفضل في الوقت عينه على الآخرين . ومن جهة أخرى أن الشرير ليس أنانيا لأنه لا يزيد على أن يضر نفسه وقريبه باتباعه شهواته الرديئة . ٨ § — وبالتبع يكون عند الشرير خلف عميق بين ما يجب عليه أن يعمل وبين ما يعمل، في حين أن الرجل الفاضل لا يعمل إلا ما يلزم عمله لأن كل عقل يختار دائما ما هو الأحسن له . ورجل الخير لا يطيع إلا الذكاء والعقل .

٧ § — الطائفة كلها — أو الجمعبة، وقد آثرت الاحتفاظ بالكفة نفسها التي استعملها أرسطو . ومع ذلك فن البين أن النظرية الاجتماعية تكون محلولة اذا كانت كما بينه أرسطو . فان الصلاح الكامل للأفراد يصير المحلومة معصومة من الزلل تقريبا . وهذا هو ما يبين أهمية التربية التي تشكل الأشخاص الذين هم أهل المدينة في المستقبل . غير أن الجمعيات الحاضرة لا تزال بعيدة جد البعد عن هذا المثل الأعلى اذا كانت قد أصبحت أقرب اليه من الجمعيات القديمة .

— هذه النتيجة المزدوجة — ولو أن هذه النتائج من المشكلات إلا أنها صادقة اذا سلم بالمبادئ التي يظنها أرسطو .

٨ § — خلف عميق — راجع ما سبق ب ٤ ف ٩ .

— لأن كل عقل — يظهر أن أرسطو، من حيث لا يشمر، يحق نظرية أفلاطون وسقراط وهي أن الرذيلة هي دائما مسببة على الجهل واذن تكون لا إرادية .

٩ § - وهذا لا يمنع من أن الرجل الفاضل يعمل كثيرا من الأشياء لأصدقائه ولوطنه ولو كلفه ذلك فقدان الحياة . انه يهمل أمر الأموال والكرامات وعلى جملة من القول كل هذه الخيرات التي يتنازع فيها العامة غير مستبق لنفسه إلا شرف عمل الخير . إنه يفضل كثيرا استماتا حادا ولو لم يدم إلا بعض لحظات على استمتاع بارد يبقى زمانا أطول . يؤثر أن يعيش في المجد سنة واحدة على أن يعيش في الخمول ستين عديدة . يؤثر عملا واحدا جميلا وعظيما على طائفة من الأعمال العامة . ذلك هو بلا شك ما يدفع أولئك الرجال الكرام الى أن يضحوا بحياتهم عند ما يلزم . إنهم يستبقون لأنفسهم أشرف نصيب وأجمله وينزلون عن ثروتهم مع الارتياح اذا كان نراهم يمكن أن يغني أصدقائهم . فالصديق الثروة وأما هو فله الشرف وبذلك هو يختص نفسه بخير أعظم مائة مرة . § ١٠ - ومن باب أولى يكون شأنه كذلك بالنسبة للكرامات وللسلطان . فان رجل الخير يترك كل ذلك الى صديقه لأن هذه النزاهة هي وحدها في عينه الجميلة والجديرة بالثناء . والواقع أن الناس لا يحطون إذ يعتبرون فاضلا ذلك الذي يختار الشرف والخير على سائر ما عداهما . بل قد يذهب رجل الخير الى حد أن يترك لصديقه مجد الاقدام على الفعل . وإن من

٩ § - وهذا لا يمنع - تصور شريف للرجل البطل .

- يعيش في المجد سنة واحدة - هذا هو "أشيل" هو ميروس . راجع في الإلياذة (المن ٩ البيت

٤١٠ وما بعده) ما يقوله البطل عن نفسه ومن أمه .

١٠ § - الى صديقه - بل للاغيار أيضا مادام أن هذه ليست هي الخيرات التي بينها .

- يترك لصديقه مجد الاقدام على الفعل - هذا تزه رقيق ونادر . ومن غير الممكن أن تذهب الصداقة

الى أكثر من هذا الحد متى كان الشيء الماروك مهما جدا .



الأحوال ما فيه قد يكون أجمل بالمرء أن يجعل صديقه يفعل شيئا من ان يباشره هو بالذات .

§ ١١ - وعلى هذا حينئذ في جميع الأعمال المدوحة يظهر أن الرجل الفاضل يأخذ لنفسه النصيب الأوفى من الخير . وإني أكرر أنه هكنا يلزم المرء أن يعرف أن يكون أنانيا . وأنه لا ينبغي للمرء أن يكون أنانيا كما يكونه الناس على العموم .

§ - ١١ أن يعرف أن يكون أنانيا - قاعدة مجيبة ولكنها لا تشمل إلا أفضا نادرة .

## الباب التاسع

هل بالمرء حاجة الى الأصدقاء وهو في السعادة؟ - أدلة على وجوه مختلفة - هل المرء في الشقاء أشد حاجة الى الأصدقاء منه في السعادة؟ الرجل السعيد لا يستطيع العزلة، وإن به حاجة الى أن يعمل الخير لأصدقائه وأن يرى أعمالهم الفاضلة - "الاستشهاد بتيو غنيس" - إن من الفضيلة التأمل في الأعمال الفاضلة - أن يحس المرء أنه يعمل ويعيش في أصحابه، تلك هي لذة قوية، وإن المرء لا يدركها إلا في الخلطة النامة - الرجل السعيد يجب أن يكون له أصدقاء فضلا عنه .

§ ١ - يرفعون أيضا مسألة أخرى ويتساءلون عما إذا كان المرء وهو سعيد بحاجة الى الأصدقاء أم أنه لا حاجة به اليهم . والواقع أنه يقال : ما حاجة الناس السعداء على الاطلاق والمستقلين الى الصداقة . اذ دام أن لهم كل الخيرات وأنهم لاكتفائهم بأنفسهم ليس لهم بعد من حاجة يسدونها . في حين أن الصديق الذي هو لنا كأفستنا يجب أن يؤتينا ما لا نستطيع أن نحصله بأنفسنا . وتلك كانت فكرة الشاعر إذ قال

” إذا كان الله في عونك فما حاجتك بالأصدقاء “

ومن جهة أخرى متى حُجى المرء السعيد جميع الخيرات فمن السخف الصريح أن لا يحب الأصدقاء لأن هذا، فيما يظهر، أنفس الخيرات الخارجية . أزيد على هذا أنه إذا كانت الصداقة تتحصر في اسداء صنوف المعروف أكثر منها في قبولها

- الباب التاسع - في الأدب الكبير ك ٤ ب ١٧ وفي الأدب ال ارديم ك ٧ ب ١٢

§ ١ - يرضون أيضا مسألة أخرى - دون أن تكون هذه المسألة دقيقة كبعض المسائل السابقة فانها، فيما يظهر، ليست بحيرة كثيرا . بل القلب يجب عليها فورا كما يجب عليها الفيلسوف بعد مناقشة طويلة .

- الشاعر - هو "أوريقيد" في مأساة "أوريسيت" البيت ٦٦٧ من طبعة فيرمين ديدر .

- أن لا يحب الأصدقاء - ان معنى السعادة يشمل في الواقع بالضرورة معنى الميل والحب . والالما سدت الحاجة الأذخل في الطبع والأشد مشروعية .

وكان نشر المرء البر حواليه هو خاصة الفضيلة والرجل الفاضل وكان أولى بالمرء أن يبر بأصدقائه من أن يبر بالأجانب فيتج من هذا أن يكون رجل الخير في حاجة الى الناس الذين يمكن أن يتقبلوا معروفة . من أجل ذلك يتساءلون أيضا عما اذا كان المرء في أى الحالين أحوج الى الأصدقاء أفي السعادة أم في الشقاء . لأنه اذا كان الانسان في الشقاء محتاجا الى الناس الذين يساعدونه فان الانسان السعيد لا حاجة به الى الناس الذين يسدى اليهم المعروف . § ٢ - وعندى أن من السخف جعل الرجل السعيد متفردا بمعزل عن سائر الناس . من ذا الذى يريد أن يملك جميع خيرات الدنيا على شريطة أن لا يستعملها فيها الا لنفسه وحده ؟ الانسان موجود اجتماعى وقد جعلته الطبيعة ليعيش مع أمثاله وهذا القانون ينطبق أيضا على الانسان السعيد . لأن لديه كل الخيرات التي يمكن أن تؤتيها الطبيعة . ولما كان من البديهي أن الأولى بالمرء أن يعيش مع الأصدقاء والناس الممتازين من أن يعيش مع الأجانب أو مع العامى كان الرجل السعيد في حاجة الى الأصدقاء بالضرورة .

§ ٣ - حيثئذ ما معنى الرأى الأول الذى ذكرناه؟ وكيف يكون فيه شيء من الحق ؟ ألأن العامة يرون أن الأصدقاء أناس نافعون ؟ وأنه من أجل ذلك لا حاجة بالانسان السعيد الى كل هذه المساعدات مادام المفروض أن لديه جميع

- من أجل ذلك يتساءلون أيضا - مسألة أهم من الأخرى .

§ ٢ - الانسان موجود اجتماعى - راجع السيامة ك ١ ب ١ ف ٩ إن أرسطو من بين جميع الفلاسفة القدماء هو الذى ألح في هذا المبدأ الأساسى الذى نازع فيه " هوبس " فيما بعد على رغم تعاليم العقل وتعاليم المسيحية .

§ ٣ - الذى ذكرناه - في أول هذا الباب .

الخيرات؟ بل لا يدري ماذا يصنع بالأصدقاء وبرقاء اللذة أو بالأقل: لا يكون له بهم إلا حاجة ضئيلة مادامت حياته، لأنها ملائمة كمال الملائمة، في غنى عن جميع اللذات التي يجلبها الأغيار. فان لم يكن به حاجة الى أصدقاء من هذا القبيل فذلك لأنه حقاً لا حاجة له بأصدقاء من أى قبيل كان. § ٤ - لكن هذا التذليل ربما لا يكون صحيحاً. فقد قيل في أول هذا المؤلف إن السعادة هي نوع من الفعل، ومن المفهوم بلا عناء أن الفعل يأتي ويقع على التوالي، غير أنه بوجه ما لا يوجد على حالة خاصة للإنسان. فإذا كانت السعادة تتحصر في أن يعيش المرء ويفعل ففعل رجل الخير طيب ومقبول في ذاته كما قد بينته فيما سلف. § ٥ - وفوق ذلك فان ما هو خاص بنا ومألوف لنا يؤتينا دائماً أحلى الاحساسات وإنما نستطيع أن نرى الأغيار ونلاحظ أفعالهم أكثر من أننا نستطيع أن نلاحظ أفعالنا ونرى أنفسنا، وبالنتيجة أفعال الناس الفضلاء متى كانوا أصدقاء يجب أن تكون مقبولة جداً القبول لدى القلوب الشريفة مادام الصديقان حينئذ يذوقان التمتع الذي هو أكثر ملاءمة لطبعهما. أولئك إذن هم الأصدقاء الذين يحتاج اليهم الرجل السعيد مادام أنه يريد أن يشهد الأعمال الجميلة والمألوفة لدى طبعه الخاص. وتلك هي أعمال الرجل الفاضل متى كان صديقاً.

§ ٦ - ومن جهة أخرى يقبلون أن الرجل السعيد يجب أن يعيش عيشة

§ ٤ - في أول هذا المؤلف - ك ١ ب ٦ ف ٨

- كما قد بينته فيما سلف - المرجع ذاته -

§ ٥ - وفوق ذلك فان ما هو خاص بنا - هذا الايضاح حق وإن كان دقيقاً. فان المرء يحس

بجدة الخير الذي يفعله هو الى حد أنه لا حاجة له للتأمل فيه ويتعرف وقته عند الغير. والحق هو أن الإنسان يجب أن يرى أصدقاءه يفعلون الخير ويفرح لذلك ويزيده هذا العمل اعتداداً بهم واحتراماً لهم.

مقبولة ولكن الحياة ثقيلة على المعتزل . ليس من السهل على المرء أن يعمل على الدوام بنفسه وحده . بل أرواح من هذا أن يعمل بالأغيار وللأغيار، فاذا العمل الذى هو الى هذا القدر مقبول بذاته يصير أكثر استمرارا وهذا هو ما يجب أن يطلبه الرجل السعيد . الرجل الفاضل من حيث هو فاضل يتدب بأعمال الفضيلة ويكره خطايا الرذيلة ، أشبه بالموسيقار الذى يرتاح للنفثات الجميلة وتفيظه الرديئة . § ٧ - على أن من طرق المرون على الفضيلة أن يعيش المرء مع ناس أختيار كما نبه اليه " تيوغنيس " . ولو اعتبرنا الأمر على وجه أدخل فى الطبيعى لكان من الواضح أن الصديق الفاضل هو النخبة الطبيعية التى ينتخبها الانسان الفاضل حتما . أكرر أن ذلك هو لأن ما هو طيب بطبعه هو طيب ومقبول لدى الرجل الفاضل . والحياة تتعين فى الحيوانات بما لديها من ملكة الحس أو قوته . وفى الانسان تتعين بملكة الحس وبملكة التفكير معا . لكن القوة تنتهى دائما بالفعل . والمهم هو فى الفعل . حينئذ يظهر أن الحياة تتحصر أصلا فى الاحساس أو التفكير . والحياة هى فى ذاتها شىء طيب ومقبول . لأنها شىء محدود ومعين وكل ما هو معين هو من طبيعة الخير . وفوق ذلك ما هو طيب بطبعه هو أيضا طيب بالنسبة للانسان الفاضل . ومن أجل ذلك يمكن أن يقال إن هذا يجب أن يطيب على السواء لسائر الناس . § ٨ - غير أنه

§ ٦ - ثقيلة على المعتزل - دليل فى غاية القوة . فان العزلة ضد الطبع الاجتماعى للانسان .

§ ٧ - تيوغنيس - راجع أحكام تيوغنيس البيت ٣١ من طبعة "يرنك" .

- أدخل فى الطبيعى ... الطبيعية - هذا التكرير هو فى المتن .

- أكرر - راجع ماستق فى هذا الباب ف ٥ وفى ك ٣ ب ٥ ف ٥

- من ملكة الحس - راجع كتاب الروح ك ٢ ب ٥ وما بعده ص ١٩٨ من ترجمتى .

- لسائر الناس - لأن الفضيلة والانسان الفاضل يمكن أن يتخذ مقياسا لسائر ما عداها . راجع

لا ينبغي أن يُتخذ هنا مثلا حياة رديئة وفاسدة ولا حياة قضيت في الآلام . لأن حياة كهذه هي غير محددة كالعناصر التي ألفتها سواء بسواء . وهذا سيفهم بأجل من ذلك فيما سنقوله بعد على الأمل . § ٩ - تقول مرة أخرى إن الحياة وحدها هي طيبة ومقبولة . وما يثبت ذلك هو أن كل الناس يجد فيها محاسن وعلى الأخص الناس الفضلاء والمحظوظون . لأن الحياة أكثر ما تكون مرغوبا فيها لديهم ، وحيثهم هي أسعد عيشة بلا نزاع . لكن من يرى يحس أنه يرى ، ومن يسمع يحس أنه يسمع ، ومن يمشی يحس أنه يمشی ، وكذلك الحال في سائر الحالات . إن فينا شيئا يحس فعلنا انلخاص بحيث إننا نستطيع أن نحس أننا نحس وأن نفكر أننا نفكر . لكن أن نحس أننا نحس أو أن نحس أننا نفكر هو الاحساس بأننا كائنون مادام أننا قد رأينا أن الكون إنما هو إحساس أو تفكير . ولأن يحس المرء أنه يحيا فذلك أحد الأبياء المقبولة في ذاتها ، لأن الحياة هي بالطبع طيبة . وأن يحس المرء في نفسه الخير الذي يملكه هو نفسه تلك لذة حقة . وعلى هذا تكون الحياة عزيزة على كل الناس لكن بالأخص على أهل الخير لأن الحياة بالنسبة لهم خير ولذة في آن واحد . وبهذا وحده أنهم يشعرون بالخير لذاته ويمجدون من ذلك لذة عميقة . § ١٠ - لكن ما هو الانسان

§ ٨ - غير محددة - لأنه يمكن أن يوجد ألف وجه لكون المرء شقيا ولكنه لا يوجد إلا وجه واحد لكونه سعيدا .

- بعد على الأمل - راجع ماسيجي . ك ١٠

§ ٩ - الحياة وحدها - هذه المعاني بأعيانها قد ذكرت في السياسة ك ٣ ب ٤ ف ٢ ص ١٤٣ من ترجمتي الطبعة الثانية .

- قد رأينا - راجع ماسيجي ف ٧ هذه هي الكيفية المثل لتقدير الحياة ولا يمكن أن يقال الآن خير منها .

الفاضل تلقاء نفسه هو أيضا تلقاء صديقه ما دام أن صديقه ليس إلا نفسه  
مكررة. إذن بقدر ما يجب كل امرئ وجوده الخاص ويتمناه يتمنى وجود صديقه،  
لكننا قلنا إنه إذا أحب المرء الكون فذلك لأنه يحس أن الكون الذى هو فينا هو  
طيب . وهذا الاحساس هو فى ذاته مملوء بالحلاوة . يلزم حينئذ أيضا الشعور  
بوجود الصديق وبكونه . وهذا ليس ممكنا إلا اذا كان يعيش معه واذا كان يساجله  
فى هذا الاجتماع الأقوال والأفكار . هذا هو فى الحق ما يمكن أن يسمى بين الناس  
العيشة المشتركة . وهذا لا على مثال الحيوانات أنها مربوطة فى مرعى واحد لاغير .  
حينئذ اذا كان الكون هو فى ذاته شيئا مرغوبا فيه بالنسبة للرجل المحدود لأن  
الكون طيب بالطبع وفوق ذلك مقبول فينتج من ذلك أن كون الصديق خيرا تقريبا  
فى الحالة بينها، أعنى أن الصديق هو بالبدئية خيرا يجب أن يُرغب فيه . وما يرغب  
فيه المرء لنفسه يلزمه بلوغ حيازته حيازة حقيقية وإلا كانت السعادة فى هذه النقطة  
غير تامة . حينئذ فالتخلص أن الانسان ليكون سعيدا على الاطلاق يجب أن يكون له  
أصدقاء فضلاء .

## § ١٠ - قلنا - فياسبق ف ه

- أن الكون الذى هو فينا - هذا يشبه أن يكون تنبؤا بالاعتقادات المسيحية على أن أرسطو كان  
يجد كل هذه المبادئ فى نظريات أستاذه .
- حينئذ فالتخلص - يمكن أن يظن أن السبيل الى هذه النتيجة كان طويلا بعض الشيء ولكن النتيجة  
فضلى الى حد أن تمن الوصول اليها ليس غالبا .

## الباب العاشر

في عدد الأصدقاء - يجب أن يكون العدد قليلا بالنسبة لأصدقاء المتعة ، لأنه لا يمكن اهداء الرفق لهم جميعا ، وبالنسبة لأصدقاء اللذة عدد قليل كاف ، وبالنسبة للأصدقاء بالفضيلة لا ينبغي إلا بمقدار ما يمكن أن يجربهم المرء محبة خالصة فندمهم يجب أن يكون محصورا جدا - العشق الذي هو إفراط في المحبة لا يكون إلا لشخص واحد - الصداقات المشهورة ليست أبدا إلا بين اثنين ، ولكن المرء يمكن أن يحب عددا كبيرا من مواطنيه .

§ ١ - هل ينبغي أن يتخذ الانسان أكبر عدد يستطيعه من الأصدقاء؟ أم هل

الأمر فيما يظهر على حد ما قيل بحسن ذوق في الضيافة :

” لا الضيوف العديدون ولا عدم الضيوف “

أن يكون الملائم كذلك في شأن الصداقة هو أن لا يكون المرء بلا أصدقاء ولا أن يكون ذا أصدقاء مبالغ في عددهم ؟ § ٢ - أن قول الشاعر يظهر أنها تنطبق تماما على علاقات الصداقة التي لا تقوم إلا على المتفعة . فمن الصعب على المرء أن يدفع المقابل ويعترف بجميل جميع صنوف المعروف متى كان ما يسدى إليه كثيرا . وقد لا تكفي الحياة بأسرها لهذا الغرض . إن أصدقاء أكثر عددا مما يلزم للحاجات العادية للحياة لا فائدة منهم . بل قد يصيرون عائقا للسعادة . وإذن لا حاجة الى قدر من أصدقاء من هذا القبيل . أما الأصدقاء الذين يتخذون لغرض اللذة فيكفي منهم

- الباب العاشر - في الأدب الكبير ك ٢ ب ١٥ و ١٨ وفي الأدب الى أوديم ك ٧ و ١٢

§ ١ - قيل بحسن ذوق - ” هيزيود “ هو القائل هذا البيت . ” الأعمال والأيام “

البيت ٣٣٣ .

§ ٢ - الحياة بأسرها - ربما يمكن أن تترجم أيضا هذه الجملة هكذا : ” الثروة بأسرها “ وعلى هذا

المعنى الأخير فهم ” أوسطراط “ هذه التعلية :



القليل كما هو الحال بالنسبة للتوابل في الأطعمة . § ٣ - يبقى إذن الأصدقاء بالفضيلة هل ينبغي أكبر عدد منهم ؟ أم هل هناك أيضا حد لهذه الطائفة من الأصدقاء كما هو الأمر بالنسبة لعدد السكان في المملكة ؟ إنه لا يستطيع إنشاء مملكة بعشرة من السكان كما لا تنشأ مملكة بمائة ألف . لا شك في أني لا أريد أن أقول بإمكان تحديد عدد ثابت بالضبط لأهالي المملكة ولكنه مجموع يتحصر بين حدود معينة . مثل هذا التقريب يكون في عدد الأصدقاء فانه محدود على السواء وهو ، إن شئت ، أكبر عدد من الأشخاص يمكن أن يعيش المرء وإياهم عيشة مشتركة . لأن العيشة المشتركة هي العلامة الأكدية للصدافة . § ٤ - لكنه يرى بلا عناء أن ليس ممكنا أن يعيش الانسان مع لفييف من الأشخاص وأن يقمم شخصه على هذا النحو . زد على هذا أن جميع هؤلاء الأشخاص يجب أن يكونوا أصدقاء

- كما هو الحال بالنسبة للتوابل في الاطعمة - قد تكون هذه الاستمارة غير رافية . يريد ارسطو أن يقول إنه يلزم من اسدقاء اللذة قليل كما يلزم من التوابل قليل في الاطعمة التي توكل . وهناك رواية أخرى في بعض النسخ المطبوعة والنسخ المخطوطة يمكن أن تترجم هكذا : " وهذا هو كالتوابل لزيتنا وملذنا " وقد ظهر لي أن هذا المعنى يتوه بعض الشيء بالنسبة لأرسطو . لذلك آثرت المعنى الأول الذي هو أبسط . § ٣ - مملكة بمائة ألف - هذه الفكرة مذكورة كثيرا في السياسة . فاذا يقول ارسطو إذن على مالكننا الحالية التي تمتد فيها الأهالي بالاربعمين والخمسين من الملايين ؟ أجل ربما يقول إنه لا يرى فيها هذا العدد من المدنيين .

- أكبر عدد من الأشخاص - مازالت القاعدة واسعة الحدود ولكنها مع ذلك محدودة . فعلى حسب فاطيسة الناس وأهليتهم للعبة يمكن أن يختلف عدد الاصدقاء دون أن يكون مع ذلك أبدا عظيما . § ٤ - وأن يضم شخصه على هذا النحو - لا أحد في الحياة لم يصادف هذه الحيرة التي يشير اليها ارسطو .

- زد على هذا أن جميع هؤلاء الأشخاص - سبب آخر قوي أيضا ولكن أقل من الاول لانه نادر وليس من الضروري أن يكون جميع أصدقاء الشخص الواحد مرتبطين بعضهم ببعض .

بعضهم ليمض ما دام أنه يلزم بعضهم أن يقضى أيامه مع البمض الآخر . وليست هذه بالحيرة الصغرى متى كثر عدد الأصدقاء . § ٥ - كذلك يكون من العسر جدا مع أشخاص عديدين إلى هذا القدر أن يستطيع المرء ، لحسابه الخاص ، مشاطرتهم الأفرح والأحزان . بل قد يتوقع المصادفات السيئة فيجب على المرء أن يفرح مع واحد ويمزج مع آخر في آن واحد . حينئذ قد يكون من الحسن أن لا يطلب المرء أن يتخذ من الأصدقاء أكثر مما يمكن بل يطلب فقط عدد الأصدقاء الذين يمكن أن يعيش معهم عيشة إخلاص . لا يستطيع المرء أن يكون الصديق المخلص لعدد عظيم من الأشخاص . وهذا هو السبب في أن العشق لا يمكن أن يتعلق بعدة في آن واحد . العشق هو كدرجة عليا وافرط للحبة وهو لا يوجه إلا إلى شخص واحد أبدا . كذلك الاحساسات الشديدة الحثة تتركز في بعض أشياء قليلة العدد . § ٦ - الواقع يُظهر بجلاء أن الأمر هو كذلك . فان المرء لا يمد صداقة حقة وحادثة مع كثيرين . ان جميع الصداقات التي يشاد بذكراها ويعجب من أمرها لم توجد البتة إلا بين شخصين . وإن الناس الذين لهم أصدقاء كثيرون والذين هم مخلصون للجميع يُعتبرون أنهم ليسوا أصدقاء لأحد ما إلا أن يكون ذلك في علاقات الجمعية المدنية المحضة ، وأنه ليقال عند الكلام عليهم إنهم أناس يطلبون أن يُرضوا الأغيار مدنيا وسياسيا . قد

§ ٥ - مشاطرتهم الافراح - سبب آتريليس أقل قوة .

- يمكن أن يعيش معهم عيشة إخلاص - هذه هي الصيغة النهائية وهي أيضا الأحق وان كانت صعبة التطبيق في الجمعية . فان قليلا من المحبات المخلصة التابسة أفضل من عدد عظيم من الصداقات التي لا يبع المرء أن يراها على قدر الكفاية مهما صدق عزمه على ذلك .

- العشق ... إلى شخص واحد - هذا بالغ في الحق غاية متى كان بين اثنين مختلفي الجنس .

§ ٦ - بين شخصين - " نيزيه وبيريثوس " " آشيل و بطرقل " " أورست و بيلاد "

يكون المرء صديقاً لعدد كبير من الناس دون أن يبحث حتى على إرضائهم بأن يكون فقط رجلاً خيراً بكل قوة الكلمة . لكن أن يكون صديق الناس لأنهم فضلاء وأن يجهم لدواتهم فذلك إحساس لا يمكن أن يتجه الى كثير من الأشخاص . بل قد يكون من الأفضل أن لا يوجد من هذا القبيل إلا القليل .

- بل قد يكون من الأفضل - حتى يستطيع القلب أن يهب نفسه تماماً وحتى تهي هذه المحبة المتبادلة فضيلة الصديقين وتسير بكلها نحو الكمال .

## الباب الحادى عشر

هل الأصدقاء ضروريون أكثر في السراء أم في الضراء؟ أدلة في كل من الجهتين : مجرد حضور الأصدقاء وعطفهم يخفف ألما ويزكي سعادتنا - عدم دعوة المرء أصدقاءه الا يحفظ اذا كان في حال الحزن - الطلوع عليهم عند شئناهم - تباطؤه عند ما يطلب اليهم خدمة لنفسه لكن لا يصبر على رفض ذلك - الخلاصة .

§ ١ - مسألة أخرى : هل المرء أحوج الى الأصدقاء في الرضاء منه في الشدة؟ إنه يطلب الأصدقاء في الحالين . فان التعساء في حاجة الى المساعدة . والناس السعداء في حاجة الى أن يقاسمهم الغير سعادتهم ويتقبل نعمهم . لأنهم يريدون أن يفعلوا الخير فيما حوالهم . الأصدقاء هم حقا ضروريون في المصيبة . فعندها يلزم الأصدقاء النافعون . لكن أشرف من ذلك أن يكون للمرء أصدقاء في السراء . وفي هذه الحالة لا يطلب إلا أهل الاستحقاق والفضيلة . والأحسن ، عند الخيار ، أن يصنع المرء الخير لأشخاص من هذا القبيل وأن يقضى حياته معهم . § ٢ - حضور الأصدقاء وحده هو لذة في الضراء . فان الآلام تهون عندما تقاسم حملها قلوب مخلصه . وعلى هذا يمكن أن يتسائل عما اذا كانت التسلية تجيء من أنهم يحملون عنا بوجه ما جزءا من الحمل ، أم اذا كانوا دون أن ينقصوا شيئا من الحمل الذى يرهقنا فان حضورهم

- الباب الحادى عشر - في الأدب الكبير ك ٢ ب ١٧ ، وفي الأدب الى أريدك ك ٧ ب ١٢

§ ١ - مسألة أخرى - رابطة الاتصال ليست كافية . ولكن أرسلوا لاي معنى على العموم بها أكثر

من هذا القدر .

- ويتقبل نعمهم - ربما تكون هذه العبارة ليست على شئ . من اللطف . لأن الأصدقاء الحقيقيين

لا يقبلون من نعم . انهم يقبلون من المحبة وعند الحاجة خدمات كما يؤدون مثلها هم أنفسهم .

- أم اذا كانوا - يظهر أن السبب الثانى واقى أكثر من الأول .

الذى يسرنا وفكرة أنهم يشاطروننا الآمنا كل ذلك يخفف مصابنا . وسواء أكان تخفيف الآمنا مسببا على هذه الأسباب أم على غيرها ، وهذا لا يهم ، فالمحقق هو أن هذا الأثر السعيد الذى ذكرته يحصل لنا فعلا . § ٣ - لاشك فى أن لحضورهم نتيجة مختلطة . فرؤية المرء أصدقاءه ، هذه وحدها لده حقة خصوصا متى كلف المرء فى الضراء . وفوق هذا فان ذلك يشبه أن يكون مساعدة يؤتونها ايانا على الحزن . الصديق عزاء برؤيته وبكلماته ولو لم يكن طبيبا بالعزاء . لأنه يعرف قلب صديقه ويعلم بالضبط ماذا يفرح صديقه وماذا يحزنه . § ٤ - لكنه يمكن أن يقال : عزيرز على المرء أن يحس أن صديقه يحزن لأحزانه الخاصة . وكل امرئ يتقى فكرة انه سبب ألم لأصدقائه . لذلك كان الناس أهل الشجاعة الحقيقة بالرجال يُعنون شديد العناية بأن لا يشاطرهم الآمهم أحد ممن يحبونهم . ولا يحتمل المرء بسهولة فكرة أن يسبب لهم حزنا إلا اذا كان هو نفسه عديم الاحساس تماما . ان رجلا طيب القلب لا يحتمل أبدا أن يبكى أصدقاؤه معه لأنه هو نفسه غير مستعد للبكاء . فليس إلا النساء الضعيفات ومن كان على خلقهن من الرجال هم الذين يسرهم أن يروا دموع الأغيار تحالط دموعهم . يحبون الناس لأنهم معا أصدقاؤهم ولأنهم ينتحبون وإياهم . ومن الجلى أن أشرف مثل هو الذى يجب علينا الاقتداء به فى كل ظرف من الظروف .

§ ٣ - لحضورهم - يظهر أن كل هذه الجملة تكرر لماسبق ومع ذلك فليست غير مفيدة مادام أنها فما يظهر تجمل التصيرين السابقين تفسيراً واحداً .

§ ٤ - يمكن أن يقال - زدت هذه الكلمات لضبط الفكرة . فانما هو اعراض يريد أرسطو أن يذفه . على أنه لا يبنى باعتبار الأصدقاء الا بالآلام التى لا يمكن اتقاؤها . والحكم فى هذه الأمور هو الخلق والذوق . وعلى العموم يبنى فى المحبة اطلاع الصديق على بعض الأسرار لأن قلب الصديق ربما ينجح من الكتمان .

§ ٥ - لكن متى كنا في بمجوحة النعمة فحضور الأصدقاء يسرنا سرورا مزدوجا .  
فبدلاً معاشرتهم لذينة لنا وتؤتينا هذه الفكرة التي ليست أقل حلاوة منها وهي أنهم  
يتمتعون وإيانا بالخيرات التي عندنا . يظهر اذا أنه على الخصوص في السعادة تُسرُّ  
قلوبنا لدعوة أصدقائنا لأن من الجميل فعل الخير . وعلى الضد من ذلك يتردد المرء  
ويتأخر عن دعوتهم في المصيبة ، لأنه يجب على المرء أن يجعلهم يشاطرونه أحزانه  
على أقل قدر ممكن . ومن ثم كانت هذه الكلمة :

”حسبي أن أكون أنا التمس وحدي“

إنه لا ينبغي في الحق دعوتهم إلا متى كانوا يستطيعون أن يؤديوا لنا خدمة كبرى  
بشيء قليل جداً من المشقة عليهم . § ٦ - لأسباب مضادة ينبغي أن يطالع المرء  
أصدقاءه التمساء دون أن يدعى الى ذلك ودون أن يحركه لذلك إلا حركة قلبه .  
لأن واجب الصديق هو أن يسدى المعروف الى أصدقائه وعلى الخصوص متى كانوا  
في حاجة اليه ولا يطلبونه . هذا أجمل بالصديقين وأحلى لهما . متى استطاع المرء أن  
يساعد بشيء في رغد أصدقائه وجب عليه أن يحاول ذلك بكل قلبه لأنهم يمكن  
أيضا أن يكونوا في حاجة الى مساعدة أصدقائهم . لكنه لا ينبغي أن يستعجل المرء  
باخذ نصيب شخصي من الفوائد التي يحصلون عليها لأنه ليس من الجميل في شيء  
أن يروح المرء بمحبة يطالب بمنفعة لنفسه . ومن جهة أخرى ينبغي الحذر من  
إغضب أصدقائه بمقابلة ما يعرضونه بالرفض ومن أن يظهر لهم من التنازل أقل مما

§ ٥ - - ومن ثم كانت هذه الكلمة - لأصرف بالضبط من قائلها ، والظاهر أنها من قول بعض شعراء

الأساة .

§ ٦ - لأسباب مضادة - كل هذه النصح في غاية اللطف وهي عملية جدا .

ينبئى، وذلك ما قد يقع أحيانا. والخلاصة حينئذ أن حضور الأصدقاء يظهر أنه شئء  
مرغوب فيه فى جميع ظروف الحياة كيفما كانت .

- وذلك ما قد يقع أحيانا - قاعدة اللف وهى مع ذلك حقيقة ككل ما تقدمها . ان من أصعب  
علاقات الصداقة أن يعرف المرء الى أى نقطة يجب عليه أن يقبل أو أن يرفض . ولقد ثبت تنبيه أرسطو قدر  
الكفاية أن قاعدة " كل شئء . مشاع بين الأصدقاء . " نادرة التطبيق جدا فى العمل حتى فى الصداقات الأتم  
ما يكون .

- والخلاصة حينئذ - النتيجة خليفة بكل الايضاحات التى تقدمت .

## الباب الثاني عشر

حلاوات العشرة -- الصداقة كالمشق -- يلزم الصديقين أن يرى كلامهما الآخر -- المشاغل المشتركة التي  
تجى الصفاء -- الأشرار يفسد بعضهم بعضا -- الأختيار يزيد صلاحهم بالألفة المتبادلة -- خاتمة نظرية  
الصداقة .

§ ١ - هل يمكن أن يقال إن الشأن في الصداقة كالشأن في المشق؟ وهل كما  
أن العشاق يلذون كل اللذة برؤية المعشوق وأنهم يؤثرون هذا الاحساس على سائر  
الاحساسات الأخرى لأن فيه على الأخص ينحصر المشق، كذلك يكون الأصدقاء  
أيضا يطلبون أكثر من كل الأشياء أن يعيشوا معا؟ الصداقة شركة وما يكون المرء  
لنفسه يكونه لصديقه . وإن ما يجب المرء في نفسه شخصيا هو أن يشعر بكونه .  
كذلك يجب المرء هذا المعنى لصديقه . لكن هذا الاحساس لا يفعل ولا يتحقق  
إلا في العيشة المشتركة . من أجل ذلك حق للأصدقاء أن يبغوها . إن الشغل  
الذي يجعله المرء قوام حياته الخاصة أو الذي يجد فيه أكبر لذة هو أيضا ذلك  
الذي يريد كل واحد أن يشاطره فيه أصدقاؤه وهو يعيش معهم . على ذلك  
فالبعض يأكلون ويشربون معا ، وآخرون يلعبون معا ، وآخرون يصطادون معا ،  
وآخرون ينكبون معا على الرياضات البدنية ، وآخرون يروضون أنفسهم معا على

- الباب الثاني عشر - في الأدب الكبير ك ٢ ب ١٧ وفي الأدب إلى أولديم ك ٧ ب ١٢

§ ١ - هل يمكن أن يقال - لا اتصال لهذا بما سبق .

- الشأن في الصداقة كالشأن في المشق - شبه مضبوط ، فان الأصدقاء الحقيقيين كالعشاق لا يكادون

يستطيعون الفراق .

- أن يشعر بكونه - راجع ما سبق في هذا الكتاب ب ٩ ف ٩

- أن يشاطره فيه أصدقاؤه - والذي يجبه أصدقاؤه كما يجبه هو .



دروس الفلسفة . وعلى جملة من القول كلهم يقضون أيامهم في أن يباشروا معا ما هو اللذ لهم في العيشة . ولما أنهم يريدون أن يعيشوا دائماً مع أصدقاء يطلبون وإياهم جميع الأشغال التي ، فيما يظهر لهم ، تزيد هذه العشرة والعيشة المشتركة . § ٢ - هذا هو ما يصير أيضاً صداقة الأشرار على غاية من الرذيلة . إنهم مع عدم ثباتهم في محباتهم لا يتبادلون إلا سيئ الاحساسات . فهم يفسد بعضهم بعضاً بقدر ما يقلد بعضهم بعضاً . على ضد ذلك صداقة الأخيار ، فلأنها شريفة كما هي لا تلبث أن تموت بالعشرة . بل يظهر أن حالهم يزيد صلاحاً باستمرارها وبأن يصلح بعضهم بعضاً . فمن السهل أن يشاكل كل منهم الآخر بسهولة متى أحب بعضهم بعضاً . ومن هنا جاء المثل :

” إنما يُطلب الخير دائماً من الأخيار “ .

§ ٣ - فرغنا من نظرية الصداقة ولنمض الآن إلى نظرية اللذة .

§ ٢ - دائماً من الأخيار - بيت ” تيوغنيس “ الذي ذكر آقاب ٩ ف ٧

## الكتاب العاشر

### في اللذة وفي السعادة الحقمة

#### الباب الأول

في اللذة - أنها هي أكثر الاحساسات ملاءمة للنوع الانساني - الأهمية الكبرى للذة في التربية وفي الحياة - النظريات المتضادة على اللذة ، فانها تارة تجمل خيرا وأخرى تجمل شرا - انقائده من مطابقة المرء بين مبادئه وبين سلوكه .

§ ١ - التبع الطبيعي لما قد سلف هي أن تُدرس اللذة . إن اللذة ربما كانت من بين جميع الاحساسات التي نجدها هي التي يظهر أنها الأكثر ملاءمة لنوعنا . فباللذة والألم تقاد تربية الشبية كما تضبط الدفة سير السفينة . وبما لا بد منه لأخلاقية القلب حب من يلزم حبه وبغض من يجب بغضه . هذه التأثيرات تبتق طول الحياة وإن لها وزنا كبيرا وأهمية عظيمة في أمر الفضيلة والسعادة مادام أن الانسان يطلب الأشياء التي تلذ له ويبتحب الأشياء المؤلمة .

- الباب الأول - في الأدب الكبير ك ٢ ب ٩ وليس في الأدب إلى أويديم نظرية مقابلة لهه .  
 § ١ - التبع الطبيعي - يكون لأرسطو الحق لو أنه لم يكن من قبل قد عالج بالتطوير اللذة في الكتاب السابع الباب الحادى عشر وما بعده . فهل هذا إعادة مجردة لأن المناقشة السابقة لم تكن تامة ؟ أم هل هو بالأولى تدبير ؟

- أهمية عظمى - . راجع ما سبق ك ٧ ب ١١ ف ٢ ومع ذلك فان هذه المعاني أطلاقية صرفة .  
 راجع "القليب" له وعل الخصوص ص ٤٦٧ من ترجمة كوزان والقوانين ك ١ ص ٣٣ و ٥٣

§ ٢ - إن أمورا على هذا القدر من الخطورة لا يمكن أن يضرب عنها صفع ولا ينبغي إهمالها خصوصا أن الآراء في هذا الصدد يمكن أن تختلف . يزعم البعض أن اللذة هي الخير . والآخرون على ضد هذا الرأي يصممون كذلك على أن يسموها شرا . ومن بين المقتنعين بهذا الرأي الأخير من قد يكونون مقتنعين في داخل ضمائرهم أن الأمر هو كذلك . ومن يرون الأحسن لنا في سلوك حياتنا أن نضع اللذة في صف الأشياء الرديئة ولو لم يكن ذلك الحق كل الحق . يقولون إن عامة الناس يسارعون إلى اللذة ويسترقون نفوسهم للتنعم ، فهذا سبب لدفعهم إلى الجهة المضادة وهذا هو الوسيلة الوحيدة لردهم إلى الوسط . § ٣ - وإنى لا أرى ذلك عادلا تماما لأن مقالات الناس فيما يتعلق بالشهوات وسلوك الإنسان أقل جدارة بالثقة من أفعالهم ذاتها . فمتى شوهد أن هذه المقالات مخالفة لما يرى كل منا ذهب الثقة بها وهدم موجبها ركن الفضيلة . فحينما يرى الناس واحدا من هؤلاء الرجال الذين يهدرون اللذة مباشرة واحدة اعتقدوا أن مثاله يجب أن يدفعكم نحو اللذة على العموم وأن جميع اللذات بلا استثناء مباحة كاللذة التي باشرها . لأنه ليس على العاصي أن يميز الأشياء ويجيد حثها § ٤ - وعلى ضد ذلك متى كانت النظريات حقة فلا يقصر نفعها

§ ٢ - يزعم البعض - هذا هو المذهب الفيرواني . راجع الباب الثاني .

- والآخرون... أن يسموها شرا - هذا هو مذهب أرسطو . ومع ذلك فقد بين أرسطو فيما سبق

هذه الخلاقات المنهية في الكتاب السابع ب ١١

§ ٣ - عادلا تماما - الحق بيد أرسطو ، فان هذه الحجج لا محل لها في علم الأخلاق كما لا محل

لها في غيره . فان الحكميم لا ينبغي له أن يقول للناس شيئا غير الحق ، وهذا لا يمنع من أنه يسمى في تصوير

الحق مقبولا لديهم . والشهود على ذلك سقراط وأفلاطون .

---

على الجهة العلمية بل يتناول أيضا سلوك الحياة . يؤمن بها الناس متى كانت الأفعال مطابقة للبادئ ، وتدعو بذلك من يجيدون فهمها الى أن يعيشوا على وفق القواعد التي وضعتهم . غير أنى لا أريد أن أذهب بعيدا بالبحث فى هذا الموضوع ونستعرض الآن نظريات اللذة .

---

§ ٤ - الأضال - أو المرادث .

## الباب الثاني

لخص النظريات السابقة على طبيعة اللذة - "أويدوكس" يجعلها الخير الأعلى لان جميع الكائنات تطلبها وترغب فيها - يدعم أويدوكس نظرياته بحكمة سلوكه الكاملة - الدليل المستخرج من طبيعة الأسم - كل الكائنات تنقيه - رأى أفلاطون - حل أرسطو الخاص - ما يطلبه كل الكائنات يجب أن يكون خيرا - الدليل المستخرج من التقبض ليس صالحا لأن الشر ربما يكون قبيحا لشر آخر - اجال بعض الأدلة الأخرى - اللذة ليست مجرد كيف ، وليست كذلك حركة ، وليست سدا حاجة - الذات المنجفة ليست لذات حقة - بيان بعض الحلول - الخلاصة : اللذة ليست هي الخير الأعلى - من اللذات ما يرغب فيه .

§ ١ - كان "أويدوكس" يترتب أن اللذة هي الخير الأعلى لأننا نرى جميع الكائنات بلا استثناء ترغب فيها وتطلبها سواء أكانت عاقلة أم غير عاقلة ، وكان يقول : « في جميع الأشياء التي يفاضل بينها فالمفضل هو حسن ، والذي « يفضلها جميعا هو أحسنها . وهذا الواقع الذي لا جدال فيه : أن الكائنات « متقادة نحو الشيء عينه ، يثبت قدر الكفاية أن هذا الشيء هو أعلى خير للجميع لأن « كل واحد منهم يجد ما هو حسن عنده كما يجد غذاءه . وعلى ذلك حينئذ يكون « ما هو خير للجميع وما هو بالنسبة للجميع موضوع رغبة هو بالضرورة الخير الأعلى . » وكان الناس يصتقون هذه النظريات بسبب خلق واضعها وفضيلته أكثر منه بسبب

- الباب الثاني - في الادب الكبير ك ٢ ب ٩ وليس في الأدب الى أريديم نظرية مقابلة لهذه .

§ ١ - "أويدوكس" - هذا الفيلسوف الذي يشره أرسطو بارذ عليه ليس معروفا بغير هذا وقد تكلم عن نظريته على اللذة في ك ١ ب ١٠ ف ٥ ولا ينبغي أن يشبهه بالملك الروماني المسمى بهذا الاسم والذي كان معاصرا له تقريبا .

- وكان يقول - زدت هذه الكلمات التي يبيع زيادتها نفماً عبارة أرسطو إذ يذكر شاهدا من قول

"أويدوكس" .

ما بها من حق . فانه كان معتبرا من الحكمة بمكان رفيع وكان ، على ما يظهر ، يقرر آراءه لا كصديق للذة ، ولكن لأنه كان موقنا باخلاص أنها مطابقة للحق تمام المطابقة .

§ ٢ - وقد كان صدق نظريته يظهر له جليا بطبيعة المبدأ المضاد للذة إذ كان يقول :

« حينئذ الألم هو في ذاته ما يجتنبه كل الكائنات . وبالنتيجة يجب أن يكون »

« نقيض الألم مطلوبا بقدر ما الألم مكروه . وإن الشيء يُطلب أكثر مما عداه »

« متى كما لا نطلبه بواسطة آخروا من أجل آخر . وكل الناس يجمع على أن الشيء »

« الوحيد الذي يجمع بين هذه الشروط هو اللذة . لا أحد يرد على خاطره أن »

« يسأل آخر لماذا هو يجد لذة فيما يُلذ له لأن المعلوم هو أن اللذة هي بذاتها شيء »

« مطلوب . زد على هذا أن اللذة باجتماعها مع شيء آخر أيا كان لا تزيد على أن »

« تصير مرغوبا أكثر ، مثال ذلك إذا أنضمت اللذة الى الصدق والى الحكمة . »

« والخير لا يمكن أن يزيد هكذا إلا بخير مثله . »

§ ٣ - وعندنا أن كل ما يثبت هذا الدليل الأخير هو أن اللذة يمكن أن تعد من ضمن الخيرات . لكنه لا يثبت أن اللذة تكون على هذا الوجه فوق كل خير آخر . إن خيرا أيا كان هو مرغوب فيه أكثر ، متى أنضم الى آخر ، منه لو بقى وحيدا . وبهذا الدليل أبان أفلاطون أن اللذة ليست هي الخير الأعلى . قال أفلاطون

« عيشة اللذة مرغوب فيها مع الحكمة أكثر منها بدون الحكمة . ولكن اذا »

« كان هذا المزيج من الحكمة ومن اللذة هو أحسن من اللذة ينتج منه أن اللذة »

§ ٢ - إذ كان يقول - التعليق السابق بيته .

§ ٣ - أبان أفلاطون - في " الفيليب " ص ٤٤٨ من ترجمة كوزان .

- قال أفلاطون - هذا ليس منقولاً بنصه بل هو ملخص نظريته .

« وحدها ليست هي الخير الحق لأنه لا حاجة الى إضافة شيء الى الخير ليكون »  
 « بذاته مرغوبا فيه أكثر من سائر ماعده . وبالنتيجة يكون بديهيا أيضا أن »  
 « الخير الأعلى لا يمكن أن يكون البتة شيئا يصير مرغوبا فيه أكثر منى أضيف »  
 « الى واحد من بقية الخيرات بذواتها . »

§ ٤ — ما هو من بين الخيرات ذلك الذى يستوفى هذا الشرط والذى يمكننا نحن الناس أن نستمتع به؟ هذه بالضبط هي المسألة . لأن يُقرر، كما يفعلون، أن الشيء الذى يثير رغبة جميع الكائنات فيه ليس خيرا، هذا قول ليس من الجدد فى شيء . لأن ما يُجمع الناس على اعتقاده يجب أن يكون ، على رأينا ، حقا . ومن يرفض هذا الاعتقاد العام لا يستطيع أن يُحل محله ما هو أولى منه بالتصديق . اذا كانت الكائنات المحرومة من العقل هي وحدها التى ترغب فى اللذة فلا يخطئ من يدعى أن اللذة ليست خيرا . ولكن والكائنات العاقلة ترغب فيها كما ترغب فيها الأخرى فماذا تكون إذن قيمة هذا الرأى . لا أنكر مع ذلك أنه لا يمكن أن يكون حتى فى الكائنات الأكثر انحطاطا شيء من الفريضة الطيبة الطبيعية التى لكونها أشد قوة من تلك الكائنات تتجه بشدة لا تقاوم نحو الخير الخاص بها .

§ ٥ — كذلك لا يظهر لى أنه يمكن اقرار الاعتراض الوارد على الدليل المأخوذ من القبيض وهو الذى رُد به على "أويدوكس" اذ قيل : «لأنه لا ينتج من أن الألم »  
 « شر أن تكون اللذة خيرا، فان الشر هو أيضا ضدّ للشر . وفوق ذلك فان اللذة »

§ ٤ — لأن ما يجمع الناس على اعتقاده — ان أرسطو، كما هو ظاهر، يعلق أهمية عظمى بالتدقيق العام كما قد فعل بعد ذلك المذهب "الايقوسى" من حيث لا يدرى أنه يقلده .

§ ٥ — رُد به على "أويدوكس" — ليس نص المقن على هذا القدر من الضبط .

« والألم كليهما يمكن أن يكونا ضدّين لما هو ليس أحدهما ولا الآخر ». هذا الجواب ليس باطلا ولكنه مع ذلك ليس حقا على الإطلاق فيما يتعلق بهذه المسئلة بخصوصها. فالواقع أنه إذا كانت اللذة والألم كلاهما شرا على السواء لزم عليه اتقاؤهما جميعا سواء بسواء. أو إذا كانا لا خيرا ولا شرا لزم عليه أن لا يُطلبوا ولا أن يُتقيا، أو على الأقل لزم طلبهما أو الابتعاد عنهما بعنوان واحد. ولكن يرى في الواقع أن الكائنات تفر من أحدهما باعتباره شرا وتطلب الآخر باعتباره خيرا. ومن هذه الجهة هما متقابلان.

§ ٦ - ولكن ليس لأن اللذة ليست مندرجة في مقولة الكيف أنها لا يمكن أن تكون في عداد الخيرات. لأن أعمال الفضيلة ليست كذلك كيونا دائمة. كذلك ليست السعادة نفسها كيفا دائما. § ٧ - يزداد على هذا أن الخير هو شيء نهائي ومحدود في حين أن اللذة هي غير محدودة مادام أنها قابلة للأكثر وللاقل. ولكن يمكن أن يجاب بأنه إذا كان يُحكم على اللذة بهذا المقياس فهذا الفرق حاصل أيضا بالنسبة للعدل والنسبة لجميع الفضائل الأخرى التي يقال في شأنها أيضا، على حسب الأحوال، إن الناس يحوزون أكثر أو أقل من الكيف الفلاني أو الفلاني ومن الأهلية الفلانية أو الفلانية. وعلى هذا يكون امرؤ أعدل أو أشجع من آخر. فان المرء يمكن أن يكون عمله أقل أو أكثر عدلا وأن يسلك كثيرا أو قليلا سبيل الحكمة.

§ ٦ - في مقولة الكيف - وبالنتيجة في عداد الأشياء الباقية التي لا تتغير بسهولة.

- كيونا دائمة - أضفت الكلمة الأخيرة لايضاح الفكرة.

- ليست السعادة نفسها كيفا دائما - لأنها يمكن أن تبيد في لحظة واحدة.

§ ٧ - يزداد على هذا - هذه النظريات هي بلا شك فيثاغورية. وهي موجودة أيضا في حضرات

مختلفة من "الفيليب" على أن أرسطو هنا منتج لم يخالف طريقته في أنه قد دافع فيما مر عن اللذة ضد

الانتقادات التي وجهت إليها.



فاذا أريد تطبيق هذا على اللذات وحدها أيمكن بهذا الوصول مباشرة الى العلة الخفية؟ أم لا يقال إن من بين اللذات ما هي خالصة وما هي مشوبة؟ § ٨ — ما الذي يمنع من أن يقال كما أن الصحة، وهي مع ذلك شيء نهائى ومحدود، قابلة للأكثر وللأقل فاللذة هي أيضا كذلك؟ فان اعتدال الصحة ليس واحدا في جميع الكائنات بل هو ليس واحدا عند الشخص بعينه. فقد تعتل الصحة وتبقى معتلة هكذا الى نقطة ما، بل يمكن أن تختلف في الأكثر وفي الأقل. فلماذا لا يكون الأمر كذلك بالنسبة للذة؟

§ ٩ — على فرض أن الخير الأعلى هو شيء كامل، ومع التسليم بأن الحركات والتولدات هما شيان غير كاملين فقد يحاولون مع ذلك ايضاح أن اللذة هي حركة وتولد. ولكن لاحق لهم في ذلك على ما يظهر. بديا اللذة ليست حركة كما يؤكدون، يمكن أن يقال ان كل حركة لها كفيئتها الخاصتان: السرعة والبطء. واذا كانت الحركة ليس لها في ذاتها هاتان الكيفيتان، مثال ذلك حركة العالم، فانهما لها على الأقل بالاضافة الى حركة أخرى. لكن لا شيء من ذلك ينطبق على اللذة لا في أحد الوجهين ولا في الآخر. فان الانسان يمكن أن يكون قد تمتع سريعا باللذة كما يمكن أن يكون قد وقع بسرعة في الغضب. لكن المرء لا يتمتع سريعا باللذة الحالية لا في ذاتها ولا بالاضافة الى غيرها كما يمشى أسرع وكما يكبر أسرع أو كما يأتي كل الحركات الأخرى من هنا الثقيل بأسرع. يجوز أن يعانى المرء تغيرا سريعا أو تغيرا بطيئا للانتقال الى

§ ٩ — الحركات والتولدات — راجع فيما سبق مناقشة مشابهة في ك ٧ ب ١١ ف ٤

— لا يتمتع سريعا باللذة الحالية — يريد أرسطو أن يقول إن اللذة ليس بها كما بالحركة اختلافات البطء والسرعة وإنه لا يمكن أن تكون إلا أكثر حدة أو أقل حدة.

اللذة ولكن فعل اللذة ذاته لا يمكن أن يكون سريعاً، أعنى أن المرء لا يستطيع الاستمتاع في الحال بسرعة أكثر أو أقل . § ١٠ - كيف تكون اللذة فوق ذلك تولداً ؟ ان شيئاً كيفاً اتفق لا يمكن أن يتولد بالمصادفة من شيء كيفاً اتفق . وإثمه يتلشى في العناصر التي جاء منها . وعلى العموم ما تسببه اللذة وتولده إنما هو الألم الذي يفسدها . § ١١ - يزيدون على هذا أن الألم هو الحرمان مما يقتضيه الطبع فينا وأن اللذة هي ارضاءه . غير أن هذه هي اتصالات بدنية محضة . اذا كانت اللذة ليست لإقضاء حاجة الطبع فيكون الجزء الذي يقع فيه هذا القضاء هو الذي يستمتع أيضاً باللذة . اذن يكون هو البدن . لكن لا يظهر البتة أن البدن هو الذي يستمتع بها في الحقيقة . فاللذة اذن ليست قضاء الحاجة كما يزعمون . لكن متى حدث ارضاء الطبع هذا فن الجائز أن يحس الانسان لذة كما أن الانسان يحس ألماً حينما يجرح نفسه . على أن هذه النظرية يظهر أن منشأها اللذات والآلام التي يمكن أن نأنيها فيما يتعلق بالأغذية . فمتى حرم الانسان الغذاء وكان قد ألم قبل ذلك فانه يشعر بلذة حادة عند ما يسد حاجته . § ١٢ - ولكن الأمر بعيد عن ذلك جد البعد

§ ١٠ - فوق ذلك تولداً - هذا الافتراض قد أبطل فيما سبق ك ٧ ب ١١

- إنما هو الألم الذي يفسدها - اذن اللذة للخلل في الألم . وبالنتيجة فليست تولداً كما يقال لأنها مستحيل لذة . هذا الدليل ليس قوياً فيما يظهر .

§ ١١ - يزيدون على هذا - هذا الحد الذي يطله أرسطو هو من أفاطون وراجع "الفيليب" من

٣٥١ و ٣٩٠ من ترجمة كوزان .

- اذن يكون هو البدن - لأرسطو الحق من حيث ان البدن ليس هو بالضبط الذي يتمتع باللذة بل

الروح هي التي تتمتع في الواقع عند ما يميز بالبدن بعض احساسات معينة .

§ ١٢ - ولكن الأمر بعيد عن ذلك جد البعد - أى أنه توجد لذات لم تكن مسبقة بحاجة ولا

مقتضية حاجة كما يجه أرسطو . على أن أفاطون قد نبه هذا التنبيه الذي يستعيره مه أرسطو .

بالنسبة لجميع اللذات . واذن فاللذات التي تسببها لنا ممارسة العلوم ليست البتة مصحوبة بالآلام . حتى من بين لذات الحواس لذات الشم والسمع والبصر ليست كذلك مصحوبة بالآلام . وأما لذات الذكر والرجاء فان منها عددا عظيما لا يصحبه الألم أبدا . فمن أى شيء يمكن هذه اللذات إذن أن تكون تولدات ما دام أنها لا تقابل أية حاجة يمكن أن تكون هي السد الطبيعي لها . § ١٣ - أما أولئك الذين يستشهدون باللذات المخجلة كرد على نظرية "أويدوكس" فيمكن أن يجابوا بأن تلك في الحق ليست لذات . وكون هذه اللذات المسقطه تسحر الناس الذين ساءت أضرحتهم فليس معنى ذلك أنها لذات على الاطلاق بالنسبة لطبائع أخرى غير تلك الطبائع . فان الحال هنا كالحال مثلا في أن المرء لا يعتبر مفيدا للصحة حلوا أو مرأكل ماهو مر أو حلو وطيب في ذوق المرضى . وأنه لا يحدد أبيض اللون كل ما يظهر كذلك للأعين الرمدي .

§ ١٤ - أم هل لا يمكن أن يقال إن اللذة في الواقع هي أشياء مرغوب فيها لكن لا تلك التي تأتي من تلك اليتابع الكدرة ؟ كما أن الثروة مرغوب فيها لكن لا بخيانة ، وكما أن الصحة مرغوب فيها لكن لا على شريطة أن تتعاطى كل شيء بلا تمييز . § ١٥ - أم هل لا يمكن أيضا تأييد أن اللذات تختلف الى أنواع ؟ اللذات

---

§ ١٣ - نظرية أويدوكس - راجع ما سبق في أول هذا الباب . ربما يمكن أن يظن ضد قراءة هذه الفقرة أن أرسطو يهتزم أن أطلالون في كتابه "الفيليب" كان يرى الى إبطال مذهب أويدوكس .

§ ١٤ - أم هل لا يمكن أن يقال - أو بعبارة أخرى يلزم تمييز اللذات وتخييرها . فانها كلها ليست خالصة وبالنتيجة ليست كلها مرغوبا فيها . وهذا هو ما سيتولاه أرسطو بعد قليل .

التي تأتي من الأعمال الشريفة مغايرة تماما لتلك التي تأتي من الأعمال المزرية بالشرف .  
 وإنه لا يمكن المرء أن يتذوق لذة العادل اذا لم يكن هو نفسه عادلا كما لا يتذوق لذة  
 الموسيقى انا لم يكن موسيقارا وهلم جرا .

§ ١٦ - ومن جهة نظم آثر من المعاني فان سلوك الصديق الحق الذي يختلف  
 كثيرا عن سلوك المتعلق بيمين جليا ، فيما يظهر ، أن اللذة ليست هي الخير الأعلى أو على  
 الأقل أن اللذات تختلف كثيرا في نوعها . فالواحد يطلب جمعيتك بقصد الخير والآخر  
 يقصد اللذة ، واذا كان المرء يتكر على أحدهما في حين أنه يحترم الآخر فذلك لأنهما  
 يطلبان أيضا جمعية انسان آخر لأغراض مختلفة جد الاختلاف . § ١٧ - لا أحد  
 يرضى بأن لا يكون له إلا عقل طفل طوال حياته بأسرها مع أنه يجد في هذه الترهات  
 التافهة اللذات الحادة الى آخر ما يمكن أن يتخيل . كذلك لا يرضى أحد أن يدفع ثمنا  
 للذة أخس الأفعال حتى ولو لم يشعر في ذلك بأذى ألم . زد عليه أن كثيرا من  
 الأشياء ما نطلبه برغبة شديدة ولو لم تكن لنجد فيه لذة ما ؛ مثال ذلك النظر والتذكر  
 والحفظ وحيازة الفضائل والملكات الكبيرة في الفنون . فاذا قيل إن اللذة هي  
 بالضرورة نتيجة لهذه الأفعال أجب على ذلك بأن هذا لا يهم ما دام أن هذا لا يمنع  
 من أننا نريد هذه الاحساسات ولو لم ينتج منها لنا أدنى لذة .

§ ١٦ - ومن جهة نظم آثر من المعاني - قد أضفت هذه الكلمات لأن نظم النص ينتجها ضمنا حتى  
 آيين نوطا من الصلة التي لم تذكر صراحة .

- يبين جليا - هذا الدليل كذلك ليس قاطعا . وكان على أرسطو أن يختار مثلا أروع من هذا .

§ ١٧ - مثال ذلك النظر والتذكر - راجع الميافيزيقا حيث هذا المعنى مفصل كل التفصيل .

§ ١٨ - أظن أنه يجب الآن حينئذ الاعتراف بأن اللذة ليست هي الخير الأعلى وأن ليس كل لذة مرغوبا فيها وأن من اللذات ما هي مرغوب فيها لذاتها ومنها ما تختلف إما بنوعها وإما بالأشياء التي تصدر عنها. وهذا القدر كفاية على النظريات التي عرضت لايضاح اللذة والألم .

§ ١٨ - يجب الآن حينئذ - هذا هو ملخص نظرية أرسطو الخاصة على اللذة وليس هو فقط ابطال النظريات المختلفة .

- على النظريات - نظريات أو يدركس الذي سماه وعلى الأقل جزء من نظريات أفلاطون الذي لم يسه ولكنه يشير إليه إشارات متعددة .

## الباب الثالث

النظرية الجديدة للذة - إبطال بعض نظريات أخرى سابقة - اللذة ليست حركة ولا تولد متعاقبا -  
 الأنواع المختلفة للحركة - كل الحركات على العموم ناقصة وليست كاملة في أية لحظة من مدتها - اللذة هي  
 كل غير قابل للقسمة في أية لحظة تلاحظ فيها من مدتها .

§ ١ - ماهي في الواقع اللذة ؟ وما يميزها الخاص ؟ هذا ما سنبينه بأن نراجع  
 المسئلة في أصلها .

الرؤية في أية لحظة تلاحظ هي دائما تامة ، فيما يظهر ، بمعنى أنها لا حاجة بها  
 الى شيء يأتي بعدها فيكمل طبيعتها الخاصة . ومن هذه الجهة اللذة تقرب من الرؤية .  
 إنها ضرب من كل لا يتقسم . ولا يستطيع المرء في أى زمن ما أن يجد لذة ، باستمرارها  
 زمنا أطول ، تصير في نوعها أتم مما كانت بادئ بدء . § ٢ - وهذا دليل جديد  
 على أنها ليست أيضا حركة ، لأن كل حركة تتم في زمن معين وترى دائما الى  
 غرض ما ، لحركة الممار لا تتم إلا متى أتم البناء الذي يرغب فيه ، سواء أكانت حركة  
 الممار هذه تتم في كل الزمن المقدر أم في جزء معين من هذا الزمن . غير أن كل  
 الحركات ناقصة في الأجزاء المتعاقبة للزمن وتختلف جميعها في النوع عن الحركة التامة

- الباب الثالث - في الأدب الكبير ك ٢ ب ٩

§ ١ - من كل لا يتقسم - هذا هو المعنى الذي ذكرنا في لحن لا على هذا الوجه من الصراحة . راجع  
 في الباب السابق ف ٩ .

§ ٢ - ليست أيضا حركة - لقد أثبت أرسطو أننا أن اللذة ليست تولد . راجع في الباب السابق  
 ف ٩ فريد أن يثبت الآن أنها ليست حركة ويستخدم المبدأ الذي وضعه أننا وهو أن اللذة كارؤية وقتية  
 وأنها لا تكون تدريجيا شيئا فشيئا وأجزاء متعاقبة .  
 - حركة الممار - ماسيلي يبين معنى هذه العبارة الغربية .

كما يختلف بعضها عن بعض . حينئذ فالتنظيم أو نحت الأحجار هو حركة غير الحركة التي تكون لصنع قصب عمود . وهاتان الحركتان تماثلان التنظيم الكلي للعبد الذي يبنى . إنما بناء المعبد هو وحده التام لأنه لا ينقص منه شيء من الرسم الذي وضع له في البداية . غير أن الحركة التي تنطبق على الأساس والحركة التي تنطبق على النقش الثلاثي للجمال ( تريجيليف ) هما ناقصتان لأن الواحدة والأخرى ليستا إلا حركتين خاصتين بجزء من الكل ، فهما مختلفان إذن في النوع . لا يستطيع المرء في زمن أيا كان أن يجد حركة تكون كاملة في نوعها ، وإذا أراد أن يجد حركة من هذا القبيل فلتكن الحركة التي تنطبق على الزمن كله لا غيرها . § ٣ - وهذا التبدل عينه يمكن أن ينطبق على المشي وعلى كل الحركات الأخرى . مثال ذلك إذا كانت النقلة على العموم هي حركة من مكان الى آخر فإن أنواعها المختلفة هي أيضا الطيران والمشي والوثب وتقلات أخرى مشابهة . غير أنه ليس فقط الأنواع تختلف هكذا في النقلة الكلية بل في المشي نفسه توجد أيضا هذه الأنواع المختلفة . فالمشي من مكان الى آخر ليس شيئا واحدا في ( الفريسخ ) كله وفي جزء منه أيا كان . ليس كذلك الشيء بعينه أن يرسم المرء بمشيه هذا الخط أو ذاك الخط الآخر مادام أنه لا يسير الخط فقط بل يسيره أيضا في مكان معين هو فيه وأن هذا الخط موضوع في مكان آخر غير ذاك الخط . على أني قد وفيت معالجة نظرية الحركة في موضع آخر . وقد أوضحت

- تريجيليف - لا يعلم ماذا كان بالضبط هذا التريجيليف عند أهل المعار الأخرى . ولكن هذا التفصيل ليس له هنا أدنى أهمية ومعنى الفقرة لا يزال جليا جدا .

§ ٣ - على المشي وعلى كل الحركات الأخرى - راجع في الفاطيفورياس الأنواع المختلفة للحركة ب ١٤ ص ١٢٨ من ترجمتي على أن هذا استطراد غير مفيد فيما يظهر .

- قد عابلت ... في موضع آخر - لاشك في أن أرسطو إنما يعني الكتب ٦ و ٧ و ٨ من دروس الطبيعة . ولكن ربما كان أيضا يشير الى الباب الذي ذكرته آنفا من الفاطيفورياس

فيه أن الحركة ليست دائماً تامة في كل لحظة من مدتها وأن أكثر الحركات هي ناقصة وأنها مختلفة في النوع ما دام أن الاتجاه وحده من نقطة الى أخرى يكفى لايجاد نوع جديد منها .

§ ٤ - لكن اللذة هي على ضد ذلك شيء تام في أى زمن اعتبرت فيه . يرى إذن جليا أن اللذة والحركة تختلفان على الاطلاق احدهما عن الأخرى ، وأن اللذة يمكن أن توضع في صف الأشياء التامة والكاملة . وإن ما يثبت ذلك أيضا هو أن الحركة لا يمكن أن توجد إلا بالزمان وفي الزمان . في حين أن هذا الشرط ليس ضروريا للذة . لأن ما هو في اللحظة الحاضرة غير القابلة للقسمة يمكن أن يقال إنه ككل تام . وأخيرا كل هذا يوضع جليا خطأ من قال إن اللذة حركة أو تولد . هذان الحدان ليسا منطبقين على كل شيء بلا تمييز . إنهما لا ينطبقان إلا على الأشياء القابلة للقسمة والتي لا تكون كالا . وعلى هذا مثلا لا يمكن أن يكون هناك تولد لا من الرؤية ولا من النقطة الرياضية ولا من الحيوان المكروسكوبي أو الوحدة . فليس بالنسبة لواحد من هذه الأشياء يوجد تولد ولا حركة . وكذلك بالنسبة للذة لا تولد ولا حركة أيضا ، لأن اللذة هي شيء تام وغير قابل للقسمة .

§ ٤ - اللذة هي ... شيء تام - يمكن أن يقال إن هذه النقطة ليست هي أيضا ابضاح الطبيعة الخاصة للذة نظرا الى أن أرسطو كان قد اعترف أن يعطيا أيضا . وكل ما سببه المناقشة الى هنا هو أن اللذة ليست حركة ما دامت ليس لها نوع على التعاقب .

- خطأ من قال - لاشك في أن أرسطو يشير بهذا الى أفلاطون .



## الباب الرابع

بقية نظرية اللذة - الفعل الأتم هو ذلك الذى يقع فى أحسن الظروف ملاءمة له - اللذة تم الفعل وتنبه متى كان الكائن الذى يحس والشئ المحس هما فى الظروف المطلوبة - اللذة لا يمكن أن تكون مستمرة وكذلك الألم - الضعف الانسانى - لذة اللحظة - الانسان يجب اللذة لانه يجب الحياة - الارتباط الأبد بين اللذة وبين الحياة .

§ ١ - كل واحدة من حواسنا لا تباشر الفعل الا بالنسبة الى الشئ الذى يمكنها أن تحسه . ولأجل أن تفعل الحاسة فعلا تاما يجب أن تكون فى حال حسنة بالنسبة لأحسن الأشياء التى يمكن أن تقع تحت هذه الحاسة المخصوصة . هذا، فيما يظهر لى، هو أحسن تعريف يمكن أن يعرف به الفعل التام . على أنه لا يهم أن يقال إن الحاسة نفسها هى التى تفعل أو إن الفاعل هو الكائن الذى فيه هذه الحاسة . فى جميع الظروف الفعل الأحسن هو فعل الكائن الأحسن استعدادا بالنسبة لأكل الأشياء الخاضعة لهذا الفعل الخاص . وهذا الفعل ليس فقط الفعل الأتم بل هو أيضا الأكثر ملاءمة . لأنه فى كل نوع من أنواع الاحساس يمكن أن توجد لذة كما أنه توجد لذة على السواء فى التفكير فى التأمل المجرد . الاحساس الأتم هو الأكثر ملاءمة . وإنى أكرر أن الأتم هو احساس الكائن حسن الاستعداد بالنسبة لأحسن الأشياء كلها التى هى قابلة لهذا الحس . § ٢ - اللذة تنهى الفعل وتتمه .

- الباب الرابع - فى الأدب الكبير ك ٢ ب ٩

§ ١ - كل واحدة من حواسنا - راجع نظرية الحساسية فى كتاب الروح ك ٢ ب ٥ ص ١٩٨

من ترجمتى .

§ ٢ - اللذة تنهى الفعل وتتمه - يظهر أن هذا عند أرسطو هو الطبع الأصل للذة .

لكنها لا تتمه على الوجه عينه الذى به يتم الشيء القابل للحس والحس متى كان كلاهما في حال طيبة، كما أن الصحة والطب هما على السواء السببان في أن يكون المرء في عافية . § ٣ - لأن توجد لذة في كل نوع من الحس ، ذلك ما يرى بلا أدنى عناء . لأنه يقال عادة إن الإنسان يجد لذة في رؤية الشيء الفلانى أو الفلانى وفى سماع الشيء الفلانى أو الفلانى . ومن البين أن اللذة تكون أكبر ما تكون حيث يكون الحس أحد ما يكون وحيث يفعل بالنسبة لشيء من جنسه الخاص . كلما كان الكائن المحسوس والكائن المحس في هذه الظروف كانت اللذة مادام أنه سيكون ما يجب أن يتجهها وما يجب أن يجدها في آن واحد . § ٤ - إذا كانت اللذة تتم الفعل فذلك ليس كما يفعل كيف قد يكون موجودا في الفعل من قبل ، بل هو كتمام يأتي فينضم الى الباقي . كما أن زهرة الشباب تنضم الى السن السعيدة التي تتعشها . وما دام الموضوع الحساس أو موضوع العقل يبقى على ما يجب أن يكون، وما دام من جهة أخرى الكائن الذى يحصله أو الذى يفهمه يبقى أيضا على حال طيبة فإن اللذة تحصل في الفعل . لأن الكائن الذى هو قابل والكائن الذى هو فاعل ، ما دام بينهما الارتباط بعينه ومادام وضعهما لا يتغير، فيجب طبعا أن تحصل النتيجة عينا . § ٥ - لكن إذا كان الأمر كذلك فكيف إذن لا تكون اللذة التي يجدها الإنسان مستمرة؟ أم كيف لا يكون الألم، إن شئت، أكثر استمرارا من اللذة؟ ذلك بأن

---

على الوجه عينه - الشيء القابل للحس والحس يمان الفعل لأنها ركناه . اللذة تتم الفعل لأنها تنضم اليه دون أن تكون بالضرورة جزءا منه . راجع ما سئل .  
 § ٣ - لذة في كل نوع من الحس - راجع أول الميافيزيقا .  
 § ٤ - زهرة الشباب - تشبيه من الرقة واللفظ بمكان .

§ ٥ - مستمرة - ما دام الإنسان هو في حال الفعل على الدوام . الاعتراض قوى جدا وقد يرى أن أرسطو الذى وضعه لنفسه لم يرضه . حتى أنه يقرر أن الملكات الإنسانية ليس لها الافاعلة محدودة وبالنتيجة تكون اللذة مثلها .

جميع الملكات الانسانية عاجزة عن الفعل بالاستمرار . وليس للذة هذه الميزة على سائر البقية . لأنها ليست نتيجة الفعل . من الأشياء ما تلذ لنا لا لشيء سوى أنها جديدة . ومن أجل ذلك عينه أن تلك الأشياء لا تلذ لنا بعد بمقدار ما قد كانت . فان الفكرة نتجه اليها في اللحظة الأولى ونفعل فعلها في تلك الأشياء بسنة كما هو الحال في فعل الرؤية متى نظر الانسان الى شيء عن قرب . لكن بعد ذلك لا يبقى هذا الفعل حافظا لحدته بل يتراخي . ومن أجل ذلك أيضا كانت اللذة تتراخي وتتقضى . § ٦ - غير أنه يمكن افتراض أنه اذا كان كل الناس يحبون اللذة فذلك لأنهم جميعا يحبون الحياة كذلك . إن الحياة ضرب من الفعل وكل امرئ يفعل في الأشياء والأشياء التي يحبها أكثر مما عداها ، كالموسيقار يفعل بواسطة عضو السمع لأجل الموسيقى التي يحب أن يسمعها ، وكالانسان الشغف بالعلم بواسطة مجهود عقله الذي يوجهه إلى البحوث النظرية ، وككل انسان يفعل في دائرته . غير أن اللذة تتم الأفعال وبالتبع تتم الحياة التي ترغب الكائنات كلها في حفظها . وهذا هو ما يبرر طلبهم للذة مادام أنها ، بالنسبة لكل واحد منهم ، تتم الحياة التي يحبها الكل جبا حادا . § ٧ - أما مسألة العلم بما إذا كان الانسان يجب الحياة للذة أو اللذة للحياة فاننا تركها الآن الى ناحية . فان هذين الشئيين ، فيما يظهر لنا ، مرتبطان بعضهما ببعض الى حد أنه ليس من الممكن فصلهما . لأنه بدون فعل فلا لذة . واللذة هي دائماً ضرورية لاتمام الفعل .

— أنها جديدة - ان جاذب الجدة في جميع الأشياء لا جدال فيه . وأحيانا يكون منتهى الحكمة الاسانية مقاومه ليس غير .

§ ٦ - جميعا يحبون الحياة كذلك - راجع السياسة ك ٣ ب ٤ ف ٣ ص ١٤٣ من ترجمتي الطبعة الثانية . وان توحيد حب اللذة وحب الحياة ذاتها هي فكرة عميقة جداً .

§ ٧ - أما مسألة - هذا البحث الذي لا يريد أرسطو أن يحشه هنا لا يوجد في أى واحد من مؤلفاته التي بقيت . ولقد كان هذا البحث يكون مفيداً جداً لسبر نظرية الطبع الخاص للذة .

## الباب الخامس

اختلاف الذات - انه يجزم عن اختلاف الأفعال - المرء يجزم بمقدار ما تشته لذته في فعل الأشياء -  
الذات الخاصة بالأشياء - الذات الحرية - بعضها يكدر البعض الآخر لأن الإنسان لا يستطيع أن يحسن فعل  
شيئين في آن واحد - مثل شهود المسرح وفهم - لذات الفكر ولذات الحواس - اللذة تختلف باختلاف  
الكائنات بل باختلاف الأشخاص من نوع واحد - الفضيلة هي التي يجب أن تكون مقياس الذات .

§ ١ - هذه الاعتبارات يجب أن تفهمنا لماذا تختلف الذات في النوع .  
ذلك بأن الأشياء التي من أنواع مختلفة لا يمكن أن نتمم إلا بأشياء مختلفة الأنواع  
كذلك . يمكن أن يتخذ مثلا جميع أشياء الطبيعة وطرف الفن والحيوانات والاشجار  
والواح الرسم والتماثيل والبيوت والمنقولات . كذلك أيضا الأفعال المختلفة الأنواع  
لا يمكن أن نتمم إلا بالذات المختلفة في النوع .

§ ٢ - على هذا فأفعال التفكير تختلف عن أفعال الحواس وهذه الأخيرة لا يقل  
عن ذلك اختلافها في النوع بعضها عن بعض . كذلك الذات التي نتممها يجب أن  
تختلف بعضها عن بعض . والدليل على ذلك هو أن كل لذة هي خاصة خصوصا  
مانعا بالفعل الذي نتمه وأن هذه اللذة الخاصة تنمى أيضا قوة الفعل نفسه . يحسن المرء  
أن يحكم على الأشياء ويتعاطاها بضبط أكثر بمقدار ما يكون له من اللذة في اتيانها .

- الباب الخامس - في الأدب الكبير ك ٢ ب ٩

§ ١ - لا يمكن أن نتم - هذه العبارة ليست واضحة تماما والأمثلة التي يستشهد بها أرسطو لا تساعد  
على ايضاحها إلا أن يكون مراده أن يقال إن مثلا لا يمكن أن يتم شجرة اذا لم يكن قد تم ولا حيوانا  
بلوحة تصوير . وحينئذ تكون المزعة أوضح ما يكون . وكان من الهين أن يصير باجمل من ذلك .  
§ ٢ - تنمى أيضا قوة الفعل - هذه الملاحظة محكمة وكل يستطيع تحقيقها في دائرته . بفعل المرء بلذة  
ما يحسن فعله والعكس بالعكس .

والشواهد على ذلك صنوف الارتقاء الهندسى الذى قام به أولئك الذين يلد لهم علم الهندسة والسهولة الخاصة التى بها يفهمون كل تفاصيلها . وكذلك جميع أولئك الذين يحبون الموسيقى وأولئك الذين يحبون فن المعمار أو الذين لهم الذوق الفلانى الآخر والذين ينجحون نجاحا باهرا كل فى نوعه لأن فيه لذتهم . على هذا فاللذة تساعد دائما على زيادة العقل والملكة . وكل ما يرمى الى تقوية الأشياء فهو خاص بها وملامتها لها . ومتى كانت الأشياء من أنواع مختلفة كانت الأشياء التى يمكن أن تلامتها جدد الملاءمة وتمتها هى من أنواع مختلفة كذلك . § ٣ - دليل أقطع فى ذلك أيضا: هو أن اللذات التى تأتى حينئذ من ينبوع آخرى عوائق للأفعال الخاصة . فالموسيقار غير قادر على أن يعير أقل التفات للأحاديث التى تلقى اليه اذا سمع صوت آلة يلعب بها على مقربة منه . انه يتلذذ بالموسيقى أكثر ألف مرة من الفعل الحاضر الذى يدعى اليه . واللذة التى يصيبها من سماع ذلك المزمار تضعف فى نفسه الفعل الخاص بالمحادثة التى كان يجب عليه تتبعها .

§ ٤ - ويكون الذهول هو بعينه فى جميع الحالات الأخرى التى فيها يفعل المرء فعلين فى آن واحد . فان أشدهما ملاءمة يكدر الآخر بالضرورة . فاننا كان بين الفعلين فرق كبير فى اللذة كان الإضطراب أبلغ . بل قد يبلغ الى حد أن الفعل الأقوى يمنع على الاطلاق المرء من أن يتم الآخر . وهذا ما يفهم أن الانسان متى أصاب فى شئ لذة حادة أكثر مما ينبغي فهو عاجز كل العجز عن أن يفعل

. - متى كانت الأشياء من أنواع مختلفة - تكرر لما قيل فى أول الباب .

§ ٣ - دليل أقطع فى ذلك أيضا - ملاحظة محكمة أيضا يمكن كل واحد أن يتخذ حصنها بجره

شيئا آخر، أما متى استطاع أن يفعل أشياء أخر فذلك لأنه لا يتلذذ بالشيء الأول إلا لذة ضعيفة . انظر على الخصوص في المسارح تر الناس الذين يستطيعون فيها أكل الحلوى لا يأكلون منها على الخصوص إلا في اللحظة التي فيها يكون على المرشح ممثلون رديئون . § ٥ - لما أن اللذة الخاصة التي تصحب الأفعال تؤتيها ضبطا أكثر وتصيرها أبقى وأكل معا في حين أن اللذة الغريبة عن هذه الأفعال تضايقها وتفسدها ينتج منه أن هذين الضريين من اللذات مختلفان جد الاختلاف . اللذات الغريبة يكاد أثرها يكون كأثر الآلام التي هي خاصة بالأفعال . على هذا فالآلام الخاصة ببعض الأفعال تفسدها وتمنعها : مثلا إذا كان الشخص الفلاني لا يحب البتة أن يكتب ويكرهه وإذا كان فلان الآخر يكره أن يحسب . فأحدهما لا يكتب والآخر لا يحسب البتة لأن هذا العمل مؤلم لها . حينئذ الأفعال تتأثر بوجه مضاد تماما باللذات وبالآلام التي هي خاصة بها . أعني بالخاصة للذات أو الآلام التي تأتي من الفعل نفسه مأخوذا في ذاته . أكرر أن اللذات الغريبة تنتج نتيجة مشابهة للنتيجة التي قد ينتجها الألم الخاص . فهي كئله تفسد الفعل ولو أن ذلك يكون بوسائل لا تتشابه البتة . § ٦ - كما أن الأفعال تختلف في أنها حسنة أو قبيحة وأن بعض الأفعال محل للطلب وبعضها محل للتجنب وبعضها لا هذا ولا ذلك ، فكذلك الأمر أيضا في اللذات التي تتعلق بهذه الأفعال . في كل فعل بخصوصه من أفعالنا لذة خاصة به ، فاللذة الخاصة بالفعل الفاضل هي لذة شريفة ، واللذة الخاصة بالفعل

§ ٤ - على المسرح ممثلون رديئون - من المحقق أن شهود المسرح حتى أشدهم جفاء لا يفكر أن يأكل في اللحظة التي يقيد فيها التمثيل القلوب والنواظر . ولو أن مسارحنا مختلفة جدا عن مسارح القدماء فإنه يمكن تطبيق مثل هذه المشاهدة عليها .

§ ٥ - أبقى وأكل - هذا ما قاله آتفا بعبارة أخرى .

القيح لذة مجرمة . لأن الشهوات التي تتبعه الى الأشياء الجميلة حقيقة بالناء . كما أن اللذات التي تتبعه الى الأشياء المخزية حقيقة باللوم . اللذات التي توجد في الأفعال ذواتها هي أشد خصوصية من الرغبات في هذه الأفعال . فان الرغبات منفصلة عن الأفعال بالزمان الذي تقع فيه وبطبعها الخاص . أما اللذات فهي على الضد تقرب من الأفعال اقترابا لصيقا وهي قليلة التمايز عنها الى حد أنه يمكن أن يتساءل ، لا بدون شيء من الشك ، عما إذا كان الفعل واللذة ليسا شيئا واحدا بعينه تماما . § ٧ - من المؤكد أن اللذة ليست التفكير ولا الحس بل يكون من السخف أن يظن أنها أحدهما أو الآخر . فاذا ظهرت بأنها متحدة معهما فذلك لأن من غير الممكن فصلها عنهما . ولكن كما أن أفعال الحواس مختلفة كذلك تكون لذاتها مختلفة أيضا . فالنظر يختلف عن اللمس بصفاته وضبطه . والسمع والشم يختلفان عن الذوق . كذلك لذات كل واحد من هذه الحواس تختلف على السواء . لذات التفكير ليست أقل اختلافا عن كل أولئك . وكل اللذات التي في كل واحد من هذين الصنفين تختلف في نوعها بعضها عن بعض . § ٨ - بل يظهر أن لكل حيوان لذة ليست خاصة إلا به ، كما أن له نوعا من الفعل خاصا . وهذه اللذة هي التي تطابق على الخصوص فعله . وهذا

---

§ ٦ - من الرغبات في هذه الأفعال - الرغبة تجلب معها معنى اللذة . ولكن الفعل نفسه يعطى لذة تامة لا توجد البتة في الرغبة بدرجة مساوية .

- شيئا واحدا بعينه تماما - هذا ما يظهر أنه نتيجة نظرية أرسطو كلها وفي هذا تكون فاسدة مادام أنه يحترف آقا بأن من الأفعال ما لا يرجع الى اللذة ولا الى الألم ، واللذة لا يمكن أن تكون كذلك .

§ ٧ - من هذين الصنفين - الفكر والحس .

§ ٨ - لكل حيوان - هذا فرض من الصعب كشف حقيقته .

- نوعا من الفعل خاصا - الطائر يطير والحصان يركض والسكة تسبح .

ما يمكن اعتقاده من مشاهدة كل واحد من الحيوانات . فلهذا الكلب غير لثة الحصان  
أو الانسان كما ينه اليه "هيرقليط" إذ يقول  
"الحمار يختار التبن على الذهب"

ذلك بأن الدريس الذي هو غذاء أشد ملاءمة من الذهب بالنسبة للحمير .  
حينئذ بالنسبة للكائنات المختلفة النوع تختلف اللذات في النوع أيضا . وطبيعى أن  
يُعتقد أن لذات الكائنات المتحدة الأنواع ليست متخالفة في النوع . § ٩ - ومع  
ذلك بالنسبة للناس الخلاف عظيم بين شخص وآخر . فقد تكون الأشياء أعيانها سارة  
للبعض ومحرقة للبعض الآخر . وما يكون مؤلما وكرها عند هؤلاء هو حلو ومحبوب  
عند أولئك ، والاختلاف عينه قد يحصل بالطبيعة بالنسبة للأشياء ذات الطعم الحلو  
والتي تفتن الذوق . فان الطعم عينه لا يكون واحدا عند الانسان المحموم وعند  
الانسان الصحيح . كذلك الحرارة ليست ذات أثر واحد في المريض وفي الانسان  
المتلى صحة . وكذلك الحال في كثير من الأشياء الأخرى . § ١٠ - في كل هذه  
الأحوال كيف الأشياء الحق والواقعى هو ، فيما يظهر لى ، هذا الذى يجده الانسان  
الصحيح التركيب . وإذا كان هذا المبدأ حقا ، كما أعتقد ، فان الفضيلة هي المقياس الحق

- كما ينه اليه هيرقليط - يقول المفسر اليونانى ، عند تفسيره هذه الفكرة لهيرقليط ، إنه كان مراطنه . وهذا  
قد ساعد على افتراض أن هذا التفسير أو على الأقل هذا الجزء من التفسير هو من قلم "ميخائيل الايقيرى"  
لا من قلم أرسطراط .

§ ٩ - الخلاف عظيم - هذه الملاحظة التي هي محكمة كان يجب أن تحمل أرسطو على الشك في الحقيقة  
الكاملة لبادئ التي تتررها أنفا فيما يتعلق بالحيوانات .

§ ١٠ - الصحيح التركيب - هذه كقاعدة استعمالها أرسطو في مواطن عدة .

- فان الفضيلة هي المقياس الحق - راجع ما سلف ك ١ ب ٢ ف ١٠ وك ٣ ب ٥ ف ٥ حيث ذكرنا

في التعليقات التي وضعناها فقرة مشابهة في السياسة .



لكل شيء . إن رجل الخير من حيث هو خير هو الحكم الوحيد واللذات الحققة هي تلك التي يقدرها هو كذلك . والاستمتاعات التي يستمتع بها هي الاستمتاعات الحقيقية . ومع ذلك فإن ما يظهر له مؤلماً يكون ملاًماً لغيره ولا محل للدهش من ذلك . ففى الناس ما لا يحصى من صنوف الفساد وضروب الرذائل . فاللذات التي تخلقها لأنفسهم هذه المخلوقات الساقطة ليست لذات . وما هي لذات إلا لهم وللخلائق المركبة تركيبهم . § ١١ - أما اللذات التي يجدها كل الناس بالاجماع مخزية فمن الواضح أنه لا ينبغي تسميتها لذات إلا أن يكون ذلك عند فاسدى الأخلاق . لكن ما هي اللذة الخاصة بالانسان من بين اللذات التي يظهر أنها شريفة ؟ وما هو طبع هذه اللذة ؟ اليس يتنا أنها هي اللذة التي تنتج من الأفعال التي يأتيها الانسان ؟ لأن اللذات تتبع الأفعال وتصحبها . وسواء أكان لا يوجد إلا فعل واحد إنسانى حقاً أم كانت هناك عدّة أفعال فمن اليين أن اللذات التي عند الانسان التام والسعيد حقاً تأتي فتم هذه الأفعال التي يجب أن تعتبر على الخصوص اللذات الحققة للانسان . أما الأخرى فلا تأتي إلا فى الصف الثانى وهي قابلة لعدّة درجات كالأفعال نفسها التي تطبق عليها .

§ ١١ - فعل واحد إنسانى حقاً - هذا المبدأ تكرر فيما سبق ك ١ ب ٤ ف ١٠

## الباب السادس

إعادة نظرية السعادة إلماسا - ليست السعادة كيفية مجردة، بل هي عمل حر ومستقل، لا يفرض آخر غير ذاته مطابق للفضيلة - لا يمكن أن نشبه السعادة بضروب اللهب وبالذات - اللهب لا يمكن أن يكون عرض الحياة - الأطفال والطفلة - كلبة جامسة من كلم «أناخاريسيس» - اللهب ليس إلا راحة وتبرئة العمل - السعادة هي غاية في الجِدِّ .

§ ١ - بعد أن درسنا الأنواع المختلفة للفضائل وللصدقات وللذات يبقى علينا أن نضع على عجل رسماً للسعادة مادمننا نعتزف بأنها غاية أفعال الانسان . يمكننا أن نختصر كلامنا في إعادة ماقلناه بشأنها .

§ ٢ - قررنا أن السعادة ليست مجرد حالة سلبية محضة لأنها حينئذ قد يمكن أن توجد في الانسان الذي ينام طوال حياته كلها، والذي يحيا الحياة النباتية لنبات والذي يلقي أكبر المصائب . فاذا كان معنى السعادة هذا ليس مقبولا لزم وضعها في فعل من نوع ما كما بينته فيما سبق . ومن الأفعال ما هي ضرورية ومنها ما يمكن أن تكون موضوع اختيار حر سواء بالنظر الى أشياء أحرأم بالنظر الى ذواتها . ومن الجلى أنه يلزم وضع السعادة بين الأفعال التي يختارها المرء ويرغب فيها لذواتها، لا بين الأفعال

- الباب السادس - في الأدب الكبير ك ١ ب ١ وفي الأدب الى أويديم ك ١ ب ٢ و ٧ ك ب ١٣

§ ١ - على عمل رسماً للسعادة - هذا ما قد وضع بالتطوير في الكتاب الأتول من هذا المؤلف . وربما لا يكون ضروريا الا قليلا أن يرجع الى نظريات قد ظن أنها قد فرغ منها . ويظهر حينئذ أن أثر الكتاب العاشر هو تكرير قد لاحظته أرسطو نفسه ما دام أنه لا يريد هنا إلا إعادة ما قاله فيما سبق . ولكن يمكن أن يقال إن القارئ سيجد هنا أوجه نظر جديدة في هذه الخلاصة .

§ ٢ - قررنا أن - ك ١ ب ٢ ف ١٠

- فما سبق - ب ٦ ف ٨

التي تطلب لأجل أغيارها . السعادة لا يصح أن تحتاج الى شيء ويجب أن تكفى بذاتها الكفاية كلها . § ٣ - الأفعال المرغوب فيها لذاتها هي تلك التي لا يطلب فيها المرء شيئا وراء الفعل نفسه . وعندى أنها هي الأفعال المطابقة للفضيلة . لأن فعل الأشياء الجميلة والطيبة هو بالضبط أحد هذه الأفعال التي يجب على الانسان أن يطلبها لذواتها وحدها . يمكن أن تصف في طائفة الأشياء المرغوب فيها لذواتها مجرد صنوف اللهو، لأنها لا تطلب على العموم من أجل أشياء أخرى غيرها . غير أنه كثيرا ما تضرنا صنوف اللهو هذه أكثر من أن تنفعنا إذا جرتنا الى اهمال العناية بصحتنا ورعاية أموالنا . ومع ذلك فإن أكثر هؤلاء الناس المحسودين على سعادتهم لاشيء أهم عندهم من أن يساموا أنفسهم الى صنوف اللهو هذه . كذلك الطغاة يقدرون أعظم تقدير أولئك الذين يظهرون بأنهم ظرفاء يسراء في هذه الأنواع من اللذات . لأن المتملقين يصيرون أنفسهم مقبولين في الأشياء التي يرغب فيها الطغاة . والطغاة من جهتهم في حاجة الى أناس يسلونهم . يتصور العاى أن اللهو واللعب جزء من السعادة لأن أولئك الذين يتمتعون بالسلطان هم أوائل من يضيعون فيها وقتهم . § ٤ - ولكن حياة هؤلاء الرجال لا يمكن أن تصلح قدوة ولا دليلا . الفضيلة والعقل وهما ينبوع الوحيد لجميع الأفعال الشريفة ليسا من قرناء السلطان المضطرين . فليس لأن هؤلاء الناس وهم كما هم غير أهل لتذوق لذة لطيفة وحرّة حقا يتمون على لذات البدن التي

- يجب أن تكفى بذاتها الكفاية كلها - إعادة النظر بات السابقة هنا يظهر أنها محكمة .

§ ٣ - مجرد صنوف اللهو - يظهر أن الفكرة ليست حقة . فإن المرء لا يطلب على العموم اللهو واللعب لذاتها بل يطلبان كضرب من الدواء للشفاء من الأصاب المرضية أو الاستعداد لأتجاب جديدة .

- يتصور العاى - راجع فيما سبق ك ١ ب ٢ ف ١١ انتقاد آراء العامة على السعادة .

§ ٤ - حياة هؤلاء الرجال - ملاحظة حقة يمكن ملاحظتها في التطبيقات الكثيرة .

هي موئلهم الوحيد أنهم يجعلوننا نعتبر هذه اللذات الحافية هي المرغوب فيه أكثر ما يكون . إن الأطفال أيضا يعتقدون أن ما يحبونه أكثر مما عداه هو أنفس شيء في الدنيا ، فمن البسيط أنه كما أن الكهول والأطفال يختلفون جد الاختلاف في تقدير الأشياء ، كذلك أيضا الأشرار والأخيار يقدرون الأشياء تقديرا متضادا .

§ ٥ - أكرر ، ولو أنى قلته كثيرا فيما سلف ، أن الأشياء الجميلة والمحبوبة حقا هي الأشياء التي لها هذه الصفة في نظر الانسان الفاضل . كما أنه بالنسبة لكل شخص الفعل الذي ينال إثاره هو ذلك المطابق لحاله فيكون بالنسبة للانسان الفاضل هو ذلك الفعل المطابق للفضيلة .

§ ٦ - فالسعادة إذن لا تنحصر في اللهو . ومن السخف أن يكون اللهو هو غرض الحياة . ومن السخف أن يشتغل المرء طوال حياته ويألم لاشيء إلا للهو . يمكن أن يقال في الواقع عن جميع أشياء الدنيا إن المرء لا يرغب فيها البتة إلا نظرا إلى شيء آخر ماعدا السعادة لأنها هي الغرض . أكرر مرة أخرى أنه لأن يحد المرء ويحتهد ليصل إلى أن يلهو فذلك يظهر أنه سفه وتفاهة . وعلى مذهب "أناخارسيس"

§ ٥ - ولو أنى قلته كثيرا - بديا في آخر الباب السابق ثم في ك ١ ب ٢ وك ٣ ب ٥ عدا ما قاله في السياسة وفي المؤلفات الأخرى .

§ ٦ - فالسعادة ... في اللهو - معنى بسيط جدا ينكره الناس غالب على رغم أنه من الحق يمكن .

- اللهو هو غرض الحياة - هذا هو مع ذلك ما يعتقد أناس كثيرون يضررون أنفسهم ضررا يلينا بهذا الاعتقاد . راجع السياسة ك ٤ ب ١ ف ٢ ص ١٩٦ وما بعدها من ترجمتي الطبعة الثانية .

- لأنها هي الغرض - إنما غرض الحياة هو الفضيلة لا السعادة . حق أن أرسطو كاد يجعل الفضيلة والسعادة شيئا واحدا . ولكن اتحادهما شيء العاقبة مع ذلك .

- وعلى مذهب "أناخارسيس" - المعدود بين حكما اليونان على أنه كان أجنيا (ومتوحشا في عرف الإغريق) .

يلزم المرء أن يلهو ليشغل بعد ذلك يجسد . وله الحق كل الحق . فان اللهو نوع من الراحة ولما أن المرء لا يستطيع أن يشغل بلا انقطاع فالراحة حاجة . لكن الراحة ليست في الحق غرض الحياة . لأنها لا محل لها البتة إلا نظرا إلى العمل الذي يراد اتمامه بعدها . الحياة السعيدة هي الحياة المطابقة للفضيلة . وهذه الحياة هي حياة جد واجتهاد فهي لا تتركب من لهو فارغ . § ٧ - الأمور الجذبية هي على العموم ، فيما يظهر ، فوق الهزليات والدعابات وإن فعل أحسن جزء فينا أو فعل أحسن إنسان يعتبر دائما أنه الفعل الأدخل في باب الجسد . وفعل الأحسن هو بهذا عينه أيضا الأحسن وهو يؤثر في السعادة أكثر . § ٨ - الكائن الساقط أو العبد يمكن أن يتمتع بخيرات البدن كأرقى الناس سواء بسواء . ومع ذلك لا يمكن أن يعترف بالسعادة لمخلوق أهانه الرق إلا أن يكون ذلك كما يعترف له بالحياة . فالسعادة لا تنحصر في هذا اللهو الحقير بل تنحصر في الأفعال المطابقة للفضيلة كما قيل ذلك آنفا .

- الراحة ليست ... غرض الحياة - سيقول أرسطو ضد ذلك فيما سيلي ب ٧ وفي السياسة أيضا ك ٤ ب ١٣ ف ٨ و ١٦ ص ٢٤٥ و ٢٤٨ من ترجمتي الطبعة الثانية .

- وهذه الحياة هي حياة جد - فهم الحياة على هذا النوع فهم عظيم وسحق . وقد بلغت الرواية بعد ذلك في هذا المبدأ حتى بلغت به الحزن والكتابة . وإن المذهب الأفلاطوني هو الذي قد عرف أن يجد المقياس الأرقى .

§ ٧ - العقل الأدخل في باب الجسد - الحياة المؤسسة على الواجب هي دائما جذبية مهما كان مبلغها من السعادة .

§ ٨ - أهانه الرق - يطاوع أرسطو أوهام زمانه ضد الأرقاء . ونظرا إلى أن الرقيق ليس في نظرياته إلا جزءا من السيد فن البين أن السيد رحده هو الذي يمكن أن يكون سعيدا . وراجع السياسة ك ١ ب ٢ ف ٢٠ ص ٢٢ من ترجمتي الطبعة الثانية .

- كما قيل ذلك آنفا - وراجع ما سبق ك ١ ب ٤ ف ١٠

## الباب السابع

تبع إعادة النظريات على السعادة - إن فعل الفهم يكون الفعل الأكثر مطابقة للفضيلة واتباع الفعل الأسعد ما يكون ، وربما كان الأشد استمرارا - الذات العجيبة للفلسفة - الاستقلال المطلق للفهم والعلم - لاغرض للفهم الا ذاته - السكينة والسلام المقيم للفهم - اضطرابات السياسة والحرب - الفهم بدأ قدسى في الانسان - سمّ هذا المبدأ إلى ما لا نهاية - عظة الانسان -- السعادة هي في رياضة العقل .

§ ١ - إذا كانت السعادة ليست إلا الفعل المطابق للفضيلة فمن الطبيعي أن تكون الفعل المطابق للفضيلة العليا أسمى فضيلة الجزء الأحسن من ذاتنا . لكن في الانسان الفهم أو أى جزء آخر يظهر على حسب القوانين الطبيعية أنه هو المعد ليأمر ويقود ويكون له فهم الأشياء الجميلة والقدسية حقا ، ولكن شئ قدسى فينا أو بالقليل أقدس كل ما في الانسان فان فعل هذا الجزء المطابق للفضيلة يجب أن يكون هو السعادة الكاملة . ولقد قلنا إن هذا الفعل هو فعل التفكير والتأمل .

§ ٢ - هذه النظرية يظهر أنها تتفق في كل نقطة مع المبادئ التي قررناها فيما سبق ومع الحق . بديا هذا الفعل هو بلا نزاع أحسن فعل مادام الفهم هو أنفس الأشياء التي فينا وأنفس الأشياء التي هي قابلة لأن يدركها الفهم نفسه .

- الباب السابع - ليس في الأدب الكبير نظرية تقابل هذه . وفي الأدب إلى أوديم ك ٧ ب ١٥ والأخير .

§ ١ - ولقد قلنا - راجع ما سبق ك ١ آخر ب ٤ ولكن أرسطو لم يكن في ذلك الموضوع من الجلاء والاحكام على ما هو عليه هنا . فان هذا الباب كله هو في الحق خليق بالاججاب . وراجع أيضا ك ٦ ب ١٠ ف ٦

§ ٢ - مادام الفهم أنفس الأشياء - هذه هي في الواقع المبادئ التي أيدها أرسطو في هذا المؤلف وفي الانولوجيا وفي كتاب الروح وفي السياسة وعلى الخصوص في المتناهب بقا وبالجملة في جميع مؤلفاته .

وفوق ذلك فان هذا الفعل هو الذى يمكننا أن نجد تأييد استمراره . لأننا يمكننا أن نفتكر زمتنا أطول على الاستمرار أكثر مما يمكننا أن نفعل شيئا آخر أيا كان .

§ ٣ - ومن جهة أخرى نحن نعتقد أن اللذة يجب أن تتخالط السعادة . ومن بين الأفعال المطابقة للفضيلة أيها يلذ لنا ويريضنا أكثر هو ، باعتراف جميع الناس ، تعاطى الحكمة والعلم . اللذات التى تجلبها الفلسفة يظهر إذن أنها عجيبة بطهارتها وبكونها مؤكدة . وهذا هو السبب فى أن العلم سعادة أكثر ألف مرة من طلب العلم .

§ ٤ - هذا الاستقلال ، الذى طالما يتكلمون عليه ، يوجد على الخصوص فى الحياة العقلية والتأملية . لاشك فى أن الأشياء الضرورية للعيشة هى من حاجة الحكيم كما هى من حاجة الانسان العادل كما هى من حاجة سائر الناس . ولكن مع التسليم بأنها مؤداة لهم ومتوافرة لديهم فان بالعدل حاجة أيضا إلى أناس يقيم بينهم عدله . كذلك الانسان المعتدل والانسان الشجاع وجميع من عداهما فى حاجة إلى العلاقة مع الغير .

- تأييد استمراره - ملاحظة بيكولوجية قد استخدمت منذ أرسطو استخداما كثيرا لايضاح تفوق الخيرات العقلية .

§ ٣ - اللذة يجب أن تتخالط السعادة - راجع ماسبق لك ١ ب ٦ ف ٥

- الحكمة والعلم - ليس فى نص المتن الاكلمة واحدة .

- اللذات التى تجلبها الفلسفة - من أجل ذلك كان يريد أرسطو فى سلف من هذا المؤلف أن يكون بالمره برينوى بالأساتذة الذين علموك الفلسفة . راجع فيما سبق لك ٩ ب ١ ف ٨

- فى العلم ... من طلب العلم - يمكن أن يكون هذا موضع نزاع . فان اكتساب العلم ربما يسبب للعقل لذة أكثر من العلم نفسه .

§ ٤ - هذا الاستقلال الذى طالما يتكلمون عنه - والذى يرب السعادة . راجع ماسبق لك ١ ب ٤

ف ٦

- على الخصوص فى الحياة العقلية - مبدأ اعتقه الرواقية وهو مع ذلك أفلاطونى كله .

- الانسان المعتدل - يظهر أن الاعتدال والشجاعة هما فضيلتان شخصيتان تماما وأنهما لا يحتاجان

فى تطبيقهما إلى الأغيار . راجع الباب الثانى .

أما الحكيم العالم فعل ضد ذلك يمكنه أيضا بانفراده بنفسه أن ينكب على الدرس والتأمل، وكلما كان أحكم كان انكابه على الدرس والتأمل أشد. لا أريد أن أقول إنه لا يحسن به أن يكون له زملاء في شغله، غير أن هذا لا يمنع الحكيم من أن يكون أكثر الناس استقلالاً وأشدّهم اكتفاءً بنفسه. § ٥ - ربما يقال زيادة على ذلك إن حياة التفكير هذه هي وحدها المحبوبة لذاتها. لأنه لا ينتج من هذه الحياة إلا العلم والتأمل في حين أنه في سائر الأشياء التي فيها يجب الفعل يطلب المرء دائماً نتيجة غريبة عن الفعل كثيراً أو قليلاً.

§ ٦ - يمكن أن يقال أيضاً إن السعادة تنحصر في الراحة والطمأنينة. المرء لا يشتغل إلا للوصول إلى الفراغ، فانما تقام الحرب للوصول إلى السلام. وجميع الفضائل العملية تفعل وتزاول سواء في السيامسة أم في الحرب. ولكن الأفعال التي تقتضيها يظهر أنها لا تترك للانسان لحظة فراغ وعلى الخصوص أفعال الحرب حيث تنتفى الراحة على الاطلاق. من أجل ذلك لا أحد يريد الحرب البتة أولاً يجهز الحرب للحرب وحدها. بل يلزم أن يكون المرء سفاكاً ليتخذ من أصدقائه أعداء له وليثير، على هوى منه، نائرة القتال والمذابح. أما حياة الرجل السياسي فانها أيضاً قليلة الراحة كحياة رجل الحرب. فانه زيادة على تصريف أمور المملكة يلزمه أن يشتغل بلا انقطاع في الحصول على السلطان وعلى التشاريف أو على القليل تحقيق سعادته الخاصة وسعادة مواطنيه الشخصية. لأن هذه السعادة مختلفة جداً عن السعادة

- الحكيم العالم - ليس في نص المتن إلا كلمة واحدة. وقد اضطررت إلى أن أضع كلمتين كما فيا سبق لتحصيل قوة العبارة اليونانية.

§ ٥ - يطلب المرء دائماً نتيجة - راجع ك ١ ب ١ ف ٥

§ ٦ - لا يشتغل الا للوصول الى الفراغ - راجع في الباب السابق معاني تضاد هذه ف ٤

- هذه السعادة - يعني سعادة الفرد التي تنحصر على الخصوص في رياضة الفكر.



العامة للجمعية وهذا مما قد لا يحتاج إلى التنبيه وسنغنى بتمييزها في بحوثنا . § ٧ - على هذا حينئذ من بين الأفعال المطابقة للفضيلة أفعال السياسة وأفعال الحرب تفوق غيرها في البهاء وفي الأهمية . ولكن هذه الأفعال مملوءة بالاضطراب وترمى دائماً إلى غرض غريب عنها فهي ليست مطلوبة لذواتها . وعلى ضد ذلك تماماً فعل التفكير والفهم فلأنه تأملي يقتضى اجتهاداً أوفى . إنه لا غرض له إلا هو ذاته وإنه يحمل معه لذته الخاصة به دون سواه والتي تريد في قوة الفعل . حينئذ فالاستقلال المكتفى بذاته والطمانينة والسكينة بقدر ما يمكن أن يصيب المرء منها وجميع المزايا المشابهة التي تنسب عادة للسعادة كل تلك يظهر أنها توجد في تفكير المتأمل . فمن المؤكد أنه ليس إلا هو الذي يمكن أن يكون السعادة الكاملة للإنسان ، غير أنى أزيد على ذلك أنه يشترط أن يملأ كل مدى حياته لأنه لا شرط من الشروط المتعلقة بالسعادة يمكن أن يكون غير كامل .

§ ٨ - ومع ذلك ربما كانت هذه الحياة الشريفة فوق طاقة الإنسان أو أن الإنسان يعيش هكذا على الأقل لا من حيث هو إنسان بل من حيث إن فيه شيئاً قدسياً . وبمقدار سمو هذا الأصل القدسي عن المركب المضاف إليه يكون سمو فعل هذا الأصل عن كل فعل آخر مطابق للفضيلة أياً كان . غير أنه إذا كان الفهم أمراً

- وسنغنى بتمييزها - ربما يظهر أرسطو على الضد من ذلك خلط أحدهما بالآخرى يجعله السياسة العلم

المنظم لعلم الأخلاق . راجع فيما سبق ك ١ ب ١ ف ٩

§ ٧ - من بين الأفعال المطابقة للفضيلة - من الغريب أن يضع الحرب وعلى الخصوص السياسة بين

أفعال الفضيلة . وهذه الفكرة كانت تستحق أن تفسر بأكثر من هذا .

- كل مدى حياته - راجع في ك ١ آخرب ٤ معاني مشابهة لهذا .

§ ٨ - سمو هذا الأصل القدسي عن المركب المضاف إليه - لم يؤكد أرسطو روحانية الروح في أى

موضع بقدر ما أكده في هذا الموضع .

قدسيا بالنسبة لبقية شخص الانسان فتكون حياة الفهم الخاصة حياة قدسية بالنسبة للحياة العادية للانسانية . فلا ينبغي إذن تصديق أولئك الذين ينصحون للانسان أن لا يفكر إلا في أشياء إنسانية وينصحون للكائن الفاني أن لا يفكر إلا في أشياء فانية مثله . والحق عن ذلك بعيد، بل يلزم الانسان أن يتخلد نفسه بقدر ما يمكن . يلزمه أن يفعل كل ما يستطيع ليحيا حسب أشرف أصل من الأصول التي تركبه . فإذا كان هذا الأصل ليس شيئا باعتبار المكان الضيق الذي يشغله فذلك غير مانع من كونه أرقى الى اللانهاية من سائر البقية في القوة وفي الكرامة . § ٩ - فهو، على رأيي، الذي يتكون كل واحد منا ويحمل منه شخصا مادام أنه فيه الجزء الحاكم والأعلى . ويكون من السخف أن لا يتخذ المرء حياته الخاصة ويذهب فيتخذ بوجه ما حياة غيره . إن المبدأ الذي كنا نضعه آنفا يتفق تماما مع ما نقوله هنا : أن ما هو خاص بكائن ومطابق لطبعه هو فوق ذلك الأحسن والأكثر ملاءمة بالنسبة له . وما هو أشد خصوصية بالانسان إنما هو حياة الفهم مادام الفهم هو في الحق كل الانسان . وبالنتيجة حياة الفهم هي أيضا أسعد حياة يمكن المرء أن يحياها .

- لا يفكر الا في أشياء انسانية - يتذكر أرسطو هنا تعاليم أساتذته .

- يتخلد نفسه بقدر ما يمكن - تعبير جميل لا يقتضى مع ذلك اعتقادا صريحا في خلود الروح .

- المكان الضيق الذي يشغله - يظهر أن أرسطو يجعل الأصل العقلي ماديا مع كونه يحمله روحانيا .

§ ٩ - ويحمل منه شخصا - مبدأ عظيم جدا . ولم يكن أفلاطون في هذه النقطة الأساسية بأجل من

أرسطو .

- حياته الخاصة - معنى ما يتعلق به شخصا ولا يمكن أن يشتهه بحياة الحيوان .

- كنا نضعه آنفا - راجع ك ١ ب ١٤ وقررات أخرى مشابهة .

- حياة الفهم - يمكن أن تقارن هذه النظرية العجيبة بنظرية الكتاب الثاني عشر من المينافيزيها التي

هي كئنها . ان حياة الفهم هي حياة الله .

## الباب الثامن

الدرجة الثانية للسعادة هي تعاطى الفضيلة غير الحكمة - الفضيلة الأخلاقية قد نتمتع أحيانا بالكيف الطبيعية البدن وترتبط جـد الارتباط بالتدبير - علو السعادة العقلية - انها لا تكاد تـتعلق بشيء من الأشياء الخارجية - الفضيلة تنحصر في النية وفي الأفعال معا - السعادة الكاملة هي فعل التأمل المحض - مثال الآلهة - من التدبير أن يفترض لهم فاعلية غير فاعلية التفكير - مثال مضادة من الحيوانات انها لا سعادة لها لانها لا تفكر البتة - السعادة متناسبة مع التفكير والتأمل .

§ ١ - الحياة التي يمكن وضعها في الصف الثاني بعد تلك الحياة العليا هي الحياة المطابقة لكل فضيلة غير الحكمة والعلم . لأن الأفعال التي ترجع الى ملكتنا الثانوية هي أفعال إنسانية محضة . فنحن نباشر أفعال العدل والشجاعة ونتعاطى فضائل أخرى في المعاملات العادية للحياة . نتبادل الخدمات مع أمثالنا ونرتبط وإياهم بروابط من ألف نوع، كما أننا أيضا نـعني في أمر الاحساسات بأن نؤتي كلامهم ما هو واجب له . لكن هذه الأفعال كلها ليس لها، فيما يظهر، إلا صبغة إنسانية محضة . § ٢ - بل يظهر أن بعضها لا يتعلق إلا بكيف بدنية . وفي كثير من الأحوال ترتبط الفضيلة الأخلاقية بالشهوات ارتباطا تاما . § ٣ - على أن التدبير يرتبط أيضا جـد الارتباط بالفضيلة الأخلاقية كما أن هذه الفضيلة ترتبط في دورها بالتدبير . لأن مبادئ التدبير تتعلق جـد تتعلق بالفضائل الأخلاقية .

الباب الثامن - في الأدب الى أريديم ك ٧ ب ١٥ والأخير .

§ ١ - بعد تلك الحياة العليا - قد زدت هذه الكلمات لانام الفكرة وايضاها .

- الحكمة والعلم - ليس في نص المتن الاكلة واحدة .

- انسانية محضة - في حين أن فعل الفهم هو قينا شيء . إلى .

§ ٣ - التدبير - الذي جعله فيما سبق أول الفضائل العقلية . وارجع ك ٦ ب ٤ ف ١

وقاصدة هذه الفضائل توجد مطابقة تمام المطابقة لقواعد التدبير . غير أن الفضائل الأخلاقية لما كانت هي الأكثر مخالطة بالشهوات كانت في الحقيقة خاصة بالمركب الذى يكون الانسان . وإن فضائل المركب هي بالبساطة انسانية . وبالنتيجة تكون الحياة التي تمارس هذه الفضائل والسعادة التي تجلبها هذه الفضائل إنسانية محضة . أما سعادة العقل فهي بمعزل تماما . ولست أريد أن أرجع الى ما قد قلته في ذلك لأن الذهاب بعيدا وتعيين هذه التفاصيل يجاوز الغرض الذى نعترمه هنا .

§ ٤ — أزيد فقط أن سعادة العقل لا تكاد، فيما يظهر، تقتضى خيارات خارجية أو عبارة أدق يلزمها منها أقل بكثير مما يلزم السعادة الناشئة عن الفضيلة الأخلاقية . إن الأشياء الضرورية على الاطلاق للحياة هي شروط ضرورية لإحدى السعادتين وللأخرى . ومن هذه الناحية هما على خط واحد سواء . لاشك في أن الانسان الذى ينحصر نفسه للحياة المدنية والسياسية يشتغل أزيد بالجسم ويكل ما يتعلق به . ولكن مع ذلك فالفرق في هذه النقطة دائما قليل . وعلى ضد ذلك بالنسبة للأفعال فالفرق عظيم جدا . حينئذ الانسان السخى والكريم به حاجة الى الثروة ليجرى سخاءه . والانسان العادل لا يقل عنه في الاحساس بهذه الحاجة ليؤدى في دوره الى الأغيار ما قبله منهم . لأن النيات لا ترى وأن أشد الناس ظلما يتصنعون بسهولة نية أنهم

— بالمركب الذى يكون الانسان — راجع الباب السابق ف ٨

— الى ما قد قلته — كالتعلق السابق .

— الذى نعترمه هنا — يحفظ أرسطو بهذا الموضوع لذكره في الميتافيزيقا .

§ ٤ — خيارات خارجية — هذا هو ما يجمل ، من جهة نظر أخرى ، أن في بعض الديانات كان الفقر

يعتبر وسيلة للفضيلة . وقد كان هذا رأى الرواقين وقد طبق سقراط هذا المبدأ طول حياته .

يريدون أن يكونوا عادلين . ورجل الشجاعة من ناحيته في حاجة الى قدرة كذلك ليقوم بالأفعال المطابقة للفضيلة التي تميزه، والانسان المعتدل نفسه في حاجة الى بعض السعة لأنه بدون هذه السهولة في إرضاء نفسه كيف يعلم ما إذا كان معتدلاً أو ما إذا كان شيئاً آخر بالكلية ؟ § ٥ - فالمسئلة هي فيما يظهر، العلم بما إذا كانت النقطه الرئيسة في الفضيلة هي النية أم هي الأفعال، إذ أن الفضيلة يمكن، أن توجد في الناحيتين معا . فعلى رأي أن من اليقن أن لا فضيلة تامة إلا بهذين الشرطين مجتمعين . لكن بالنسبة للأفعال يلزم دائماً كثير من الأشياء وكما كانت عظيمة وجميلة كانت لازمة . § ٦ - والأمر عن ذلك بعيد بالنسبة للسعادة التي يؤتيها العقل وللتصور فإنه لا حاجة فيها بالنسبة لفعل من يتعاطاها اى شيء من كل ذلك . بل يمكن أن يقال إن ذلك يكون من العوائق وعلى القليل بالنسبة للتأمل والتفكير. لكن نظرا إلى أن الإنسان من حيث إنه إنسان وإنه يعيش مع الأغيار وإنه يرتبط بمعاواة الفضيلة كان به حاجة إلى جميع هذه الموارد المادية ليلعب دوره بوصف أنه إنسان في الجمعية .

§ ٧ - هاك دليلا آخر على أن السعادة الكاملة هي فعل التأمل المحض . نحن

- رجل الشجاعة... والانسان المعتدل - راجع ما سبق في الباب السابق ف ٤

§ ٥ - فالمسئلة هي فيما يظهر العلم - قد كان أرسطو فيما سبق أشد تأكيداً . ومع أنه يؤتى الأفعال أهمية كبرى من جهة أنها تكون العادات فإنه قد آتى النيات أزيد من ذلك . ك ٢ ب ٦ ف ١٥ وك ٣ ب ٣ ف ١٦

- ليلعب دوره بوصف أنه إنسان في الجمعية - إذا لم يكن ليكون سعيداً بل وفاضلاً .

§ ٧ - دليلا آخر - يجب أن تقارن هذه الفقرة كلها بالكاتب الثاني عشر من الميثافيزيقا ب ٧ ص

نفترض دائما بلا جدال أن الآلهة هي أسعد الكائنات وأوفاها حظا . فأى الأفعال يوافق إسناده إلى الآلهة؟ أعدل؟ لكن ألا يكون من السخرية اعتقاد أنهم يعقدون بينهم العقود ، ويؤدّون الودائع ، وأن بينهم ألف علاقة أخرى من هذا القبيل؟ أم يمكن أن تسند إليهم أفعال الشجاعة والاستهانة بالأخطار والثبات على المهالك يقتحمونها بداعى الشرف؟ أم تسند إليهم أفعال السخاء؟ وفي هذه الحالة إلى من يعطون؟ وإذن لا بد من الذهاب إلى حدّ هذا السخف ليفترض أيضا أن عندهم تقودا أو وسائل أخرى . ومن جهة أخرى إذا كانوا معتدلين فأى فضل لهم في ذلك؟ أليس أن القول بأنهم ليس لهم شهوات نفرية مدح غاية في الخشونة وسوء الذوق؟ وباستقراء تفصيل الأفعال التي يمكن أن يأتيها الانسان استقراء على هذا التحويين انها أحقر من أن تسند إلى الآلهة وانها غير خليقة بجلالهم . ومع ذلك فان الناس جميعا يعتقدون وجودهم وبالنتيجة يعتقدون أيضا أنهم يفعلون لأنهم ، فيما يظهر ، ليسوا نائمين على الدوام مثل "أنديميون" . فاذا نزع عن الكائن الحى معنى الفعل والأولى معنى أنه يفعل شيئا خارجيا فاذا يسقى له إلا التأمل؟ حينئذ ففعل الله الذى يربى فى السعادة على كل فعل آخر هو فعل تأمل محض . وإن الفعل الذى يقترب عند الناس من ذلك الفعل أشدّ اقتراب هو أيضا الفعل الذى يؤكد لهم أكثر ما يكون من السعادة .

§ ٨ — أضف إلى هذا أيضا اعتبارا آخر أن بقية الحيوانات لاحظ لها من

— شهوات نفرية — لقد كانت هذا ، على حدّ ذلك ، مدحا ساميا في مواجهة "المتولوجيا" وما بالعامّة من أوام القال والطيرة . أجل إن أفلاطون قد كان منذ زمان طويل انتقد هذه الصور الجافية الكفرية بعد أن استفدها كثير غيره .

§ ٨ — بقية الحيوانات — هذا هو من الجهة بعينها التي بها أنكر "ديكارت" التفكير على الحيوانات .

السعادة لأنها على الإطلاق عاجزة ومحرومة هذا الفعل . الوجود بالنسبة للآلثة كله سعيد، وأما بالنسبة للناس فالحياة ليست سعيدة إلا بقدر ما هي تقليد لذلك الفعل القدسي ، وأما بالنسبة لمحيوانات الأخرى فليس لواحد منها حظ في السعادة لأنه ليس لواحد منها حظ من ملكة التفكير والتأمل . ويقدر ما يكون مدى التأمل تكون السعادة . فالكائنات الأكثر أهلية للتصور والتأمل هي كذلك الأكثر سعادة لا بالواسطة بل بالتأمل ذاته لأنه في ذاته ذو قيمة لا ينتهى . وإني أنخص هذا بان أقول إن السعادة يمكن اعتبارها ضربا من التأمل .

- والتأمل - هذا المبدأ المبالغ فيه قد قاد غلاة الصوفية إلى صنف الجنون المعروف عنهم .

- السعادة يمكن اعتبارها - هذا الحق للسعادة ليس متفقا تماما مع الحق الذي وفي لها فيما سبق كـ ١

ب ٤ ف ١٥ ولذلك عدله أرسطو بعد ذلك بقليل في الباب الذى يلي .

## الباب التاسع

السعادة تقتضى بعض الدعة الخارجية ولكن هذا الدعة محدودة - المركز المتواضع لا يمنع من الفضيلة ومن السعادة - رأى "سولون" - رأى "أقزاعور" - لا ينبغي اعتقاد النظريات إلا متى طابقت الحوادث الواقعية - عظمة الحكيم - أنه حبيب الآلة - أنه هو السعيد الوحيد .

§ ١ - ومع ذلك فنظرا إلى أن الانسان إنسان فهو في حاجة ليكون سعيدا إلى رغد خارجي . إن طبع الانسان مأخوذا في ذاته لا يكفى لفعل التأمل . بل يلزم زيادة على ذلك أن يكون جسمه صحيحا وأن يكون لديه الأغذية الضرورية وأن يلقي ما يحتاجه من العناية . ومع ذلك لا ينبغي الاستطراد في الاعتقاد إلى حد أن الانسان لأجل أن يكون سعيدا هو في حاجة إلى كثير من الأشياء وكثير من الموارد العظيمة ولو أنه في الواقع لا يمكن أن يكون سعيدا تماما من غير هذه الخيرات الخارجية . إن كفاف الانسان بعيد عن أن يقتضى الإفراط ولا استعمال الخيرات التي يملكها ولا نشاطه . § ٢ - من الجائز أن يأتي المرء بأجل الفعال دون أن يكون له سلطان البر والبحر ما دام أنه يستطيع حتى في أشد المراكز تواضعا أن يعمل طبقا للفضيلة . ويمكن أن يرى ذلك واضحا من مشاهدة أن أفراد الكافة لا يسلكون

- الباب التاسع - في الأدب إلى أريديم ك ٧ ب ١٥ والآخر .

§ ١ - رغد خارجي - إن كلمة رغد مهمة كل الإيهام ويمكن أن يتبادل عما إذا كان مسقراط في رغد مثلا .

- في حاجة إلى كثير من الأشياء - معنى محكم ولكن أكثر الناس يشق عليه أن يطبقه .

§ ٢ - الجائز - حكمة حقيقة بالاعجاب لا يمكن أن يتدبرها أزيد من ذلك .

- سلطان البر - ربما كان أرسطو وهو يكتب هذا كان يفكر في تلميذه .



فما يظهر، سبيل الفضيلة بأقل من أقوى الناس سلطانا بل هم يسلكون على العموم سلوكا أحسن . حسب المرء الرزق الكفاف الذى ذكرناه فتكون حياته دائما سعيدة متى اتخذ الفضيلة قائدا لسلوكه . § ٣ - ربما أحسن "سولون" تعريف الناس السعداء إذ قال : « إنهم أولئك الذين وهم فى كفاف من الرزق يقومون بالأعمال الشريفة ويعيشون بالاعتدال والحكمة » . والواقع هو كما فكر إذ يمكن المرء وهو لا يملك إلا ثروة ضئيلة أن يقوم بجميع واجباته . كذلك "أقزاغور" لا يظهر أنه افترض أن الانسان السعيد هو الانسان الغنى أو القادر إذ كان يقول : «إنه لا يدهش أبدا من أن يظهر فى نظر العامى بمظهر السخيف ، لأن العامى لا يحكم إلا بالأشياء الخارجية لكونه لا يفهم إلا إياها » .

§ ٤ - حينئذ آراء الحكماء متفقة ، فيما يظهر ، مع نظرياتنا التى بدون شك تكسب بذلك درجة جديدة من الاحتمال . لكن متى كان الأمر بصدد العمل فإن الحق يحق ويعرف على حسب الأفعال فقط وعلى حسب الحياة الواقعية . لأن هذه هى النقطة الحاسمة . فيحسن إذن عند درس النظريات التى عرضتها أن يطابق بينها وبين الأفعال ذاتها وبين الحياة العملية . فتنفق مع الواقع أمكن اعتناقها فإذا لم تنفق معه لزم اتهامها بأنها ليست إلا استدلالات فارغة . § ٥ - الانسان

- على العموم سلوكا أحسن - التعليق على هذه هو السابق .

§ ٣ - "سولون" . راجع فى "هيروdot" "كليو" ب . ٣ ص ٩ من طبعة فيرمين ديديو .

- "أقزاغور" راجع الأدب الى أويديم ب ٥ حيث استشهد بجواب مشابه لهذا الجواب أجاب به هذا الفيلسوف على سؤال سأله إياه بعض الناس "من هو أسعد الناس" .

§ ٤ - فيحسن إذن - فى بداية هذا المؤلف كان أرسطو قد طلق أهمية كبرى بالصل . والنصيحة التى

يطلبها هنا ضد نفسه هى موافقه كل الموافقة للنظريات السابقة . راجع لك ١ ب ١ ف ١٨

الذى يحيا ويعمل بعقله ويعنى بتثقيف عقله يظهر لى أنه احسن الناس نظاما وأحبهم الى الآلهة . لأنه إذا كان للآلهة عناية ما بالمسائل الانسانية ، كما أعتقد ، كان من الأمور البسيطة أن يرضيهم أن يروا على الخصوص فى الانسان ما هو أحسن ما يكون وما هو أكثر قربا من طبعهم الخاص أعنى العقل والفهم . وبسيط أنهم فى مقابلة ذلك يندقون النعم على أولئك الذين يغارون على التفوق فى حب هذا المبدأ القدسى وتكريمه باعتبار أنهم أناس يُعنون بما تحب الآلهة ويسلكون الصراط المستقيم الشريف . § ٦ - أن يكون هذا هو على الخصوص حظ الحكيم فذلك ما لا يستطيع إنكاره . فان الحكيم هو بنوع خاص محبوب لدى الآلهة وبالتبع أيضا هو الذى يظهر لى أنه أسعد الناس . ومن هذا استنتج أن الحكيم هو وحده فى هذا المعنى السعيد على أكل ما يمكن المرء أن يكونه .

§ ٥ - كما أعتقد - رأى يستحق الاعتبار فى أوسطو الذى كاد لا يشغل نفسه بمسئلة الناية الالهية .

- فى مقابلة ذلك - فى ك ١ ب ٧ ف ٥ كان يظهر على أوسطو أزيد من ذلك أنه يعتقد أن السعادة

تتعلق على الخصوص بالانسان .

§ ٦ - ان الحكيم هو وحده - مبدأ اعتقده الرواقيون .

## الباب العاشر

يجز النظريات - أهمية العمل - رأى تيوغنيس - العقل لا يحاطب الا العدد القليل - الجماهير لا يمكن أن تسبر ولا أن تصلح إلا بخوف العقوبات - تأثير الطبع - ضرورة التربية الحسنة - انها لا يمكن تنظيمها الا بالقانون - نصح حكيمه يعطها أفلاطون للشارعين - الاستعمال المتبادل للعمل والقوة - التربية العمومية والتربية الخصوصية - فوائد القواعد العامة والعلم - التجربة - وظيفة الشارع العجيبة - المهنة القليلة الضع والقليلة الشرف للفسطاطيين الذين يملون السياسة - كون السياسة ضرورية - الدراسات النظرية للداستاريم يمكن أن تكون مفيدة - مجموعة الداستاريم - ارتباط علم الأخلاق بالسياسة - تنبيه الى أن سياسة أرسطو لتعلم الأخلاق .

§ ١ - إذا كنا قد حددنا قدر الكفاية في هذه الرسوم النظريات التي أتينا عليها ونظريات الفضيلة والصدقة واللذة فهل نظننا الآن قد أتممنا كل مشروعنا ؟ أم هل أولى بنا أن نظن ، كما قلته أكثر من مرة ، أن في الشؤون العملية ليس الغرض الحقيقي هو التأمل والعلم نظريا بالقواعد علما تفصيليا بل هو تطبيقها .

§ ٢ - فمما يتعلق بالفضيلة لا يكفي أن يُعلم ما هي ، بل يلزم زيادة على ذلك رياضة النفس على حيازتها واستعمالها أو إيجاد وسيلة أخرى لتصيرنا فضلاء وأخبارا .

§ ٣ - لو كانت الخطب والكتب قادرة وحدها على أن تجعلنا أخبارا

- الباب العاشر - في الأدب الكبير ك ١ ب ١ وفي الأدب الى أريديم ك ٧ ب ١٥

§ ١ - في هذه الرسوم - يذكر أنه في أول هذا المؤلف قد أوضح أرسطو أية درجة من الضبط يمكن أن تقتضى في علم الأخلاق وفي علم السياسة . فلم يعتقد أنه يمكن في هذين العليين ضبط الأشياء مطلقا . ولم يجز له تواضحه أن يدعى إلا أنه يمكن في هذين العليين وضع رسوم لا حدود .

- ونظريات الفضيلة والصدقة واللذة - هذا يمكن اعتباره ملخصا مضبوطا لما سبق من المؤلف كله وسندا لنظرية اللذة التي هي في أول هذا الكتاب العاشر .

- فله أكثر من مرة - راجع ما سبق ك ١ ب ١ وعلى الخصوص ك ٢ ب ٢ وكثيرا من الفقرات الأخرى .

§ ٢ - أن يعلم ما هي - طالما انتقد أرسطو نظرية سقراط وأفلاطون التي تجرد الفضيلة الى حد أن تعتبرها علما مجردا .

لاستحقت، كما كان يقول "تيوغنيس"، أن يطلبها كل الناس وأن تشتري بأغلى الأثمان وما يكون على المرء إلا اقتناؤها. ولكن لسوء الحظ كل ما تستطيع المبادئ في هذا الصدد هو أن تشد عزم بعض فتیان كرام على الثبات في الخير، وتجعل القلب الشريف بالفطرة صديقا للفضيلة وفيما بعدها. § ٤ - ولكن المبادئ بالنسبة للعامة عاجزة على الاطلاق عن أن تدفعهم الى الخير. إنهم لا يطيعون بالاحترام بل بالرهبة ولا يكفون عن الشر باحساس الخزي بل خوف العقوبات. ونظرا إلى أنهم لا يعيشون إلا بالشهوات فهم لا يطلبون إلا اللذات الخاصة بهم والوسائل التي توصلهم إلى هذه اللذات. وسرعان ما يفترقون من الآلام المضادة. فأما الجميل وأما اللذة الحقة فليس لديهم منهما أدنى فكرة لأنهم لم يتنوقوها البتة. § ٥ - أسائل أى الخطب وأى الأدلة يمكن أن تصلح هذه الطبائع الخافية. ليس من الممكن أوعلى الأقل ليس من السهل تغيير عادات قد أقرتها الشهوات من زمان طويل بمجرد

§ ٣ - كما كانت يقول "تيوغنيس" - راجع أحكام تيوغنيس البيت ٤٣٣ وإن أفلاطون يستشهد أيضا بهذا البيت في "ميثون" ص ١٢٧ من ترجمة كوزان.  
- بعض فتیان كرام - وهذا كثير ما دام أن هؤلاء الفتیان سيصيرون من أهل المدينة ورؤساء العائلات.

§ ٤ - بالنسبة للعامة - ذلك بأن العامة غير مستنيرة البتة وأنها لا تدرس أبدا. وإن ملاحظة أرسطو لا تزال حقة في أيامنا هذه ولو أنها أقل منها في زمانه. ولكن يمكن أن يرى أن الفيلسوف قاس. إن أفلاطون أقل منه قسوة فهو لا يأس تماما، كما يفعل أرسطو، من تأخير المبادئ في العاشق. إن تقدم التمدن، وهو مما لا نزاع فيه، الذي كان يمكن أرسطو أن ينظره على مثال ما حصل في بلاد اليونان يطل هذه النظرية التي تشق عن بعض الانسانية.

§ ٥ - ليس من السهل - يظهر أن أرسطو قد فهم أنه ذهب بعيدا. وهذه العبارة تخفف كثيرا من شدة التي سبقتها. وعمّا قليل سيكون رأيه كراى أفلاطون تماما إذ يدعى أن القوانين يجب أن تكون مسبوقة دائما بمذكرة بأسبابها يخاطب بها أهل المدينة وتحاول أن تقودهم بطرائق الاقتناع قبل الالتجاء الى صرامة العقوبات. ولا شك في أن هذه الطلبة ليست بالشيء الهين ولكن ليس هذا سببا لأن ننسى الفللفة عنها.

قوة الكلام . لا ينبغي الاكتفاء بقدر متوسط حينما يصل المرء إلى حيازة الفضيلة بجميع الوسائل التي يمكن أن تساعد الانسان على أن يكون خيرا .

§ ٦ - إن الناس ، كما يزعمون ، يصيرون فضلاء ويكونونهم تارة بالطبع وتارة بالعادة وتارة بالتربية . فاما الاستعداد الطبيعي فهو بالبدئية لا يتماق بنا . إنما يكون بضرب من التأثير القدسي المحض أن يوجد في بعض الناس الذين يمكن أن يقال إن لهم مجتعا سعيدا . ومن جهة أخرى العقل والتربية لا تأثير لهما في كل الطباع فيلزم أن تكون نفس التلميذ قد أعدت بيد طائفة حتى يعرف كيف يضع لذاته وأحقاده كما تهب الأرض التي تغذى البذرة التي تودع فيها . § ٧ - المخلوق الذي لا يعيش إلا بالشهوة لا يمكن أن يصنى لصوت العقل الذي يلقته عما يرضب . بل هو لا يستطيع فهمه . كيف يمنع ويصرف انسان يكون في هذا الاستعداد ؟ الشهوة على العموم لا تطيع العقل ولا تخضع إلا للقوة . § ٨ - حينئذ أول شرط هو أن يكون القلب ميالا بالفطرة للفضيلة ومحبا للجميل وكارها للقيح . ولكن من الصعب أن يسلك بالانسان كما ينبغي نحو الفضيلة منذ طفولته إذا لم يكن سعد حظه بأن ربي تحت سلطان قوانين صالحة . إن عيشة معتدلة وخشنة ليست شيئا أقل من أنها مقبولة عند أكثر الناس وعلى الخصوص عند الشبية . من أجل ذلك

§ ٦ - إن الناس - يلزم الانتقال الى هذا الذوق الحسن الحقيق بالاجاب الذي هو سدى لهذه الملاحظات وهذه التصامح .

- كما تهب الأرض - قاعدة عظيمة تشمل سر التربية كله .

§ ٨ - تحت سلطان قوانين صالحة - هذا ظم من الاعتبارات لم يكن أرسطو لييه حتى الآن في حين ان أفلاطون قد ألح كثيرا في هذا الموضوع . وهو صالح لأن يكون صلة للانتقال من علم الأخلاق الى السياسة .

كان اللازم أن تنظم بالقانون تربية الاطفال وأعمالهم لأن هذه الأوامر لن تكون بعد شاقة عليهم متى صارت عادات . § ٩ - لا يكفي أن يؤتى الناس في شبابهم تربية صالحة وتعلما كما ينبغي ، بل نظرا الى أنه من الواجب أن يستمروا على هذه العيشة ويتخذوها عادة ثابتة متى بلغوا سن الفتوة فلا بد لنا للوصول الى هذه النتيجة من مساعدة القوانين . وعلى جملة من القول يلزم أن يكون القانون وراء الانسان طول حياته لأن أكثر الناس يخضعون للضرورة أكثر من العقل وللعقوبات أكثر من الشرف .

§ ١٠ - من أجل هذا قد أحسن صنعا من افكر أن الشراع يجب عليهم أن يجذبوا الناس الى الفضيلة بالاقناع وأن يحملهم على ذلك باسم الخير وانقين بأن قلب الأخيار وقد أعد لذلك بالمعادات الحسنة سيستمع لهذا الصوت . ولكنهم يجب عليهم فوق ذلك أن يضعوا عقوبات وزواجر للناس العصاة وفاسدى الأخلاق بل أن يطهروا المملكة نهائيا من أولئك الذين لا يبره لهم من فساد الأخلاق . ومن الحكمة أن يزداد على ذلك أن الانسان الخير والذي لا يعيش إلا للخير يشوب الى الرشد بلا عناء أما الانسان فاسد الخلق فتجب معاقبته بالألم كما تضرب البهيمة تحت النير . ومن أجل ذلك أيضا يوصى باختيار العقوبات الأكثر تضادا مع اللذائذ التي يجربها المجرم حبا أعمى .

- أن تنظم بالقانون - يكاد الكتاب الرابع من السياسة يكون مخصصا لهذا الموضوع الكبير . راجع ترجمتى ص ٢٤١ وما بعدها الطبعة الثانية .

§ ٩ - يلزم أن يكون القانون وراء الانسان - هذا المبدأ كان مبالغاه عند القدماء . وقد فصله أفلاطون تفصيلا في الجمهورية وفي القوانين .

§ ١٠ - قد أحسن صنعا - كان يستطيع أرسطو أن يذكر هنا أفلاطون الذى أدخل هذا المعنى الجديد أو عبارة أول الذى أوصى بهذا العمل الانسانى الحكيم . راجع القوانين ك ٤ ص ٢٣٩ من ترجمة كوزان .

§ ١١ - إذا كان من اللازم ، كما قلت آنفا ليصير المرء فاضلا يوما ما ، أن يكون قد أحسنت تربيته في البداية وأن يكون قد اعتاد عادات حسانا ، وإذا كان من اللازم بعد ذلك أن يستمر العيشة في الأعمال الممدوحة دون أن يأتى الشر أبدا لا طائما ولا مكروها ، فان هذه النتائج الباهرة لا يمكن أن تحصل إلا إذا أكره الناس على ذلك إما بنوع من ارشاد العقل وإما بنوع من الأمر المنظم ذى القوة اللازمة لأن يطاع . § ١٢ - إن ولاية الأب ليس لها صفة الإكراه ولا صفة الضرورة ، وكذلك على العموم ولاية رجل فرد إلا أن يكون هذا الرجل هو الملك أو كان له من المسكانة ما يشبه ذلك . لا شيء إلا القانون يملك قوة قهرية مساوية لقوة الضرورة لأنه الى حد ما ترجمان الحكمة والعقل . متى كان من يقاوم شهواتنا أناسا فقد أصبحوا مكروهين ولو كان لهم ألف حق فيما يصنعون . أما القانون فانه لا يصير مكروها حينما يأمر بما هو العادل وما هو الخير . § ١٣ - يمكن أن يقال إن لقدمونيا هي المملكة الوحيدة التي فيها الشارع ، وليس بذلك مضطلعا تماما ، يظهر أنه عنى عناية كبرى بتربية الأهالى وبأعمالهم . وأما في أكثر الممالك الأخرى فقد أهملت هذه النقطة الأساسية ، يعيش فيها كل امرئ على ما يهوى " حاكما وزوجه وأولاده " على مثال "سقوفيس" . § ١٤ - الأحسن هو أن يكون منهاج التربية عموميا وأن

- ذى القوة اللازمة لأن يطاع - لم يوضح سبب السلطان العام وضرره ولا قوة القانون وعظمته بأحسن من هذا التوضيح .

§ ١٢ - ترجمان الحكمة - راجع مدحا كهذا للقانون في السياسة ك ٣ ب ١٠ ص ١٤٠ من ترجمتى الطبعة الثانية .

§ ١٣ - لقدمونيا هي المملكة الوحيدة - راجع السياسة ك ٢ ب ٦ ص ٩٤ وعلى الخصوص ك ٥

ب ١ ص ٢٦٤

- حاكما وزوجه - يستشهد أرسطو بهذا على وجه أتم في السياسة ك ١ ب ١ ص ٩ من ترجمتنا .

يكون موضوعا بحكمة معا وأن يُقدر على تطبيقه . حيثما أُهملت هذه العناية العامة وجب على كل فرد من أفراد المدينة أن يجعل واجبه الشخصي - حمل أولاده وأصحابه على الفضيلة أو على الأقل يجب عليه أن يعتزم ذلك بعزيمة ثابتة . الوسيلة الحقة للاستعداد للقيام بهذا الواجب هي ، على حسب ما قلت آنفاً ، أن يقيم المرء نفسه مقام الشارع . متى كانت العناية بالتربية عمومية وشركة بين الناس فبديهى أن القوانين وحدها هي التي تستطيع أن تكفلها . وتكون التربية كما ينبغي أن تكون متى كانت مكفولة بقوانين صالحة سواء أكانت هذه القوانين مكتوبة أم غير مكتوبة . كذلك لا يهتم كثيراً على السواء ما إذا كانت تنص على تربية فرد واحد أو تربية عدة أفراد كما لا تميز في ذلك بالنسبة للموسيقى والرياضة البدنية أو بالنسبة لسائر الدروس التي يمرن بها الأطفال . لكن إذا كانت النظم القانونية والتقاليد هي التي لها في الممالك هذا السلطان فإن أحاديث الآباء وأخلاقهم هي التي يجب عليها أن تبشر هذا السلطان في داخل العائلات . بل إن سلطتهم يجب أن تكون أكبر أيضاً لأنها لم تجتمهم إلا من روابط الدم وصنوف النعمة . لأن أول إحساس يلهمه الطبع الأولاد هو الحب والطاعة . § ١٥ - وهناك أيضاً نقطة أخرى بها تتفوق التربيّات الخاصة على التربية العمومية . وبين لنا فهم هذا مثل الطب . على العموم متى كان

§ ١٤ - حيثما أُهملت هذه العناية العامة - حتى في الممالك التي فيها تربية الاطفال عمومية فان على الوالدين دائماً واجبات يجب أداؤها بنحوهم . وانهم لا يستطيعون أن يلقوا على المملكة إلا ابنه متنبلاً من المسؤولية التي ناطتها بهم الطبيعة .  
- القوانين وحدها - هذا أكثر ما يلزم . والحق هو أن القوانين حينئذ تشاطر نصيب مهم في تربية أهل المدينة .

- أول إحساس - راجع ماسبق ك ٨ ب ١٢ ف ٢

§ ١٥ - وهناك أيضاً نقطة - يظهر أنه ينقص الكلام هنا صلة أو أن هنا تشويشاً في المتن .



بالمرء الحمى كانت الحمية والراحة دواء مأتورا . ولكن ربما كان المزاج الفلاني لا يوافق  
هذا الدواء . كما أن مصارعا لا يقابل جميع خصومه على السواء بالضربات عينها  
وباللعب عينه . فكذلك الحال أيضا متى كانت التربية خاصة فالعناية التي تطبق  
حينئذ على كل فرد بخصوصه يظهر أنها أتم مادام أن كل طفل يلقي شخصيا نوع  
العناية الذي هو أكثر ملاءمة له . لكن خير العنايات حتى في حالة فردية، هي دائما  
تلك التي يقوم بها الطبيب أو معلم الجباز أو معلم آخر بعينه متى كان هذا المعلم يعرف  
القواعد العامة ويعلم أن الشيء الفلاني يوافق جميع الناس أو على الأقل جميع أولئك  
الذين هم في الحالة الفلانية أو الفلانية . لأن العلوم لا تستحق أسماءها إلا من العام،  
من الكلي ولا تستغل في الواقع أبدا إلا به . § ١٦ - لا أنكر مع ذلك أن المرء،  
مهما عظم جهله، يمكنه أن يعالج أيضا بنجاح الحالة الخاصة الفلانية وأنه بمساعدة  
التجربة وحدها ينجح تماما . حسب المرء أن يكون قد لاحظ بالدقة الظواهر التي  
تتجم عن كل حالة . وعلى هذا يرى بعض الناس هم بالنسبة لأنفسهم أطباء صالحين  
وهم لا يستطيعون مطلقا شيئا بالنسبة لأمراض غيرهم . على أنه متى أراد المرء أن  
يصير بجد حاذقا في العمل وفي النظرية لزمه أن يذهب الى حد العام، الى حد الكلي  
ويعرفه معرفة عميقة بقدر الامكان . لأنه، كما قيل، الى الكلي ترجع جميع العلوم .  
§ ١٧ - متى أراد المرء إصلاح الناس بالعناية التي يؤتونها . سواء أكانوا كثيرى

§ ١٦ - لا أنكر مع ذلك - التعليق على هذا هو السابق . فان هذه المعاني كلها يسوء اتصالها  
بما سبقها . ويمكن أن يظهر عليها انها استطراد .

- كما قيل - هذا، فيما يظهر، يرجع الى أفلاطون الذي هو في الواقع واضع هذا المبدأ . أو الى  
أرسطو الذي طالما كرره في المنطقي وفي الميتافيزيقا .

المدد أم قليلين ، وجب عليه بدياً أن يرمى الى أن يكون شارحاً ما دام أن الانسانية لا تصلح إلا بالقوانين . غير أنه ليس من الأمر العامي أن تُحسَن قيادة المخلوق الذى سلم الى عنايةك أيا كان جنسه . وإذا استطاع أحد أن يقوم بهذه المهمة الصيرة فأنما هو الذى عنده العلم كما هو الحال فى الطب مثلاً وسائر الفنون الأخرى حيث تلزم العناية والتدبر معاً .

§ ١٨ - هل يلزمنا كنتيجة لهذا أن نبحث كيف يستطيع بلوغ ملكة الشارع ومن أى ينبوع ؟ أفيجب على أن أجب بأن ذلك يكون هناك فى كل علم آخر أعنى بأن يقصد قصد رجال السياسة . ما دام أن هذه الملكة التشريعية هى أيضاً ، فيما يظهر ، جزء من السياسة ؟ أم هل لا ينبغى أن نقول إنها ليست من السياسة كعلوم أخرى وأنواع أخرى من الدراسات ؟ فى العلوم الأخرى انما هم الأمتحان أعينهم هم الذين يعلمون قواعد إحسان العمل وهم أنفسهم يطبقونها والشهود على ذلك الأطباء والمصوِّرون . أما السياسة فان السفسطائيين هم الذين يفخرون بأنهم يجيدون تعليمها ، ولكنه لا واحد منهم يطبقها ، فانها مقصورة على رجال السياسة الذين يظهر أنهم يزاولونها بضرب من القوة الطبيعية ويعالجونها بالتجربة أكثر مما يعالجونها بالتدبر . والذى يثبت ذلك هو أنه لا يرى أن رجال السياسة يكتبون ولا يتحدثون

§ ١٧ - أن يرمى الى أن يكون شارحاً - يظهر أن أرسطو يريد أن يقول هنا إنه حتى ليحسن المرء تربية شخص واحد أو ليحسن تربية أولاده يلزمه أن يكون عالماً بالشرع . وهذا المعنى ربما لا يكون حقاً . ولكنه نتيجة من النظرية الباطلة التى تعطى للسياسة مثل هذا التفوق العظيم على علم الأخلاق .

§ ١٨ - بأن يقصد قصد رجال السياسة - يلزم قراءة أفلاطون فى "فروطاغوراس" و"مينون" و"الجمهورية" و"غرياس" على عجز الرجال السياسيين عن نقل علمهم الى الاغيار حتى الى أولادهم . - فان السفسطائيين - راجع على الخصوص "فروطاغوراس" لأفلاطون .

في هذه الموضوعات وإن كانوا ربما يحدون فيها من الشرف أكثر مما تؤتية خطبهم أمام المحاكم أو أمام الشعب. كذلك لا يرى أن هؤلاء الرجال يخصصون أولادهم أو بعض أصدقائهم للسياسة . § ١٩ - على أنه من المحتمل أن ذلك لم يكن ليفوتهم لو كانوا يستطيعونه . لأنهم يكونون بهذا الصنيع قد تركوا للمالك التي يقودونها أنفع ميراث ولما استطاعوا أن يحدوا لأنفسهم ولا لمن هم أعزاء عليهم شيئا أرفع من هذه الملكة . ومع ذلك فاني أعرف أن للتجربة هنا فائدة كبرى . وإلا لما صاروا بعبادة الحكم الطويلة رجال سياسة ماهرين في الحكم . على هذا إذن متى أريد التعلم في علم السياسة احتيج ، فيما يظهره ، الى اضافة العمل الى النظرية . § ٢٠ - لكن السفسطائيون الذين يعججون عجيجا بعلمهم المزعوم يجيدون كل البعد عن أن يعلموا السياسة . انهم لا يعلمون حق العلم ما هي ولا بماذا تستغل . ولو علموا لما خلطوا بينها وبين الخطابة ولما أسقطوها على الخصوص تحتها . إنهم كذلك قد لا يستطيعون التصديق بأن من السهل عمل مجموعة صالحة للقوانين بجمع كل القوانين الأكثر شهرة وانتخاب أصلحها . ولو استمع لهم لظن أن الانتخاب ليس في ذاته عمل عقل راجح وأن سلامة الحكم ليست النقطة الأصلية كما هو الحال في الموسيقى تماما . في كل جنس أهل التجربة الخاصة هم وحدهم الذين يحسنون الحكم على الأشياء والذين يفهمون بأى الوسائل وكيف يصل الانسان الى انتاجها كما أنهم يعلمون أيضا تركيبها ونظمها

§ ١٩ - اضافة العمل الى النظرية - كثير من رجال السياسة حتى في أيامنا قد استطاع أن يجمع بين

هذين الشرطين .

§ ٢٠ - ولو علموا - يلزم اذكار أن أرسطو بعلاقاته بفيلسوف والاسكندر قد رأى عن قرب ما جريات

السياسة في بعض حكومات عصره .

- مجموعة صالحة للقوانين - لا أدري الى من يوجه هذا الانتقاد .

الخفية . أما الناس الذين ليس لهم هذه التجربة الشخصية فيجب عليهم أن يقتنعوا بأن لا يجهلوا ما إذا كان العمل في مجلته حسنا أو قبيحا كما هو الشأن في التصوير .

§ ٢١ - غير أن القوانين هي صنائع السياسة ونتائجها . كيف اذن بمساعدة القوانين يصير المرء شارعا أو على الأقل يحكم ما هي أحسن القوانين ؟ ليس بدراسة الكتب أن يتكوّن الأطباء ولو أن هذه الكتب لا تقتصر على بيان الأدوية وحدها بل تذهب الى تفصيل وسائل الشفاء وطبيعة العنايةات المختلفة التي يجب إيتاؤها لكل مريض بخصوصه تبعا للأمزجة التي تحلل كل فروقها . ومع ذلك فربما كانت الكتب المفيدة ، متى كان للمرء تجربة سابقة ، عديمة الفائدة قطعاً بالنسبة للجهلاء . إن مجاميع القوانين والدساتير يمكن أن يكون شأنها كذلك . فانها تظهرلى نافعة حينما يكون المرء كفاً للنظر في هذه المواد ولتحكم على ما هو خيراً وما هو شريراً وتمييز النظم الملائمة تبعا للأحوال المختلفة . ولكن إذا قصد المرء إلى درس هذه المجاميع دون أن تكون له هذه الملكة لاجادة فهمها فسيكون غير أهل لاجادة الحكم على الأشياء إلا أن يكون ذلك بمحض مصادفة استثنائية ولو أنى لا أنكر أن هذه المطالمة يمكن أن تنمى فيهم هذه المواد بسرعة ما .

§ ٢٢ - حينئذ لما كان أسلافنا قد تركوا حقن التشريع محلاً كان من الجائز أن نحصل فائدة من أن ندرسه نحن وأن نعالج السياسة علاجاً عميقاً حتى تم بذلك

§ ٢١ - بدراسة الكتب - من المحتمل أن بعض السفطائين في زمان أرسطو كان ينصح بدرس القانون باعتبار أن هذا الدرس هو الطريقة الوحيدة المؤهلة للسياسة . وربما كان من الصعب معرفة من يجب أن يستدل إليه هذا الرأي .

§ ٢٢ - قد تركوا حقن التشريع محلاً - يظهر أن هذا البيان ليس مضبوطاً . فان مجرد إدّكار قوانين أفلاطون تكفى لإبجاله .

بقدر إمكاننا فلسفة الأشياء الانسانية . § ٢٣ - وبدياً حينما نجد في أسلافنا أن بعض تفصيل في هذا الموضوع الواسع قد عولج معالجة موفقة، فاننا لا نتأخر عن الأخذ به بأن نستشهد به ثم نرى على حسب الدساتير التي جمعناها ما هي المبادئ التي تجبى الممالك على العموم أو تضيعها وعلى الخصوص كل مملكة مخالفة . وسنبحث عن الأسباب الفاعلة في أن بعض الممالك ذو حكومة صالحة والبعض ذو حكومة فاسدة لأننا متى أتمنا هذه الدراسات رأينا بنظر أتم وأكد ما هي أفضل مملكة وما هي بالنسبة لكل نوع من الحكومة الدستور والقوانين والتقاليد الخاصة التي يجب أن تتوافر فيها حتى تكون في نوعها أحسن ما يمكن .

فلندخل إذن في الموضوع .

- فلسفة الأشياء الانسانية - تعبير حقيق بالاعجاب .

§ ٢٣ - لا نتأخر عن الأخذ به بأن نستشهد به - كل الكتاب الثاني من السياسة قد خصه أرسطو لامتحان النظريات السابقة على نظرياته . وهذه هي طريقتة الثابتة في "كتاب الروح" وفي الميثافيزيقا... الخ .  
- الدساتير التي جمعناها - هذه هي المجموعة المشهورة للدساتير وقد فقدت مع الأسف . راجع القطع التي بقيت منها في المجلد الثاني من "الفرجاتا استبرويكوروبوم" أي "القطع التاريخية" لغيرمين ديدو ص ١٠٢ وما بعدها . وراجع أيضاً مقدمتي على السياسة ص ٢١ من الطبعة الأولى .

- ما هي أفضل مملكة - راجع عن كل هذه الفقرة ذيل الطبعة الثانية من السياسة ص ١٨٤

- فلندخل إذن في الموضوع - هذا يمكن أن يمهد للدخول في السياسة . ولكن كان ينظرها أن يبسط هنا بعض عموميات نهائية على علم الأخلاق . وكل ما كان يعوزها إنما هو خلاصة .

# اصلاح خطأ

## الجزء الثاني :

صواب	خطأ	صفحة	سطر
نيوفتوايم	ينوفوتيم	ترجمة الباب ١٥٩	٤
ثلاثة صنوف	ثلاث صنوف	ترجمة الباب ١٨١	٣
لكنه	لنكه	تعليق ٢٧٠	
على ما يظهر	على يظهر	تعليق ٢٨٢	
هذه الدعة	هذا الدعة	ترجمة الباب ٣٦٣	٢











Bibliotheca Alexandrina



0409176