

علم الأخلاق

إلى

نيقوماخوس

تأليف

أرسطو طاليس

تمهيد من البروتية إلى الترفيعة وسنوره يطالعة نسبة في علم الأخلاق
وتفوايته ويطلق عليه تعليقات قصيرة

بأرثوگوس

استاذ الفلسفة اليونانية في الكوراث من سنة ١٨٤٠م في جامعة أثينا

وقته إلى العربية

أحمد الطفي السيد

مدير دار الكتب المصرية



THE LIBRARIES
COLUMBIA UNIVERSITY

GENERAL LIBRARY

Provided by the Library of Congress
Public Law 480 Program

74-960397

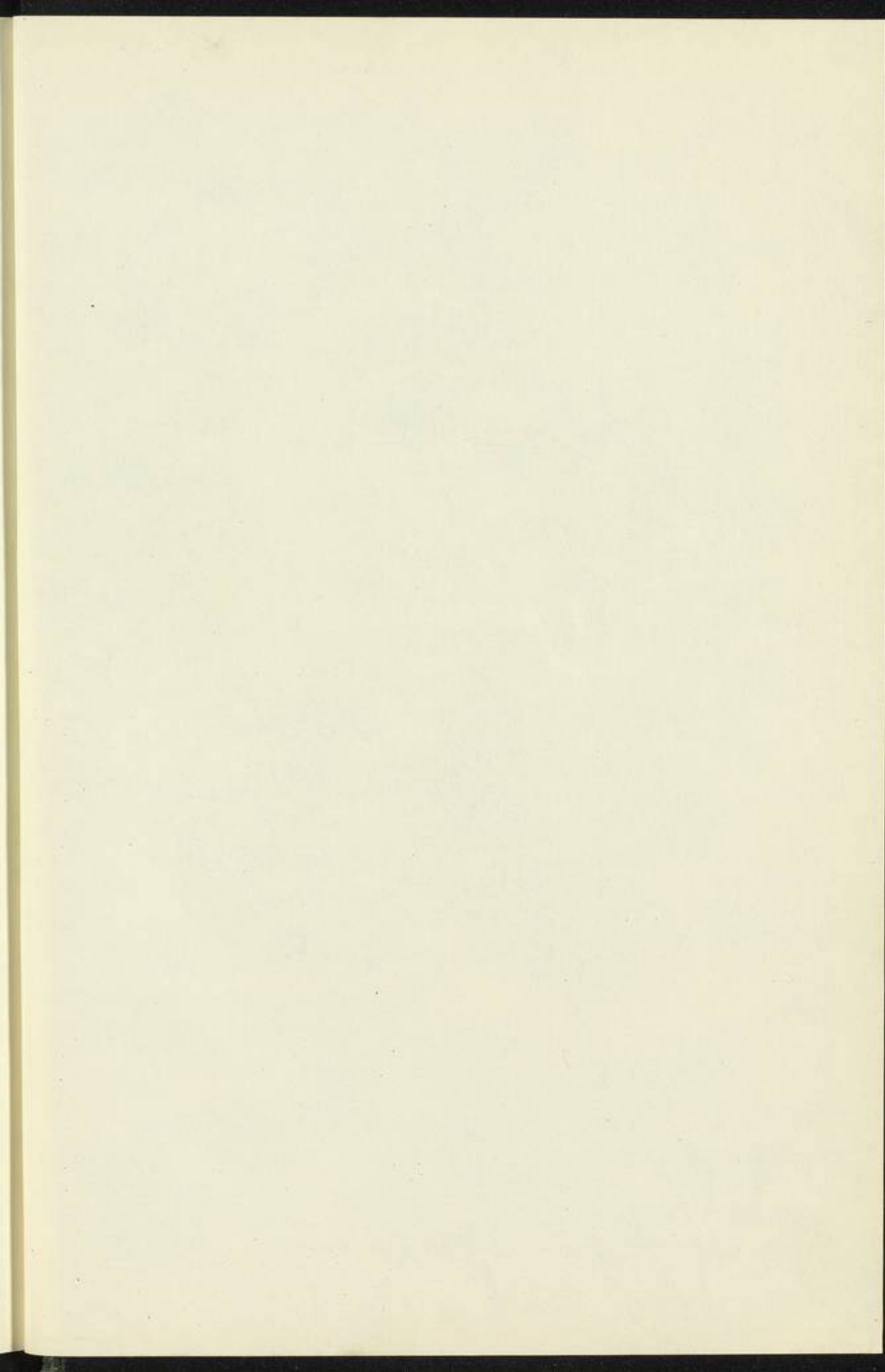
(Vol 1)

علم الأخلاق

الى

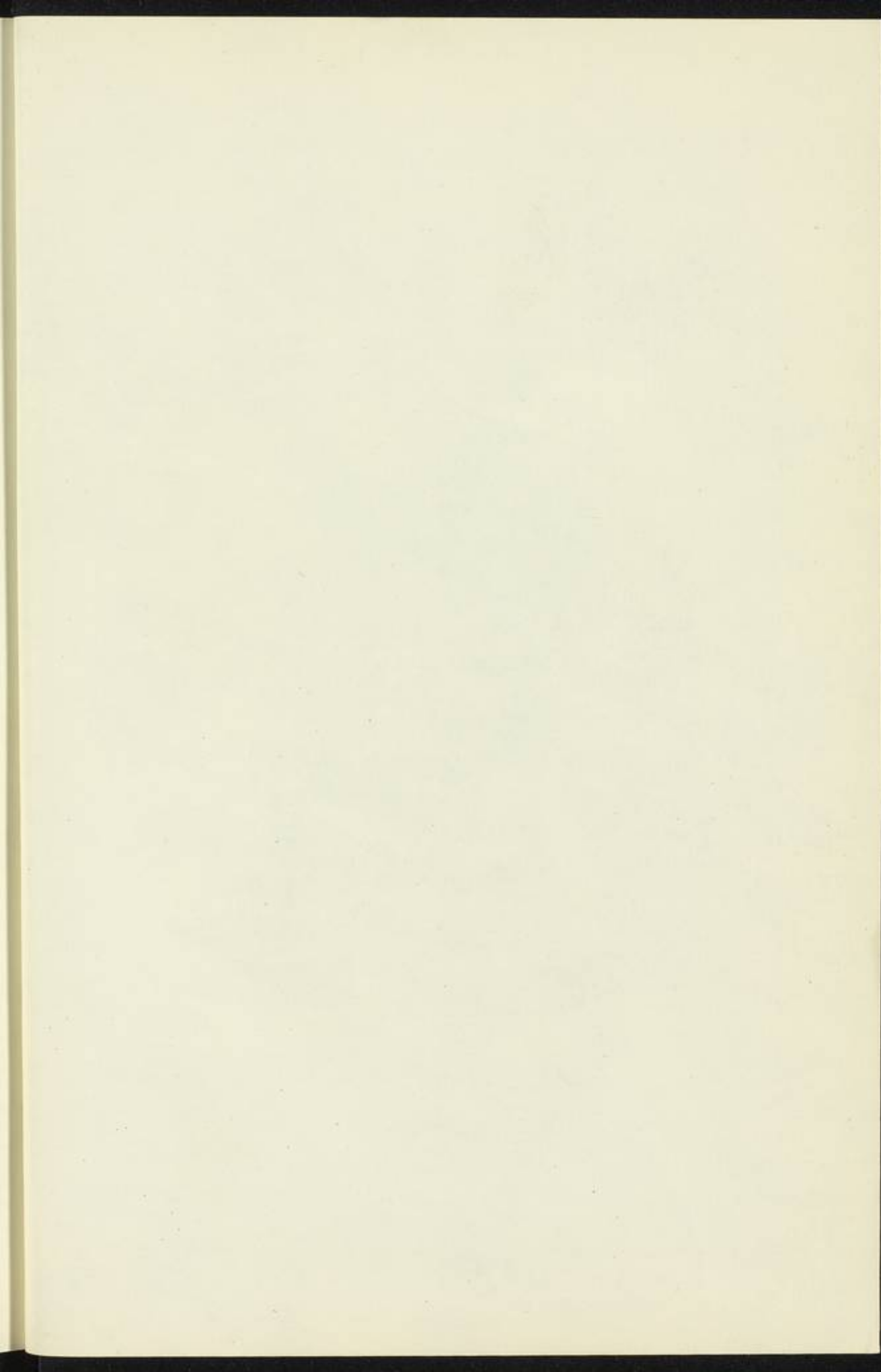
نيقوماخوس

”الجزء الأول“





تمثال أرسطو طاليس المحفوظ في رومة في سراى إسبانيا



علم الأخلاق

إلى

نيقوماخوس

تأليف

أرسطو طاليس

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

بارتلى ساتيلير

أستاذ الفلسفة اليونانية في الكوليج دي فرنس ثم وزير الخارجية الفرنسية

ونقله الى العربية

أحمد لطفى السيد

مدير دار الكتب المصرية

الجزء الأول

انتشارات آفتاب

تهران

مطبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة

١٩٢٤ - ١٣٤٣

B
430
.A8
A7
v.1

فهرس

الجزء الأول من علم الأخلاق

صيفة

مقدمة بارتلمى ساتهلير (مترجم أرسطو من اليونانية) : النهج الذى يجب أن يُسلك
 فى علم الأخلاق - القضايا المسئلة 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 بهدى
 سقراط قد حل جميع المسائل الأصلية التى تتعلق بطبع الإنسان وما قدر له على طريقة تكاد
 تكون معصومة من الخطأ - فى أن هذا المذهب جميل وحق أبدا - أرسطوطاليس -
 الموافقات والفروق بينه وبين أفلاطون - أنه اتخذ فى اعتباره السعادة هى الغرض
 الأسمى للحياة - إيضاح نظرية الأوساط والدفاع عنها - صور أخلاقية - النظريات العجيبة
 للعدل والصدقة - الرواقية اليونانية - قيمتها - عيوبها - "كنت" أكبر الأخلاقيين
 المتأخرين - قصور نمطه - 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 الإنسان جميعها - اختلاف الغايات التى تبغها
 ومراتبها - أهمية الغرض والخير الأعلى - رفعة علم السياسة ، وأنه هو وحده القادر على أن
 يعلمنا إياهما - مرتبة الضبط التى يمكن طلبها فى هذا العلم - فى أن الشباب قليل الصلاحية
 لدرس السياسة ١٦٧

الباب الثانى : فى أن الغرض الأسمى للإنسان باجماع الناس هو السعادة - اختلاف الآراء
 فى طبيعة السعادة ذاتها ، ولا يدرس فى هذا الكتاب إلا أشهرها وأوجهها - تخالف الأنماط
 من جهات الصدور عن المبادئ أو الانتهاء إليها - المرء يحكم عموما على السعادة بالعيشة التى
 يعيشها ، فالبحت عن اللذات كاف فى نظر العالمى ، وحب المجد نصيب الطبائع الراقية وكذلك
 حب الفضيلة - عدم كفاية الفضيلة وحدها فى تحقيق السعادة - احتقار الثروة ١٧٥

فهرس الجزء الأول

صحيفة

- الباب الثالث : المعنى العام للسعادة - انتقاد مذهب "المثُل" لأفلاطون - ردود مختلفة - الخير ليس واحدا ما دام أنه في "المقولات" وأنه يوجد عدة علوم للخير - في أن الخير والخير يشتهان - الفيثاغوثيون أو "إسفنيسيف" - التمييز بين الخيرات التي هي خيرات بذاتها وبين التي ليست خيرات إلا بسبب شيء آخر - صعوبات هذا التمييز -
- ١٨١ أكد الوسائل لمعرفة الخير هو درسه في الخيرات الخصوصية التي يملكها الانسان ويستعملها ...
- الباب الرابع : الخير في كل صنف من الأشياء هو الغاية التي لأجلها يُعمل 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 المسيّرة بالفضيلة
- ١٨٩ الباب الخامس : في أن رسم السعادة هذا ناقص تقصا لا مناص منه - الزمان يتم هذه النظريات - لا ينبغي أن يلتبس الضبط في جميع الأشياء على السواء - أهمية هذه المبادئ ...
- ١٩٦ الباب السادس : التدليل على صحة حدّ السعادة الذي عرض آفا - لإدراك هذا التعريف إدراكا تاما يلزم تقريره 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 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 الغرض 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 ومعرضا 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 قليلتها - إن المحن تقوى الفضيلة وتزدها، فان امرأ الخير لا يكون بانسا البتة - بشاشة الحكيم وثبات خلقه - ضرورة الخيرات الخارجية الى حدّ معين
- ٢٠٩

من علم الأخلاق

صحيفة

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 الحدّة ٢١٤

الباب العاشر : أولى بالسعادة أن تستحق احترامنا لا مدائنا - في أن طبع الأشياء التي يمكن مدحها هو دائما إضافي وتبعي - الأشياء الكاملة لا يجوز عليها المدح ، بل لا يمكن إلا الإعجاب بها - نظرية "أودوكس" البديعة على اللذة - السعادة تستوجب احترامنا ، لأنها أيضا المبدأ والعلة للتغيرات التي نرغب فيها بسعيها للوصول إلى السعادة ٢١٦

الباب الحادى عشر : إذا أريد فهم السعادة ، ينبغي درس الفضيلة التي تزيتها - الفضيلة هي الموضوع الأصلي لأعمال الرجل السياسى - لكي يحسن الرجل حكم الناس ينبغي أن يكون قد درس النفس الانسانية - الحدود التي ينبغي أن تحدّها هذه الدراسة - الاستشهاد بالنظريات التي قررها المؤلف على النفس في مؤلفاته المذهبية - جرّان أصليان في النفس أحدهما غير عاقل والثانى ذو عقل - تقسيم الجزء غير العاقل الى جزء حيوانى ونباتى محض ، والى جزء يمكنه أن يطبع العقل وان كان لا عقل له - تقسيم الفضائل الى فضائل عقلية وفضائل أخلاقية ٢١٩

الكتاب الثانى

نظرية الفضيلة

الباب الأول : 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 الذى نستعملها فيه ، فان المرء لا يتعلم إحسان الفعل إلا بأن يفعل - الأهمية القصوى للعادات ، فبغيرها أن يعتاد الانسان عادات طيبة منذ طفولته الأولى ٢٢٥

الباب الثانى : إن المصنّف فى علم الأخلاق لا يمكن أن يكون نظريا محضا ، بل يجب أن يكون على الخصوص عمليا مهما كان مع ذلك شأن التردد الحتمى للتفاصيل التي يتدخل فيها - ضرورة الاعتدال - كل إفراط بالأكثر أو بالأقل يفسد الفضيلة والحكمة ٢٢٩

فهرس الجزء الأول

صحيفة

- الباب الثالث : لكى يجيد المرء الحكم على ملكاته يلزمه أن يعتبر احساسات اللذة والألم التى يجدها بعد الفعل - الخير يلد له عمل الخير والشرير يلد له عمل الشر - حكمة أفلاطون - فى تأثير اللذة والألم فى الفضيلة تأثيرا عظيما - حسن التصرف أو سوءه فى اللذة والألم هو مناط التمييز بين الناس - علم الأخلاق والرياسة يجب أن يشتغلا كلاهما على الخصوص بالذات والآلام ، وهذا أيضا ما سيكون فى هذا المؤلف ٢٣٣
- الباب الرابع : إيضاح هذا المبدأ : أن الانسان يصير فاضلا بأن يأتى أفعال الفضيلة - الفرق بين الفضيلة وبين الفنون العادية - ليكون الفعل فاضلا حقيقة يلزم توافر ثلاثة شروط : العلم ، والارادة ، والثبات - الشرط الأول هو الأقل أهمية - الكيفية الغريبة لعوام الناس فى التفلسف وفى إتيان الفضيلة - إنهم يعتقدون أن الأقوال كافية فى ذلك ٢٣٧
- الباب الخامس : التنارية العامة للفضيلة - يوجد فى النفس ثلاثة عناصر أصلية : الشهوات ، والخواص ، والعادات - حد الشهوات والخواص - الفضائل والرذائل ليست شهوات ، وليست كذلك خواص ولكنها عادات ٢٤٠
- الباب السادس : فى طبيعة الفضيلة - أنها بالنسبة لأى شئ كان الكيف الذى هو وفاء هذا الشئ وتماه - فضيلة العين وفضيلة الحصان - حد الوسط فى الرياضات - الوسط الأخلاق أصعب فى إيجاده - الوسط يختلف شخصيا بالنسبة لكل منا - الإفراط أو التفريط فى وجدانات الانسان وفى أفعاله - الفضيلة تتعلق بارادتنا - أنها على العموم وسط بين رذيلتين إحدهما بالإفراط والأخرى بالتفريط - استثناءات ٢٤٣
- الباب السابع : تطبيق المبرميات التى سبقت على الحالات الخصوصية - الشجاعة وسط بين التهور والجهن - الاعتدال وسط بين الفجور والخمود - السخاء وسط بين الإسراف والبخل - الأريحية - كبر النفس وسط بين الوقاحة والضعف - الطمع وسط بين إفراط وتفريط لم يعط لكليها اسم خاص - قصور اللغة عن تعبير جميع هذه الفروق الدقيقة المختلفة - الصدق وسط بين التفتيح والتعمية - البشاشة وسط بين السخرية والفظاظة - الصداقة وسط بين الملق والشراسة - التواضع - الاخلاص - الحسد - سوء النية ٢٥٠
- الباب الثامن : التضاد بين الرذائل الطرفية وبينها وبين الفضيلة التى هى الوسط - مقابلة الوسط بالطرفين - الطرفان كل منهما أبعد عن الآخر منه عن الوسط الذى يفضلهما - فى بعض

من علم الأخلاق

صحيفة

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

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

الكتاب الثالث

بقية نظرية الفضيلة - في الشجاعة وفي الاعتدال

الباب الأول : في أن الفضيلة لا تنطبق إلا على الأفعال الاختيارية - تعريف الاختيارى
والاختيارى - في نوعى الاختياريات : القسر والجهل - النوع الأول للأشياء
الاختيارية - أمثله مختلفة لأحوال القوة القاهرة ، وأنها دائما اختيارية بالجزء - في أن
الموت آثر من بعض الأفعال : " الأليميون لأوريفيسد " - تعريف عام للاختيارى
والاختيارى - اللذة والخير لا تتركها لنا - لأن يأخذ الإنسان نفسه باللائمة أعدل غالبا
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 - حدّ الفعل
الإرادى - الأفعال التي تدفع اليها الشهوة أو الرغبة ليست لإرادية ٢٧٠

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

فهرس الجزء الأول

صيفة

- 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 والمشكوك
فيها - المعادلة تقع على الوسائل التي يلزم استخدامها لا على النرض المطلوب وهي لا تخص
إلا الأشياء التي نظنها ممكنة - وصف موضوع المعادلة - الاختيار يأتي بعد المعادلة -
مثال من "هومروس" - الحد الأخير للاختيار الأدبي ٢٨٠
- الباب الخامس : موضوع الإرادة الحقيقي إنما هو الخير - إيضاح هذه النظرية -
صعوبات المذاهب التي تقول بأن الانسان يطلب الخير الحق ومذاهب الذين يعتقدون أنه
لا يطلب إلا الخير الظاهر - مزية الانسان الفاضل - لا أحد إلا هو يعرف أن يصل الى
الحق في جميع الأحوال ٢٨٦
- الباب السادس : الفضيلة والرذيلة إراديتان - إيصال النظرية المضادة - مثال المقتنين
وأن العقوبات التي يضعونها في قوانينهم تثبت تماماً أنهم يعتقدون أن أفعال الناس إرادية -
رد بعض اعتراضات موجهة إلى نظرية الحرية ... نحن نتعرف في عاداتنا ، فعلينا أن نعلمها
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 - انها تنبع
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 يخافه الانسان
على العموم إنما هو الشرور - تمييز الشرور - منها ما ينبغي أن يخاف ومنها ما تلزم معرفة
اقتناعه . لا ينبغي أن نخاف إلا الشرور التي تصدر عنا - 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 - السالتيون - الرجل المتهور -
الصلف - الجبان - نسب الشجاعة الى التهور والى الجبن - الانحمار ليس دليلاً على
الشجاعة - الملخص ٣٠٠

من علم الأخلاق

صحيفة

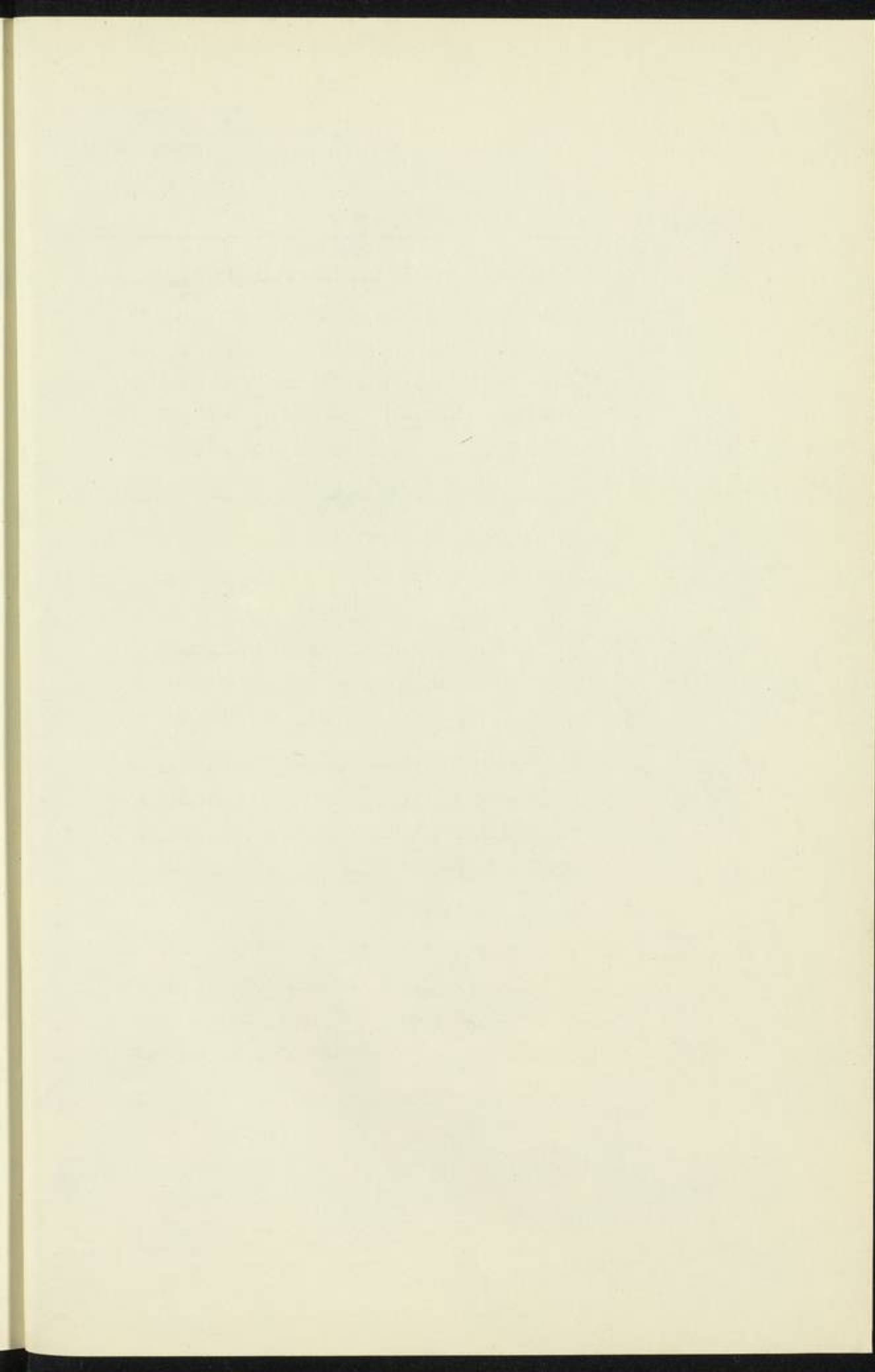
الباب التاسع : أنواع الشجاعة المختلفة خمسة أصلية : (١) الشجاعة المدنية . أبطال
"هوميروس" - الجنود المطيعون خوفاً من رؤسهم - (٢) شجاعة الخبرة . فائدة الجند
المدرين على الحروب - الجند هم غالباً أقل إقداماً من أهالي المدينة - واقعة هرميوم -
(٣) شجاعة الغضب - نتائج الغضب . لو كان في الغضب تدبر لصار شجاعة حقة - (٤) الشجاعة
التي تأتي من الثقة بالنجاح . الإقدام والثبات في الأخطار الفجائية - (٥) شجاعة الجهل
وأنها لا تقف أمام الخطر الحق ٣٠٥

الباب العاشر : الشجاعة هي دائماً شاقة جداً وهذا هو ما يجعلها أهلاً للاحترام - المصارعون -
الفضيلة على العموم تقتضي ضحايا ومجهدات مؤلمة - خاتمة نظرية الشجاعة ٣١٣

الباب الحادي عشر : في الاعتدال (العفة) وأنه لا ينطبق إلا على لذات البدن بل على بعضها
فقط - لا يمكن أن يكون عدم الاعتدال في لذات البصر والسمع ، ولا يكون في لذات الشم
إلا بالواسطة - عدم الاعتدال يخص حاسة الذوق على وجه أخص وحاسة اللس على
العموم - مثل "فيلوكسين الأركسي" - خلق عدم الاعتدال الذي هو خلق مزر ووحشي
معا - عدم الاعتدال لا يمتنع حتى باللس إلا في بعض أجزاء البدن ٣١٦

الباب الثاني عشر : بقية الاعتدال - الرغبات الطبيعية والعامية - رغبات خاصة وصناعية -
يخطئ الإنسان نادراً في أمر الرغبات الطبيعية ، ويخطئ على الغالب في الشهوات الخاصة
بالإنهاك فيها على أوضاع قليلة الملائمة - الاعتدال في الآلام أصعب تعريفاً منه في اللذات -
عدم الشعور أمام اللذائذ هو شيء نادر وليس من الإنسانية في شيء - مميزات الإنسان
المعتدل حقاً... .. ٣٢٠

الباب الثالث عشر : المقارنة بين عدم الاعتدال وبين الجبن - عدم الاعتدال يظهر أنه
أدخل في باب الإرادية ، لأنه ليس إلا نتيجة اللذة التي يطلبها الإنسان بالطبع - عدم اعتدال
الأطفال وسوء سلوكهم - يلزم الرجل أن يسير رغباته على مقتضى العقل ، كما أن الطفل
يجب أن يخضع إلى أوامر مربيه - خاتمة نظرية الاعتدال ٣٢٤



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تصدير

لما اتجهت الميول العامة، منذ زمان، إلى إدخال التعاليم الفلسفية في مدارسنا ومعاهدنا الدينية، إرضاء لأطباع الطلبة العلمية، وإتماماً لبرامج التريسة المصرية، فكرت في أيّ مذاهب الفلسفة يمكن الابتداء به بحيث لا يصادم العقائد القومية ولا ينافر التعاليم الدينية، فظننت أن أولى مذاهب الفلسفة بالقبول عندنا الآن وأسرعها تمثلاً في الأفهام وأبعدها عن التضاد الصريح للألوف من منازعنا والراسخ من عقائدنا هي فلسفة أرسطو طاليس . وما كان المعلم الأول جديداً في معاهدنا الدينية، بل ذكره مألوف عند طلبة المنطق خصوصاً الطلبة الذين يوسعون معارفهم بقراءة رسائل الفارابي أو بعض مختصرات ابن رشد... الخ .

لقد قوبلت فلسفة أرسطو عند السلف بصدور رحب وتغلغت في البيئات العلمية وغلبت غيرها فيها حتى صار المتكلمون أشبه ما يكونون بالمشائين . وأشتغل بها الخلق وأهل النظر من علماء المسلمين في الشرق وفي الغرب . وأصبحوا خلفاء أرسطو ويمثلي مذهب المشائين حتى في أوروبا نفسها من القرن الثاني عشر إلى القرن السادس عشر . وتألف بذلك من مجموع بحوثهم في الشرق والغرب ما يسمى الفلسفة العربية .

لا وطن للعلم . ولكن هذا لم يمنع من أن كل أمة قد طبعت مذهبها الفلسفية بطابعها الخاص الذى يتألف عادة من مزاجها الطبيعى وعقائدها الدينية وتقاليدها القومية . فيقولون الفلسفة العربية والفلسفة اليونانية كما يقولون الآن الفلسفة الألمانية والفلسفة الفرنساوية . وهذه الفلسفة العربية قد أنتشرت فى مصر وفى جميع الأقطار الإسلامية حتى صبغت بصبغتها علم الكلام وأفاضت أنماطها على العلوم الدينية الأخرى . وها نحن أولاء ، مهما رثت 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 جدّ الظهور فى دواوين شعرائنا وكتب كتابنا وآثار علمائنا ، أو على جملة من القول ، فى تلك المجموعة التى تؤلف نهضتنا الأدبية الحاضرة .

إذا شئنا أن تكون لنا فلسفة مصرية تأتلف ومعلوماتنا ، وجب علينا أن نجدد الفلسفة العربية التى فقدت أعيانها ولم تبق إلا آثارها ، أو بطريقة أقرب أن ندرس فلسفة أرسطوطاليس . فإن الفلسفة العربية هى فى مجموعها فلسفة أرسطوطاليس . فى الجاهلية كان الاراميون هم العنصر السائد فى الشرق من بين عناصر العائلة السامية . وقد كانوا منذ أواسط القرن الثانى بعد الميلاد إلى ما بعد الفتح الإسلامى يتعاطون العلوم اليونانية ويترجمونها إلى لغتهم السريانية وعلى الخصوص فلسفة أرسطوطاليس . فلما فتح العرب العراق والجزيرة ورثوا من الآراميين شيئاً من معلوماتهم كما ورثوا أرضهم وديارهم . ولكن العنصر العربى مكث قليل الميل إلى الفلسفة الى أن جاءت الدولة العباسية وانتقلت عاصمة الخلافة إلى العراق وتدخل العنصر العجمى فى الدولة ، فظهر الميل إلى الفلسفة ظهوراً واضحاً 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، فان فلسفة أرسطو هي التي غلبت على الفلسفة العربية وطبعتها بطابعها . وسواء أكان السبب في ذلك أن كتب أرسطو ترجمت هي وشرحتها 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 الفلسفتين متينة إلى حد أن الجامعات الأوروبية في العصور الأخيرة من القرون الوسطى كانت تدرس الفلسفة العربية باعتبار أنها فلسفة المشائين .

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

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 نعنى بفلسفة مضى عليها ثلاثة وعشرون قرناً . كلا ! إن فلسفة المعلم الأول
خالدة ما حدها وطن ولا أخنى عليها زمن . فقد بنت عليها كل مدينة صروح
مجدها العلمي حتى مدينتنا الحديثة ، حتى المدينة المستقبلية على الفرض الذي افترضه
بارتلمى ساتهلير ، إذ افترض أنه إذا أغارت أمم بربرية أيا كانت على هذه المدينة
الحديثة فأودت بما فيها من علم وفلسفة فإلى من يرجع بعد ذلك ليؤخذ عنه العلم ؟
أيرجع الى "كنت" أم الى "هيكل" أم الى "ليبنتز" أم الى "ديكارت" ؟ كلا !
على رغم عبقرية هؤلاء فلا مرجع إلا الى أرسطوطاليس الذي اليه رجعت العرب
واليه رجعت القرون الوسطى بعد مثل هذه الطامة المقترضة 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 دنتي ، في حميمه ، بأنه « معلم الذين
يعلمون » . قد استوى في الأخذ عنه أهل الدين وأهل الإلحاد ، علماء الطبيعيات
وعلماء ما بعد الطبيعة ، علماء الاجتماع وعلماء الآداب . قال فولتير :

« أرسطوطاليس ، أي رجل هو ! يخطّ قواعد المأساة (التراجيديا) باليد ذاتها »
« التي يقرر بها قواعد المنطق وقواعد الأخلاق وقواعد السياسة والتي بها كشف ، »
« بقدر ما يستطيع ، عن الطبيعة مجابها الكبير ! أفيستطيع المرء ألا يعجب 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 الخفي 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
 إلى 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 إلى 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)
 إلى طورها الوضعي ، وتبعه في ذلك فلاسفة الاسكندرية (٣) .

(١) أرسطو . كتاب السياسة ك ٤ ب ٦ ف ٤ ص ٢٢٠ من ترجمة بارتهلي سانتهير طبعة باريس
 سنة ١٨٤٨

(٢) أرسطو . كتاب السياسة ترجمة بارتهلي سانتهير 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 يخط 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 نتج 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» »
« الخالدة 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 الخالد للفلسفة . فليقرأ »
« مثلا [وإلى اليوم لا تزال أرقى 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 يطلها فى مثل هذه المادة أى بحث آخر إلى الآن، بل ندرما يساويها^(١) . »

هذا فيما يتعلق بالفلسفة . وأما فيما يتعلق بالعلم فإنه قد ابتدع المتيورولوجيا
 (الآثار العلوية) كما ابتدع المنطق، وألف فى الطبيعة وفى التاريخ الطبيعى إلى آخر ما
 سذكروه عند ذكر مؤلفاته . وحسبنا هنا أن نحصل قوله بارتلمى 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
 فتنهم النهضة الحديثة أن الابتداء بدرس فلسفة أرسطوطاليس الموحد لا يقوت
 عليهم شيئا كثيرا، ولا يُعتبر — كما قد قيل — ضياعا للوقت . بل هو على ضد ذلك
 أقرب طريق .

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

(١) أوغست كونت . 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 فإنها أسهل تناولاً وأعجل فائدة .

ليتنى كنت أعرف اليونانية فأتقل عنها مباشرة كما نقل الدكتور طه حسين الأستاذ بالجامعة المصرية « نظام الآثينيين » فذلك أدمى إلى الضبط في النقل وأدنى إلى الوقوف على مرامى 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 دي فرنس » ولأنه هو الوحيد الذي ترجم كل مجموعة أرسطوطاليس ما عدا « نظام الآثينيين » الذي آستكشف 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 هي وحدها اللازمة لنقل الكتب العلمية وعلى الخصوص كتب الفلسفة .

كفنانا المترجم الفرنسي مؤونة البحث في مذهب أرسطو الأخلاقي وإن كان مذهبه في الأخلاق أفلاطونياً لا أرسطوطالياً . لذلك نكتفى بمقدمته حتى لا يغرق الكتاب الأصلي في المقدمات . ونقتصر في هذا التصدير على أن نثبت سيرة أرسطوطاليس ومؤلفاته ونفوذها خلال القرون بغاية الاختصار .

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

بالسمر أشبه . سنة كتاب السير على العموم والمعاصرين منهم على الخصوص .
 ففهم حب من يحبون إلى الغلو في رواية موجبات الكرامة . وتجلهم 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 يلققونها
 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 ثبتت 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 الثناء 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^(١) . وكلاهما من مدينة أسطاغيرا
 وهي مستعمرة يونانية على شاطئ البحر في شبه جزيرة "خلسيدقيا" . لغتها هي اللغة

(١) قال هملن في كتابه "مذهب أرسطو" ص ١٥ من طبعة فيلكس الكان بياريس سنة ١٩٢٠
 «ونحن نعلم بوجود رجل يقال له بطليموس من مقاطعة مجاورة لرومة . وهو من المشائين تدل القران المختلفة
 على أنه عاش بين سنة ٧٠ م لا أقل وبين سنة ٢٢٠ م لا أكثر» .

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

ولد أرسطوطاليس في السنة الأولى من الأولمبياد التاسع والتسعين أى سنة ثلاثمائة وأربع وثمانين قبل الميلاد . وأوثق مصدر في ذلك هو "أپلودور الآثيني" . قال هملن : ومن المحتمل أن يكون أپلودور قد أستنتج هذا التاريخ من أن أرسطو توفى في السنة الثالثة من الأولمبياد الرابع عشر بعد المائة وأنه عاش ثلاثا وستين سنة بإجماع الرواة الذين أخذوا عن أپلودور والذين لم يأخذوا عنه ما عدا النكرة "أوميلوس" الذى 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 أبى أصبيعة عن بطلميوس الغريب أن أرسطو توفى وهو ابن ثمان وستين سنة . وروايته عن أبى سليمان محمد بن طاهر بن بهرام المنطقي أن أرسطو عاش إحدى وستين سنة . وكذلك ما قاله ابن النديم من أن أرسطو توفى وله ست وستون سنة . وكذلك ما قاله إسحاق بن حنين من أن أرسطو عاش سبعا وستين سنة .

كانت ملازمة نيقوماخوس لللك أمتاس الثاني مدعاة إلى أن يُنشأ أبنه أرسطوطاليس في بيت الملك مع فيلبس أصغر أبناء الملك لتقاربهما في السن وأنعقدت بين الصبيين صداقة كل الظواهر تدل على أن روابطها ظلت متينة إلى وفاة فيلبس وورثها بعده أبنه الإسكندر. وما خلا ذلك لم يذكر المؤرخون شيئاً عن تفاصيل التربية الأولى لأرسطو . وكل ما يروونه عن هذا الطور من حياة أرسطو أن أباه قد مات وهو حدث فكفله برقسانس الأثيني 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 أبنه "نيقانور" إذ كفله وذكر في وصيته أمر تزويج أبنته "فتياس" منه . وفي رواية ابن أبي أصيبعة عن بطلميوس : يقال إنه لما توفي "نيقوماخوس" أبوه أسلمه برقسانس ويكل 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 النزعات 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 القدسي الذي كان، في عرف الأساطير، من ولد «أپللون» والذي كانت النحل تأتي لتصب جناها تحت لسانه، ذلك هو أفلاطون الذي طابت نفسه عن

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

الدنيا وأخلصت لله فأفاض عليها القدس من فيوضه الروحانية بجمع بين أسرار الحكمة وحلاوة البيان . فلو شاء غير أفلاطون أن يقرر المبادئ العلمية على طريقة الحوار وتبسط في شرحها تبسطه لسمح بيانه وثقل احتماله . ولكن أعقد النظريات الفلسفية يسوغ تعاطيه بهذه الطريقة إذا كان قلم أفلاطون هو الذى يسطره ولسانه هو الذى يلقيه . إلى هذا الأستاذ الذى اجتمع فيه إلى رفعة النسب الإيمان بالله والزهد فى الدنيا والسعى إلى الآخرة قصد طلاب العلم من كل ناحية . وكذلك قصد إليه ، على ما يظهر ، أرسطوطاليس . ولكن أفلاطون كان وقتئذ فى 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 هى التى أخذها "طياوس" و "أبيقور" ظرفاً لا تتقاصهما إياه . فقد روى "أرسططقليس" المسينى ، وهو مع ذلك لا يصدق شيئاً مما يرويه ، أن طياوس 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 اضطرب 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 يوماً فى الفقر والبؤس بل ولد فى سعة وُثى فى سعة ومات عن سعة وأموال ظاهرة الكثرة فى وصيته التى يؤخذ منها أن بيوت آبائه لا تزال إلى ما بعد موته قائمة فى أسطاغيرا . ومن الصعب ألا يكون لأرسطو ، على فضله ، من معاصريه حساد ينتقصونه .

مكث أرسطو طالبا في الأكاديمية مئة 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 "القرأء" 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 أبنه »
 « نطافورس ، وكان أرسطوطاليس غلاما يتيا قد سمت به همته إلى خدمة أفلاطون »
 « الحكيم . فاتخذ روفسطانيس الملك بيتا للحكمة وفرشه لأبنه نطافورس وأمر »
 « أفلاطون بملازمته وتعليمه ، وكان نطافورس غلاما متخلقا 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 يلقي 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

تصدير

أمتحان آبن الملك فى محفل من أرباب الدولة والعلماء والتلاميذ فلم يجب آبن الملك وأجاب أرسطوطاليس . وسطر له حنين إجابة طويلة .

والواقع أن أرسطو لم ينتقل مدة الطلب من آيننا . وكانت آيننا طوال ذلك الحين جمهورية ليس فيها ملك فىأمر أفلاطون بتعليم آبنه ، ولا آبن ملك ليعلمه أفلاطون فيتلقف أرسطو ، الذى جعلته هذه القصة خادما ، ما كان يلقيه الأستاذ على آبن الملك . كل ذلك لم يكن ، بل لم يكن منه إلا شىء واحد هو أن الشاب أرسطو ذكى مجتهد . وهذا حق غريق فى بحر من الباطل .

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

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

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

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 ألفاه من الدروس خارج الأكاديميا ولكن تحت رعايتها^(١) . بل سيرى القارئ في هذا الكتاب الذى نشره الآن كيف إن أرسطو يتكلم بغاية العطف والإجلال عن أستاذه حين ينقد آراءه^(٢) ، وكيف إنه يوصى باحترام معلمى الفلسفة ويقرن إجلالهم بما يجب في حق الآلهة والوالدين^(٣) .

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



لم يعرف 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 فيلبس ملك مقدونيا^(١).
وروى ابن أبي أصيبعة رواية مثلها^(٢). ولكن المحققين في هذا العصر لم يذكروا من ذلك شيئاً .

وقد ذكر فكتور دروى أن^(٣) فريديكاس ولى أخاه فيلبس مقاطعة يحكمها،
قال وربما كان ذلك بتوسط أفلاطون^(٣). ولا ندرى أكان 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 تأتلف مع كفايتهم العقلية والعلمية في حين أن
ما آتت المداين اليونانية وقتئذ من الاضطراب والانتقال من نعمة الاستقلال إلى
ذل التبعية كان من شأنه أن يجعل أولئك العقول الناضجة على الدخول في المعترك السياسي
وأحتمال تبعة الحال التي تعتور أوطانهم .

ذلك بأن تعاليم سقراط وأفلاطون الخاصة بالأشياء الإنسانية تكاد تصدر كلها
عن مبدأ قليل الملاءمة لمعاطاة السياسة العملية المتسلطة في زمنهما . أضف إلى ذلك
أن تعاليمهما تكاد تجعل الإنسان حيواناً دينياً كإله 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 العلمي
أو بعبارتهم "الأترناسيونوا ليزم" . ولا شبهة في أن ميل أولئك الفلاسفة على العموم

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

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

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

إنما هو منصرف في النظر إلى الحياة الدنيا من مكان رفيع والانتقياض عن الدخول في غمارها والتثاقل عن المزاومة على ما يتناحر الناس عليه عادة . وما نظن أرسطوطاليس 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 لحكومة أو عليها سواء أكان ذلك في مقدونيا أم في آثينا ، وإن كان الآثينيون أوجسوا منه خيفة التعصب للقدونيين بعد وفاة الإسكندر وأضمرُوا الانتقام منه لميله للقدونيين كما سيحيى بعد . بل كل عمل أرسطو في السياسة ، على صداقته لفيلبس 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^(١) 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 أثر حكومة الملك في الشعوب التي اعتادت الاستعباد ، وبشرط أن يكون أساس هذه الحكومة هو الرعاية الأبوية التي ينبغى أن يلتزمها الملك في حق رعاياه . أما في المدائن الحرة فإنه يرى وجوب اشتراك الأفراد في السلطان : بعضهم كما في الأرسطقراطية ، وكلهم كما في الديمقراطية . وربما أثر 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^(١) 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^(٢) . 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 تعاطى السياسة العملية . وخيرا فعل ، فإن الفيلسوف كما قال "بارتلمي ساتهلير"^(٣) يتخسر كثيرا بتعاطى السياسة العملية .

لما مات أفلاطون سنة ٣٤٧ ق م قصد أرسطو إلى رفيقه في الدرس وصديقه "هرمياس" طاغية أثرنوس وأسوس (في ميزيا) وأقام عنده . ثم آتهم الفرس هرمياس

(١) الفارابي . إثرة المرضية في بعض الرسائل الفارابية . الرسالة الأولى ص ٥ طبعة ليدن

سنة ١٨٩٠

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

(٣) راجع ص ٣ من ترجمة مقدمة الأخلاق إلى نيقوماخوس لبارتلمي ساتهلير .

بالخيانة وقتلوه فخلد أرسطو ذكره بالنشيد المشهور المسمى "نشيد الفضيلة".
وبعد مقتل هرمياس تزوج أرسطو ابنة أخته أو أخيه أو متبناته فتياس^(١). فولدت
ابنة سماها فتياس تذكارا لأمها التي كان مشغوبا بجمها والتي أوصى بأن يضم رفاتهما
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 انتقل 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 اشتغل هذه المدة بجمع الدساتير
المختلفة للأمم اليونان وأمم البرابرة، وعددها مائة وثمانية وخمسون. 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 فيليس ملك مقدونيا إليه
ليتولى تربية ابنه الإسكندر وكان عمره وقتئذ ثلاث عشرة سنة^(٢). وقد كان الإسكندر
قبل ذلك قد ولى تربيته "ليونيداس" و"ليزيماخوس" على التعاقب. فكان الأول

(١) وقال فيلون: «تزوج أرسطو أخت هرمياس وقال آخرون حفيته» — وجاء في كتاب «الآداب

اليونانية» لألفريد وموريس كروازي: «يقال إنه تزوج أخته أو ابنة أخته أو أخيه فتياس».

(٢) فكتور دروي. تاريخ الاغريق ج ٣ ص ٩٩ طبعة هاشيت بياريس 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. فيظهر أن هناك تحريفا
في النص. أما الخطاب الذي يقال إن فيايس أرسله إلى أرسطو عند ولادة الإسكندر خاصة بأمر تربية
هذا الأمير فهو مزور». هملن. مذهب أرسطو ص ١٠

تصدير

يربيه على سنن أهل إسبرته وينمى في نفسه ما فطر عليه من صفات البسالة . وأستمر
الثانى فى تنمية تلك الصفات ، وزاد على ذلك أن أشربه تذوق "هوميروس" حتى
شبَّ 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 المثابة كان اتصاله بالإسكندر مستمرا وتأثيره فيه متصلا إلى هذا التاريخ أى
فى مدة أربع السنين التى كان فيها الإسكندر قائما مقام أبيه عند غيبته فى محاصرة
بيرنتة ويزنس^(١) .

أما برنامج الدراسة الذى أتبعه أرسطو فى تعليم الإسكندر فغير معروف بالضبط .
ولم يتعد بلوطرخس فى أمره حدود الفرضيات . ولكنا مع ذلك نحصل هنا معنى
ما ذكره فى هذا الصدد فكتور دروى : أن أرسطو بدأ تعليم الإسكندر بالآداب
مدروسة فى الشعراء والخطباء ، ثم علم الأخلاق مدروسا فى التقاليد الاجتماعية
وفى الطبع الإنسانى ، ثم السياسة مدروسة فى تجارب الأمم ، أو بعبارة 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^(٢) .

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

(١) فكتور دروى . تاريخ الاغريق ج ٣ ص ٢٣٥ طبعة هاشيت بيابريس ١٨٨٩ . وهذا
موافق لما قاله هملن وغيره من المحققين الذين قالوا إن أرسطو أقام لدى الإسكندر مدة ثمان سنين .
(٢) فكتور دروى . تاريخ الإغريق ج ٣ ص ٩٦ و ٩٧ .

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 أفلق 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 فلا يفارق هذا الأسلوب إلا استثناء^(١) . ولكن عبارات "سيسيرون" و "أولى غليس" و "ديوجين" تدل على أن أرسطو كان يلقى الدرس في استمرار وأتصال لا مقطعا كما هي طبيعة الحوار . وقال "أرستوكسين" 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^(٢) . ولا شك في أن أسلوب أرسطو التعليمي وهو الايضاح لا يأتلف مع الحوار الا قليلا .

لم يكن إيراد مدرسة أرسطو مضافا إليها إيراده الشخصي كافيًا 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 فيلبس بادئ الأمر ثم الإسكندر من بعده . وعلى ذلك بنيت المبالغات في تقدير هذه المساعدة ، فقد روى أن الإسكندر أرسل إليه ثمانمائة طالنتن^(٣) 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 الطالنتن عند اليونانيين يقابل $19 \frac{1}{4}$ كيلو جرام الآن . ومقدارها النقدي ٤١٥٠ فرنكا أى نحو ١٣٠٠٠ جنيه . ونقل ابن النديم عن بطليموس أن الطالنتان يساوي مائة ونحمة وعشرين رطلا من الفضة . وليس وجه القرابة في إسماء مثل هذا المبلغ بل في عدد من سخره 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^(١). ومهما يكن في هذا من الشذوذ عن حدود المعقولات العادية فإنه يدل بوجه قاطع 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 "كليبستين" 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 تقطع بتاتا، فيما يظهر، على الرغم مما روى من تصدى الإسكندر بعد ذلك لضروب الكيد لأستاذه.

فلما مات الإسكندر وتآلب الآثينيون 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" إلها وأنه قرب له القرابين، وأنه عبد زوجته الأولى "فتياس" وقرب لها قربانا. ولكن هذه التهمة الباطلة إنما كانت تنطوي 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 أوبو في السنة الثالثة للأولمبياد الرابع عشر بعد المائة أي في سنة ٣٢٣؛ وفي هذه

(١) الانسكوا بيديا الكبرى الفرنسية ج ٣ ص ٩٣٤ وفي رواية فكتور دروي: آلافا من الرجال

لا ملايين. راجع تاريخ الاغريق ج ٣ ص ١٠٠

السنة ، في صيفها على الراجح ، مات بمرض المعدة . ولم يقل أحد من المؤرخين الثقات إنه حين حضرته الوفاة جمع تلاميذه وحدثهم ذلك الحديث الطويل الذى هو موضوع "رسالة التفاحة" التى سيجىء ذكرها عند ذكر المؤلفات التى نسبت باطلا إلى أرسطوطاليس .

أما سلوكه الشخصى - فالدلائل متوافرة على أنه كان القدوة الحسنة فى الأخلاق الفاضلة سواء أكانت شخصية أم اجتماعية . وهنا ربما يتساءل أكان الفيلسوف قد وضع الجزء العملى من قواعد الأخلاق على ما قدر أنه يجب أن يكون كذلك ثم بعد ذلك راض نفسه على أن تطابق إحساساته وأفعاله تلك القواعد التى قررها فتصوغ ذاتها على هذه الصور التى صورها لأنواع الفضائل فضيلة فضيلة ؟ . أم أنه قد راض نفسه بادئ ذى بدء على الفضيلة فلما صارت خلقا له لا ينفك عنه فى سلوكه جعل نفسه الفاضلة نموذجا أولا وجعل يصف ما يشعر به هو فى نفسه من خصوصيات رجل المرءة أو رجل الشجاعة أو السخى - أو العادل أو المسدب... إلى آخر الفضائل التى عددها ؟ . ربما كانت النتيجة العملية لكلا الفرضين واحدة على السواء ، ولكن الدلائل تتضافر 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 هى الفضيلة علما نظريا دون رياضة النفس على حيازتها واستعمالها . وما الفضيلة عنده إلا استعداد طبيعى - نمته العادة وطبعته خلقا يلازم الفاضل فلا يتعدى حدوده فى نياته وفى 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

العلمى هو المشاهدة أن يتخيل لكل فضيلة فضيلة صورة خيالية ليست قارة أمامه في الوجود الحسى فيصفها دون أن يكون أمامه إنسان فاضل بعينه يصف صورته النفسية بل صورة شمائله وهيئته الحسية كما قد فعل . بل الراجح أن من يرسم صور أهل الفضيلة على هذا النحو من الضبط والتجويد حتى حركات النفس الحفية 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 فتیان كرام على الثبات في الخير ويجعل 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 لسلكه . إنما يتطرق الشك بهذا القدر عند الفاضل التام الفضيلة الذى رأى أكثر الناس يجعل الفضيلة مسألة لفظية يتكلمون بها في المجالس ويفيضون في تعيين حدودها وشرح آثارها ، وقلوبهم أبعد ما تكون عن اعتناقها والرضا بتكاليفها الشاقة يظهروا بالفضل وليكسبوا ثناء الناس بغير استحقاق أو ليتخذوا حدود الفضيلة مقياسا يحكمون به على أفعال الأغيار لا على أفعالهم أنفسهم . رأى ذلك فألح في أن الفضيلة عملية لا نظرية محلها النفس التي تصدر عنها الأفعال لا الفم الذى تصدر منه الأقوال . رأى ذلك فتنطرق إليه نوع من اليأس في نفع الكتب والخطب إلا على القدر الذى 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 ، أى أنه وضع هذا الكتاب على الراجح وسنه حوالى الخمسين .

لا يعطينا أرسطو طائيس في عيشته على علمه العزيز وفضله الكبير صورة من صور الفلاسفة الذين قد عزلتهم الفلاسفة عن الناس فاتخذوا لهم ضروبا من العيشة ليست مألوفة في الطبقة التي ينتسبون 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 عيشته شيئا من هذه الصورة الشاذة للفلاسفة الذين تقشّفوا أو الذين غلّوا في التقشّف 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 لأبين أن أرسطو، على فلسفته العميقة، لم يخرج في معيشته عن حدود أهل طبقته إلا في شيء واحد هو التزام الاعتدال في كل شيء . فقد كان يلبس أحسن الملابس ولكن مع الاعتدال ، وينفق من ماله على العلم وعلى نفسه وذوى قرابته وخدمه وأصدقائه وعلى الفقراء ولكن على حدود السخاء الذي قرره . تزوج فأحب زوجه حبا جما 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 عضوا عاملا فيها يحمل ما فيها من تكاليف وبياسر ما بها من لذة وإن كان قد جعل اللذة الحقة والعليا في التفكير ليس غير . كذلك كان أرسطو يعول أهله وأصدقائه وعبيده ولم يفرط في حقوقهم في حياته . فلما حضرته الوفاة سار على السنن العادى للوسرين أمثاله

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

« قال الغريب : لما حضرته (أرسطوطاليس) الوفاة قال إني قد جعلت «
 « وصي أبدا في جميع ما خلفت أنطيطرس . وإلى أن 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 . وان سهل على ناوفرستس وأمكنه القيام معهم «
 « في ذلك كان معهم . ومتى أدركت ابنتي تولى أمرها نيقانز . وإن حدث بها «
 « حدث الموت قبل أن تتزوج أو بعد ذلك من غير أن يكون لها ولد فالأمر «
 « مردود الى نيقانز [في أمرها و] ^(١) في أمر ابني نيقوماخوس ، وتوصيتي إياه في ذلك «
 « أن يجري التدبير فيما يعمل به [في ذلك] على ما يشتهي وما يليق به [لو كان أباً «
 « أو أخاً لها] . وإن حدث بنيقانز حدث الموت قبل أن تتزوج 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 ناوفرستس 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 [ناوفرستس 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 .

« بجميع ما تحتاج اليه ، وإن هي أحببت التزويج فلا توضع إلا عند رجل فاضل ، »
 « وليدفع اليها من الفضة سوى ما لها طالنطن واحد وهو مائة ونحسة وعشرون »
 « رطلا ومن الإماء ثلاث ممن تختار مع جاريتها التي لها وغلامها ، وإن أحببت »
 « المقام بخلقيس فلها السكنى في داري دار الضيافة التي الى جانب البستان ، وإن »
 « اختارت السكنى في المدينة بأسطاغيرا فلتسكن في منازل آباءى ، وأى المنازل »
 « اختارت فليتخذ الأوصياء لها فيه ما تذكر أنها محتاجة اليه [مما يرون أن لها »
 « فيه مصلحة وبها اليه حاجة] . وأما أهلى وولدى فلا حاجة بي الى أن أوصيهم »
 « بحفظهم والعناية بأمرهم . وليعن نيقا تر بمرقس الغلام حتى يرده الى بلده ومعه »
 « جميع ماله على الحالة التي يشتمها . وليعتق جاريتى أمارقيس ، وإن هي بعد العتق »
 « أقامت على الخدمة لابن ابى الى أن تزوج فليدفع اليها خمسمائة درنمى وجاريتها . »
 « ويدفع الى ناليس الصبية التي ملكاها قريبا غلام من ممالكنا وألف درنمى . »
 « ويدفع الى ثيمس ثمن غلام يتباعه لنفسه غير الغلام الذى كان دفع له ثمنه »
 « ويوهب له سوى ذلك [شىء على] ما يرى الأوصياء . ومتى تزوجت ابنتى »
 « فليعتق غلمانى ناجن وفيلن وأربليس . ولا يباع ابن اربليس ولا يباع أحد »
 « ممن خدمنى من غلمانى ، ولكن يقرّون [ممالك] فى الخدمة الى أن يدركوا »
 « مدرك الرجال فاذا بلغوا [ذلك] فليعتقوا ويفعل بهم فيما يوهب لهم على حسب »
 « ما يستحقون ^(١) . »

(١) الظاهر أن فى نص الوصية شيئا من تحريف بعض الكلم وإغفال بعض المعانى : فمن النوع الأول أن اربليس قد وصفت فى الوصية بأنها خادمة وليست كذلك بل هى زوجة كما عقب الدكتور الأستاذ جوستاف فلوجل ناشر فهرست ابن النديم طبعة ليزنج سنة ١٨٧١ (ص ١١٣ تعليقات) ، ومنه أيضا ولاية نيقانز لفتياس والواقع أن المقصود هو الزواج (راجع همان مذهب أرسطو ص ٤ الطبعة الأولى سنة ١٩٢٠) . ومن النوع الثانى أن ناقل الوصية قد أغفل ذكر ما أوصى به أرسطو من ضم رفات زوجته فتياس الى رفاتة (راجع همان مذهب أرسطو ص ١٠ الطبعة الأولى سنة ١٩٢٠) .

مؤلفات أرسطو طاليس

ونقوذ تعاليمه خلال القرون

أما والاجماع واقع على أن أرسطو طاليس أغزر العلماء علما وأبعد الفلاسفة غورا فلا غرابة في أن تكون آثاره العامية بالغة في العدد حد الامكان . ولكن ، من جهة أخرى ، اسمه الضخم يحتمل أن يحتمى في ظلاله ما يخجله التجار من المؤلفات التي ليست له لأدنى ملاحظة ليروجوا بضاعتهم بعد بوارها . إلا أن النقد على طول الزمان كاد يتم عملية التمييز لهذه المؤلفات التي حملت اسم أرسطو طاليس وأدخلت على مجموعة مؤلفاته في كل زمان إلى أواخر القرون الوسطى .

أما فهرست ديوجين لايرث فيشمل أربعائة مؤلف ما عدا طائفة من الرسائل . وأما الفهرست الثاني الذي نقله القفطي وابن أبي أصيبعة عن بطليموس فليس تاما ولا يشمل إلا اثنين وتسعين مؤلفا .

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

بها كامتياز خاص لها بخطاب ذكره كما ذكروا جواب أرسطو عنه بأنه نشر ولكنه في الواقع لم ينشر لأنه أغمض وأبهم إلى حدّ آلا يفهم^(١) . ولا شك في أن الذوق العام يأبى ، بادئ الرأي ، تصديق هذه الروايات وينكر مثل هذين الخطابين اللذين لا يتفقان في حال وميول الرجلين وأخلاقهما . ومع ذلك فقد أثبت المحققون من المتأخرين تزوير هذين الخطابين^(٢) . وأبعد من ذلك عن الصواب ما ذكره أبو نصر الفارابي من أن أفلاطون عاتب أرسطو على نشر الفلسفة فكان جوابه : إني وإن دؤنت هذه العلوم والحكم المضمونة بها فقد رتبها ترتيبا لا يخلص إليها إلا أهلها وعبرت فيها بعبارات لا يحيط بها إلا بنوها الخ^(٣) . والظاهر أن الحامل على هذه الأقاويل هو ما عترى بعض كتب أرسطو من الغموض . ولكن هذا الغموض إنما يرجع سببه إلى أن أرسطو ، على الراجح ، لم يكن قد أعد مؤلفاته للنشر بعد فلم يعن 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 البلي وأصلح منها غير العالمين بها .

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

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

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

(٣) الفارابي . الثرة 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 البلي ؛ ولكنه لما كان جماعاً للكتب لا فيلسوفاً أساء الاصلاح . فلما استولى سيللا سنة ٨٦ ق م على آيينا أخذها فيما أخذ من الغنائم ونقلها الى رومة . ويظهر ، على رواية ”أطناسي“ ، أن ”نبلي“ 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 ”نبلي“ بل اشترى نسخة أخرى من ”أوديم الرودسي“ تلميذ أرسطوطاليس .

لما نقلت مكتبة ”نبلي“ 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 الفهرست الذي نقله بطلميوس ونقله عنه مؤرخو العرب . وبهذه المناسبة يحسن أن نذكر هنا أن ”فريريوس“ 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 وتيوفراسط الى أسفار وجمع بين المواد المتجاورة^(١) .

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) هملن . مذهب أرسطو ص ٦٢ و ٦٣ تعليقات . طبعة باريس سنة ١٩٢٠

كانت كثيرا ما ترمى الى التوفيق بين أفلاطون وأرسطوطاليس وعلى الخصوص
 "فرفيوس" 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 "بيحي 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 لابد للفاثحين من مشاركة
 المفتوحين في شيء من هذه العلوم شأن العرب في كل مصر فتحوه. ولكن ميل العرب
 الى الفلسفة لم يظهر واضحا 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 كلفها وبأهلها". 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 رئيسا لها مدة خلافة المأمون والمعتمد والوائق والمتوكل. وكان يساعده في الترجمة
 تلميذاه ابنه اسحاق وابن أخته حبيش بن الحسن وطائفة من المترجمين . وكان حنين

(١) كتاب طبقات الامم للقاضي صاعد بن أحمد بن صاعد الاندلسي . ص ٤٨ طبعة بيروت

قد نقل الى السريانية بارى أرمنياس (العبارة)، وجزءا من الأنايطيقا 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 القايطيغورياس (المقولات)، وكتاب الطبيعة، وكتاب الأخلاق . ونقل إسحاق بن حنين الى العربية من مؤلفات أرسطو ما بعد الطبيعة، وكتاب النفس، وكتاب العبارة، وكتاب الكون والفساد مع تفاسير مختلفة لاسكندر الأفروديسى وفرفوريوس وتيمستوس وأمنيوس .

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 بالسريانية السوفسطيقا ونقل من السريانية الى العربية كتاب الأنايطيقا 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 الاوّل من كتب الطبيعة، وراجع هذه الترجمة يحيى بن عدى .

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

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

ونقل ابن ناعمة إلى العربية كتاب اثنولوجيا أو القول بالروبية، وراجع يعقوب الكندي هذه الترجمة للأمير أحمد ابن الخليفة المعتصم .

ونقل فيلسوف العرب يعقوب بن إسحاق الكندي إلى العربية الكتاب الثالث عشر من الميتافيزيقا، والأناطيقا الأولى والثانية (تحليل القياس والبرهان)، والسوفسطيقا، واختصر البوطيقا، وبارى أرمنياس، وشرح المقولات . ووضع كتاباً 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 القاطيغورياس، وبارى أرمنياس، والأناطيقا الأولى والثانية، والطوبيقا (الجدل)، والسوفسطيقا، والريطوريقا (الخطابة)، والبوطيقا (الشعر) . وشرح كتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس، وشرح أيضا كتاب الطبيعة، وكتاب الميتورولوجيا (الآثار العلوية)، وكتاب السماء والعالم .

ولقد ترجم من ذكرنا من المترجمين ومساعدوهم طائفة صالحة من كتب أفلاطون وغيره من فلاسفة اليونان . ولكن فلسفة أرسطو قد تغلبت في البيئات العلمية على ما سواها . ذلك بأن مدرسة الاسكندرية قد بدأت من بخر 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 فحاول التوفيق بين أفلاطون وأرسطو في رسالته "الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون الإلهي وأرسطوطاليس"^(١) ولكن لا على طريقة "برجسون" الحالية عند الكلام على الحركة إذ جعل نظرية "الصورة" التي يقول بها أرسطوطاليس كـنظرية "المثل" التي يقول بها أفلاطون^(٢) بل على طريقة التوفيق بينهما في كل شيء .

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

وأما في الغرب فإن الحركة الفلسفية ظهرت ظهورا جليا في الأندلس بمجهودات الأمير الحكم المستنصر بالله بن عبد الرحمن الناصر، فإن 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 يضاها ما جمعه ملوك بني العباس في الأزمان الطويلة . ومن بين هذه الكتب الكتب المترجمة عن اليونانية وخصوصا كتب

(١) راجع الثمرة المرضية . الرسالة الأولى طبعة ليدن سنة ١٨٩٠

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

باريس سنة ١٩١٢

أرسطوطاليس . ثم اشتغل على هذه الكتب الإقليدي وابن خلدون الخضرى وابن باجة وابن الطفيل . وأخذت الفلسفة فى الأندلس أكبر حظها فى زمن ابن رشد فإنه اعتنق مذهب أرسطوطاليس وأقبل عليه بكل همه ، ثم وضع فيه تأليف شتى وهى جوامع كتب أرسطوطاليس فى الطبيعيات والإلهيات : تلخيص السماع الطبيعى ، 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 الطبيعى ، 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 أمانتها ثم أدوها الى أوربا حين تقطعت بها أسباب البقاء فى الأقطار العربية .

ولم تكن الأسباب التى سببت اضمحلال الفلسفة فى الأقطار العربية إلا مشابهة لأسباب اضمحلالها فى كل بلد آخر وفى كل عصر آخر . فقد اضطهدت الفلسفة فى آيينا نفسها بسبب الشهوات السياسية والعصبيات الحزبية التى 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 بالاحاد 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 يتطرون بالفلسفة حتى قالوا « من تمنطق فقد تزندق ». ولا يدري أحد ما هي الجامعة الضرورية بين علم المنطق وبين الإلحاد . وكيفما كان الأمر فقد كانت هذه النسبة التي نسبت قسرا الى 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 نال 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 . وبعد هذه الحادثة الشنعاء لم يعرف في الشرق اشتغال جدى بالفلسفة ظاهر الأثر ظهوراً شاملاً كما كان قبل ذلك .

وأما في الأندلس فإن المنصور بن أبي عامر ، عند ما تغلب على هشام المؤيد بالله ابن الحكم ، أمر باحراق ما في خزائن أبيه من كتب العلوم القديمة المؤلفة في علوم المنطق وعلم النجوم وغير ذلك من علوم الأوائل فأحرق بعضها وأفسد البعض الآخر بأن ألقى في آبار القصر . كل ذلك تحبباً الى عوام الأندلس وتقبيحاً لمذهب الخليفة الحكم

(١) خلاصة تاريخ العراق للأب انستاس ماري الكرملي ص ١٣٠ طبع البصرة سنة ١٩١٩

الذي شجع على تعلم هذه العلوم لأنهم كانوا يعتقدون أن كل من قرأها متهم عندهم بالخروج من الملة ومظنون به الإلحاد في الشريعة^(١).

فلما انقضت دولة بني أمية في الأندلس رجع الأمر في تعاطي الفلسفة إلى ما كان على ما قد أفلت من كتب الفلسفة من إحراق 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 الطائيل، 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 فإن 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 أخي" ونحو ذلك، وأنه عبر عنه في كتاب الحيوان بملك البربر إذ قال عند ذكر الزرافة إنه رآها عند ملك البربر، يعني المنصور، فنكبه المنصور بحجة المروق من الدين هو ومن على شاكلته ونفاهم وأمر بإحراق كتب الفلسفة كلها في جميع الجهات وكتب بذلك منشورا إلى الأقاليم يتقدم فيه إلى الناس بتبرير هذه الحادثة ويحذرهم معاطاة

(١) ابن صاعد. كتاب طبقات الأمم ص ٦٦ طبعة بيروت سنة ١٩١٢

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

الفلسفة . أما من نفى مع ابن رشد من جلة العلماء فهم أبو جعفر الذهبي ، والفقيه أبو عبد الله محمد بن ابراهيم قاضي بجاية ، وأبو الراج الكفيف ، وأبو العباس الحافظ الشاعر . ومهما يكن من رجوع المنصور إلى حسن رأيه في ابن رشد وجماعته والنفو عنهم سنة ٥٩٥ هـ ، واستقدام ابن رشد إلى حضرته بمزakash للاحسان إليه على رأى بعضهم ولتعلم منه الفلسفة على رأى آخرين . مهما يكن من ذلك كله فإن الفلسفة قد نكبت بنكبة ابن رشد وانتهى أمرها في الأندلس كما كاد يتمى أمرها في الشرق بعد غابة هولاءكو على 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 التي كانت لسانهم العادى والتعليمى ، وأحسوا الحاجة إلى أن ينقلوا من اللغة العربية إلى اللغة العبرية أهم المؤلفات في العلم والفلسفة . قال رينان : "ولقد بقى أكثر هذه التراجم على الزمان أكثر من الأصول التي نقلت عنها ووجدت بكثرة في المكتبات بحيث أصبحت معرفة اللغة العبرية الربانية أشد ضرورة من معرفة العربية لمن يريد أن يضع تاريخ الفلسفة العربية" . وقد كانت هذه الترجمة في كل القرن الثالث عشر والنصف الأول من القرن الرابع عشر . وعلى هذا تبوأ ابن رشد في فلسفة اليهود منزلة أرسطوطاليس ، فقد أخذوا يكتبون على كتب ابن رشد الشروح والحواشى ، وصارت فلسفة اليهود حتى القرائين منهم هي فلسفة ابن رشد .

وبقى الأمر كذلك إلى القرن الخامس عشر إذ تضعضعت الفلسفة اليهودية في 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 الأوربية الأخرى أيضا فان مؤلفات ابن رشد التي هي شروح على كتب أرسطو إما مطولة أو متوسطة أو مختصرة قد ترجمت باللاتينية ودرست في الجامعات الأوربية. وأول من أدخل هذه الفلسفة عند الأوربيين هو "ميشيل سكوت" في أواخر الثلث الأول من القرن الثالث عشر حتى لقد لقب "مؤسس الفلسفة الرشدية". وحذا حذوه بعد ذلك "هرمان الألمانى" ومساعدوه من المسلمين، فلم ينتصف القرن الثالث عشر حتى كانت مؤلفات ابن رشد جميعا على التقريب قد ترجمت من العربية الى اللاتينية. ظلت الفلسفة العربية قائمة مقام كتب أرسطو ليس 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. حق أن الكنيسة قد حرمت فلسفة أرسطو بادئ الأمر في سنة ١٢٠٩ فكانت تحكم بأقسى 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 "ألبير الكبير" و"سانتوماس ذاكن" وكفرت عن سيئاتها هذه بأن اعتنقت هي نفسها فلسفة أرسطو وسارت عليها الى الآن حتى قال "فولتير" 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 . حق أن القرن الثامن عشر قد تبرّم بأرسطوطاليس وتعاليمه تحت سلطان
 "باكون" على الرغم من صوت "فولتير" الذي كان أكثر من غيره تمزسا بأفكار أرسطو
 بسبب تربيته اليسوعية . ولكن القرن التاسع عشر قد كفر عن سيئة سابته وعنى
 بأرسطوطاليس و بمؤلفاته أكثر من كل قرن سواه . وأول هذه الحركة قد بدأ في ألمانيا
 حيث الميل الى مذهب المشائين قد نما بفضل الفيلسوف "ليبنتر" . ومنذ سنة ١٨٢٥
 بناء على اقتراح "شلير مانر" كلف المجمع العلمي البرليني اثنين من أعضائه "بيكر"
 و "برانديز" بالبحث في جميع المكتبات الأوربية عن مخطوطات أرسطوطاليس ففعلا
 وقابلا بين النصوص المختلفة ووضعا منها نصا صحيحا ظهر من سنة ١٨٣١ الى
 سنة ١٨٧٠ إذ تم جمع القطع المتفرقة 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 باللغات 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 . وهالك فهرس هذه المجموعة
 الحاضرة :

المنطق (الأورغانون) : المقولات (القاطيغورياس) ، العبارة (بارى أرميدياس) ،
 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 المفسرة لنصوصها . وهذه القطع
الباقية يربو عددها على ستمائة قطعة قد رتبها "فالتان روز" على عشر طوائف :
أولها المحاورات كمحاورات أفلاطون على الفلسفة وعلى الخير وعلى مذاهب
المجوس في فارس وعلى النفس وعلى الصلاة وعلى السفسطة وعلى الخطابة وعلى الشعراء
وعلى السياسة وعلى العدل وعلى الملوكية وعلى المستعمرات وعلى النبيل 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 المثُل وعلى الفيثاغورثية وعلى أرخثياس .

والخمس الطوائف الباقية تتعلق بالطبيعة و بفيضان النيل و بعلامات الفصول و بالمعادن و بالزراعة و بتشريح الحيوانات و بسياسة الممالك المختلفة و بالتاريخ . ثم الخطب و المكاتيب و القصائد ، على أنه لم يبق من هذه القصائد إلا قصيدة واحدة . هذا و كأنما كان هذا العدد الكثير لمؤلفات أرسطو قليلا حتى نحل له الناحلون من المؤلفات ما ليس له . ولكن هؤلاء الناحلين لم يكن غرضهم أن يزيدوا على مؤلفات أرسطو بل كان غرضهم أن يحتموا في اسمه ليرقجوا تجارة بائرة . وكثيرا ما نحل له الناحلون و لكنا نضرب عنه صفحا إلا ثلاثة من الكتب نذكرها هنا لأنها دخلت على العرب و اعتبروها من مذهب أرسطو طاليس و صارت من أصول الفلسفة العربية وهي :

كتاب أنولوجيا ، وكتاب الخير المحض ، ورسالة التفاحة .

أما كتاب أنولوجيا أو القول بالربوبية فقد ترجمه ابن ناعمة الحمصي في نحو سنة ٢٢٦ عن أصل سرياني و أسماه أنولوجيا أو القول بالربوبية لأرسطو طاليس و أصلح هذه الترجمة يعقوب بن إسحاق الكندي للأمر أحمد بن المعتصم بالله^(١) . والواقع أن هذا الكتاب ليس لأرسطو طاليس كما توهمه المترجم بل هو للشيخ اليوناني "أفلوطين" . قال الأستاذ "سنتلانه" إنه مجموعة من متخبات من كتاب "أفلوطين"

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

المسمى بالتاسوعات . اقتطف صاحب كتاب أثولوجيا السرياني بعض هذه التاسوعات وجعل له مقدمة باسم أرسطوطاليس يبين فيها الغرض من كتابه^(١) .

وهذا الكتاب هو الذى حمل المعلم الثانى أبا نصر الفارابى على التصدى للتوفيق بين أفلاطون وأرسطو طاليس^(٢) .

وأما كتاب الخير المحض فما هو فى الحقيقة إلا تلخيص كتاب المبادئ لبرقلس^(٣) . 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 أكسفورد ترجمتها الفارسية فى مجلة الجمعية الشرقية الانكليزية ، وهى محاوره يقال إنها جرت بين أرسطو عند ما حضرته الوفاة وبين تلاميذه ، وهى ظاهرة الانتحال 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 فانشرت فى الأرض . وكذلك قال الأستاذ سنبلان^(٤) .

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

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

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

تصدير

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 بالخاطر عن السبب الذي يجعل أرسطو على أن يكتب ثلاثة كتب في علم الأخلاق ليس منها ناسخ ومنسوخ 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 كمذكريات أو دروس للطلبة فيكون علم الأخلاق الكبير والأخلاق إلى أويديم (تلميذه) بعض تلك المذكريات . 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 نسبته إلى أرسطوطاليس .

لهذه الاعتبارات عينياً بترجمته وضرربنا صنفنا عن المؤلفين الآخرين نرجو أن ينتفع به شبان مصر كما انتفع به العالم منذ ثلاثة وعشرين قرناً فيشد عزمهم على أن يكونوا، كما كان السلف الصالح، أصدقاء للفضيلة أوفياء بعهدتها .

أحمد لطفى السيد

مقدمة
بارتلى سانتيلير
(مترجم أرسطو من اليونانية)

التبحر الذي يجب أن يُسلَّك في علم الأخلاق . القضايا المسبَّة التي عليها يتأسس . النتائج المحققة لتلك القضايا البسيكولوجية . تطبيقات علم الأخلاق . روابط الأخلاق بالسياسة . مذاهب الفلسفة الأخلاقية . أفلاطون . في أن نظريته هي أتم النظريات وأقبلها للعمل بها ، وأنه يهذى سقراط قد حل جميع المسائل الأصلية التي تتعلق بطبع الانسان وما قدر له على طريقة تكاد تكون معصومة من الخطأ . في أن هذا المذهب جميل وحق أبدا . أرسطوطاليس . الموافقات والفروق بينه وبين أفلاطون . أنه انخدع في اعتباره السعادة هي الغرض الأسمى للحياة . إيضاح نظرية الأوساط والدفاع عنها . صور أخلاقية . النظريات العجيبة للعدل والصدافة . الرواقية اليونانية . قيمتها . عيوبها . "كنت" أكبر الأخلاقين المتأخرين . قصور نمطه . لا أدريته . قيمة مذهبه . اعتبارات على الأدب العملي مطبقة على هذا القرن (التاسع عشر) .

ختم أرسطوطاليس كتاب الأخلاق الى نيقوماخوس باعتبارات أسمي ما يكون على تأثير علم الأخلاق ومنفعته فقال :

- « في الشؤون العملية ليس الغرض الحقيقي هو العلم نظريا بالقواعد، بل هو »
« تطبيقها . ففيا يتعلق بالفضيلة لا يكفي أن يُعلم ما هي ، بل يلزم زيادة على »
« ذلك رياضة النفس على حيازتها واستعمالها . لو كانت الخطب والكتب قادرة »
« وحدها على أن تجعلنا أختيارا لاستحقت — كما كان يقول تيوشنيس — أن »
« يطلبها كل الناس وأن تشتري بأعلى الأثمان، ولكن لسوء الحظ كل ما تستطيع »
« المبادئ في هذا الصدد هو أن تشد عزم بعض فتيان كرام على الثبات في الخير، »
« وتجعل القلب الشريف بالفطرة صديقا للفضيلة وفيأ بعهدا . »

ربما كان هذا ليس بالشيء القليل مهما كان تقدير الفيلسوف إياه، فانه لولم يخلص بكتابته 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 الشيء في مطاوعة اليأس، حتى لقد يظن سامع قوله أنه كان يأسف على ما أنفق من تفكير، وما سهر من ليال في كتاب ما كان ليقرأه من الناس إلا القليل ولا يعرف أن ينتفع به منهم إلا الأقل .

أفيكون علم الأخلاق بصرف النظر عن هذا الحكم القاسي الذي أصدره عليه أحد أساتذته الأكرمين هو إلى هذا الحد باطل وعقيم؟ أيجب عليه النزول عن عرشه ما دام أنه لا يحكم البتة على الجنس البشري؟ وهل ينبغي للفيلسوف أن ينصرف عن تفهم ذاته بحجة أنه ليس شارعا لأمة بأسرها؟ هل يكف عن فحص طبعه الخاص بحجة أنه لا يستطيع تعليم الأمم؟ ومع افتراض أن الناس يبقون عميا وأشرارا، هل يجب على الفيلسوف أن يلبث مثلهم في الظلمات والرذيلة؟ وهل يجب عليه أن يتخلى هو عن التفكير بحجة أن الناس ينقادون إلى غرائز كشيقة؟ كلا ثم كلا . لو أنه هو وحده الذي يستفيد من أتعابه، 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 الأصلي، فانه لا ينبغي له أن يضع أمام نظره إلا الحق، أعنى الحق المطلق، أى بقطع النظر عن النتائج التي تنتج عنه مهما كانت حتى ولو غامر في سبيله بسلام الانسانية . فان العلم بما هو الانسان وبقانونه الأخلاقي في هذه الدنيا مسألة كبرى بذاتها لا حاجة إلى تعقيدها بمسائل ثانوية تحدها وتصغر من قدرها . حسب الفيلسوف أن يسبر غور هذه النظرية على

ضوء سريره . حَسْبُه مجَّدًا أن يعرف كيف يضع نفسه في هذه المتزلة الرفيعة . فان استكشاف هذه الأسرار أسرار الحكمة خير وأبقى من حُكْم الدنيا بأسرها . ومتى فُهمت حقيقة هذه الموضوعات الكبرى ، أمكن الاعتماد على الانسانية في أمر تميّتها بالتطبيقات ، وما تلك التطبيقات مما يعنى به الفيلسوف ، بل من المقرر أن الفيلسوف يخسر كثيرا بتعاطي السياسة العملية .

وفي الحق أن أرسطو ما كان يستطيع أن ينفذ نظره في الخلائف من بعده ، ليرى أن كتابه بعد مدي عشرين قرنا قد انتفع به "بوسويه" في تربية وارث لويس الرابع عشر . وبقطع النظر عن كونه يستطيع أن يقدر لنفسه من المجد منزلة لا توافر تواضعه ، فما كان عليه إلا أن يرجع نظره الى الماضي لينظر كم اقتبس هو من أستاذه ، وكم اقتبس أستاذه هو أيضا من سقراط ، وكم من درس اقتطفه من أسلافهما الذين كان يستشهد بقواعدهم الحكيمة بغاية العطف والرعاية ، أ كان يظن أنه بشخصه وبمجهوداته الخاصة يستطيع أن يبلغ بعلم الأخلاق هذه الدرجة العليا إذا لم يكن قد تلقى عن سابقه ؟ لم تذهب إذن أعمال أسلافه سدى ، فعلام تضيع أعماله التي زادت عليها ونمتها بكل ما لعبقريته من قوّة ؟ وإذا كان فيثاغورس وسقراط وأفلاطون قد نفعوا أرسطو فكيف لا يكون هو كذلك في دوره نافعا لمن بعده ؟ لم يكن لعلم أن سوف يكون ذات يوم مربى العقل البشرى كما كان مربيا لابن فيليبس . كلا إن من محمود القدر الذاتي أن يظن بنفسه أن سوف يبق عقيما ، ولم يكن الماضي الذي يعلمه حق العلم إلا ضمينا له بالمستقبل ، ذلك المستقبل الذي كان يكمل إياه 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 متداولًا إلا بين عدد قليل من الناس، ولو أن العلم على العموم ميسور التناول للكافة، لكنه مع ذلك لا يزال ميزة محدودة أكثر الناس عنها مبعدون لأسباب مختلفة جدًا. 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 عددا 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 يمل 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؟ ينبغي على هذا أن علم الأخلاق ضروري للعقل البشري، وواجب على الفلسفة. إنه ليس أكثر عقما من سائر العلوم الأخرى. وإنه كمثلها ينمو بالرق التدرجي. وواضح أنه يفوقها جميعا بعظم موضوعه، فإن لم يكن مطلوبا لدى العامة، فإن يتخذ ذلك تعزية أولى به من أن يتخذ محلا 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

الردائل الكثيرة التي تترامى في المنظر المحزن لجمعيةاتنا الحاضرة . يقول في نفسه إن العامة لا تصغى اليه ولا تتبعه لا في هذا الزمن ولا في زمن الفلسفة اليونانية، فيحذو حذو أرسطو ويميل الى الصمت بحجة أن صوته غير مسموع . وإنه في هذا المعترك القائم بين الشهوات والمنافع والذائل والجنايات، 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 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 الى 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 تنجو بشرفها الخاص موفورا . فخير لها في وسط الخذلان العام أن تحتفظ بشجاعتها وباعتقادها المتين الذي لا يتزعزع، فانه يوجد دائما في هذا الفساد العام بعض نفوس تفهمها وتحتفظ بوديعتها القدسية، وحسبها ذلك . ان الفيلسوف حتى متى اضطر إلى الترام عزله، لا تزال تقوية فكرة أنه بعدم خذلانه نفسه، يساعد في إقالة عصره من عثرته وانه 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 واجبتنا في نصرته أعظم . فاذا حيل بيننا وبين النجاح، كان ذلك على الأقل احتجاجا لا يفوت خَلْفنا أمره والاعتداد به اذا

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

على أن تأثير الفلسفة مباشرة في الزمان الذي تعيش فيه غرور وخيال نتعلل 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، إنما تحتاج الفلسفة لمرور 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 معرضون 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 تصغي بعض الشيء إلى تعاليم أرسطو، ولكن هل كان إهمال الناس للفلسفة — ذلك الإهمال الذي ما يكون لها أن تدهش له ولا أن تأخذها الحيرة من جزائه — مانعاً لأفلاطون وأرسطو من أن يعلما الأجيال، وأن يكونا من وجوه شتى أستاذي عصرنا الحاضر؟ فليس على علم الأخلاق إذن إلا أن يستمر في عمله واثقا من أنه سوف يجني ثماره حتى في أشد البقاع محلاً بشرط أن يستكشف الحق أو أن يزيد في قدره .

ثم إذا جردنا اعتبار الأشياء، فأى مزية لا نعرفها لعلم الأخلاق على بقية العلوم الأخرى من غير استثناء؟ أيها يمكن أن يضارعه في وضوحه المعدوم النظير؟ 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 فإنها خارجة عن الانسان، فتقتضى 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 مناعيل 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 لتعزفها ، بل حسبنا أن نسأل أنفسنا بانتباه وإخلاص لنظفر بأجوبة لا يتطرق إليها الخطأ ، وما هذه الأجوبة من قلب شريف عدل يعرف أن يخرس الأثر والشهوة إلا كأجوبة الوحي ، حقيقة بالتصديق لأنها لا تخدع البتة . ومع التسليم بأن هذه الأجوبة كان يمكن أن تختلف في العصور القليلة الرقي ، أو أنها لا تزال يختلف بعضها عن بعض عند الشعوب قليلة المواهب ، فإنها عندنا الآن أجوبة متماثلة ثابتة . لندع جانبا تلك الخلافات التي إن لم تكن فاسدة بالمرّة ، فهي على الأقل غير ثابتة ، ولنؤكد من غير أن نخشى الزلل أن حقائق علم الأخلاق في الساعة الراهنة عند الأمم المتمدّنة ليست منذ الآن 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 مقرّ عليه عند

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

فالبحث عن هذه المبادئ وترتيبها واستبطانها وتبيين كل حقيقتها وكل أهميتها العملية وبيان الواجبات التي توجهها على الإنسان 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 يلتمس 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 نشهد على الاطلاق أن عملا واقعا على مسرح الحياة بين ظهراني 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 غلو في اللاأدرية وغلو في بغض الانسانية . بل الواجب هو الوقوف عند حد القول بأنه مع التسليم بأن الافعال 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 وجهه أن يذهب المرء بالملاحظة الى هذا البعد متى كانت كل أركان

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

وما اتخذ " كنت " إلا حيث رفض علم النفس (البسيكولوجيا) على نحو ما رفض التجربة . فمن أى ينبوع يستقى إذا كان يجحد 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 تعرضٌ لخطر الضلال ، وإدخالٌ على علم الأخلاق بعض شيء من تلك اللأدرية الطائشة التي قد مزقت تحت لباس النقد والتبصر أعز معتقدات العقل الانساني تمزيقا . وفي ذلك زعزعة " العقل العملي " كما قد زعزع " العقل المجرد " . ولا خروج من هذا الخطر الشنيع إلا بغرائب 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 بارتكابه 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 الرنانية بحيث لا يمكن البتة إنكار نبراته الحقيقية . وما دام هذا الصوت يكفى على الغالب — إن لم يكن دائما — في أن يضمن للانسان الفضيلة ، فسيكفيه 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 تحكيميا . 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
 وجودا وعندما ، ويرى أن هذه القواعد لا يمكن بحق أن تستأهل من جانبنا هذا
 الاحترام غير المحدود الذي نسديه الى المبادئ التي تقع بوجه عام على جميع الموجودات
 المفكرة . حقا ما هذا إلا غلو في التحرج ، فان الانسان متى رجع الى ضميره بالعناية
 اللائقة ، لقي عنده من النصائح الوازنة ما يشعر بأن طاعتها واجبة عليه ولو عصاها
 سلوكه 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 يملئ 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؟ أليس في هذا من التناقض والاشكال ما هو غني
 عن البيان؟ انما يرتب على الخصوص تقدم البسيكولوجيا وحقها السابق أنها يمكن
 أن تكون موضوع تجريب ومشاهدة ، فان أشياء الضمير متى أُجيد تفسيرها تكفي

(١) ر . كنت . قواعد ميتافيزيقا الأخلاق ، ص ٣٧ ترجمة برني .

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 يسنه 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 البكائية “ لأفلاطون . وكذلك يمكن أن نوجه مصييين هذا الرد عينه إلى ” كنت “ إذ يميل إلى الشك في خير لا يتعدى البتة الحدود الانسانية ، غير أننا نعيد مرة أخرى أن علم النفس بتحايله 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 يجد لديهم أحيانا صدى هذا الصوت الداخلي ، فان من المستحيل عليه أن لا يلقى اليه سمعه . ونظرا إلى أنه يعمل في نفسه هذا الصوت فلا يستطيع أن ينكره ولا أن يلزمه الصمت . متى أتمم بأمره يشمر بأنه عمل صالحا ، ومتى عقمه يشعر بأنه عمل سيئا . وإنما في هذا التردد بين الطاعة وبين العصيان نتحصر كل حياته الأخلاقية فاضلة في حال ورتلة في الحال الأخرى . ولأن يسلم المرء نفسه وبلا رجعى

إلى خدمة هذه الأوامر الداخلية ويخلص لتنفيذها في جميع امتداداتها من غير أدنى اعتبار للأشياء الخارجة وأن يكون دائماً مستعداً لأن يضحي لها بكل الضحايا التي تقتضيها . ذلك هو القانون الأعلى الذي يشعر الإنسان بالخضوع له ولو أنه لا يعرف إلا نادراً أن ينفذ مع التحرج أحكامه الصارمة . ذلك هو المثل الأعلى الذي لا ينال والذي نتطلع إليه أنظار نفس الإنسان . وإن كان يجحد عنه في الغالب إلا أن مرجعه إليه على الدوام . ذلك هو الأمر الواقع المسلم به الذي هو بسيط وجليل معاً والذي يكون الأخلاقية كلها . هل الإنسان وحده هو الذي يعرف هذا القانون ويملكه ؟ كل ما يهيم من هذا هو أن الإنسان 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 عجباً .

إن الإنسان حيال هذا القانون الذي يناجى ضميره مناجاة علو وقدرة في بعض الأحيان يشعر دائماً أنه يستطيع مقاومته ، فعبثاً يوصيه هذا القانون أن يلزم العدل في فعله وعبثاً يزكي العقل هذه الوصية ، فالإنسان قادر على أن يرفض تحت مسؤوليته هذه النصائح القوية للحقة . 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 لنفسها . فوجود مثل هذه الملكة فينا وحاولها محلاً من الاستقلال والسيادة في الدائرة الثانوية التي تخصها هو ما تستطيع اللاأدرية التحدى به حينما تهجم على الحق وعلى الذوق العام . غير أن ما نقوله هذا مجمع عليه من الجنس البشري ، بل معترف به من جانب اللاأدرية نفسها ، إن لم يكن بأقوالها التي كان للسفسطة فيها شأن عظيم ، فبأفعالها التي منها ينبجس على رغمها وضوح المبدأ الذي

تذكره . الإرادة 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 ينجح ضميرنا هو فينا ولكنه ليس إيانا ما دام أنه قانون يلزمنا . نحن لم نضعه ما دمنا غير قادرين على تغييره على رغم وحى المنافع وعممايات الشهوات . أما الإرادة 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 المخيفة 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 الإرادة» لا من جهة أن ارادة الانسان كما قد يعتقد "كنت" تضع لنفسها قوانينها ، بل من جهة أن الإرادة يمكنها دائما أن تطيع أو تعصى القوانين التي يملها عليها العقل والضمير . فمعنى حياد الإرادة هو أنها تستطيع أن تقرر ما يعجبها حتى ضد كل عقل وكل منفعة .

يتضح بهذا أن القانون الذي هو في ضمير الانسان ينجح عقله هو المبدأ الأسمى وفوق الانساني . والإرادة 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 خيرا وإما الندم ووخز الضمير على كونه عمل شرا . والانسان يحس نفسه رعية لقوة هي أعلى منه مُعَمِّمة لطيفة إذا أطاعها، متقمة جبارة إذا عصاها . ومتى اقتضى العدل ، عجلت له العقاب الخارجي بما تسومه

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

هذان الأمران : القانون الأخلاقى والحرية ، هما فوق كل مناقشة ممكنة ومن
ينكرهما 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 .

ليست النتائج هاهنا بأقل وضوحا من المبادئ ولا بأقل عجباً ، فإن الانسان متى
قبل بارادته نير القانون ، فذلك يرفعه ويشرفه ، وبعيد أن يكون سبباً فى خفضه .
إنه بطاعته الاختيارية ، يشرك بحض ارادته شيئاً أكبر منه ويحس أنه مرتبط
بنظام أعلى منه يشد أزره . وقلمما يخسر بهذه الطاعة شيئاً بل يكسب بها من
العظمة والوقار ما لم يكن له من قبل بدونها . ان العالم الأخلاقى الذى يدخل فيه
على بينة من تحديد حريته هو العالم الحقيقى الذى يجب أن تعيش فيه روحه فى حين
أن جسمه يعيش فى عالم مخالف تماماً حيث توشك الحرية أن لا يكون لها عمل .
إنما هو فلك من الطهر والسلام حيث لا أرجاس ولا زعازع إلا ما يسمح لها
الانسان بالدخول فيه . فالسكينة والنور فيه لا تتعلق إلا بالانسان وحده ، ومتى شاء
استطاع أن يسط فى هذه السماء الداخلية صحوا لا يكدر . وبمقدار ما يُوغل عقله
فى الطاعة يكتسب من القوة ، وتصير الأرض التى يرتكز عليها كذلك أكثر ثباتاً
وخصباً . إن اعتقادات الضمير تزداد ثباتاً بالمران وإن بهذه المعاوضة بين الطاعة
الاختيارية من جهة ، والقوة المكتسبة من جهة أخرى ، تكبر قيمة الانسان فى عينه
الى حدّ لم يكن يعرفه من قبل كبراً لا ياباه عليه تواضعه ، لأنه ينسب أصله الى قوة

أسمى منه . من ذلك يستمد ذلك الاحساس الشريف العجيب الذى يسمى احترام الذات . وهو الكفيل للمرء بأن يؤدى له أمثاله الاحترام الواجب عليهم ، والذى يؤديه هو لهم فى دوره . ولو عودل بين هذه الخيرات الداخلية التى هى فوق كل ثمن هذه الفيوض القدسية — كما كان يقول أفلاطون — وبين الخيرات الخارجية لقلت قيمة هذه بالنسبة لتلك . ومع ذلك فان هذه الخيرات الداخلية يضحي بها من غير تردد، بل من غير ألم فى سبيل خيرات لا قيمة لها . على أن الثروة والصحة والمحبة والحياة نفسها لابقاء لها ، فليضح بها عند الحاجة قربانا للاحتفاظ بما هو أسمى منها ، إذ لا يستطيع إثارها على الأمر الوحيد الذى يجعل لها شيئا من القيمة .

” لا ينبغي أن تضع الحياة ابتغاء لوسائل الحياة “

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

ولكنها ليست إلا أدوات لغرض أسمى . ومهما يكن من قيمتها في ذاتها فانها تصبح عديمة القيمة متى ووزنت بما يربحها 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 تصغي 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 تذكى بينهم نار الحرب . وأيما جمعية قامت على الحاجات والمنافع فهي آيلة الى تنازل واضمحلال ، حتى المحبة العائلية نفسها التي تكفى لبدء العائلة قد لا تكفى البتة لحفظها . فلولا الانحداد الأخلاقي لكانت الجمعية البشرية محالا . ربما يعيش الناس ألقافا 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 الغريزية التي تجمع الناس وتجعل لحياتهم العمومية هذا البهاء ، حتى في الدائرة الواسعة دائرة الأمة . ومن ذلك أيضا نشأت تلك الجاذبية الأكثر حدة من الأولى ، لأنها أوضح منها ، والتي تُحكّم هذه الأواصر الخصوصية التي يسمونها الصداقات . فلولا الاحترام المتبادل الذي يجعله قلبان لأنهما يخضعان لقانون واحد بفضيلة متساوية

ما تحققت الصداقة . ولأجل أن تكون مسألة جدية 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 عاجزا عن عقده بهذه المتانة . ذلك لأن الإنسان يجب القانون الأخلاقى الذى ألقى اليه الطاعة ، فيجب جميع الذين يتعاطون مثله تنفيذ هذا القانون عن قرب أو عن بعد على القدر الميسر لهم تنفيذه .

قد أتيت فى هذه الكلمات على الإلمام بدائرة علم الأخلاق كلها تقريبا من الضمير الشخصى الذى ينبعث منه القانون الذى يدبر النفس الإنسانية ، إلى هذه الألفاف الكبرى التى تؤلف الجمعيات البشرية . ولكن قد يخدع نفسه الذى يعتقد أن علم الأخلاق لا يمتد أيضا إلى ما وراء ذلك . إنه يتناول ما هو أرقى . ولقد يزرى العقل بنفسه اذا هو وقف فى 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 الذى يقضى عليها ويدينها حينما تتحرف عن جادة أوامره الواجبة الاتباع . كذلك التربية التى يتحدى بها بعض الفلاسفة لتفسر قانون الأخلاق الذى 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 . فمن أى ناحية نُظر الى علم الأخلاق ، لم يوجد له من حيث أصله أثر بشرى . وانه ليدبر شؤون الإنسان ويلي 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 متظما، 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، فالتنا نعيها ما نحن عليه . نفترض أن لها طبيعنا إما لجهل منا قد يكون إنما متى كان يرمى 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 التى تسيرها لم يخلق شيئا يضارع ضميرنا فى العظم ، فإن الحرية مع ما بها من ضعف هى 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 فى الخارج . وان فى اقامة الدليل على وجود الله بهذا القانون الذى نمجله فى قلوبنا وتعترف به عقولنا لبلوغنا بالاستقلال الى أجل البراهين وأرفعها .

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

وانما هو يعاقبه حينما يصم 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 أيا 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 ، فان 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 رحيا لا سيذا . ولكنه يجب أن يتق غضبه عليه بتعدى حدود القانون الذي يعترف هو نفسه أنه غاية في العدل . ولئن كان الانسان يغضب في قلبه من الخطيئة التي وقع فيها، فمن باب أولى يجب أن يعتقد أن الشارع يغضب 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 أتفق 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 حد سواء، لا يستطيعون أن يكونوا قضاة 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 . فإما أن ننكر قانون الأخلاق وحرية الانسان ومسئوليته ، وإما أن نقبل كنتيجة لازمة حياة أخرى نتلو هذه الحياة الدنيا ، فيها يقيم الله الوزن بالقسط ويرتب الجزاء الذي أعدّه للذين عملوا الصالحات وللذين كسبوا السيئات ، ثوابا وعقابا تفرّد وحده بعلمهما . 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 نتلوها .

ليس الأمر كما قال بعضهم وعلى الخصوص "كنت" أنه يوجد في هذه الدنيا تنافر 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 تفوت امرأ يطلبها حيث هي . إن النفوس الفاضلة هي على العموم راضية بالقدر ، وأما العصيان 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 يجار بالشكوى من بخته على رغم المصيبة التي أصابته ، ولم يشك لحظة في عدل الله حتى في هذه الدنيا التي قضى فيها نجبه الشوكران . 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 يزرعه . 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 لتتلاشى كل لحظة في ذهنه . ولو شاء أن يحكم حياته الخاصة أو عليها بمحض التنزه وعدم التحيز 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 محيفا .

فعلم الأخلاق يجاوزته هذه الحياة الأرضية يتجه 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 العملي ، 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 الغريزية للجنس البشرى، تؤيدها الديانات المبينة وتوضحها الفلسفة .

متى 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 يفسر من أين يتولد فيه هذا التنازع الذى ينهزم فيه على الغالب، وهذا العصيان الذى فيه خسرانه . العقل يرى الخير ويفهمه، والحرية تأتي الشر غالبا، فكيف يمكن هذا السقوط ؟ إن سببه لبين ، وإن الانسان لغني عن أن يستقصي 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 مضاد لمبدأ روجه ، 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 . غير 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 شاءت ، 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 ، وحبسه 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 مسألة خفية ليس لعلم الأخلاق أن يثير نائرها ، 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 . فإغفاله نقص عظيم ، وحذفه من علم الأخلاق قد يعرض الى عدم فهم الحياة الأخلاقية حق فهمها . مع أن هذه الحياة الأخلاقية ليست في الحقيقة إلا ضربا من المبارزة بين هذين الأصلين المتقابلين .

قد يتبع من هذا التقابل أن عدو الانسان إنما هو جسمه الذي هو الوسطة للرذيلة إن لم يكن هو سببها بالذات ، ولكن هذا العدو وإن لم يكن إيانا ، فانه جزء منا لا غنى لنا عنه . إنما هو رفيق ضرورى ولو أنه خطر . وما دامت الحياة ، فاننا لا نستطيع

الانفصال عنه ولو لحظة واحدة، إذ لاشك أن حفظنا الأخلاق بدونه لا يكون شيئاً ممكناً، فحينئذ لا بد مع محاربتة من الاحتفاظ به، ومراقبته مع الانتفاع به، وعدم الاطمئنان اليه مع إحاطته بالعناية 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 الى 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 الهادية الى الاعتدال والى 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 الاصلى للفضيلة التي هي الجزء الأخير للحياة الأخلاقية وكرتها. ولا فضيلة بلا حرب لأن من البين الواضح أنه ما لم يكن حرب فلا ظفر. زد على ذلك أن الانسان المحب للخير والذي علمته التجربة يستطيع أن يحول الى 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 أخضعتة الى السلطة المناسبة وحصرته في حدوده الحقيقية. ولكن الجسم لعله غير معروفة يرد اليها ما أخذ منها، وبدون أن يزجها بعد ينقل اليها سكينه وسلاماً تنتفع بهما في تجويد فهم الواجب وحسن القيام به. فاجتماع الروح والجسم هو بمقتضى ذلك نعمة. فالتضجر منه نقص في معرفته كما تفعل القلوب الصافية أحياناً، إذ تستعجل القدر لنقض هذا الاجتماع، إما بدعاء اعتسافى، وإما بالغلو 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 انفصام 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 علم — 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 الحتمية 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 تترأى على مسرح الحياة الدنيا ، وتتنازع قلوب الناس ، لأنها في الغالب غامضة ومربية حتى بالنسبة لأولى الأبصار . أما على مسرح الضمير ، فان تلك المبادئ ظاهرة بالألاء ساطع لا يعتريه محاق إلا من مرض القلب وعمائته .

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 بالتدمير 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 حدة 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 التقاتل 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 عالما 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 ، واذا كان التسامح في ماجريات الحياة يلزم كثيرا حتى بالنسبة للجناة ، فانه لا يلزم أبدا بالنسبة للنظريات الفاسدة ، بل يجب دحضها بلا شفقة وإيضاح خطئها ليقطع خطرها . تجب مداعمتها أمام محكمة الضمير التزيهية وإدانتها نهائيا بلا استئناف . وليس بجانب نظرية الخير الذي هو الواجب الوحيد على الانسان إلا حل آخر ممكن وهو نظرية المنفعة مع ما يقترب بها من التيه والحنايا التي تنتشع فيها شخصيتها وتضل 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 جواذبها 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 نتسلط الى حد معين ، ولكن ليس لواحد منها أن يدعى السلطة ، ولا أن يعتصب لنفسه السيادة دون مبدأ الخير صاحب السيادة وحده . ان قانون الأخلاق الذي تتمثله 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 يضحى للخير بالثروة وبالذائد 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 للانسان ، 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 ترمى الى التوسط وترغب في التوفيق بين الخير وبين ما تسميه بالمنفعة المشروعة . فانه إذا كانت المنفعة المشروعة هي الخير فعلام نستبدل كلمة خفية الدلالة أو على الأقل مبهمه بكلمة من البساطة والجلال بموضع؟ وكم من خطر في هذه التغيرات التحكيمية في الألفاظ كما نبه على ذلك "سيسيرون" 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 إنزالها منزلة التابع ، وحينئذ لا يمكن المنفعة المشروعة أن تكون أولى بالتسلط على الإنسان من المنفعة على معناها العامي 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 . يُخضعه الى قانون حكيم أمر بالمعروف ولكنه مع ذلك يعترف له بحريته 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 بمحدوده . وليس لأنه قد ينجح فى هدى بعض الأفراد يتشبه بتلك الدعوى العريضة 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 إبهاما وأشد صعوبة منها وهى على المسرح الضيق لضمير الفرد . ان السياسة لم تكدر ترتقى حتى الآن عن مستوى المنفعة ولم تكن لتتطلع 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 و ثروتها وأمنها وشرفها . وعلى الوصول إلى هذا الغرض يقفون عبقرتهم وعليه يهلقون مجدهم . وقد تختلف الوسائل التى يتخذونها لهذا الغرض باختلاف الأزمان . على أن من غمط التمدن 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 يرثي 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 تصفى 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 تُمنى بها نفسها أحيانا ، نغير لها وهي مستمرة مع ذلك في تعاليمها أن تسلم أمرها في هذا الصدد للعناية الإلهية التي لا يزال لفعلها في الممالك نصيب أوفر حظا منه في حظ الأفراد . ولكن علم الأخلاق يكون آثما في حق الإنسانية إذا تخلى عن منزلته لمنفعة السياسة كما قد نصحووا 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 وتجيئه 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 أختيارا مطيعين ولكن الظاهر أنه ليس على السياسة أن تخرج حكماء 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 تقارير سابقة سهلت على ما حاولته من الرسوم التي لا أنكر أنى نشأتها 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 يبدعوه 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 . فمن 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 مارسمناه . إنها أصدقاء أوفياء للخير وللفضيلة ، ولم يعد الواجب من بين نصرائه أشهر منها . فهي تتشابه إذن من هذا الوجه إذا تغيرت من وجوه أخرى . وما هي إلا تراجم مختلفة الزمانية قلة أو كثرة لفكرة واحدة . فعلام تقطع هذا الوصل ونودى بهذا التوافق النغمى الذى كان جم العائدة على النوع الانسانى ، بأن ندخل بينها المذاهب المضادة؟ وفيم نشرف المذاهب الفاسدة بأن نقندها؟ فان الناس حين يرزقون حب الخير والشغف به عن تمييز، يرزقون في آن واحد كره الشر الذى نسبق قلوبهم الى دفعه

بمحض الغريزة، والذي تميزه عقولهم المستنيرة وتحكم عليه لاله . فلا شك في أنه يمكن أن يترك الى جانب "أرسطيب"، و"ديوجين" نفسه و"أبيقور" و"هلاسيوس" 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 الزمن الذي ظهرت فيه، بل زادته انتشارا بترويجها إياه . هذا ما لاشك فيه . غير أنه اذا أنعم النظر في الأشياء، يرى أن هذه المذاهب تجد في ميول الإنسان الطبيعية من النصرة أقل مما تجد من العقبات، وأن القلوب القليلة التي تفسدها قد كان شَطْرُها 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 الأغلاط التي ارتكبتها أيضا أولئك الرجال العظام الذين هم محل احترامنا . فانها لكونها صادرة عنهم هي في الحقيقة قليلة الخطر، ولكنها تشوه جمال مذاهبهم وتزرى بالكمال الذي ينشدونه . فيحسن أن ينفي عنهم اذا أمكن حتى تلك التكت الخفيفة، لكي يظهر قانون الأخلاق في صفائه التام الذي هو آكد وسيلة له في اكتساب القلوب . ولقد صدق "كنت" إذ يقول: ان السبب الغالب في أن كتب علم الأخلاق قليل تذوقها وقراءتها أنها ليست صريحة الى حد الكفاية . يظن الأخلاقيون من الحذق ترك تمثيل الواجب أمام الناس بكل ما هو عليه من زهادة وعظمة، فيفشلون بهذه المداراة غير النافعة التي لا يفهمها الضمير . على ذلك يكون أنفع لعلم الأخلاق في عرض المذاهب أن لا ينعم النظر إلا في القواعد الظاهرة لأحسنها . وأما الباقي فانه لا يستحق أن ينظر اليه .

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

ابداً بمذهب أفلاطون .

مذهب سقراط
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 . فإن أفلاطون قد كتب ما كان من سقراط فكرا 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 أي وجه، ولكن حياة سقراط بتسامها عزت عن المثل 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 البشري أن كاتباً كأفلاطون يصف رجلا كسقراط . إنها ليست فقط نظرية يقررها بل هو تاريخ صحيح يرويه، لا بل هو مذهب حي، لدروسه فضلٌ أن قائلها يعمل بها . إنها سامية وبسيطة وليس في مبادئها شيء من المحال ما دام الذي يوصى بها قد نفذها هو نفسه وبذل لها ثمنا غاليا هو حياته، فقد يكون حطاً من قدر سقراط وأفلاطون جميعاً أن يفرد أحدهما عن الآخر . وخير لنا أن لانفرق بينهما بعد في تقرير مذهبهما الأخلاقي، كما لانفرق بينهما في الإجلال .

كما أن أفلاطون لم يتخذ أبدا نظاما تعليميا لتقرير مذاهبه، وأثر على تخرج العلم حرية القصص وعدوبته . كذلك يضطر من يحصل نظرياته الى اتخاذ ترتيب تحكى خلو من القيود . وإن ما ستوحاه 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 وبحتها معه نكون لم نزد على أن رددناه اليه ضعفين .

بدياً 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 تنصح به الحكمة للانسان أن يتعزف نفسه بنفسه . قاعدة أقرها أحكم الآلهة على لسان هاتفه المحترم ونقشها على جبين معبده : "تعزف نفسك بنفسك" هذا المبدأ هو أساس كل علم وكل فضيلة ، فان سقراط أخرحياته « يفتخر بأنه يتمشى دائماً على مبدأ "دلفوس" ويرى من المضحك أن الانسان وهو على تلك »
« الحال يجد 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^(١) أو كائنا وديعا بسيطا مطبوعا بطابع »
« من الشرف والقداسة » . ونظرا الى أن الهيكل الساذج للعانى وعلى الأخص معانى الخير والجميل هو فى أنفسنا حاصل 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 لأفلاطون 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 المادية 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 وحشي، والآخر » « على الضد، أليس إنساني بل روحاني . وما كان الأول إلا ليخضع الى الثاني » « الذي يروضه ويهذب^(١) » .

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

« فلتصوّر أن كل واحد منا هو ما كينة حية خارجة من يد الآلهة . فالشهوات » « التي نحسها هي كأنها حبال أو خيوط يجذبنا كل الى ناحيته، وبتعكس حركاتها » « تجذبنا الى أعمال متضادة . وهذا هو ما يقرر الفرق بين الرذيلة وبين الفضيلة . » « ولكن الحس السليم يدلنا على أن واجبنا أن لا نطوع الا أحده هذه الخيوط ونتبع » « اتجاهه ونقاوم شديدا كل ما عداه من الخيوط الأخرى . ذلك هو خيط الذهب » « المقدس . خيط العقل الذي هو القانون العام للمالك وللأشخاص . ينبغي أن » « يكون الحكم للعقل ما دام أنه هو محل الحكمة وأنه مكلف بأن يسهر على النفس » « بتمامها . ولا ينبغي البتة أن يصغى المرء في نفسه إلا الى صوت العقل ، لأن »

(١) أفلاطون، ترجمة فكتور كوزان — فيدر ص ٩ و ٥١ — ألبباد الأزل (الطبعة الانسانية)

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

ص ٢٢٧ و ٢٣٠ — طياوس ص ٢٣٥

« العقل المستقيم إنما هو صوت الله يخاطب به أنفسنا . ولأن يعتقد المرء أن
 « النفس تسمى 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 الجزع 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 . وان المرء
 « إن لم يقصر تسبته على الخير وحده بكل قواه، كان موردا نفسه ذلك الكائن
 « القدسي موارد العار والاحتقار^(١) . »

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

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

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

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

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

الجمهورية ك ٩ ص ٢٠٩ — فيدون ص ٢٦٦

« 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 اذا لم يشترك الناس جميعا في هذه
 الفضائل صارت عمارة المدائن أمرا محالا. من هذا نشأ اتحاد جميع الضمائر في الجواب
 اذا 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 أصغى الى ذاته: لأن يقع الظلم على الانسان خيره من أن يأتيه،
 ولأن يكون المرء ظالما شره من أن يكون مظلوما. تلك هي «القواعد التي تعلمنا»
 « الذوق العام، والتي يرتبط بعضها ببعض بأربطة 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 ثلاثها سادته الحقيقيون. إنما هو أن يكره شيئا حكم هو بأنه حسن جميل بدلا
 من أن يحب. إنما هو أن يحب ويعانق من يحكم هو أنه ردىء. على أن النفس
 تجد طمأنينة تامة، وقوة أيما قوة حينما تنفق 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
 ك ٣ ص ١٦٧ و ١٦٥ - غرغياس ص ٤٠٢ - الجمهورية ك ١٠ ص ٢٦٥

وقد يقع المرء في الضلالة إذا هو ظن أنه الرجل الذي له قيمة تقضى عليه أن يحسب حسابا للوت أولمحياء، بدل 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 الآتينى على تهمة كبرى ، لم يتأخر البتة عن تنفيذ هذه المبادئ بالعمل . فلما كان يخدم وطنه في ميدان القتال ، احتفظ كما يحتفظ الجندي الباسل بجميع النقط 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 يتهده ، حتى إنه لما مثل أمام القضاة ، لم يخطر بباله ليتقى الموت أن يتنازل إلى التخصع بسؤال العفو ، ولا إلى التملقات العادية التي اعتاد الناس أن يستدروا بها شفقة القضاة . وما كان الكلام هو الذي يعوزه في هذا الصدد ، بل الذي كان يتقصه هو عدم الحياء من نفسه ، فلم ينزل عن عزته إلى سكب الدموع ، وما يستبيحه 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 يُسمح 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^(١) إلى حد أن يقول كل شيء ، ويعمل كل شيء . كذلك مضى سقراط ، من غير أن يخسر من شرفه شيئا

(١) أفلاطون — تقر يظ 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 أن كل شئ 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 الهرب مهما برره الظاهر ، فإنه ليس فى الواقع إلا مخالفة لقوانين الوطن .

ذلك هو إذن المبدأ الأول الذى قتره سقراط ، وأيده بالمثل الفعلى . هو أنه لا ينبغى البتة إتيان الشر بأية حجة كانت ، بل ليس سائغا 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 شئ .

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 ، والذي يمكن أن تشفى منه . وعلاج الخطيئة انما هو العقاب ، فلا ينبغى 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 مؤلما . ان العقاب ضرب من الطب المعنوى ، وشأن المذنب الذى يحاول اتقاءه شأن المريض^(١) الذى قد يؤثر المرض المهلك على أن يذهب الى

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

الطبيب الذى يعيد اليه الصحة بالحديد أو النار . ولا يعزب عن سقراط أن هذه المبادئ يبين عليها بادئ بدء أنها تصادم رأى العام . وفى الحق أن من النادر فى الواقع أن يوجد جناة يأتون ليسلموا أنفسهم الى العدل الذى يقتص منهم ، ولكن قد يكون ذلك مما لا يعبا به ، فانه يلزم أن لا نهتم بما ستقوله عنا الغوغاء ، بل بما يقوله الذى يعرف العدل والظلم . وهذا القاضى الوحيد لأعمالنا إنما هو الحق ، إنما هو الله . فاذا جهد المذنب ، كما هى العادة ، ليخلص من العدل ، فانما هو حقيق بأن يرثى له ، حيث يضيف الى سيئته الأولى التى هى الجناية سيئة أخرى شرا منها ، وهى بقاء تلك السيئة من غير عقوبة تكفرها . لكن القلب المخلص المستقيم متى كسب الخطيئة بالمصادفة ، عجل الى طلب العقوبة راغبا فيها ، لأنهاهى التى تصلح بينه وبين نفسه وبين الفضيلة^(١) .

أنظر كيف يفهم تلميذ سقراط قانون الأخلاق ، فبعد أكثر من ألفى 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 إلينا هذه التعاليم الربانية على ألف شكل ، ولكن ماذا غيروا منها ؟ ليس لهم حلاوة قول أفلاطون ولكن هل جاءوا بسوى تكرير دروسه الخالدة ؟ كلا إنها 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 أفسح للواجب هذا الميدان الرحيب ، فلقد أعطى السعادة نصيبها ، بل أعطى اللذة حقها أيضا . ولم يشأ أن يحرم

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

ميلنا الطبيعي إياها، ولكنه أراد أن يرينا أين توجد في الحقيقة . يجب على الانسان أن يحرس 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 بثقهما الطبع فلا يزالان يجريان بلا انقطاع ، فأيا كان من مملكة أو فرد عرف أن يعترف منهما بالتقدير 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 تقييده للذة لا يريد إهدارها كما حاولت مذاهب الغلاة من بعده بزمان ، فان لديه سعادة العيش وشقاءه مسألة كبرى ليس عنده هم أشد من حلها على الوجه الحسن ، لذلك كان شديد الرغبة في أن يبين أن الفضيلة لا يقصر شأنها عن أن تكون أجمل شيء في ذاتها ، كما هو مسلم به ، إلا عند العقول المريضة ، بل هي أيضا أنفع وأسعد ما يكون .

تلك هي نقطة من الأهمية بأعلى مكان . ولما كانت شرائط الفضيلة في هذه الدنيا لا تتغير ، كان توضيح سقراط لإياها يهمننا كما يهمن معاصريه تماما ، فاننا لا نزال 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 والتزامها منذ حداثة سنة ، لا يتركها كما يفعل المرتد عن مذهبه ، فانها تقر في القلب . أجل لأنها تولد

(١) أفلاطون — القوانين ك ١ ص ٣٣ و ٥٣ — فيليب كل المحاوره — الجمهورية ك ٩ ص ٢٠٠ — القوانين ك ٥ ص ٢٦٧

لنا كثيرا من اللذائذ وقليلًا من الآلام في جميع مدّة الحياة . من ذا الذي يفكر حقيقة ويستطيع أن يؤثر الجنون والجن والافراط والمرض على العقل والشجاعة والاعتدال والصحة ؟ من ذا الذي تلقى مشهد الأحوال الانسانية يستطيع أن ينكر على العموم ، بعد الموازنة ، أن الفضيلة ليست أشمل سعادة من الرذيلة ؟ إنها فوق ما تحفظ على نصرائها من النعم النفيسة الباقية تكتسب مكافآت الرأى العام وتوزعها عليهم . إنها لا تخدع البتة من يعتقونها بإخلاص ، فان الآلهة لا يتخلون عن أى كان يحاول بالمرون على الخير أن يتشبه بهم في الحدود الممكنة ، إذ ليس من الطبيعى أن كائنا على هذا الخلق يتغلى عنه الموجود الذى به يتشبه . فالفضيلة إذن مكفولة بحماية الآلهة . أما من جهة الناس ، أفليس الأمر كذلك أيضا ؟ أليس ما يحصل للخبيثين والأشرار هو عين ما يحصل لهؤلاء المستيقين الذين يجرون سِراعا عند صدورهم عن مقتر حفلة السباق لكن لا عند رجوعهم اليه ؟ يثبون أولا بالسرعة ولكن على آخر الشوط يصيرون في حال تعسة ، آذانهم بين أكفاهم ، يترزون سِراعا دون أن يتوجوا ، في حين أن العدائين الحقيقيين يصلون إلى الغرض حائزين قصب السبق ويتوجون بتاج النصر . أليس حظ العادلين عادة هو كذلك ؟ 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 عاقب المناصب ؟ أما الأشرار فانهم وإن أخفوا أمرهم على العيون في شبابهم ، فان أكثرهم يفضح أمره ويرتدى بالسخرية في أحرى أيامه ، ومتى صاروا أشقياء في شيخوختهم ، باءوا بمسبات الأجانب والمواطنين ، بله ما يلحقهم من المثلات التي

(١) أفلاطون — القوانين ك ه ص ٢٦٧ و ٢٦٩ — الجمهورية ك ١٠ ص ٢٧٦ و ٢٧٧ و 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 بسبعائة وتسع وعشرين مرة . وإنه ليريد فوق ذلك أن يسحر بهذه القواعد الجميلة التي هي ثمرات تجربة يؤيدها العمل اليومي نفوس الصبيان وهي لا تزال لينة مطيعة ، ثقة منه بأن هذا الكلام يقتر في عقولهم بأسهل من كل ماعداه . ولما أقنع قلب شاب شريف مثل "غلوكون" كاد يطلق مناديا ينادى بأعلى صوته في الناس جميعاً 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 تطمئنها 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 تلقى به في اليأس ، وذلك لأن الانسان يجهل^(١) ما اذا كانت هذه العوارض في حكمة الآلهة خيرات أم شرورا ، ولأنه لا يكسب شيئاً من وراء الحزن لها ، ولأن الألم ليس إلا عائقاً عما يلزم المبادرة بعمله في هذه المواقف . فالرجل العاقل المستقيم الأخلاق اذا حلت به مصيبة كفقد 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 حدوداً لألمه

(١) أفلاطون — الجمهورية ك ١٠ ص ٢٧٨ وك ٩ ص ٢٢٤ — القوانين ك ٢ ص ١٠١ — الجمهورية ك ٩ ص ٢٠٤ وك ١٠ ص ٢٥٦

سواء أكان في جمع من أمثاله أم كان منفردا بنفسه . فماذا يلزم اذن عمله في هذه المحن؟ « أن يستشير المرء عقله فيما وقع ، وأن يصلح سوء حظه 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 تحمل به^(١) » .

لا أظن أن عبقرية الحكمة المستنيرة بدرس عميق للضمير وللحياة ، والمؤيدة بالثقة في الله ، تستطيع أبدا أن تعطى نصائح أثبتت من هذه أو أدخلت منها في باب العمل أو أبلغت في سبيل الحق . إنها الآن بالنسبة لنا مقتولة بحثا وان لم تكف 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 هكذا 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 "لاشيزبس"
 احدى "البركات" آلهة القضاء والقدر : « كل نفس تختار بكل قواها القرين »
 « (الجنى) الذي تريد أن تأتمنه على حياتها . وإن الفضيلة التي لاسيد 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 »

(١) أفلاطون — الجمهورية ك ١٠ ص ٢٥٥ و ٢٥٦ و ٢٥٧

« صفات كل منا ، وإن كل إنسان هو كما يرضى أن يكون تبعاً للبول التي يترك »
« 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 مكرهاً على إتيان الخير كما هو مكره على إتيان الشر ، وأنه
لا يأتي واحداً منهما بمحض إرادته الحرة . مع أنه لا أحد أقل من أفلاطون تسليماً
بالقضاء والقدر ، لكن قد يأخذه سمو لا يفطن هو إليه فيؤيد أحياناً نظريات مشكلة
تجر إلى هذه الطريقة المشؤومة المزرية . بما أن الرذيلة في نظره هي أكبر الشرور
لا يمكنه أن يعتقد أن الإنسان يريد البتة لنفسه شراً . ويستنتج من ذلك أنه متى
أذنب الإنسان أى متى أصاب ذاته بالشر الهائل ، فذلك إنما يكون على رغمه دائماً .
وعلى هذا المبدأ لا يتردد سقراط في اوم المقتنين على أنهم قسموا في قوانينهم الجرائم
إلى جرائم عمد وجرائم خطأ . ويحاول أن يستبدل بهذا التقسيم العامى الظالم في نظره
تقسماً أحسن منه ، إذ ينسب إلى تأثير الغضب واللذة والجهل جميع الذنوب .
ولأجل أن يذهب عنا المسؤولية قطعاً يقرر أن علة هذا التأثير السيئ إنما هي استعداد
في الجسم أو سوء في التربية ^(١) .

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

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

(١) أفلاطون — الجمهورية ك ١٠ ص ٢٨٩ — القوانين ك ١٠ ص ٢٦٥ — فروطاغوراس
ص ٨٧ و ١١٧ — مينون ص ١٥٩ و ١٦٢ — القوانين ك ٩ ص ١٦٢ و ١٦٥
و ١٧١ — طيماوس ص ٢٣٢ — غريغاس ص ٢٦٩

هى أيضا لا إرادية كالزذيلة لا يمكن تعليمها . فتحذاه " فروطاغوراس " بالرأى العام أى بالذوق العام الذى يلوم الرذيلة ويحتقرها ويعاقب عليها ، لأن المعتقد على وجه العموم هو أن الجانى مختار فى اقتراف 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 وبالمرور والعلم ، فان الناس يمتقنون 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 الشيء 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 للمناقشة ؟ واذا أمكن إنكار ذلك أفىكون هناك محل للتحقيق الذى عناه فى كتابه " ثيتيت " ^(١) أو العلم .

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

(١) أفلاطون - فروطاغوراس ك ٥ ص ٣١ و ٣٣ و ٤١ و ٥٠ و ١٢٤ - مينون ص ١٣٧ و ٢٠١

يشفق عليه شفقة عميقة ، ويحبه حبا لا يقنط معه من شفائه . وقد يزين الإفراط في الكرم لأفلاطون أن يقع نفسه بأن ذلك المذنب قد سقط في الإثم على رغمه . 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 بإتيان الشر عمدا . بل هو يفترضها مخلوقة للعلم والفضيلة لاغير . ويرى الجهل والرذيلة تشوها غير ممكن تقريبا ، فلا يريد أن يصدق أن العقل يمكنه البتة أن يقبل مختارا ضيفي سوء مثلهما .

لاشك في أن هذه إحساسات ممدوحة ، ولكن قد يكون من الخطر أن يُجاوزها الى أبعاد 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 ينجصر إلا في الارادة . وما لم يُرد الانسان ، لا يكون مسئولا 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 . يجتزأ أفلاطون بمذهبه هذا من حيث لا يشعر تشريعه الذي عُنى جهده بوضعه ، فعلام إذن هذا التعداد الطويل الدقيق للجرائم والعقوبات ؟ وليس تمّ 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 يجد لقوله مصغيا . إنه كان يدين العمل السيئ الذي يقدم المرء على ارتكابه ، ولكن الارادة 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 مخزنة ، 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 النور الذي يهديهم — ولو أنه مختلف في القوة شدة وضعفا — يكفي دائما مهما كان ضعيفا ليقود خطاهم . بل هو يكفي على الأخص لتمكين العدل الانساني من أن يُجرى أحكام انتقامه الضروري . إن المذنب قد علم ما كان يفعل وأراد ان يرد 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 ، فان موازينه ليست من الحساسية على ما ينبغي . والله وحده هو الذي يعلم حق العلم الى أي حد كانت الخطيئة ، وإلى أي حد تكون العقوبة التي يجب أن تستتبعها .

ولكن علينا أن نستقصى النتائج السيئة التي تنتج من المبدأ الفاسد الذي التزمه أفلاطون إفراطا في الكرم . اذا 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^(١) . نعم إن الله لم يسوّ بين الناس جميعا فيما وهب من

(١) أفلاطون — مينون ص ٢٢٦ و ٢٣١

ميول الخير، كما لم يسوّ بينهم فيما قدر من ميول الشر . فالفضيلة ميسورة للذي يجمع بين عقل مستنير وشهوات هادئة . لكنها أكثر مشقة على المخلوق الخافي الطبع الذي أوتي 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 في اللغة الإغريقية ، لوجد أن الفضيلة هي الخيار بين طرفين متضادين ، وأنها تستمد شرفها من مقاومة الطرف الذي نبذته . وهذه المقاومة هي من عمل الانسان يأتيها ويدأب عليها . ومهما كانت القوى التي وهب الله للانسان ، فإنه قد يستطيع أن لا يستعملها ، وأن يرضى بالهزيمة وهو واثق بقدرته على الانتصار . إن الملكات التي تجعل الفضيلة ممكنة هي من عند الله ، ولكن الفضيلة نفسها هي من عند أنفسنا ، وهي محل للاحترام والثناء كما أن الرذيلة محل للاحتقار . لا شك في أن الفضيلة بالمرون الطويل المتواصل تصير طبيعية لدى القلب الذي يتمسك بها ، طبيعية الى حد أنه يظن أنها كانت في 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 اليه آخر أمره ، إذ رفض معونة "كريتون" ، وإذ ألقى على القضاة خطابا كان سبب إعدامه . فالفضيلة يمكن إذن أن تُتعلّم . وعلى ذلك يمكن أن تعلّم . وإنه ليجب على الانسان الذي أوتي هذا الكثر أن يشكر الله على ما أمتعه به من نفائسه . ولكنه يكون ظالما لنفسه إذا هو لم ينسب الفضيلة الى ذاته . من الحسن أن يكون المرء متواضعا ، كما كان سقراط في كل حياته ، ولكن التواضع غير مانع من أن ينصف المرء نفسه . وما دام الانسان يسند الى نفسه الجريمة يمكنه أيضا أن يسند اليها الفضيلة .

إذا كنت قد أطلت البيان في هذه النقطة ، فذلك لأنها هي الهنة الوحيدة التي أستطيع أن آخذ بها مذهب أفلاطون الأخلاق . 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 للمرء فيه ، فانه يعاقب عليه كما لو لم يكن كذلك . وانه ليصف ما تدافع به الحرية عن نفسها قبل أن تستسلم وصفا غاية في الحق ، ويبين أن أجهل ما يكون من الظفر هو ذلك الذي يكسبه المرء على نفسه ، وان سعادة الحياة تتعلق بهذا الظفر ، كما أن الشقاء على ضد ذلك رهن بالهزيمة . وانه لشديد الاعتقاد — على رغم نظريته — بأن الانسان يستطيع هذا الظفر ، ويدلّه على وسائله ، وينصح له أن يقاوم بالمجهودات البدنية هجمات الترف ، فان المتاعب البدنية تحوّل إلى جهة أخرى ما يغذى الترف ويحفظه . ينصح أفلاطون للمرء أن يقاوم بلا انقطاع ميوله الطبيعية ويقمعها ، لئتم 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 بمحدثيه الشبان ، ولكنه مع ذلك يحللها تحليل من هو بها ضليع ، ويفسرها بذلك الازدواج الحاصل في الطبع الانساني الذي هو أول من قزره . 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 أفلها

خيرا على الآخر فحينئذ 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، ويخ نفسه ويخط على ذلك الذي يكرهنا وهو داخل صدورنا . تلك هي^(١) الحرية في كل حالاتها من القوة والضعف ، ومن المجد والخزي ، ومن الرفعة والانحطاط ، ولكن كيف ساغ لأفلاطون تقرير أن الرذيلة والفضيلة هما قسرتان لا خيار للمرء 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 يحق 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 يجعل 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 نفسها 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 ٢٠

رك ١٠ ص ٢٦٥ — الجمهورية ك ٤ ص ٢١٦ و ٢٢٦ ، مثل ليونين بن أغاثون .

ما يفعل فليس يجرم 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 تتضاعل الحياة الأخلاقية الى مجرد النظر والتأمل ، أو تصبح الواجبات البينة 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 أتى زمان أخذت فيه عقول قليلة الحكمة تفصل في هذه الأصول الخطرة تفصيلا ، فأصبح العلماء اللاهوتيون بالاسكندرية يلقبون أنفسهم بأنهم الأتباع الجدد لأفلاطون دون أن يكون ذلك بعيدا جدا عن الصواب .

غير أني أتعجل الآن طي بساط الانتقاد ، وأعود الى مقام الإعجاب الذي لن أتركه بعدُ أبان أفلاطون أن الفضيلة لا تتحقق بعمل فاضل واحد ، ولكن لتكون حقيقية ينبغي أن تكون نتيجة لماض عملي طويل إنها - كما يقول - « توافق العادة والعقل » ولقد رأى أيضا أن الفضيلة نوع من الوسط ، وأن أمن طريق يُسلك - ما دام الطبع الانساني كما هو - هو الذي يبعده عن النهايات . إنه يأمر بالاعتدال الذي « باعتباره في ذاته ليس له كبير معنى ولا يستحق أن يتكلم عنه » . لكنه مع ذلك هو الذي يجعل الحلال الأخرى ذات قيمة أو عديمة القيمة . فان ترك الحرية التامة

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

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

غرغياس ص ٣٦٢ — الجمهورية ك ١٠ ص ٢٨٩

لازم كذلك للشعوب . وإن من العاية أن يتجاوز الشارع القدر اللازم في المبدأ
الأساسي لنظام الحكومة التي أُلقيت إليه مقاليدها^(١) .

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 المتزلة . وليس من
الكتاب بعد ذلك الحين الا من استقى من حوضها الصافي الفياض الذي هو والحق
سواء في أن ماءهما لا ينضب . 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
الذي يوجد البصائر المستنيرة ، والمدنيين الأخيار ، والقلوب الفاضلة .

الى هنا لم نكن ندرس من آثاره إلا الفضيلة باعتبارها هي في ذاتها . واليك الآن
النتائج الاجتماعية والدينية للفضيلة . وإني مبتدئ بأولها .

إن الفضيلة التي تفتح أزهارها في كنف العدل والرعاية هي الرابط الحقيقي للجمعيات
الانسانية ، فماذا تصير اليه اذا تقطعت الأوصال المختلفة بين الأفراد الذين يؤلفونها ؟
وماذا تكون هذه العلاقات بين المخلوقات الناطقة اذا لم تكن الفضيلة أساسها ؟ انما
المستترى نفسه هو الذي أرسلها الى الجنس البشرى حينما أراد أن يصلح عمل ابني
ياث . ذلك العمل الذي هو من النقص بمكان . وليس من الممكن وجود صداقة
مستديمة إلا بين الأخيار . وإن الفضيلة التي هي شرط للسعادة الفردية هي كذلك
شرط للسعادة في الجمعية . إن الأشرار لا يستطيعون أن يأثفوا زمنا طويلا . فاذا
قاربت المنفعة بينهم لحظة ، فلا تلبث أن تباعد بينهم . بل المنفعة التي تساعدنا
الرزيلة — وما الرزيلة إلا أسرع منها انتقالا — تسلمهم بعضهم على بعض وتصبح

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

الجمعية — وليس فيها إلا أشرار — غير مستطية 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 ، لامع الخير ولا مع الشرير شبيهه . ولما كان الشرير لا يثبت له على حال متغيرا متخالفا مع نفسه مضادا لها ، كان بعيدا عليه أن يشابه غيره ويحبه . وحيثما اقترب الشرير من شبيهه واشترك^(١) 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 حبها الى المودة والرحمة المتبادلة وهي كفيل السلام في المماكة . إن الأهالي مرتبطون فيما بينهم ، لأنهم يسعون جميعا الى الخير الذي فرضوه واجبا مقدسا على أنفسهم طول حياتهم . ولكن قلبا كريما لا يكتفى بهذه الرعاية التي يشعر بها طبعنا 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 الشر لأعدائه ، كما لا يعمل لأصدقائه . ذلك منه بعيد ، فإنه يعرف أن الشر الذي يقع على الأشرار يزيدهم رذيلة على رذيلتهم ، شأن تلك الدواب الشمس ، يضرها السائس الأخطل ، فتصير بذلك غير قابلة للتذليل . وما فعل الشر حتى بالأشرار إلا قاعدة لايجرى عليها غير الطغاة أو المجانين أمثال ”فرديكاس“ و”يريندر“ و”اكرركسيس“ . أما الرجل الحكيم فإنه على الضد من ذلك ، يلطف الشرير بما يعمل له من الخير ، أو على الأقل بما يضره له من المثل

(١) أفلاطون — فروطاغوراس ص ٣٨ — ليزيس ص ٥٩ — فيدر ص ٦٨

الصالح من عدالته . إن الشرير أولى الناس بالشفقة ، لأنه مريض النفس قد اعتراه المرض في جزئه الأنفس . حقا أن من القلوب ما قد بلغ في الفساد حدًا لا يمكن معه شفاؤها، بل أخذت منها الرذائل مأخذًا أصبح معه علاجها عسرا جدًا أو مستحيلًا، ولكن هذه هي الاستثناءات التي يتندر وجودها . أما أكثر الشريرين — وفي شفاؤهم بقية من الرجاء — فيلزم أن يُكظم 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 يعانى تطبيقتها، 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 التقرير، يحض لهم أنفع النصائح، ويحمل الى السرائر الخالصة نور سريرته الساطع . وقد كان يرى أن نفع 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 "آيتوس" ونحكم 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
 « فى صدرى، وبقى لى حظ من القوة، لا أفتأ أنذركم وأنصح لكم وأدعو كل من
 « لقيته باللسان الذى عرفتم منى . ولو أنى كفتت فى هذه الساعة، لما كان هذا »

« خوفًا على نفسى كما قد يبدر للأذهان، بل خوفًا عليكم أن تحاربوا الله بالحكم على »
 هذا هو اعتقاد سقراط وذلك هو إحسانه إلى 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 يغفل لحظة عن الاعتقاد بأنه أخو
 قاتله^(١).

كفى بالمذاهب الأخلاقية التي من هذا النوع دليلًا على المذاهب الدينية التي
 تتوجهها. فمن السهل استنباط المعتقدات الدينية لأفلاطون وسقراط من مذهبهما
 الأخلاقي. فإذا كان الصوت الذى يخرج من أعماق ضميرنا هو صوت الله، وإذا
 كان الله هو الشارع الذى تجب علينا جميعًا طاعته، وإذا كان الناس لا يؤلفون فيما
 بينهم إلا عشيرة واحدة، فمن البديهي أن أباهم العام إنما هو الله الذى رضى لهم أن
 يحبه كما يحبون أنفسهم بعضهم بعضًا. وإن الصلة بينه وبين الإنسان دائمة
 « فلا يستطيع أن يفر 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 الذى شرعه والذى يجب احترامه إلى مالا نهاية.
 ومن الكفر البين بعد إنكار وجود الله أن لا يعتقد بال العناية الإلهية، فان ذلك يستتبع
 القول بأن هذه العناية يمكن أن تتخلى عن الإنسان لحظة فلا ترعاه، وتسلمه بغير حساب
 إلى سورة رذائله أو عجز فضائله. إن أجمل ألقاب الإنسان 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 نأتى من العبادات المستمرة. إنه
 هو قوتنا ولولا له لم نكن شيئًا مذكورًا. « إن الله — على حسب التقاليد القديمة —

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

« هو الأول وهو الوسط وهو الآخر لجميع الموجودات . وهو يسير على خط مستقيم »
 « تبعا لطبعه في حين أنه يحيط بالعالم . ووراء العدل المنتقم في الجرائم التي تقع ضد »
 « شريعته . فأبما امرئ شاء أن يكون سعيدا ، فليتصل بهذا العدل الإلهي ويقتف »
 « أثره خاضعا متواضعا . أما من انتفخ كبيرا ، وأسلم قلبه الى نار الشهوات ، »
 « وظن أن لا حاجة له بسيد ولا هاد ، فان الله يتركه الى نفسه ، ولا يلبث أن »
 « يدفع الدين الى العدل الإلهي ، وينتهي أمره بأن يهلك هو وعشيرته ووطنه » .^(١)

ما دام هذا هو النظام الثابت للأشياء ، فبم فكر الحكيم وماذا يعمل ؟ بديهى أن كل
 انسان عامل يفكر في أنه ينبغي له أن يكون من الذين يتقربون الى الله . لكن ما هو
 السبيل المقبول عند الله ؟ هو طريق واحد ، لأن الله بالنسبة لنا هو المقياس المضبوط
 لجميع الأشياء ، لا الانسان كما زعموا باطلا . فلا سبيل الى أن يحظى الانسان بقرب الله
 حتى يعمل كل ما في وسعه ليتشبه به ، أعنى بمقدار ما أتيج للانسان أن يبلغ من التشبه
 بذلك المثل الأعلى الذى 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 الذى 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 الى خير منها . على أن النعم المعنوية التي اكتسبوها
 والتي ليست نعا زائلة أو متقلبة تبقى لهم الى الأبد . على أمثال هذه الآمال وفي أمثال

(١) أفلاطون - القوانين ك ١٠ ص ٢٥٣ و ٢٦٧ وك ٧ ص ٣٩ وك ٤ ص ٢٣٣ و ٢٣٥

هذه الافكار يجب أن يقطع المرء عمره . يذكرها نفسه وغيره في كل فرصة وفي كل مقام من مقامات الحد^(١) واللّهو .

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 وتنفرد عن «جنون البدن» ليست في الحقيقة إلا تعليما للموت كما كان يقول . غير أن هذا لم يكن هو السبب في طمأنينته التامة، فقد يمكن أن يعد 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. فاذا 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 يجترئ 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 ك ٤ ص ٢٣٤ وك ١٠ ص ٢٥٣ 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^(١). ذلك هو اعتقاد سقراط ، وذلك هو دينه الذى اعترف بأنه لم يعلنه للناس ، لكنه أعلنه بموته كأنه محتوم 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"سيبيس" و"سيمياس" و"أبلودور" و"فيدون" الذى كان شاهدا معهم وقص هذه الرواية التى تفتت 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 يجب علينا القول بأن الإنسان لا يتوافق لديه الثقة بعدل الله ورحمته إلى هذا الحد إلا إذا استحقهما بالعمل الصالح فى الحياة الدنيا ، فأنما القلوب الطاهرة هى ذات البصائر . وأما الرذيلة ولو كانت قابلة للشفاء فإنها منشأ هذه النتيجة المشؤمة . إنها كما تودى بالفضيلة تحجب عنا نور الحق ، فتجعل الحياة المستقبلية مظلمة بقدر ما تكدر الحياة الراهنة وتحط من قيمتها .

ينبنى على ذلك أن الحياة الآخرة فى رأى أفلاطون تظهر للنفس العادلة فى حل من البهاء تير لها الطريق حتى تسلكه مطمئنة . إن الحياة الآخرة هى تمام الحياة الدنيا

(١) أفلاطون — فيدون ص ١٩٨ و ١٩٩ و ٢٠٦ — تقرظ سقراط ص ١١٨

إلا أنها ليست معوضة إياها، لأن الانسان 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 للانسان أن يتذمر من حظه . غير أنه يجب عليه أن يؤدي عن حظه هذا حسابا إلى من قسمه له . فما هم إلا قضاة يتلقونه في الحياة الأخرى، فيقف أمامهم مجردا عن كل ما كان له في الحياة الدنيا من حول يحجب أنظار أندانة عن أن تراه على ماهو عليه من القيمة في الواقع ونفس الأمر . وإن القاضى الذى يتلقاه فيما وراء هذه الحياة يحاسب روحه على الفور . وليس ثمت خافية تخفى عليه من الخطايا، فانه قد يمكن أن يخدع الناس على ظهر الأرض . أما فى الجحيم فان "مينوس" لا يخدع البتة، حكمه معصوم من الخطأ، وعقابه لا مفر منه للأثيم الذى يحكم بإدانته . فليس للانسان فى هذه الحياة إلا أن يتقى من الانتقام الأخرى ماهو قادر على اتقائه، واذا عرف كيف يعيش فانه لن يخسر عند الناس شيئا ، بل يربح عند الآلهة كل شيء لأنهم شديدا الرعاية للفضيلة التي هم مصدرها وهم المكافئون عليها .

ان خصوم سقراط مثل "قليقليص" و "بولوس" و "غريغياس" يتخذون كل قوله هذا هزواً تكرافات العجوز 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 فى أيامنا هذه أقل انتشارا منه فى زمان السفسطائيين ، غير أننا نجيب أنصار "قليقليص" فى 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 يحيا حياة غير الحياة التي تنفعنا حين نكون في الآخرة »
 « بل يلزمنا أن نسلك السبيل المؤدى للسعادة في الحياة وبعد الممات . وخير »
 « الأمرين هو أن نحيا ونموت في إقامة العدل ونشر الفضيلة^(١) » .

يمكننا أن نزيد على قول سقراط أنه لا شيء أهم للانسان من أن يبين الأفكار الصحيحة في هذه النظريات ، فانه يتوقف عليها حسن سلوكه أو قبحه ، وإن لم تر العقول الخفيفة في ذلك أدنى عائدة . لكن لما كانت المسافة بين الطفولة وبين الشيخوخة ليست شيئا بالنسبة الى الأبد كان من العايدة 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 تكملها 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 يأخذه 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 — غريغاس 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 أف بمدح أفلاطون وبسرد مذهبه عند هذا الحد لو لم أك لأحرص على بيان ينبوع الذي اعترف منه هذه الحقائق السامية المضبوطة . ينبوعه هو الفكرة التي استفادها من الطبع الانساني . فكرة ملأى بالاعتدال المقبول الذي لا يرفع الانسان عن مكانته ولا يضعه عنها البتة ، والذي يعترفه بالضبط قدره ، فلا يرق 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 أي 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 أي 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 والأكل . ولقد كان "هرقليت" يقول من قبل سقراط : إن أجمل القرود إذا قورن بالانسان ظهر قبيحا ، كذلك الانسان الحكيم لا يظهر بجانب حكمة الله وجماله إلا كالقرود ، ولكن سقراط عز عليه أن يقف بحثه على درس الجسم كما فعل "هرقليت" فيلسوف يونيه ، فتمشى مع مبدأ الأحسن في درس الروح التي جعلها الجهة الوحيدة لدرس الطبع البشري . وليس

لمعرفة الروح عنده إلا نمط واحد سوى متج . فبدلاً من أن يعتبرها — كما يفعل غالباً 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 شوّهتها 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 يعتوره الفناء . وينبغي أن يرى ماذا يمكن أن يكون مصيرها حين تطلع بذلك الشوق الشريف من عمق هذه اللجج التي تغطيها الآن، وإذ تتوجه بكليتها إلى ذلك المصير.^(١)

متى تصل النفس حينئذ إلى الحق؟ أليس ذلك على الأخص عند فكرة أن حقيقة الأشياء تتجلى لها؟ أو ليس تفكيرها يحىء على أحسن ما يكون حيناً لا تكون مضطربة بما تنظر من المرثيات، وبما تسمع من المسموعات، وبما يصيبها من الألم ومن اللذة، وأنها متى استجمت وتخلصت بقدر ما يمكن من كل علاقة بالبدن، نتجه مباشرة إلى ما هو كائن حتى تصل إلى معرفته؟ أو ليس أن نفس الفيلسوف تحتقر البدن وتبتعد عنه وتبحث عن أن تكون منفردة مع ذاتها؟ وهل هي تحصل «المثُل» (المعقولات الكلية) بحاسة جنائية «كثُل» الخير والجمال والعدل والعظم والقوة وبالجملة أصل جميع الأشياء؟ وهل بواسطة البدن يدرك الإنسان ما في تلك «المثُل» من الحقيقي الواقعي؟ 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 ٢٧٣

على أن النفس التي هي بشوقها الى الحق مرتبطة بالعقل الذي لانهية له ، ترتبط به أشد من ذلك أيضا بشوقها الى الخير . إنما «مثال» الخير هو الذي يبسط على الأشياء التي هي محل للمعرفة نور الحق ، وهو الذي يعطى النفس التي تُعرَف 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 المادى تجعل المرئيات قابلة لأن تُرى ، وتعطيها فوق ذلك الحياة والنمو والغذاء دون أن تكون هي ذاتها شيئا من ذلك كله ، كذلك الكائنات المعقولة لا تستمد فقط من الخير ما يصيرها قابلة لأن تُعقل ، بل هي تستمد منه أيضا كونها وأصلها ولو أن الخير ذاته يفوق إلى اللانهية 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 هبناه أيضا إلى عمل الخير فأفاض عليه بذلك من عظمتة 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 أجنفى ما يكون منها ، منذ "زُهرة أورانيا" إلى زُهرة العامية ، لا ينحصر إلا في إرادة الحصول على الخير . قد يخدع الانسان غالبا في اختيار ما يحبه ، ولكنه دائما يجتد في طلب ذلك المحبوب على فكرة أنه على الأقل طيب أى خير ، لأن الخير هو الذى يغذى أجنحة النفس ويقويها هو وجميع الأشياء الإلهية التي تشبهه كالجمال والحق . كذلك الأمر على ضد ذلك فيما هو قبيح وردىء ، فانه يدنس تلك الأجنحة

(١) أفلاطون - فيدون ص ٢٠٢ و ٢٠٣ - الجمهورية ك ٦ ص ٤٧ و ٤٨ و ٥٦ و ٥٧ و ٥٨ و ٥٩

ويهلكها . لا يرغب الانسان إلا فيما يظنه طيبا . وإن الخير الذي هو قانون للعالم وللعقل الانساني هو أيضا قانون إرادة الانسان وركن سعادته . فمتى لم يفعل الخير فذلك لأنه يجهله ، وحسبه أن يراه حتى يُقبل عليه بدافع الغريزة الذي لا يقاوم . فجعل السعادة في اللذة دون الخير، ذلك أكبر السخافات ، لأن في هذا « تصديقا بأن شهية »
« الدابة آكد في معرفة الحق من المقالات التي تملها 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 الأعلى وتلزمه متى وصلت إليه ^(١) .

ما دام الحكيم له مثل هذا الرأي الحسن في الانسان، لا غرابة من أن يشرع له مثل هذا القانون الأخلاقي 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 أطعاه التي هي أرق مكانة وأكثر عطقا مما ينبغي؟ إنى أسائل عنه هذا التمدن بأسره، أسائل المسيحية، أسائل الفلسفة . أليس الانسان هو هذا الذي وصفه أفلاطون، أو كما ورد في « طيماوس » بيان ساحر بالغ من الحق غاية : « ألسنا نبات السماء لا نبات الأرض؟ » فمن فهم الانسان على غير هذا فقد أنكره . ولتعلم جميع المذاهب الضيقة المتعجرفة التي تنكر عظمة الانسان أنها ليست فقط عاطلة ساقطة بل هي على ذلك كلها زور وهتان . إنها تدعى بناء أساسها على مشاهدة الواقع، ولكنها تعمى عن أظهر

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

فيدون ص ٢٠٦ و ٢٨١ — الجمهورية ك ٦ ص ٥٦ و ل 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 العماية أن يُخلط مع الحيوانات ولو مع أرفعها مكانة . وما عدم الاعتراف بعلو مكانته الى ما لا نهاية له ، أو بالأولى بمخالفة طبعه مخالفة مطلقة لطبع غيره إلا غمض العيون عن النور، والاعتماد على العقل في هدم العقل نفسه . منذ ألقى 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 الخاص 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 يرد النظر حسييرا عند رؤيته لأول مرة لو كان من رآه أقل شأنا من سقراط . غير أن نظر سقراط قد رأى الشركا كان يرى الخير ولم يكن بأقل إخلاصا في خشوعه منه في العزة التي لحقته على أثر مثل تلك المعتقدات الشريفة . فلما أوحى إليه "دلفوس" إلى "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 إلها لا يمكن أن يكذب ، فبقى سقراط زمنا طويلا حائرا في معنى هذا الهاتف ، يقارن نفسه مقارنة إنصاف بغيره من الناس ، فلا يجيد له عليهم من السؤدد إلا أنهم يعتقدون أنهم يعلمون ، في حين أنهم بالفعل لا يعلمون شيئا . أما هو فإنه 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 فإنها ليست شيئا كبيرا ، بل ليست شيئا مذكورا ، لأن "أبلون" وحده هو الحكيم

وإن أعلم الناس ذلك الذي 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 الذي يفهمه وجد أن الانسان أقل فضيلة منه علما . إن مقر الفضيلة هو روح الآلهة ، وإن ما يرى منها على الأرض ليس إلا آثارا عافية . هذا الاحساس بالضعف طبيعي في الانسان ، الى حد أنه لا يجرؤ حتى على ما يستطيع ، وما رأى انسان البتة وقد وافقت أفعاله ومبادئه منهاج الفضيلة بقدر ما يسمح له به عجز الطبع الانساني . 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 الانساني بازدراء ، فعذره أنه نظر الى العالم من الملاء الأعلى ، فأخذ ذلك المشهد القدسي بأن يعترف هذا الاعتراف الذي يشف عن الخضوع لذلك الجلال ^(١) .

إن أكبر شر في الانسان هو عيب يرافقتنا جميعا منذ الولادة ، وكل الناس يسامح نفسه فيه ، ولهذا لا تجد من يبحث عن الخلاص منه . إنهم يسمونه الحب الذاتي ، ولا شك في أن لهذا الحب الذاتي بعض المحل من الحق ، بل من الضرورة ، لأن الطبيعة هي التي ركبتة فينا . ولكن ذلك لا يمنع أنه متى أفرط فيه صار العلة العادية لجميع خطايانا . قد يتعاضد الانسان بغاية السهولة عما يجب ، فقد يسيء الحكم على ما هو حق وطيب وجميل ، متى ظن واجبا عليه أن يفضل دائما منافعه على منافع الحق ! فأيمسا انسان شاء أن يكون رجلا عظيما ، لا ينبغي له أن يحب ذاته ولا ما هو له .

(١) أفلاطون — تقرير سقراط ص ٧٠ الى ٧٦ — القوانين ك ١٠ ص ٢٦٧ — الجمهورية

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

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

حينئذ من أى ناحية اعتبر مذهب أفلاطون أدى الى هذه النتيجة الكبرى، وهى التسليم بأن فى الطبع البشرى مبدأين مختلفين مرتبطين بروابط مغشاة بغشاء من الغموض، أحدهما وهو الذى يقربنا الى الله يجب أن يتسلط تماما على الآخر الذى ينزل بنا الى البهيمة . ولقد أحل للانسان أن يتمتع لسعادته ومجده بصنفين من الخيرات لا يجوز له الخلط فيهما وإلا هلك، الأول الخيرات الإلهية للنفس : التبصر والاعتدال والعدل والشجاعة أجزاء الفضيلة، والثانى الخيرات البشرية التى هى نفيسة بلا شك، لكنها منحطة عن الأخرى، وهى الصحة والجمال والقوة والثروة . تضلّ المملكة كما يضل الفرد اذا هى فضلت الثانية على الأولى، ومالت الى تمية ثروة الأمة وقوتها أكثر من فضيلتها^(١) .

أما إنى لأجهد نفسى عبثا، فلا أجد ما يعارض به هذا المذهب الشريف . إنه ليس أجمل المذاهب فقط، بل هو أيضا أحقها . وما تأتى تجربة الحياة عند من يفهمها فى لها وامتدادها إلا بتأيد هذا المذهب أكثر فأكثر . الفضيلة صعب على الانسان حملها ولكنها موثله الأمين . إنها على رغم ما يعاندها فى الظاهر هى مقياس سعادته، وما يشك فى هذه الحقيقة الساطعة إلا من كان سطحى النظر فى الاشياء .

(١) أفلاطون — القوانين ص ٥ و ٢٦٥ — فيليب 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 وزناً لتلك الهجعات التي كانت مذهب أفلاطون — ولا يزال — هدفاً لها . قالوا وكرروا بلا انقطاع إنه مذهب غير عملي ، ودعموا دعواهم بأن الفيلسوف لم يعرف من الناس إلا قليلاً حالهم كان بعيداً جداً عن المثل الأعلى الذي وضعه . بدياً أظن أن سقراط كان يعرف أهل زمانه ، ودليل ذلك أنه لم يكن لينخدع في مصير حياته الذي كان ينتظره . فانه من قبل أن يلقى هذا الحكم الظالم بثلاثين عاماً قد تنبأ به وهو يحدث "غرغياس" والسفسطائيين الذين كان يبطل مذاهبهم المشثومة . يجب أن يضاف الى ذلك أن سقراط قد عرف الناس أيضاً في كل الأزمان . فان الجمعيات الحالية مع ما دخل عليها من التحسينات الكثيرة في كثير من جهاتها لا تزال الرذيلة شائعة فيها . ولكنها برقيها الأخلاقي الذي تفخر به أكثر من رقيها المادى تقيم الدليل تدريجياً على صحة نظريات ذلك الفيلسوف الذي كان يدعو الى سلوك هذه السبل المستقيمة . ومع ذلك ليست المسئلة في علم الأخلاق معرفة ما هم الناس ، بل هي على الخصوص معرفة ما يمكنهم أن يكونوا وما يجب عليهم أن يكونوا . ان الحكيم ليخدع ضميره ومن يلقى عليهم نصائحهم ، اذا هو فكر في النجاح أكثر من تفكيره في الواجب . والواقع أن هذه المبادئ البدئية غير قابلة للجدال ، ولكن لما كان انتقاد هذه القواعد العجبية هو أسير من اتباعها ، تراهم ينعون على هذا المذهب ما يقتضيه من المجهودات لتنفيذه ، ويعلنون أنه بعيد المنال على الضعف الانساني ، لكيلا يكلفوا أنفسهم شقة الرقى الى حيث هو ، ويحللون من تحقيقه بحجة فارغة وهي أنه ليس وضعياً بقدر ما يلزم . حجة لا تنهض على رغم ما يمكن أن تملى الشهوة أو المصلحة في عمائيتهما . هذا المذهب مهما اتهم

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

مذهب
أرسطوطاليس

هنا أفرغ من الكلام على مذهب أفلاطون ، وانتقل الى مذهب أرسطوطاليس . بهذا المذهب نهبط الى عالم آخر أدنى مما كنا فيه كثيرا ، وإن كان لا يزال رفيعا جدا . فان العقل اليوناني قد وصل الى أوجه قبل "فيليس" و"الاسكندر" ثم أخذت اغريقيا — التي أوشكت أن تفقد حريتها — تدخل في ذلك الاضمحلال الطويل الذي مكث نحو ألف عام لتدهور 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 بعيدا 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 . يغلب عليه أنه ينسى — على رغم مزاعمه — أن الأخلاقي يجب أن يكون مرشدا لا مؤرخا . لا شك في أن التجربة شيء نفيس جدا يحسن أن نتبأ مركزها من علم الأخلاق ، ولكنه لا يلزم البتة أن يعد لها فيه إلا مركز ثانوي ، فان المرء متى اعترم أمرا عظيما ، فعلمه 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 يستمسك 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 وحوّرها . الصبغة العامة لعلم الأخلاق عنده مغايرة لها عند أفلاطون ، ولكن المذاهب التفصيلية هي في الواقع بعينها عندهما . ذلك مفهوم بلا عناء ، فإنه لا يمكن أن يكون انسان تلميذا لمثل أفلاطون مدّة طويلة كهذه دون أن يأخذ عنه شيئا كثيرا مهما كان بنفسه قويا ومستقلا . قد يمكن أن يطعن الانسان 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 مرّاته 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 المذاهب فتفسيره أهون .

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

لما سأل "كريتون" المحزون سقراط وقد أقبل على السم يشربه : « كيف »
« ندفنك ياسقراط » أجابه سقراط : « كما يعجبكم ان استطعتم مع ذلك أن
تُحزوني وأن لا أفلت منكم » . ثم نظر الى تلاميذه الباكين مبتسما ابتساما حلوا
وقال : « يا أصحابي كونوا كفلاء لى عند "كريتون" ولكن على طريقة ضد »
« طريقته التي أراد أن يكفني بها للقضاة، فانه ضمن أنى لا أفر . فأتم على الضد »
« من ذلك، اضمنوا أنى الآن لا أكون ميتا، بل مقبلا على التمتع بنعيم يحل عن »
« الوصف حتى يهون الأمر على "كريتون" الحزين، فلا يحزن على حينما يرى »
« جسدى يحرق أو يلقى فى الأرض، كما لو كنت أعانى من ذلك الآلام الجبار، »
« وحتى لا يقول فى جنازتى إنه يعرض سقراط ويحمله ويدفنه . لأنه ينبغي »
« أن تعلم يا عزيزى "كريتون" أن الكلام على المجاز ليس خطأ فى الأشياء فقط، »
« بل هو أيضا إيلام للنفوس، فيلزمك أن تريد من شجاعتك، وأن تقول : إن »
« جسدى هو الذى تدفنه فادفنه حيث يعجبك، وعلى الطريقة التي بين لك »
« أنها أكثر موافقة للقوانين^(١) . »

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
الاطمئنان له ، أو بعبارة "الأنتيليشى" . إنه بلدير بأن يكون أكبر ذنبا من "كريتون"
فان "كريتون" انما خلط فى التعبير من حرقه الحزن ، أما هو فانه قرر ذلك التخليط
فى 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 — فيدون ص ٣١٥ وما بعدها من ترجمة المسيو كوزان . وقد سبق لى أن أوردت
هذا الشاهد للعرض عنه فى مقدمة لترجمة "الروح" ص ٥١

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

حينئذ كان أفلاطون يفصله العقل عن المادة يا يحظ بلا انقطاع الحياة الأخرى التى تكمل هذه الحياة الدنيا وتفسرها . أما أرسطو فانه على ضد ذلك لا يعير 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 يُجْزى عن ذلك الانحطاط السحيق . مهما كان بيان أفلاطون ساحرا ، فان الانسان يحس أن المحاوره لا يمكن أن تكون أداة للعلم . لقد بين ما فى المحاوره 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 يضلل المعنى ويطمس نوره دون أن يعطيه أقل رواء حسن . ولقد تحاشى أرسطو الاقتداء 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 آخر 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 يُعد 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 — لاشك في أن أرسطو قد كسا علم الأخلاق ثوبا يلائمه ولا ينبغي أن يفارقه . ومن هذا ينتج 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 الزلّقي 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 العامة السافلة التي نشرها من بعد ذلك " الأباقر " 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 بالإنسان ، ويحيب عن هذا السؤال حسبما تلقاه من التعاليم في المدرسة الأفلاطونية بأن العمل الخاص للإنسان وميزته على سائر الموجودات الحية إنما هو فاعلية النفس التي تسيّرهما الفضيلة . فيكون بالبدئية 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 تكفى لتحقيق السعادة كما يفهمها العامي ، وأنها إذا تركت الى حوالها الخاص ظهرت للعامة في مظهر محزن . من أجل ذلك أضاف أرسطو الى هذا الشرط الأول شروطا أخرى . فانه يرى أن من الصعب جدّا على الإنسان 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 قبح 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 يربحى معه شفاؤهم » . ومع ذلك لم يك هذا كافيا ، فانه « كما أن خطّافا واحدا لا يدل على الربيع » وكما أن عملا فاضلا واحدا لا يرتب الفضيلة ، كذلك يلزم للسعادة من الاستمرار ما ينمّيها ويثبتها . 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 الحققة .

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 أتبع له أن يجمع بينها؟ لا شك أن فى هذا غيباً إلهياً يعلو عن أفق الانسان ، ولو أن مجهوده الشخصى لن يبقى عديم الجدوى . فالسعادة حينئذ 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 تجيل السعادة هذا . فانه يلزم لمن يجمع بين الفضيلة والثروة وشرف المولد والجمال ومحبة الناس ... الخ ستين 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 يفتدى المرء فيها الواجب الذى هو أغلب من المنفعة بكل ما يسمى سعادة ، بحض اختياره دون أن يكون بطلا . وما أرسطو ببعيد عن هؤلاء الأبطال "مراطون" وأمثال "شرموفيل" الذين قضوا فى سبيل الوطن ولم يكذب يظهر عليهم أنهم كانوا يفكرون فى شىء من سعادتهم وهم يقضون

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

من هذا الخطأ الأصلي نتج عدد عظيم من الأغلط أقل خطرا ولكنها سيئة النتائج أيضا :

منها اتباع الاخلاق للسياسة ، فان أرسطو يقرر هذا الرأي الغريب في أول كتابه ، كما يقرر في آخره أن السياسة إنما هي العلم الأساسى والرئيسى للعلوم الأخرى . يعنى بذلك « أن السياسة لا تعين فقط ما هي العلوم الضرورية لبقاء الممالك بل هي التي » « تعين أيضا العلوم التي يجب على أهل المدنية أن يتعلموها والى حد يوغلون فيها » . وليبين فكرته البيان المطلوب قال : « لما كان غرض السياسة يشمل الأغراض » « المختلفة لجميع العلوم ، كانت السياسة هي علم الخير الأعلى للإنسان » . فكون علم السياسة

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

فوق علم الأخلاق ليس سببه فقط أن المملكة أكبر أهمية من الفرد، وأن إسعاد أمة هو أجمل من إسعاد فرد واحد، بل السياسة فوق علم الأخلاق في درجات الشرف العلمى، وموضوعها هو أسمى من موضوعه بمقدار الفرق بين علم جزئى وبين علم كلى تام . كذلك يجعل أرسطو علم الأخلاق مقدّمة 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 ضدّ الحق ، فإن السياسة ليس لها مبدأ واحد لم تستمدّه من الأخلاق .

فإذا 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 ، فإن الحكومات فى إدارة الجمعية قلما تأبه له ، بل هى تنتهك حرمة أحيانا بغاية الجرأة ، إن لم تنتهكها دائما بلا مسئولية . غير أن ذلك إنما يحطّ من قدر السياسة دون أن يكون رافعا لها . إنها لاتعصى علم الأخلاق بقصد العصيان ولكنها تجهله ، والأثم هى التى تدفع ثمن هذه العمايات وتلك الرذائل . ومن جهة أخرى اذا كانت الحكومة تستطيع شيئا كثيرا من إسعاد الفرد باعتبار أنها من القوّة بحيث نتصرف فيه على ما نشاء ، فانها لاتستطيع شيئا كثيرا لجعله فاضلا . لقد استطاع أهل آتينا أن يحكوا على سقراط بالاعدام ، ولكنهم لم يستطيعوا أن يقهروا ضميره أو يفسدوه ، ولو أنهم أخلوا سبيله حرا ، لما اشتغل إلا بالدأب على عمله الفلسفى . غير أنه متى أسند الى السعادة مثل هذا النصيب

العظيم، فانه ينبغي أن يُسند 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 يعبر سقراط عن هذا الرأى بأن درس العدل فى الممالك أسهل منه فى الأفراد، كما أن قراءة الحروف الغليظة أسهل من قراءة الحروف الدقيقة . ومن أجل أن مميزات العدل والفضائل الأخرى تبدو له بوضوح أجلى فى الحكومات منه فى الأفراد، أراد أن يبحث عنها فيها . على أن المعلوم أنه لا شىء من ذلك، وأن أفلاطون على ضئد هذا، إنما يُعنى بدرس ضمير الفرد مسقطاً أشعة بورتة الجميلة مع صغرها على الانسانية، غير أن تلميذ أفلاطون اتخذ 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 والسياسية قابل لكبير ضبط، بل يلوح عليه الظن بأن هذا العلم يجب أن يكتفى من أمره بالعموميات البسيطة القابلة للتزاع قلة أو كثرة، ولقد قضى عليه تواضعه أن يترك الى المستقبل العناية بآتمام ما بدأه من المباحث، وهو بهذا التواضع جدير . غير أنه لم يتمسك بهذا التحفظ الممدوح، 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 خليق الا

(١) أفلاطون — الجمهورية ك ٢ ص ٨٦ و ٨٧

بالاحتمال المجرد، وما حجتة التي يوردها لذلك بالمتينة، ولكنها مع ذلك متمشية مع مجموع مذهبه للغاية، تلك الحججة هي أنه لا موضوع محل لأشد الآراء تخالفاً وأوسعها تشعباً من موضوع الخير والعدل، إذ أبعدوا بهما إلى حد أن جعلوهما محض نصوص قانونية دون أن يُعترف لهما بأصل في الطبيعة. غير أنه يلزم أن يردّ على الفيلسوف بأنه لو كان اتخذ الضمير دليلاً له عوضاً عن الرأي، وجعل غرض الحياة الإنسانية هو الواجب عوضاً عن السعادة، لما اعتراه هذا التردد. أجل إن ضوابط السعادة متغيرة جداً، بل تكاد تكون متغيرة بتغاير الأشخاص. ولكن ضوابط الواجب ليست كذلك، وإذا كان هناك علم يمكن أن يكون منضبطاً، فهو علم الأخلاق. ومهما كان إعجاب أفلاطون بالعلوم الرياضية، فإنه لم يقدمها على الأخلاق، كذلك "ديكارت" مع أنه رياضي كبير لم يتردد في القول بأن إضاحاته الأخلاقية تفوق في التحقيق والحلاء إضاحاته الهندسية^(١). أما أرسطو فإنه 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 الإنسان لها بحياته غالباً. وما من علم آخر كما يظهر يمكن أن يفخر بمثل هذا السلطان.

من الخطأ الذي تجب العناية باتقائه الاهتمام أكثر من اللازم بالرأى العام. فإن الرأى العام ليس له البتة أن يقرر في الفلسفة شيئاً وإن كانت الفلسفة لا تحتقره ولا تهمله. إنه ليس إليه الرجوع البتة فيما هو الغرض الأسمى للحياة. غير أن أرسطو يرى أن أكثر الناس يبحثون عن السعادة، فيستنتج 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 فنكتور 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 يؤوّلها 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 تسمو عن طاقة العقل الانساني مع عدم إغفال الرجوع الى العقل . أما فيما يتعلق بهذه الحقائق الكبرى التي يحملها الضمير بغاية الجلاء فهو لا يستفتي إلا الضمير، ولا يطلبها إلا من المشاهدة اليقظة للنفس دون أن يهتم شيئاً مما لا بالرأى العام ولا بطواهر الأمور .

إليك أيضاً نتيجة سيئة لهذه النظرية الفاسدة ، نظرية الخلط بين الخير الأعلى وبين السعادة . أرجو أن تغتفر لي 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 لأقف عند أدلته الدقيقة للغاية ، لأنها مبسطة في مؤلفاته ، ولكنني ألخصها 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 يناله . يوهم أن سقراط كان عائشاً في عالم الأحلام ، وكان معاناته الترام الفضيلة الباسلة لم يكن من جانبه إلا خطأ بعيداً وانخداعاً مستمراً . بيد أن أفلاطون هو أيضاً يتمدح بأنه لا يطلب إلا خيراً إنسانياً ، فإذا عني إذن بكلامه

على الخير لذاته في علاقته بسلوك 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 الاطلاق ، 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 نمتشى عليها الحياة ، والتي تنطبق 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 صوتا واحدا بعينه هو الذي يكلم إحداهما ويكلم الأخرى . ذلك بأن الخير الذي تُعاطيانه 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 .
 لاشك في أن هذه المعرفة — كما قال أرسطو متهاكما — لا يمكن أن تنفع الحائك والبناء
 والطبيب بأن تزيدهم مهارة في صناعتهم . وفاته أنها لازمة للانسان 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 الى الجمعية الانسانية ، 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
 الانسان إرادته الحرة كانت تظن — كما يقول — « أنه لا حاجة في ذلك لوجود الله^(١) » .
 ترى كم يكون هذا اللوم ظالما فاسدا اذا وجه الى أفلاطون . ولكنه صحيح جدا
 إذا كان "كنت" موجها إياه الى أرسطو . فانه قد أساء حل مشكلة الخير الأعلى ،
 ولم يجعل الله 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 الى أحدهما الذي هو باق ومطلق ما لا آخر 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 العالية قد صححته فكان حال هذا الخطأ كحال خطأ أفلاطون الذى عبته عليه فى أمر الحزبية . لم يستطرد أرسطو فى هذه النظريات التى تشف عن الأثرة ، والتى شد مايجر إليها مذهب الرغد والنجاح . وكذلك لم يفترض مطلقا أن سعادة الانسان يمكن أن تنحصر فى اعتزاله الجمعية التى يعيش فيها ، والتى لها خُلق طبقا لما طالما كرره فى كتاب الأخلاق وفى كتاب السياسة . زد على هذا أنه قد خصّ الفضيلة بالمحل الأول من بين جميع الأركان المؤلفة للسعادة ، وكاد يفرد لها 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 أراى أوجهه إليه إلا الثناء .

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 شفت تحاليله عن إحكام وورع ليس وراءها غاية . ولولا أن نزعات العبقري لا يمكن تقليدها لأتخذت طرائقه فى تلك التعبيرات نماذج للخلاف من بعده . وإنى مورد على الأخص تحليله للفضيلة الذى أفرد له كتابا كاملا : لا يمكن الانسان على رأيه أن يفهم السعادة ويضمونها لنفسه إلا بشرط أن يعرف ما هى الفضيلة . والفضيلة ذاتها لا تُفهم 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 ابتدعتها ، بل ربما كان قد أخذه عن أفلاطون ، ولكنه استخرج منه نتيجة جديدة محضة ، فإنه 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 تهديها ، والتى يجب أن تلقى إليها الشجاعة قيادها . وعلى هذا النظر كان أفلاطون قد اعترف بوجود الجزء العاقل للإنسان بجانب الجزء المسمى الذى سماه الجزء الغضبي . ذلك الجزء العاقل هو الذى يعين العقل على الجزء السُّبْحى الموجود فى طبيعتنا ، والذى هو محل لسلطان الغرائز 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 البناء . وذلك نقص حقيقى ربما كان أرسطو غير مسئول عنه . ذلك لا يمنع من أن التمييز الذى قرره حق فى ذاته ، وغير جدير بما وجه إليه من انتقادات بعض الأخلاقيين وعلى الأخص " شيلر مانر " فليست خواص العقل هى بعينها خواص القلب فمن الحق تمييزهما فى العلم ، كما هما متميزان فى شؤون الحياة . ولم يقل أرسطو غير ذلك . وإن اللوم الوحيد الذى وجه إليه هو أنه لم يتعمق فى النظرية الى حد الكفاية مع أنها نظرية جدية بأن تخطها يمين ماهرة كيمن 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 الميز الأصيل للفضيلة بأكثر مما فعل أفلاطون. من هذا ينتج أن الفضيلة والرذيلة ليستا مما أوتى الإنسان بالطبع. فإن الطبع لم يؤت إلا الأصول، وعلى ذلك فلكل امرئ بما يكرر من الأفعال أن ينمي هذه الأصول طيبة أو رديئة، أو أن يميتهها. إن الأشياء الطبيعية لا تتغير، فإن الحجر الذي خاصته الطبيعية أن يسقط بثقله، لو صعد ألف مرة في الهواء لما اعتاد البتة أن يصعد فيه، وعلى ضد ذلك الإنسان، فإنه يستطيع أن يغير عاداته إلى ما يشاء لأنه ليس خاضعا للقوانين الثابتة للأداة، وكلما أكثر من عمل شيء تعلم إتقانه. ومن هذا كان الاهتمام في التربية موجها إلى طبع الطفل منذ البداية على عادات طيبة حتى يستمر جاريا عليها إلى آخر حياته، وموجها إلى تعليمه وهو في سنه الغضة — كما قال بحق أفلاطون — أين يضع لذاته وآلامه، لأننا بتحريتنا 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 تصميما لا يتزعزع على أن لا يقع فعله على خلاف ذلك. ولقد اهتم سقراط وأفلاطون بالشرط الأول من هذه الشروط الثلاثة فضل اهتمام وان كان الآخرون أولى منه بالاهتمام، فإن النقطة الأساسية في علم الأخلاق هي الفعل، لأنه لا يكون المرء فاضلا إلا إذا اعتاد إتيان الفعال الفاضلة. أما العامى الذى لا يأخذ من العلم ومن الفلسفة إلا أقوالا فارغة، فإنه 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 تطبق الفضيلة في العمل وكيف تنمو .

من المشاهد الذي لا جدال فيه أن علل بقاء الأشياء هي علل فنائها تبعا 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 بمفطها المرون المنظم على قواعد العقل المستقيم، وتفنيها مجاوزة 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 . الأفعال والإحساسات في هذا الصدد على حد سواء، يلزم أن يكون كل منها على نسبة معقولة تتغير مع ذلك تبعا للأشخاص والظروف، وتبعا 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 كثر توجيه الانتقاد عليها لأنها لم تفهم

(١)
حق الفهم .

(١) ولقد طعن " كنت " على نظرية أرسطو هذه في مقدمة كتاب الأخلاق، الترجمة الفرنسية لسبوت "يسو" الطبعة الثالثة ص ١٨٧ و ٢٣٣

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 تنطوى عليه نظريته من الخنايا ، 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 بعدد حدها 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 حكمة . 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 تعترف 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 يقررها هو نفسه فهي مقبولة من كل وجه . وليس فيها باطل

من الجهة النظرية متى عينت حدودها، وأما من الجهة العملية فإنها 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 تتوقف إلا عليه .

سبق بنا أن رأينا أن نظريات أفلاطون على الحرية لم تكن مرضية وأنه جعل هذا المبدأ الأساسى غامضا بتطرفه فى التفاؤل 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، ودحضها 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 يجده 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، تبعاً لما إذا كان لإرادة المذنب الحرة دخلٌ فى الفعل أو لم يكن لها دخلٌ فيه . وبالاختصار قد جعل للحرية نظرية ان لم تكن كاملة، فلا أقل من أنها واسعة جداً . فهى أول نظرية فى التاريخ ما دام أن أفلاطون لم يضع إلا إجمالاً ناقصاً .

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 منح إياه الانسان، ولم يصعد البتة عالياً 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 ينبغى . ولا شك في أن هذا الاجماع أو التوقف الذى ربما يسمى تبصرا عند بعض العقول ليس فى الحقيقة إلا اعترافا ضمينا بالشك أو بالتفريط . غير أن لعلم الأخلاق مسرعا أوسع مما آتاه أرسطو ، فانه لا يخرج من مجراه الخاص به إذا اتجه من الحرية التي يدرسها فى الانسان الى ما فوق ذلك ، أى الى الله الذى وهبها إيانا ، 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 الشناء على هذا البحث الموفق مهما كان ناقصا . ربما كان عقيا فى مذهبه أن ينادى عاليا بالحرية التي تقتضى فى النفس الانسانية أصلا مخالفا تمام 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 والمغترف من بحره ، ولا فى "لابروير" الذى اهتدى بهديهما ، وبتعاليم القرن السابع عشر . فان تصاور "طيوفراسط" فقيرة بعض الشيء . وأما "لابروير" فانه يغلب عليه التهمك أكثر مما ينبغى فى وصف الجمعية التي تحويه . فانه يضع تاريخا مصغرا لا علم أخلاق ، وقد

ضيق دائرة بحثه ليجعله أكثر بهاء . ولكن العلم لا تلامه هذه المنازع التي تنزع الى الاغراق في بديع البيان ، بل أنما هو يؤثر أن يطلب قبل كل شيء صورة الانسان على أن يلتمس 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 . وليا 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 آتينا ، ولا بنا نحن ، بل ولا بأعقابنا . فان وجوهها النضرة الخالية من القطوب والتشوه غير قابلة للذبول . فهي كالحق ليست محلا لأن يعترها الفساد .

ولقد كان في استطاعتي أن أورد هنا تحاليله للشجاعة وللاعتدال وللسخاء وللأريحية... الخ . غير أنه إذا أريد الوقوف على أسلوب أرسطو ، وجب أن يطالع على الأخص الباب الذي رسم فيه صورة المرء . فانه لم يكتب أبسط ولا أسهى 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 التساهل وعدم المبالاة اللذين هما من صفات المؤلف . فانه لا يشتغل البتة بالتفاصيل . وفي هذه القطعة

مع أنها ملحمة بيانية لا تجدد تعبيراً واحداً 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 محلاً لشيء من هذا الإعجاب الذى يجود هكذا فى وصفه ويثيره فى نفس غيره . وعلى رأى أن هذه اللوحة التى خطها قلم أرسطو تصويراً للرىء من شأنها أن تشف عن سمو نفسه سموً كبيراً . إنى لشدة ما أعتد بعقريته ، ولكنى فى هذا المقام أرائى أقع 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 تتضاءل أمام عيني فى جنب ما أرى من الصفات والاحساسات التى لا بد من أن تكون له ما دام أنه يحصلها هكذا بالضبط الكامل . ولا ريب فى أن أرسطو لم يكن به من الصلف ما يجعله يتخذ نفسه مثلاً ، 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 فى إيضاحهما الى حد أنه يمكن القول بأنه قتلها بحثاً ، فلم يبق بعده بقية .

وإنى لأحسب أنه يستطاع أن يسند اليه الفضل فى أنه هو أول من ميز جلياً بين الجهتين الأصليتين للعدل ، الجهة المسماة بالعدل السياسى أو البرّ ، والأخرى المسماة بالعدل القانونى ، فالأولى هى التى تدبر توزيع الحقوق والأموال والسعادات بين

أعضاء الجمعية الواحدة، والثانية هي التي باسم السلطان الاجتماعي تعوض على الفرد الخسارة الناشئة عن فعل فرد آخر. وهذا تمييز عميق وحقيق بحيث إنه يوجد على ضروب شتى في كل الجمعيات بلا إستثناء. ففي الأمم الحديثة الأكثر مدنية، قد مست الحاجة الى هذا التمييز، إلى حد أن بينت حدود نوعي العدل بعهود مفصلة وعلنية. والدستور كفيل بضمان العدل السياسي، والقوانين الفرعية كفيلة ببيان نصوص العدل القانوني.

ولقد سبر أرسطو غور الموضوع بما لا يطوله فيه أحد، فعرف للعدل السياسي هاتين الخاصتين: أنه يشمل الأشخاص والأشياء جميعا، وأنه هو مساواة تناسبية. ولأجل أن يكون العدل التوزيعي أو السياسي ما يجب أن يكونه، يلزم أن يقرر بين الأشخاص الذين يشملهم اثنين اثنين وبين الأشياء التي يوزعها عليهم نسبة حدودها الأربعة متصلة كحدود نسبة هندسية. وهذا تشبيه غاية في الضبط مع ما فيه من التكلف، فان الحقوق السياسية يجب أن يكون بينها هي نفسها ما بين الأشخاص، وإن المساواة المطلقة التي قد تنحصر في إعطاء أنصبا متساوية للأفراد الأكثر تحالفا قد تكون خيالا وخطرا. فانها تفسد على الجمعية ناقصة العقل التي تقتنى آثار هذا الشبح راحتها ونظامها، بل وجودها أيضا. لا ريب في أن أهل المملكة الواحدة يجب أن يكونوا متساوين من جهة كونهم أهل مملكة واحدة، لكنه يلزم الدستور أن يترك الملكات المتنوعة للأفراد وما هي ميسرة له من العمل طبعا، وحينئذ يقع كل شيء في محله بترتيب وتناسب حسب الأهلية الشخصية. ولا حق لأحد في 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 بالصراحة تبعاً للنصوص العامة من غير نظر إلى المتقاضين وإلا خان الأمانة . لكن نظراً إلى أنه لا يستطيع بما به من النصوص العامة أن يلحظ جميع الأحوال، ولا أن يقف على جميع الفروق الدقيقة بين الجزئيات، فالعدالة الشخصية تساعده، وتكمل من نقصه، وتلطف من حدته تليفاً 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 أجمل كتبه وأشدّها تأثيراً في النفوس . فانه استوعب هذا الموضوع الواسع من جميع جهاته بمحذق وسعة نظر لا يكادان يتركان بعده تعقياً لمعقب ولا زيادة لمستريد . غير أني 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 الأنواع 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 إلى 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 نموا كبيرا ، ليس لديها تعبير عام يشملها جميعا ، 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 جئت بادئ بدء في بيان أهمية الصداقة في حياة الأفراد ، بل في حياة الممالك أنفسها . فان الانسان كائن مدني الى حد أنه لا يكاد يعيش إلا محوطا بكائنات يحبها ويكون محبوبا 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 . ولشد ما يساعد الحب على إقامة العدل ، بل كثيرا ما حل محله وسد 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 تستبه بالفضيلة نفسها 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 أشد لزوما ، كما ولدتها أمثالها . أما الصداقات المبنية على الفضيلة فان بناءها لا يتزعزع . وإنما لأندر الصداقات وأبطؤها تكوننا . فانه لا بد من الزمان الكافي لتعارف الصديقين وتقدير كل منهما قيمة صاحبه ، ولكنها متى توطدت أركانها باحترام متبادل وتجارب جدية لا تتغير بعد ، بل تبقى على الدهر وعلى الغيبة وعلى النسيان . وفي الحق أن الصداقة

بالفضيلة هي الوحيدة، وأما الأخرى فليسا إلا نوعين منحطين لا قيمة لهما إلا بمقدار قريهما منها . لا يكاد يكون للمرء 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 تشغلها 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 التدنيس المحجوز أن يقال إن للآلهة أصدقاء . إن أكثر الناس ليحملهم الطمع الأثافي 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 أزمنة 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 الأمانة لجميع الأحساسات التي يلمعنا الطبع إياها، والتي لم يقترها القانون إلا بعد الأبحاث الفلسفية بزمان طويل .

يتهى علم الأخلاق لأرسطو بنظرية على السعادة يمكن اعتبارها ملخص كتابه أو مفتاحا له في آن واحد . فانه بعد أن نفى اللذة باعتبار أنها لا تصحح أن تكون هي الخير الأعلى على نحو ما صنع أفلاطون في "فيليب" من نفى اللذة بثبات واعتدال ، قرأن السعادة الحققة تنحصر بالنسبة للانسان في شواغل العقل ومشاهد الذكاء . قال أرسطو : « قد يمكن أن تكون هذه الحياة الشريفة فوق طاقة الانسان ، وأعلى » « الأقل أن الانسان يعيش هكذا لا من حيث هو انسان ، بل من حيث إن » « فيه شيئا قدسيا . وبمقدار سمو هذا الأصل القدسي عن المركب المضاف اليه » « يكون سمو فعل هذا الأصل عن كل فعل آخر . حينئذ اذا كان الادراك أمرا » « قدسيا بالنسبة لبقية شخص الانسان ، فتكون حياة الادراك الخاصة حياة قدسية » « بالنسبة للحياة العادية للانسانية . وما دام الادراك هو في الحقيقة كل الانسان ، » « كانت عيشة الادراك أسعد صنوف العيشة التي يستطيع الانسان أن يعيشها » . وليكلا يترك أرسطو على فكرته الحققة 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 الادراك الأبدى ، وأنه اذا كانت الحيوانات لا يمكن أن تكون سعيدة ، فذلك لأنها لا تفكر البتة . وعلى جملة من القول 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 الأسمى للحياة هو فاعلية النفس بالمطابقة للفضيلة ، فليس معناه أن فضيلة تفعل في الخارج ، بل هي

فضيلة تُفكر، 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 اليها ولو لم تكن هذه النتيجة متوقعة من كتابه في الأخلاق . ولقد اعتاد الناس إسناد أفكار من هذا القبيل الى أفلاطون الذى لم يكن له منها ولا واحدة ، في حين أنهم يبرئون أرسطو من أن يسندوا اليه منها شيئا . غير أن الرأى 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 الذى طالما قربته العقول الخفيفة فداء لأرسطو ، فلم يكن أفلاطون لينصح للفلسفة أن تنزوى 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 فإنه 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 فعلا في نشاط الإدراك أكثر من أن توجد في أى شىء آخر . لكن لما كانت السعادة ليست هي الخير الأعلى ، كان لا ينبغي للمرء أن يجود بإخلاص نفسه وبهمة إرادته الى التأمل ، ولا الى البحث عن السعادة .

يرى الآن مما قد منا 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 حكمه إذ يرى « أخلاق » أرسطو انما جرّه اليها مظهر معيات الملوك التي عاش فيها ، وليس صالحا إلا الى تكوين بطانة تهمهم ثروتهم أكثر مما تهمهم سعادتهم ، أو أمراء كالاسكندر أشغف بالمجد منهم بالفضيلة . وتلك تهمة يغلب عليها التحامل ، وانها لتشف عن رجعية القرن الثامن عشر . من المحتمل أن مخالطة أرسطو للبطانات الملوكية حتى بطانة « مقدونية » قد طبعته بهذا الطابع من الدماثة ، 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 الرواقية

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

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

بجيث لا يستوجب من جانبنا من قسوة الحكم ما تستوجه تلك المذاهب المخجلة ،
 مذاهب الأبيقوريين الذين يصنفون الرذيلة تصنيفا ويصيرونها أحاذة للألباب .
 لا ينبغي نسيان أن الرواقية قد نشأت في عصر الاضمحلال ، واذ قد انعدم الاحساس
 بالجمال الحقيقي في جميع الأشياء . فقد أخذ الناس يكلفون أنفسهم القسر في كل شيء
 حين أعوزهم العقل الهادى 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 يُنال ، 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 غيابته قد تجرد عن أن يكون على شيء مما يُرغب فيه أبدا .
 فالحكيم عندهم على ما به من عدم الاهتمام وعدم الحساسية 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 نموذجها 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 .
 فما هى إلا أن الانسان الذى على ما به من الادراك القوى لما قدر له من المقادير
 السامية يسىء فهمها ويعصيها 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 يلقي اليه مقاليد سيره لم يبق له من نور الهداية شعاع . هذا العقل الذى كان يقود أفلاطون قيادة عاصم من الضلال قد أضل الرواقين، فلم يخرج من سقطة إلا ليقع بهم فى سقطة أخرى . أما أغراض الفريقين 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 هانف "دلفوس" . لم يدرسوا ما هو الانسان على رغم الأمثلة الحديثة المشهورة لديهم، فبقى الانسان عندهم لغزا من الألغاز يبحثون عن اسمه فلا يصلون اليه . واتحلوا 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 بذكرها، ومع ذلك يسلمون 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 تخلفه . فهى تترك الانسان بلا رجاء، يدافع عن نفسه فى هذه الحياة الدنيا بشجاعة — ما أجدر بها أن تستعمل فى خير من هذا — ضدّ الشرور المتنوعة التى تنتابه، والتى لا ينبغى أن يكون لها أدنى جزء . فالحكيم يأخذ على عاتقه أمر نفسه فى هذا الترك الذى تدعه فيه العناية الإلهية، لا ملجأ له إلا نفسه وحدها، لا فى أمر سعادته التى لا يهتم بها، بل فى أمر فضيلته التى فيها مركز كل مجده وعظمته .

مصيبة الرواقية انما هي في أنها لم تضع الانسان البتة في موضعه الحقيقي . لأنها لم تُمسَّ الى حد هذه السخافات الدنسة التي خلعت الخالق لتضع مكانه "الانسانية" كما هو الحال في أيامنا هذه . كلا، بل إنها تظهر باعتبارات شتى تقية تقوى خالصة، وإنه لا نفس أشدّ تدبنا 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 يدعوه . 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 تقطة ارتكاز إلا في نفسه بعد أن لم يعرف أن يحمدها في قوة الله القدير . وان التكذيب المستمر الذي يصيبه من تجرئه 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 يغض النظر عن خطيئاته الخاصة ولكنه يحسها . ومن أجل أنه يخجل منها وهو يقارنها 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 أجمن حيل الفتاوى وأخرها ذمة في تحليل المحرمات ، ولكنها مفهومة معتقدة في مذهب الرواقين . إن المثل الأعلى لا يمكن أن يهلك ، ولا يمكن أن يعيم 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 ، فلتنزل عن مركزها .

ومن هذا أيضا في الرواقية ذلك الجهد المستديم ، الذي هو كما تسميه هي ، لإجهاذ الخاطر الذي تجعله 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 بجانها أعمال "هرقول" إلا مثالا 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 وان 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 تستهوى على الخصوص الشيبية 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 تنبت في عصر اضمحلال ، لو كانت وحدها منفردة على المسرح ، ولو كانت الأبيقورية لم تنجح 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 تؤدي خدما الآن . ولكنه ينبغي

أن يرثى لحال القرون أو العقول التي تحتاج إليها ، لأن اعتناقها يستدعي أن تكون الاعتقادات الصحيحة للناس قد أظلمت عليهم ، وأن يغفلوا في أمر الانسان غلوا بينا ، لأنهم في ضلالتهم قد انكروا الله أو قصروا في تزييه . 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 قَدَمًا على الزمان .



بعد الرواقية وبدون أن أقف على "سيديرون" ولا على "سنيك" أقتحم عشرين مذهب "كنت" قرنا وأمضى الى "كنت" أكبر أخلاقي 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 نستعير 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 . ونشتغل على الأخص باثنين من مؤلفاته أحدهما : « الأسس الميتافيزيقية للأخلاق » . والآخر « انتقاد العقل العملي » لأنهما مرتبطان ببعضهما بعضا ومكوّنان كلا واحدا . ولقد نهبت فيما سبق الى عيب طريقة "كنت" ^(١) اذ يزعم أنه قد وجد المبدأ الأسمى لأخلاقية الانسان بدون احتياج الى شيء من علم النفس (البيسيكولوجيا) مقتصرًا على الاستعانة بالعقل وحده . فان علم النفس عنده يشبه أن يكون مشوبا بالتجريب ،

(١) راجع ما سبق ص ٩

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 يعرض الفيلسوف نفسه إلى خطر أنه لا يشتغل إلا في الفارغ ، ولنفسه هو لا للناس . فإنه 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 تبقى بينها وبينها أية رابطة ، فإنها 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 الإنسان أن يهتدى 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 الهائل الذي ظن "كنت" أنه محتاج إليه لإنشاء نظرياته لم يستطع إثبات أن العقل ليس على الغالب عنده إلا مرقاة للتدليلات الدقيقة غير المسامة .

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

وقد كان ينتظر أن يبدأ بفحص ما هي آراء العاصم 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 حظَّ معاكس »
 « أو بخل الطبع السيئ ، ومتى أكدَّت مجهوداتها فلم تصل الى شيء ، ومتى لم يبق »
 « إلا الارادة الخيرة وحدها ، فانها تزهر ببهاؤها الخاص كحجر نفيس ، لأنها تستمد »
 « من ذاتها كل قيمتها » .

ومع ذلك فإن "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 أحكم ، وبذلك يحصل هذا الغرض على وجه مأمون . وتكون الطبيعة قد منعت من صلاحية العقل لاستعمال عملي — ولم تكن لتتخذع نفسها بالتصنُّر ، مع قلة بصرها بالأمر — لاكتشاف كل جهاز السعادة والوسائل المؤدية لها . وما كانت لتقصر 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 نُعط 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، وحل 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 اليه، ولكن من القاعدة التي تهدي اليه، 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 المكون 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 ، أعنى 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 — واضع 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 يضحى في سبيله بالفلسفة التي ليس لها ما له من هذا الصراط المستقيم وتلك البساطة الموفقة . ولكنه يضنّ بالعلم أن يضحى 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 العامي متى رجع في تقديره أى فعل — من الجهة الأخلاقية —

الى حكم ضميره وعقله المجرد 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 الإرادة 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 إنما يكون في الظروف العصيبة ، حيث يمكن التفكير الناضج والتدبر ، فما زلت أقول مع احترامى "لكنك" 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 أنوى 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 ، أجاب نفسه على الفور بأن الكذب ليس مباحا . قال "كنت" : « يمكننى أن أريد الكذب ، ولكننى أعترف فوراً 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 ينفذها عن الأدب .

قال : « لم لا أجعل من الكذب قانونا عاما؟ ذلك لأنه حينئذ لا يكون من وعد »
 « لأنه ماذا ينفعني من أن أبدى نياقي لأناس لا يصدقون قولي . أو اذا وثقوا بها »
 « قليلا ، فمتى أدركوا خطأهم ، يؤدّون لي ديني من نفس العملة التي استعملتها ؟ »
 وعلى ذلك يكون "كنت" — من حيث لا يريد — قد جعل المنفعة قاعدة للأدب .
 واذا كان يحرم الكذب فذلك لأن الكذب اذا جعل قانونا عاما ، كانت له نتائج سيئة
 جدا ، اذا صح مع ذلك أن يكون نافعا في بعض الحالات الخصوصية ^(١) .

ان الاعتراض الموجه هنا على هذا الفرض الخاص بالكذب يوجه بعينه على كل
 فرض آخر ، وإني لأخشى أن يكون هذا الحكم المزعوم لقانون عام إغراقا في الدقة
 والتعمق لا فائدة منه حتى في الإرشاد الى التزاهة . والواقع أن الأمور أبسط من
 ذلك بكثير ، فان العامي والفيلسوف لا حاجة بهما الى أن يسأل أحدهما نفسه تلك
 الأسئلة التي يشتم منها رائحة لاهوتية أكثر مما يلزم . ومتى أراد الحكيم أن يدرك
 علميا توجهات إرادته ، وجد آخر التحليل أن معنى الخير ليس قابلا لأن يحل محله
 معنى آخر ، وأنه يفعل الخير للخير ليس غير . وفي هذا يكون أفلاطون أعلم من
 مؤدّب القرن الثامن عشر ، لأنه وضع معنى الخير في قمة العالم المعقول تنبيها الى أنه
 لا شيء يعلوه .

لقد جعل "كنت" قوانين الله أكثر تعقيدا مما هي . فان الله وان لم يكن ليهدينا
 مباشرة الى السعادة بالفرصة — وهذا ما كان يفقدنا كل قيمة أدبية — فانه يهدينا مباشرة
 الى أصل الخير بواسطة الضمير الذي لا يكاد يخدعنا ، مع أننا لم نكن لتتبعه دائما فيما
 يوحى به .

(١) وسندنا ضد "كنت" في ذلك هو "كنت" نفسه ، فانه في المبادئ المتناهيّة قيمة لعلم الأخلاق
 يحكم على الكذب كما فعلت أنا هنا بدون التفات الى شيء من النتائج (ص ٣١٣ ترجمة ج . تيشو) .

لما وصل "كنت" الى جعل معنى الواجب واضحاً ، أراد أن يرقى الى أسمی من ذلك فينتقل من هذه المعانی 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 الإرادة ليست دائماً وبالضرورة خيرة لدى الانسان ، بمعنى أنها لا تطاوع العقل دائماً ، قد عني "كنت" فضل عناية باكتشاف الروابط بين العقل والإرادة . 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 أيضاً الى طائفتين تبعاً 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 .

ونظراً 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 طويلاً على الحكم القطعي الذي هو وحيد ، والذي لا يمكن أبداً أن يكون له غير هذا الشكل : « اعمل دائماً على » « قاعدة تستطيع أن تريد أن تكون هي قانوننا عاماً » . 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 التحكيمي لارادة غير ارادته .

على ذلك لا ينبغي أن تعتبر الارادة خاضعة لقانون فحسب ، ولكن كأنها هي التي تشرع قانونها بنفسها ، وكأنها « وازعة 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 أن 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 يخضع نفسه للقوانين الضيقة المتغيرة . ان سلوك هذا المسلك ليس

إلا رجوعا الى الكبرياء الرواقية، والى العمايات التي كان يُرجى أن يكون العقل الانساني قد برئ منها . فان الحكيم الرواقي كان يظن نفسه أيضا مستقلا، ولقد يعلم الناس في أية ضلالة أخلاقية دهور هذا الاستقلال الفاسد المتفطرس ذلك الشارع المزعوم . إني أضن "بكنت" عن الاشكالات الرواقية وإن كان قد وقع في نظريات لا تقبل عنها في الشذوذ ، ولكن مبدأه هو الذي أوقعه فيها، فانه اذا كان الانسان في الواقع شارعا، فانه يصبح مقياسا لكل شيء، وينكر على هواه طبيعته وما قدر له ، ويجهل ضعفه على الخصوص ، ولا ينتفع بعدُ بنخسوعه الذي هو ضروري له ومتمش مع طبعه، والذي يواتيه بانذاراته المفيدة . إني أظن أن أبسط من ذلك بكثير وأدخل منه في باب الضبط أن يعترف "كنت" بأن الانسان حرّ عوضا عن أن يعتبره مستقلا ، بمعنى أنه يستطيع أن يطيع أو يخالف القانون الذي لم يسسنه ، والذي هو فضيلته اذا أطاعه وعقوبته اذا خالفه .

وهنا "كنت" على الرغم من ميله الطبيعي الى الشذوذ يشعر مع ذلك بأنه خارج عن الصراط المستقيم ، أعني خارجا عن الحقيقة ، فانه في الجزء الثالث من مؤلفه حيث يمضى من "ميتافيزيقا الأخلاق" الى "انتقاد العقل العملي" يكاد لا يتكلم إلا عن الحرية . ولكن كيف يتكلم عنها ؟ الحرية في عرفه تعطي الايضاح التام للحكم الذاتي للارادة . ولكنه بتحجج توقف عن تبريره، لا يرى هنا أنه يمكن التسليم بها حتى يرجع اليها فيما بعد، وفي انتظار هذا الرجوع يريد افتراضها، بل يذهب الى حد أن يقول : انه قد يكفي تحليل معقولها ليشتمق منه الأخلاقية التامة ومبدؤها . ولكنه لا يجرؤ البتة على أن يفامر فيما وراء هذا الغرض الذي يراه في ذاته من الجرأة بموضع . ويعترف أن « جميع الناس ينتحلون لأنفسهم إرادة حرة، ولكن لما »

« أن هذه الحرية ليست هي من مفهوم التجربة » قد ردها "كنت" الى أن لا تكون إلا "معنى ذهنيا" 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 للماء غامضا إلى وجود الله الذي هو في عرفه نتيجة ضرورية للاستعمال النظري للعقل في علاقته مع الطبيعة .

هذا هو الكتاب الأول "لكنت" الذي تعرضت لبحثه . وهو يعطى فكرة صحيحة على قدر الكفاية من نمطه ومبادئه ، ومن سمو احساساته الأدبية ، ومع الأسف من أغلاطه الغليظة أيضا .

والثاني الذي هو أصعب من ذلك تفهما 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 يكد يزيد على أن كرر كل ما ذكر في الجزء الأول . والنظرية الوحيدة الجديدة التي زادها — إذا 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 نفهم 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 متحرج تبقى الحرية مجهولة لنا ! اللهم إنا لا نستطيع تصديق ذلك . الى هذا الحد وصل الفيلسوف الذى يدعى إصلاح علم ما وراء الطبيعة (الميتافيزيقا) كله وانتشاله مما أصابه من الإفلاس ! تلقاء هذا الواقع من أمر الحرية الواضح الذى يشهد به الضمير بشهادته الثابتة التى لا يأتها الباطل من أية ناحية ، يغمض "كنت" عينيه عن النور وينغمس فى غيابات الدقة المنطقية . أفلا يرى حينئذ أنه يعترض للخطر الإرث الأصيل الذى ورثته النفس الانسانية ، وأنه يفسد القانون الأخلاقى بأسره . اذا كانت الحرية لا توجد إلا بمقتضى الفكر ، فهى وشيكة أن لا توجد . لأن كل فكر محل للتزاع 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 فى الواقع ونفس الأمر ، لكان بذلك مفهوما . أما وقد آثر فى مسألة كهذه أن يجيب إجابة عقل متخاذل دائما ، أمام نداء هذه الغريزة التى يريد مع ذلك أنفا أن يكلفها بسعادتنا ، فذلك خطأ طويل عريض . وفوق ذلك يكون إغراقا فى أهمية العقل المحض أن يعطى خاصة أن يخلق ما هو من خصائص الله وحده . والأولى بموافقة الشعور العام أن يُترك الى الله وحده خلق ما هو فوق الانسان . تكون الحرية لما تولد بعد 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 البسيكولوجيا لنفسها من الاحتقار المقصود الذى أظهره نحوها . ولا يُدرى 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 بدنا وأقل فكرة من فريحتنا ، وما يشبه بحياتنا نفسها ، إن كل أولئك لا ندرکه إلا بواسطة قياس منطقي . ولو أراد "كنت" أن يسأل البسيكولوجيا لأجابته كما يجيبه النوع الانسانی أجمع ما عدا بعض السفسطائين ، وكما تجيبه شرائع جميع الأمم : أن الانسان حروسسؤل ، وأنه يشعر بذلك في الأعماق المستنيرة من ضميره ، وأن ذلك هو الذي يرتب له امتيازہ على جميع المخلوقات ، وهو الذي يجعل له من الكرامة والعظمة ما يدينه من الخالق نفسه . ولكن أين تعلم "كنت" — الذي يظهر بالتحرج في أمر الحرية الى هذا الحد — أن الانسان ممنوح ملكة الإرادة ؟ فإذا كانت البسيكولوجيا هي التي تعلمه ذلك ، فكيف ساغ له أن يجرح سلطانها ، إذ يقول لنا بوضوح : إن هذا الكائن الذي يريد ، يمكن أيضا أن لا يريد ؟ فهل يستطيع "كنت" أن يوضح لنا ما هي عنده تلك الإرادة التي ليست حرة ؟ إن إرادة بلا حرية ليست بعدُ إرادة . إن من يفصل بين معقولين ليسا إلا شيئا واحدا حقيق بأن لا يفهم نفسه ^(١) .

ولكن علام تُتبع هذا التدليل ؟ فان خطأ "كنت" واضح ، وحسبنا أن ننبه 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 رائقة ، أو وثبات شريفة كميانه 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 المسيوج . برني ، تلك

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

بأنه "منطق العقل العملي". ففي هذا القسم يجب تتبعه 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 الأخلاقي والموضوع هو الخير الأعلى . وقد تمشى إذن في تحليل معقول الخير الأعلى ، كما كان قد حلل مبدئى الواجب والإرادة الحسنة ، ولكن يجب بادئى بدء الحذر من الإبهام 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 يتوآنان معا الخير الأعلى . على أن الفضيلة هى دائما أعلى من السعادة لأنها لا تقتضيهما ، فى حين أن السعادة تقتضى دائما كركن لها سلوكا أخلاقيا طيبا . على ذلك يكون عنصرا الخير الأعلى ، وإن كانا لازمين على السواء لتكوينه ، هما مع ذلك متميزين 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 العنة والملول بين الفضيلة وبين السعادة ، وحينئذ تكون

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

ولقد حلها "كنت" بواسطة مايسميا « مسلمات العقل العملي » أعنى الشروط المنطقية التي يوجها 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 افتراض وجود باق الى اللانهاية ، وشخصية أبدية يسمحان للكائن العاقل أن يقترب بالزمان أكثر فأكثر من الكمال والقدسية ، بل يبلغهما تماما في بقائه . إن خلود الروح الذي لا يمكن إيضاحه هو حينئذ من مسلمات العقل العملي . 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 استحقتها 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 العملي فانه أمر 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 العملي — كما يقول "كنت" — حتى يمكن فهم القانون الأخلاقي في مبدئه وفي تمامه . فالحرية ، والخلود ، والله لا تصلح 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 لاطبيعة روحنا، ولا العالم المعقول، ولا الموجود الأسمى كما هي في ذواتها، »
 « بل تقتصر على ربط مفهوماتها بالمفهوم العملي للخير الأعلى من جهة كونه موضوعا »
 « لإرادتنا . كيف تكون الحرية ممكنة، وكيف يمكن أن يتمثل الانسان نظريا »
 « ووضعيا ذلك النوع من السببية وهي ما لانراه ؟ 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 مفهومات حقيقية » ولكن "كنت" اعتمد أن يخيب 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^٤
 خارج عن الذهن . وحينئذ فالحرية، وخلود الروح، والله نفسه ليست إلامعقولات
 أى 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
 العبقرى معطل عن كل قوة، والذي يثير القوضى المخزنة في الأفكار العامة . إن التنزل
 بالحرية، وخلود الروح، ووجود الله الى حد أن لا تكون إلامعقولات تبعية فروضا
 أو مسلمات كما يريد "كنت" أن يسميها . ذلك ليس شيئا آخر سوى المخاطرة

بحقائقها . فأما عن الحرية فإنها واقعية حتى لا حاجة به الى الايضاح ، بل حسبه أن يشاهد . وإن المسئلة الوحيدة التي يمكن وضعها إنما هي تعرف كيف أن هذه الميزة التي تخرج الانسان من القوانين العامة للأشياء يمكن أن تأتلف مع هذه القوانين ومع العناية الالهية التي تم عليها هذه القوانين . ولكن هذه المسئلة لا دخل لها في علم الأخلاق ، وقد كان أولى ” بكنت ” من حيرته بلا فائدة أن يحيلها على علم ما وراء الطبيعة . وأما الروح فان الأدلة التي نتخذ من طبيعتها الخاصة لإثبات أنها خالدة هي أثبت من الأدلة التي زعم ” كنت ” أن يستعيضا بها . فانه اذا أمكن أن يقترن بواسطة المشاهدات الأكثر ضبطا أن المبدأ الذي في الانسان يحس ويريد ويفكر هو شيء آخر غير المبدأ الذي يغذى الانسان ويجعل الجسم يعيش ، فانه يمكن بحق تقرير أن للبادئ المختلفة حظوظا مختلفة ، ويمكن الوصول على آثار أفلاطون أو ” ديكارت ” الى الاعتقادات الثابتة في ” فيدون ” أو في كتاب « التأملات الميتافيزيقية » . أما عن الله فانه يمكن أن يحال ” 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 جميعا ، وهام في عماية الكبرياء ، وطمع في أن يحل محل جميع أسلافه ، فعليه عدلا 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 المؤلة 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 ليعنى على الخصوص من المذاهب اليونانية بالأبيقوريين والرواقيين . وقليلاً ما ذكر اسم أرسطوطاليس وأستاذه أفلاطون . وإن القليل الذي يذكره عنهما ليني عن معرفته الناقصة تقصاً عظيماً بمذهبيهما . ولكن هذا الجهل بعينه قد يقوم بعض الشيء عذراً لغلطات "كنت" إن لم يبررها . ولو أنه كان قد أحسن تقدير المجهودات التي بذلت قبله ، لكان قد التزم سبيل القصد في مشروعه . ولو أنه درس أفلاطون درساً كافياً ، لوجد بينه وبينه شيئاً من المشابهات الخفية ، وما غلا 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 . فإن القانون الأخلاقي — كما يلمه علينا الضمير — لا يقتضى من المرء أن يتأثر الخير الأعلى ، بل هو يقتضى فقط فعل الخير . وإن السعادة مهما استوهلت فليست إلا اعتباراً ثانوياً ، أو بعبارة أقرب ليست اعتباراً يحسب العقل له حساباً . وذلك مبدأ كان "كنت" أولى من كل أخلاق آخربان يعتنقه من غير أن يخشى الوقوع في إغراق الرواقية . فانه لم يكن أحد أحسن منه إيضاحاً للقانون الأخلاقي ، ولفكرة اضطرار الانسان اضطراراً مطلقاً أن لا يجوز في إرادته ولا في تصرفاتها إلا بعد أن يستحضر هذا القانون . بعيد على الواجب أن يأمر بالبحث

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

إنه ليشق على أن أخالف "كنت" فى مسألة من هذا القبيل خصوصا حينما أظن أنه قد أعارها كل التفات حقيق بنفسه الكبيرة ، فإنه كان يحس كما كان يقول : أنه « فى تحديد المبادئ الاخلاقية ، أخف تشويش يمكن أن يفسد صفاء المعانى » ولكننى 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 اذا رجع الى نفسه بلا تحيز، رأى بين الفضيلة وبين السعادة ارتباطا ضروريا ، وأن هذا الارتباط مع ذلك لا يمكن تحقيقه في هذه الحياة الدنيا . حق 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 الاقيات بوجه ما على قدرته تعالى قصد الانسان الى أن يرتب تلك النسبة العادلة بين الفضيلة والسعادة ، فالله وحده هو الذى يعلم سرها . والظاهر أن "كنت" لا يطعن على الحياة ولا على الدنيا كما تفعل النفوس الضعيفة غالبا . ولما كانت الفضيلة لا تأبى التبصر كانت فى نظر "كنت" غير تعيسة فى هذه الحياة الدنيا بالضرورة . حيثئذ لا تكون مشكلة الخير الأعلى كما وضعها مشكلة عملية ، وانما هى مشكلة نظرية محضة . إنها فى 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 الماهر^(١) . 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 فى هذه الحياة، وبعضه يلزم أن نفوض أمره الى عدل الله واحسانه .

إن نظرية الخير الأعلى فى مذهب "كنت" مهما ظهر من فسادها ، فانها ضرورية لا صارف عنها ، لأنه بدون الخير الأعلى يكون مضطرا الى ترك خلود الروح ، ووجود الله ، فانه هو المنقذ الوحيد الذى لجأ اليه فى الخلافات 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 محيص عنه . فانه على خطى "هوم" قد خشى أن يصطدم بشعب الأدرية فيهلك ، ومع ذلك قد اتحل منها على رغم كل جهوده . فان العقل النظرى لم يغن عنه شيئا ، والعقل العملى لم يكن بأكثر فائدة من الأول ، فلاح له بغاة 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 إليها 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 السمو 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 أثرشادته العبقريّة الفلسفية للفضيلة^(١) . ثناء صادق محله اذا أريد صرف النظر عن الأسلوب وعن النمط ، بل عن النتائج الرئيسية التى هى محلّ لتمام كما قد فعلنا، واذا لم يُعتدّ فى ذلك الثناء إلا بمقاصد

(١) كوزان — ترجمة أفلاطون — 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 الرأى ولا عند الظاهر » ودفع هذه الدراسة الصعبة الى أعماق يظهر أنه لم يجرؤ أحد الى الآن على أن يصل اليها . فقد احتبس وحده مع العقل الذى اتخذه بدل الضمير في هذه "اللايرنت" التى يعرف كل مسالكها . وإن الخيط الذى يرسله يظهر عليه التعقد أيضا ، فلا يسهل اقتفاء أثره المظلم فى غالب الأحيان . ولكن التطبيق الذى يأتى به لإظهار مطوياته جذاب هام . فانه لا شىء من أفكاره حتى الخفى منها وحتى حيرت مذهبه إلا استرعى أنظار قرائه وأخذ بقلوبهم ، ومن هذه لسياحة يرجع المرء وهو يمد سراه إن لم يكن لأنه سلك خير طريق وأقصره ، فعلى الأقل لأن نفسه قد امتلأت باحترام من كان يهديه فى هذه السياحة . بل يعود المرء رغما عما فى هذا الطريق من الشوك بشىء من صفاء القلب الذى يشعر به الانسان عند رؤية شىء جميل ، أو على أثر فعل جميل . فان المرء يتمتع بمشاهدة الفضيلة ، إن لم يكن فى اللوحة التى رسمها "كنت" فعلى الأقل فى روح "كنت" عينه التى هى أحسن كثيرا من تلك اللوحة قليلة الضبط أحيانا . وبهذا المعنى يستحق « انتقاد العقل العملى » كل ثناء . فانه لا شىء يعادله فى مؤلفات العقل الانسانى إلا المحاورات الكبرى لأفلاطون ما عدا ما هى عليه من الرشاقة السامية التى لا يطاولها فيها مؤلف . ولم يوفق الواجب الى أن يكون له داع خير من "كنت" . كذلك الفضيلة إذا وجدت فلما ما هرا لتصويرها ، فانها لن تجد عقلا أرجح من عقل "كنت" لفهمها ولا قلبا أظهر من قلبه ليحبها الى الناس .

ولإتمام تقدير الخدم التي أداها " كنت " إلى علم الأخلاق يلزم تقدير مؤلفين كبيرين يحتويان على تطبيق النظريات الواردة في المؤلف الأول . وهما : « المبادئ الميتافيزيقية للأخلاق » و « المبادئ الميتافيزيقية للحقوق » . 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 سنلاحظ بعض ملاحظات عليهما .

أما تبويب هذين الكتابين سيمًا أولها 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 المحضه فإن أفكار الفيلسوف تصير أوضح وأفيد عند ما يعالج المعاني المرتبطة بالحقائق الواقعية . إنه يعلم حق العلم المادة التي يقررها 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 أجلي حصاقتها ، وأتم دقتها ، وأسد نظامها بمثل ما ظهرت به في هذين المؤلفين ، وإنه ليحسن الإشباع في هذا الثناء الذي يندر 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 تبعة وتفهمه ؟ وكَم من المتاعب عاناها هو نفسه في سلوك سبيله لعدم اهتدائه بعلم البسيكولوجيا 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 الانساني ، 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 جدا 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 اللجاج الأدبى يدل على شىء من الشذوذ ، يجذب النفس ويعلمها . وقد يستعمل هذا الفيلسوف تعابير بحة 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 السمويحيث لا يكاد يصدق أنها ممكنة في الواقع . ويهزأ بالكتاب الرومانيين الذين يذكرون أمثلة "أوريست" و"بيلاد" 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 للمرء أصدقاء كثيرون فعنى ذلك أنه ليس له صديق واحد حقيقى^(١) ، وإن الذى حدا "بكنت" الى هذا الزعم هو خطأ فى الرسم فى النسخة اليونانية . خطأ يغفره علم اللغة بسهولة ، ولكن علم الأخلاق لا يستطيع أن يتساهل الى هذا الحد ، فان "كنت" — وقد اعترى برأى 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 بنىها واقعية ، ولكنها مع ذلك ليست مما لا يذلل ، ولقد كشفت لنا تجارب الحياة فى غالب الأحيان عن صداقات مخلصات لا تدع محلا للشك فى أمرها . وكل ما تثبته أقوال "كنت" أنه هو ذاته لم يكن بحسب الظاهر أهلا للصدقة ، وأنه إما لبرودة فى نفسه ، وإما لسوء ظن مبالغ فيه لم يتخذ أصدقاء أمناء . وهذا استعداد خيىث بالنسبة لعالم أخلاق من شأنه أن يحجب عنه أحلى أجزاء الموضوع الشريف الذى يدرسه وأكثرها تعزية .

(١) أرسطو . الأدب إلى أوديم 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 يتهم به نوعنا الانسانى؟ لاشك أنه رأى الانسان الذى هو ميال بطبعه إلى أن يفتح قلبه لأمثاله يخشى مع ذلك أن ياتمنهم على أسراره خوفا من أن يسيئوا 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 الحقيرة، 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 لمركه 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 يهيمه 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 الخاصة بالدين فهى أكثر خطورة .

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

إن هذه النظرية من الأهمية بحيث يلزم وزن أسبابها بغاية الالتفات . لم يشتغل أرسطو إلا قليلا جدًا بالعلاقات بين الإنسان وبين الله ، لأنه لم يكن ليعتقد لا في العناية الإلهية ولا في خلود الروح . أما أفلاطون فهو على الضد من ذلك ، قد أفسح لهذه الروابط محلا 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 — اذا 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 »
 « أى مجموع الواجبات نحو الله أو العبادة التي يجب أن تؤدي له فان محله هو »
 « خارج حدود علم الأخلاق الفلسفى المحض . وإن العقل من أجل أن يجعلنا »
 « نُحس الفريضة الأدبية يجب عليه أن يفترض موجودا خارجا عنا يفرض علينا »
 « تلك الفريضة . لكن هذا الواجب لا يتعدى حدود المعقول الذى نتخذه من »
 « ذلك الموجود . دنا واجب على الإنسان نحو نفسه ، فليس واجبا موضوعيا »
 « أن يؤدي الإنسان واجبات الى موجود آخر ،^(١) انما هو واجب شخصى محض ، »
 « الغرض منه تثبيت السبب الأدبى فى عقلنا انلخاص المقنن » . فاذا أردنا أن نذهب الى أبعد من ذلك ، قلنا إن الدين معتبرا فى حدود العقل البسيط لا يمكن أن يكون

(١) راجع زيادة على قواعد ميثافيزيقا الأخلاق وانتقاد العقل العملى المبادئ الميثافيزيقية للا داب

ص ٢٥١ ترجمة ج "يسو" الطبعة الثالثة .

إلا التوافق بين العقل العمل وبين مذهب معين . وقد صَفَّقَ طرِباً "كنت" لنفسه
إذ لم يُدخِل 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 علة كل العلل الأخرى . أما "كنت" فإنه بفضل
تحرّجه المنطقي المحض، بل ربما بفضل حبه للشذوذ عن الطرق المسلوكة لم يتبع هذه
الحكمة، بل يرفض بدياً حق العقل المحض في أن يعرف الله . ويتكر في "ما وراء
الطبيعة" هذا الأصل الأساسي الذي اختلط في ذهن "كنت" بأصل وجودنا
الخاص وبأصل فكرنا الخاص . ثم ظن "كنت" في معرض العقل العملي أنه يستطيع
أن يتمشى إلى 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 اذن مجرّد معقول لا يجمله الانسان في نفسه وإنه يوجد لحاجة وفاق الانسان مع
نفسه . ومتى رُدَّ الله إلى هذا الحد لم يكده يكون له أي 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 إلى الفرنسية
المسيو "ترولار" وقد ترجم المسيو "بوني" و"لورني" مختصره المنسوب أيضاً إلى "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 ويحمله ما هو . فيكون الدين على هذا المعنى هو جزءا 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 يقر 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 ممكننا من اتباعه بأن صيرنا أكفاء لفهمه . غير أن مذهب العقل المحض يتعارض مع هذا المعنى بلا شك ويحمل بكل ثقله أيضا على « العقل العملي » الذي يحاول أن يتخلص من تحت نيره الثقيل الضيق للغاية .

أليس بجانب 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 . وعبثا 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 يتعزز لإنكار هذه الحاجات الشريفة أو حذفها لمذهب جاف أعمى .

قد يمكن الظن بأن نظرية "كنت" قد دفعه اليها احترامه للدين الذي يعيش في وسطه، وأنه خشي الاعتداء على حقوق يعتبرها إحدى كفالات النظام الاجتماعي، ولكن "كنت" لا يتزل عن رأيه أمام اعتبارات من هذا القبيل. فانه يقول الدين المسيحي على هواه، وإنه هو من أوائل من ابتدعوا التهجم على الدين الى حد ذهب آخرون به على آثاره الى أبعد من مداه. وقليل ما يقصد أن ينكر احتكام الفلسفة في هذه المواد، كما قزر 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 تحركنا 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 مذهبه 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 تنتجها لا أدريه "كنت".

بعد «المبادئ الميتافيزيقية للأخلاق» أقصر على ذكر رسالة عجب في البيداغوجيا أسفا على أنى لا أتناول من أمرها الا ذكر اسمها. ذلك «كتاب من ذهب» كما يسميه الألمان لما يحويه من الحكمة وسعة المبادئ العملية^(١).

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 المسيو. ج. 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 النحو ليس هو الغرض الذي قصد إليه «كنت» ، لأنه يقتصر على تقرير المبادئ الأكثر عموما للقانون الخاص وللقانون العام . ولم يوفق أحد الى إيضاح الروابط المتينة التي تربط علم الحقوق بعلم الأخلاق بمثل ماوفق «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 داخلي 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 هي ميدان الاكراه ، أما الأخلاقية فهي 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 الحيرات العسيرة التي تضطرب فيها السياسة ، ولكنه يريد أن يسن لها خططا أحسن ، ولا يأس من تحويلها . يرى أن الفلسفة في زمانه قد تضاءلت الى حد التوقف الأفلاطوني . ولكنه يتدخل شخصيا في الأعمال العمومية لعصره ، ولم يخش أن يقترح مشروع سلام دائم في الوقت الذي كانت فيه حرب ثورتنا (الفرنسية) تصلى أوروبا والعالم جميعا بناها وبذلك كان يقترح السخرية التي تترتب على احتجاجه غير النافع الذي يعتبره بلا شك واجبا عليه . ان الأفكار الصالحة التي يقترحها على الأمم ورؤسائها

ليست البتة خيالية، وإن كانت في الحال ليست مقبولة في العمل . ومهما يكن من بقاء نصائحه 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 ترمي هذه القواعد في علاقاتها المتبادلة مهما » « يكن من تمويه الاعتراضات التي تستتجها السياسة من التجربة . وحينئذ » « لا تستطيع السياسة الحقنة أن تخطو خطوة من غير أن نتبع فيها أوامر علم » « الأخلاق، فإنها 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 الانسان مقدسة ولو ضحى في ذلك الملوك بأكبر الضحايا . لا يمكن » « في هذا الصدد التنازع بين الحق وبين المنفعة . وإن السياسة يجب أن تركز » « أمام الأدب » .

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

من التحليل الذي أجريته آنفا على مؤلفات " كنت " الرئيسية يمكن أن يُرى بالاختصار كيف كانت جرأة مشروعاته وعظمتها . فإنه درس بادئ الأمر العقل في ذاته بصرف النظر عن كل اعتبار تجريبي ، وعن كل تطبيق عملي . ثم درسه في تطبيقه على الأدب . وهذان هما قاعدتا البناء . ثم نتبع العلم في أهم مظاهر نموه،

علم الأخلاق بالمعنى الخاص وعلم الحقوق طائفاً بعض الطواف بالسياسة . فهو على ذلك قد حاول فخص علم الأخلاق فخصاً دقيقاً في أبعده أصوله ، وفي مبادئه الخاصة ، وفي نتائجه . واستمر يتعاطى قصداً هذا العمل الطويل في مؤلفات عديدة من غير أن يتحوّل 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 منهارة في لأدرية « العقل المحض » فانه قد رفعه الى أوج لا يمكن إنزاله عنه ، ثم وضع قانون الواجب التوضيح الذي كان بحاجة اليه . ولقد كان في الامكان أن يجعل هذا الايضاح سهلاً وأشدّ بهاءً ، ولكن ليس في الامكان أن يجعل هذا الايضاح أشدّ قوّة . إن في أسلوب « كنت » من التقعر والقبح ما ليس سائفاً حتى عند المعلمين . ولكن هذا الأسلوب الانشائي الذي يضر بنشر الحق ربما كان ضرورياً لعبقريته في اكتشافه . وإذا وضعنا جانبا محاوره 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 . فانه هو وحده الذي يعلم الأدب حقيقة ، في حين أن الآخرين إما يقتررونه وإما يوحون به . وإنما لدراسة شاقة حقيقة يحشمنها إياها ، ولكن الموضوع يساوى هذا التعب . فان من أخذ الأدب على منهاجه لا يأسف على أخذه ، وإن الجزاء الذي يصيبه يفوق كثيرا المشقة التي بذلت فيه .

انتهى بي الكلام على « كنت » .

إذا كان من اللازم ترتيب مراكز هؤلاء العظماء الذين حللت 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 انخدع في غرض الحياة نفسه ، إذ افترض 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 الأخلاقي الذي لم يفهمه أحد أحسن من فهمه إياه مع كونه ثقله من موضعه ، لم يسلم بها إلا بالواسطة . وإن الايضاحات المنحرفة النظر التي وضحتها 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 ممكنات من أن تكون حقائق واقعة بالفعل . فأما أفلاطون فما أبعد عن تلميذه وعن منافسه ! إنه فيما عدا شيئاً من الغشاوة على الحرية لم يفتنه 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 العبقريه فاشتغلواهم بتقريره؟ من الجائز أنه وجد من هو أكثر منه تعمقا ، فهل وجد من هو أكثر منه توفية لهذه

الموضوعات؟ وعبثاً أسائل القرون، فإنها لا تزيد على أن تضع تحت أنظارنا ما اعترفت وما لا تزال تعترف من ذلك اليبوع الذي لا ينضب .

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

أضف إلى ذلك أنه هو الأول في الترتيب الوجودي، كما هو الأول في العبقرية، وأنه إذا كان الخلف مديناً له بشيء كثير، فإنه هو وأستاذه ليسا مدينين لمن سلفهما إلا بشيء قليل . فإذا كان علم الأخلاق قبل سقراط وأفلاطون ومن بعدهما؟ من ذا الذي استطاع أن يزعم ما أسسناه من هذا العلم الذي قد جاءت المسيحية فأقوته

وختمته بخاتم الله؟ ينبغي أن تعترف حكمة عصرنا هذا بأن كل مالدينا مغترف 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 يأم المرء بأن يتمتع بثروته دون أن يفكر أحيانا فيمن كان مصدرها، ويضاعف 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 اذا لم يفكر أبدا في طبع الانسان وفي كرامته وفي واجباته وفيما قدر له على مثال ما فكر أفلاطون. واذا 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 "بيركليس".

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 الجوّ الصحو، ظننا بحكم هذه العادة الطويلة أنه لم يكن البتة من قبله زمان غيره، وعلى رغم الفروق التي أريد أحيانا تقريرها بين المسيحية وبين الوثنية، قد أحسنا بواسطة العقل والذوق والأدب أننا جميعا من عائلة واحدة. ففيا عدا التقدم الذي أتى به الزمان ضرورة في الأجناس التي نحن منسوبون اليها، لا نكاد 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 بعينها. إنها قد تحسنت، ولكنها لم تتغير البتة. فإن الإنسان في كل زمان يعتقد أنه وجد ليسخر الطبيعة التي هو سيدها، ويعبد الله الذي خلقه، وليتمتع بالحرية التي خلق لها.

ولكننا كلما جودنا العلم بالماضي السابق على الجاهلية والذي ربما تولدت هي عنه، شاهدنا أن الاعتقادات الأدبية — التي اعتبرناها ملكا للإنسان على الشيوخ — هي الميزة الخصوصية لنا ولآبائنا. فإن من الآثار الصحيحة المقدسة ما يدلنا على أن لبعض 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 الجديدة بقدر ما درسناها نحن واليونان، وإن المؤلفات التي أودعوها اعتقادهم تجل عن الحصر وهي تناقض بين المناقضة المبادئ التي يظهر لنا أنها أساسية جدًا وبديهية للغاية، فانهم أنكروا كل شيء، بل جهلوا كل ما بين أيدينا الآن من الحقائق الثابتة كشخصية الإنسان، والحرية، وتجرّد الروح، ولطفها، ومستقبلها، وما قدر لها وهو عندهم ليس إلا العدم الذي منه خرجت وإليه تعود، مجدوا وجود الله الذي لم يخطر لهم على بال بحسب الظاهر من أمرهم، والذي لا يجدونه 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، فتزل إلى مستوى البهيمة، بل إلى أنزل منها، مختلطا بالعناصر المشوهة المحجّرة عن كل نظام، واعتقد نفسه خاضعا إلى مسخ مؤلم لا نهاية له تحت ضغط ضرورة لم يجرؤ أن يطلق عليها أي 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 يتزلف 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 منعزلين في غيابة اعتقادهم الشنيع ، فانه يمكن أن نلزم عنها صمتا مزريا ، وليس على تاريخ الفلسفة إلا أن ينظر اليها نظرة احتقار . ولكن شيوعها عظيم وسلطانها نافذ جدا . فان الأصقاع التي اعتنقتها هي أهل أصقاع الأرض ، ولا تزال تعتنقها الى الآن بجدّة 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 هما النحلان اللتان تتحللها خير البقاع في آسيا ، فهما على قدمهما لا يتزعزان ، 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 رائع 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 ليوقعه في أعظم الشرور وهو الهلاك المطلق .

لا يحسن بنا الوقوف كثيرا على هذا المشهد المبئس ، وإنه ليعتبر سبة للمذاهب التي ذكرناها أن نضع الى جانبها ولو على سبيل التقابل لوحة مفصلة قليلا لهذه النحل الساقطة . ولكنه يحسن أن نأتي 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 ، وإذا كان على ضد ذلك قد ارتقى بين ظهرانينا الى هذا الحد الذي هو عربون على ارتقاء أزهر . اذا كان كل ذلك ، فإلى المعتقدات الأخلاقية تُنسب هذه النتائج عجيبها وشنيعها ، الحقيق منها بالاحترام أو الجدير بالشناعة . فإلى أى عالم 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 ! وإذا كان بعد أكثر من ألفى سنة لا تزال نراهم أكفاء لتعليمنا على الرغم من كل ماتعلمنا ، فأى إجلال لا ينبغي لنا أن نسديه إلى هؤلاء المريين لقلوبنا وملكاتنا ! إن أغريقية هذه الأمم 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 والخراب . لقد كان حسبي أن أقف بالكلام عند دراسة مذهب " كنت " لولا أنى أرى من الضروري أن أردف مذهبه بذكر بعض نتائج عملية ربما كانت مفيدة لعصرنا هذا .

إذا كانت النتيجة الضرورية للاعتبارات المتقدمة هي أن المبادئ الأخلاقية لم تتغير، وأننا في الحقيقة نجد في "كنت" ما وجدناه في أفلاطون - وكلاهما مترجم الضمير الانساني مع تغير الصور - مع كونهما في طرفي الزمان . فإذا تكون هذه المذاهب حققة ، ويكفي القلب المخلص أن ينزل في أعماق ذاته لحظة ، ليكتشف فيها هذا القانون الأخلاقي الذي أجادت الفلسفة وصفه ولم تكن خلقته ، 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 ، فاننا نعرفه معرفة لا يجوز أن يتطرق اليها الشك ، إلا أن نتسرب اليه الرذيلة ، وتريد القضاء عليه خوفا من العقاب الذي يهددها . فماذا علينا أن نفعل إلا أن نتعلم اتباع هذا القانون ، لا أقول في كل قسوته ، بل في كل شدته النافعة . 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 ويهذبها .

تلك مشكلة عملية بلا شك ، ولكن العلم يفرط في حق ذاته ان لم يتعرض لحلها ، فاذا لم يبلغ هذه النتيجة المفيدة ، أوشك أن لا يستحق درسنا 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 تقريبا في «السياسة» وعالجها "كنت" في «انتقاد العقل العملي» وفي «المبادئ الميتافيزيقية للاخلاق»

زيادة على ما أفاض عنها في المؤلف انخاص بالبيداغوجيا ، بل وضع لفظا جديدا لهذا الفرع من العلم سماه « التنميط الأخلاقي »^(١) . 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 نبهنا 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 . وإنى ذا كرهننا نصائحه المفيدة باعتبار أنها أقرب عهدا ، والتي تؤيد النصائح العتيقة بتحويرها إياها .

ان " كنت " بتقديره طبع الانسانى 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 ليكفى الانسان على رأيه أن يبين له الواجب في كل صفائه مجردا عن أسباب المنفعة ، ليعترف به ويخضع له ، لا في أفعاله فقط ، بل في نواياه أيضا . قال : « اذا كان الأمر على خلاف ذلك ، فنظرا الى أن استحضار القانون محتاج الى وسائل النصيح التي لا تخلو من المواربة ، لن يكون البتة نية أخلاقية حقيقية بل لا يكون إلا الرياء »

(١) هذا الجزء من انتقاد العقل العمل يقابل التنميط الذى يملأ الكتاب الأخير من انتقاد العقل المحض .

راجع ترجمة المسويج "تيسو" المجلد الثانى ص ٣١٢ وما بعدها .

« المحض فيصبح القانون مكرها بل محتقرا ، ولا يطاع إلا بدافع المنفعة . »
 « ونظرا الى أننا لا نستطيع على الرغم من جميع مجهوداتنا أن نتسلب تماما »
 « من عقلمنا 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 بالذات التي يربطها قانون طبيعي أو إلهي مسلم به عندنا »
 « بعملية البوليس الأخلاقي الواردة فقط على الأفعال لا على الأسباب التي »
 « تحملنا على الفعل » ، فها هو إلا أن أجاز " كنت " من أجل إصلاح نفس جاهلة
 أو ساقطة أن يستعمل في حقها موقنا إما طعمة المنفعة الشخصية وإما خوف الخطر .
 ولكن متى « فعلت هذه الحياطة فعلها » لزم الاسراع بالرجوع الى السبب الأخلاقي ،
 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 . وقيم الدليل
 على ذلك الاهتمام الذي تثيره في المحادثات العادية الصرفة ضروب المناقشات التي تقع
 على القيمة الأخلاقية للأفعال ، وباستعداد الناس الأقل تورا للحكم عليها بالدقة
 والضبط . وان " كنت " ليعيب على مربى الأحداث أنهم لم ينتفعوا منذ زمان

طويل بهذا الميل العقلي الذي يجعلنا نجد لذة حادة في بحث المسائل العملية التي تعرض لنا بحثا دقيقا . إنه يطلب الى المعلمين عند ما يعطون الأطفال نص قواعد الاعتقادات الأخلاقية أن يعودوهم بأمثلة منتخبة من التاريخ تميز القيمة الأخلاقية للحوادث منسبة بعضها الى بعض ، لمعرفة أيها أكثر أو أقل قيمة أخلاقية من الأخرى . ولكنه يوصي على الدوام بأن يعقوا من مطالعة « تقارير الأعمال » « المدعى أنها شريفة ، ومجاوزه حدود الأهلية والاستحقاق ، التي تحويها كتاباتنا » « الشعرية ، وتقيم لها جلبة هائلة » كما يوصي برّد كل شيء الى الواجب ليس غير . إنه في الواقع يخشى « أن التطلع الفارغ الى كمال لا ينال ، لا يُجِب إلا أبطال » « قصص ، من شأنهم أنهم وهم يطلبون عظمة خيالية يتحللون من الواجبات » « العادية للحياة التي صارت في أعينهم عديمة المعنى » . وإنه في تخرجه لا يريد حتى تعاطى القانون الأخلاقي بحض الحب . انه لا يريد تعاطيه إلا بالواجب ، لأنه لا يؤمل شيئا من الخير في هذه التوجهات الهائجة الوقتية للنفس التي لا تلبث أن تترك النفس تقع ثانية في نحوها العادي ، ولا في تلك الإحساسات التي تنفخ القلب دون أن تقويه . وحينئذ يبقى تمرين ملكة الحكم الأخلاقي للتلميذ المطيع قاصرا على أن يميز في الأمثلة التي يُجمل على مناقشتها ، أنواع الواجب المختلفة جوهرها وعرضها ، والنيات الحقيقية للأفعال التي تمت أو لم تتم في نظر القانون الأخلاقي . ثم عند ما يعلم التلميذ بعض الأحيان تجرد الإرادة التام ، يُلقت نظره الى ما لديه في نفسه من هذه القوة الداخلية التي تسمى الحرية^(١) ، والتي تسمح له هو أيضا ، كما سمحت لعظام الرجال

(١) نظرية الحرية هذه التي هي النظرية الصحيحة تناقض قليلا نظرية "كنت" المخالفة لها ، التي سبق لي أن قدتها في صحيفة ١١٣ وما بعدها ، والتي تسليخ الحرية من مفهوم القانون الأخلاقي لتجعلها مجرد أمر مسلم به أو مجرد أمر فرضي .

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 يحد نفسه مذنبه 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 بالثمن الذي تعرضه فيها ميوله الخداعة » .

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

ان تربية الفضيلة ، أو كما يقول مزاوله التقوى والصالح الأخلاق تستدعي استعدادين
 قليبين : 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 يُحزن النفس فقدان هذه اللذات اذا لم تستعض عنه بأن تضع لذتها
 في موضع أرفع من ذلك بكثير . إن مبدأ الشجاعة الأديسة الذي يثبت عزيمتنا
 في تعاطي الفضيلة هو مبدأ رواقى : « عود نفسك مكاره الحياة ولا تكن عبد التكاليفها » .
 وهذا نوع من الشظف يحفظ به المرء صحته الأخلاقية ، ولكن هذه ليست الا صحة
 سلبية لا يمكن أن تشعر بوجودها الذاتي . بل ينبغي أن يكون هناك شيء ايجابي
 يحصل التمتع بالحياة ، ويكون مع ذلك موافقا لقانون الأخلاق . انه هو الرضا الثابت

للإنسان الفاضل . وهذا معنى يشترّف به "كنت" مجانا مذهب "أبيقور" . إنه السلام الداخلى الذى يشعر به 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 تهيئه 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 نتقى » .

حينئذ يكون تعليم الأخلاق وتعاطى الفضيلة هما التقطين اللتين يلح فيهما "كنت" . وإنه لعظيم الثقة بتأثير الزبور الأخلاقى الذى يتصوره ، ويريد أن يتقدم 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 نتقاه 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 »^(١) إن "كنت" يعرف مع ذلك أنه يجانب التعليم العلمى ، يوجد تعليم آخر ليس أقل تأميرا ، 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 الميتافيزيقية للأخلاق - التلميذ ص ٣٠٨ و ٣١٧ من ترجمة ج . تيسو

الطبعة الثالثة رص ٤١٩ من اليداغوجيا .

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 دائماً الندم على ارتكاب الخطيئة، والتي لا تحل محله مطلقاً لا يمكنها أن تنتج 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 حازماً وشجاعاً « 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 التصدى لاصلاح أى شيء منها . بل يحسن إيضاحها لتصير أكثر قابلية للعمل .

من العوامل القوية لارتقاء للأخلاق تكميل التربية . إن التربية تتألف ضرورة تقريباً من جزئين : أحدهما يتعلق بالعائلة، والآخر يتعلق بالمعلم . وإن أولها ليفوق الثانى كثيراً فى الأهمية، لأنه يختص بالنفس، فى حين أن الثانى يتفلق 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، ويقنعهم بأن التربية قبل أن تكون نعمة هى واجب . وإن "كنت" يفلو حينها يقول : إن الانسان ليس إلا ما تكون التربية^(١) . ولكن مما لا جدال فيه أن الانسان لا يمكن أن

(١) يمكن أن يكون "كنت" هو الذى اتخذ صيغة فاطمة كهذه . ولكن ما يتفلق عنه، فى رسالة

البيداغوجيا التي كتبت من دروسه ونشرت تحت عينيه ص ٣٣٥ - ج تيسو .

يصير ما يستطيع أن يكون إلا متى أتمت التربية الأصول التي فطرته عليها الطبيعة .
 وفي هذا القدر كفاية بالنسبة للأهل . وإنهم لا عذر لهم في إهمال تربية أولادهم
 إلا إذا 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 تخدع نفسها وتخدع 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 يجانب 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 الألباب 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"
 اذ يقول : « إذا تدخل موجود أرق منا في أمر تربيتنا ، فلسوف يرى اذن الى أي »
 « مستوى يبلغ الانسان » 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 إنما هو أشعة النور . أما المبادئ التي تسيّر الحياة الأخلاقية، بل التي ربما تعين الميول الخاصة بالعمل في الحياة، فإن 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 الثانى من العمر على أن لا يدخل أى مبدأ خطر في هذه النفوس اللينة، وعلى أن لا تسرب 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 الذى 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 الذى 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 .

ينبنى الالتفات الى أن هذه المبادئ التي يظهر عليها أنها آثار عقل في غاية القسوة 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 عامة . أما في العمل اليومي فإن الانسان ليس لديه

من القوة، ولا من الالتفات العادى ما يسع تنفيذها . إن كل واحد منا يذ كر ذلك بناء على مشاهداته الخاصة . أين هى التربية الطيبة الجدية ؟ كم عائلة تتعاطى هذا الموضوع الكبير بالرعاية التى يستحقها ؟ ومع ذلك من ذا الذى يستطيع أن يؤكد أن تربية صالحة قد أخطأت غرضها ولم تجن ثمراتها ؟ وأين هى تلك النفوس التى فطرها الطبع على الشر حتى تبقى مستعصية على حزم أم رحيمة وعلى سلطة أب محب ؟ إن الحقيقة المؤلمة هى أن أكثر العائلات لا يؤدون واجباتهم هذه الا قليلا . وإانه اذا وجد بعد ذلك كثير من الناس على جانب من النقص الأخلاقى ، فمعنى ذلك أنهم قد ساءت تربيتهم وهم أطفال . ان "كنت" ليشعر بذلك ويأسف له ، ولكنه يظهر أنه كان أحكم من جانبه أن يوجه هذه المبادئ للأباء 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 بجمله فى القيام بهذه الواجبات الجدية السهلة التى لا تحتاج فى القيام بها حق قيام إلا الى محبة دائمة وإخلاص حقيقى ، فإن إرشادات الأب هى 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 ، وهى أنه يجب أن تكون التربية شديدة جدا حتى منذ بدايتها ، وهذا لا يمنع من أن تكون رقيقة جدا أيضا . وحينما لا يمكن تفهيم المبادئ لابد من تلقينها بكيفية منتظمة يستفيد منها الطفل زمنا طويلا قبل أن يدرکها ، وما دامت الحياة يجب أن تكون خاضعة الى قواعد ، يحسن أن يعدّ الطفل لها باكرا بقدر الامكان . تلك هى 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 موفقا — هو دائما شاق جدا، 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 زمنا طويلا ، شق عليه بعد ذلك أن يحوّلها ليصير خادما قويا للواجب . فبدلا من أن يقوم به حق القيام ينحرف به ان لم يفتر منه ولا تصير حريته 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 وضعية يحملها على طاعة الأوامر المعقولة . فإنه قبل أن يستطيع عقله أن يهديه لا يجد غضاضة على نفسه من أن يتركها الى عقل غيره يقودها ، خصوصا متى كان الأمر هو الأب أو الأم ، فهو لا يقاوم على العموم نيرا كهذا رحيا وطبيعيا إلا متى علمته العصيان سلطة هوى طاغية . إن أكثر الأطفال سلس قيادهم ، فان حياهم وضعفهم يدفعانهم الى الطاعة ، وأكثر ما يكون جماعهم من خطأ الأيدي غير البصيرة التي تقودهم . لقد صدق "كنت" في أن احدى النظريات الأصلية للتربية هي أن يُعرف كيف يمكن التوفيق بين طاعة الإكراه المشروع ، وبين استعمال الجزية ، 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 مربيه خاضعا للقانون عينه الذي

يأمره به، احتمله بلاعناء، وأمكته أن يلمح السبب الذي يحمل أسأذته على ما يأتون وإياه من قبل أن يرشده إليه، ويتبعه ولو على سبيل التقليد، ولكن متى أمكته أن يفهم أسباب السلوك الذي يأمرونه به، لزم تبينها 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 تنبيهات مفيدة لهم لا تنفرهم، بشرط أن يعرف المعلم كيف ينتمز الفرصة، وإلى أى مقياس. فان الأشكال يمكن أن تكون مقبولة حلوة من غير أن يفقد الموضوع شيئاً من الحد.

إذا كان الواجب أن يكون المرابي شديد اليقظة والترتيب فيما يختص بالروح، فمن باب أولى يسهل عليه ذلك فيما يتعلق بالبدن، لأنه يمكن تكيفه بأسهل من تكيف العقول، فان المادة أحسن استعداداً من العقل والارادة لكل ما يطلب منها. وهنا أيضاً كما في البقية ينبغى 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 تنفيد في الرياضة الأدبية. وتلك نقطة لم يقف "كنت" على شرحها بقدر الكفاية، وربما لم يفهمها كاللأزم^(١).

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

إنه يرى أن الجباز يعوّد 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 مطيعا . ان القوى التي يكسبها الجسم ، كما أنها تفيده ، تفيد أكثر من ذلك الملكة التي تكسبه إياها والتي تستعملها . ومن هنا يبجىء أن التمرينات البدنية متى أحكم تديرها ، صيرت الأطفال أكثر سلاسة وأقبل للعقل . إنه بتوزيع القوى الحيوية توزيعا عادلا ، وبالموازنة التي ترتبها وبلعب جميع الأعضاء العادى الذى تسلمه ، تعيد هذه القوى الى المبدأ السامى سلطانه الشرعى الذى يجب عليه الاحتفاظ به . فاذا أنتجت نتائج عكسية ، وصيرت الخلق نفورا قاسيا ، فانما يكون ذلك مما يتطرق اليها من عدم النظام الذى يعطل كل شىء ، أو من الإفراط الذى يشوهها . فاما اذا الزمت وسطا قويا وسُيرت بتميز وقوة معا ، أنتجت النتائج الأخلاقية الأكثر ظهورا والأعم خيرا .

ان " كنت " لأحكم من أن يغفل 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 الشخصى هذا هو الرأى المقبول عند الناس ، فأكد أن الناس يعترفون الآن فى أمر التربية بأنه لا بد من المفاتحة فى هذه المسئلة بلا واسطة ، والأمر يستقيم ما دام أنه لا يتكلم فى هذه الأشياء إلا بالوقار اللائق . وانى أقر هذه الصراحة بلا تحفظ ، فانها قد تؤدى فى الواقع الى النجاة . ولكنى أكل هذا المذهب الحازم المعقول بأن أضيف اليه أنه لا يكفى تنوير الشاب ، بل ينبغى مساعدته بإيتائه وسائل الدفاع ضد الطبيعة التى تشتد فى مهاجمته . إن فى التمرينات البدنية فى هذا الطور الخطر الحياطة الواقية البسيطة ، فانها تساعد العقل الذى بدونها يمكن أن يخذل ، وتقويه بتحويل الهجمات عنه ، وتفترق القوى التى يمكن أن تمهره ، وتساطر بجزء عظيم فى الظفر الذى يصير بفضلها أقل مشقة ، بله ما تهيئه للمستقبل من مزاج قوى وحول نافعين دائماً إن لم يكونا ضروريين .

ذلك فيما يتعلق بتعليم الفضيلة وبالتربية أعنى الجزء الأول من النمط الأخلاقى . والآن أنتقل الى الجزء الثانى الذى هو كما ذكرنا تعاطى الفضيلة فى وسط حاجات الحياة ومنافعها وشهواتها ، وبنى أتخذ مع ” كنت “ قولة الرواقين ولكنى أوضحها توضيحاً أكثر مما فعل .

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

وإدراك الواجب قد وضع لعقله ، وصارت إرادته من القوة بحيث يرجو بقدر الوسع الانسانى أن لا يستقط بعد ذلك أبدا . إن العادة تقوى الفضيلة أكثر مما تقوى الرذيلة ، وإن المثابرة على طريق الخير أيسر من التوج فيه ، ومع ذلك لا ينبغي أن يغيب عن النظر ما لدينا من الضعف الانسانى ، ومهما تكن دواعى الظفر ، فلا بد لتحقيقه من تصوّر دواعى الهزيمة .

فالقاعدة الاولى للحياة الأخلاقية هي اذن مراقبة مستمرة ، لأنه اذا لم يحسن المرء فهم الأسباب التي يسعى لبلوغها ، تعرّض لخطر الزلل وان كانت نيته تبقى دائما طاهرة . فان الانسان لا يهتدى الى النور إلا بتمثل القانون في كل نزاهته بدون أن يمل ذلك أبدا . ينبغي أن يسأل المرء قلبه ، وأن يسبر غوره في كل أعماقه المظلمة التي لا يقفل القلب مع ذلك أبوابها عن العيون المنتبهة المخلصة ، ففي 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 يُعدّ نفسه للتضحية . يظهر على سقراط وأفلاطون أنهما كانا يعتقدان وهما تحت سلطان إحساس غلا في حسن الظن بالانسانية أنه يكفى الانسان أن يعرف الخير حتى يأتيه . وهذه القاعدة كما أسلفنا أدخل في باب الكرم منها في باب الضبط . والحق هو أن فعل المرء من غير أن يعلم ماذا يفعل — ولو فعل خيرا — ليس جديرا بمخلوق عاقل ، بل الأليق هو أن يعلم قبل أن يعمل . وبهذا المعنى فقط تختلط الفضيلة بالعلم . ولكن من البديهي 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"^(١). في هذا نحصر الشجاعة الأدبية التي يتكلم عنها "كنت" والتي يضعها العامى غالبا في الفعل الخارجى . إن الفعل الداخلى هو أشق وأعسر وفى تحقيقه لا يكون أمام المرء إلا نفسه ، وإذا أمكن الانسان أن يؤمل كل خير فى وجه الله المطلع على القلوب ، فانه لا يمكنه أن ينتظر شيئا من الناس الذين لا يستطيعون العلم بشيء مما فى الصدور . أما فى الفعل الخارجى ، أى فى الفعل بمعناه الخاص فالأمر على الضد من ذلك ، إذ يكون لدى الانسان على الأقل دافع الاحترام الذى يرجوه من أمثاله ، والذى يتحقق غالبا بتعاطى الفضيلة مهما قيل فى ذلك . فان الأمل فى نيل الحمد والثناء ، والتحقق من ذلك يشجع المرء ويؤيده . وأما فى الداخلى المحض فليس إلا الواجب هو الذى يتكلم وينصح ، فيلزم اذن أن تكون النفس صافية شريفة حتى تقنع بحاسن الزهادة وان كانت هذه الحاسن هى وحدها التى تسلط عليها ، ولكنها يذهب رواؤها بمجرد ما تكمل مجهودات النفس ، فتنسى أهميتها 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 الذى يفرضونه على الحكيم . غير أن معرفة النفس التى لم يشتغلوا بها أصلا لا تقتضى هذا الجهد المستمر من جانب الارادة ، بل هى ملاحظة الصق بالنفس من ذلك وأدق وصفا . وان "كنت" ليكمل مذهب الرواقية بكشفه الغطاء عن خفايا لم تشأ قسوة هذا المذهب أن تدرسها حق درسها . إذ يقترح على النفس الانسانية أن تمتثل القانون الأخلاقى .

(١) وبهذا المعنى يفهم "كنت" الفضيلة . ر . المبادئ الميتافيزيقية للأخلاق ص ٢٤٦
 "بنيو" الطبعة الثالثة . أما سقراط فلا يفهمها كذلك بالضبط فى كتابه "فيدر أو الجمل"
 ص ٩ ترجمة ف . كوزان .

إن قيام الانسان 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 شطف العيش ولا تكن عبدا » « للرجد » . ترجمة حسنة جميلة ، ولكن فيها قليلا من الإيهام . فان الشيء الأساسى انما كان هو الارشاد الى الوسائل العملية لاقتحام محن الحياة واستهوائها إيانا . أما أنا فلا أعرف إلا طريقة واحدة فعالة وهى أن لا يخلق الانسان لنفسه من الحاجات إلا أقل قدر ممكن . فانه كلما تمدنت العيشة ، تعقدت حاجة الفرد وتضاعفت وتشتتت النفس وضعفت فى جم من الروابط الصغيرة التى تقيدها وتصغر من أمرها ، ولقد قالوا أحيانا قولا عليه مسحة من الحق : إن المروءة عند المتأخرين كانت أندر منها عند القدماء ، فان تاريخ اليونان ورومة يروى لنا أخلاقا 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 التى تستهوى الآن نفوسنا وتصغرها . بل كانت معوقات الفضائل أقل منها اليوم ، وكانت النفوس التى يُسمعها الواجب صوته أكثر عددا وأشد طاعة . فقد يمكن أن يخرج الانسان من الرخاوة ليلقى بنفسه فى الجناية . إفراطان مع تغيرهما لا يتنافيان ، ولكن الانسان لا يمشى البتة من الترف ليصل الى الفضيلة . وكلما قلت حاجات الانسان زادت حرية ، وكلما نما استقلاله مع كرامته الشخصية كان أنفع للاغيار . وعلى التحقيق إن من كرم قلبه تها لأن يعطى الأغيار أكثر مما يطلبونه منه . فان المرء متى طبق الواجب عمليا فى كل امتداده ، علم أنه مدين للجمعية بأكثر مما يؤدى إليها .

غير أنه لا ينبغي أن تسب المدنية بأن يعزى إليها أمر انحطاط النفوس بالضرورة وإلا كانت حراما في نظر الأدب الأبدى . وحقت مشكلات الناقلين على الانسانية أمثال "روسو" . لما أن الفضيلة هي خير الانسان فكل تقدم في صناعته وفي علومه يؤس 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 جبال الاستهواء المختلفة التي هي أشد في هذه المدينة منها في غيرها تستدعي كذلك يقظة أشد . وإن النفوس التي تريد أن تحتفظ بطهارتها تعاني في هذه الأيام أكثر مما كانت تعاني من قبل في هذا السبيل . لا شك 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 يمّ السقوط هذه الأيام لا تلوم إلا ذواتها ، لأن وسائل الدفاع أربى نموا على الأخطار ، ومع ذلك فان المدنية مهما يكن من فعلها ، فانها لا تستطيع إلا أن تحسن حال الانسان لا أن تبدلها . ولما أن سهولة المعيشة غير مانعة من فنائها هرما ، يستطيع المرء دائما أن يستمد من تعاليم الموت المقياس المضبوط للتعليق بحطام الدنيا .

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

وذلك نوع من القسوة الباسلة نحو نفسه ونحو الأعيار الذين يحتقرهم ، لأنه يعتقد أنه أعلى منهم ، ولأنه لا يفكر إلا في نفسه فقط في حين أنه يقضى عليها بيده . فانظر كيف يفعل الإفراط الذى لا تستطيعه إلا أقوى النفوس . ولكن الانسان ليس ملزما بارتكابه . كذلك ليس الجود الرواقى من الحكمة فى شىء ، 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 تحقق بغير جهاد . إن القانون الأخلاقى يأمرنا أن نقهر نفوسنا لا أن نبتريها ، 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 والإيماش . يمكنه أن ينقص فى عدد علاقاته لتصير العلاقات التى يختارها ويستبقها أكثر متانة وأشد رابطة .

على أن الحدّ اللازم فى ذلك ليس صعب الإيجاد ، 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 فى 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 مبسوطه ، 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 شىء مقبول ولا مرضٍ » لم يكن الواجب على التحقيق ليرضينا بل

ليأمرنا ، ولكن الرضا الداخلى الذى يتبعه ليس فيه على ما يظهر شىء ينفر الطبع أو ينافى 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 استرد حريته ووسع نطاقها ، ولكن هذا ليس إلا الشطر الأول من الكلمة الرواقية الجامعة : الامتناع .

أما الشطر الثانى — الاحتمال — فإنه أبسط وأسهل ، لأن الامتناع هو نوع من النشاط بخلاف الاحتمال ، فإنه حينما يحتمل الانسان الشريكاد يكون منفعلا ، والثبات هو فضيلة سالبة تقريبا وإن كان المجهود الداخلى الذى تستلزمه له محل من الاستحقاق ، مع أنه لا ينتج شيئا فى الخارج . ولكن متى جمع المرء بين إحساس حقيقى بالواجب ، وتعلق معتدل بالأشياء الدنيوية ، وإيمان بالعناية الالهية لا يتزعزع ، ونفس قوية قدر الكفاية ، لا يكاد يوجد من الشرور ما لا يستطيع التغلب عليه بسهولة فإن الشرور التى تجمىء من ناحية الرذيلة يمكن اتقاؤها بالتباعد عن الرذيلة ، وإن الفضيلة ولو لم تكن فوق انسانية تستطيع أن تبتق تلك الشرور جميعها . وأما الشرور التى تأتى من ناحية الثروة فإنها لا تخيف كثيرا ، لأنه يمكن إصلاح ما أفسدت ، والاعتدال يساعد كثيرا على احتمالها . بقيت اذن الآلام المعنوية والأوجاع البدنية . فأما الآلام المعنوية فإنها راجعة لفقدان علاقات المحبة ، فالرذيلة متفنية عنها . ولكن الانسان لا يمكنه أن يحب فى الحياة إلا بصفة مؤقتة . فان حبنا الأ أكثر 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 جرحت قلوبنا الجراح البالغة . وأما أوجاع البدن فلا تقال فيها قولة الرواقية ”أيها الألم لست شرا

البتة“ . إلا اذا أريد اللعب على لفظ مبهم . بل يكفى لاحتمالها الشجاعة العامة ، سواء أكانت 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 نوعا من الاستمتاع المرير بالشعور بأنه أقوى منها .

امتناع واحتمال ، ذلك هو في الواقع ملخص قواعد الزهد الأخلاقي ، فلم يكن أحدهما ولا الآخر ليتزع 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 يرتكران إلا فيه . فيلزم أن ننظم الآن علاقاته بأمثاله وإلا كان مجموع القواعد الأخلاقية ناقصا .

إن هذه القاعدة هي نتيجة القواعد التي ذكرت آنفا ، وإنها أيضا مأخوذة من القانون الأخلاقي . 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 الأعيار . فلا ينبغي أن يستهويننا في أمرهم الثروة ولا الملكات ولا الذكاء ولا العبقرية بل ولا بوادر الجاذبية التي نشعر بها نحوهم . فان الجاذب الاسمي الذي يربط بيننا وبينهم الأواصر الشديدة ، إنما 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 بالتعرف 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 أدب 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 يندرج 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 البيداغوجية ص ٤٢٤ ترجمة ج . تيسو .

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 العاية 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 تهيئ 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 الإنسان على بينة من حكمه ، وعند الحاجة على بينة من سلوكه في وسط هذا النزاع المعقد الذي يشيره مختلف الشهوات ، ينبغي أن يقصد الى القانون الأخلاقي لاستشارته . فاذا صححت عزيمة جميع المواطنين على اتباعه في آرائهم ، صارت حكومة الجمعيات أسهل على من يحمل أعباءها وأنفع للحكومين . 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 يألم له الحكام . تحقيق بأصحاب العقول النيرة الشريفة أن لا يقزوا في السياسة شيئا غير العدل ، وأن لا يفصلوا بين منفعتهم وبين كرامتهم .

لقد فرغت هنا من الكلام على البرنامج الأخلاقي ، لأقف على عتبة السياسة التي قد قادنا إليها ، ولم يبق عليّ إلا أن أتلخص هذه الاعتبارات المطولة التي قدّمها إلى تاريخ علم الأخلاق الذي قد درسناه في أرقى ممثليه نبلا وشرفا .

لقد ابتدأت برسم حدود علم الأخلاق على حسب المبادئ التي يظهر أنها مسلمة في هذه الأيام بإجماع ذوى الضمائر النيرة العدول . ثم تساءلت من أين تلقينا هذا الميراث الكريم ، فاضطرت لأن أضعده إلى سقراط وأفلاطون المؤسسين الحقيقيين لعلم الأخلاق الذي من عهدهما لم ينقطع عن أن يكون ثروة النفوس الذكية وسندها بعد أن نماه وقواه إقرار المسيحية إياه . وتبعت هذا التاريخ بعد أفلاطون في أرسطوطاليس وفي الرواقين وفي " كنت " إلى آخر القرن الثامن عشر جاهدا قدر الاستطاعة في إعطاء كل ذى حق منهم حقه . ويسرنى أن ثنأى عليهم يربو بكثير على انتقادي إياهم .

فإن كنت قد نجحت في تحصيل ما أشعر به أنا نفسي من الاحساسات ، فإن من أعظم المشاهد وأولاهها بالرضا أن نرى هذه القاعدة النابتة للدينونة التي رفعت قبل التاريخ المسيحي بأربعة قرون باقية منذ نيف وألفى عام لا تتغير في التاريخ البشرى ، كما هي ثابتة لا تتغير في الضمير الانساني . ولقد تغيرت العادات والأخلاق تغيرا جوهريا منذ الوثنية إلى الآن ، ولكن علم الأخلاق بمعتقداته الأساسية لم يتغير . وإني لا أعلم نفوسا تجرؤ في هذه الساعة على أن تفخر بأنها فهمت الواجب ، وتكلمت عنه بأحسن مما فهمه وتكلم عنه سقراط وحواريه . وإذا كان الأدب لم يتغير البتة في هذا الماضي الطويل ، فيمكننا أن نؤكد كل التأكيد أنه لن يتغير في المستقبل ، وأن حظوظ العقل الانساني — وعلى الأقل في هذا الجنس الممتاز الذي هو جنسنا (الفرنسي) — لا يمكن أن تكون محلا للخوف عليها خوفا جديا . وإن

الشعوب التي جودت اليونان وروما والمسيحية تمدنيها لن يكفروا بايمانهم الأخلاقي مهما كانت الاضطرابات التي لا يزالون يعانونها في أخلاقهم وقوانينهم ، بل يكون حريصين على تقاليد آباءهم الأولين حرصهم على أنفسهم . إن ماضيهم كقيل بمستقبلهم . ليس معنى ذلك أن علم الأخلاق سيجد أنصارا كثيرين ، وأنه لن يرى الوقت بعد الوقت مبادئه محلا للجدال والتعمية ، كما فعل بها السفسطائيون 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 تشتد قوتهم كلما اشتد الطعن عليه . فاذا كان أفلاطون قاهرا السفسطة ، فإن "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 والأتم عماية . فان النفوس يشتد تعلقها به أكثر كلما اشتدت مهاجمته ، وإن ما يلقاه من سباب الذين ينكرونه إنما يضاعف إيمان الذين بقواله مؤمنين .

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

(تمت المقدمة)

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 - رفعة علم السياسة ، وأنه هو وحده القادر على أن يعلمنا 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 تكوّن ما يمكن أن يسمى أدب أرسطو . فإنه أوفاه وأحسنها تحريرا . يظهر أن "سيسرون" يعتقد أن «الأدب الى نيقوماخوس» هو لنيقوماخوس بن أرسطوطاليس وليس لأرسطوطاليس نفسه . (ر . النظرية الأخلاقية للخير الأعلى لشمشرون ك ه ب ه) والواقع أن العنوان اليوناني لهذا المؤلف يوهم هذا المعنى . أما الادب الى أويديم ، والأدب الكبير فيرى بلا تعب أن الترتيب ولبّ المعاني فيهما هو على التمام من عمل الفيلسوف ، إن لم يتم عليه فيهما أسلوبه المعروف الخاص به . و إني سأقتب ثلاثة المؤلفات بعضها من بعض كلما سعت الفرصة .

- الباب الأول - هذا يقابل في الأدب الكبير الكتاب الأول . الباب الأول . وأما الأدب الى أويديم فلا يقابل فيه لهذا 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 يعترف لنفسه بفعل الشر . وفي العادة هو يأتي الشر عن جهل لا عن فساد . وإن نظرية أرسطو هذه مشابهة لنظرية أفلاطون التي طالما انتقدتها بحجة ، وهي أنه لا أحد يعمل الشر مختارا . على أننا سنعود الى هذا الموضوع أكثر من مرة .

- تعريفهم للخير تاما - لم يقل أرسطو من بعينه 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 "اسبنسيب" أو الى "أكرينوقراط" . إن هذا التعريف وإن لم يكن بالضبط في أفلاطون ، فإنه يمكن بسهولة استنتاجه من طائفة من كتاباته . وإن "أوسطراط" في شرحه لم يعزّه 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 سيأتي ك 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 العمارة البحرية. والظفر الغرض من العلم الحربى، والثروة الغرض من العلم الاقتصادى. § 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 يبغها العلم الأساسى أرقى من نتائج الفنون التوابع، لأن النتائج الثانية لم يبحث عنها قط إلا من أجل النتائج الأولى.

§ ٥ - على أنه لا يهمل 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 نهائى نريد بلوغه لذاته، ومن أجله كما نطلب كل البقية. واذا كان من جهة أخرى لا نستطيع في تصميماتنا أن نرقى دائما الى سبب جديد، وذلك مما يضيع به المرء في اللانهاية،

§ ٤ - العلم الاساسى - هذه التبعية من بعض الفنون لبعض الأخرى هي 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 سياتى.

§ ٥ - على أنه لا يهمل - أظن أن هذه الفكرة يجب أن تكون مرتبطة بما يليها لا بما يتقدمها، كما فعل مترجمون كثيرون حتى "أوسطراط" في شرحه. وان الشرح المنسوب الى "أندرونيغوس الرودمي" 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 نكون بحيث نقوم 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 الذي يخصص في البحث بادئ بدء عن الخير الأعلى ثم لإلزام 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 في هذه النقطة ، وكان مقتنعا منذ شبابه بأن الغرض الحقيقي للحياة الانسانية إنما هو الواجب والفضيلة قبل السعادة والثروة ، فان سلوكه بأكله بصير منتظما ، وبمعزل عن كثير من الخطايا . ومن غير أن يكون كاملا ومن غير أن يحقق الخير الاعلى - وهو محال على الانسان - فانه يشناق بلا اقتطاع الى الكمال ، ويبلغ منه ما تسمح به ملكاته . واني لا أعلن أرسطو أراد أن يقول غير ذلك ، وأرى هذا المبدأ ممدوحا نافعا معا اذا سلم نمط من النقد . واني لا أزعج على هذا أن يكون هذا هو أساس قانون الاخلاق ، ولكنى لا أعيب على الاطلاق هذا النمط الذي يمكن أن يأتى بالثمرات الطيبة . وربما يكون " كنت " قد ترك نفسه ينساق بمذهبه الخاص أكثر مما ينبغي . ولما لم يجد في المذاهب الاخرى « استقلال الارادة » بالغ في معاملتها بالقسوة .

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

§ ٨ - رسم بسيط - راجع ما يلى في أول الباب الخامس . يشعر المرء أن أرسطو ليس محدودا على ما تتناولته نظريته ، ولا على مذهبه الخاص . وإنه فيما يلى سيصير أسمى عليه من ذلك ، اذ يمتشي تواضعه الى ما يقرب من الظلم .

§ ٩ - نقطة أولى يظهر أنها بديهية ، وهي أن الخير يتبع العلم الأعلى بل العلم الأساسي أكثر من جميع العلوم . وهذا هو على التحقيق علم السياسة . § ١٠ - فإنه في الواقع هو الذي يعين ما هي العلوم الضرورية لحياة الممالك ، وما هي التي يجب على أهل الوطن أن يتعلموها ، وإلى أي حد ينبغي أن يعلموها . ويمكن أن ينبه فوق ذلك إلى أن العلوم الأعلى مكانة في الشرف هي تابعة للسياسة ، أعني العلم الحربي والعلم الإداري والبيان . § ١١ - ونظرا إلى أنه هو الذي يستخدم جميع العلوم العملية الأخرى ، وأنه هو الذي 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" في التنبهات القيمة التي أضافها إلى ترجمته . خطأ لا يمكن الدفاع عنه ، فإن السياسة تسير الممالك ، ولكنها ليست هي التي تصنع الأدب ، وليست هي المكلفة بأن تدرس هذه المسئلة الكبرى ، مسئلة الخير . بل الأمر على الضد ، فليست السياسة شيئا إذا كانت لا تتلقى مبادئها الأساسية من علم الأخلاق ، وإذا كانت لا تتجهد في اتباعه . وإن البراهين التي يأتي بها أرسطو ، ليضع السياسة فوق علم الأخلاق ويجعلها علم العمران الأساسي هي قليلة الجدوى . والحق هو أن علم السياسة يختص بالجمعيات في حين أن علم الأخلاق يختص بالفرد . ولكن الأمر هنا ليس بصدد العدد . ولما أن الجمعيات إنما تتكون من الأفراد ، فينبغي معرفة القاعدة المناسبة لكل منهم قبل كل شيء . . . والابقيت القواعد التي تنطبق على المجموع غير واضحة وغير كافية دائما . ولم يقع أفلاطون في الخطأ الذي وقع فيه هنا أرسطو وكثير غيره على أثره . بل درس الملكة والسياسة على نور علم الأخلاق .

§ ١٠ - فإنه في الواقع هو الذي يعين ... إلى أي حد ينبغي أن يعلموها - على هذا تكون السياسة هي التي قد تنظم علم الأخلاق بل تصنعه . وحينئذ يرجع بالأمر إلى ذلك المبدأ السفطائي الذي طالما حاربه أرسطو نفسه (راجع مايلي) وهو أن القانون لا الطبيعة هو الذي يكون ويحدد الخير والشر .

- العلم الحربي والعلم الإداري - من الغريب أن يوضع علم الاخلاق في صف العلم الحربي .

§ ١١ - ونظرا إلى أنه هو الذي يستخدم - هذا حق . ولكن إذا كانت السياسة تستخدم العلوم الأخرى العملية ، فإنها ليست هي الواضحة لها ، وأقل من ذلك وضعها لعلم الاخلاق .

الأخرى . وبالنتيجة يكون غرض السياسة هو الخير الحقيقي ، الخير الأعلى للانسان .
 § ١٢ - ومع ذلك فن المحقق أن الخير متمائل بالنسبة للفرد وبالنسبة للمملكة .
 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 بتمامها .

§ 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 الذي تستدعيه . ولكنه لا ينبغي أن يتعم الضبط في كل مؤلفات العقل
 بقدر سواء ، أكثر مما يتعم ذلك في كل مصنوعات اليد . فان الخير والعدل ،
 الموضوعين اللذين يدرسهما علم السياسة ، هما محل لآراء كثيرة التباين مترامية الأطراف

- يكون غرض السياسة هو الخير الحقيقي - تلك هي النتيجة المتطرفة وغير المسئلة لهذه النظرية . ولم يكن
 على أرسطو الا أن ينظر الى مشاهد الاشياء الانسانية ، ليقنع بأن السياسة تخفى غرضها أكثر مما يخفى
 الأفراد أغراضهم على ما هم عليه من ضعف ونقص .

§ ١٢ - الخير متمائل بالنسبة للفرد وبالنسبة للملكة - هنا يؤوب أرسطو الى الحق أكثر ، ولكن
 مع ذلك فإن عظم المملكة لا يزال يعبه . ولا يرى أن الفضيلة هي أكل في الفرد بكثير مما يمكن أن تكون
 أبدا في الجمعية الاحسن نظاما . وإن سقراط ليستطيع دائما أن يجحدى جميع الممالك أن تساربه 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 لمؤلفه في السياسة . وأنه يزعم أنه بالسياسة يكمل «فلسفة الأشياء
 الانسانية» كما يقول .

§ ١٤ - ان الخير والعدل 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 فهمه حتى فهمه هو أقل خلاقات من السياسة بكثير . وإن له
 عند كل ضمير مستنير طيب مبادئ لا ترزع عن .

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

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

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

§ ١٧ - أن يطلب من الخطيب استدلالات منتظمة الشكل - إذا كان البيان ليس له استدلالات مضبوطة ، فان 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 معا .

§ ١٨ - للانسان الحق دائماً في الحكم على مايعرفه ويكون فيه قاضياً طبيياً .
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 درساً جدياً . فانه ليس له
تجربة في شؤون الحياة . وبهذه الشؤون على التحقيق تشتغل السياسة وتستخرج
نظرياتها . ينبغي أن يزداد على هذا أن الشباب الذي لا يسمع إلا للشهواته يستمع
لأمثال هذه الدروس عبثاً وبلا أية فائدة ، مادام أن الغرض الذي يرمى اليه علم السياسة
ليس مجرد معرفة الأشياء ، بل هذا الغرض هو عملي قبل كل شيء .

§ ١٩ - حينما أقول الشباب أعني شباب العقل كما أعني شباب السن ، فانه
لا فرق البتة في هذا الصدد . لأن العيب الذي أنبه اليه لا يتعلق بالزمن الذي عاشه
الانسان ، بل هو يتعلق فقط بأن يعيش الانسان تحت سلطان الشهوة ، وأنه لا يترك
قيادته إلا لها جرياً وراء رغباته . بالنسبة للعقول من هذا النوع تكون معرفة الأشياء
عقيمة تماماً ، كما هي 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 كثيراً من درس السياسة .

§ ٢٠ - ولكن لتقتصر على هذه الأفكار الاولية في الحكم على أخلاق أولئك
الذين يريدون تعاطي هذا العلم ، وعلى الكيفية التي بها يتلقون دروسه ، وعلى الموضوع
الذي 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 - وبالذبح عينه من درس الأخلاق الذي يقتضى أكثر من ذلك
تلطيف الشهوات .

الباب الثاني

في أن الغرض الأسمى للإنسان باجتماع الناس هو السعادة - اختلاف الآراء في طبيعة السعادة ذاتها ، ولا يدرس في هذا الكتاب إلا أشهرها وأمرحها - تخالف الأنماط من جهات الصدور عن المبادئ أوالاتها .
 إليها - المرء يحكم عموما على السعادة بالعيشة التي يعيشها ، فالبحث عن اللذات كاف في نظار العالم ، وحب
 المحجد نصيب الطبايع الراقية وكذلك حب الفضيلة - عدم كفاية الفضيلة وحدها في تحقيق السعادة -
 احتقار 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 تبحث عنه السياسة ، وبالنتيجة الخير الأعلى الذي يمكننا أن نتبعه في جميع
 أعمال حياتنا . § ٢ - وإن اللفظ الذي يدل عليه مقبول تقريبا عند الناس
 جميعا . فالعالمى كالناس المستنيرين 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 تبحث 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
 المملكة . 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 المملكة
 والفرد . وهذه المزاعم لم تكن كلها باطلة ، بل إنها قد ساعدت كثيرا على جميع عجائب الوطنية القديمة . ومن
 هذه الجهة نستحق كل احترامنا .

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

§ ٣ - لكن انقسام الآراء انما هو وارد على طبيعة السعادة وأصلها . وعلى هذه النقطة ، العامى بعيد جدا 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 موضعا 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 مدركا جهله ، فإنه يقتصر على الإعجاب بمن يتكلمون على السعادة بكلمات مجوّفة ، ويعملون منها صورة أعلى من الذى يتصوّرها هو . § ٥ - ولقد ظن أحيانا أن 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 المادة قد يكون تعباً لافائدة فيه ، وإنما لتقتصر على أكثرها انتشارا ، أعنى الآراء التى يظهر أن لها قسطا من الحق والوجاهة .

§ ٧ - على أنه لا يغيب عن نظرنا أن هناك فرقا عظيما 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 إبهام فى التعبير يمكن أن يفضى الى مثل هذا الخلط . ولكن أرسطو فى الواقع بعيد عن أستاذه ، ويفلو فى أهمية السعادة .

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

§ 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 تماما 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 كالشأن 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 بالاضافة اليها وإما بصفة مطلقة . ربما يلزمنا أن نبتدىء بالتى هى مشهورة بالنسبة اليها . ومن أجل ذلك كانت الأخلاق والإحساسات الطيبة هى التمهيد الضرورى لأىِّ كان يريد أن يدرس دراسة متجة مبادئ الفضيلة والعدل ، وبالجملة مبادئ السياسة .

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

الذى يصعد الى المبدأ ، وعلى هذا النمط الآخر الذى بصدوره عن الفروض البسيطة التى يتخذها مبادئ يعجل 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 يعرفنا الحس إياها ، والأكثر شهرة فى ذاتها أو على الاطلاق هى الأشياء البديهية عند العقل ، وهى الأبعد عن الحساسة .

— مبادئ السياسة — كان المنتظر أن يقول بالأولى "مبادئ علم الأخلاق" . ولكن أرسطو ما زال مفتخيا نظريته .

§ ٩ — المبدأ الحق فى كل شىء انما هو الواقع — الواقع ليس المبدأ الحق بل هو النقطة التى يتبدأ السير منها . ومن الغريب أن مؤلف الميتافيزيقا (ماوراء الطبيعة) يذهب الى حد أن يدر استقصاء العلال تقريبا .

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

"الأحسن أن يقود الانسان نفسه بنفسه ، بأن يعلم ماذا

يفعل للوصول الى الغرض الذى يبغيه ، وحسن أيضا أن

يتبع رأيا حكيمًا لغيره ، ولكن عدم القدرة على التفكير وعدم

الاستماع لأحد ، ذلك فعل الأخرق الذى يتركه كل أحد"

§ ١٠ - لكن لنترجع الى النقطة التى حدنا عنها .

ليس على رأينا خطأ تاما أن يتخذ الانسان 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 . أولها هذه العيشة التى تكلمنا عليها آنفا ، ثم العيشة السياسية أو العمومية ،

وأخيرا العيشة التأملية والعقلية .

§ ١١ - وإن أكثر الناس على ما يظهر هم 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" ر ٣٩٣ طبعة "هينسيوس" . البيت الثانى الذى

رواه هنا أرسطو ليس من شعر "هيزيود" على ما يظهر ، وإن كان قد قرأه "هينسيوس" فى طبعته ، إلا أنه

نبه على أنه مشكوك فيه . والظاهر أن التحريف والدخيل قدم جدا مادام يصعد على الأقل الى زمن أرسطو .

§ ١٠ - التى حدنا عنها - أحس أرسطو نفسه بالاستطراد الذى استطرده .

- خطأ تاما - هذا يمكن أن يكون خطأ تاما ولكنه خطأ طبيعى . وإن هذه المعانى بعينها قد حصلت

فى الأدب الى أويديم الكتاب الأول الباب الرابع .

§ ١١ - إن أكثر الناس - تنبيه أرسطو هذا يمكن أن يكون فى زمننا أقل صدق منه فى زمنه . ولكن

هو أن العدد الأكبر من أولئك الذين لهم السلطان لا ينتفعون به إلا في أن يسلموا أنفسهم الى الإفراطات الجديرة "بساردانا 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 هى شىء أكثر سطحية وأقل متانة من تلك التى يزعم البحث عنها هنا . فان المجد والتشريف يظهر أنها ملك لأولئك الذين يوزعونها أكثر من أن تكون للذى يتقبلها . فى حين أن الخير كما نعلنه هو شىء شخصى محض ، ولا يمكن إلا بغاية الصعوبة نزعهُ عن الرجل الذى هو حاصل عليه . أزيد على هذا أن الانسان فى الغالب لا يظهر عليه أنه يطلب المجد الا ليتثبت هو نفسه من "المعنى" الذى يتخذهُ من فضيلته الخاصة . يبنى الانسان أن يحوز إكرام الناس العقلاء والملاّ الذى هو معروف فيه ، لأنه يراه الجزاء الوافى للأهلية التى يقدرها لنفسه .

§ ١٣ - أستنتج من هذا أن الفضيلة حتى فى أعين الناس الذين يأخذون بهذه الأسباب لها المنزلة الرفيعة على المجد الذى يسعون اليه . وحينئذ يمكن الاعتقاد بسهولة أن الفضيلة هى بالأولى الغاية الحقّة للانسان لا الحياة السياسية . ذير أن الفضيلة نفسها هى بالبدهى ناقصة جدًا متى كانت منفردة ، لأنه ليس محالاً أن حياة المرء المليء بالفضيلة لا تكون إلا نومًا طويلًا وعطلة من العمل مستمرة . بل قد يمكن أيضا أن يقاسى انسان كهذا أوجع الآلام وأكبر المصائب . فلا يمكن

لسوء الحظ لا يزال أكثر مما ترعب فيه الفلسفة . فان موضوع الفلسفة وظفرها هو أن يقل تدريجيا عدد هؤلاء الخلائق غير المهديين .

- ساردانا پال - لاشك فى أن "شيشيرون" كان تحت نظاره هذه الفقرة (تيسكولانس كة، مرة ٣٥ ص ١٩١)

§ ١٣ - مليء بالفضيلة - من الصعب أن يتصور ماذا تكون فضيلة الانسان المنزق فى النوم وعدم الفعل .

البتة 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 الذى أفضنا الكلام عليه في موسوعاتنا .

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

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

- قضية شخصية محضة - ر . حد القضية الشخصية في الطويبقا أو البرهان . الكتاب الأول الباب الثاني

ف ٥ و ٦ ان القضية النظرية هي دائماً على شيء من الإشكال ان لم تكن على شيء من الباطل .

- في موسوعاتنا - قلت «موسوعاتنا» لأنى لم أستطع ترجمتها بالضبط . ولستنا نعرف على التحقيق ماهى موسوعات أرسطو هذه . وقد ذكرها «ديوجين» اللايرى في فهرسه وهي مؤلفة من كتابين . (الكتاب الخامس الباب الأول ص ١١٧ طبعه ديدو) . وربما يظهر من أقوال المفسرين أن هذه المؤلفات كانت مجموعة موضوعات مختلفة . وقد أعطى «أوسطراط» ايضاحاً آخر، فعلى رأيه أن اسم «أنسليك» قد أطلق على أشعار لأرسطو كانت تبتدى وتنتهى بطريقة واحدة . وقد افرد «أوسطراط» بهذه الرواية .

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

§ ١٥ - الثروة ليست هي الخير - يمكن أن يرى في الكتاب الأول من السياسة في الباب الثالث

والرابع ممان مماثلة تماماً، 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 عدّة علوم للخير - في أن الخير والخير يشتمان - الفيثاغورثيون أو "إسفنسييف" - 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 ننتقد حتى آراءنا الخاصة ، خصوصا ما دمت أدعي أنني فيلسوف . وعلى هذا فبين الصداقة وبين الحق ، اللذين هما كلاهما عزيزان 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 وإنها لفكرة جميلة . ولقد استعارها أرسطو من أستاذه نفسه ، لأن أفلاطون وهو يمتدح من انتقاده "هوميروس" يقول : "يجب على المرء أن يرعى الحق أكثر من رعايته رجلا" (الجمهورية الكتاب العاشر ص ٢٣٥ رجمة كوزان) . ويفتكر المسبو "كوزان" أن هذه هي أصل جملة أرسطو . وقد نبه "كاميزاريوس" هذا التنبيه بعينه .

§ ٢ - إن الذين أدخلوا هذا الرأي لم يفعلوا ولم يقبلوا «مثلا» للأشياء التي كانوا يميزون فيها رتبة للسابقة واللاحقة، تقول إلماعا : إن هذا هو الذي كان يمنعهم من أن يفترضوا «مثلا» للأعداد . فالخير مقول على السواء في مقولة الجوهر ، وفي مقولة الكيف ، وفي مقولة الاضافة . ولكن ما هو في ذاته أعنى 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 .

§ ٣ - 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 المتظم . والأمر كذلك بالنسبة لبقية المقولات . حينئذ بالبداهة الخير ليس ضربا من العام المشترك لجميعها . إنه ليس واحدا ، لأنه إن يكنه ، فإنه لا يوجد في كل المقولات ، بل يكون في واحد فقط .

§ ٢ - إن الذين أدخلوا هذا الرأي - الرد الاول : على حسب أفلاطون نفسه لا توجد مثل الأشياء التي هي تابعة بعضها لبعض مثل سابقة ولاحقة . و إذن 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 مفندة إياه .

§ ٣ - نضيف الى هذا - الرد الثاني : الخير ليس واحدا ما دام أنه موزع ومختلف في المقولات المختلفة .

§ ٤ - وفوق ذلك أيضا فانه ما دام أنه لا يوجد إلا علم واحد للأشياء التي تدرج 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 الجباز 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 بأسرها . ومهما يقل أرسطو في ذلك ، فان هذا التعبير « في ذاته » ليس عبثا بقدر ما يتصوره . فانه يدل على العام الذي حاول أرسطو نفسه أن يضع له نظرية ، وهو في مذهب أفلاطون له مركز كبير ، بل هو أسامى فيه . إن أرسطو لا يرى أن الإنسان في ذاته والإنسان هما شيء واحد بعينه . غير أن تعبير أفلاطون هو أكثر ضجبا ، وكان يلزم أن يعترف له بالنفصل 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 لترك مناقشة هذه النقطة الأخيرة التي ستجد موضعها في محل آخر . يظهر أنه يمكن أن يُعترض على هذا التفيد 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 تُبنى 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 . المدة هي عنصر معتبر في مسألة الخير، وإن أرسطو نفسه قد اعتد به في صدد العودة 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 خاصا بفلسفة "سفيسرزيف" و "زينوقراط" . على أنه ربما كان هذا التعبير : "هذه النقطة الأخيرة" لا تتعلق إلا بأبدية الخير، ولكن حينئذ لا يستطيع القول في أي مكان بالضبط تكلم عنه أرسطو إن لم يكن في الكتاب الثاني عشر من الميتافيزيقا . وإن "أوسطراط" ليعطى لهذه الفقرة المعنى الأول أي المعنى الذي اعتمده في ترجمتي .

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

تنتج 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 بالبديهى 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 بيّنة ومندرجة تحت مثال واحد .

§ ١٠ - ولكن بديا ما هي بالضبط الخيرات التي يجب الاعتراف بأنها خيرات في ذاتها ؟ هل هي الخيرات التي تُبتغى أيضا ولو كانت منعزلة مثل افكر ورأى ، أم هل هي أيضا اللذات الفلانية أو التشاريف الفلانية على الخصوص ؟ هي تلك الأشياء التي يمكن أن تبتغى أيضا لأجل شيء ما آخر سواها، ولكننا مع ذلك يمكن أن تعتبر خيرات في ذاتها . أم هل لا ينبغي أن يعترف مطلقا بخير إلا للمثال 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 - تقسيم الخيرات هذا يشابه التقسيم الذي أجراه أرسطو فيما سبق على الافعال ، الباب الأول 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 رُدَّ الى ذاته وحدها ، واذا فصل عن كل الخيرات الخاصة من قبيل تلك التي عينت آنفا .

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

يلزم أن يكون حدّ الخير بصراحة في كل هذه الأحوال المختلفة هو بعينه حدّ البياض الذي هو واحد بعينه بالنسبة للتلعج والإسفيداج . وإذن بالنسبة للتشاريف والفكرة واللذات تكون الحدود أغيارا 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 .

§ ١٢ - ولكن كيف تسمى هذه الأشياء كلها خيرات ؟ إنها ليست على الحقيقة من هذه المتفقة أسماؤها (المشتركة) وهذه المبهمة التي تخلقها المصادفة . فهل هي مندرجة تحت تسمية واحدة ، لأنها صادرة جميعها من مصدر واحد ، أو لأنها ترمى 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 يسند إلى أشياء بهذه

- تكون الحدود أغيارا - 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 ، فإن حدّها من جهة كونها خيرات عام لها ، وبالنتيجة 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 ثمَّ 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 المنفعة الكبرى أن يُعرف الخير في علاقته مع الخيرات التي يستطيع الانسان تحصيلها وتعاطيها ، لأننا والخير معروف على هذا النحو، وصالح لأن يكون لنا ضرابا 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 اعترافى بأن هذا الرأى على شىء من الوجاهة عظيم يجب علىّ 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 اقتراض أن جميع أرباب الخبرة والفنيين ينكرون مساعدا قويا كهذا ولا يبحثون عنه البتة .

§ ١٤ - من المنفعة الكبرى - لم يكن لأفلاطون غرض آخر في نظرية « المُثل » ، 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 تلهيه ينكر فكرته تماما على هذا النحو . -
- صالح لأن يكون لنا ضرابا من النموذج - مقارنة مشابهة للقارة التي استخدمها أرسطوفيا سبق في الباب الأول في الفقرة السابعة .

§ ١٥ - ترمى إلى خير تطلبه - ذلك لأن العلوم لكل منها خير خاص يطلبه ، فلا ينبغي لها أن تشتغل بالخير على وجه العموم . وقد يكون غريبا وخطرا أن الطلب عوضا عن أن يشتغل بإيتاء الصحة ، يذهب فيحقق

§ ١٦ - وليس أسهل من أن يُرى 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 أكررتنا 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 الأخلاقي ، وهذا العلم ليس غير نافع على الظاهر في نظر أرسطو مادام أنه قد أنشأ سفراً لعلم الاخلاق ، والطبيب يؤدي وظيفته أحسن كلما كان فيلسوفاً أكثر . أى أن المعرفة العامة للخير تنفعه تماماً في أن يحسن تحقيق الخير الخاص الذي يسعى اليه .

§ ١٦ - أحسن طبيب - يظهر أن مثل "أبقراط" كان يجب أن ينبه أرسطو الى أن التصور الذي تصوره هنا ليس حقاً تماماً - الحائك . البناء ... الطبيب ... ليس صحيحاً تماماً أنت يعزل الفن عن الانسان . فان الخلق الشخصي للفن ، له دائماً تأثير كبير في كيفية فهمه وتفيذه .

وقد رأى "غرف" أن أرسطو في جداله في نظرية "المثل" لافلاطون كان دقيقاً غير واضح . وإن هذا التعيب حق ، ولكن "غرف" ذهب أبعد مما ينبغي ، اذ ظن أن دقة عبقرى 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 الإنسان، فهي مستقلة وكاملة - السعادة لا تفهم حق الفهم إلا بمعرفة العمل الخاص للإنسان، وهذا العمل هو فاعلية النفس المسيرة بالفضيلة

§ ١ - لنعد مرة أخرى إلى الخير الذى نبحث عنه ولننظر ماذا يمكن أن يكون: بدأً الخير 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؟ فى الطب مثلاً هو الصحة، وفى فن الحركات العسكرية هو الظفر، وهو البيت فى فن العمارة، وهو غرض آخرى فى فن آخر. لكن فى كل فعل، وفى كل تصميم أدبى، الخير هو الغاية نفسها التى تُبتغى. ودائماً من أجل تلك الغاية يفعل الإنسان باستمرار كل الباقى. وبنتيجة بينة إذا كان يوجد لكل ما يمكن للإنسان أن يفعله على العموم غاية عامة إليها يُتجه كل أفعاله، فهذه الغاية الوحيدة هي الخير كما يستطيع الإنسان أن يتعاطاه. وإذا كان يوجد عدّة غايات من هذا القبيل، فتكون إذن هي الخير.

- الباب الرابع - الأدب الكبير الكتاب الأول الباب الرابع. والأدب الى أويديم. الكتاب الأول الباب الرابع والكتاب الثانى الباب الرابع.

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

- فى كل فعل... فى كل تصميم أدبى - هذه هي بعينها الكلمات التى استعملها أرسطو فى أول هذا المؤلف (ر. الباب الأول ف ١). وأنه يذكر هو نفسه فى 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 يلزمنا أن نجتهد في إيضاح هذا أيضا بأزيد مما كان .

§ ٣ - كما أنه توجد غايات متعددة على ما يظهر لي ، وأنتا نستطيع أن نبنى بعضها من أجل الأخرى ، كالثروة مثلا والموسيقى وفق الناي وعلى العموم جميع هذه الغايات التي يمكن أن تسمى آلات ، فمن 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 - فعلى 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 عدة مرات ، وسيبهر عنه عدة مرات أيضا . ولقد كان يجب عليه أن يعبر بأكثر صراحة . فان الحياة لا يمكن أن يكون لها إلا غرض واحد . فترك الناس يظنون أنه يمكن أن يكون لها عدة 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 تعار هذه الفقرة أكثر مما ينبغي من الالتفات .

الضد متى نحن نطلب التشاريف واللذة والعلم والفضيلة على أى شكل كان ، فاننا نبنى 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 يبنى السعادة ، لا من أجل هذه المزايا ، ولا بوجه عام من أجل أى شىء كان سواها .

٦ § — على أن هذه النتيجة التى وصلنا إليها آنفا يظهر انها تنتج 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 لانعنى 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 الترامه ،

لاشك 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 أرقى من السعادة . ولكي نغذ لفة أرسطو نقول : انه أكثر نهائية وأكمل منها . اذا أريد جعل السعادة والخير متحدين ، فلا تكون المسئلة إذن إلا مسئلة ألفاظ . ومع ذلك يلزم الأخذ باللفظ الأصبط والتكلم دائما على الخير لا على السعادة حتى يتق كل إبهام . على أن السعادة كما يحدها أرسطو هنا تكاد لا تكون أقل إبهاما من "مثال" الخير الذى طالما انتقده على أفلاطون .

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

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

ب ١ ف ٩ ترجمتى الطبعة الثانية .

لأنه اذا امتدت هذه العلاقات لتتناول الأصول أولا، ثم الفروع من كل الدرجات، ثم أصدقاء الأصدقاء، فذلك رفع للأشياء الى اللانهاية . ولكننا سنفحص مرة أخرى هذه المسائل . والآن فان ما نعى بالاستقلال هو هذا الذى، مأخوذا على انفراده، 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، فمن البين 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 النظير . مادام أن خيرا أكثر هو دائما مرغوب فيه أكثر من خيرا أقل . على هذا فالسعادة هي إذن على التحقيق شيء نهائى كامل مكتف بنفسه مادام أنه غاية جميع الأعمال الممكنة للانسان .

§ ٩ - لكن ربما مع موافقتنا على أن السعادة هي بلا معارضة أكبر الخيرات، الخير الأعلى، يمكن أن يرغب 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 . أضن 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 ر . ما يلى 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 نيه على ذلك المسيو "زل" 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 ر . ما سبق ب ١ ف ١

§ ١٠ - ان آكد وسيلة للحصول على هذا الأصل التام انما هو العلم بما هو العمل الخاص للانسان . حينئذ كما أنه بالنسبة للموسيقى ولصوّر التماثيل ولكل فنى ، وبالجملة بالنسبة لكل أولئك الذين ينتجون عملا ما ويعملون بأى وجه كان ، يظهر أن الخير والجمال هما في الصنعة الخاصة التي يتمونها . كذلك - على ما يظهر - الانسان يجب أن يجد الخير في عمله الخاص اذا كان ثمة مع ذلك عمل خاص يجب على الانسان أن يتمه . § ١١ - ولكن اذا كان البناء والمختراط الخ لهم صنعة خاصة وأفعال خصوصية ، أفلا يكون للانسان من العمل شيء ؟ 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 يبحث هنا إلا عن هذا الذى هو خاص بالانسان دون سواه ، فيلزم حينئذ 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 الغرض ، ولكن أرسلوا لم يستعملها بخرج .

- اذا كان ثمة مع ذلك - شك غير مفيد ، ويمكن إساءة تأويله . وما كان يلزم إثارته ما دام أنه سينبئ فيما يلى .

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

§ ١٣ - تبقى إذن حياة العمل للكائن الموصوف بالعقل . ولكنه يمكن فوق ذلك التمييز في هذا الكائن بين الجزء الذي لا يزيد على أن يطيع 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 يحمله 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 وظيفة الكائن الفلاني ، فاننا نعني أنها أيضا وظيفة هذا الكائن الراقى ، كما أن عمل الموسيقى يشبهه 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 يطيع العقل - كل هذه التقاسيم مستعارة من أفلاطون ، وإنها صحيحة تماما .

- على الخصوص من الخاصة في الفعل - وليس بالقوة فقط ، أى أن الخاصة باعتبار أنها تفعل الآن ، وليس فقط باعتبار أنها تستطيع أن تفعل ، أى باعتبار نظري بمجرد .

§ 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 ، وانه لا يزال أشد عموما ر . السياسة ك ١ ب ٢ ف ١٠ من طبعي الثانية . وهذا هو الذى يجعل جميع الأبحاث التي أجريت على المتوحشين أو على الحيوانات لتفسير الطبع الانساني هي غير مفيدة بل هزوا .

للانسان 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 الانسان الراقى تتم حسنا وبانتظام . § ١٥ - لكن الخير والكمال في كل شيء يختلف تبعا للفضيلة الخاصة بهذا الشيء ، وبالنتيجة الخير الخاص بالانسان هو فاعلية النفس التي تسيرها الفضيلة ، فاذا كان يوجد عدة فضائل فالفاعلية المسيرة بأرفعهن وأكملهن . § ١٦ - زد على هذا أيضا أن هذه الشروط يجب أن تحقق طوال حياة تامة بأسرها . لأن حَظَّافة 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 الانسان سعيدا محظوظا .

§ ١٥ - فاعلية النفس التي تسيرها الفضيلة - هذا التعريف محل للاعجاب . ولكن العقل والفضيلة يقودان بدياً الى الواجب ، وثانويًا الى السعادة . وهذه النظريات مذكورة في السياسة لك ٤ ب ١٢ ف ٣ و ٤ ص ٢٣٩ و ٢٤٠ من طبعتي الثانية .

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

الباب الخامس

في أن رسم السعادة هذا ناقص نقصا لامناص منه - الزمان يتم هذه النظريات - لا ينبغي أن يلتبس 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 . فمتى 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 النقائص 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 يُطلب في كل حالة إلا ضبط مناسب للعادة التي تُدرس فيها ، بل ينبغي أن يدعى المرء الى عدم تحصيله إلا بالقدر

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

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

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

« تفنيد السفسطائيين » 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 يبحث البناء والمهندس بغاية الصعوبة عن الخط المستقيم . فأحدهما لايهمه منه إلا بمقدار ما ينفع في الصناعة التي يزاوها . والآخريدرسه 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 نبغى الصعود إلى العلة في جميع الأشياء على السواء . فإنه في كثير من الأحوال يكفي أن يبين بجلاء وجود الشيء ، كما يفعل بالنسبة للمبادئ ، 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 « تنفيذ

الفسطاطيين » ب ٤ ف ٣٤ ص ٤٣٤ من ترجمتي . السياسة ك ٨ ب ٣ ف ٢ ص ٤٠٨ من ترجمتي
الطبعة 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 الفاعلة حتماً - الفاعلة التي تسيرها الفضيلة هي الشرط الأعلى لسعادة الانسان ، ومع ذلك فإن الخيرات الخارجية تتم السعادة أيضا ، فهي توابع ضرورية لها على ما يظهر .

§ ١ - لأجل فهم المبدأ المقتر 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 الاستنارة بالاعتداد بالمحمولات التي تُحمل عليها السعادة في العادة ، لأن الحقائق الواقعية هي دائماً 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 أوديم ، الكتاب الأول الباب السادس والسابع .

§ ١ - بالاعتداد بالمحمولات - لقد آثرت هذا المعنى وان لم يكن بالضبط هو الذي اختاره المفسرون على العموم . وان تعبير المتن هو غير محدد بالمرّة ، ولما كان في وسعي 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 يعزوه بالجزء لا بالكل ما سبيل في هذا الباب ، وان ترجمتي فلفحة مترددة كعبارة المتن .

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

فان تعريفنا يسند الى النفس الخواص والأفعال التي تسيروها النفس وحدها .
ويمكننا أن نقول : إن هذا الحد جيد مادام أنه مطابق لذلك الرأي القديم جداً
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 حالاً في خيارات النفس وليس في الخيارات الخارجية .
§ ٤ - وإن ما يؤيد حدنا هو أن الانسان السعيد يلبس عادة بالانسان الذي
يسير سيرة حسنة ويفلح ، 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 مجرداً من اللذة . ومنهم آخرون
يريدون أن يدخلوا في هذه الدائرة - التي قد بلغت من السعة هذا المبلغ - وفرة
الخيارات الخارجية .

الخاص ، ففي أدب أويديم ، الخيارات مقسمة الى نوعين فقط : خيارات في النفس ، وخيارات خارجة عن
النفس . الأدب الى أويديم ك ٢ ب ١ وهذا التقسيم الأخير أكثر موافقة لتقسيم أفلاطون .

§ ٣ - لقد قلنا - ر . ما سبق ك ٤ ف ١٤

- الغرض حالاً في خيارات النفس - هذا هو المبدأ الحقيقي . ولكن أرسطو لم يلتزمه دائماً . وذلك لأنه
يخلط السعادة بفرض الحياة نفسه الذي جعله غالباً يميل الى الخيارات 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 والآخرين على السواء لم يقعوا 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 يفعل ، 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 دائماً . وهو الذي
أفاده شخصياً بعد ذلك ، إذ تعرض " لبيتر " الى تركيته 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

ف ١٤

§ ٨ - في حيازة أو في استعمال - هذا تمييز عميق نفرد به أرسطو . وإنه أحد الأصول الرئيسية عنده
للتأثير بقا . وهو أثر من فصل بوضوح بين القوة وبين الفعل ، أعني بين الممكن وبين الواقع .
- كالحال في الألعاب الأولمبية - مقارنة حسنة جميلة وفكر صحيح جدا مما ر . الأدب الى أويديم

ك ٢ ب ١ ف ١١

إنه لا يأخذه إلا المتنافسون الذين يشتركون في المنازلة . فبينهم فقط يكون الظافر . كذلك أولئك الذين يسرون سيرة صالحة هم الذين يستطيعون أن يتطلعوا في الحياة الى المجد والى السعادة . § ٩ - على أن عيشة الناس الذين يحسنون العمل هي بذاتها مليئة بالمحاسن . أن يكون الانسان مسرورا ، تلك ظاهرة تتعلق بالروح على جهة الاختصاص . وإن الشيء يكون ذا محاسن في نظرنا حينما يمكن أن يقال عليه : إننا نحبه . فالحصان مثلا يسر من يحب الخيل ، والمسرح يسر الذي يحب المسارح ، كذلك الأشياء العادلة تسر الذي يحب العدل ، وعلى وجه أعم ، الأفعال الفاضلة تسر من يحب الفضيلة . § ١٠ - اذا كانت لذات العاى هي متباينة ومتضادة فيما بينها ، فذلك لأنها ليست بطبعها لذات حقة . إن النفوس الصالحة التي تحب الجميل لانتذوق إلا اللذات التي هي بطبعها 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 الى اللذة تأتي فتتضم اليها كنوع من الملحق أو التتمة ، 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 المملوء بالمحاسن لمن يشعر به هو الخسر الأعلى . إنه مكتف بذاته ولا حاجة به الى متم خارجي .

§ ١١ - لا حاجة بها أصلا - هذا بعض نظرية أفلاطون ، وهذا هو كل الرواقية في علم الأخلاق . وإن أرسطو ليظهر في هذا المقام شدة ليست عادية عنده ، وإني لأبعد ما أكون عن لومه عليها . وهذا يدفع انتقاد "بروكر" وبعض الآخرين .

فاضلا، كما أنه لا يمكن أن يسمى عادلا ذلك الذي لا يسره أن يقيم العدل، ولا يستخيا ذلك الذي لا يسره أن يباشر أفعال 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 ينبغى كما قلنا . § ١٣ - وعلى هذا اذن تكون السعادة هي أحسن ما يكون، وأجمل ما يكون، وألذ ما يكون، في آن واحد، لأنه لا ينبغى 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، ومجموع هذه الأفعال، أو على الأقل الفعل الوحيد الذي هو الأحسن والأكمل من بين جميع الأخر، هذا هو ما نسميه السعادة .

§ ١٢ - اللذات الحقة للانسان - كان يمكنه أن يضيف الى ذلك "وظيفته الحقه" 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 ينبغى أن يفصل شيء من كل ذلك - ربما يكون إدماج (كل ذلك) خطأ أيضا، لأن هذا الإدماج يؤدي ضرورة تقريبا الى الخطأ الآتى الذي يعطى أهمية أكثر من اللازم للتغيرات الخارجية .
- العدل أجمل ما يكون - هذه الأبيات استشهد بها أيضا في أول الأدب الى أو يديم 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 الحلقة على تشوه كربه، أو كان ردىء المولد، أو كان فريدا وغيرذى 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 تلتبس السعادة بالفضيلة عند آخرين .

§ ١٤ - لا يستطيع أن تستغنى عن الخيرات الخارجية - هذا حق بالنسبة للسعادة على المعنى العامى لهذه الكلمة، وليس كذلك بالنسبة للفضيلة . ولم يكن مثل عبدة سقراط يبيد، فانه بدون أى خير من الخيرات الخارجية كان فى الواقع أسعد الناس وأفضلهم فى آن واحد .

- كما نبهنا الى ذلك - يظهر على صدق هذا أن أرسطو أبد آخرا رأيا مضادا بالمرة .

- من المحال - هذا غلط فى التعبير صححه أرسطو فى 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 العامى . أما الفكرة فلا شك فى أنها ليست باطلة . والسعادة هى فى الواقع تقتضى كل هذه الشروط، أنه لا ينبغى أن يجعل منها الغرض 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، والتناقض ظاهر ويمكن اعتباره خطيرا .

الباب السابع

السعادة ليست معلولة للصادفة، بل هي هبة من الله ونتيجة لمجهوداتنا - 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 ومعرضا الى نجات الجسد - هل يشعر الانسان بالخيرات وبالشرور بعد الموت؟

§ ١ - ذلك هو أيضا ما جعلهم يتساءلون عما اذا كان ممكنا تعليم الانسان أن يكون سعيدا، وأن يكسب السعادة بعادات 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 لديهم . 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 . ولكننى أقول : إنه اذا كانت السعادة لم يقصر أمرها على أنها مرسله اليها من لدن الآلهة، واذا كنا

- الباب السابع - ليس له مقابل في الأدب الكبير، وأما في الأدب الى أويديم فهو ك ١ ب ١ و ٢
§ ١ - يتساءلون - أرسطو يعنى أفلاطون 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 بعينه . فاذا كان يمكن تعليم الفضيلة، فانه يمكن تعليم السعادة وإياها في آن واحد . واني لا أدري لماذا يجمد « غرف » هذا البحث غير مفيد . يظهر لنا أنه على ضد ذلك عمل 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 الذى ذكر فيه أرسطو هذه المسئلة إن كان قد عالجها . ولم يزد « أسطراط » على أن قال إن المقصود هو اللاهوت 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 وغرضها هما بالبدیهی شیء نفیس قدسی ونعیم حقیقی . § ٤ - أضيف الى هذا أن السعادة هي بوجه ما ممكنة المنال لنا جميعا ، لأن من الممكن لكل انسان أن يصل الى السعادة بدراسة ما وبعنايات 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 في الواقع يمكن للانسان أن يصير سعيدا ما دام أن الأشياء التي نتبع قوانين الطبيعة هي دائما بالطبع أجمل 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 وأجمل ما يكون هو مسلم للاتفاق . § ٧ - ان حل النظرية التي نضعها هنا يظهر بكل جلاء من التعريف نفسه الذي أعطيناه للسعادة . قلنا إن السعادة هي فاعلية ما للنفس مطابقة للفضيلة . وأما عن الخيرات الأخرى فانها إما أن توجد بالضرورة

§ ٤ - أن السعادة هي ... ممكنة المنال لنا جميعا - فكرة حقة ومعزّية معا . وإن مشهد الحياة لينبتنا قدر الكفاية ، وليس ثمة وضع لا نجد 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 طبعنا وأهليه ، والى فضل الله الذي أراد أن يعطينا اياها . - التي نتبع قوانين الطبيعة - هذا هو التفاؤل الحقيق ، وهذا المبدأ هو الذي أكثر أرسطو من استعماله في علم الطبيعة . وإنه ليس كله له ، بل إن أملاطون قد طبقه بطريقة أرق من ذلك في المسائل الأخلاقية بجمله « المثال » (المعقول الكل) للخير هو أرق جميع « المثل » (المعقولات الكلية) وأوسعها .

§ ٧ - قلنا - فإمر ب ٤ ف ١٤

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 مازالت 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 خصص لها موضوعا على هذا القدر من العلو . وان مشاهدة الحكومات التي كان يعرفها ، والتي أجاد وصفها كان يمكن أن تثبت له خطأه . 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 يبين كيف أن هذه المجهودات التي تبذلها السياسة عاجزة . وليس معنى ذلك أن السياسة لا يمكن أن تسير النفوس بوجه ما وترقيها وتقويتها . ولكنها ليست هي التي تكونها 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 بعناية 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 . وإنها 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 الحماسية، ولا أحد يستطيع أن يسمى سعيدا رجلا تقلب 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 وورقي النهاية . § ١٣ - ولكن اذا لم يقبل هذه النظرية، أفلا يكون إذن الانسان سعيدا إلا بعد أن يموت . أليس ذلك سخافة بدنة خصوصا متى تقرّر - كما يقول - أن السعادة هي استعمال ما للفاعلية .

- وشرط حياة كملت تماما - لم يتكلم أرسطو فيما مضى على هذا الشرط الثاني، وحسنا فعل، لأنه ليس ضروريا أبدا للسعادة، ويمكن أن توجه له هنا المعارضة التي وجهها هو نفسه آقا الى أفلاطون . راجع ب ٣ ف ٦ فان المدة لا تعمل شيئا في أمر السعادة الا في انها قد أقامت زمانا أطول . ويمكن مع ذلك مراجعة هذه النظرية المكززة في الأدب الكبير ك ١ ف ٤ وفي الأدب الى أويديم ك ١ ب ١ § ١١ - في القصائد الحماسية . وفي بعض النسخ المخطوطة : "في القصائد الطروادية أى القصائد المتعلقة بطروادة" . ولا فرق في اللغة اليونانية بين الروايتين 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 مذكورة أيضا في الأدب الى أويديم ك ٢ ب ١ ف ١٠ ولقد ذكر "هيرودوت" على طولها محاوره "سولون" و "فريزوس" و "كابو" الباب الثلاثون وما يليه ص ٩ وما بعدها من طبعة "ديدو" وان أرسطو يستعير من "هيرودوت" 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 سيحدّد هو نفسه بهذه الحدود فاعده 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 بمعزل 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 وذرائعنا.

§ 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 آبائهم 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 يُفترض أن لا شيء مما يمس الأبناء لا يمكن ولا لحظة واحدة أن يصعد الى آبائهم.

§ 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 - إنما هو أرسطو الذي يسند هذه الفكرة الى "سولون" لأن حكمته لا تذهب الى هذا الحد.

§ ١٦ - ليس أقل استحالة - أرسطو يترك المسألة محلا للتردد. والواقع أنه يكون من الصعب حلها تماما. راجع فيما يلي 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 الحققة . وليس شئ . أكد في الحياة الانسانية من الفضيلة - التمييز بين حوادث حياتنا من جهة كونها كثيرة الأهمية أو قليلتها - ان المحن تقوى الفضيلة وتزيدها ، فان امرأ الخير لا يكون بائسا البتة . بشاشة الحكيم وثبات خلقه - ضرورة الخيرات الخارجية الى حد معين .

§ ١ - لنعد الى المسئلة الأولى التي كنا وضعناها لأنفسنا فيما سبق . فانها يمكن بسهولة جدا أن تساعد على حل هذه التي نضعها الآن .

§ ٢ - اذا كان يلزم دائما الانتظار ورقبي النهاية ، واذا كان هنالك فقط استطاع إعلان سعادة الناس ، لأنهم 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 باطلة أن يقال إنه لا يراد البتة إعلان كون الناس سعداء ما داموا أحياء خشية تبدل الحال الذي يجوز أن يطرأ ، وأن يدعى أن الفكرة التي يتخذونها من السعادة تمثلها أمامنا كشيء ثابت لا يتغير بسهولة . وأخيرا أن للمحظ غالبا التقلبات المختلفة بالنسبة لشخص واحد بعينه .

§ ١ - المسئلة الأولى - وهي ما اذا كانت السعادة تتعلق بالانسان وبسلوكه ، أو ما اذا كانت مصادفة بسيطة أو هبة من الله .

- التي نضعها الآن - وهي ما اذا كان يجب انتظار موت الانسان كما كان يريد "مولون" يمكن القول بأنه كان سعيدا أو شقيا .

§ 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 نائرتها الآن شاهد جديد يؤيد حدنا للسعادة .

كلا ، إنه ليس في الأشياء الانسانية ما هو ثابت ومضمون الى حد ما هي عليه الأعمال الفاضلة ومعاطاة الفضيلة . يظهر لنا أن هذه الأعمال أثبتت 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 المبخوتون حقيقة أن يعيشوا عيشة أثبت ما يكون . هذا هو بالبديهى السبب في أنهم لا ينسون البتة أن يزاوولوها .

§ 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 تنفق تماما مع ما قاله أرسطو فيما سبق على السعادة .

- وحدها صاحبة الحكم الأعلى في أمر السعادة - لم يذهب الرواقيون الى أبعد من ذلك .
 § - ٥ ليس في الأشياء الانسانية - تكريم جميل للفضيلة .
 - المبخوتون حقيقة - أو بعبارة أخرى السعداء حقيقة وهم أهل لذلك

§ ٦ - حينئذ هذا الثبات الذي نطلبه هو ثبات الانسان السعيد، وإنه سيحتفظ 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، فإن 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 بالبداهة تكاد تكون غير ذات أثر في مجرى الحياة . ولكن الحوادث ذوات الشأن والمتكررة إذا كانت ملائمة لتصير الحياة أكثر سعادة لأنها تساعد بالطبع على تجميلها، كما أن كيفية تصرفها تعطى بهاء جديداً للفضيلة . فإذا كانت على ضد ذلك غير ملائمة فإنها تحطم السعادة وتكدر صفاءها، لأنها تحمل معها أحزاناً وتكون في كثير من الأحوال عقبات في سبيل نشاطنا . ولكن الفضيلة في هذه المحن نفسها تلمع بكل بهائها حينما يحتمل المرء بنفس طيبة شدة عظيمة متعددة، لا بعدم حساسية ولكن بكرم وكبر نفس . § ٨ - إذا كانت أعمال الفضيلة هي التي تحكم نهائياً في حياة

§ ٦ - نظريات هذه الفقرة المذكورة في السياسة ك ٦ ب ٩ ف ٢ ص ٣٢٩ من طبعتنا الثانية .
- مربع القاعدة - هذه الحكاية هي من عند "سميونيد" لا من قلم أرسطو الذي هو مع ذلك يستعمل هنا عبارات الشاعر نفسها . وقد استشهد بها أفلاطون أيضاً في "فروطاغوراس" ص ٧٤ من ترجمة كوزان .
وأرسطو يكررها في البيان (الخطابة) ك ٣ ف ٢ ص ١٤١١ من طبعة برلين . ولكنه لم يذكر فيه اسم "سميونيد" .
على أني وأنا أترجم "مربع القاعدة" زدت على التعبير اليوناني لفظ "القاعدة" لأنه يعني فقط "مربع" .
§ ٧ - لا بعدم حساسية - هذا الحصر ضروري جداً، ولم يعرف الرواقيون أن يأتوا به دائماً كما يفعل أرسطو .

الانسانية كما قلنا آنفا فان الرجل الشريف الذى لا يطلب السعادة إلا من الفضيلة لا يمكن البتة أن يصير بأثسا 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 ، كالقائد 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 حقا 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 ودفعه 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 بأثسا - هذا مبدأ أفلاطونى ورواقى .

§ ٩ - على أنى أعترف أنه لا يكون أسعد حقا . من الصعب جدا تحصيل الفروق الدقيقة فى التعبيرات اليونانية ، فان اللفظ الذى ترجمناه "أسعد حقا" 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 بالحرباء .

يسير دائما على مقتضى الفضيلة الكاملة، في حين أنه يكون فوق ذلك مغمورا بالخيرات الخارجية، لاطوال زمن ما، ولكن في كل حياته؟ أم ينبغي أيضا إضافة هذا الشرط الصريح: أنه يجب أن يعيش على الاستمرار في هذا الرغد، وأن يموت في وضع ليس أقل ملاءمة ما دام أن المستقبل غير معروف لنا، وأن السعادة كما نفهمها هي غاية وشيء نهائي تماما من جميع الوجوه؟ § ١١ - إذا صحت كل هذه الاعتبارات، فاننا نسمى سعداء بين الأحياء أولئك الذين يتمتعون أو سيتمتعون بجميع الخيرات التي جئنا على بيانها. ومع ذلك ليكن معلوما أني حينما أقول سعيدا فذلك دائما بقدر ما يمكن الناس أن يكونوه. ولكنني لا ألح بعد على هذا الموضوع.

§ ١٠ - في حين أنه يكون فوق ذلك مغمورا بالخيرات الخارجية - هذا يناقض ما قاله أرسطو آنفا، إذ يؤكد أن الفضيلة وحدها هي التي تقضي نهائيا بسعادة الانسان.

- ولكن في كل حياته - تناقض آخر ليس أقل من السابق، فقد رجع أرسطو تماما تقريبا إلى فكرة "سولون" التي كان ينحى عليها آنفا.

§ ١١ - بقدر ما يمكن الناس أن يكونوه - قيد حكيم للغاية، فكثيرا ما تفوت الناس السعادة من جراء تلك الفكرة الغالية التي في نفوسهم منها. فلو كانوا أكثر اعتدالا 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 جدًا ، وبعضها يكاد لا يمسننا إلا مسًا خفيفا ، فتميز كل حادثة منها على حدة يكون شغلا طويلا لا نهاية له ، فحسبنا أن نتكلم عنها هنا بوجه عام ونحط لها رسما بسيطا .

§ ٣ — إذا كان حقا أن من المصائب التي تحمل بنا شخصيا ، بعضها تنوء بحمله حياتنا ، والآخر لا يمسمها إلا خفيفا جدًا ، فينبغي أن يكون الأمر كذلك مطلقا بالنسبة للحوادث التي تخص جميع الذين نحبه . § ٤ — ولكن فيما يتعلق بهذه الإحساسات

— الباب التاسع — ليس في الأدب الكبير ولا في الأدب إلى أو يديم ما يقابل هذا الباب .

§ ١ — القول بأن حظ أولادنا — رجع هنا أرسطو الى مسألة مسما في آخر الباب السابع وتركها بلا حل . والآن هو يفصل فيها بجلاء . والظاهر يدل على تشويش في المتن ، لأن هذه المناقشة المقطوعة سابقا تبدى هنا ثانية ولا شئ . يربطها مباشرة بما سبقها .

— مضادة للآراء المقبولة — يعلق أرسطو أهمية كبرى على آراء أسلافه ، بل على آراء العوام أيضا . إنه لا يقبلها دائما ولكنه لا يتركها أبدا من غير تأويل مهما كان موضعها من الغرابة .

التي نحسها يوجد فرق في الإحساس بها مدّة الحياة أو بعد الموت أكثر مما يوجد من الفرق بين الجائر أو الدواهي الخيالية التي هي قوام القصص المحزنة ، وبين الواقعيّ من هذه الحوادث الخيفة . § ٥ - هذه المقارنة تصلح لتفهم هذا الفرق . ولكن يمكن أن يذهب المرء الى أبعد من ذلك أيضا ، بل ويتساءل عما اذا كان الموق لا يزال بهم شيء من الإحساس بالسعادة أو بالشقاء . هذه الاعترافات 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 وظامضا ، إما في ذاته على الاطلاق ، 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 - حينئذ يمكن أن يُعتقد بحق أن الأموات يجدون أيضا بعض تأثير من رغد عيش أصدقائهم أو يؤسهم ، 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 - مدّة الحياة أو بعد الموت - أرسطو يقبل هنا بأصرح بيان بقاء الشخصية بعد الموت وخلود الروح ، وإن حكمه في ذلك هنا لأقطع منه في كتاب النفس وفي الميتافيزيقا . على أنه يرذ الجاذبية التي يمكن أن تحتفظ بها النفس بعد الموت الى قدر ضئيل .

§ ٦ - حينئذ يمكن أن يعتقد بحق - هذا ليس إلا تكرارا لما سبق على ما يظهر .

الباب العاشر

أولى بالسعادة أن تستحق احترامنا لا مدائحتنا - في أن طبع الأشياء التي يمكن مدحها هو دائما اضافي وتبغى - الأشياء الكاملة لا يجوز عليها المدح، بل لا يمكن إلا الإعجاب بها - نظرية "أودوكس" البديعة على اللذة - السعادة تستوجب احترامنا، لأنها أيضا المبدأ والعللة للخيرات التي نرغب فيها بسعينا للوصول إلى السعادة .

§ ١ - لنبحث بعد الايضاحات السابقة ما اذا كان يناسب وضع السعادة بين الأشياء التي تستحق مدائحتنا، 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 يُمدح الرجل العادل والرجل الشجاع، وبالجملة كل رجل خير وفضيلة بسبب أعمالهم والنتائج التي ينتجونها . وبهذه المثابة أيضا يمدح الرجل القوي، والرجل الخفيف في الجري، وكل واحد في نوعه، لأن لهم استعدادا طبيعياً ما، وأن لهم مكانة بالنسبة للملكة ما أو قريحة ما . § ٣ - وإن ما يصير هذا من الجلاء بمكان هو المدائح 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 - مدائحتنا ... 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 لناقشات السابقة .

§ ٢ - شيء ممدوح فقط ... هذا سبي دأبما . إنه يُمدح نظراً لما يمكن أن ينتجه من الخير . - له علاقة ما بشيء آخر - وبهذا المعنى فالشيء الممدوح هو دائماً أحط مرتبة من الشيء الذي من أجله يمدح .

فإنها تصيرهم سُخَّرَةً 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 . ففي حق هذه ينبغي شيء أكبر وأحسن من المدح . ودليل ذلك هو أننا نُعجَبُ بسعادة الآلهة وبركتهم ، كما أننا نعجب بسعادة أولئك الناس الذين هم بين أظهرنا أقرب إلى الآلهة . وكذلك نصنع بالنسبة للخيرات ، ولا أحد يفكر في 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 يستدح

§ ٣ - تصيرهم سُخَّرَةً - في تعبير المتن اليوناني غموض يسمح بجعل لفظ سُخَّرَةً راجعا إما للذمخ وأما للآلهة ، وقد اعتمدت على هذا المعنى الأخير مع أكثر المفسرين ، لأنه متعلق بفقرة مشابهة في الكتاب العاشر ٨ ف ٧ فراجع .

§ ٤ - الأشياء الأكل - ذلك لأنها ليست بعدُ اضافية ، فلا يمكن أن يوجه إليها المدح ، بل الاحترام .

- أقرب إلى الآلهة - تعبير غريب من فم فيلسوف .

- يعجب بها - أحيانا بلا شك ، ولكن أحيانا أخرى هي تُمدح أيضا متى كانت نتيجة لحذق

شريف ، كما تدم إذا 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 التي ينسبها له هنا دقيقة التصور وإن كانت في الحقيقة باطلة ، فمن الحق أن اللذة لا تمدح ، ولكن ذلك ليس لأنها أعلى من أن تمدح ، بل على ضد ذلك لأنها على الأكثر عادةً أخط 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 وإلى أعمال الجسم على السواء . § ٧ - على أن يخص هذا الموضوع فصحا مضبوطا ربما يتعلق على الأخص بالكتاب الذين اشتغلوا بهذه المادة : مادة المدائح . أما نحن فإنه ينتج جليا مما قلنا أننا 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 والعلة 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 " ايزوقراط " ويظهر أن أرسطو نفسه إذا صح ما ذكر في " الأنونيم دى ميناج " قد وضع كتابا في هذا الموضوع وقد فقد .

§ ٨ - لأن السعادة وحدها - المتن أقل ضبطا في العبارة ، ويمكن أن يفهم منه أنه من أجل المبدأ نعمل كل شيء ، غير أنى جاريت " أوسطراط " في تأويله .

الباب الحادى عشر

إذا أريد فهم السعادة، ينبغى درس الفضيلة التى تؤتيها - الفضيلة هى الموضوع الأسمى لأعمال الرجل السياسى - لكى يحسن الرجل حكم الناس ينبغى أن يكون قد درس النفس الانسانية . الحدود التى ينبغى أن تحد بها هذه الدراسة - الاستشهاد بالنظريات التى قررها المؤلف على النفس فى مؤلفاته المذهبية . جرآن أصليان فى النفس أحدهما غير عاقل والثانى ذو عقل - تقسيم الجزء غير العاقل الى جزء حيوانى ونباتى محض، والى جزء يمكنه أن يطبع العقل وان كان لا عقل له - تقسيم 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 شارعى "الكريتيين" و "اللقدمونيين" وفى آخرين 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 بين . ومهما يكن من التمييز بين السياسى الحقيقى وبين الساسة العوام، فن المحقق أن درس الفضيلة لا يتعلق إلا بعلم الأخلاق .

٣ § - الكريتيين واللقدمونيين - راجع الكتاب الثانى من السياسة ب ٦ و ٧ حيث الدساتير اللقدمونية والكريتيية محللة فهما تحليللا .

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 نبحث إلا عن الخير الانساني وعن سعادة انسانية . § ٦ - حينما نقول الفضيلة الانسانية، نعنى 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 الذى هو يعالج العيون مثلا يجب عليه أن يعرف هو أيضا تركيب الجسم كله . يجب على السياسى أن يلزم نفسه بهذه الدراسة، خصوصا أن السياسة هي علم أرفع كثيرا وأنفع من الطب، مع أن الأطباء الممتازين يحملون أنفسهم على أعظم المشقات ليحصلوا المعرفة التامة بجميع الجسم

§ ٤ - منذ بداية هذا المؤلف - راجع ما سبق ب ١ ف ٩ فقد قال فيه أرسطو: ان مصنفه فى الأخلاق ليس فى الحقيقة الا مصنفا فى السياسة . وان السياسة هي، كما ظهر له، العلم الأعلى الذى ليس علم الأخلاق الا تابعاً له .

§ ٦ - فضيلة النفس لا فضيلة البدن - ان لفظ الفضيلة فى لغتنا (الفرنسية) لا ينطبق الا على النفس، أما فى اليونانية فليس الامر كذلك تماما، بل هو يتناول الجسم أيضا . على أن ما قاله أرسطو فيما سبق فى الباب الرابع ف ١٠ يوضح تماما ما يقوله هنا . وان للانسان وظيفة خاصة هي وظيفة العقل، وهذه تتعلق به وحده على وجه الافراد . وانه ليشترك فى الاخرى مع الحيوانات .

- كما قد علم - راجع ما سبق ب ٤ ف ١٥

§ ٧ - الى حد ما - بهذه الحدود تكون قضية أرسطو صادقة جداً ولو أن رجال السياسة على العموم لم يحسنوا الالتفات الى هذه النصائح الفلسفية .
- كما أن الطبيب - مقارنة صحيحة جداً .

الانسانى § ٨ - فيلزم إذن أن الرجل السياسى يعنى بدرس النفس، غير أن الدراسة التى نعنى بها الآن لن يكون لها مرمى إلا السياسة، فلن نذهب بها إلا الى حيثما تكون ضرورية لإيقافنا على معرفة الموضوع الحالى لأبحاثنا . وإن فحوا أعمق وأضبط ربما يكلف تعباً أكثر مما يطلبه الموضوع الذى تناقشه هنا .

§ ٩ - على أن نظرية النفس قد وضحت فى بعض النقط على ما فيه الكفاية حتى فى مؤلفاتنا المذهبية (إكروتيريك) . وانا 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 بطبعهما، 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 البذور

§ ٨ - فحوا أعمق - يمكن أن يظن أن أرسطو يحيل هذا الفحص على كتاب النفس .

§ ٩ - فى مؤلفاتنا المذهبية (إكروتيريك) - يظهر أن الأول هو "إيزوتيريك" 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 فىا بعد ذلك ب ٦ ف ٣

§ ١٠ - الآن - هذه المسائل مبعوثة فى كتاب النفس وعلى الخصوص فى ك ٢ ب ٢ ف ٧ من ترجمتى .

وفي الأجنة ، كما توجد متماثلة هي بعينها في الكائنات التامة التكوين . لأن العقل يريد أن يسلم هنا بالمماثلة 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 للخواص التي تجعلها تسمى طيبة أو خبيثة ، إلا أن يفترض أنه حتى في هذه الحالة يوجد بعض حركات خفيفة لتصل بها ، وعلى هذا فأحلام الناس أولى الطبع الممتاز يجب أن تكون أحسن من أحلام العاوي .

§ ١٤ - لكنني لا أريد أن أذهب إلى أبعد من ذلك بفحص هذا الجزء الأول للنفس ، وأترك إلى ناحية خاصة التغذية ما دام أنها لا يمكن أن تدخل في أمر الفضيلة الانسانية التي نبحث عنها على الخصوص .

§ ١٥ - إلى 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 آخريسير بطبعه ضدّ العقل يقاتله ويعانده، وإنه كأعضاء الجسم التي قد ساء وضعها بعد عارض، فتنحرف الى الشمال متى أريد أن تتحرك الى اليمين . فالحال كذلك على الاطلاق في أمر النفس، فان شهوات الناس غير المعتدلين تميل دائماً الى اتجاه مضادّ لعقولهم . § ١٦ - والفرق الوحيد هو أنه بالنسبة للجسم يمكننا أن نرى الجزء الذي حركته قليلة الانتظام الى هذا الحدّ، في حين أننا لا نراه في النفس، ولكن هذا لا يمنع من الاعتقاد بأن في النفس شيئاً هو ضدّ العقل يعارضه ويسير ضدّ اتجاهه . § ١٧ - كيف أن هذا الجزء من النفس مخالف الى هذا الحدّ، تلك مسألة لاتهم هنا البتة، ولكن هذا الجزء نفسه له أيضا على التحقيق نصيبه من العقل كما قلنا آنفاً . فهو في الانسان الذي يعرف أن يكون قنوعاً يطيع العقل . وإنه لأسهل انقيادا للعقل وأكثر خضوعاً 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 الخاصة النباتية لا تساطر العقل في أي شيء كان، فالجزء الشهويّ وعلى أعم من ذلك الجزء الغريزيّ يشاركه في قدر معين، بمعنى أنه يمكنه أن يستمع للعقل ويطيعه، كما نطيع عقول آبائنا وأصدقائنا من غير أن نخضع لهم كما يُخضع

- 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 يطيع العقل الذي يحله جزء آخر من النفس .

§ ١٨ - الجزء غير العاقل - كان يلزم أن يقال بالأولى « الجزء العاقل » .

- الجزء الشهويّ - 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 ، وسمييز 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 ، فمن 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 حلیم أو إنه معتدل . ولهذا الوجه من النظر نثنى على الحكيم بسبب الخواص التى له . ومن بين الخواص المختلفة نصف بالفضيلة أيها يظهر أنها مستحقة لمدحنا .

- لبراهين الرياضيات - فان تصديق هذه البراهين ليس فيه شىء 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 يستنتج 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 - اضطرت أن أضغ هاتين الكلمتين لتحصيل قوة العبارة اليونانية .

- لمدحنا - قد رؤى آتفا 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 بأن يفعل - الأهمية القصوى للمعادن، فينبغي أن يعتاد الانسان عادات طيبة منذ طفولته الأولى .

- § ١ - لما أن الفضيلة على نوعين: أحدهما عقلى، والآخر أخلاقى، فالفضيلة العقلية تكاد تنتج دائماً من تعليم إليه يسند أصلها ونموها، ومن هنا يحىء أن بها حاجة إلى التجربة والزمان . وأما الفضيلة الأخلاقية فإنها تُتولد على الأخص من العادة والشيم، ومن كلمة الشيم عنها بتغيير خفيف اتخذ الأدب اسمه المسمى به .
- § ٢ - لا يلزم أزيد من هذا لبيان بوضوح أنه لا توجد واحدة من الفضائل

- الباب الأول - الأدب الكبير ك ١ ب ٦ والأدب الى أويديم ك ٢ ب ١

§ ١ - من تعليم - يتلقاه الانسان عن الغير أو بنفسه .

- بتغيير خفيف - في اليونانية التقارب ظاهر جداً، فان الكلمة التي تدل على العادة، والكلمة التي

تدل على الأدب هما تقريبا شئ واحد، والفرق الوحيد بينهما هو أن الأولى مقصورة والثانية ممدودة .

وهذه الأفكار مكررة تقرىا كلمة بكلمة في الأدب الكبير وفي أويديم .

الأخلاقية حاصلة فينا بالطبع . إن أشياء الطبع لا يمكن بفعل العادة أن تصير أغير ما هي كائنة . مثال ذلك الحجر 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 ونميتها فينا .
 § ٤ - وفوق ذلك بالنسبة للخواص التي هي ملكا بالطبع ، فاننا ليس لنا بادئ الأمر إلا مجرد القدرة على استخدامها ، ولا يكون إلا بعد ذلك أن تنتج الأفعال التي تخرج منها . ويمكن أن يرى مثل مبين من هذا في الحواس . فانه ليس بكثرة النظر ولا بكثرة السمع أننا نكسب حاستي النظر والسمع ، بل بالضد 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 هب لنا الطبع إياها ، 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 تنميتها أو تركها تنعدم .

- أشياء الطبع - هذا حق بالنسبة للظواهر الطبيعية التي هي ضرورية ، ولكنه ليس كذلك في حق الإنسان الذي له منحة الحرية ، وإن أرسطو سيرجع مع ذلك الى ما هو الحق فيما يلي .

§ 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 العادة 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 بعله 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 بممارستها . وحينئذ يصير الانسان معمارا بأن
ينبى ، 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 الشارعين 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 يقترن 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
بلعب القيثارة يتكون الموسيقيون المحسنون في الصنعة والرديثون فيها . وبواسطة
الأعمال المجانسة يتكون المعاريون ، وبلا استثناء جميع أولئك الذين يمارسون أى فن .
إذا أحسن المعمار البناء فهو معمار طيب ، ويكون رديثا إذا أساء البناء . إن لم يكن
الأمر كذلك فما كان بالانسان من حاجة الى معلم يبين 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 المعمار ، العمل بنى العبقريه ولكن
لا يقوم مقامها .

ويكون الفينيون جميعا على الدوام من أول دفعة إما مجيدين وإما مقصرين .
 § ٧ - والأمر كذلك على الاطلاق في الفضائل . فإنه بسلوكنا في المعاملات
 المتنوعة التي تحدث بين الناس يظهر حالنا، بعضنا عدول والآخرون ظلمة . و بسلوكنا
 في الظروف الخطرة واكتسابنا فيها عادات الخوف أو الثبات بصير بعضنا شجعانا
 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 التحرج بأن لا تؤتى 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 وباكرا 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 التحرج ... نتخذ منذ الطفولة - نصائح من حكمة بالغة حقيقة بالتدبر .

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 - شئ لا ينبغي أن يعزب عن النظر وهو ان هذا المؤلف الأخلاقي ليس نظريا محضا ، كما قد يكون الشأن في كثير سواه . 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 ما هو 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 مجزّدا عن الضبط كما قد نهينا 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 يعزب عن أنظارهم .

§ ٢ - مبدأ مسلم به على العموم - في المذهب الفيثاغورثي والمذهب الأفلاطوني .
- فيما بعد - لقد نظرنا أن سوف لا يوجد في أرسطو هذه المناقشة التي يذكرها هنا . ولكنها مسطّورة في الباب التالي ، وعلى الخصوص في الباب الاوّل من الكتاب السادس .

§ ٣ - بادئ الامر - راجع ماسبق لك ١ ب ١ ف ١٤

عليها . فأفعال الناس ومنافعهم 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 تحتمل إلا ضبطاً أقل من ذلك أيضاً . لأنها لا تقع تحت حكم فنٍّ 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 الملاحظة سواء بسواء .

§ ٥ - على أنه مهما كانت الصعوبة الواقعية للدراسة التي نشرع فيها ، فانها لا تثني 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 بالكثر وإما بالأقل . ولأجل التمثيل بأمثلة مرئية 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 ينسأها . 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 غلا فيها المؤلف . فان أرسطو سيناقض نفسه بعد عدة أسطر بوضع قواعد عمومية غاية في الصحة والضبط .

على ما نرى كالحال بالنسبة لقوة البدن وللصحة، فان الشدة المفرطة في التمرينات البدنية أو التفريط فيها كلاهما يودى بالقوة على السواء . كذلك الحال أيضا في الشرب والأكل ، فان كثرة الأطعمة فوق اللازم أو قلتها الى أقل من اللازم تفسد الصحة، أما على ضد ذلك اذا أخذت بالقدر اللازم، فانها توجد الصحة وتميها وتحفظها . § ٧ - والحال كذلك تماما بالنسبة للعفة والشجاعة وجميع الفضائل الأخرى . إن الانسان الذى يخشى كل شىء، ويفتر من كل شىء، ولا يستطيع أن يحتمل 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 تتعدمان 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 ٥ 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 بعد أن يصير رجلا، لأن التمرينات العنيفة جدا تكون قد أضعفت قواه .

§ ٧ - والحال كذلك تماما - تلك هى نظرية الوسط الشهيرة التى هى قيمة وصحيحة في العمل وبحقة في النظر متى عرف التزام الحدود التى حددها أرسطو نفسه .

- كالمثوحشين سكان الحقول - وضعنا 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 . ولنين هذا يمثل من الأشياء الملموسة والمرئية للغاية ونستشهد ثانية بقوة الجسم . إنها تأتي من كثرة الغذاء الذي يتناوله الانسان والأثعب المتكررة التي يعانها . وعلى المقابلة فان الانسان الذى تقوى هكذا يزيد احتمال لهذه المشاق أكثر . § ٩ — الظاهرة عينها تتكرر بالنسبة للفضائل . فاننا نصير أعفاء بشرط أن نمتنع عن اللذات ، ومتى صرنا كذلك يمكننا أن نمتنع عن اللذات بأسهل من ذى قبل . وترد الملاحظة عينها على الشجاعة ، فاننا باعتبارنا احتقار جميع الأخطار واقترامها 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 - بلذ له عمل الخير والشرير بلذ له عمل الشر - حكمة أفلاطون - في تأثير اللذة والألم في الفضيلة تأثرا عظيما - حسن التصرف أو سوءه في اللذة والألم هو مناط التمييز بين الناس - علما بالأخلاق والسياسة يجب أن يشغلا كلاهما على الخصوص باللذات والآلام ، وهذا أيضا ما سيكون في هذا المؤلف .

§ ١ - علامة ظاهرة لللكات التي نحصلها هي اللذة أو الألم أحدهما يقترن بأفعالنا ويعقبها . إن الانسان الذي يتمتع عن لذات الجسم ويرتاح لهذا الامتناع نفسه هو معتدل (عفيف) . وذلك الذي لا يحتمله إلا بأسف عنده شيء من عدم 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 مسراتنا وآلامنا في الاشياء التي ينبغي أن نضعها فيها . وفي هذا تنحصر التربية الطيبة . § ٣ - وفوق ذلك فان الفضائل لا تظهر البتة إلا بالأفعال والميول ، فلا عمل ولا ميل إلا نتيجته إما اللذة

- الباب الثالث - في الأدب الكبير ك ١ ب ٦ وفي الأدب الى أوديم 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 أى معنى يحمل أرسطو هذه القاعدة هي والتي تليها .

§ ٢ - كما يقول بحق أفلاطون - ر . القوانين ك ١ ص ٢١ و ٣٠ و ٥٤ وك ٢ ص ٧٢ و ٩٠

من ترجمة كوزان ١

وإما الألم . وهذا هو دليل جديد على أن الفضيلة تتعلق فقط بآلامنا ولذاتنا .
 § ٤ - وهذا أيضا هو ما تشهد به العقوبات التي تتبع أفعالنا أحيانا . هذه
 العقوبات هي بوجه ما علاجات ، والعلاجات لاتفعل عادة وفي مجرى الأمور الطبيعي
 إلا بالأضداد . § ٥ - يمكننا أن نكرر زيادة على ذلك ما قلناه آنفا وهو : أن كل
 ملكة للنفس هي بطبعها الحقيقي ذات علاقة بالأشياء ، ولا تتعلق إلا بالأشياء التي
 تضيرها بالطبع أحسن أو أقبح . 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 وفي راحة تامة .
 ولكن هذا التعريف ليس حقا ، لأنه وارد على وجه مطلق أكثر مما ينبغي ، ولم يُعَنَّ
 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 ، نتج من ذلك أن
 الخطيئة التي تعاني العقوبات شفاهما 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 يديم ك ٢ ب ٤
 ف ٥ ولكن أرسطو لم يذكر في تلك الفقرة ولا في هذه لمن هذا التعريف . ويمكن الظن بأنه من مذهب
 الكليين ، ثم اتخذ بالجزء بعد ذلك الأبيقوريون والرواقيون . وان أرسطو قد أصاب كل الاصابة
 في تفنيده .

§ ٦ - يجب حينئذ أن يقرر مبدئياً أن الفضيلة هي ما يصرف أمرنا تلقاء الآلام واللذات بحيث يكون سلوكنا أحسن ما يمكن . والرذيلة هي على التحقيق ضد ذلك . § ٧ - هالك ملاحظة تفهمنا بأجل من ذلك أيضا جميع الابحاث المتقدمة . توجد ثلاثة أشياء تُطلب ، وتوجد أيضا ثلاثة تُجتنب . 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 . والشرير 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 لإيثارنا واختيارنا الحر ما دام أن الخير نفسه والمنفعة 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 تحمل 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 .

- غدت ... وتلّون بجميع ألوانها - تماير مجازية عظيمة ونادرة جدا في أسلوب أرسطو .

§ ١٠ - تنبيه آخر : إن قهر اللذة هو أيضا اصعب من قهر الغضب كما يقول "هيرقليط" . اذن الفن والفضيلة يؤثر تطبيقهما دائما على ما هو الأصعب ما دام أن في الأمور التي هي أصعب يكون جزاء الخير جزاء أوفى . وهذا نفسه سبب آخر في أن الفضيلة والسياسة يجب أن تُعنى كلتاها بدرس اللذات والآلام . لأن هذا الذي يحسن استعمال هذين الإحساسين يكون خيرا 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 وتُتمرن على هذه الاحساسات نفسها التي منها تولدت . تلك هي المبادئ التي وضعناها آنفا .

§ ١٠ - كما يقول "هيرقليط" - في الأدب الى أويديم 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 ، والنبات - الشرط الأول هو الأقل أهمية - الكيفية الغريبة لعوام الناس في التفلسف وفي إتيان الفضيلة - إنهم 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 أجروميا أي على حسب قوانين الأجرومية التي يعرفها والتي

- الباب الرابع - الأدب الكبير ك ١ ب ١٠ و ١٠٨ وفي الأدب الى أويديم ك ٢ ب ٤

١ § - بقولنا - راجع ما سبق ب ١ ف ٤ و ٧ هذه المسئلة يظهر لأتول 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 اتفقا . 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 أي فن بمجرد أنه نجح مرة في هذا الفن . بل لابد 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 ، ويكفى حينئذ أن تكون على صورة ما . ولكن الأفعال 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 الأفعال 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 حيثما يكون من شأنها أن انسانا معتدلا وعادلا يمكنه أن يأتيها . ولكن الانسان المعتدل والعاقل

§ ٣ - ليست عادلة ومعتدلة - تمييز عميق ، فان الفعل الفاضل ليس شيئا بذاته من غيرية يعقدها الفاعل الذي يأتيه . وعلى ذلك فانشروط الثلاثة التي يشترطها أرسطو ضرورة لتكون الفعل الفاضل حقيقة . وهذا تحليل عجيب لا أعلن البسيكولوجيا الحديثة قد جاوزت حده في ملاحظة الظواهر الأخلاقية .
- العلم هو نقطة قليلة القيمة - لاشك في أن أرسطو يرى الى نظرية سقراط وأفلاطون التي طالما انتقدتها ، 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 ويتخيلون 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 أصحاب الأقسام بأن يعالجوها على هذه الطريقة ، كذلك الآخرون لن يكونوا أصحاب 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 يسمى 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 - تشبيه بليغ وفى غاية الإحكام . وان الفكرة التى لأرسطو من الفضيلة فكرة جامعة بين السمو والحق ، ولكن الفلسفة لا يفهمها من الناس الا القليل وان كانت ممكنة المنال لجميع الناس .

الباب الخامس

النظرية العامة للفضيلة - يوجد في النفس ثلاثة عناصر أصلية: الشهوات، والخواص، والعادات -
حدّ الشهوات والخواص - الفضائل والرزائل 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 والاقدم والحسد والفرح والمحبة والبغض والأسف والغيرة والرحمة ، وبالاختصار كل الاحساسات التي تجرّ على أثرها ألم أو لذة . وأسمى خواص تلك القوى التي تتحمل على أن يقال علينا إننا أهل للشعور بالشهوات، مثال ذلك أننا جديرون بأن نغضب وبأن نحزن وبأن نرحم . وأخيرا أعني بالملكات المكتسبة أو العادات الاستعداد الأخلاقي - طيبا كان أو خبيثا - الذي نحن عليه عند التأثر بهذه الانفعالات . على هذا مثلا بالنسبة لانفعال الغضب، إذا نحن أحسنناه بشدة 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 وأتمامها .

- الملكات المكتسبة أو العادات - حالها كالسابقة فان كلمة «عادة» يجب أن تؤخذ هنا بمعنى

الاستعداد لا بمعنى الاعتياد .

§ ٢ - أسمى شهوة ... الرغبة والغضب ... هذا داخل في نفس معنى كلمة " الشهوة " التي عنوان

بها "ديكارت" أحد مؤلفاته : « شهوات النفس » .

- أسمى خواص - الكلمة التي يستعملها هنا أرسطو هي كلمة " القوى " .

- الاستعداد الأخلاقي - أنا الذي أضفت هذه الكلمة الأخيرة .

فذلك استعداد خبيث ، وإذا نحن أحسنناه بقدر معتدل فذلك استعداد طيب .
وعلى هذا النحو يكون الحال في سائر البقية .

§ ٣ - ينتج من هذا أن الفضائل والرذائل ليست بمعنى الكلمة انفعالات . بديا
أنا في الواقع لا نسمى طبيين أو خبيثين تبعاً لانفعالاتنا . ولكننا لا نسمى كذلك إلتبعا
لفضائلنا ورذائلنا . وثانياً أن الانسان ليس ممدوحاً ولا مذموماً بسبب الانفعالات .
فلا يمدح ولا يذم إذن هذا الذي يخاف ، ولا هذا الذي يفضب بوجه عام مطلق ،
بل إنه لا يذم إلا الذي يحس هذه الوجدانات على وجه مخصوص . لكننا ضد ذلك
نحن مباشرة ممدوحون ومذمومون باعتبار الفضائل أو الرذائل التي تبدو منا .
§ ٤ - وفوق ذلك فإن وجدانات الغضب والخوف لا تتعلق البتة باختيارنا وبارادتنا ،
في حين أن الفضائل هي ارادات قد فُكر فيها ، أو على الأقل لا توجد بدون فعل
الارادة والاختيار . نضيف إلى هذا أنه بالنسبة للانفعالات يجب أن يقال : إننا
انفعلنا بها ، في حين أنه لا يقال في حق الفضائل والرذائل : إننا نعاني 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 مجرد أن لنا خاصية التأثير بالانفعالات . كما أن هذا ليس سبباً

§ ٣ - ليست ... انفعالات - ان الانفعالات يمكن أن تكون على السواء حسنة أو قبيحة على
حسب القدر الذي نشعر به وعلى حسب الأشياء التي تطبق عليها . وعلى ضد ذلك الفضيلة فإنها دائماً حسنة
ليس غير . والرذيلة هي دائماً قبيحة ليس غير .

- ليس ممدوحاً ولا مذموماً بسبب الانفعالات - بهذا السبب عيبه 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
فيبقى أن تكون عادات أو ملكات، وكل هذا يوضح لنا جليا ما هى الفضيلة على وجه
العموم .

§ 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 طبيعة 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 - الإفراط أو التفريط في وجدانات الإنسان وفي أفعاله - الفضيلة تتعلق
بارادتنا - أنها على العموم وسط بين رذيلتين إحداهما بالإفراط والأخرى بالتفريط - 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 - لنبدأ 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 الإنسان 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 إلى أويديم ك ٢ ب ٣

§ ١ - لا ينبغي الاكتفاء - يرى أن أرسطو مع كونه لا يريد إلا مجرد رسم يتصدى مع ذلك
إلى الضبط والتحقيق .

- عادة أو كيفية - تفسير ضروري لتحصيل الكلمة اليونانية بكل قوتها .

§ ٢ - بالنسبة للشيء الذي هي فضيلته - يرى من هذه المناقشة أن لكلمة فضيلة في اللغة اليونانية
معنى أوسع منه في لغتنا (الفرنسية) وهذا يقوم عذرا لي أن كانت في ترجمتي شيء من الغرابة والتعسف
هنا .

- فضيلة العين ... فضيلة الحصان - لم أتجنب هذه التعابير الغريبة على أنها مفهومة جدا 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 ، رجل 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 للقسمه يمكن أن تميز ثلاثة أشياء : الأكثر ثم الأقل وأخيرا المساوى ، وهذه التمايز يمكن اجراءها إما بالنسبة للشئ نفسه ، وإما بالنسبة إلينا . فالمساوى هو نوع من الواسطة بين الافراط 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 بالافراط ولا بالتفريط ، وهذا المقدار المتساوى بعيد أن يكون واحدا بالنسبة لجميع الناس . ولا هو بعينه بالنسبة

§ ٣ - كذلك بالنسبة لجميع الأشياء . - كان أحسن أن لا يدرس إلا فضيلة الانسان . فان هذه التشبيهات لا توضح المسئلة . فانه لا علاقة بين فضيلة الحصان وبين فضيلة النفس .

§ ٤ - لقد قلنا فيما سبق - راجع ما سبق لك ١ ب ٤ ف ١٠ و ١٤

§ ٥ - وأخيرا المساوى - قد أقيمت على هذه العبارة ، لأنها هي نفسها عبارة أرسطو يد لا من أن أعير بلفظ "الوسط" الذي سيستعمله هو فيما بعد . هذا يرجع الى القول بأن كل شئ قابل للقسمه يمكن قسمته إما الى جزئين غير متساوين وإما الى جزئين متساوين .

- الوسط - هالك اللفظ الخاص .

لجميع . § ٦ - أخذ 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 تزيد عن اثنين بمبلغ يساوى المبلغ الذى به زادت عنها العشرة .
 § ٧ - ذلك هو الوسط الحقيقى على حسب التناسب الذى يحققه الحساب أعنى
 العدد . ولكن ليس هكذا البتة ينبغى 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
 الطبيب أن يأمر كل انسان بأكل ستة أرطال من الغذاء . لأن ستة أرطال يمكن
 أن تكون بالنسبة لمن يجب عليه تناولها إما غذاء ضخما وإما غذاء غير كاف .
 فهو قليل جدا بالنسبة "لميلون" وعلى ضد ذلك كثير بالنسبة لمن يتبدى لعب
 الجمباز . وما يقال هنا عن الأغذية يمكن أن يقال على السواء بالنسبة لألعاب الجرى

§ ٦ - أخذ 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 آنفا
 عن المساواة .

§ ٧ - التناسب الذى يحققه الحساب - هذا هو ما سموه زمنا طويلا فى كتبنا الرياضية «النسبة
 العددية» . يكون أضبطل أن يقال نسبة بالفرق .

- بالنسبة لنا - لقد أصاب أرسطو فى هذا التمييز . والواقع أن الوسط يختلف تبعاً لكل فرد حسب
 الأمزجة والظروف والعادات . الخ .

- عشرة أرطال ... رطلين ... ستة أرطال - إن أرسطو يحفظ الأعداد التى استخدمها آنفا كمثل عام .

- بالنسبة "لميلون" - ميلون كان كما يقال يأكل عشرين رطلا من الغذاء فى اليوم .

- لمن يتبدى لعب الجمباز - كان إحدى العنايات المهمة التى يتخذها أرباب الجمباز فى الزمن القديم أن

تفعلوا الغذاء لتلاميذهم . راجع السياسة ك ٥ ب ٣ ف ٦ ص ٢٧٢ من ترجمتى الطبعة الثانية .

- بالنسبة لألعاب الجرى - كل هذا يثبت أن القدماء كانوا يلاحظون تماما تأثيرات الجمباز 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 التيم 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 ينقص 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 الذى من أجله يدمن الفنون المحسنون النظر الى أعمالهم . وإن الفضيلة التى هى ألف مرة أضبط وأحسن من كل فن نتطلع بلا انقطاع كما يتطلع الطبع نفسه الى ذلك الوسط الكامل . § ١٠ - وإنى أعنى بالكلام هنا الفضيلة الأخلاقية ، لأنها هى التى تختص بانفعالات الانسان وأفعاله . وإنما هو فى أفعالنا وفى انفعالنا أن يوجد إما الافراط وإما التفريط وإما الوسط التيم . على هذا مثلا فى وجدانات

§ ٨ - الوسط بالنسبة لنا - الذى يمكن أن يتغير بتغير الأشخاص .

§ ٩ - أن كل علم - العبارة يمكن أن تكون مطلقة نوعا . وربما كسبت الفكرة من الضبط والاحكام اذا كانت مقيدة أكثر من ذلك .

- الفنون المحسنون - هذا حق صراح فى الفن حيث النسب يجب أن تكون دائما محفوظة ، وحيث النسب تكون كالوسط التيم 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 للاشخاص ، وتبعا للعلة ، وأن يعرف أن يلتزم المقدار الحق ، هذا هو الوسط ، هذا هو الكمال الذي لا يوجد إلا في الفضيلة . § ١٢ - والحال بالنسبة للأفعال كالحال في الانفعالات سواء بسواء . فان هذه يمكن أن يكون بها الافراط أو التفريط أو أن تليق 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 حينئذ فالفضيلة هي نوع وسط ما دام الوسط هو الغرض الذي تطلبه بلا انقطاع .

§ ١٤ - وفوق ذلك يمكن أن يسمى الانسان السلوك بألف طريقة مختلفة ، لأن الشر هو من اللانهائي كما مثله بحق الفيتاغورثيون ، ولكن الخير هو من المتناهي

§ ١٠ - من الجهتين - أعني متى كانت الوجدانات مفرطة مبالغاً فيها أو قليلة القوة جداً .

§ ١١ - الكمال الذي لا يوجد إلا في الفضيلة - هذه هي النصيحة العادية للحكمة : تلطيف المرء شهوته .

- والحال بالنسبة للأفعال - الأفعال ليست الا المظهر 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 الأخلاقى لأرسطو . وإنه لا يظهر لي أنه علق هو نفسه عليها من الأهمية ما أعطى لها من بعده .

§ ١٤ - الفيتاغورثيون . راجع فيما سبق ك ١ ب ٣ ف ٧ وأيضاً فقرة الميثافيزيقا المذكورة في التعليق .

ما دام 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 بالذيلية، في حين أن الوسط وحده هو متعلق بالفضيلة .

” يكون المرء خيرا بنوع واحد ويكون شريرا بألف “

§ ١٥ — على هذا حينئذ فالفضيلة هي عادة، هي كيف يتعلق بارادتنا منحصر في هذا الوسط الذي هو اضافي لنا، والذي هو منظم بالعقل كما ينظمه الرجل الذي هو حقا حكيم . إنها وسط بين رذيلتين إحداهما بالافراط والأخرى بالتفريط، وكما أن الرذائل تنحصر، بعضها في أنها تجاوز المقياس الذي يجب التزاه، والأخرى في أنها تبقى أسفل من هذا المقياس سواء بالنسبة لأفعالنا أو بالنسبة لوجداناتنا، فالفضيلة تنحصر على ضد ذلك في إيجاد الوسط بالنسبة لذلك البعض وبالنسبة 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 وقمة .

§ ١٧ — على أنه يلزم أن يقال : إن كل فعل وكل انفعال بلا تمييز ليس قابلا

— 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 خيرا بنوع واحد — الشاعر الذي قاله نير معروف .

§ ١٥ — يتعلق بارادتنا — القضية صادقة تماما . ولكن لا يظهر أنها تخرج بالضبط مما تقدم .

— إنها وسط — تكرر أدق للتعريف العام للفضيلة .

§ ١٦ — الفضيلة هي طرف وقمة — تعديل حق جدا ومهم جدا 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 يعلن معنى الشر والذيلة حين يذكر اسمه : مثل سوء أو قابلية التلذذ بمصاب الغير، والفجور والحسد . وفي الأفعال الزنى والسرقة والقتل ، لأن كل هذه الأشياء وكل ما يحانسها مقطوع بأنها خبيثة وجنائية يجترّد السيا 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 جنائية . § ١٨ — ذلك كما لو كان يظن أنه في الظلم وفي الجبن وفي الفجور يوجد وسط وإفراط وتفريط ، لأنه حينئذ يلزم عنه أن يوجد وسط وللإفراط وللتفريط وإفراط وللإفراط 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 مساو 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 والجلين - الاعتدال وسط بين الفجور والحمود - السخاء وسط بين الاسراف والبخل - الأريحية - كبر النفس وسط بين الوقاحة والضعف - الطمع وسط بين افراط وتفريط لم يعط لكلها اسم خاص - تصور اللغة عن تعبير جميع هذه الفروق الدقيقة المختلفة - الصدق وسط بين النج والتعمية - البشاشة وسط بين السخرية والفظافة - الصداقة وسط بين الملق والشراة - 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 نريد 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 الغرض الذي يرمى اليه أرسطو هو عمل أصلا ، ومن أجل ذلك يهتم بايحاء 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 بكل 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 لا أرى في هذا الا ما ياتلف 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 . وعلى أي حالين 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 فليتنس 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 إفراط 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 الذات، فالوسط هو الاعتدال، والإفراط هو الفجور . على أن الناس الذين يخطئون بالتفريط في أمر الذات هم نادرون جدا، ولذلك لم يُعط لهم اسم خاص . فلنعطهم إن شئت اسم الخلاءدين أو عديمى الحساسية .

§ ٤ - فيما يختص باعطاء الأشياء أو الأموال أو بقبولها فالوسط هو السخاء . والإفراط والتفريط هما الإسراف والبخل . وهاتان المملكتان الأخيرتان إفراط أو تفريط يضاد بعضهما بعضا . على هذا فالمبذر هو مفرط في الاعطاء وهو مفرط في القبول . والبخيل على الضد هو مفرط حينما يأخذ ومفرط حينما يعطى .

§ ٢ - على هذا يرى - انى أتابع تأويل واقتضى أن اللوحة المذكورة في الفقرة السابقة قد فرغ الفارى من تلاوتها ، فابتدئت الفقرة الثانية بهذه العبارة

- فليس له في لغتنا اسم - وان اللسان الفرنسى ليس أغنى من اللسان اليونانى وكلمة "عدم التأثير" التى عندنا (في اللغة الفرنسية) والتى ليست خاصة تطلق بالأول على اعتبار حسن .

§ ٣ - فانعطهم ان شئت اسم الخالدين - هذا القيد الذى احترزه أرسطو في اليونانية لازم في الفرنسية أيضا ، فان كلمة خامد أو غير حساس 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 رسماً بسيطاً ونضع ملخصاً .
ونكتفى الآن بهذه العجالة . وفيما بعد ندرس كل هذه النقط بتوسع وضبط .

§ ٦ - ولكن لترجع الى الثروة فنقول : إنه يوجد أيضاً استعدادات أخرى غير
ما بينا . وفي هذا الصدد الوسط يمكن أيضاً أن يكون الأريحية . لأنه يمكن إيجاد
فوق بين الأريحي والسخي ، فأحدهما يملك أموالاً عظيمة ، والآخر ليس له منها
إلا القليل . فالتبذير بالنسبة للأريحي هو سوء الذوق في الاتفاق والزهو الغليظ ،
والتفريط هو التقدير في الأشياء الصغيرة . هذه الفروق الدقيقة المتطرفة تخالف
الفروق في السخاء . وسيدكر فيما بعد مواضع الخلاف بين بعضها والبعض الآخر .

§ ٧ - في أمور الشرف أو المجد والخمول ، الوسط هو كبر النفس ، والافراط
في هذا النوع يسمى إن شئت الوقاحة ، والتفريط ضعة النفس . § ٨ - وكما أننا
اعترفنا بأن السخاء له ارتباط بالأريحية بأن الأول يخالف الثانية فقط في أنه ينطبق
على الأشياء ذات القيمة القليلة ، كذلك بجانب كبر النفس الذي يطلب التشاريف
متى كانت كبيرة يوجد إحساس آخر يدفعنا الى طلبها ولو كانت عديمة الأهمية .
ويمكن في الواقع أن تطلب التشاريف والمجد كما ينبغي أن تطلب . ويمكن أيضاً
طلبها أكثر مما ينبغي أو أقل مما ينبغي . فهذا الذي رغبته مفرطة يسمى طامعاً . 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 بمسوط تماماً .
§ ٦ - أيضاً استعدادات أخرى - واذن يوجد فيها وسطان بدلاً من وسط واحد .
- سوء الذوق في الاتفاق . اضطرت هنا الى تفسير النص لتحصيل قوة التعبير .
- سيدكر فيما بعد - ك ٤ ب ١ وما يليه .

§ ٧ - الوسط هو كبر النفس - راجع ما سيأتي ك ٤ ب ٣

لا رغبة له هو رجل لا طمع فيه . ولكن الذى فى شأن هذه الوجدانات يعرف أن يلتزم وسطا حكيميا ليس له اسم خاص . إن الاستعدادات الأخلاقية التى تقابل هذه الأخلاق ليس لها اسم خاص إلا أن يكون فى أمر خلق الطماع فيسمى 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 عديم الطمع مادحين بذلك الرجل الذى هو طماع والذى ليس كذلك ، كلٌّ فى دوره .

§ ٩ - وسنحاول أن نوضح فيما يلى علة هذا التناقض ، ولكننا الآن نستمرز فى دراسة الشهوات الأخرى على حسب النموذج الذى اتبعناه فيما سبق .

§ ١٠ - يمكن أن يميز فى الغضب - 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 حدّ الوسط بين الطرفين يسمى رجلا حليما . وأن الملكة الوسيطة تسمى الحلم . ومن الخلقين المتطرفين ما يأثم بالإفراط يسمى الخلق الشرس ، والذيلة

§ ٨ - ليس له اسم خاص - انى لا أجد الفرنسية فى هذا المعنى أغنى من اللغة اليونانية .

§ ٩ - فيما يلى - قد يكون من المحال تعيين الفقرة التى تطابق هذا القول . ولكن أرسطو بخاليه التفصيل للقضايا والذائل يحاول أن يبين كيف يختلط الوسط أحيانا بأحد الطرفين ، ويصير موضوع مدح أو ذم بالدور .

- 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 الفتور .

- الشرس الفاتر - المقابلة 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 أقوالهم وأفعالهم . ولكن الثلاثة تختلف في أن أحدها يختص بالحقيقة كما تقع عادة في محادثات 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 بالمدح . في حين أن الأطراف ليست طيبة ولا ممدوحة ولا تستحق إلا الذم . 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 أوضعها .

§ ١١ - هذا هو موضع - هذا درس لا يظهر عليه مع ذلك أنه شديد الارتباط مباشرة بالدرس السابقة .

- بالروابط الاجتماعية والعامة - لقد لاحظ أرسطو بحصافة ودقة هذه الروابط الاجتماعية . ومن البديهي 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 استعمالها قبل ذلك ببعض أسطر ، ويظهر أنه أدخلها في اللغة اليونانية .

- أن نضع كلمات جديدة - لم يستعمل أرسطو هذه الحرية الا مع التحفظ ولم يسمح لنفسه بها الا عند الضرورة القصوى .

§ ١٢ - فيما يختص بالحقيقة ، الرجل الذي يلتزم في هذا المعنى الوسط يسمى رجلا صادقا ورجل صدق ، والوسط نفسه يسمى الصدق . التصنع الذي يغير الحقيقة يسمى اذا غلا في الأشياء التفتيح ، والذي به هذا العيب يسمى تَفَاجَا . وإذا كان على الضد يصغر الأشياء يسمى تعمية ، والرجل يسمى معميا .

§ ١٣ - أمضى الى الوسطين الآخرين اللذين يتعلقان باللذة . فأحدهما ينحصر في المزاج ، 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 المزاج نصيبه أقل مما ينبغي هو نوع من الفظ ، وكيفيته 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 يُقرط 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 ... معميا - 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 الفظ - المجاز هو بعينه 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 » .

الذي به ولع الإرضاء - هذا تفسير اللفظ اليوناني .

المتماق . 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 فانه موضع لثنائنا كالانسان المتواضع . ذلك في الواقع بأنه في هذه الوجدانات يمكن تمييز الانسان الذى يلتزم الوسط الحق . فالذى يشعر بها مع الافراط يحتر من كل شيء . وهو بوجه ما فريسة الخيرة . وعلى الضد الانسان الذى يأثم في هذا بالتفريط أو الذى لا يحتر من شيء مطلقا هو انسان عديم الحياء أو سفيه . والذي يعرف أن يلتزم 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 آلامهم . هذه الثلاثة الوجدانات هي مع ذلك تتعلق باللذة وبالآلم اللذين يمكن أن يسببهما لنا ما يحل بأمثالنا . الانسان التزيه الذى يعتريه الغضب العادل يحزن ويسخط من مشهد تقمة صادفت غير أهل . والحسود الذى بافراط يجاوز هذه النزاهة يحزن لجميع الخيرات 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 "تمييز" وليس عندنا في الفرنسية كلمة تقابلها فان "تمييز" بالمعنى العادى الذى تعلق عليه هي الآلة التى ينشخص فهم الاحساس الذى يريد أرسطو أن يدل عليه هنا .

- فان الذى يمكن أن يرتاح - لم أستطع اجتناب هذا التكرار غير المفيد الذى هو في المعنى أكثر منه في اللفظ .

§ ١٧ - على أنه يمكن أن توجد في موضع آخر فرصة الكلام على هذا بمناسبة
 أتم . وأما العدل لما أنه لا يدل عليه باسم بسيط مطلق ولكن يميز فيه نوعان
 مختلفان ، فسنحللها 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 الآخر منه عن الوسط الذي يفصلهما - في بعض الأحوال يقترّب أحد الطرفين من الوسط ، فتارة يقترّب الطرف بالافراط وتارة يقترّب الطرف بالتفريط - التهور أقرب الى الشجاعة من الجبن وعلى ضد ذلك الحمود (عدم الحساسية) أقرب الى الاعتدال منه إلى الفجور - لهذه الفروق سببان : أحدهما يأتي من ناحية الأشياء والثاني من ناحيتنا .

§ ١ - هذه الاستعدادات الأخلاقية الثلاثة التي منها رذيلتان إحداها بالافراط والأخرى بالتفريط ومنها فضيلة واحدة تكون في الوسط بين الطرفين هي كلها بوجه ما متضادة بعضها لبعض . فبدياً 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 الكيوف والاستعدادات المتوسطة في تناسبها مع الاستعدادات بالتفريط تظهر إفراطات . وبالضد في نسبتها الى الاستعدادات بالافراط تصير هي نفسها بوجه ما تفريطات في الانفعالات وفي الافعال على السواء . على هذا فالرجل الشجاع يظهر متموراً 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 التنبهات التي سيضعها أرسطو على نسب الفضيلة الى الرذائل المضادة سواء بالافراط أو بالتفريط هي غاية في الاحكام . ولكن من المحقق كما لاحظ "غرف" أنها تزعم بعض النظرية التي تضع الفضيلة في الوسط وتجعلها كوسيلة بسيطة . ذلك بأن أرسطو نفسه لم يضع هذه النظرية على صورة مطلقة ، وأنه لحظ 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 الذي لا يحتركه شيء ، ويظهر هو نفسه خامدًا 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 متهورا ، والمتهور يسمى جباناً ، وكذلك الحال في البقية . § ٤ - لما كانت هذه الحدود الثلاثة متضادة على هذا النحو بعضها لبعض ، كان تضاد الطرفين بينهما هو أعظم مما يكون تضادهما مع الوسط . لأنه في الواقع الطرفان هما أبعد أحدهما عن الآخر منهما عن الوسط الذي يفصلهما ، كما أن الحد الكبير هو أبعد عن الصغير والصغير عن الكبير منهما عن الحد المساوي سواء بسواء .

§ ٥ - ومن جهة نظر أخرى توجد أطراف لها بعض مشابهة بالوسط . فالتهور به شيء من الشبه بالشجاعة ، والسرف بالسخاء . ولكن عدم المشابهة الأكبر هو طبعا بين الأطراف بعضها لبعض . إن الأشياء التي بعضها من بعض أبعد ما يمكن أن يكون تسمى أضدادا . وتكون أضدادا أكثر كلما كانت متباعدة

§ ٣ - كذلك الطرفان - في هذا بعض التكرير لما قبل .

§ ٤ - هذه الحدود الثلاثة - لا يتكلم أرسطو هنا إلا على وجه الاطلاق وحينئذ فقد أصاب الحق ولكن في الحقيقة ليس الأمر كذلك ، وانه ليسارع الى أن يراجع نفسه . فان الأوساط التي على رأيه تكون الفضائل هي 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 تبين جليا ان فكرة ارسطو ان النظرية ليست جامعة ، وقد قال نفسه انه لا يدعى إلا أنه يخط رسما بسيطا .

- تسمى أضدادا - يمكن ان ترى كل نظرية الأضداد في « القاطيغورياس » أى المقولات العشر ب ١٠ و ١١ ص ١٠٩ وما يليها من ترجمتنا . وفي « الأرمنيا » ب ١٤ ص ١٩٨ وفي « الميتافيزيقا » ك ٥ ب ١٠ ص ١٠١٨ و ٢٠٩ طبعة برلين .

أكثر . § ٦ - في نسبة الطرفين الى الوسط تارة يكون التفريط هو الأكثر تضاذاً وتارة يكون الإفراط . فالرذيلة الأكثر تضاذاً 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 تضاذاً ، بل هو بالأولى الحد المضاد . على هذا مثلما أن التهور يظهر أنه أقرب جواراً 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 تضاذاً معه . § ٨ - هاك إذن أحد السببين المذكورين آنفاً وهو يأتي من طبيعة الشيء نفسها . واليك الثانى الذى لا يأتي إلا منا . إن الأشياء التى نحن بطبعنا أكثر ميلاً لها يظهر لنا أنها أكثر تضاذاً مع الوسط الحكيم الذى ينبغى أن نلتزمه . على هذا فطبعنا يميل بنا بمجدة أكثر نحو اللذات ، وهذا هو الذى يجعلنا ميالين بسهولة إلى عدم الاعتدال أكثر منا إلى القناعة والزهد . وإذن نجد الأشياء التى نشعر بالفة أنفسنا لها هي أكثر تضاذاً مع الوسط الحق . هذا هو السبب في أن الفجور الذى هو إفراط هو أكثر تضاذاً مع الاعتدال من اللاحساسية التامة .

§ ٦ - ليست هي التهور - ملاحظة محكمة ومنها ينتج ان فضيلة الشجاعة ليست بالمعنى الخاص وسطاً .

§ ٧ - وهذا يرجع الى سببين متميزين - هذا التحليل الذى قد يظهر دقيقاً هو مضبوط تماماً .

§ ٨ - نحن بطبعنا أكثر ميلاً لها - إن أرسطو بتعمقه في هذه الملاحظة على طبيعة الإنسان كان

يمكنه أن يجد فيها بلاغاً اعناء الايضاح الحقيقى للفضيلة .

الباب التاسع

في صعوبة أن يكون الانسان فاضلا، ونصائح عمليّة لإصابة الوسط الذي فيه تنحصر الفضيلة — دراسة
الميل الطبعية التي يشعر بها الانسان في نفسه والاتجاه الى الطرف المضاد — وسيلة معرفة تلك الميول
ضرورة مقاومة اللذة — عدم كفاية النصائح مهما كانت محكمة — يلزم أن يتعود الانسان بثبات العمل .

§ ١ — قد بان حينئذ أن الفضيلة الأخلاقية هي وسط، وقد علم كيف هي،
أعني 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 النقود
والانفاق . ولكن العلم بمن ينبغي أن تعطى اليه وبأى قدر وفي أى وقت ولأى
سبب وعلى أى كيفية، فتلك كفاءة ليست لجميع الناس وليس من السهل حيازتها .
من أجل ذلك كان الخير شيئا نادرا وممدوحا وجميلا . § ٣ — إن أول ما يُعنى

— الباب التاسع — في الادب الكبير ك ١ ب ٩ وفي الأدب الى أويديم ك ٢ ب ٥

§ ١ — وقد علم كيف هي — يعني أنها ليست دائما الوسط المضبوط بين رذيلتين .

§ ٢ — استكشاف مركز دائرة — التشبيه ليس صحيحا جدا في أن حل نظرية هندسية يفتضى العلم

في حين أن الطبيعة تكفي غالبا في الفضيلة بما تعطى من الكيف .

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"

بعيدا جدًا عن هذه الصخور وهذا الدخان

سير سفيتك

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 بينها . 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 قوانا عن الخطيئة التي نخشاها نقف في الوسط ، كما يفعل تقريباً حينما يطلب تقويم قطعة خشب معوجة . § ٦ - إن الخطر الذي يلزم دائماً 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 بنسبته الى "كاليسو" ما قاله "هوميروس" في "سيرسي" . ولا شك في أنه استشهد بهذين البيتين من ذاكته التي خاتمه . راجع الاوديسي التشيد الثاني عشر البيت ٣١٩ على أنها مع ذلك الأوامر التي كان "أوليس" يصدرها الى ربانه على مقتضى نصيحة الآفة .

§ 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 قضاة 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 ماقلوه، لأننا إذا وصلنا إلى دفع اللذة فتحن في أمن من أن نرتكب من الزلل إلا أقله .

٧ § - لأجل تلخيص فكرتنا في بعض كلمات نقول إننا بهذا السلوك على الأخص نتجح في إيجاد الوسط الحق، وفي الحقيقة أنها نقطة صعبة، وإنها 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 للانسان أن يغضب، لأننا تارة يجب علينا أن نمدح أولئك الذين يقصرون عن هذا الحد ويمتنعون ونقول إنهم مملوءون حلما . وتارة نمدح كذلك أولئك الذين يغضبون ونجدفهم حزما حقيقا بالرجل . ٨ § - حق أن من لا يحيد 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 أى نقطة والى أى مقياس يذم الانسان بعبارة مضبوطة تماما فذلك تعيينه أمر

٦ § شيوخ طروادة - راجع الألياذة الفن الثالث البيت ١٥٥ وما يليها . تشبيه حسن يأنلف تماما مع الكلام على اللذة .

٧ § - اننا بهذا السلوك على الأخص - كل ذلك مملوء حكمة عميقة . ومع ذلك فإن أرسطو لا يزيد هنا على أن يكرر دروس أستاذه ، فلقد قال أفلاطون من قبله كل ما يمكن أن يقال عن أخطار اللذة تقريرا .
- ليس من السهل - كان يمكن أرسطو أن يؤكد أن هذا شيء محال .

٨ § - بعبارة مضبوطة تماما - ينبغي تذكر ماقاله أرسطو عند ابتداء المؤلف . راجع ك ١ ب ١ فعلى رأيه علم الأخلاق لا يقتضى ضبطا مطلقا .

ليس بالسهل ، لأنه ليس من السهل كذلك أن نعين تعييننا مضبوطا 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 المدروحة ، 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 المدروحة - في هذه الحدود تكون النظرية على تمام الموافقة للعمل القائم على مقتضى العلم والحكمة . وفي هذا من النفع العظيم ما فيه .

الكتاب الثالث

بقية نظرية الفضيلة - في الشجاعة وفي الاعتدال

الباب الأول

في أنت الفضيلة لا تنطبق إلا على الأفعال الاختيارية . - تعريف الاختيارى والاختيارى -
 في نوعى الاختيارات : القصر والجهل - النوع الأول للأشياء الاختيارية - أمثله مختلفة لحوال
 القوة الفاهرة ، وأنها دائما اختيارية بالجزء - في أنت الموت أثر من بعض الأفعال : " الليميون
 لأوريفيد " - تعريف عام للاختيارى والاختيارى - اللذة والخير لا تُكرهانا - لان يأخذ الانسان نفسه
 باللائمة أعدل غالبا من أن يرجع باللائمة على الاسباب 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 للعفو بل للرحمة أحيانا ، كان من الضرورى عند البحث للوقوف على كنهه الفضيلة
 أن يحدد ما يجب أن يُعنى بالإرادى وباللا إرادى . § ٢ - أزيد على هذا أن
 هذه المعرفة ضرورية أيضا للمقننين لتهديمهم إلى المكافآت والعقوبات التى يقررونها .

- الباب الأول - الادب الكبير ك ١ ب ١٠ ، الأدب الى أوريديم ك ٢ ب ٦ وما يليه .

§ ١ - المدح والذم - ملاحظة تكررت ألف مرة منذ أرسطو .

- للعفو بل للرحمة - وجدانات نادرة في العصور الخالية وهى على ذلك حقيقة بالاعتبار .

- من الضرورى ... - لقد تعمق أرسطو فى هذه الدراسة بما لم يأت به أفلاطون . فينبغى فى هذا

المقام الاعتراف للتلميذ بأنه قد فاق أستاذه وأتم ما بعمله من نقص .

§ ٢ - ضرورة أيضا للمقننين - يكون القانون سخيفا ووحشيا اذا هو لم يعم وزنا للظروف والمقاصد .

§ ٣ - يمكن أن يعتبر لا إراديا جميع الأشياء التي تقع بقوة قاهرة 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 جذبنا ربح
 لا قبل لنا بمقاومتها أو أناس مستبدون بالسلطان على أشخاصنا . § ٤ - من الأشياء
 ما نخلى أنفسنا لعملها إما خشية أضرار أكبر منها وإما تحت تأثير عامل شريف .
 مثال ذلك ظالم ذو سيادة على أقاربك وأولادك يلزمك إتياث شيء مخز، فانت
 على ذلك في استطاعتك أن تنجى كل الذين هم أعزاء عليك بخضوعك، وأن تهلكهم
 ببائك 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 إما ، 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 تطلب منه لا تساوي قيمة أكبر من قيمة النتائج التي يستطيع أن يتوقعها .
 وفي بعض الظروف يقع أن الرجل الشريف يؤثر أن يضحى بكل شيء على أن يستسلم .

§ ٦ - أفعال مختلطة . تعبير موقف ومنطبق على الحق .

- أدنى إلى الأفعال الحرة - لأنه في الواقع يمكن المرء أن لا يتفد 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 المحظة التى فيها أتاه فاعله . فالفاعل فى الأفعال التى ذكرناها آنفا قد أتاها وهو لا يزال حراً ، لأن العامل الذى حرك أعضاء جسمنا لإتيانها هو فينا . وكلما كان العامل فينا ، كان فعل الأشياء أو تركها لا يتعلق إلاننا . فهى حينئذ أفعال إرادية . ولكن على الاطلاق يمكن أيضا أن يقال إنها لا إرادية ، لأنه لا أحد يفعل بالطوع أياً ما 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 الدنيئة من غير أن يكون لديه مثل ذلك الغرض الشريف ، أو الذى يقتحمها لفائدة ليست شيئا مذكورا . فى بعض الأحوال إذا لم يصل الأمر إلى حدّ 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 تحشاها ، ومن الأحوال ما يكون

- بالطوع - بل هى تضحية بأمرنا بها العقل وان كما مع ذلك لا تزال أحرارا فى عدم الاضغاف . له على مسئوليتنا .

§ ٧ - إذا لم يكن لديه أسباب جدية بهذا المقدار - ذلك بأنه فى مثل هذه الظروف تكون الحاجة الى عقل حصيف أشدّ منها الى قلب كبير .

- فعلى 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 للمرء هو الموت محتملا أفضح ما يكون من العذاب. كذلك كان في قصة "أوريفيد" فان الأسباب التي دفعت "أيميون" إلى قتل والده ما كانت الا هزوا .

§ ٩ - من الصعب أحيانا التمييز بين أى الطرفين ينبغي اختياره وأى الضررين يجب تفضيل احتماله على الآخر . وفي الغالب يكون أصعب من ذلك أيضا الثبات على التمسك بالأمر الذى وجب تفضيله ، لأنه في غالب الأحيان تكون الأشياء التي يتوقعها الانسان مؤلمة ومحزنة جدا ، والأشياء التي يلزمنا إياها الاضطراب مخزية جدا . من أجل ذلك كان الثناء على الناس أو ذمهم إنما يكون بمقدار مقاومتهم للضرورة أو مطاوعتهم إياها .

§ ١٠ - ما هي إذن الأفعال التي ينبغي 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 اللاإرادية لذاتها - التي تُتجشم مؤقتا إثارا لها على غيرها ما دام أن أصلها قاز دائما في الكائن الذى يفعل - هي لا ارادية لذاتها إن شئت ، ولكنها

- الاحسن فيها هو الموت - لم يكن مثل سقراط بعيد ، فان سقراط كان يمكنه أن يجتنب الحكم عليه بأن ينزل لقضائه تنزلا غير محمود .

- محتملا أفضح ما يكون من العذاب - هذه هي نظرية "غرغياس" ص ٥٢٠ : من ترجمة كوزان . وهي التي حققها "ريفليوس" .

- في قصة "أوريفيد" - قصة "أوريفيد" هذه لم تقع لنا ولم تصل الى أيدنا . راجع طبعة ديديو الجزء الثانى ص ٦٣٦

§ ٩ - من الصعب أحيانا التمييز - تلك هي الحيرة الحقيقية . ولكن متى فهم الانسان الواجب ، كان أدنى الى أن يقوم به .

- يكون أصعب من ذلك أيضا - إن الثبات في البطولة يقتضى في الواقع من الفضيلة أكثر مما يقتضيه الفعل الباسل نفسه الذى هو في الغالب لا يستغرق 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 الحيرة التي يجب اتخاذها بين ما لا يحصى من الفروق الدقيقة التي تستتبعها الظروف الخاصة .

§ ١١ - ومع ذلك لا يمكن تقرير أن اللذة أو الخير تكهاننا، وأن لها 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 نفعل 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 تُلقي التبعة على علة الخارج عوضا عن أن يأخذ الانسان 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 القسرى واللاإرادى إلا ما كانت علة 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 أيضا .

§ ١١ - ومع ذلك لا يمكن تقرير - فان في هذا انكارا تاما لحرية الانسان .

- إلا مدفوعين بهذين العاملين - تحت معنى اللذة يدرج أرسطو أيضا المعنى المضاد، معنى الألم .

راجع ما سبق في أول هذا المؤلف حيث ذكر أن العامل الوحيد في الفاعلية الانسانية هو الشعور بخير ما .

§ ١٢ - فليس حينئذ - هذا هو التعريف الحق للإرادى . وإن النتيجة التي لم يستخرجها أرسطو من هذه المناقشة ولكنها تنتج منها بوضوح تام هي أن ارادة الانسان لا تقهر، وأنه لا شيء في العالم يستطيع أن يغلها على أمرها بالرغم منها .

الباب الثاني

تابع لما قبله : النوع الثاني من الأشياء. اللاإرادية - الأشياء اللاإرادية بسبب الجهل فيها شرطان : أن تكون متبوعة بالألم ، والندم - يلزم التمييز بين اتیان الفعل بسبب الجهل وبين اتیانه دون أن يعرف الفاعل ماذا يفعل - أمثلة مختلفة - حدّ الفعل اللاإرادی - الأفعال التي تدفع اليها الشهوة أو الرغبة ليست لاإرادية .

§ ١ - أما الأفعال بسبب الجهل ففي الحق أن كل ما فيها يقع دون أن تشاطر فيه إرادتنا ، ولكنه لا شيء في الواقع ضدّ 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 ضدّ إرادته مادام أنه لم ينتج عن فعله ألم له . حينئذ في كل الأفعال التي وقعت بسبب الجهل فالذي ندم بعد ذلك يكون بحسب الظاهر قد أتى الفعل ضدّ 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 وتحديده بكلمة خاصة مادام أن مركز الأمرين مختلف . § ٢ - من الممكن

- الباب الثاني - في الأدب الكبير ك ١ ب ٢ وما بعده . الأدب الى أويدم ك ٢ ب ٦

§ ١ - إلا 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 يفهم فما سبيل 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 ضدّ ارادته .

- هذا الفرق - هو حق على ما فيه من دقة .

بيان فرق آخر أيضا بين فعل الشيء بسبب الجهل وبين جهل الفاعل ماذا يفعل .
حينئذ 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 . حينئذ كل إنسان شرير يجهل ما ذا يلزم فعله
وماذا يليق اجتنابه . لأنه بغلطة من هذا النوع يرتكب الناس المظالم وبعبارة أعم
يكونون أردالا .

§ ٣ — ولكنه لا يمكن التجوز الى حد أن يطلق اسم اللاإرادى على فعل إنسان
بمحجة 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 الذى يصح
اتهمه ولو كان على هذه الصورة التى يرد عليها اللوم عادة ، بل هو الجهل الخاص
بالأشياء وفي الأشياء التى عليها ينطبق الفعل المراد تقديره . وانما يكون في هذه
الحدود أيضا محل إما للرأفة وإما للغفران ، لأن هذا الذى 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 التى من

§ ٢ — فرق آخر أيضا — وهذا أيضا حق . فان الانسان في حالة السكر حيث لا يستطيع ضبط نفسه
بجهل على التحقيق ماذا يفعل . ولا يمكن أن يقال مع ذلك إنه خاطئ بالجهل .

— حينئذ كل إنسان شرير يجهل — لا ينبغي تخليط هذه القاعدة بقاعدة أفلاطون اذ يقرر أن 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 يتعرف المرء النحو العملى لمذهب " المشائين " في الأخلاق .

§ ٤ — كذلك قد لا يكون عديم الفائدة — تلك هى اعتبارات لها أكبر وزن أمام المحاكم . فان
الحكم يكون ظالما اذا هو لم يقدرها تقديرا . وفي علم الأخلاق أيضا ليست هذه الاعتبارات عديمة الفائدة
ولكنه لا ينبغي التمسى بها الى أبعد مما ينبغي .

هذا النوع طبيعتها وعددها ، وأن يُبحث من هو الشخص الذي يرتكبها وماذا يفعل عند ارتكابها ، ولأى غرض وفي أى وقت يقع له ارتكابها ، بل يلزم أن يتساءل أحيانا بأى شيء يقترف الفعل في هذه الأحوال اذا كان بآلة مثلا ، ولأى غرض اذا كان مثلا للنجاة من خطر . وبالجملة بأى كيفية اذا كان مثلا بتطف أو بعنف .

§ ٥ - تلك هي ظروف لا يستطيع البتة شخص أن يمتنع بجهلها إلا في حالة الجنون ، لأنه بالبدئية 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 يمكنه أن يقول في معرض الكلام إن كلمة خرجت من فيه عفوا وبلا تدبر . ويمكنه أن يقول أيضا إنه لا يعلم حظر الخوض في الأشياء التي خاض فيها . وشاهد ذلك إفشاء "إيشيل" الأسرار . يمكن أيضا أن يقصد المرء الى تبين ميكانيكية آلة فتفعل الآلة فعلها من غير قصد ، كالذى قد يترك السهم ينقذف عن قوسه . وفي 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 في حين أنه لم يكن ليريد إلا أن يريه بعض مهارته كما يفعل المصارعون عند ما يستعدون للغلبة . § ٦ - ولما أن هذا

§ ٥ - إفشاء "إيشيل" للأسرار - يظهر أن "إيشيل" باح بعض الطقوس السرية في أربع أو خمس من قصصه المفقودة «سيزيف» و«أوديب» و«تفيجيني» و«الرماء» ... الخ . فأحيل على محكمة «الارويماج» حكمت براءته لا للأسباب التي يبيها أرسطو على ما يظهر ، ولكن بسبب الشجاعة التي أظهرها هو وأخوه في «مرطون» .

- فعل "ميروپ" - وضع "أورفيد" قصة في هذا الموضوع عنوانها «كريسفنند» لم تصل الينا ، ومن المحتمل ان أرسطو يشير اليها لأنه ذكر مثل "إيشيل" آنفا .

النوع من الجهل خاص دائما بالأشياء التي فيها يتحصر الفعل ، فالذى عند الفعل يجهل واحدا من هذه الظروف يظهر أنه يفعل ضد إرادته ، وعلى الأخص في النقطتين المهمتين هنا ، وهما أولا ذات موضوع الفعل ، وثانيا الغرض الذي يقصد من الفعل .

- ٧ § - غير أننا نكرر أنه لأجل أن يمكن في حالة جهل مثل هذه أن يوصف الفعل حقا بأنه لا إرادى يلزم فوق ذلك أن يسبب ألما ويستتبع وراءه ندما .
- ٨ § - على هذا مادام الفعل اللاإرادى هو الذى وقع بالقوة القاهرة 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 نفعل البتة شيئا بإرادتنا الكاملة

٦ § - الغرض الذى يقصد من الفعل - العارض هو دائما ضد نية من تسبب فيه .

٧ § - أن يسبب ألما - راجع الملاحظة المذكورة في أول هذا الباب .

٨ § - الفعل اللاإرادى - حد الإرادى ينتج 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 نحتكم

في أحدهما وفي الآخر .

١٠ § - إذا سلم ذلك لزم عليه - تعبير أرسطو موجزا جدا ، فاضطرت أن أوسعها لتحصيل الفكرة

بأجل من ذلك بيانا .

١١ § - فهل يمكن أن يقال على التحقيق - حصلت العبارة كما هي على سريفة الاستفهام كما فعل

أرسطو وإن كان من شأنها أن تجمل المعنى غامضا 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 الانسان 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 ، حكمها في ذلك حكم الأفعال التي يدفع اليها الغضب أو الرغبة . فذستج 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 . فإن من الأشياء ما يتجنى المرء الحصول عليها وهي خارجة عن إرادتنا كالعبقرية والجمال... 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 اليها يجب أن تعتبر إرادية لأن استدراكها لا يتعلق إلا بنا .

- أن هذه الأشياء - الأفعال التي يدفع اليها الغضب والرغبة ، والتي سبق الكلام عليها آنفا .

الباب الثالث

نظرية الاختيار الأدبي أو القصد - لا يمكن أن يشته بالرغبة ولا بالشهوة ولا بالإرادة ولا بالفكرة
المشابهات والفروق بين القصد وبين هذه الأشياء - الاختيار الأدبي يمكن أن يشته بالفكر 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 الحق شىء إرادى . ولكن القصد
ليس مماثلا للإرادة التى هى تمتد الى أبعد منه . إذن الأطفال والحيوانات الأخرى
لهم نصيب من الإرادة ، ولكن ليس لهم اختيار ولا قصد ثابتان عن دليل . نحن
يمكننا أن نسمى إراديات بوادى الأفعال ، ولكننا لا نقول عنها إنها نتيجة اختيار
متدبر فيه 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 الأولى للفضيلة - وعلى هذا فال " كنت " ليس فى الدنيا إلا شىء واحد يمكن اعتباره
حسنا على الإطلاق ، ذلك هو ارادة سالحة . ر . ميتافيزيقا الأخلاق ص ١٥ ترجمة برنى .

§ ٢ - القصد ليس مماثلا للإرادة - المثل الذى يضره فيما يلى هو رافع فى صدقه ويفسر فكرته تماما .

§ ٣ - رغبة أو هوى القلب - تحليل أرسطو هنا غاية فى الضبط والاحكام . وقد عنيت بأن أحصل

فى لغتنا (الفرنسية) هذه الفروق الدقيقة ولكنى لا أخالى 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 رغباته . § 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 يشتبه بالشهوة التى يوحىها القلب، ولكنه لا شئ أقل شبيها بالأفعال الصادرة عن القصد المدبر من الأفعال التى يملها علينا القلب .

§ ٧ - القصد أو الاختيار الأدبى ليس هو أيضا الإرادة 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 الإرادة يمكن أن تتعلق حتى بالأشياء المستحيلة ، فمثلا

- القصد الذى يختار - تفسر الكلمة اليونانية التى ترجمتها بالاختيار والىثار .

§ ٦ - بالشهوة التى يوحىها القلب - اضطررت أيضا الى التعبير بأكثر من كلمة .

§ ٧ - ولو أنه جار ملاصق لها على ما يظهر - راجع فيما سبق التمييز الذى تفرقنا بين الأفعال

الإرادية والأفعال التى فعلت بقصد .

قد يمكن أن يريد الانسان الخلود . § ٨ — الارادة تتعلق على السواء بأشياء لا يعملها الانسان البتة بنفسه ، مثال ذلك فوز المثل القلاني أو المصارع القلاني الذي يرجى له نيل المكافأة . ولكن لا أحد يقول إن قصده هو الذي يؤثر هذه الأشياء . بل يقال ذلك فقط على الأشياء التي يظن الانسان أن في قدرته إتيانها بشخصه . § ٩ — زد على هذا أن الارادة أو الرغبة تتعلق على الأخص بالعرض الذي تسعى اليه . أما القصد أو الاختيار المدبر فانه يقدر على الأخص الوسائل التي تؤدي إلى ذلك الغرض . مثلا نحن نرغب نحن نريد الصحة ، ولكننا نختار بقصد مدبر الوسائل التي يمكن أن تعطينا اياها . نحن نرغب نحن نريد أن نكون سعداء ونقول حقا إننا نريد أن نكونهم ، ولكننا لا نستطيع أن نقول مع مراعاة التناسب إن لدينا القصد في أن نكون سعداء . ذلك بأن القصد كما قلنا لا ينطبق بالبدئية إلا على الأشياء التي 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 في هذا التثني من البطلان . و ربما كان أحكم في العبارة لو قال يمكن أن يرغب المرء في الخلود .

§ ٨ — الارادة تنطبق — وهنا أيضا يظهر أن الأولى الرغبة لا الارادة في المثل الذي يذكره أرسطو ولكنه يخلط غالبا بين الارادة والرغبة .

§ ٩ — القصد كما قلنا لا ينطبق بالبدئية — هذا هو التمييز الحقيقي . فان القصد لا ينجبه الا الى الأشياء التي تتعلق بالانسان . والرغبة على الضد من ذلك يمكن ان تتعلق بكل شيء . حتى بالمحال من الأشياء .

§ ١٠ — هو الحكم أو الفكرة — هذا هو آخر الترددات التي وضعها أرسطو فيا 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 والبعث عن شيء بعينه أو إتيان أعمال أخرى من هذا القبيل . أما الحكم فإنه ينفعا في فهم ما هي الأشياء ، وفيم تنفع ، وكيف يمكن استخدامها ، ولكن لسنا بالحكم نعقد 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 حكمنا 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 إيثاره 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 فإنه ينجح الى ما يلائم ، وإذا كان ينجح الى ما يلائم فهو مستقيم .
- لأنه حق - تكرر لما قيل آنفا .

§ ١٤ - الذين هم أصدق الناس حكما - لم تثبت ماجريات الحياة صحة هذا التنبيه تماما .

القصد أو يلحقه فذلك لا يهنا، لأنه ليس هو ما نبحث فيه الآن . بل نحن نبحث فقط فيما إذا كان القصد أو الاختيار الأدبي مماثلا للفكرة على أية صورة ما .

§ ١٦ - ما هو إذن على التحقيق القصد أو الاختيار المدبر؟ وما طبعه؟ وما إذا كان ليس واحدا من الأشياء التي أتينا على تعديدها؟ المحقق هو أنه إرادى ولكن كل فعل إرادى ليس فعل قصد، أى فعل إيثار أملاه التدبر، فهل يلزم أن يشبه القصد بسبق الإصرار أو بالتفكر الذى يسبق عزمنا؟ نعم بلا شك، لأن الاختيار الأدبى أى القصد هو دائما مصحوب بالعقل والتدبر، ونفس اللفظ الذى 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 إرادى - وبالنتيجة حرّ . فان الانسان مسئول أخلاقيا عن مقاصده اذا لم يكن مسئولاً إلا عن أفعاله أمام القوانين .

- ليس فعل قصد - قال أرسطو هذا آنفا .

- القصد بسبق الإصرار - لا يمكن تماما جعلهما متعديين، فان سبق الإصرار يمتد الى أبعد من القصد .

- فى اللغة اليونانية - اضطررت أن أزيد ذلك لأنى أكتب باللغة الفرنسية . فن جهة الاشتقاق أن كلمة « القصد » تدل أيضا على تفكر سابق على الفعل . ولكن اجتماع المعنى هذا ليس ظاهرا (فى اللغة الفرنسية) كما هو فى 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 والمشكوك فيها - المعادلة تقع على الوسائل التي يلزم
استخدامها لا على الغرض المطلوب وهي لا تخص إلا الأشياء التي نراها ممكنة - وصف موضوع المعادلة -
الاختيار يأتي بعد المعادلة - مثال من "هوميروس" - الحد الأخير للاختيار الأدبي .

§ 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
فن المعلوم بالبدئية أن موضوع المعادلة الذي أتكلم عنه هنا ليس هو الموضوع الذي
لا يعادل فيه إلا رجل مصاب بالحمى أو الجنون . إنما هو فقط الموضوع الذي يعادل
فيه الرجل المتمتع بكل عقله . § ٣ - حينئذ 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 بطبعها ، وإما
بأي سبب آتحر كما هو الحال مثلا في حركات الاعتدال والانقلاب للشمس .

- الباب الرابع - في الأدب الكبير ١ ب ١٧ وفي الأدب الى أويديم 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 فن المعلوم بالبدئية - هذا التنبه 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 كالمحول 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 "لقدموني" 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 تتكلم عليها إلى هنا . حينئذ الطبع والضرورة والاتفاق يظهر أنها علل لكثير من الأشياء، ولكنه يجب أن يحسب زيادة على ذلك العقل وكل ما يكون بارادة الانسان . الناس يعادلون كل وما يخصه في الأشياء التي يظنونهم قادرين على إتيانها . § 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 التغير . مثال ذلك تقع المعادلة في أشياء الطب وفي تقادير التجارة والأعمال . ويعادل في فن

§ ٥ - تارة على هيئة وتارة على هيئة أخرى - يعني الخاصة تماما للصادقة في أننا لا نستطيع أن نسير أسبابها، بل لا نستطيع في الغالب تعبيرها .

§ ٦ - الأشياء الانسانية المحضة - التي هي خارج تصرفنا .

§ ٧ - وكل ما يكون بارادة الانسان - أعني كل الأفعال الحرة .

§ ٨ - في العلوم المضبوطة - سبق بأرسطو ان ذكر آتفا مثلا رياضيا .

- في هجاء الكلمات - في الأدب الكبير ك١٦٦ ذكر أرسطو ثانية هذا المثل وحقق الامر تحقيقا .

الملاحظة أكثر مما يعادل في فن الجباز على نسبة أن أول الفنين أقل ضبطا وإحكاما من الثاني . § ٩ - كذلك الحال في البقية كلها، فتصح المعادلة في الفنون أكثر منها في العلوم، لأن في موضوعات الفنون محلا للشك والتخالفات .

§ 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 سلفا، تلك هي الأشياء التي إذا كانت مهمة ندعو إلى مساعدتنا في أمرها آراء من هم أكثر بصرا بها منا . لأننا لا نأمن تمييزنا وحده ولا لعجزنا في هذه الأحوال المرية . § ١١ - وعلى جملة من القول فأننا لا تعادل على العموم في الغرض الذي نبعيه، بل بالأحرى في الوسائل التي تؤدي بنا إليه . حينئذ الطيب لا يعادل لأجل معرفة ما إذا كان يجب أن يرى 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 . فاذا كان هناك عدة طرائق لاصابة الغرض ، بحث بعناية وانتباه فيما هي من بين تلك الطرائق أسهلها وأوفاه . فان لم يكن إلا طريقة واحدة، يتساعل

- أقل ضبطا وإحكاما 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 "إبقراط" .

§ ٩ - في الفنون أكثر منه في العلوم - ينتج مما سبق أنه لا محل للمعادلة في العلوم .

§ ١١ - على العموم - هذا القيد لا مناص منه . فانه يمكن التردد بين غرضين مختلفين وحينئذ يعادل المرء لمعرفة أيهما يؤثر التزامه .

الانسان كيف يصيب الشيء الذي يرغبه بهذه الطريقة الوحيدة . بل قد يبحث أيضا فيما هو السبيل للحصول على هذه الطريقة حتى يصل الباحث إلى العلة الأولى التي هي آخر ما يستكتشف من هذا التنقيب . وفي الواقع متى عادل الانسان كان الظاهر من أمره أنه يبحث عن شيء ما بهذا النمط الذي وصفناه ، وأنه يجري تحليلا شبيها بالتحليل الذي يجري على الأشكال الهندسية التي يراد إيضاها .

§ ١٢ - مع ذلك كل بحث ليس بالبدئية معادلة ، والشاهد على ذلك الأبحاث الرياضية ، ولكن كل معادلة بحث . والحد الأخير الذي يوجد في التحليل الذي يحصل هو الأول الذي يجب استخدامه للحصول على الشيء المطلوب . § ١٣ - فإذا وصل الباحث إلى معرفة أن المطلوب محال عدل عنه . ومثال ذلك متى كان المرء في حاجة إلى النقود إذا رأى أنه لا يستطيع إصابتها . غير أنه إذا ظهر أنه ممكن حينئذ يجتهد الانسان في عمله ، وإنا لنعد بين الأشياء الممكنة كل الأشياء التي 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 في جميع الظروف ، ما يبحث عنه إنما هو تارة الوسيلة التي نتخذ ، وتارة الطريقة التي يلزم اتباعها ، وتارة الشخص الذي يلزم توسيطه .

- يجري تحليلا - لأنه في 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 ما تحت 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 رد علة الفعل الى ذاته وتقلها الى 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 نصيبها منها .

§ ١٦ - على الأشياء المشخصة - التي يحكم فيها الحس وحده ووقفنا عليها .

§ ١٧ - قد تعين من قبل - في حين انه في المعادلة يبحث عنه ولا يكون معروفا من قبل .

- وتسير الملكات الأخرى - العقل .

§ ١٨ - هذا التمييز يمكن ان يترأى "هوميروس" ... - اتخاذاً "هوميروس" عمدة في هذا لا يظهر

فيه حسن الاختيار . ولا يمكن أن يعين بالضبط أى المواضع من "هوميروس" يعنى أرسطو .

§ ١٩ - حينئذ ما دام موضوع اختيارنا الذي فيه تحصل المعادلة، والذي فيه الرغبة هو شيئاً يتعلق بنا، فيمكن حدّ القصد أو الاختيار بأنه الرغبة المدبرة التي جرت عليها المعادلة في الأشياء التي تتعلق بنا وحدنا، لأننا نحكم بعد أن عادلنا ثم نرغب في الشيء على مقتضى معادلتنا وتصميمنا الاختياري .

§ ٢٠ - هذا الرسم البسيط الذي رسمنا به الاختيار الأدبي أو القصد يكفي 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 « نريد » . لأن الرغبة هي بادرة من تلقاء نفسها ولا تتعلق بنا في شيء . وبالبدئية هي لا تأتي بعد تدبر واضح . فانها تولد فينا من حيث لا نشعر في الغالب . بل أحياناً لا تقاوم وأما القصد فليس كذلك أبداً .

§ ٢٠ - هذا الرسم البسيط - هذه عادة أرسطو في تواضعه عند ما يتكلم عن مؤلفاته . وعلى رغم بعض الهنات التي اضطرت إلى بيانها فإن هذا الرسم « البسيط » هو صنيع بدیع لا شيء أرفع منه في علم الأخلاق .

الباب الخامس

موضوع الإرادة الحقيقي إنما هو الخير - ايضاح هذه النظرية - صعوبات المذاهب التي تقول بأن الانسان يطلب الخير الحق ومذاهب الذين يعتقدون انه لا يطلب إلا الخير الظاهر - مزية الانسان الفاضل - لا أحد إلا هو يعرف أن يصل الى الحق في جميع الأحوال .

§ ١ - لقد قيل إن المعادلة والإرادة تختصان بالعرض الذي يُطلب . ولكن هذا الغرض 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 يريده الانسان الذي ساء اختياره لم يكن مراداً من جانبه في الواقع ، لأنه ما دام الشيء هو موضوع الإرادة فانه حسن على هذه النظرية مع أنه قبيح لأن الاختيار فيه قد ضل السبيل . § ٣ - ومن جهة أخرى اذا 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 - فى الأدب الكبير ك ١ ب ١٨ وفى الأدب الى أويديم ك ٢ ب ٨

§ ١ - هو الخير بعينه ... ما يظهر لنا فقط انه الخير - وهما فى 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 يلى .
§ ٢ - لم يكن مراداً من جانبه فى الواقع - ذلك هو بعض نظرية أفلاطون ، يحصلها تلبينه من بعده .

§ ٣ - لا وجود لها البتة فى الطبيعة - النتيجة ليست لازمة والحق ان الانسان يتخدد بارتكابه الشر ما دام أنه كان يريد أن يفعل الخير .

واحد منا . غير أن هذا الرأي يختلف تبعاً لاختلاف الأشخاص ، وإذا كان الأمر كذلك ، أمكن أن الأشياء الشديدة التناقض تصير في وهما خيراً على التناوب .

§ ٤ — لما أن هذين الحين ليسا مقنعين تماماً لزم القول بطريقة مطلقة اتباعاً 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 للشريير الأمر موكول إلى 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 أيضاً عن الأشياء المرّة والحلوة والحارة والثقيلة وسائر الأشياء الأخرى كل على حدة . كذلك الرجل الفاضل يعرف دائماً أن يحكم على الأشياء كما ينبغي أن يحكم عليها . ويظهر له الحق في كل واحد منها ، لأن الأشياء تتغير تبعاً للاستعداد الأخلاقي للإنسان ، فمنها ما هي على الخصوص جميلات ومقبولات بالنسبة لكل شخص .

— يختلف تبعاً لاختلاف الأشخاص — هذا حق إلى حد ما ، ولكن هناك مبادئ عامة محل اتفاق لجميع الكائنات الناطقة .

— في وهما خيراً — تلك كانت النتائج المتطرفة التي كان السفسطائيون يستخرجونها من مذاهبهم .
§ ٤ — الخير هو مبدأ الإرادة — مبدأ عجيب استعاره أرسطو من أفلاطون وأنه ليحفظ على الطبع الإنساني كل عظمته وكرامته .

— الرجل الفاضل الخير — كان ينبغي أن يضاف « والمستنير » .

— كذلك الرجل الفاضل — والمستنير . هذه الصفة الأخيرة مقدرة في فكرة أرسطو .

§ ٥ - بل ربما يكون تفوق الرجل الفاضل ينحصر جلّه في أنه يرى الحق في جميع الأشياء لأنه منها كالقاعدة والمقياس . أما بالنسبة للعامي فان خطاه يأتي على العموم من اللذة التي تظهر له أنها الخير دون أن تكونه في الواقع . § ٦ - العامي يختار اللذة التي يظنها الخير ويفر من الألم الذي يظنه الشر .

§ ٥ - لأنه منها كالقاعدة والمقياس - ليس في الامكان فهم الفضيلة بأشرف من هذا المعنى . ولقد تلفف الرواقيون هذا المبدأ ولكنهم ربما غلوا فيه .
 - يأتي على العموم من اللذة - هذا معنى أفلاطوني 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 نتصرف في عاداتنا، فلماذا أن نضعها عشية أن نخرجنا إلى الشر - عيوب الجسم هي على الغالب ارادية كذائل الروح، وفي هذه الحالة هي كذلك محل الوهم - الرغبة في الخير ليست نتيجة استعداد طبيعي محض - انها تنتج 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 مالا يتعلق فعله إلا بنا لا يتعلق عدم فعله إلا بنا أيضا، ولأنه حيث يمكننا أن نقول « لا » يمكننا أيضا أن نقول « نعم » وبالنتيجة إذا كان إتيان الفعل الصالح يتعلق بنا فإنه يتعلق بنا أيضا ترك الفعل الخجل . وبالعكس إذا كان عدم فعل الخير يتعلق بإرادتنا ففعل الشر يتعلق بها على السواء . § ٣ - ولكن إذا كان فعل الخير أو الشر يتعلق بنا وحدنا فعدم فعلهما يتعلق بنا أيضا تماما . وهذا هو ما كنا نغني بأخبار 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 و بالتبع تكون الرذيلة كذلك . وإن نظرية أرسطو هذه مقابلة بالنضاد 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 أنفه" قول فيه من الحق ومن الباطل جميعا . كلا، في الحق ليس لأحد السعادة التي تؤتيها الفضيلة على رغبة . 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 بديهية، واذا كنا لا نستطيع أن نُسند أفعالنا الى أصول غير الأصول التي هي منا، يلزم الاعتراف بأن الأفعال التي أصلها فينا نحن تتعلق 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 بالبديهية 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 أفلاطون هنا ولكنه بديهيا يوجه هذا الانتقاد اليه .

- ولا سعيد - السعادة التي تؤتيها الفضيلة .

- من الحق ومن الباطل - يرى من هذا أن أرسطو ليس ظالما في حق أستاذه .

- السعادة على رغبة - 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 تحدى بها الخلف مائة مرة بعد أرسطو هي في الواقع

قاطعة بدون أن نستشهد بالوجدان الداخلي للضمير الذي يشهد لنا بحريتنا بدون انقطاع .

§ ٧ - ولكن في جميع الأشياء - هذا ما يعنيه أرسطو "بشهادة السلوك الشخصي لكل منا . " فن

البديهي أننا لا نستطيع أن نلق أدنى التفات الى تلك التحريصات بل نعتبرها هزقا وعديمة الفائدة .

لا أحد يخطر على باله أن يدفعنا الى فعلها، إذ من المعلوم أن من غير النافع أن يجملنا مثلا على أن تكون بنا حرة وأن لا نألم البرد أو الجوع وأن لا نجد كذا أو كذا من مثل هذه الاحساسات ما دمنا في الواقع لا يقل ألما بذلك التحريض . § ٨ - وإن المقننين ليذهبون 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 المقننين من يعاقبون أيضا الذين يجهلون نصوص القوانين التي كان يجب عليهم أن يعلموها ومتى كانوا يستطيعون هذا العلم بلا كبير مشقة . § ٩ - كذلك هم يقسسون في الأحوال التي يظهر أن الجهل لم يبيح 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 . فاذا كانوا مجرمين، وإذا كانوا قد فقدوا حكم نفوسهم، فانما ذلك خطوهم : بعضهم

§ ٨ - المقننين - هذا هو مبدأ " أن لا عذر لأحد في جهل القانون " ومهما ادعى الجاني أنه لا يعرفه فذلك ليس بدافع عنه القوية في شيء .

- يضاعفون العقوبات - في السياسة (ك ٢ ب ٩ ص ١٢٠ من ترجمتنا الطبعة الثانية) يستند هذا القانون الى "فيتاقوس" .

§ ١٠ - الأشخاص أنفسهم - ربما كان أرسطو لا يقيم وزنا كافيا للظروف ولا للتربية والقدوة . تلك الأمور التي لها تأثير مهم في أنفسنا .

بارتكاب أعمال قبيحة ، والآخرون بأنهم يضيعون زمانهم في الإفراط على المائدة وفي إفراطات مخجلة . إن أفعالا مكررة من أى نوع كان تطبع الناس بأخلاق مطابقة لتلك الأفعال ، ولقد يرى الانسان هذا بمثابة جميع أولئك الذين يرتاضون نوعا خاصا من الرياضة ، أو ينكبون 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 لكيلا يكونه بعدُ وليصير فاضلا ، كما أن المريض لن يستطيع أن يلبس العافية في الحال بمجرد رغبته . في الحق أنه بمحض رغبته قد صار مريضا بأن حي حياة إفراط ورفضه الاصفاء الى إرشادات الأطباء ، وقد كان له وقت كان يمكنه فيه أن لا يكون مريضا ، لكن منذ تقدم في هذا السبيل فليس في وسعه أن لا يكونه . كذلك من

§ ١١ - عدم العلم - إن أرسطو في مؤلفه كله يعلق أهمية كبرى على العادات الأخلاقية ويجعل من العادة الشروط الأساسية للفضيلة .

§ ١٢ - وليس أقل من ذلك خروجا عن المعقول - انما يقصد أرسطو أفلاطون بذلك ويظهر أن له عليه الحق وإن كان المبدأ الأفلاطوني يمكن تأويله الى معنى أوجه من هذا المعنى .

§ ١٣ - فلن يكفى أن يريد - مشاهدة عميقة تزيد في جلاء التشبيه الذى يستخدمه أرسطو .

قذف بجرفانه لا يستطيع بعد أن يستوقفه فيتناوله ثانية . ومع ذلك لم يكن يتعلق إلا بنا وحدنا أن نقذفه بعيدا أو أن تتركه يسقط من يدنا ، لأن الحركة الابتدائية كانت تحت تصرفنا . كذلك الأمر بالنسبة للشريرو والقابرفانه كان يتعلق بهما في الأصل أن لا يكونا البتة على ما صارا اليه . وإنه ليمحض 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 ، وحينئذ نحن نعيها كما نعيب الأولى على السواء . على ذلك لا يعاب على شخص تشوهه طبيعى . ويعاب على الذين ما جاءهم هذا التشوه إلا من عدم الرياضة أو العناية . ويجرى هذا التمييز بالنسبة للضعف والدماثة والتشوهات ، أعياب مثلا على رجل أنه أعمى منذ ولادته أم لأنه صار أعمى على أثر مرض او ضربة ؟ إنه أولى بأن يرثى لحاله ، ولكن كل الناس يوجه اللوم الحق الى ذلك الذى يصيره بعادة السكر أو بآية رذيلة أخرى . § ١٥ - حينئذ 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 افلاطون بايضاحه اياه . ولذلك قال فيما سبق إن هذا المبدأ لم يكن باطلا على الاطلاق ، فالحق هو أن الانسان الذى كان يمكنه أن لا يبصر رذيلًا لا يستطيع بعد أن يكف عن أن يكونه متى صاره مرة .

§ ١٤ - رذائل النفس ... عيوب البدن كذلك - قياس حق في الحدود التى حصره فيها أرسطو

حصرا محكما .

§ ١٦ - غير أن هذا مورد اعتراض يقال فيه : « كل الناس بلا استثناء »
 « يربح فيما يظهر له أنه الخير، ولكن ليس للرب ساطان على ظواهر خياله، ومثل
 « ما يكون الانسان من حيث الأخلاق مثلما يظهر له الغرض الذي يرمعه ،
 « وإذا كان 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 الغرض الحقيقي ظاناً أنه بفعله هكذا يحقق الخير الأعلى الذي »
 « يطلبه . وإن طلب الخير الحقيقي في الحياة والرغبة فيه لا يتعلقان بالاختيار »
 « الحر للرب ، 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 الكمال »
 « التام الحقيقي لطبعنا لا ينحصر إلا في تلقى هذه الهبة في كل عظمتها وجمالها »
 « حيناً نولد . »

§ ١٧ - إذا كان كل هذا حقاً فإني سأتل بسائل بماذا تكون الفضيلة أدخل
 في وصف الارادية من الرذيلة ؟ إن المظهر الذي يظهر به الغرض ويبقى لابساً له

§ ١٦ - غير أن هذا مورد اعتراض - إن أرسطو لا يضع هذا الاعتراض في فم أفلاطون ، ولكن
 من الواضح أنه ينسب إليه دون أن يعين ذلك تعييناً بمقدار ما قد فعلت .

§ ١٧ - إذا كانت كل هذا حقاً - جواب أرسطو لا يظهر جلياً جداً وعلى الأقل في بعض
 التفصيل . والواقع أنه يريد أن يقول انه اذا كانت الرذيلة ليست ارادية ، فالفضيلة كذلك وأن المذهب

هو بعينه تماما بالنسبة للرجل الفاضل وبالنسبة للشريير جميعا سواء أكان هذا مع ذلك معلولا للطبع أم لأى علة أخرى . وبجمل 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 هى إرادية . ومع هذا فمن المحقق أن الرذيلة إرادية بقدر ما تكونه الفضيلة نفسها ، لأن الشرير كالرجل الخير له فى أفعاله نصيب لا يسند إلا اليه إن لم يكن له مع ذلك أى نصيب فى الغرض الذى ضرب عليهما . § ١٩ - وبالنتيجة إذا كانت الفضيلة إرادية كما قد قيل لأننا شركاء ملكاتنا ، وكان لأن لنا خلقا أدبيا من نوع معين أننا نفترض غرضا مطابقا لذلك الخلق ، ينتج من هذا أن الرذائل هى أيضا إرادية على السواء ، والمشابهة فى العلة بينها وبين الفضائل لا تتقطع .

§ ٢٠ - والحاصل أننا قد بحثنا فى الفضائل على وجه العموم ، ولأجل أن نوضح بالضبط طبعها قررنا أنها أوساط وعادات . ولقد عينا العلل التى بها تكون

الذى يطله يناقض نفسه باعتباره بحرية الانسان من جهة وانكارها من جهة أخرى . الاعتراض حق ولكن بيانه ليس جليا . ولكنى يكون أجلى من ذلك كان يجب على 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 إذا 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 لكون لأفعالنا من الأول الى الآخر عارفين منها في كل لحظة بجميع التفاصيل الخاصة ، والأمر على ضد ذلك في العادات لا نتصرف فيها إلا في البداية ولا يمكن معرفة ما تضيف اليها الظروف كل مرة كما لا نعرف 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 أى 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 تحريفنا . - يمكن التأكيد بأنها إرادية - يظهر أن النتيجة مناقضة قليلا لما قد سبق ما دام أن أرسطو قد قال آتفا إننا لا نتصرف في العادات الا عند ابتدائها .

§ 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 يدع أرسطو مع ذلك أنه يأتي على تعداد جميع الفضائل بالضبط .

- لنبدأ بالشجاعة - لاحظ المسيو "زل" أنه على رأى "مورى" و"جيفانيوس" 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" يخدع نفسه عند ما يعتقد ان الشجاعة في نظرية أرسطو هي أجل الفضائل الأخلاقية . حتى أنه لا فضيلة بغير شجاعة ، ولكن الشجاعة لا تكفى في جعل المرء فاضلا .

الباب السابع

في الشجاعة - الشجاعة هي وسط بين الخوف والتهور - ما يخافه الإنسان على العموم إنما هو الشرور -
 تمييز الشرور - منها ما ينبغي أن يخاف ومنها ما تلزم معرفة اقتحامه . لا ينبغي أن نخاف إلا الشرور التي تصدر
 عنا - 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 .

§ ١ - أما أن الشجاعة وسط بين الخوف والجرأة فذلك ما قد سبق قوله .
 § ٢ - إنا نخاف الأشياء التي من شأنها أن نخاف . وهذه الأشياء بعبارة عامة تماما
 هي الشرور . من أجل ذلك يحدّ الخوف بأنه تصوّر الشر . § ٣ - نحن نخاف
 حينئذ الشرور من كل نوع: العار، والفقر، والمرض، والقتل، والموت . غير أن الرجل
 الشجاع لا تظهر عليه الشجاعة ضدّ جميع الشرور بلا استثناء . بل على ضدّ ذلك
 من الشرور أكثر من واحد ينبغي أن يخاف ، بل يكون من الشرف أن يخاف
 ويكون من المنجل 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 الضدّ
 وقع شقي . ولئن دعى أحيانا شجاعا فذلك ليس إلا مجازا، لأن فيه نوعا من الشبه

- الباب السابع - في الأدب الكبير ك ١ ب ١٩ ، وفي الأدب الی أويديم . ك ٣ ب ١

§ ١ - ما قد سبق قوله - ر . ك ٢ ب ٢ ف ٧

§ ٢ - يحدّ 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 لص إنه 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 يقتحم 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 في مخاطر الحرب ولكنهم مع ذلك كرماء ويحملون 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 آثر من هذا القبيل . كذلك لا يمكن أن يقال على رجل إنه شجاع بأنه يظهر ثباتا في انتظار ضربات السوط التى تهدده . § ٦ - ما هى إذن من بين الشرور المخوفة تلك التى تنطبق عليها الشجاعة في 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 الإنسان .

§ ٧ - ومع ذلك فإن الشجاعة لا تنحصر في مكافحة الموت في جميع الأحوال بلا تمييز، في غرق أو في مرض مثلا . § ٨ - في أى الفرص إذن تستعمل

- هو أيضا ذلك الذى لا يخاف - شبه بسيط في التعبير . وفي حقيقة الحال المعنى مختلف جدا . § ٤ - الفقر ولا المرض - لقد اعتنقت الرواقية هذا المبدأ في كل امتداده ، وقد وضعه أفلاطون في "غرغياس" بقوة وحكمة لم يبرز عليها منهم أحد . - ونحن لا نطلق عليه هذا الاسم أيضا - كما قيل آثما على الرجل الذى لا يخاف العار البتة . - ولكنهم مع ذلك كرماء . - ويحملون صروف الدهر بشجاعة . § ٥ - كذلك لا يمكن أن يقال - ربما تمكن المنازعة هنا في فكرة أرسطو وقد يمكن بحق أن نصف بالشجاعة عبدا ينتظر بلا خوف عقوبات سيد ظالم وقاس . أفينيبي أن نحرم "أبيكتيت" وصف الشجاعة ؟ § ٧ - في غرق أو مرض - يمكن أن يظهر المرء كثيرا من الشجاعة في أحد الطرفين أو في الآخر .

الشجاعة على الأخص . أليس في أجملها وأمجدها ؟ إذن هذه الفرص هي التي يجدها المرء في الحرب يتراءى فيها الموت محفوفا بالخطر الأعظم والأجمل معا . إنما هنا لك أيضا ما يبرر تلك التشاريف التي تتبالغ 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 يعتره 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 الى 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 بفرق .

- § 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 تلقاء موت خامل ظالم .
- § ١٠ - فليس هو ورجال البحر سواء - الذين يلبثون غير متأثرين والذين عدم حساسيتهم يستتبع النقص في الشجاعة .

الباب الثامن

مواضع الخوف - فروق بحسب الأشخاص - قواعد عامة يقتضيا العقل - حد الشجاعة الحقة -
إفراط وعبوب متعلقة بالشجاعة - السليون - الرجل المتهور - الصَّلف - الجبان - نسب الشجاعة
الى التهور والى الجبن - الاتخار ليس دليلا على الشجاعة - الملخص .

§ ١ - الأمور التي يمكن أن تسبب الخوف ليست واحدة بعينها بالنسبة لجميع
الناس بلا تمييز . وإنما نعني بالأمر الذي يخاف منه حقا ذلك الذي يفوق الطاقات
العادية للانسانية . والأمر الحقيقي بالخوف منه هو على العموم ذلك الذي يمكن
أن يُفزع عقلا متمعا بادراكه التام . غير أنه يوجد في كل ما يختص بالانسان فروق
في العظم وفروق في الكثرة والقلّة . 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 يتزعزع ولكن على قدر ما هو إنسان .
فليس معنى هذا أنه لا يخاف الأخطار التي يجب على الرجل العاقل أن يهابها . بل
على الضدّ هو يخافها كما ينبغي أن تخاف ، ويحتملها بشعور القيام بالواجب كما يشاء
العقل أن تحتمل . ذلك هو عين 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 أويديم 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) شيء من غير العادي ليس في اللغة اليونانية .

§ ٢ - لكن على قدر ما هو إنسان - مع أن أرسطو يبالغ في شأن الفضائل الانسانية ، يذكر الانسان
بالشعور بضعفه .

هائلة جدًا وما هي مهية في شيء . § ٤ - ربما تأتي هذه الغلطات المتنوعة تارة من أن الانسان يخاف مالا ينبغي أن يخاف . وتارة من أنه يخاف على غير ما ينبغي . وتارة أيضا من أن الخوف لا مبرر له 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 نخيفنا . § 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 الأفعال الخاصة 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 معينًا إلا بالغاية التي يعمل

§ ٤ - هذه الغلطات المتنوعة - ينبغي أن يقارن تحليل الشجاعة هذا بتحليل أفلاطون وعلى الخصوص في "لاشيس" 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 "اكسينوفون" مذكرات على سقراط ك ٣ ب ٩

- أو من أن الانسان يتخدد - يظهر من أرسطو هنا ميل لم يقصده بلاشك نحو النظرية الأفلاطونية .
 § ٥ - بتقدير للأشياء صحيح - ليس معنى ذلك ردّ الفضيلة تماما الى 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 أفلاطوني قد التقطته الرواقية وعمته .

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 نهينا 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 "السلبيين" كذلك كانوا يفعلون . والذي عيبه هو إفراط الطمأنينة لتقاء الأخطار الحققة يسمى متهورا . § ٨ - وقد يظهر المتهور أحيانا بأنه ليس إلا صلفا ومرائيا 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 مزيجا من الإقدام والحبين . 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 حسابا للاستعدادات الطبيعية التي تشغل هنا مركزا كبيرا .

§ ٧ - وقد سبق بنا - راجع ما سبق ك ٢ ب ٧ ف ٢ و ١٠ .

- "السلبيين" - أو الغالة . راجع الأدب الى أو يديم ك ٣ ب ١ حيث هذه المعاني مفصله

أكثر منها هنا .

§ ٨ - المتهور أحيانا - إن المتهور بمعنى الكلمة لا يتقهقر أمام الخطر وليس نخورا . ولكن يجب

أن يلاحظ أن أرسطو يقصر ملاحظته على بعض حالات خصوصية وفي الحق أن الذين يتقدمون أكثر من اللازم قد يضطرون غالبا الى التقهقر .

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 إلى الموضوعات أنفسهم . غير أن علاقاتهم فقط بهذه الموضوعات هي المختلفة ، بعضهم يخطئ بالافراط ، والآخرون بالتفريط ، والرجل الشجاع يعرف أن يحفظ وسطا قويا ويفعل كما يهدى إليه العقل . الناس المتهورون يندفعون بجدة إلى ما بين يدي الخطر ، لكن متى جاء الخطر تقهقروا في الغالب . أما الرجال الشجعان فانهم على ضد ذلك يقدمون مصرين على فعلهم وتكون قلوبهم من قبل مملأى بالسكينة .

§ ١٣ - يمكننا حينئذ 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 ؛

- 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 أنفسهم - أي موضوعات الخوف والطمأنينة .

- لكن متى جاء الخطر - تكرر لما قبل آتفا .

الشجاعة الحقّة تقتحم الخطر وتحتمله ، لأن الواجب يقضى باحتماله ، أو لأنه يكون من المنجل التخلي عنه . وقصارى القول أن الموت فرارا من الاملاق أو تعاذيب 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 يُقتحم 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 يحزم أرسطو الانتحار كما حرّمه من قبل أفلاطون والفيناغورثيون .

- 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 المطيعون خوفاً من رؤسهم - (٢) شجاعة الخبرة . فائدة الجند المدربين على الحروب . الجنود هم غالباً أقل اقداً من أهل المدينة . واقفة هر ميوم - (٣) شجاعة الغضب . نتائج الغضب . لو كان في الغضب تدبر لصار شجاعة حقة - (٤) الشجاعة التي تأتي من الثقة بالنجاح . الاقدام والثبات 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 "ديوميدي" و "هكتور" . إذ يصبح هكتور :
"يوليداماس بادئ بدء سيلومني" .

- الباب التاسع - في الأدب الكبير ك ١ ب ١٩ وفي الأدب إلى أوديم ك ٣ ب ١

§ ١ - يمكن أن يعد منها - لا يعني أرسطو أنه لا يوجد منها أنواع غير ذلك البتة . وإن خمسة الأنواع التي يذكرها هي في الواقع مختلفة جداً الاختلاف .

- الشجاعة المدنية - عبارة أرسطو بالضبط هي « الشجاعة السياسية » وإن الأمثلة التي يوردها تبين فكرته خير بيان .

- التي وصفناها آنفاً - يعني الشجاعة الحقة .

§ ٢ - إذ يصبح هكتور - الايلاذة . الشيد الثاني والعشرين ، البيت ١٠٠

وإذ يقول "ديوميد":

"ذات يوم قد يقول هكتور الباسل لأصحابه الطرواديين:

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 ليعامل حياء شريف ولكن بالحري يعامل الخوف، وإن ما يريدون اتقاه أكثر هو العقاب لا العار. فإن الرؤساء وهم أولياء من تحت أيديهم يجعلون لهم من أوامرهم ضربة لازب. وعلى هذا النحو يقول "هكتور":

« من لقيته فارا عن فته لن يستطيع أن يخلص من أنياب كلابي »

- "ديوميد" - الألياذة . النشيد الثامن، البيت ١٤٨ وإن أرسطو ليكر هذا الشاهد المختص "هكتور" في الأدب الكبير وفي الأدب إلى أويديم.

§ 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 "أغاممنون" من التهديدات . الألياذة النشيد ٢٢ البيت ٣٩١ وإنه يستشهد أيضا بهذين البيتين في كتاب السياسة ر. ك ٣ ب ٩ ص ١٧٥ من ترجمتي الطبعة الثانية . ولكنه في كتاب السياسة عزاها إلى "أغاممنون". 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 الألياذة . راجع ذلك الموطن النشيد ١٥ البيت ٣٤٨ وما بعده .

§ ٥ - ذلك هو ما يصنعه أيضا القواد حينما يأمرهم بأن يضرب 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 الجميل أن يكونه .

§ ٦ - التجربة المكتسبة في بعض أنواع الأخطار يمكن أن تفعل أيضا فعل الشجاعة . لذلك ترى كيف ساغ لسقراط أن يرتئى 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 ظهروا بمظهر الشجعان فذلك لأن غيرهم لا يعرفون بالضبط حقيقة الحال . § ٧ - وهناك نتيجة أخرى للخبرة 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 الحسنى للعمل واتقاء العوارض في آن واحد .

§ ٥ - لأنه من الجميل أن يكونه - وبعبارة أخرى لأنه هو الواجب .

§ ٦ - ساغ لسقراط أن يرتئى - 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 الى ايضاحها بل الى تبريرها في بعض النقط .

- أنها تنفع العسكر في أمور الحرب - غير خاف قيمة العسكر المعتادين على الحرب .

§ ٧ - نتيجة أخرى - ملاحظة حقة .

§ ٨ - حتى ليخيل أنهم مسلحون يقاتلون أناسا عزلا، كما يصارع من مهتهم المصارعة غواة لم يرتاضوا على ذلك أصلا، لأنه في المصارعات من هذا القبيل ليس أشجع الناس هم الذين يطلبون التزال عن طيب خاطر، بل هم الذين يشعرون بأنهم الأكثر قوة والأشد أبدانا . § ٩ - يصير العسكر جبنا متى أربت الأخطار على ما كانوا يتوقعون وأحسوا أنهم أخط كثيرا في العدد والحول الحربى . فتراهم إذن أول الفارين في حين أن الأهالى يثبتون في مراكزهم ويعرفون أن يموتوا دونها . فلقد شوهد هذا التناقض في "هرميوم" فان الأهالى استحووا أن يفترؤا وبدا لهم أن آثروا الموت على أن يشترؤا السلامة بالشرف ، لكن العسكر تقدموا بادئ 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 يشته به ، فيعد رجالا شجعانا أناس ينعشهم الغضب وحده كما يأخذ الحيوانات المفترسة إذ تنقص

§ ٨ - حتى ليخيل أنهم - تشبه حسن وحق جدا ، فان الجنود العلية بها نوع من احتقار العدو يساعد كثيرا على الظفر .

§ ٩ - يصير العسكر جبنا - إن تاريخ الحرب به الف مثل من هذا القبيل .

- هرميوم - موضع من البيوسيا في مدينة كورونى ، حيث فر العسكر البيوسيون . وأما أهالى كورونى الذين غلقوا أبواب مدينتهم حتى لا يستطيعوا أن يدخلوها هاربين فانهم قاوموا بشجاعة واستشهدوا حتى أثار رجل منهم . ر . شرح أسطراط .

- حتى اذا أحسوا أنهم ليسوا من القوة على شىء - أسطراط على آثار ايفور وآثرين من المؤرخين ينسب فرار العساكر البيوسية الى الخوف الذى اعتراهم حينما رأوا أنفسهم بلا رئيس .

على من يجرحها . فاذا انخدع الانسان في هذا الموضوع فذلك لأن أهل الشجاعة في الواقع هم أيضا سراع الغضب . ولا شيء كالحفيظة يحمل 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 منخرجه ..."

وكان دمه المضطرب يغلي 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 تُضرب أو أن تخاف، فهي لا تقصد الى الانسان البتة متى تركت بسلام في غاباتها أو مستنقعاتها . فليس إذن لشجاعة فيها أنها وقد مسها 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 — الاوردسية . 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 الحميم أنفسها 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 .

§ ١٢ - 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 الحقبة متى أمكن الغضب أن يضم اليه التدبر والاختيار الحر لغرض 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 شها بالشجاعة بعض الشيء .

§ ١٣ - 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

- الحميم أنفسها متى جاءت - إشارة الى التشبيه المشهور الذى استخدمه "هوميروس" ليمثل "أچاكس" بكونه لم تخفه هجمات الطرواديين كما لا يخاف حمار جائع من ضرب الأطفال الذين يحاولون طرده من المزرعة التي يرعى فيها .

- فعلا من الجرأة بمكان - ولا يمكن أن يسمى هذا شجاعة .

§ ١٢ - إحساس مؤلم ... لذة - حينئذ الألم أو اللذة هو الذى يدفعنا الى أفعال الشجاعة، وليس هو بعد إحساس الشرف أو الواجب، فالشهوة هي التي تجذبنا كما يقوله أرسطو .

§ ١٣ - كذلك لا يكون الانسان شجاعا - هذا هو الضرب الرابع من الشجاعة .

على أعداء عديدين . فوجه الشبهه في هذا هو أنه في جهة وفي الأخرى تظهر عليه الطمأنينة . لكن الناس الشجعان حقا لا يستمدون هذه الثقة إلا من الأسباب الشريفة التي بناها آفا . والآخرون ليسوا على هذا الاقدام إلا لأنهم يظنونهم الأشد قوة ويحسبون أن لا خوف عليهم من شيء . § ١٤ - فما هم بأقل خداعا لأنفسهم من الناس السكارى الذين هم أيضا مليئون دائما بالرجاء . لكن متى لم يحجى الأمر على ما قدروا ركنوا الى الفرار . على ضد ذلك رجل الشجاعة الحققة 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 الحققة أكثر منها في الأخطار المتوقعة من قبل بزمن طويل . لأن الاقدام يظهر أنه حينئذ أكثر تعلقا بالخلق الذي تعودده 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 الحققة .

- التي بناها آفا . ر . الباب السابق .

- يظنونهم الأشد قوة - تلك كانت شجاعة الجند المدربين التي ذكرت آفا .

§ ١٤ - كما رأيناه - في الباب السابق .

- جميل - هذا هو التنبيه السابق آفا .

§ ١٥ - في الأخطار الفجائية - إيضاح حسن لواقع لا جدال فيه . وعلى هذا يعجب الانسان

بشجاعة "فريسيوس" الذي لم يتحرك لما رأى بغاة فيل "يرهوس" .

§ ١٦ - وأخرا 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 اللحظات . 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 "سيسيونيا" .

§ ١٧ - يمكن اذن أن يرى جاليا مما تقدم من هم أهل الشجاعة الحققة ، ومن ليس لهم منها إلا الظاهر التافه .

§ ١٦ - وأخرا - الضرب الخامس والأخير من ضروب الشجاعة وهو الشجاعة التي لا تجى . إلا من الجهل .

- أدنى احترام لأنفسهم - أظن أن هذه هي فكرة أرسطو الحقيقية . وإن كانت عبارته قد استتبت تأويلات مختلفة .

- "للأرجيين" - "إكسينوفون" في تاريخ الإغريق ك ٤ ب ٤ ص ٣٩٧ طبعة فيرمان ديدوت يروى هذه الواقعة بشئ . من التفصيل .

الباب العاشر

الشجاعة هي دائماً شاقة جداً وهذا هو ما يجعلها أهلاً للاحترام - المصارعون - الفضيلة على العموم تقتضى ضحايا ومجهودات مؤلمة - خاتمة 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 فضل له الا في تجويد اختيار الاسباب لطمأنينته . § ٢ - حينئذ 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 تحجب عنا جاذبها القوي . يمكن أن يشاهد

- الباب العاشر - في الأدب الكبير ك ١ ب ١٩ وفي الأدب الى أويديم 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 للخوف محل .

§ ٢ - كما قد قيل - لاشك في أن أرسطو يشير بهذا الى قول أحد الشعراء وربما كان الى البيت المشهور الذي قاله "هيزيود" . "الأعمال والأيام" ص ٢٨٠ من طبعة «فيرمين ديدو» وانظر أيضا «فروطاغوراس» ص ٧٧ ترجمة فيكتور كوزان .

بسهولة شبه هذه الظاهرة في مباراة الجباز . فان الغاية التي يقصدها المصارعون هي حقا لذيدة 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 ، وبالتبع سعادته تامة ، كان أسفه من الموت أشد ، لأن الحياة بالنسبة لرجل كهذا لها كل قيمتها ، وحرمانه النفس أنقص 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 تعاطي 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 بالمتاعب في سبيل مكافأة ضئيلة .
- § ٤ - اذا كان الأمر كذلك... للشجاعة - التشبيه ليس غاية في الضبط وإن جزء الشجاعة عظيم جدا ما دام أنه رضا السريرة 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 العمل " ص ٢٦٩ ترجمة برني .

§ ٦ - 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 .

§ ٧ - هالك ما لدينا أن نقوله عن الشجاعة . ويمكن الانسان بلا كبير عناء من أن يكون فكرة مضبوطة نوعا من ماهيتها مما قد ذكر .

§ ٦ - لا شيء يمنع - يظهر أن هذه الجملة تتعلق 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

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 الشم 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 الا فى بعض أجزاء البدن .

§ ١ - لتتكلم على الاعتدال بعد الشجاعة لأنهما على ما يظهر فضيلتا الأجزاء غير العاقلة للنفس .

قلنا ان الاعتدال هو الوسط القيم فى كل ما يتعلق باللذات ، وإن تعلقه بالألام مباشرة أقل من ذلك ، وليس التعلقان على سيرة واحدة ، ومع ذلك فإن الفجور الذى يحتاج كل الحدود يظهر فى الأشياء أعيانها على السواء ، ولتقتصر الآن على أن نعين من بين اللذات ما هى التى ينطبق عليها الاعتدال على وجه أخص . § ٢ - ولنقسم اللذات الى لذات الروح ولذات البدن ، وأتخذ مثالا لذلك الطمع وحب العلم . لاشك فى أن من يشعر بأحد هذين الاحساسين يتمتع تمتعا حادا بالشيء الذى يحبه . غير أن جسمه لا يلقى أى انفعال ، بل نفسه هى التى تشعر بهما . لا يقال على انسان بالنسبة الى لذات من هذا القبيل إنه معتدل أو غير معتدل . ولا بالنسبة

- الباب الحادى عشر - فى الأدب الكبير ك ٢ ب ٨ وفى الأدب الى أويديم ك ٣ ب ٢

§ ١ - الأجزاء غير العاقلة للنفس - راجع ما سبق آنفا 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 منه . 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 يلى فيما يخص بذات النظر . ان الطمع وحب العلم يمكن أن يتجاوز بهما الى أبعد مما ينبغي . ويمكن أن يخطئ المرء فيها اما بالانفراط واما بالتفريط .

الى اللذات الأخرى التي ليست جثمانية . اذن الذين يحبون الثروة 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 يقزر الى حد ما أنهم كذلك ، فالظاهر أنه حتى في اللذات
من هذا القبيل يمكن إما أن يتمتع بها كما ينبغي ، واما أن يُفسَق فيها سواء بالافراط
أو بالتفريط . § ٤ - ويجرى هذا المجرى بالنسبة للذات السمع . وربما لا يفكر
البتة في أن يسمى عديمي الاعتدال حتى أولئك الذين يفرطون 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 بالحرى 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 رُئى أناس آخرون

§ ٣ - الاعتدال - هذا هو ميمزه الحقيقي حينما يراد تمييزه بوجه عام وحينما لا يطبق على الملكات
المعنوية ببعض قيود لغوية .

§ ٥ - إلا أن يكون غير مباشرة - يعنى بالتذكارة 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 تذوق 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 الوسطة ، 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 يذله . كذلك لا يفرح الى هذا القدر بأن يرى أو يلقى "أيلا أو أى عنز برية" 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 اللمس والتذوق ، 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 للعدرة بقدر ما هو غير إرادى .

§ ٧ - الحيوانات غير الانسان - بدهى أن الحيوانات ليست عديمة الاعتدال مادامت لا تستطيع مقاومة الغريزة التى تقودها .

- أيلا أو أى عنز برية - هذه هى تعابير "هوميروس" بعينها . ر . الألياذة . النشيد ٣ البيت ٢٣ عند وصفه سرور الأسد الذى سيسد جوعه .

§ ٨ - التى هى عامة أيضا للحيوانات الأخرى - يعنى لذات البدن دون أن يمكن مع ذلك أن يستند 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 الأطعمة 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 (فينوز) . § ١٠ - فان نهما مشهورا هو " فيلوكسين الايركسي " كان يتنى 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 بهيمي في التمتع بتلك اللذات، وعلى الأخص في العكوف عليها وحدها . فانه يخسر 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 .

الى لذات اللمس، لأن الأطعمة تلامس مباشرة سقف الحلق . ويظهر أن هذا الخلق محل نزاع، وأظن أنه كان الأولى الاحتفاظ بالتمييز العادي بين الحواس .

§ ١٠ - " فيلوكسين الايركسي " . وفي بعض النسخ المخطوطة لم يذكر هذا الاسم . وفي الأدب الى أويديم ك ٣ ب ٢ قد ذكر أيضا هذا النهم المشهور . وربما كان ينبغي أن يترجم هكذا : " فيلوكسين ابن ايركسيس " . ولكنني آثرت العبارة الأخرى، فان " ايركسي " 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 والعامه - رغبات خاصة وصناعية - يخطئ الانسان نادرا في أمر الرغبات الطبيعية ، ويخطئ على الغالب في الشهوات الخاصة بالانهماك فيها على أوضاع قليلة الملائمة - الاعتدال في الآلام أصعب تعريفا منه في اللذات - عدم الشعور أمام اللذائد 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 ببارادتنا التي تضربه علينا، فلذة الغذاء مثلا هي طبيعية محضة، لأن كل انسان يرغب في الغذاء جامدا أو سائلا متى أحس الحاجة اليه . وفي الغالب يشعر بهاتين 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 بعضها . فكل الناس ليس لهم أذواق واحدة بعينها . ومن ثم ترى كيف يظهر في هذا أن من الشيء ما هو خاص بنا، وهذا لا يمنع مع ذلك من أن تكون الرغبة في حقيقة الأمر طبيعية تماما . لذات البعض ليست لذات الآخرين، وبالنسبة لكل واحد منا توجد أشياء أحلى 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 أعني 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" - الايلاذة . 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 بأن يؤتينا مجرد الرغبة في سد الحاجة . لذلك يسمى نهمين وبطنين أولئك الذين يُرضون هذه الرغبة الى ما وراء حد الضرورى . وهؤلاء هم دائما تقريبا طبائع خسيصة تسقط أنفسها بهذه الرذيلة .

§ ٤ - غير أنه على الأخص في أمر اللذات الخاصة يرتكب غالب الناس الخطايا والخطايا الأكثر تنوعا . لأن الناس الذين يسمون بأسماء مختلفة كذلك تبعاً للشهوات التي تستولى عليهم يجرمون ، سواء بجهم أشياء لا ينبغي حبها ، أم بأنهم أحبوا بلا حدود ، أم بأنهم يستمتعون بها بصورة غير مهذبة كما هو شأن العامى ، 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 تلذ لهم لأنها مكروهة ، وتارة في الأشياء المباح الاستمتاع بها يجاوزون بالاستمتاع الحدود ويتعاطونه كما يتعاطاه أجنى 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 الانسان على معاناتها ليستأهل لقب المعتدل ، وليستأهل لقب عديم الاعتدال اذا هو لم

§ ٤ - في أمر اللذات الخاصة - فلقد ميز أرسطو آتفا صنفين من اللذات : اللذات العامة لجميع الحيوانات ، واللذات الخاصة بالانسان . ويمكن أيضا أن يعنى 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 الانسان على معاناتها - ينبغى فوق ذلك أن يعانيتها بنوع من الرفق ، وهذا هو الذى يقرر معنى الاعتدال . ولكن الاعتدال في حقيقة الأمر يكاد لا يتعلق إلا باللذة ، فلا يقال على

يستطع احتياها . 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 لشدة ما يرغب في كل ما يمكن أن يلذ له وعلى الأخص ما هو ألد عنده . فان شهوته وحدها تقوده وتملك عليه أمره في إثارة موضوع لذاته على بقية الأشياء التي يضحى 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 أى 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 اللغوي الدقيق كان سائغا 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 - ربما كان أرسطو لم يتبسط في هذا الضعف الملازم للطبع الانساني مثل ما فعل أفلاطون من إيضاحه إياه إيضاحا حكما .

§ ٨ - الانسان الحكيم المعتدل يعرف أن يتخذ هنا الوسط المناسب . فهو لا يتذوق هذه اللذات التي يَشَغَفُ 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 . رغباته هي دائما معتدلة على السواء ولا يتعدى الحدود البتة . كذلك هو لا يتعسف في مآربه ، وعلى العموم يتق 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 ضد اللياقة ولا فوق ثروته . لأن الذي يمشى 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 منطوية تحت هذا المبدأ الذي جعله أفلاطون قبل أرسطو من الأهمية بمكان عظم .

الباب الثالث عشر

المقارنة بين عدم الاعتدال وبين الجبن - عدم الاعتدال يظهر أنه أدخل في باب الإرادية ، لأنه ليس إلا نتيجة 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 - خاتمة نظرية الاعتدال .

§ ١ - يظهر أن عدم الاعتدال هو فعل أدخل في باب الإرادية من الجبن .
فان منشأه اللذة، أما الآخرفهو 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 تجزّ علينا اللوم بحق . وأسهل ما يكون على الانسان أن يعتاد الوجدانات التي تولدها . وفرص اللذة التي تسنح في الحياة عديدة، وهذه العادات لا خطر منها بحسب الظاهر، ولكن الأمر على ضد ذلك تماماً بالنسبة لموضوعات الخوف . § ٣ - ومع ذلك فان الجبن لا يظهر أنه إرادى 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 - تجزّ علينا اللوم بحق - ومع ذلك فان الجبن يجزّ علينا من اللوم أكثر مما يجزّ عدم الاعتدال ، فانه فيما يظهر أشدّ امتناناً وأشدّ تضاداً لكرامة الانسان .

§ ٣ - إرادى على السواء في جميع الأحوال - ربما كان هذا هو السبب في جعله أشدّ عاراً . إذ يجزّد الانسان من إنسانيته فلا يبقى فيه الا بهيمية التي هي مستعمدة لطاعة جميع الفرائز التي تسلط عليها وتسقط قدرها . - يخرججه عن رشده - ومنعه من ضبط نفسه حتى في الظروف العصبية التي يكون الأمر فيها للواجب

ويدفعه الى حدّ أن يُلقى أسلحته أو أن يرتكب أفعالا أخرى موجبة للعزّة . ذلك هو ما يجعله يظهر حينئذ أنه إكراه حقيقى . § ٤ - بالنسبة لعدم الاعتدال الأمر على ضدّ ذلك ، فإن كل واحد من الأفعال الخاصة التى يخلى المرء نفسه تأتيها 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 يهمننا الآن أى الخطيئتين سميت الأخرى باسمها ، لكن بديهى أن الترتيب الزمانى يقتضى أن الثانية تلت اسمها عن الأولى . § ٦ - يظهر أنه ليس بلا حق أن قد انحرف هكذا معنى هذه الكلمة ، لأنه ينبغى أن يردّ الى الاعتدال وأن يهذب تهذبا 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 الجاهل للذة . § ٧ - اذا كان حينئذ جزء النفس هذا ليس مطيعا ولا خاضعا للجزء الذى ينبغى أن يتسلط عليه

- إكراه حقيقى - 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 أفلاطون إن الرذيلة غير إرادية .

§ ٥ - على خطايا الأطفال - لغتنا (الفرنسية) ليست كاللغة اليونانية فى صلاحيتها لهذا اللاحاق .

ولا يمكن أن يقال على الأطفال إنهم عديمو الاعتدال مهما بلغ أمر نزقهم وعدم طاعتهم .

§ ٦ - أن قد انحرف هكذا معنى هذه الكلمة - وعلى هذا فى اللغة اليونانية نفسها هذان المعنيان

مختلفان الى حدّ لا يمكن أن تطبق عليهما الكلمة بعينها بدون شطط ما .

- الرغبة والطفل - هذا التقريب هو الذى أفضى الى التعبير بعبارة واحدة .

§ ٧ - جزء النفس هذا - الذى لا عقل فيه بذاته والذى كل أهليته 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 تقابلها ، ومتى كبرت هذه الشهوات واشتدت قوتها الى حد الاكراه فانها تطرد 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 يبطن 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 كنا نريد أن نقول على الاعتدال .

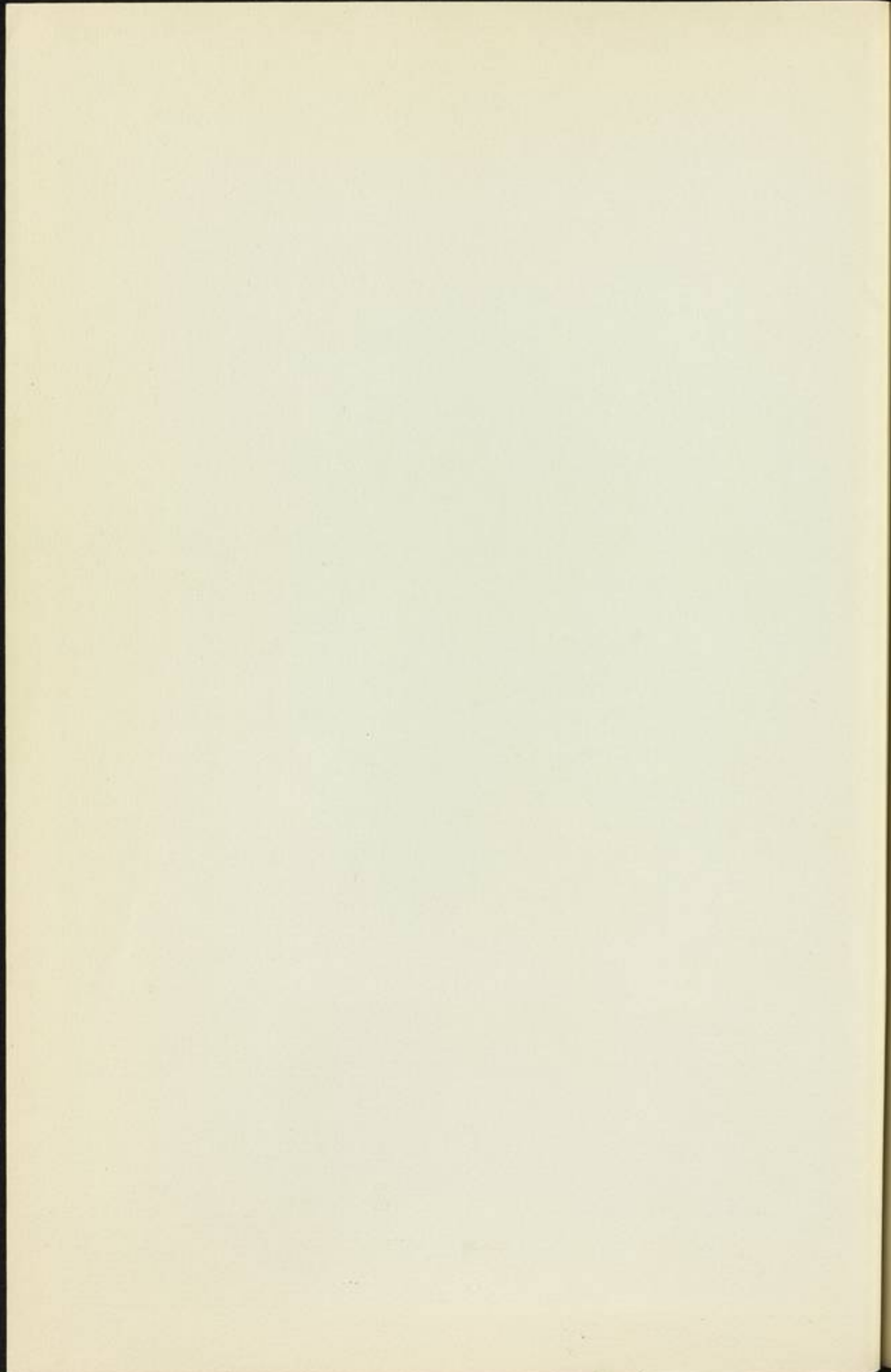
— فيلزم حينئذ أن تكون — قاعدة غاية في الحكمة تجدد تطبيقات مخصصة سواء في تربية الأطفال أم في الحياة .
§ ٨ — مطيعا مؤدبا — قد استخدمت الفاظا يمكن تطبيقها أيضا على الطفل حتى يمكن استمرار المقارنة التي يجريها أرسطو .

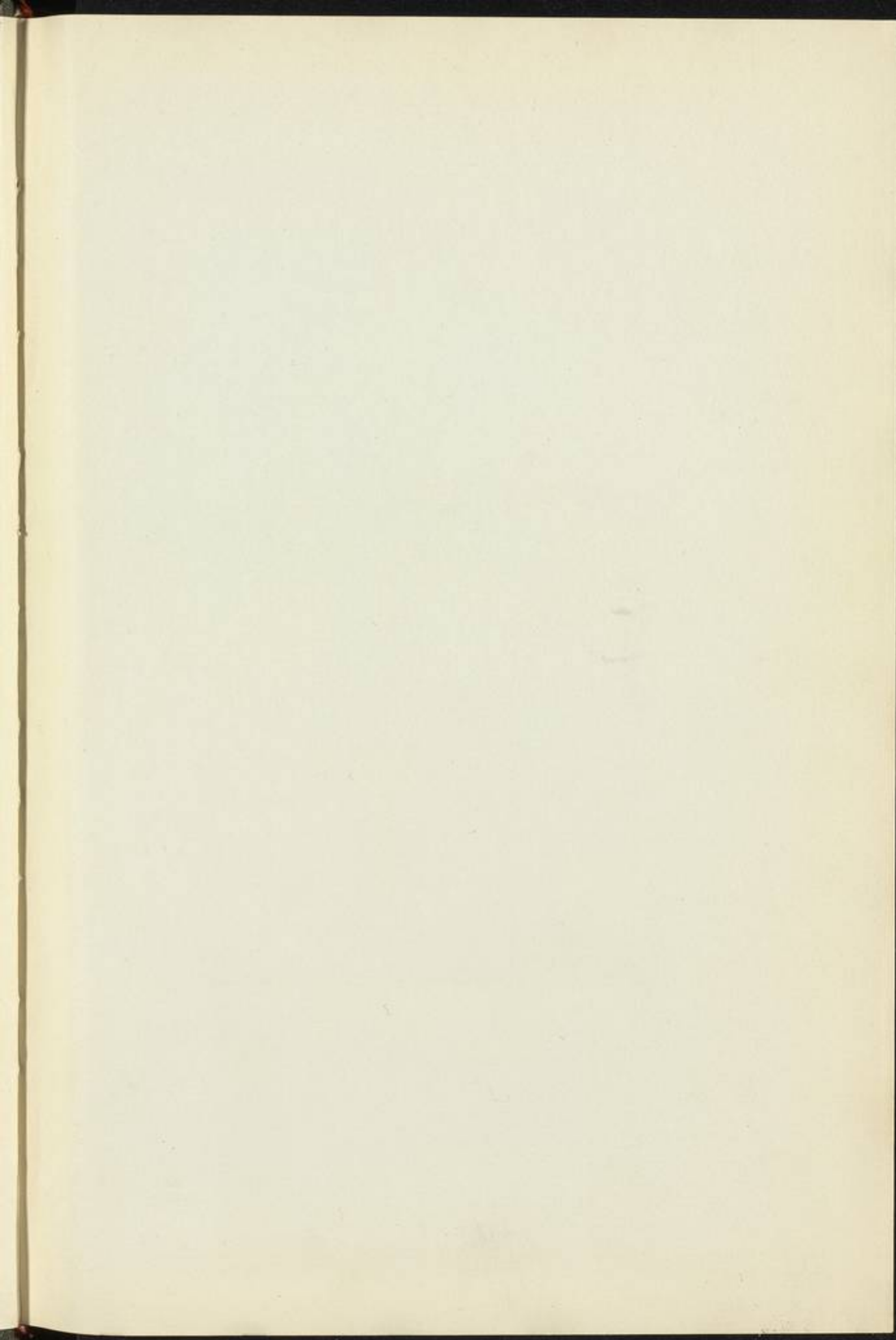
— الجزء الشهوى — المجرد عن العقل ر . فيما سبق ك ١ ب ١١ ف ٩

§ ٩ — الا الرغبات المطابقة للعقل — إن أرسطو لا يطلب من الطبع الانساني الا ما هو قادر على عمله . فن المحقق أن رغبات النفس المهذبة والمطبوعة 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 .

اتمهي الجزء الأول

ويليه الجزء الثاني، وأوله : " الكتاب الرابع "





B
430
A8
A7
v. 1

COLUMBIA LIBRARIES OFFSITE



CU01240935

RECAP